



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلان علی محمد صابری

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



القرآن الكريم والآخرة
الله أكبر

شرح
نهایة الحکمة



مجموعه آثار
حضرت آیت الله

مكتبة

الكتاب

٢

شرح نهایة الحکمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح نهايه الحکمه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	شرح نهاییه الحکمه جلد ۲
۱۷	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۲۲	اشاره
۲۴	[سخن مؤلف]
۲۶	فهرست مطالب
۴۴	پیشگفتار
۴۹	مرحله سوم انقسام وجود ذهنی و خارجی
۴۹	اشاره
۵۱	فصل اول انقسام وجود ذهنی و خارجی
۵۱	۱: تاریخچه بحث
۵۳	۲: مقدمه
۵۳	اشاره
۵۴	۱- ۲: مبحث وجود ذهنی مربوط به ادراکات تصویری است
۵۴	۲- ۲: بدهت وجود علم
۵۴	۳: توضیح مدعا
۵۴	اشاره
۵۵	۱- ۳: اشکال
۵۶	۲- ۳: انقسام تقسیم به مطلق و نسبی یا نفسی و قیاسی
۵۷	۳- ۳: جواب اشکال
۵۹	۴: رابطه ذهن و ذهنی
۶۰	۵: اقوال مخالف

۶۲	۶: براهین
۶۲	اشاره
۶۳	۱- ۶: برهان اول
۶۴	۲- ۶: برهان دوم
۶۵	۳- ۶: اشکال و جواب
۶۵	۷: ردّ اقوال مخالف
۶۵	۱- ۷: ردّ قول به اضافه
۶۶	۲- ۷: بررسی قول به شیخ حاکی از خارج
۶۸	۳- ۷: رد قول به شیخ غیر حاکی از خارج
۶۹	۸: فروع
۶۹	اشاره
۶۹	۱- ۸: فرع اول
۶۹	اشاره
۷۱	۱- ۱- ۸: اشکال اول بر وجود ذهنی و جواب آن
۷۲	۲- ۱- ۸: اشکال دوم بر وجود ذهنی و جواب آن
۷۵	۳- ۱- ۸: اشکال سوم بر وجود ذهنی و جواب آن
۷۶	۴- ۱- ۸: اشکال چهارم بر وجود ذهنی و جواب آن
۷۷	۵- ۱- ۸: اشکال پنجم بر وجود ذهنی و جواب آن
۷۸	۲- ۸: فرع دوم
۷۸	اشاره
۸۰	۱- ۲- ۸: اشکال ششم بر وجود ذهنی و جواب آن
۸۰	۱- ۱- ۲- ۸: تاریخچه اشکال
۸۱	۲- ۱- ۲- ۸: اشکال
۸۱	۳- ۱- ۲- ۸: جواب قائلین به انطباق

۸۲	۴-۱-۲-۸: ردّ جواب فوق
۸۲	۵-۱-۲-۸: جواب صحیح
۸۳	۲-۲-۸: اشکال هفتم بر وجود ذهنی و جواب آن
۸۴	۳-۸: فرع سوم
۸۷	مرحله چهارم مواد قضایا (وجود و امکان و امتناع)
۸۷	اشاره
۸۹	فصل اول واجب و ممکن و ممتنع
۸۹	۱: مواد ثلاث در منطق
۸۹	۲: مواد ثلاث در فلسفه
۹۱	۳: بیان تقسیم در کتب قدیم و کتب متأخرین
۹۲	۴: انحصار مواد در وجوب و امتناع و امکان
۹۴	۵: تعریف ناپذیری مواد ثلاث
۹۵	۶: دو اشکال بر امکان و جواب آنها
۹۵	اشاره
۹۶	۱-۶: امکان وصف واحدی نیست
۹۶	۲-۶: امکان هیچ نحو ثبوتی ندارد
۹۸	۳-۶: جواب
۱۰۰	۷: فروع
۱۰۰	اشاره
۱۰۰	۱-۷: فرع اول- موضوع امکان ماهیت است
۱۰۲	۲-۷: فرع دوم- امکان لازمه ماهیت است
۱۰۲	اشاره
۱۰۳	۱-۲-۷: اشکال و جواب
۱۰۴	۳-۷: فرع سوم- امکان معقول ثانی فلسفی است

۱۰۴ اشاره
۱۰۵ ۱- ۳- ۷: انواع مفاهیم
۱۰۵ اشاره
۱۰۶ ۱- ۱- ۳- ۷: معقولات اولی
۱۱۰ ۲- ۱- ۳- ۷: معقولات ثانیه
۱۱۳ ۲- ۳- ۷: برهان
۱۱۳ اشاره
۱۱۳ ۱- ۲- ۳- ۷: امکان امری خارجی است
۱۱۴ ۲- ۲- ۳- ۷: امکان وصف است
۱۱۴ ۳- ۲- ۳- ۷: امکان وجود منحاز مستقل ندارد
۱۱۵ ۳- ۳- ۷: اشکال و جواب
۱۱۵ ۴- ۳- ۷: اقوال مخالف و رد آنها
۱۱۵ اشاره
۱۱۶ ۱- ۴- ۳- ۷: امکان اعتبار عقلی محض نیست
۱۱۷ ۲- ۴- ۳- ۷: امکان دارای وجود منحاز مستقل نیست
۱۱۹ ۳- ۴- ۳- ۷: امکان مشترک لفظی نیست
۱۱۹ ۵- ۳- ۷: برهان بر وجود استقلالی امکان و رد آن
۱۲۰ ۸: اقسام ضرورت
۱۲۰ ۱- ۸: ضرورت ازلی
۱۲۱ ۲- ۸: ضرورت ذاتی
۱۲۲ ۳- ۸: ضرورت وصفی
۱۲۲ ۴- ۸: ضرورت وقتی
۱۲۲ ۹: معانی مختلف امکان
۱۲۲ ۱- ۹: امکان خاص

۱۲۳	۲- ۹: امکان عام
۱۲۵	۳- ۹: امکان اخص
۱۲۵	۴- ۹: امکان استقبالی
۱۲۷	۵- ۹: امکان استعدادی
۱۲۷	اشاره
۱۲۷	۱- ۵- ۹: تفاوت‌های امکان استعدادی و امکان ذاتی
۱۲۹	۶- ۹: امکان وقوعی
۱۲۹	۷- ۹: امکان فقری
۱۲۹	۱۰: توجه به یک نکته
۱۳۱	فصل دوم انقسام هریک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر
۱۳۱	اشاره
۱۳۱	۱: وجوب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات
۱۳۲	۲: وجوب بالغیر، امتناع بالغیر
۱۳۳	۳: استحاله امکان بالغیر
۱۳۳	اشاره
۱۳۳	۱- ۳: برهان اول
۱۳۵	۲- ۳: برهان دوم
۱۳۶	۴: وجوب بالقیاس الی الغیر، امتناع بالقیاس الی الغیر، امکان بالقیاس الی الغیر
۱۳۶	اشاره
۱۳۸	۱- ۴: ملاک وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس، امکان بالقیاس
۱۳۸	۲- ۴: اشکال
۱۳۹	۳- ۴: موارد امکان بالقیاس الی الغیر
۱۳۹	اشاره
۱۴۱	۱- ۳- ۴: اشکال

۱۴۲	۵: فروع
۱۴۲	۱- ۵: فرع اول
۱۴۳	۲- ۵: فرع دوم
۱۴۵	فصل سوم ماهیت نداشتن واجب تعالی
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	۱: بحثی درباره عنوان مسئله
۱۴۶	۲: توضیح مدعا
۱۴۸	۳: فایده بحث
۱۴۸	۴: براهین
۱۴۸	۱- ۴: برهان اول
۱۴۸	۲- ۴: برهان دوم
۱۴۸	اشاره
۱۵۲	۱- ۲- ۴: اشکال
۱۵۳	۲- ۲- ۴: جواب
۱۵۴	۳- ۴: برهان سوم
۱۵۴	اشاره
۱۵۶	۱- ۳- ۴: اشکال و جواب
۱۵۶	۵: فروع
۱۵۶	۱- ۵: فرع اول- نتایج حاصل از ماهیت نداشتن از واجب تعالی
۱۵۶	اشاره
۱۵۸	۱- ۱- ۵: اشکال اول و جواب آن
۱۶۰	۲- ۱- ۵: اشکال دوم و جواب آن
۱۶۱	۳- ۱- ۵: اشکال سوم و جواب آن
۱۶۲	۴- ۱- ۵: اشکال چهارم و جواب آن

۱۶۳	۲- ۵: فرع دوم
۱۶۷	فصل چهارم واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است
۱۶۷	اشاره
۱۶۸	۱: توضیح مدعا
۱۶۹	۲: اختلاف یا اتحاد این قاعده با دو قاعده مذکور
۱۷۰	۳: براهین
۱۷۰	۱- ۳: برهان اول
۱۷۱	۲- ۳: برهان دوم
۱۷۱	اشاره
۱۷۱	۱- ۲- ۳: تقریر برهان در غیر این کتاب
۱۷۴	۲- ۲- ۳: تقریر برهان در این کتاب
۱۷۵	۳- ۲- ۳: اشکال و جواب
۱۸۱	۴- ۲- ۳: ذات واجب عین واقعیت است.
۱۸۶	۳- ۳: برهان سوم
۱۸۶	اشاره
۱۸۷	۱- ۳- ۳: اشکال
۱۸۸	۴- ۳: برهان چهارم
۱۸۹	۴: اشکال وارد بر این قاعده
۱۸۹	اشاره
۱۸۹	۱- ۴: فرق اسم و صفت
۱۹۱	۲- ۴: اقسام صفات
۱۹۵	۳- ۴: توضیحی درباره صفات واجب
۱۹۶	۴- ۴: صفات اضافی واجب تعالی
۱۹۷	۵- ۴: توضیح اشکال

- ۵: جواب اشکال ۱۹۸
- اشاره ۱۹۸
- ۱- ۵: جواب علامه طباطبائی ۱۹۸
- اشاره ۱۹۸
- ۱- ۱- ۵: اشکال بر جواب علامه و تصحیح آن ۱۹۹
- ۲- ۵: جواب صدر المتألهین ۲۰۱
- ۶: توضیح یک استدراک ۲۰۵
- ۷: فروع ۲۱۲
- اشاره ۲۱۲
- ۱- ۷: فرع اول- واجب تعالی واجد همه کمالات است ۲۱۲
- اشاره ۲۱۲
- ۱- ۱- ۷: صرف وجود ۲۱۲
- ۲- ۱- ۷: اثبات صرافت وجود واجب از طریق قاعده مورد بحث ۲۱۵
- ۲- ۷: فرع دوم- وحدت حقّه واجب تعالی ۲۱۸
- ۱- ۲- ۷: وحدت عددی و وحدت حقّه ۲۱۸
- ۲- ۲- ۷: اثبات وحدت حقّه واجب تعالی ۲۲۰
- ۳- ۷: فرع سوم- بساطت واجب تعالی ۲۲۱
- ۴- ۷: فرع چهارم- عدم زیادت صفات واجب تعالی بر ذات ۲۲۳
- ۵- ۷: فرع پنجم- وجود واجب تعالی نقیض مطلق عدم ۲۲۵
- فصل پنجم الشیء ما لم یجب لم یوجد ۲۲۸
- ۱: توضیح مدعا ۲۲۸
- ۲: برهان ۲۲۹
- اشاره ۲۲۹
- ۱- ۲: اشکال و جواب ۲۳۲

- ۲-۲: اشکال و جواب ۲۳۳
- ۱-۲-۲: اشکال ۲۳۳
- ۲-۲-۲: جواب ۲۳۵
- ۳: اولویت ۲۳۶
- اشاره ۲۳۶
- ۱-۳: علت اعتقاد متکلمین به اولویت ۲۳۶
- ۲-۳: اقسام اولویت ۲۳۷
- ۳-۳: دسته بندی موجودات از نظر اولویت وجود و عدم ۲۳۸
- ۴: ابطال اولویت ۲۳۹
- اشاره ۲۳۹
- ۱-۴: برهان اول ۲۳۹
- ۲-۴: برهان دوم ۲۴۰
- ۵: برهانی نبودن قضایائی که جهتشان اولویت است ۲۴۲
- ۶: وجوب و امتناع سابق ۲۴۳
- ۷: وجوب و امتناع لاحق ۲۴۵
- اشاره ۲۴۵
- ۱-۷: چرا ضرورت به شرط محمول لاحق است نه سابق؟ ۲۴۶
- ۲-۷: چرا ماهیت به شرط محمول ضروری است ۲۴۷
- ۸: وجوب سابق و لاحق بالغیرند ۲۴۷
- اشاره ۲۴۷
- ۱-۸: برهان اسفار بر بالغیر بودن وجوب سابق و لاحق ۲۴۸
- اشاره ۲۴۸
- ۱-۱-۸: اشکال و جواب ۲۴۹
- ۲-۸: برهان کتاب بر بالغیر بودن وجوب سابق و لاحق ۲۵۰

فصل ششم اصل علّیت و مناط احتیاج ممکن به علت	۲۵۴
اشاره	۲۵۴
۱: بداهت نیاز ممکن به علت	۲۵۴
۲: مناط احتیاج ممکن به علت	۲۵۶
اشاره	۲۵۶
۱-۲: نظریه حسی	۲۵۶
۲-۲: نظریه حدوثی	۲۵۷
۳-۲: نظریه امکان ماهوی	۲۵۷
۴-۲: نظریه فقر وجودی	۲۵۸
۳: برهان بر نظریه امکان ماهوی	۲۶۱
اشاره	۲۶۱
۱-۳: برهان اول	۲۶۱
۲-۳: برهان دوم	۲۶۲
۴: اشکال بر نظریه امکان ماهوی و جواب آن	۲۶۴
۱-۴: اشکال	۲۶۴
۲-۴: جواب حلّی	۲۶۵
۳-۴: جواب نقضی اول	۲۶۸
۴-۴: جواب نقضی دوم	۲۶۹
اشاره	۲۶۹
۱-۴-۴: ردّ اول بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن	۲۷۰
۲-۴-۴: ردّ دوم بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن	۲۷۱
اشاره	۲۷۱
۱-۲-۴-۴: پاسخ متکلمین به ردّ دوم و جواب آن	۲۷۳
۵-۴: معنای علّیت و معلولیت در اعدام	۲۷۴

فصل هفتم نیاز ممکن به علت در بقا	۲۸۰
اشاره	۲۸۰
۱: برهان اول	۲۸۰
۲: برهان دوم	۲۸۱
فصل هشتم پاره ای از ویژگیهای ممتنع بالذات	۲۸۴
اشاره	۲۸۴
۱: تقابل احکام ممتنع بالذات و واجب بالذات	۲۸۴
۲: ممتنع بالذات ممتنع بالغیر نیست	۲۸۵
۳: عدم اتصاف شیء واحد به دو امتناع	۲۸۵
۴: ممکن بالذات موضوع امتناع غیری	۲۸۶
۵: عجز عقل از درک حقیقت ممتنع بالذات	۲۸۶
اشاره	۲۸۶
۵-۱: اشکال	۲۸۷
۵-۲: جواب	۲۸۸
۶: کیفیت تلازم دو ممتنع	۲۹۱
اشاره	۲۹۱
۶-۱: رابطه دو ممتنع بالذات	۲۹۲
اشاره	۲۹۲
۶-۱-۱: اشکال نقضی	۲۹۳
اشاره	۲۹۳
۶-۱-۱-۱: امتناع ذاتی صفات سلبی واجب تعالی	۲۹۴
۶-۱-۱-۲: تلازم بین صفات سلبی واجب تعالی	۲۹۴
۶-۱-۲: جواب اشکال	۲۹۶
۶-۱-۳: اشکالی دیگر و جواب آن	۲۹۹

- ۲-۶: رابطه ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر ۳۰۲
- اشاره ۳۰۲
- ۱-۲-۶: اشکال اول ۳۰۳
- ۲-۲-۶: اشکال دوم ۳۰۴
- ۳-۲-۶: جواب دو اشکال ۳۰۵
- ۴-۲-۶: اشکالی نقضی و جواب آن ۳۰۷
- ۵-۲-۶: توضیح چند نکته ۳۱۰
- ۳-۶: رابطه دو ممتنع بالغیر ۳۱۶
- ۴-۶: ممتنعات و شرطیات لزومیه و اتفاقیه ۳۱۷
- ۵-۶: رفع یک اشتباه ۳۱۹
- ۷: خاتمه ۳۲۱
- ۱-۷: شمول مواد ثلاث نسبت به همه قضایا ۳۲۱
- ۲-۷: ثبوتی بودن وجوب و امکان و عدمی بودن امتناع ۳۲۱
- ۳-۷: وجوب و امکان دو معقول ثانی فلسفی ۳۲۲
- ۴-۷: امکان و وجوب ماهوی، امکان و وجوب وجودی ۳۲۳
- کتابنامه ۳۲۴
- درباره مرکز ۳۲۶

شرح نهایی الحکمه جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : مصباح، محمد تقی، ۱۳۱۳-

عنوان قراردادی : نهایی الحکمه . شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح نهایی الحکمه / محمد تقی مصباح یزدی؛ تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت.

مشخصات نشر : قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ ۳۵۹، ۳۶۰. فلسفه؛ ۵۱، ۵۲.

مشکات؛ ۴ - ۱/۳.

شابک : ۳۷۵۰۰ ریال ۹۶۴-۹۷۸-۴۱۱-۱۸۸-۴ : ۳۸۵۰۰ ریال: ج. ۲. ۹۷۸۹۶۴۴۱۱۱۰۳۷ :

یادداشت : ج. ۲. (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. نهایی الحکمه -- نقد و تفسیر

موضوع : فلسفه اسلامی

شناسه افزوده : عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۳۳ -، مصحح

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. نهایی الحکمه . شرح

شناسه افزوده : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

رده بندی کنگره : BBR۱۳۹۲/ن ۹۰۳ م ۶ ۱۳۸۳ الف

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۰۵۳۷۹

اشاره

ص: ۵

اشاره

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ

تمدن‌ها بر پایه الگوی فرهنگی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند و فرهنگ‌ها حاصل اندیشه‌هایند. ملت‌هایی که به داشته‌های خویش به چشم حقارت بنگرند، طعم تلخ وابستگی فرهنگی را همیشه در کام خواهند داشت. پاس داشت و نشر ذخایر فکری و فرهنگی، زمینه برپا ساختن تمدنی پویا را فراهم می‌آورد. در این میان، اندیشمندان الهی که از سرچشمه وحی سیراب می‌شوند، پایه‌های تمدن‌های صالح را می‌سازند؛ تمدن‌هایی که در سطح ظاهری حیات حیوانی متوقف نمی‌شوند، و تنها افتخارشان این نیست که رفاه مادی به ارمغان می‌آورند، بلکه خوش بختی این جهانی انسان‌ها را به مثابه پیش‌نیاز نیک بختی ابدی می‌نگرند، و کاخ بلند مرتبه حیات جاوید را از ورای حجاب‌های مادی رصد می‌کنند.

تلاش نظام‌مند انسان‌ها برای شناخت کتاب تکوین و تشریع، به پیدایش رشته‌های مختلف علوم منجر شده است که برخی انتزاعی‌تر و زیربنایی‌تر، و بعضی کاربردی‌ترند. شاخه‌های کاربردی علوم بر ریشه ادراکات نظری روییده‌اند و از آنها تغذیه می‌کنند. فهم درست رابطه این علوم با یکدیگر و تشریح آن، گوهر کم‌یابی است که افراد کم‌نظیری در طول تاریخ تفکر بشر بدان دست‌یازیده‌اند. اسلام به مثابه کامل‌ترین دین الهی، چشم‌اندازی ژرف و تصویری همه‌جانبه‌نگر از هستی و حیات انسانی فرا روی فکر بشر می‌گسترده و همه‌ساحت‌های هستی را در یک سامانه به هم پیوسته تعریف می‌کند. شکوه و زیبایی این چشم‌انداز واقع‌نما هنگامی آشکار می‌شود که همه اجزای آن در جای خود قرار گیرند و رابطه آنها با یکدیگر به درستی فهم و تبیین شود. تنها در این صورت است که زندگی انسان هدف و معنای واقعی خود را پیدا می‌کند.

میراث گران‌بهای فکری و فرهنگی که اندیشمندان مسلمان با جهاد علمی خویش فراچنگ آورده‌اند گنجینه عظیمی از معارف را در اختیار ما قرار داده است که باید از آن در برداشتن گام‌های بعدی تلاش نمود. به ویژه در این زمان که انقلاب عظیم اسلامی ایران به رهبری قائد عظیم‌الشأن، حضرت امام خمینی قدس سره و خلف صالح‌اش حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ادام‌الله بقائه درهای بسیاری را فرا روی پژوهشگران گشوده است و مانع‌های فراوانی را از پیش‌پای فرهیختگان برداشته است.

از معدود چهره‌های برجسته‌ای که به گونه‌ای اصولی در این اقیانوس کران‌ناپیدا وارد شده، و گوهرهایی ناب را به ساحل نشینان عرضه کرده‌اند، حضرت استاد آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی دام‌ظله است. ایشان با نگرشی سامان‌مند به مجموعه آموزه‌های عقلی و نقلی اسلام، تصویر واقع‌گرایانه‌ای از ابعاد گوناگون این دین الهی و رابطه ساحت‌های فردی و اجتماعی حیات انسانی عرضه می‌کند که در آثار گذشتگان و هم‌عصران کم‌تر سابقه دارد. در این چشم‌انداز، همه چیز از خداوند آغاز می‌شود و به او پایان می‌یابد، و او محور همه هستی است. هیچ جنبه‌ای از هستی و حیات از چارچوب این تصویر خارج نمی‌ماند، و عناصر موجود در آن در ارتباط ارگانیک با یکدیگر، تکمیل‌کننده وجوه و ابعاد این منظره بدیع و بهت‌آورند.

ص: ۶

از سالهای دهه ۱۳۴۰ که حضرت استاد در مدرسه منتظریه (حقانی) قم تدریس می کردند تاکنون، گذشته از ده ها مقاله و تک نگاره که در مجلات و نشریات مختلف منتشر، یا در نشست ها و همایش های داخلی و بین المللی ارائه شده، بیش از هشتاد اثر گرانسنگ به صورت کتاب از ایشان به چاپ رسیده است. این آثار در قالب های مختلف و توسط ناشران متعددی منتشر شده اند، و نسخه های برخی از آنها نایاب گشته است. از سوی دیگر، عزیزان علاقه مندی، از سر احساس وظیفه و اخلاص، اقدام به بازنویسی، ترجمه، تدوین، و یا باز تولید مطالبی از ایشان در قالب های جدید کرده اند که به دلیل عدم هماهنگی، گاه موجب پدید آمدن کارهای تأیید نشده یا تکراری شده است. افزون بر این مسایل، مراجعه های مکرر اندیشمندان و پژوهش گران گرامی برای استفاده از آثار گرانبهادر استاد فرزانه و دسترسی به آثار منتشر نشده ایشان، ضرورت وجود مرکز هماهنگی و تصمیم گیری درباره کارهایی که به آثار ایشان مربوط می شود را آشکار ساخت. به همین منظور، با کسب اجازه از حضرت استاد، شورای سیاست گذاری مجموعه آثار آیت الله مصباح تشکیل شد تا بر روند امور مربوط نظارت و مدیریت داشته باشد.

این شورا، ابتدا آثار استاد را به ترتیب موضوعی دسته بندی کرد، که براساس آن، تمامی آثار موجود ایشان در هفت موضوع کلی سازمان دهی شده، هر موضوع شامل موضوعات فرعی تری می شود. نمودار جامع تقسیم بندی موضوعی آثار را در صفحه بعد ملاحظه می فرمایید. در این طرح، برای هر موضوع، ریز موضوع، و عنوان کتاب، شماره رمزی در نظر گرفته شده است که جایگاه آن را در میان کل آثار می نمایاند. آثاری که به علت ویژگی موضوع خود تحت چند موضوع می گنجند، در مناسب ترین محل به عنوان جایگاه اصلی تعریف می شوند و برای آنها در عناوین مناسب دیگر، جایگاهی ثانوی در نظر گرفته شده است.

اینک به منظور آن که همه آثار استاد- از جمله آثار نایاب- به شکلی مطلوب در دسترس فرهیختگان قرار گیرد، علاوه بر انتشار مستقل آنها، مجموعه ای هماهنگ، با عنوان «مشکات» و براساس طبقه بندی موضوعی تقدیم علاقمندان می شود.

خداوند بزرگ را بر این توفیق عظیم شاکریم، و امیدواریم این تلاش ناچیز را با عنایت خویش بپذیرد.

شورای سیاست گذاری مجموعه آثار حضرت استاد آیت الله مصباح و مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره رجاء واثق دارند که این عمل مورد رضایت حضرت صاحب الزمان، ولی عصر عجل الله تعالی فرجه قرار گرفته، به سهم خویش از حضرت استاد که ما را لایق اعتماد خویش دانستند، و نیز همه دست اندرکاران اجرای این طرح قدردانی می کنند، و البته سپاس گزاری حقیقی را به مولا و صاحب حقیقی وامی گذارند.

شورای سیاست گذاری مجموعه آثار حضرت استاد آیت الله مصباح مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره

ص: ۷

[سخن مؤلف]

باسمه تعالی

مجموعه ای که با عنوان «مشکات» منتشر می شود بازتولید نگاشته ها و آثاری است که در گذشته در قالب های متفاوتی چاپ و منتشر شده اند. با قدردانی از زحمات عزیزان دست اندرکار که بر طراحی و تجدید چاپ این مجموعه در شکل جدید و هماهنگ همت گمارده اند، از درگاه ایزد منان برای ایشان توفیق بیشتر در مسیر زندگی و خدمت خالصانه به اسلام و نظام اسلامی را درخواست می کنم و چشم امید به عنایت و قبول حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه دارم.

قم مقدسه - مصباح یزدی ۱۱ / ۱۱ / ۸۳

ص: ۹

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱۹

مرحله سوم: تقسیم وجود به ذهنی و خارجی / ۲۳

فصل اول / ۲۵

۱: تاریخچه بحث ۲۵

۲: مقدمه ۲۷

۱-۲: مبحث وجود ذهنی مربوط به ادراکات تصویری است ۲۸

۲-۲: بداهت وجود علم ۲۸

۳: توضیح مدعا ۲۸

۱-۳: اشکال ۲۹

۲-۳: انقسام تقسیم به مطلق و نسبی یا نفسی و قیاسی ۳۰

۳-۳: جواب اشکال ۳۱

۴: رابطه ذهن و ذهنی ۳۳

۵: اقوال مخالف ۳۴

۶: براهین ۳۶

۱-۶: برهان اول ۳۷

۲-۶: برهان دوم ۳۸

۳-۶: اشکال و جواب ۳۹

۷: ردّ اقوال مخالف ۳۹

۱-۷: ردّ قول به اضافه ۳۹

۲-۷: بررسی قول به شبح حاکی از خارج ۴۰

۳-۷: رد قول به شبح غیر حاکی از خارج ۴۲

ص: ۱۰

۸- فروع ۴۳

۱- ۸: فرع اوّل ۴۳

۱- ۱- ۸: اشکال اوّل بر وجود ذهنی و جواب آن ۴۵

۲- ۱- ۸: اشکال دوم بر وجود ذهنی و جواب آن ۴۶

۳- ۱- ۸: اشکال سوم بر وجود ذهنی و جواب آن ۴۹

۴- ۱- ۸: اشکال چهارم بر وجود ذهنی و جواب آن ۵۰

۵- ۱- ۸: اشکال پنجم بر وجود ذهنی و جواب آن ۵۱

۲- ۸: فرع دوم ۵۲

۱- ۲- ۸: اشکال ششم بر وجود ذهنی و جواب آن ۵۴

۱- ۱- ۲- ۸: تاریخچه اشکال ۵۴

۲- ۱- ۲- ۸: اشکال ۵۵

۳- ۱- ۲- ۸: جواب قائلین به انطباع ۵۵

۴- ۱- ۲- ۸: ردّ جواب فوق ۵۶

۵- ۱- ۲- ۸: جواب صحیح ۵۶

۲- ۲- ۸: اشکال هفتم بر وجود ذهنی و جواب آن ۵۷

۳- ۸: فرع سوم ۵۸

مرحله چهارم: مواد قضایا/ ۶۱

فصل اوّل: واجب و ممکن و ممتنع/ ۶۳

۱: مواد ثلاث در منطق ۶۳

۲: مواد ثلاث در فلسفه ۶۳

۳: بیان تقسیم در کتب قدیم و کتب متأخرین ۶۵

۴: انحصار مواد در واجب و امتناع و امکان ۶۶

۵: تعریف ناپذیری مواد ثلاث ۶۸

۶: دو اشکال بر امکان و جواب آنها ۶۹

۱-۶: امکان وصف واحدی نیست ۷۰

۲-۶: امکان هیچ نحو ثبوتی ندارد ۷۰

ص: ۱۱

۳-۶: جواب ۷۲

۷: فروع ۷۴

۱-۷: فرع اول- موضوع امکان ماهیت است ۷۴

۲-۷: فرع دوم- امکان لازمه ماهیت است ۷۶

۱-۲-۷: اشکال و جواب ۷۷

۳-۷: فرع سوم- امکان معقول ثانی فلسفی است ۷۸

۱-۳-۷: انواع مفاهیم ۷۹

۱-۱-۳-۷: معقولات اولی ۸۰

۲-۱-۳-۷: معقولات ثانیه ۸۴

۲-۳-۷: برهان ۸۷

۱-۲-۳-۷: امکان امری خارجی است ۸۷

۲-۲-۳-۷: امکان وصف است ۸۸

۳-۲-۳-۷: امکان وجود منحاز مستقل ندارد ۸۸

۳-۳-۷: اشکال و جواب ۸۹

۴-۳-۷: اقوال مخالف و رد آنها ۸۹

۱-۴-۳-۷: امکان اعتبار عقلی محض نیست ۹۰

۲-۴-۳-۷: امکان دارای وجود منحاز مستقل نیست ۹۱

- برهان اول ۹۱

- برهان دوم ۹۲

۳-۴-۳-۷: امکان مشترک لفظی نیست ۹۳

۵-۳-۷: برهان بر وجود استقلالی امکان و ردّ آن ۹۳

۸: اقسام ضرورت ۹۴

۱-۸: ضرورت ازلی ۹۴

۲-۸: ضرورت ذاتی ۹۵

۳-۸: ضرورت وصفی ۹۶

۴-۸: ضرورت وقتی ۹۶

۹: معانی مختلف امکان ۹۶

۱-۹: امکان خاص ۹۶

ص: ۱۲

۲- ۹: امکان عام ۹۷

۳- ۹: امکان اخص ۹۹

۴- ۹: امکان استقبالی ۹۹

۵- ۹: امکان استعدادی ۱۰۱

۱- ۵- ۹: تفاوت‌های امکان استعدادی و امکان ذاتی ۱۰۱

۶- ۹: امکان وقوعی ۱۰۳

۷- ۹: امکان فقری ۱۰۳

۱۰: توجه به یک نکته ۱۰۳

فصل دوم: انقسام هریک از مواد به بالذات و بالغير و بالقياس الى الغير / ۱۰۵

۱: وجوب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات ۱۰۵

۲: وجوب بالغير، امتناع بالغير ۱۰۶

۳: استحاله امکان بالغير ۱۰۷

۱- ۳: برهان اول ۱۰۷

۲- ۳: برهان دوم ۱۰۹

۴: وجوب بالقياس الى الغير، امتناع بالقياس الى الغير، امکان بالقياس الى الغير ۱۱۰

۱- ۴: ملاک وجوب بالقياس، امتناع بالقياس، امکان بالقياس ۱۱۲

۲- ۴: اشکال ۱۱۲

۳- ۴: موارد امکان بالقياس الى الغير ۱۱۳

۱- ۳- ۴: اشکال ۱۱۵

۵: فروع ۱۱۶

۱- ۵: فرع اول ۱۱۶

۲- ۵: فرع دوم ۱۱۷

فصل سوم: ماهیت نداشتن واجب تعالی / ۱۱۹

۱: بحثی درباره عنوان مسئله ۱۱۹

۲: توضیح مدعا ۱۲۰

۳: فایده بحث ۱۲۲

ص: ۱۳

۴: براهین ۱۲۲

۴-۱: برهان اول ۱۲۲

۴-۲: برهان دوم ۱۲۲

۴-۲-۱: اشکال ۱۲۴

۴-۲-۲: جواب ۱۲۵

۴-۳: برهان سوم ۱۲۶

۴-۳-۱: اشکال و جواب ۱۲۸

۵: فروع ۱۲۸

۵-۱: فرع اول- نتایج حاصل از ماهیت نداشتن از واجب تعالی ۱۲۸

۵-۱-۱: اشکال اول و جواب آن ۱۳۰

۵-۱-۲: اشکال دوم و جواب آن ۱۳۲

۵-۱-۳: اشکال سوم و جواب آن ۱۳۳

۵-۱-۴: اشکال چهارم و جواب آن ۱۳۴

۵-۲: فرع دوم ۱۳۵

فصل چهارم: واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است / ۱۳۹

۱: توضیح مدّعا ۱۴۰

۲: اختلاف یا اتحاد این قاعده با دو قاعده مذکور ۱۴۱

۳: براهین ۱۴۲

۳-۱: برهان اول ۱۴۲

۳-۲: برهان دوم ۱۴۳

۱-۲-۳: تقریر برهان در غیر این کتاب ۱۴۲

۲-۲-۳: تقریر برهان در این کتاب ۱۴۶

۳-۲-۳: اشکال و جواب ۱۴۷

۴-۲-۳: ذات واجب عین واقعیت است. ۱۵۳

۳-۳: برهان سوم ۱۵۸

۱-۳-۳: اشکال ۱۵۹

۴-۳: برهان چهارم ۱۶۰

ص: ۱۴

۴: اشکال وارد بر این قاعده ۱۶۱

۴-۱: فرق اسم و صفت ۱۶۱

۴-۲: اقسام صفات ۱۶۳

۴-۳: توضیحی درباره صفات واجب ۱۶۷

۴-۴: صفات اضافی واجب تعالی ۱۶۸

۴-۵: توضیح اشکال ۱۶۹

۵: جواب اشکال ۱۷۰

۵-۱: جواب علامه طباطبائی ۱۷۰

۵-۱-۱: اشکال بر جواب علامه و تصحیح آن ۱۷۱

۵-۲: جواب صدر المتألهین ۱۷۳

۶: توضیح یک استدراک ۱۷۷

۷: فروع ۱۸۴

۷-۱: فرع اول- واجب تعالی واجد همه کمالات است ۱۸۴

۷-۱-۱: صرف وجود ۱۸۴

۷-۱-۲: اثبات صرافت وجود واجب از طریق قاعده مورد بحث ۱۸۶

۷-۲: فرع دوم- وحدت حقّه واجب تعالی ۱۸۹

۷-۲-۱: وحدت عددی و وحدت حقّه ۱۸۹

۷-۲-۲: اثبات وحدت حقّه واجب تعالی ۱۹۱

۷-۳: فرع سوم- بساطت واجب تعالی ۱۹۲

۷-۴: فرع چهارم- عدم زیادت صفات واجب تعالی بر ذات ۱۹۴

۵-۷: فرع پنجم- وجود واجب تعالی نقیض مطلق عدم ۱۹۶

فصل پنجم: الشیء ما لم يجب لم یوجد / ۱۹۹

۱: توضیح مدعا ۱۹۹

۲: برهان ۲۰۰

۱-۲: اشکال و جواب ۲۰۳

۲-۲: اشکال و جواب ۲۰۵

۱-۲-۲: اشکال ۲۰۵

ص: ۱۵

۲-۲-۲: جواب ۲۰۶

۳: اولویت ۲۰۷

۱-۳: علت اعتقاد متکلمین به اولویت ۲۰۷

۲-۳: اقسام اولویت ۲۰۸

۳-۳: دسته بندی موجودات از نظر اولویت وجود و عدم ۲۰۹

۴: ابطال اولویت ۲۱۰

۱-۴: برهان اول ۲۱۰

۲-۴: برهان دوم ۲۱۱

۵: برهانی نبودن قضایائی که جهتشان اولویت است ۲۱۳

۶: وجوب و امتناع سابق ۲۱۴

۷: وجوب و امتناع لاحق ۲۱۶

۱-۷: چرا ضرورت به شرط محمول لاحق است نه سابق؟ ۲۱۷

۲-۷: چرا ماهیت به شرط محمول ضروری است ۲۱۸

۸: وجوب سابق و لاحق بالغیرند ۲۱۸

۱-۸: برهان اسفار بر بالغیر بودن وجوب سابق و لاحق ۲۱۹

۱-۱-۸: اشکال و جواب ۲۲۰

۲-۸: برهان کتاب بر بالغیر بودن وجوب سابق و لاحق ۲۲۱

فصل ششم: اصل علیت و مناط احتیاج ممکن به علت / ۲۲۵

۱: بداهت نیاز ممکن به علت ۲۲۵

۲: مناط احتیاج ممکن به علت ۲۲۷

۱-۲: نظریه حسی ۲۲۷

۲-۲: نظریه حدوثی ۲۲۸

۳-۲: نظریه امکان ماهوی ۲۲۸

۴-۲: نظریه فقر وجودی ۲۲۹

۳: برهان بر نظریه امکان ماهوی ۲۳۲

۱-۳: برهان اوّل ۲۳۲

۲-۳: برهان دوم ۲۳۳

ص: ۱۶

۴: اشکال بر نظریه امکان ماهوی و جواب آن ۲۳۵

۴-۱: اشکال ۲۳۵

۴-۲: جواب حلی ۲۳۶

۴-۳: جواب نقضی اول ۲۳۹

۴-۴: جواب نقضی دوم ۲۴۰

۴-۴-۱: ردّ اول بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن ۲۴۱

۴-۴-۲: رد دوم بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن ۲۴۲

۴-۴-۲-۱: پاسخ متکلمین به ردّ دوم و جواب آن ۲۴۴

۴-۵: معنای علّیت و معلولیت در اعدام ۲۴۵

فصل هفتم: نیاز ممکن به علّت در بقا/ ۲۵۱

۱: برهان اول ۲۵۱

۲: برهان دوم ۲۵۲

فصل هشتم: پاره ای از ویژگیهای ممتنع بالذات/ ۲۵۵

۱: تقابل احکام ممتنع بالذات و واجب بالذات ۲۵۵

۲: ممتنع بالذات ممتنع بالغیر نیست ۲۵۶

۳: عدم اتصاف شیء واحد به دو امتناع ۲۵۶

۴: ممکن بالذات موضوع امتناع غیری ۲۵۷

۵: عجز عقل از درک حقیقت ممتنع بالذات ۲۵۷

۵-۱: اشکال ۲۵۸

۵-۲: جواب ۲۵۹

۶: کیفیت تلازم دو ممتنع ۲۶۲

۱-۶: رابطه دو ممتنع بالذات ۲۶۳

۱-۱-۶: اشکال نقضی ۲۶۴

۱-۱-۱-۶: امتناع ذاتی صفات سلبی واجب تعالی ۲۶۵

۲-۱-۱-۶: تلازم بین صفات سلبی واجب تعالی ۲۶۶

۲-۱-۶: جواب اشکال ۲۶۷

ص: ۱۷

۳-۱-۶: اشکالی دیگر و جواب آن ۲۷۰

۲-۶: رابطه ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر ۲۷۳

۱-۲-۶: اشکال اول ۲۷۴

۲-۲-۶: اشکال دوم ۲۷۵

۳-۲-۶: جواب دو اشکال ۲۷۶

۴-۲-۶: اشکالی نقضی و جواب آن ۲۷۸

۵-۲-۶: توضیح چند نکته ۲۸۱

۳-۶: رابطه دو ممتنع بالغیر ۲۸۷

۴-۶: ممتنعات و شرطیات لزومیه و اتفاقیه ۲۸۸

۵-۶: رفع یک اشتباه ۲۹۰

۷: خاتمه ۲۹۲

۱-۷: شمول مواد ثلاث نسبت به همه قضایا ۲۹۲

۲-۷: ثبوتی بودن وجوب و امکان و عدمی بودن امتناع ۲۹۲

۳-۷: وجوب و امکان دو معقول ثانی فلسفی ۲۹۳

۴-۷: امکان و وجوب ماهوی، امکان و وجوب وجودی ۲۹۴

کتابنامه ۲۹۵

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله الاعظم ارواح العالمين له الفداء.

بحمد الله جلد دوم این شرح نیز به پایان رسید. سعی نگارنده در این جلد نیز بر آن بوده که نکاتی را که در پیشگفتار جلد اول توضیح داده شد رعایت کند، بویژه تحلیل استدلالها به مقدمات آنها و توضیح یک یک آنها. در مواردی که احتیاج به توضیحی بیش از توضیح استاد بوده دریغ نشده، بخصوص اگر مطلب مجمل یا مبهم بوده است. از جمله فصولی که مشمول این حکم است فصل چهارم از مرحله چهارم است که درباره قاعده «واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است» بحث می کند. این قاعده در غالب کتب فلسفی باجمال بحث شده است، فقط در اسفار و در این کتاب مشروحتر بیان شده که باوجود این، نیاز به شرح و بسط بیشتری داشت. البته امکان آن بود که اکثر مباحث طرح شده در این دو جلد به تفصیل بیشتری بررسی شوند، از جمله در هر مبحث بین اقوال فلاسفه مقایسه به عمل آید یا اشکالاتی که به مطالب وارد است ذکر گردد یا لااقل سؤالات منطقی که مطلب مورد بحث ایجاب می کند و مغفول عنه واقع شده طرح شود، ولی از آن خودداری شد، به دلیل اینکه این گونه تفصیلات برای مبتدیان چندان سودمند نیست و چه بسا موجب پریشانی اندیشه شود.

نکته ای که باید ذکر کرد توضیح شماره مطالب هر فصل است که به جا بود در پیشگفتار جلد اول به آن می پرداختیم ولی از آن غفلت شد. شماره گذاری به روش اعشاری است و هر شماره از چپ به راست خوانده می شود. برای این نوع شماره گذاری، مطالب هر فصل به چند بخش اصلی تقسیم شده اند، به هر یک از این بخشها یک شماره یک رقمی اختصاص داده شده است. در صورت لزوم، برای هر بخش اصلی یک یا چند بخش فرعی در نظر گرفته شده

ص: ۲۰

است؛ به هریک از بخشهای فرعی یک شماره دو رقمی اختصاص یافته که اولین رقم آن همان شماره بخش اصلی ذی ربط است و طبعاً نشان آن است که این بخش فرعی به کدام بخش اصلی مربوط است. به حسب نیاز، برای هر بخش فرعی یک یا چند زیر بخش منظور شده است؛ هریک از زیر بخشها با یک شماره سه رقمی مشخص شده اند که دو رقم اول آنها شماره بخش اصلی و فرعی ذی ربط است و نشان آن است که این زیر بخش به کدام بخش فرعی و کدام بخش اصلی تعلق دارد. و بنا به اقتضای مطلب، برای هریک از این زیر بخشها یک یا چند زیر بخش فرعی ملحوظ شده است که از شماره های چهار رقمی برخوردارند و سه رقم اول آنها مشخص کننده بخش اصلی و بخش فرعی و زیر بخشی است که این زیر بخش فرعی به آن تعلق دارد. در صورتی که زیربخشهای فرعی خود دارای یک یا چند زیربخش فرعی دیگر باشند، برای آنها شماره ای ملحوظ نشده، زیرا مستلزم شماره های پنج رقمی است و بنابر آن بوده که شماره ها حداکثر بیش از چهار رقم نداشته باشند. برای روشن شدن مطلب؛ مثلاً، فصل ششم از مرحله چهارم را در نظر می گیریم، این فصل به چهار بخش اصلی تقسیم شده:

۱- بداهت نیاز ممکن به علت؛

۲- مناط احتیاج ممکن به علت؛

۳- برهان بر نظریه امکان ماهوی؛

۴- اشکال بر نظریه امکان ماهوی و جواب آن.

و مثلاً، بخش چهارم آن به پنج بخش فرعی تقسیم شده:

۱- ۴. اشکال؛

۲- ۴. جواب حلّی؛

۳- ۴. جواب نقضی اول؛

۴- ۴. جواب نقضی دوم؛

۵- ۴. معنای علّیت و معلولیت در اعدام.

و مثلاً، بخش چهارم آن دارای دو زیر بخش است:

۱- ۴-۴. رد اول بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن؛

۲- ۴-۴. رد دوم بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن.

و بالاخره، زیر بخش دوم آن خود دارای یک زیر بخش فرعی است:

۱-۲-۴-۴. پاسخ از رد دوم و جواب آن.

ص: ۲۱

ضمناً اگر در یک فصل به مطلب دیگری از همان فصل ارجاع داده شود، فقط شماره مطلب ذکر می گردد و اگر به مطلبی از فصل دیگری از همین مرحله ارجاع داده شود، پیش از ذکر شماره مطلب، شماره فصل نیز قید می گردد و اگر به مطلبی از فصلی از مرحله دیگر ارجاع داده شود، پیش از ذکر شماره مطلب، شماره مرحله و شماره فصل نیز یادآوری می شود.

بنابراین، اگر در فصل ششم به ۱-۲-۴ ارجاع دادیم، یعنی به شماره ۱-۲-۴-۴ در همین فصل رجوع شود و اگر به فصل هشتم/ ۱-۲-۶ ارجاع دادیم، یعنی به شماره ۱-۱-۶ در فصل هشتم از همین مرحله رجوع شود؛ و اگر به مرحله دوم/ فصل اول/ ۲-۵ ارجاع دادیم، یعنی به شماره ۲-۵ در فصل اول از مرحله دوم رجوع شود.

مسلم است که این نوع شماره گذاری هم برای شماره گذار مشکل است هم برای خواننده؛ بیشک شماره گذاری مسلسل راحت تر است ولی حسن این نوع شماره گذاری این است که روابط مطالب را روشن می سازد. فی المثل، اگر به مطلبی شماره ۳-۴ دادیم، در واقع با این شماره، نشان داده ایم که این مطلب مربوط است به بخشی که با شماره ۴ مشخص شده نه سایر بخشها: یا برهان آن است یا اشکالی است بر آن یا فرعی است از آن و هکذا. همچنین تعیین شماره ۲-۳-۴ برای یک مطلب مبین آن است که این مطلب به بخشهای اصلی ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و نیز به بخشهای فرعی ۱-۴ و ۲-۴ و ۴-۴ مربوط نیست، فقط مربوط به بخش فرعی ۳-۴ است و بر همین قیاس است در شماره های چهار رقمی. به این ترتیب، این نوع شماره گذاری، اگر با دقت انجام پذیرد، تا حدی جایگاه منطقی مطالب را مشخص می کند.

نکته دیگر اینکه در ویرایش جدیدی که برای چاپ دوم جلد اول این کتاب صورت پذیرفته برخی از شماره های مطالب تغییر یافته است، طبعاً در این جلد هر جا به مطالب مقدمه مدخل یا خود مدخل یا به مطالب مرحله اول و دوم، که در جلد اول درج شده است، ارجاع داده ایم طبق شماره گذاری جدید است نه شماره گذاری چاپ اول. بنابراین، جهت تسهیل کار برای کسانی که چاپ اول آن را در دست دارند، اگر شماره مورد ارجاع از شماره هائی است که تغییر یافته، شماره قبلی با شماره صفحه مربوط نیز در پاورقی ذکر شده است.

و السلام علی من اتبع الهدی شعبان ۱۴۱۸/ آذر ۱۳۷۶ قم- عبد الرسول عبودیت

ص: ۲۳

مرحله سوم انقسام وجود ذهنی و خارجی

اشاره

ص: ۲۵

فصل اول انقسام وجود ذهنی و خارجی

۱: تاریخچه بحث

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی از تقسیم‌هایی است که در دوره اسلامی صورت گرفته و در فلسفه یونان وجود نداشته است. ریشه این تقسیم بندی، و به عبارتی ریشه بحث وجود ذهنی، را باید در لابالای بحث‌های فارابی و بو علی، که به دنبال اشکالات متکلمین و پاسخ به آنها طرح شده است، جستجو کرد.

توضیح اینکه، چنانکه در مرحله اول/ فصل دوم/ ۸-۶ گذشت، به عقیده حکمای اسلامی شیئیت و وجود مساوق اند. هر شیئی وجود دارد و هرچه وجود دارد نیز شیء است؛ بنابراین نمی توان به چیزی دست یافت که وجود نداشته باشد ولی شیء باشد. پس معدومات، همان گونه که وجود ندارند، شیء هم نیستند. برخلاف حکما، متکلمین معتقدند که شیئیت اعم از وجود است و شامل برخی از معدومات نیز می شود، پس برخی از معدومات، علی رغم اینکه وجود ندارند، شیء اند. باختصار، متکلمین قائل به شیئیت معدومات هستند ولی حکما قائل نیستند. استدلال متکلمین برای اثبات مدعای خود بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: از معدوم می توان خبر داد.

مقدمه دوم: هرچه را که بتوان از آن خبر داد شیء است.

نتیجه: معدوم شیء است.

توضیح اینکه ما می توانیم از بسیاری از معدومات خبر دهیم؛ مثلا، می گوئیم: «کوه طلا درخشان است» یا با محاسبات نجومی می گوئیم: «در فلان زمان و فلان مکان خسوفی با این مشخصات رخ خواهد داد»، در حالی که نه کوه طلا در خارج وجود دارد و نه در هنگام خبر دادن از خسوف خسوفی وجود دارد، هر دو معدوم اند و در عین حال از آنها خبر داده ایم. از

طرف دیگر، بدیهی است که از لا-شیء محض نمی توان خبر داد و هرچیزی که بتوان از آن خبر داد شیئی است دارد، پس این گونه معدومات هم که می توان از آنها خبر داد شیئت دارند.

ابن سینا در رد استدلال متکلمین می فرماید که کبرای این قیاس صحیح است؛ یعنی، قضیه «هرچه را که بتوان از آن خبر داد شیء است» صادق است و بدیهی ولی صغرای آن درست نیست و ریشه اشتباه متکلمین نیز در همین صغراست. زیرا ما دو نوع معدوم داریم: معدوم مطلق و معدوم در خارج. مقصود از معدوم مطلق معدومی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن و مقصود از معدوم در خارج چیزی است که فقط در خارج معدوم است ولی در ذهن موجود است. معدوم مطلق به هیچ وجه نمی توان خبر داد و بنابراین شیء هم نیست، پس معدوم مطلق مشمول صغرای قیاس فوق نیست و لذا به چنین معدومی «شیء» یا «چیز» گفته نمی شود و در تعریف آن نمی توان گفت: «چیزی که هم در خارج و هم در ذهن معدوم است» و اگر احيانا هم گفته شود، سخنی است مجازی و ناشی از ضیق عبارت؛ اما از چیزی که در خارج معدوم و در ذهن موجود است می توان خبر داد و بنابراین مشمول صغرای قیاس مذکور است و در نتیجه شیء است و بدون هیچ مسامحه و مجازی درباره آن می توان گفت: «شیئی یا چیزی که در خارج معدوم و در ذهن موجود است». البته باید توجه داشت که اگر از چنین معدومی می توان خبر داد، نه از این جهت است که معدوم است، بلکه از آن جهت است که در ذهن موجود است. پس اگر بخواهیم قیاس مذکور را به شکلی دقیق درباره این دسته از معدومات تشکیل دهیم، باید بگوییم: «از معدوم در خارج و موجود در ذهن از آن جهت که در ذهن موجود است می توان چنین خبر داد و هرچه را که بتوان از آن خبر داد شیء است» و نتیجه این قیاس چنین است: «معدوم در خارج و موجود در ذهن از آن جهت که در ذهن موجود است شیء است». بنابراین، اگر این دسته از معدومات شیء هستند، باز نه از آن جهت است که معدوم اند، بلکه به این علت است که در ذهن موجودند. پس به طور کلی، شیء بودن مساوق موجود بودن است و از آن جدا شدنی نیست، هر شیئی حتماً به نحوی وجود دارد، یا در خارج یا در ذهن، و اگر چیزی هیچ نحو وجودی ندارد، شیء هم نیست و اگر به آن شیء یا چیز گفته شود، مجازی است.

آنچه گفته شد جواب ابن سیناست به استدلال متکلمین. وی، پس از جواب فوق، به وجه مغالطه متکلمین اشاره می کند و می فرماید: متکلمین از این رو به این اشتباه گرفتار شده اند که از

ص: ۲۷

ذهن و وجود اشیا در ذهن غفلت ورزیده اند؛ توجه نیافته اند که پاره ای از اشیا، هرچند در خارج معدوم اند، در ظرف ذهن موجودند و اگر از آنها خبر می دهیم و آنها را موضوع قضیه قرار می دهیم، به دلیل وجود آنها در ذهن است و آلا به هیچ وجه نمی توان از آنها خبر داد. پس منشأ اشتباه متکلمین این است که قائل به وجود اشیا در ذهن نیستند. از نظر ایشان، چیزی که از جهتی معدوم و از جهت دیگر موجود باشد نداریم. هرچه که معدوم است از همه جهت و به طور مطلق معدوم است و طبعاً اگر از چنین چیزی خبر دادیم، از آن جهت که معدوم است خبر داده ایم و بنابراین از همان جهت که معدوم است نیز شیء است. پس قائل شدن به شیئیت معدومات ناشی از تفکیک نکردن بین معدوم مطلق و معدوم در خارج است و این خود نیز ناشی از توجه نیافتن به ذهن و وجود اشیا در ذهن است. (۱)

بدین ترتیب، سخن از ذهن و وجود اشیا در ذهن برای اولین بار در کلمات بو علی مطرح شده است، البته علی رغم اینکه وی اولین کسی است که بدین مطلب تصریح کرده، خود بحث مستقلی که عهده دار اثبات وجود ذهنی اشیا و دفع شبهات و اشکالات وارد بر آن باشد بدان اختصاص نداده است. پس از وی، بهمنیار در التحصیل به این مطلب پرداخته است. (۲) و سپس برای نخستین بار، فخر رازی در المباحث المشرقیه این بحث را در فصلی مستقل تحت عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» (۳) مطرح کرده و به پیروی وی خواجه نیز در تجرید الکلام فصل مستقلی به آن اختصاص داده است (۴). در کتب فلسفی بعد از خواجه نیز، این شیوه ادامه یافته است، علاوه بر اینکه بتدریج مسائل و مشکلات جدیدی در این باب مطرح شده که پرداختن به آنها بر حجم این بحث افزوده است تا بالاخره در اسفار مجموع مسائل مربوط به وجود ذهنی در ضمن پنج فصل بتفصیل مطرح شده است (۵).

۲: مقدمه

اشاره

برای روشن شدن مدعا در مبحث وجود ذهنی، لازم است مقدماتی دو نکته مورد توجه قرار گیرد:

- ۱- الشفاء، الالهیات، ص ۳۴.
- ۲- ص ۴۸۹.
- ۳- المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۱.
- ۴- شوارق الهمام فی شرح تجرید الکلام، ص ۴۳، المسئله الرابعه.
- ۵- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۳.

۱- ۲: مبث وجود ذهنی مربوط به ادراکات تصویری است

انسان دو نوع ادراک دارد: ادراک تصویری (تصورات) و ادراک تصدیقی (تصدیقات). ادراکات تصویری نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: ادراکات تصویری جزئی (مفاهیم جزئی) و ادراکات تصویری کلی (مفاهیم کلی). به مفاهیم کلی معقولات نیز گفته می‌شود. معقولات نیز، در تقسیم دیگری، به معقولات اولی (ماهیات) و به معقولات ثانیه تقسیم می‌شوند. پس باختصار، ادراکات انسان عبارتند از ادراکات تصدیقی، ادراکات تصویری جزئی، معقولات اولی یا ماهیات و معقولات ثانیه.

اکنون باید ببینیم آیا تمام ادراکات انسان در بحث وجود ذهنی داخل اند؛ آیا محل نزاع شامل تمام ادراکات فوق است یا تنها شامل پاره ای از آنها است. ادراکات تصدیقی قطعاً از محل نزاع خارج اند و بحث وجود ذهنی ناظر به اینها نیست؛ معقولات اولی یا ماهیات قطعاً در محل نزاع داخل اند، پس تکلیف این دو گروه روشن است؛ باقی می‌ماند ادراکات تصویری جزئی و معقولات ثانیه. در کتب فلسفی، مدعای حکما در باب وجود ذهنی معمولاً طوری طرح می‌شود که گویا بر بحث وجود ذهنی تنها در مورد ماهیات مطرح است و شامل این دو گروه از ادراکات نمی‌شود ولی از ادله ای که در باب وجود ذهنی اقامه شده است و نیز از مطاوی کلمات می‌توان دریافت که این دو گروه نیز مشمول بحث وجود ذهنی اند، پس همه ادراکات تصویری داخل در محل نزاع اند. بنابراین، به طور خلاصه، می‌توان گفت که مسئله وجود ذهنی در مورد تصورات مطرح است نه تصدیقات.

۲- ۲: بداهت وجود علم

از نظر حکمای اسلامی، اصل وجود علم، و به عبارتی اینکه «انسان فی الجمله دارای علم و ادراک تصویری و تصدیقی به پاره ای از اشیاست» امری است بدیهی و بی نیاز از برهان و از اصول اولی و زیر بنائی فلسفه اسلامی است که بدون پذیرفتن آن نمی‌توان فلسفه ای داشت.

بنابراین، نه تنها در باب وجود ذهنی، بلکه در هیچیک از دیگر ابواب فلسفه در این باره بحثی وجود نخواهد داشت. پس اصل وجود علم تصویری نیز از محل نزاع خارج است.

۳: توضیح مدعا

اشاره

آنچه در مبث وجود ذهنی محل نزاع است این است که اولاً، آیا در هنگام تصور اشیا چیزی

ص: ۲۹

در نفس حادث می شود. آیا تصور شیء صورتی است که در نفس حاصل می شود که قبلاً نبود؛ یعنی با تصور شیء چیزی بر نفس افزوده می شود و ثانیاً، آیا ماهیت این صورت با ماهیت شیء خارجی - ذی الصوره - یکی است. به تعبیر دیگر، آیا همان طور که ماهیت اشیا در خارج باوجود خارجی موجود می شوند، در هنگام تصور اشیا نیز همان خود ماهیات اشیا هستند که در ذهن باوجود ذهنی موجود می شوند؟ آیا آنچه بین تصور یک شیء و خود آن شیء مشترک است، و همو ملاک انطباق تصور است بر شیء، همان ماهیت شیء است؟

به نظر اکثر حکما، جواب سؤال فوق مثبت است. تصور کردن یک شیء یعنی حاضر شدن ماهیت آن در ذهن، یعنی موجود شدن ماهیتش باوجود ذهنی. پس وجه مشترک ذهن و خارج همان ماهیت اشیاست و وجه اختلافشان وجود آنهاست. ماهیت اشیا در ذهن و خارج یکی است ولی وجودشان فرق می کند: در یکی وجود ذهنی است و در دیگری خارجی. وجود خارجی منشأ آثاری است که از ماهیت انتظار داریم و وجود ذهنی منشأ چنین آثاری نیست.

از این رو، هنگامی که ماهیت آتش در خارج موجود است می سوزاند ولی همین ماهیت با اینکه در ذهن موجود است نمی سوزاند. به عبارت دقیقتر، هرماهیتی هم می تواند باوجود مخصوص به خود، که منشأ آثار آن ماهیت است، موجود شود و هم خود او می تواند باوجود علم، که منشأ آثار آن ماهیت نیست، موجود شود. در حالت اول ماهیت باوجود خارجی موجود شده است و در حالت دوم باوجود ذهنی.

۱- ۳: اشکال

در ۳، گفته شد که هرماهیتی هم می تواند باوجود مخصوص به خود، که منشأ آثار آن ماهیت است، موجود شود و هم خود او می تواند باوجود علم و ادراک، که منشأ آثار این ماهیت نیست، موجود شود. به طور کلی مقصود از وجود خارجی در حکمت اسلامی وجودی است که منشأ اثر است و مقصود از وجود ذهنی وجودی است که منشأ اثر نیست. به همین دلیل می گویند که هرگاه ماهیتی موجود شد و دیدیم واجد آثاری است که از آن متوقع است، این ماهیت باوجود خارجی موجود شده است و هرگاه این ماهیت موجود شد ولی واجد آثاری که از آن انتظار می رود نبود، این ماهیت باوجود ذهنی موجود شده است.

ممکن است اشکال شود که اصلاً وجود مساوق با منشئیت اثر است، وجود جسم یعنی آن

ص: ۳۰

حقیقتی که جسم با دارا بودن آن در موضوع نیست و سه بعد فضا را پر می کند به طوری که جسم دیگری نمی تواند همان قطعه از فضا را پر کند مگر اینکه جسم مورد نظر آن را خالی کند.

بنابراین، وجود غیر منشأ اثر اصلاً وجود نیست؛ نه اینکه وجود هست ولی خارجی نیست و ذهنی است. پس وجود مساوق است با خارجیت؛ هر وجودی خارجی است و هیچ غیر خارجی وجود ندارد. لذا وجود ذهنی بی معناست، بلکه این واژه حاوی تناقض است، زیرا معنای آن عبارت است از آن حقیقتی از شیء که هم منشأ آثار شیء است، چون وجود است، هم منشأ آثار شیء نیست، چون ذهنی است نه خارجی؛ آن حقیقتی که هم هست، به دلیل اینکه وجود است، هم نیست، به دلیل اینکه خارجی نیست. در جواب این اشکال، باید به این نکته دقیق توجه کرد که وجود ذهنی در عرض وجود خارجی نیست به طوری که بتوان وجودهای ذهنی را یک طرف نهاد و وجودهای خارجی را طرف دیگر؛ به تعبیر دیگر، چنین نیست که وجودهای ذهنی فقط ذهنی اند و به هیچ اعتباری خارجی نیستند و وجودهای خارجی هم فقط خارجی اند و هیچیک از آنها به هیچ اعتباری ذهنی نیست. اگر این دو سنخ وجود در عرض یکدیگر بودند، البته این اشکال وارد بود. به تعبیر فلسفی، تقسیم وجود به ذهنی و خارجی «تقسیم نفسی و مطلق»، مانند تقسیمهایی که در سایر علوم با آنها آشنا هستیم، نیست؛ بلکه «تقسیم قیاسی و نسبی» است که منحصر در فلسفه با آن سروکار داریم. اگر تقسیم وجود به ذهنی و خارجی نفسی بود، این اشکال وارد بود اما اکنون که قیاسی است به هیچ وجه وارد نیست. بنابراین، بهتر است قبل از جواب این دو نوع تقسیم را توضیح دهیم.

۲-۳: انقسام تقسیم به مطلق و نسبی یا نفسی و قیاسی

مقصود از تقسیم مطلق یا نفسی تقسیمات متعارفی است که در همه علوم شاهد آنها هستیم. در این نوع تقسیم، مقسم واحد به دو یا چند قسم مابین تقسیم می شود به طوری که مصادیق هیچ قسمی را نمی توان به اعتبار دیگری در زمره افراد و مصادیق قسم یا اقسام دیگر قرار داد؛ مثلاً، اگر انسان را تقسیم کردیم به سفید پوست و سیاه پوست، در این صورت اگر انسانی سفید پوست است، سیاه پوست نیست و بالعکس. این دو قسم در عرض هم هستند و از یکدیگر متباین اند.

مقصود از تقسیم نسبی یا قیاسی تقسیمی است که افراد و مصادیق قسم واحد به یک

ص: ۳۱

اعتبار- اعتبار بالقیاس الی الغیر- تقسیم می شوند به دو قسم و به اعتبار دیگر- اعتبار فی نفسه، لا بالقیاس الی الغیر- اصلاً تقسیم نمی شوند، بلکه مقسم مساوق است با یکی از اقسام. به تعبیر دیگر، افراد مقسم به یک اعتبار تقسیم می شوند به دو قسم ولی به اعتبار دیگر همه افراد یک قسم خود مصداق قسم دیگرند. مثلاً، تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل را در نظر می گیریم.

معنای اینکه الف بالقوه ب است این است که هم اکنون ب نیست ولی می تواند ب شود و معنای اینکه الف بالفعل ب است این است هم اکنون ب است. حال اگر موجودات را فی نفسه لحاظ کنیم؛ یعنی، هیچ موجودی را با دیگری نسنجیم، هر موجودی بالفعل است؛ یعنی، هم اکنون خود شیئی از اشیاست که واجد آثاری است؛ به این اعتبار هیچ موجودی بالقوه نیست. اما اگر موجودات را باهم بسنجیم، می بینیم که برخی از موجودات می توانند موجودات دیگر بشوند: چوب می تواند ذغال شود، آتش می تواند خاکستر شود. پس بسیاری از موجودات بالقوه چیزهای دیگرند: چوب بالقوه ذغال است، آتش بالقوه خاکستر است، دانه گردو بالقوه درخت گردوست، نطفه انسان بالقوه انسان است و در مقابل برخی از موجودات بالقوه چیز دیگری نیستند، مثل موجودات غیر مادی که به عقیده حکمای اسلامی تغییر ناپذیرند پس به این اعتبار (اعتبار بالقیاس الی الغیر) می توان گفت موجودات دو دسته اند: موجودات غیر مادی یا مجرد که بالفعل اند نه بالقوه و موجودات مادی که بالقوه اند نه بالفعل.

معنای این سخن این است که اگر موجودات را با غیر خود بسنجیم، به دو دسته تقسیم می شوند: برخی می توانند به دیگری تبدیل شوند و برخی نه و معنای سخن اول این است که هر موجودی، اگر با غیر سنجیده نشود و به خودی خود- فی نفسه- اعتبار شود، خودش فعلاً- شیئی است و آثاری دارد و تناقضی هم نیست. پس تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل نسبی است نه مطلق؛ زیرا همان موجودات بالقوه- مادیات- اگر فی نفسه لحاظ شوند، یعنی با غیر سنجیده نشوند، همه مصداق قسم دیگرند، یعنی همه بالفعل اند. همان آتش که بالقوه خاکستر است فی نفسه آتش است و در آتش بودن بالفعل است؛ همان نطفه که در مقایسه با انسان بالقوه است فی نفسه بالفعل است و در نطفه بودنش بالقوه نیست.

۳-۳: جواب اشکال

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی نیز نسبی است. هر جودی را، اگر فی نفسه و بدون مقایسه با

ص: ۳۲

غیر لحاظ کنیم، خارجی است ولی اگر آن را بالقیاس الی الغیر لحاظ کردیم، تقسیم می شود به ذهنی و خارجی. به تعبیر دقیقتر، هروجدی اگر با ماهیتی غیر از ماهیت خود سنجیده نشود خارجی است. به این اعتبار، هیچ وجودی ذهنی نیست و هیچ ماهیتی باوجود ذهنی موجود نیست؛ اما اگر با ماهیتی غیر از ماهیت خود سنجیده شد، به ذهنی و خارجی تقسیم می شود.

توضیح اینکه برخی از وجودها- وجود ادراک- علاوه بر ماهیت خود، دارای ماهیت غیر هم هستند (ماهیت شیء مدرک، مثل ماهیت انسان و درخت و ملک) و برخی، مانند وجود لذت و درد و اراده و سفیدی، ماهیت دیگری ندارند. حال اگر وجود ادراک را با ماهیت شیء مدرک بسنجیم، می بینیم دارای آن ماهیت است ولی آثار آن را ندارد، بلکه فقط آثار ماهیت خود، یعنی فقط آثار کیف نفسانی، را واجد است. پس هرچند ماهیت شیء و مدرک باوجود ادراک در نفس موجود شده، این وجود آثار ذاتی و عرضی آن را بروز نمی دهد؛ لهذا نسبت به آن ذهنی است نه خارجی. حال اگر همین وجود را با ماهیت دیگری نسنجیم، می بینیم خود دارای آثاری است: آثار متوقع از کیف نفسانی، پس این وجود فی حد نفسه خارجی است و به عبارت دیگر فی نفسه دارای ماهیت علم و ادراک، یعنی دارای ماهیت «کیف نفسانی» است.

بنابراین باختصار، هرماهیتی می تواند باوجود مخصوص به خود موجود شود؛ یعنی، وجودی که آثار متوقع از این ماهیت را از خود بروز می دهد؛ چنین وجودی وجود خارجی این ماهیت است؛ نیز همین ماهیت می تواند باوجود ماهیت دیگری- وجود علم و ادراک- موجود شود؛ چنین وجودی وجود ذهنی این ماهیت است، هرچند نسبت به ماهیت خود، یعنی نسبت به ماهیت علم، خارجی است با این توضیح ملخص جواب اینکه وجود ذهنی نیز، اگر فی نفسه در نظر گرفته شود، خود وجود خارجی است؛ هیچ وجود ذهنی نیست که به اعتبار دیگر خارجی نباشد. در حقیقت، وجود ذهنی عبارت است از اینکه وجودی را که نسبت به ماهیت خود خارجی و ذی اثر است وجود ماهیت دیگری نیز اعتبار کنیم. در چنین اعتباری، هرچند این وجود آن ماهیت است، آثار متوقع از آن بروز نمی دهد و طبعاً وجود بی اثر آن ماهیت است و ذهنی است. پس این اشکال در صورتی وارد است که حکما به وجود ذهنی قائل باشند که به هیچ اعتباری خارجی نباشد، در حالی که چنین نیست. شایان ذکر است که مقصود از «اعتبار» در جمله «وجود ذهنی عبارت است از اینکه وجودی را که نسبت به ماهیت خود خارجی و ذی اثر است وجود ماهیت دیگری اعتبار کنیم» اعتبار گراف و

ص: ۳۳

دلخواه نیست؛ اعتباری است نفس الامری که منشأ آن در نحوه وجود علم است و ایجاب می کند که دارای ماهیت معلوم هم باشد ولی وجود بی اثر آن. از تقسیمات نسبی دیگر تقسیم وجود است به واحد و کثیر و به خیر و شر. (۱) به عقیده صدر المتألهین، این دو تقسیم نیز نسبی است؛ شرح بیشتر درباره این دو در جای خود خواهد آمد.

در پایان، توجه به این نکته لازم است که آنچه تقسیم را نسبی می کند این است که افراد و مصادیق یک قسم به اعتباری در مقابل افراد و مصادیق قسم دیگر و به اعتبار دیگر در زمره افراد و مصادیق آن باشند، به طوری که به این اعتبار یک قسم مساوق مقسم شود و قسم دیگری در کار نباشد. توجه به این نکته از این روست که گاهی بغلط گمان می رود که مفهوم یک قسم (نه افراد و مصادیق آن) به اعتباری در مقابل قسم دیگر است و شامل مصادیق آن نمی شود و به اعتبار دیگر مساوق مقسم است و شامل مصادیق قسم دیگر می شود؛ یعنی، تعدد اعتبار را در ناحیه مفهوم گمان می کنند نه مصادیق و افراد؛ در حالی که در تقسیم نسبی هم مفهوم مقسم و هم مفهوم هریک از دو قسم ثابت اند و در آنها تعدد اعتبار وجود ندارد؛ اگر تعدد اعتبار هست تنها در ناحیه افراد و مصادیق اقسام است، آن گونه که توضیح دادیم:

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجودا اخر لا یترتّب علیها فیہ آثارها الخارجیة بعینها و إنّ ترتّب آثار اخر غیر آثارها الخارجیة و هذا النحو من الوجود هو الذی نسّمی الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشياء.

۴: رابطه ذهن و ذهنی

نکته ای که در اینجا مورد توجه است این است که نسبت ذهن با امور ذهنی چگونه است. آیا ذهن ظرفی است محقق و موجود در مرتبه ای از نفس که ابتدا خالی است و سپس صور ذهنی - ذهنیها - در داخل آن به وجود می آیند و بتدریج آن را پر می کنند؟ یعنی آیا ظرف وجودی جدای از مظهر دارد؟ یا نه، بلکه تعدد ظرف و مظهر اعتباری است، نه حقیقی، بدین معنی که آنچه در نفس محقق می شود همان صور ذهنی است و ظرفی جدای از این صور وجود ندارد و همین صور ذهنی به اعتباری ذهن هم هستند؟ حقیقت این است که مغایرت بین ذهن

۱- اگر در باب خیر و شر نظر افلاطون را بپذیریم، تقسیم وجود به خیر و شر نسبی است.

ص: ۳۴

و ذهنی اعتباری است. برای روشنتر شدن مطلب، رابطه خارج و خارجی را در نظر می‌گیریم که در آن خارج چیزی جز همان خارجی نیست؛ چنین نیست که خارج ظرفی است بزرگ که تحقیقی برای خود دارد و خارجیها هم موجودات جداگانه‌ای هستند که در این ظرف وجود دارند. نه، خارج و خارجی یکی است؛ همان خارجی به اعتباری خارج هم هست. به همین نحو، ذهن و ذهنی هم یکی است؛ همان ذهنی به اعتباری ذهن هم هست. پس اگر هیچ صورت ذهنی در نفس انسان نباشد، در واقع انسان، نه تنها فاقد صورت ذهنی است، بلکه فاقد ذهن هم هست.

۵: اقوال مخالف

تا اینجا مدعا روشن شد: در هنگام تصور اشیا صورتی از آنها در ذهن موجود می‌شود که واجد ماهیت شیء خارجی است. همان طور که مشاهده می‌شود، این مدعا شامل دو جزء است:

۱- در هنگام تصور اشیا صورتی از آنها در ذهن موجود می‌شود که به آن «صورت ذهنی» می‌گویند.

۲- ماهیت صورت ذهنی با ماهیت شیء خارجی یکی است. (وحدت ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی).

هریک از دو جزء مدعا مورد انکار واقع شده است. گروهی منکر صورت ذهنی هستند. به نظر ایشان، در هنگام تصور اشیا اصلاً صورتی در نفس انسان حاصل نمی‌شود، بلکه هنگام مواجهه انسان با شیء خارجی ارتباطی بین او و آن شیء برقرار می‌شود و تصور آن شیء چیزی جز همین ارتباط نیست؛ به زبان فلسفی، تصور همان اضافه بین عالم و معلوم است.

طبق این رأی، در هنگام تصور اشیا، چیزی در نفس حادث نمی‌شود. نفس انسان قبل از تصور و در هنگام تصور یک حال دارد، نه قبل از تصور چیزی کم داشت و نه هنگام تصور چیزی افزون بر قبل دارد؛ زیرا تصور چیزی جز همان ارتباط نفس عالم با شیء خارجی نیست.

مطابق این قول، علم از مقوله اضافه است. به عقیده حکما، هرچند در پیدایش تصور اضافه و ارتباط انسان با شیء متصور لازم است، تصور خود همین ارتباط نیست، بلکه در اثر این ارتباط چیزی در نفس حادث می‌شود و بر آن افزوده می‌گردد که قبلاً واجد آن نبود، پس با تصور اشیا در خود نفس تغییر حاصل می‌شود و حال نفس قبل از تصور و در هنگام تصور یکسان نیست:

ص: ۳۵

و انکر الوجود الذهنی قوم، فذهب بعضهم الى انّ العلم انّما هو نوع اضافه من النفس الى المعلوم الخارجی.

گروه دیگری، گرچه منکر صورت ذهنی نیستند، جزء دوم مدعا؛ یعنی، وحدت ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی، را نمی پذیرند. به عقیده اینان، در هنگام تصور اشیا، بدون شک، صورتی در نفس حاصل می شود ولی این صورت همان ماهیت شیء متصور را ندارد. به چنین صورتی «شبح» می گویند. قائلین به شبح خود دو دسته اند: دسته اول کسانی که اشباح را مشابه خارج و به جهت همین مشابهت حاکی از خارج می دانند. به نظر ایشان، همان طور که تصویر شیء با اینکه از نظر ماهیت مغایر اوست، به صرف مشابهت حاکی از اوست، شبح آن در ذهن نیز گرچه از جهت ماهیت مغایر اوست به سبب مشابهت حاکی از اوست. به تعبیر دیگر، حکایت صورت از شیء خارجی متوقف بر وحدت ماهوی آن دو نیست. اینکه صورت و ذی الصوره وحدت ماهوی ندارند منافاتی ندارد با اینکه صورت حاکی و کاشف از ذی الصوره است:

و ذهب بعضهم - و نسب الى القدماء - انّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء اشباحها المحاكیه لها، كما يحاكی التمثال لذی التمثال مع مابینهما ماهیة.

دسته دوم کسانی هستند که اشباح را حاکی نمی دانند: شبح شیء اصلا حاکی از شیء خارجی نیست؛ این دو بکلی مابین اند. پس اینکه انسان گمان می کند علم تصویری به اشیا پیدا می کند باطل است؛ حقیقت امر این است که تمام تصورات انسان خطا هستند، منتها خطای منظم و دائم؛ یعنی، خطائی که همواره به یک نحو تکرار می شود. دستگاه ذهن طوری است که همواره در مواجهه با شیئی بخصوص شبحی خاص ایجاد می کند؛ نه اینکه یکبار شبحی در آن ایجاد شود و بار دیگر شبح دیگر و بار سوم شبح سوم؛ پس خطائی است دائمی و منظم و همین نظم دائمی به انسان کمک می کند تا در عمل از آنها استفاده کند، با اینکه هیچگاه به اشیا خارج علم ندارد. برای سهولت فهم، فرض می کنیم شخصی همیشه آب را آتش می بیند و آتش را آب و در نتیجه آثاری که ما برای آتش قائلیم او برای آب قائل است و بالعکس. چنین کسی از حقیقت آتش و آب آگاه نیست، زیرا حقیقت شیء خارجی آتش است ولی او تصویری غیر از آتش از آن دارد و همچنین است در مورد آب. او به گمان خود همواره وقتی مایعی به نام آب را لمس می کند می سوزد و درد می کشد و بالعکس: وقتی با شعله آتش مواجه می شود خنک

ص: ۳۶

می شود و با بلعیدن آن از تشنگی نجات می یابد. پس چنین شخص دائماً در مواجهه با آتش همان آثاری را حس می کند که ما حس می کنیم و همان عکس العملی را نشان می دهد که ما نشان می دهیم، با این تفاوت که او آتش را آب می بیند و چنین می کند و ما آتش می بینیم. از باب تشبیه معقول به محسوس، از نظر اینان، تصورات انسان به مثابه رموز و کدهائی هستند برای اشیاء خارجی. هر تصویری در حکم یک رمز و کد است برای یک شیء خاص. رمز و کد با شیء کددار نه رابطه علی و معلولی دارد و نه وحدت ماهوی، دو شیء کاملاً مباین اند و حتی شباهتی هم بین آن دو نیست، در عین حال انسان از رمز و کد به شیء دارای کد منتقل می شود و از همین کدگذاریها در عمل سود فراوان می برد:

و قال آخرون بالاشباح مع المباینه و عدم المحاکاه، ففیه خطأ من النفس غیر انه خطأ منظم لا یختل به حیاة الانسان، کما لو فرض انسان یری الحمره خضره دائماً، فیرتب علی ما یراه خضره آثار الحمره دائماً.

۶: براهین

اشاره

چنانکه در ۳ گذشت، مجموعاً چهار قول وجود دارد:

۱- قول حکما که بنابر آن اولاً، علم تصویری کیفیتی است که در نفس حاصل می شود و ثانیاً، ماهیت آن با ماهیت معلوم یکی است.

۲ و ۳- قول به اشباح که طبق آن علم تصویری کیفیتی است که در نفس تحقق می یابد ولی ماهیت آن با ماهیت معلوم یکی نیست که به چنین چیزی «شبح» می گویند. این قول خود به دو قول دیگر منحل می گردد:

- اشباح حاکی از خارج اند و وحدت ماهوی شرط حکایت نیست؛

- اشباح حاکی از خارج نیستند.

۴- قول به اضافه که مطابق آن اصلاً علم تصویری امری که در نفس حاصل شود نیست، بلکه همان خود اضافه بین عالم و معلوم خارجی است.

همان طور که دیده می شود برای اثبات مدعای حکما باید دو مطلب اثبات شود: اول آنکه صورتی در نفس حاصل می شود و دوم آنکه ماهیت آن با ماهیت ذی الصوره یکی است. ولی اگر در براهین اقامه شده دقت شود، دیده می شود که فقط قادر به اثبات مطلب اول هستند و از

ص: ۳۷

اثبات وحدت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی عاجزند ولی با رد قول به شبح طبعاً این مطلب نیز ثابت می‌شود. پس گرچه براهین اثبات وجود ذهنی مستقیماً قادر به اثبات وحدت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی - ذی‌الصوره - نیستند، این مطلب به طور غیرمستقیم اثبات می‌گردد.

۱- ۶: برهان اول

در این برهان، ابتدا، ثابت می‌کنند که ماهیات اشیا در نفس انسان موجودند و سپس، با توجه به اینکه نفس خود می‌تواند دارای دو مرتبه باشد: مرتبه ذهن و مرتبه خارج، ثابت می‌کنند که این ماهیات در مرتبه ذهن نفس اند، نه در مرتبه خارج آن. دو مقدمه در این برهان به کار رفته است:

مقدمه اول: ماهیات اشیا به صورت کلی و صرف به نحوی موجودند.

برهان بر اثبات این مقدمه خود مبتنی بر دو مقدمه است:

(الف) ما ماهیات اشیا را به صورت کلی و صرف تصور می‌کنیم، مثل ماهیت انسان و اسب و درخت، و بر آنها حکم می‌کنیم به اینکه انسان متصور ما کلی و صرف است، اسب متصور ما کلی و صرف است، درخت متصور ما کلی و صرف است.

(ب) متصور ما در ظرفی که حکم بر آن شده است، یعنی در ظرف نفس و وجدان ما، به نحوی ثبوت دارد، زیرا ثبوت شیء لشیء فی ظرف ما فرع ثبوت المثبت له فی ذلک الطرف.

نتیجه دو مقدمه الف و ب اینکه انسان، اسب و درخت متصور ما در ظرف نفس و وجدان ما به نحوی موجودند؛ به تعبیر کلی، ماهیات اشیا به صورت کلی و صرف به نحوی موجودند:

و البرهان علی ثبوت الوجود الذهنی أنّا نتصور هذه الامور الموجودة فی الخارج، کالانسان و الفرس مثلاً، علی نعت الکلیه و الصرافه و نحکم علیها بذلک و لا نرتاب أنّ لمتصورنا هذا ثبوتاً ما فی ظرف وجداننا و حکمنا علیه بذلک، فهو موجود بوجود ما.

مقدمه دوم: ماهیات اشیا به صورت کلی و صرف در خارج موجود نیستند.

دلیل اثبات این مقدمه اینکه اولاً، وجود خارجی مساوق با تشخیص است، بنابراین ممکن نیست شیئی در خارج کلی باشد و ثانیاً، هیچ ماهیتی در خارج به صورت صرف، یعنی غیر مخلوط با سایر ماهیات، یافت نمی‌شود؛ مثلاً، ماهیت انسان در خارج با ماهیت رنگ، شکل،

ص: ۳۸

اندازه، وضع، این و متی همراه است؛ در خارج انسانی که نه رنگ داشته باشد، نه شکل، نه اندازه، نه وضع، نه مکان و نه زمان نداریم. سایر ماهیات نیز همین گونه اند؛ هیچ ماهیتی در خارج بتنهائی یافت نمی شود، هرماهیتی مخلوط است با ماهیات دیگر. پس ماهیت همواره در خارج متشخص و مخلوط است و هیچ ماهیتی به صورت کلی و صرف در خارج موجود نیست:

لیس [متصوّراً] بهذه النعوت [ای بنعت الکلیّه و الصرافه] موجودا فی الخارج، لأنّه فیهِ علی نعت الشخصیّه و الاختلاط.

طبق مقدمه اوّل، ماهیات اشیا به صورت کلی و صرف به نحوی موجودند و طبق مقدمه دوم این ماهیات نمی توانند در خارج موجود باشند.

نتیجه: این ماهیات به نحوی کلی و صرف باید در ظرفی غیر از خارج، یعنی در ذهن، موجود باشند. به عبارت دیگر این ماهیات باید وجود ذهنی داشته باشند.

و اذ لیس بهذه النحو موجودا فی الخارج، لأنّه فیهِ علی نعت الشخصیّه و الاختلاط، فهو موجود فی ظرف آخر لا- یتربّط علیه فی آثارها الخارجیّه و نسّمیه الذهن.

۲-۶: برهان دوم

این برهان بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اوّل: امور عدمی غیر موجود در خارج در نفس ما موجودند.

برهان بر اثبات این مقدمه خود بر دو مقدمه مبتنی است:

الف) ما امور عدمی غیر موجود در خارج را تصور می کنیم؛ مثل عدم مطلق، معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و سایر محالات؛ و بر آنها با احکام و محمولات ثبوتی حکم می کنیم، مانند معدوم مطلق از عدم مطلق متمایز است و هردو از اجتماع نقیضین متمایزند و مانند اینکه عدم مطلق و معدوم مطلق و اجتماع نقیضین بعد از اینکه در نفس ما نبودند در آن موجود و حاضر شدند.

ب) متصور ما در ظرفی که بر آن حکم شده، یعنی در ظرف وجدان ما، ثبوت دارد، زیرا ثبوت شیء لشیء فی ظرف ما فرع ثبوت المثبت له فی ذلك الطرف.

نتیجه دو مقدمه الف و ب اینکه امور عدمی به نحوی موجودند.

ص: ۳۹

مقدمه دوم: امور عدمی در خارج باوجود خارجی موجود نیستند.

نتیجه: امور عدمی در ذهن موجودند؛ و به عبارت دیگر، این امور باوجود ذهنی موجودند نه باوجود خارجی:

و ایضا تتصور امورا عدمیه غیر موجوده فی الخارج، کالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقیضین و سایر المحالات، فلها ثبوت مّا عندنا، لا تصافها باحکام ثبوتیه کتمیزها من غیرها و حضورها لنا بعد غیبتها عنّا و غیر ذلک؛ و اذ لیس هو الثبوت الخارجی، لانّها معدومه فیها، ففی الذهن.

۳- ۶: اشکال و جواب

اشکال: این دو برهان وجود ذهنی را فقط برای ماهیات کلی، مفاهیم صرف و امور عدمی اثبات می کنند و سایر مفاهیم، مانند مفاهیم غیر ماهوی و جزئی، را شامل نمی شوند.

جواب: ما وقتی به ذهن خود رجوع می کنیم، بدون شک بین مفاهیم موجود در ذهن؛ اعم از کلی و جزئی، معقول اول و ثانی، وجودی و عدمی؛ از این حیث که تصورند هیچ تفاوتی نمی یابیم. همه این مفاهیم از آن جهت که تصورند سنخ واحدند و حکم واحد دارند. بنابراین، اگر خاصیتی برای یکی از این مفاهیم از آن جهت که تصور است اثبات شد، در واقع برای همه آنها اثبات شده است؛ پس تمام مفاهیم تصویری در موطن نفس ما باوجود ذهنی موجودند:

و لا نرتاب انّ جمیع ما نعقله من سنخ واحد؛ فالأشیاء، کما انّ لها وجودا فی الخارج ذا آثار خارجیه، لها وجود فی الذهن لا یتربّ علیها فیہ تلك الآثار الخارجیه و انّ تربّت علیها آثار اخر غیر آثارها الخارجیه الخاصّه.

۷: ردّ اقوال مخالف

۱- ۷: ردّ قول به اضافه

گفتیم که قائلین به اضافه معتقدند که علم انسان به اشیا جز همان ارتباط بین انسان و اشیا نیست، به تعبیر دیگر، مطابق این قول معلوم بالذات (۱) همان شیء خارجی است، انسان به خود شیء خارجی علم پیدا می کند، نه به صورتی حاکی از آن. بر این قول دو اشکال وارد است:

۱- معلوم بالذات یعنی آنچه علم به خود آن تعلق می گیرد بدون واسطه هیچ صورتی.

ص: ۴۰

اشکال اول: قول به اضافه قادر نیست علم انسان به معدومات را توجیه کند.

لازمه قول به اضافه این است که انسان به معدومات علم نداشته باشد، مانند علم به ماهیاتی که کلی یا صرف اند یا علم به امور عدمی یا علم به محالات. زیرا اضافه همواره قائم به دو طرف است؛ اگر هر دو طرف موجود باشند، اضافه بین آنها تحقق پذیر است ولی اگر یک طرف یا هر دو طرف معدوم باشند، تحقق اضافه بین آنها محال است. حال اگر علم انسان به اشیا همان نفس اضافه بین انسان و اشیاست، در صورتی می توان به شیئی علم داشت که هم انسان موجود باشد و هم آن شیء؛ پس اگر شیئی موجود نباشد، علم به آن نیز محال است، زیرا مستلزم تحقق اضافه است بین یک امر موجود و یک امر معدوم که محال است:

و لو كان هذا الذى نعقله من الاشياء هو عين ما فى الخارج، كما يذهب اليه القائل بالاضافه، لم يمكن تعقل ما ليس فى الخارج، كالعدم و المعدوم.

اشکال دوم: قول به اضافه قادر به توجیه خطا نیست.

خطای در علم یعنی عدم مطابقت علم با معلوم. پس خطا در جایی قابل فرض است که مطابقت و عدم مطابقت قابل فرض باشد، مانند قول حکما که علم را صورت نفسانی می دانند و طبعاً اگر این صورت محقق بود و مطابق خارج نبود، خطا است. در قول به اضافه، اصلاً مطابقت و عدم مطابقت متصور نیست تا خطائی قابل تصور باشد. علم همان اضافه بین عالم و شیء خارجی است. یا این اضافه محقق است، در این صورت علم هم بی هیچ خطائی محقق است و یا محقق نیست که در این صورت علمی محقق نیست تا خطائی در آن تصور شود.

پس حالتی که علم محقق باشد و خطا هم باشد نداریم:

و لم يتحقق خطأ فى العلم.

۲- ۷: بررسی قول به شبح حاکی از خارج

بر این قول دو اشکال وارد است:

اشکال اول: همان طور که در ۶- ۲ گفته شد، هنگامی تصورات ما می توانند حاکی از خارج باشند که با شیء خارجی وحدت ماهوی داشته باشند، زیرا تنها امر مشترکی که بین ذهن و خارج متصور است ماهیت است، در حالی که قائلین به اشباح منکر وحدت ماهوی اند. به تعبیر دیگر، اصلاً حقیقت حکایت علم تصوری از خارج جز همان وحدت ماهوی بین علم

ص: ۴۱

تصوری و شیء خارجی نیست؛ پس انکار آن در حکم انکار حکایتگری علم تصوری است که جز به معنای این نیست که آنچه را ما علم می‌پنداریم در واقع جهل است و این همان سفسطه است که به نظر حکمای اسلامی بدیهی البطلان است:

ولو كان الموجود فى الذهن شبها للأمر الخارجى نسبتة اليه نسبة التمثال الى ذى التمثال، ارتفعت العیة من حیث الماهیة و لزمت السفسطه، لعود علومنا جهالات.

اشکال دوم: این قول مستلزم دور است.

بنابراین قول، انسان از شبح همان طور به شیء خارجی منتقل می‌شود که از عکس به عاکس؛ نحوه حکایت شبح از خارج مانند نحوه حکایت عکس از عاکس است. بین عکس و عاکس وحدت ماهوی نیست، فقط نوعی مشابهت هست و صرف همین مشابهت کافی است برای اینکه انسان از اولی به دومی منتقل شود و اولی حاکی از دومی باشد؛ در شبح نیز همین گونه است. پس وحدت ماهوی شرط حکایت نیست؛ ممکن است کشف و حکایت محقق باشد بدون وحدت ماهوی بین حاکی و محکی.

بطلان این سخن وقتی آشکار می‌شود که توجه کنیم که انسان تنها هنگامی از عکس به عاکس منتقل می‌شود که قبل از علم به عکس علم به عاکس داشته باشد و آنگاه انتقال از یکی به دیگری محال است، هرچند مشابه هم باشند. اگر کسی هیچگاه شیئی خارجی را ندیده باشد و همواره به جای هر شیئی عکس آن را دیده باشد، چنین کسی هرگز از عکس به عاکس پی نمی‌برد؛ یعنی، هرگز عکس او را به ماوراء خود منتقل نمی‌کند. برای چنین کسی یک عکس به مثابه خطوط و سطوح رنگینی است که در صفحه ای کنار هم قرار گرفته‌اند. اگر می‌بینیم ما بدون دیدن اسب دریائی یا عروس دریائی و صرفاً با دیدن عکس آنها به آنها پی می‌بریم، از این روست که قبلاً عاکسهائی را دیده ایم و سپس عکس آنها را دیده ایم و از عکس آنها به عاکس منتقل شده ایم و لذا اگر مجدداً از شیئی که تاکنون ندیده ایم عکسی ببینیم، باز به عاکس آن منتقل می‌شویم ولی کسی که هرگز عاکسی ندیده و همیشه عکس دیده است برای او عکس جز صفحه ای رنگین نیست و هرگز از آن به عاکس منتقل نمی‌شود، بلکه خود ما نیز اگر عکسی را ببینیم که ندانیم عکس شیء دیگری است و عاکس آن هم به هیچ وجه با آنچه تاکنون دیده ایم از هیچ جهتی شباهت نداشته باشد، از عکس به عاکس منتقل نمی‌شویم و آن عکس را فقط یک صفحه منقش تصور می‌کنیم. پس انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود

ص: ۴۲

متوقف بر این است که قبلاً علم به عاکس و محکی داشته باشیم. از طرف دیگر، علم به محکی خود متوقف است بر اینکه بین آن علم و محکی حکایت و مطابقتی وجود داشته باشد؛ به تعبیر دقیقتر، اصلاً علم به محکی همان خود حکایت از محکی و مطابقت با آن است. پس انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف بر تحقق حکایت است. بنابراین، اگر قبلاً حکایتی بین صور ذهنی ما و عاکس و محکی محقق نشده باشد، انتقال از یکی به دیگری، به نحو انتقال از عکس به عاکس، محال است. به عبارت دیگر، انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف است بر تحقق حکایت بین صور ذهنی ما و بین عاکس و محکی.

حال اگر خود حکایت صور ذهنی ما از عاکس و محکی متوقف بر انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی باشد، چنانکه قائلین به اشباح معتقدند، دور صریح لازم می‌آید که باطل است:

على انّ فعلیه الانتقال من الحاکی الی المحکی متوقف علی سبق علم بالمحکی و المفروض توقّف العلم بالمحکی علی الحکایه.

۳- ۷: رد قول به شبح غیر حاکی از خارج

بر این قول نیز دو اشکال وارد است:

اشکال اول: همان اشکال اول بر قول به اشباح حاکی از خارج به این قول نیز وارد است، با این تفاوت که قائلین به این قول تصریح می‌کنند که تمام علوم ما خطا است و ما به هیچ شیء خارجی علم نداریم، زیرا هر نوع حکایتی را صریحاً منکراند:

و لو کان کلّ علم مخطئاً فی الكشف عمّا ورائه، لزمت السفسطه.

اشکال دوم: این قول به تناقض می‌انجامد.

اگر هر علمی خطاست، پس خود قضیه «هر علمی خطاست» نیز خطا و کاذب است و نقیض آن، یعنی قضیه «برخی از علوم ما خطا نیست»، صادق است؛ پس قائل شدن به این قول مستلزم قائل شدن به نقیض آن است و این تناقض است و محال:

و ادّی الی المناقضه، فانّ کون کلّ علم مخطئاً یستوجب ایضاً کون هذا العلم بالکلیّه مخطئاً، فیکذب، فیصدق نقیضه و هو کون بعض العلم مصیباً.

با اثبات قول حکما و ابطال اقوال مخالف نتیجه گرفته می‌شود که می‌توان وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم کرد:

ص: ۴۳

فقد تحصّل أنّ للماهیّات وجوداً ذهنيّاً لا يترتّب علیها فیہ الآثار، كما أنّ لها وجوداً خارجيّاً تترتّب علیها فیہ الآثار و تبین بذلک انقسام الموجود الی خارجيّ و ذهنيّ.

۸: فروع

اشاره

و قد تبین بما مرّ امور:

۱- ۸: فرع اوّل

اشاره

مکرراً گفته شد که ماهیت صورت ذهنی با ماهیت شیء خارجی محکمی آن صورت یکی است؛ یعنی، صورت انسان در ذهن همان ماهیت انسان را دارد؛ یعنی، جوهر سه بعدی رشد کننده حساس دارای حرکت ارادی ناطق است و زید و عمرو و بکر و سایر افراد انسان در خارج نیز همین ماهیت را دارند. هم بر صورت ذهنی انسان اجناس و فصول فوق حمل می شود هم بر افراد خارجی آن. اکنون در این فرع سخن در آن است که، گرچه هم صورت ذهنی و هم فرد خارجی محکمی این صورت دارای یک ماهیت اند، تفاوت فاحشی وجود دارد بین اینکه صورت ذهنی دارای این ماهیت است و اینکه فرد خارجی محکمی آن دارای این ماهیت است. اگر می گوئیم: «انسان موجود در ذهن حیوان ناطق است»، به همان معنایی نیست که می گوئیم: «زید حیوان ناطق است». به عبارت دیگر، فرق است بین ماهیت موجود در ذهن (ماهیت ذهنی) و ماهیت موجود در خارج (ماهیت خارجی)؛ ماهیت خارجی داخل و مندرج تحت اجناس و فصولی است که بر آن صدق می کنند، برخلاف ماهیت ذهنی.

مقصود از اندراج یک ماهیت تحت یک مقوله با جنس یا فصل یا نوع این است که تمام آثار متوقع از آن مقوله یا جنس یا فصل یا نوع بر این ماهیت مترتب باشند؛ مثلاً، انسان خارجی که مندرج در تحت جوهر سه بعدی رشد کننده حساس دارای حرکت ارادی ناطق است واجد تمام آثار- کمالات ذاتی و عرضی- اجناس و فصول فوق است؛ یعنی، اولاً، این ماهیت در خارج موجودی است که قائم به موضوع نیست، نعت و صفت برای شیء دیگر نیست؛ ثانیاً، سه بعد قائم بر هم در آن متصور است؛ موجودی است سه بعدی؛ ثالثاً، رشد می کند و اندازه آن زیاد می شود؛ رابعاً، احساس دارد؛ خامساً، حرکت می کند و این حرکت هم ارادی است نه غیر ارادی و بالاخره می تواند معقولات و کلیات را ادراک کند؛ اینها همه کمالات

ص: ۴۴

ذاتی انسان بودند. انسان خارجی واجد کمالات عرضی هم هست؛ مثلاً، شکل دارد، رنگ دارد، بو دارد، زبری و نرمی دارد و غیر ذلک.

حال تفاوت ماهیت خارجی و ذهنی در همین جهت است، ماهیت خارجی - ماهیت موجود باوجود خارجی - تحت مقوله و اجناس و فصول خود مندرج است ولی ماهیت ذهنی - ماهیت موجود باوجود ذهنی - مندرج نیست؛ یعنی، با اینکه همه اجناس و فصول را دارا است، هیچیک از آثار آنها را واجد نیست. پس انسان ذهنی، در عین اینکه جوهر است، جوهر بودنش ایجاب نمی کند که قائم به موضوع نباشد؛ با اینکه جسم است، جسمیت آن ایجاب نمی کند که سه بعدی بوده فضائی را اشغال کند؛ با اینکه رشد کننده است، رشد کنندگیش اقتضا نمی کند که اندازه اش زیاد شود و هکذا؛ فقط واجد مفاهیم این اجناس و فصول است نه واحد آثار آنها. ما در مرحله اول / فصل چهارم / ۱-۴ درباره حمل اولی و شایع سخن گفته ایم؛ اگر بخواهیم در اینجا از این دو اصطلاح استفاده کنیم، باید بگوئیم اندراج یک شیء در تحت یک مقوله یا جنس یا فصل یا حدّ ایجاب می کند که این مقوله یا جنس یا فصل یا حدّ به حمل شایع بر آن شیء حمل شود ولی صدق و انطباق یک مقوله یا جنس یا فصل یا حدّ بر یک شیء بدون اندراج آن شیء تحت آنها ایجاب می کند که این مقوله یا جنس یا فصل یا حدّ به حمل اولی بر آن شیء حمل شوند. اکنون مقصود از اینکه گفته می شود جوهر ذهنی جوهر است به حمل اولی نه حمل شایع؛ انسان ذهنی انسان است به حمل اولی نه حمل شایع و هکذا روشن شد. گاهی به جای اصطلاح «اندراج» از اصطلاح «فرد» استفاده می شود و مثلاً به جای اینکه گفته شود جوهر خارجی تحت مقوله جوهر مندرج است گفته می شود جوهر خارجی فرد جوهر است اما جوهر ذهنی فرد جوهر نیست:

الأمر الأول: إنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخله و لا مندرجه تحت المقوله التي كانت داخله تحتها و هي في الخارج ترتّب عليها آثارها و إنّما لها من المقوله مفهومها فقط، فالإنسان الذهني و ان كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالارادة الناطق لكنّه ليس ماهيّة موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر و لا ذا ابعاد ثلاثه بما أنّه جسم و هكذا في سائر اجزاء حدّ الانسان. فليس له الا مفاهيم ما في حدّه من الاجناس و الفصول من غير ترتّب الآثار الخارجيّة و نعي بها الكمالات الاوليّة و الثانويّة

ص: ۴۵

و لا معنى للدخول و الاندراج تحت مقوله ألا ترتب آثارها الخارجيه ... و هذا معنى قولهم: انّ الجوهر الذهني جوهر بالحمل الاولي لا بالحمل الشايع.

از آنچه گفته شد، روشن شد که صدق و حمل و انطباق (۱) اعم است از اندراج، بنابراین مجرد صدق یک مقوله و انطباق مفهوم آن بر شیئی کافی نیست برای اینکه آن شیء تحت آن مقوله مندرج باشد، در عین حال بر این مطلب برهانی نیز اقامه شده است که بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: اگر مجرد انطباق مفهوم یک مقوله بر شیئی برای اندراج آن شیء تحت آن مقوله کافی باشد، هر مقوله ای تحت خودش مندرج خواهد بود و بالتبع هر مقوله ای فرد خودش است. دلیل این مطلب اینکه هر مقوله ای بیشک قابل حمل بر خود است. می توان گفت جوهر جوهر است، کیف کیف است، کم کم است و هكذا.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ هیچ مقوله ای تحت خودش مندرج نیست، هیچ مقوله ای فرد خودش نیست.

نتیجه: صرف صدق و انطباق مفهوم یک مقوله بر شیئی برای اندراج آن شیء تحت آن مقوله کافی نیست:

فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقوله على شىء كافيا فى اندراج تحتها، كانت المقوله نفسها مندرجه تحت نفسها، لحملها على نفسها، فكانت فردا لنفسها.

ممکن است بگویند که در منطق ماهیت ذهنی را از افراد مقوله یا جنس یا فصل یا نوع به حساب آورده اند، زیرا افراد ماهیت را تقسیم کرده اند به ذهنی و خارجی؛ پس ماهیت ذهنی هم فرد است و این گفته دلیل است بر اینکه صرف انطباق مفهوم یک مقوله یا جنس یا فصل یا نوع بر شیئی کافی است برای اندراج. جواب اینکه این سخن مسامحی است و مبنای برهانی ندارد:

و اما تقسیم المنطقين الافراد الى ذهنيّه و خارجيه فمبني على المسامحه، تسهيلا للتعليم.

۸-۱-۱: اشکال اول بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: گفته شد که ماهیت صورت ذهنی و شیء خارجی محکمی آن یکی است و به تعبیر

۱- این سه واژه به یک معنا هستند.

ص: ۴۶

دیگر ذاتیات ماهیت، چه هنگامی که در خارج باوجود خارجی موجود می شوند و چه هنگامی که در ذهن باوجود ذهنی موجود می شوند، یکی است. انسان، چه در خارج و چه در ذهن، جوهر سه بعدی رشد کننده حساس متحرک بالاراده ناطق است؛ به تعبیر رایج، ذاتیات ماهیت در ذهن محفوظ است.

اکنون وقتی ما جوهری را تصور می کنیم، به دلیل انحفاظ ذاتیات، جوهر است. از سوی دیگر، همین تصور، همین صورت ذهنی عرض است، زیرا حال در نفس است و قائم به آن و نفس از آن بی نیاز است، پس نفس موضوع آن و آن صورت برای نفس عرض است. بنابراین، لازم می آید که یک شیء - صورت ذهنی جوهر - هم جوهر باشد هم عرض و این محال است:

و یندفع بما مَرَّ اشکال اوردوه علی القول بالوجود الذهنی و هو انّ الذاتیات منحفظة علی القول بالوجود الذهنی، فاذا تعقلنا الجوهر، کان جوهر، نظرا الی انحفاظ الذاتیات و هو بعینه عرض، لقیامه بالنفس قیام العرض بموضوعه، فکان جوهر و عرضا بعینه و استحالة ظاهره.

جواب: در ۱-۶، گفته شد که، هر چند ذاتیات ماهیت در ذهن نیز محفوظ است و تغییر نمی کند، صدق آنها بر ماهیت موجود در ذهن به حمل اولی است و بر ماهیت موجود در خارج به حمل شایع؛ پس جوهر ذهنی جوهر است به حمل اولی و عرض است به حمل شایع و این محال نیست. آنچه محال است این است که یک شیء هم جوهر باشد به حمل شایع هم عرض به حمل شایع؛ زیرا مستلزم این است که هم در موضوع نباشد، چون جوهر است به حمل شایع، هم در موضوع باشد، چون عرض است به حمل شایع. ولی اکنون جوهر است به حمل اولی و، چنانکه در ۱-۶ گذشت، چیزی که به حمل اولی جوهر است جوهر بودنش ایجاب نمی کند که در موضوع نباشد. پس اشکالی ندارد که به حمل اولی جوهر باشد و در عین حال به حمل شایع عرض بوده در موضوع نباشد:

وجه الاندفاع انّ المستحیل کون شیء واحد جوهر و عرضا معا بالحمل الشایع و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الاولی و عرض بالحمل الشایع، فلا استحاله.

۲- ۱- ۸: اشکال دوم بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: قائل شدن به وجود ذهنی مستلزم این است که ماهیت واحد تحت دو مقوله مندرج

ص: ۴۷

باشد و این محال است. زیرا مقولات متباین به تمام ذات اند، هیچ مقوله ای با مقوله دیگر وجه اشتراک ذاتی ندارد، نه جوهر با کیف نه هردو با کم نه هر سه با سایر مقولات و چون اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله به معنای اخذ آن دو مقوله است در حد آن، لازم می آید دو جنس متباین در حد یک ماهیت اخذ شوند که تناقض در ذات است.

توضیح اینکه می دانیم وقتی ماهیتی خارجی را تصور می کنیم ذاتیات آن محفوظ است.

پس اگر جوهر را تصور کرده ایم، صورت ذهنی ما نیز جوهر است و اگر کم را تصور کرده ایم، کم است و اگر کیف را تصور کرده ایم، کیف است و هکذا. از سوی دیگر، فلاسفه در بحث علم قائل اند که ماهیت صورت ذهنی کیف نفسانی است. پس اگر علم به جوهر داریم، صورت ذهنی ما هم در تحت جوهر مندرج است، به دلیل انحفاظ ذاتیات، هم در تحت کیف نفسانی و اگر علم به کمیت داریم، هم در تحت کم مندرج است، هم در تحت کیف و هکذا.

در ۱-۱-۶، دلیل اینکه صورت ذهنی عرض است و عرض نفسانی هم هست گذشت- زیرا حال در نفس است و نفس هم از آن بی نیاز است، پس نفس موضوع صورت ذهنی است و صورت ذهنی هم عرض نفسانی است. اما اینکه در میان اعراض کیف است به این دلیل است که تعریف کیف بر آن صادق است. در تعریف کیف گفته شده است: «عرض لا یقبل النسبه ولا القسمه» و می دانیم صورت ذهنی ما نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. قسمت پذیر نیست، چون نمی توان صور ذهنی را نصف و ثلث و ربع کرد، آن گونه که جسم خارجی را نصف و ثلث و ربع می کنیم؛ نسبت پذیر، نیست چون از اعراض نسبی نیست؛ زیرا در تعریف اعراض نسبی همیشه «نسبت با چیزی» اخذ می شود: این هیأت حاصل از نسبت شیء با مکان است، متی هیأت حاصل از نسبت شیء با زمان است و هکذا ولی علم هیأت حاصل از نسبت شیئی با شیء دیگر نیست. بنابراین، صورت ذهنی، یعنی علم، عرضی است که نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر و حال در نفس هم هست، پس کیف نفسانی است:

و اشکال ثان و هو ان لازم القول بالوجود الذهني ان يكون الجوهر المعقول جوهرًا، نظرا الى انحفاظ الذاتيات، و العلم عندهم من الكيفيات النفسانية، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقوله الجوهر و تحت مقوله الكيف و هو محال؛ لإدائه الى تناقض الذات، لكون المقولات متباینه بتمام الذات و كذا اذا تعلّقنا الكم مثلا، كانت الصورة المعقوله مندرجه تحت مقولتي الكم و الكيف معا و هو محال.

ص: ۴۸

ممکن است بگویند که اگر ما نوعی از کیف را تعقل کنیم، اندراج تحت دو مقوله متباین، که منجر به تناقض در ذات می شود، لازم نمی آید. در جواب، باید گفت که این سخن درست است که اگر ما یک کیف، مثلاً کیف مبصر، را تصور کنیم، اندراج صورت ذهنی تحت دو مقوله متباین لازم نمی آید- زیرا ماهیت صورت ذهنی کیف است و انحفاظ ذاتیات نیز جز اندراج تحت مقوله کیف را اقتضا نمی کند، پس در هر صورت مندرج تحت یک مقوله است و آن هم کیف است- ولی مستلزم اشکال دیگری است و آن اینکه باید ماهیت واحد تحت دو نوع از یک مقوله مندرج باشد. زیرا صورت ذهنی کیف مبصر، به دلیل انحفاظ ذاتیات، باید تحت کیف محسوس مندرج باشد و، به دلیل اینکه علم است، باید تحت کیف نفسانی مندرج باشد؛ یعنی، تحت دو نوع از یک مقوله مندرج باشد و، همان طور که اندراج تحت دو مقوله متباین محال است و منجر به تناقض در ذات می شود، اندراج تحت دو نوع از یک مقوله نیز محال است و منجر به تناقض در ذات می شود؛ مثلاً با اینکه انسان و اسب هر دو در تحت مقوله جوهر مندرج اند؛ یک شیء نمی تواند هم انسان باشد هم اسب، زیرا لازم می آید در حد آن دو فصل متباین اخذ شود که آن نیز تناقض در ذات است:

و کذا اذا تعقلنا کیف المبصر مثلاً کان مندرجاً تحت نوعین من مقوله کیف و هما کیف المحسوس و کیف النفسانی.

جواب: جواب این اشکال عیناً مانند جواب اشکال اول است. مستشکل گمان کرده است که اینکه صورت ذهنی هم دارای ماهیت شیء خارجی محکمی آن است و هم ماهیتش کیف نفسانی است مستلزم اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله متباین یا تحت دو نوع از یک مقوله است و این گمان از اینجا ناشی است که هر دو حمل را حمل شایع تصور کرده. به گمان مستشکل مثلاً صورت ذهنی جوهر یا کم؛ هم جوهر یا کم است به حمل شایع و هم کیف نفسانی است به حمل شایع، در حالی که صورت ذهنی جوهر یا کم جوهر یا کم است به حمل اولی و کیف نفسانی است به حمل شایع. بنابراین، جوهر بودنش ایجاب نمی کند در موضوع نباشد و نیز کم بودنش ایجاب نمی کند که قسمت پذیر باشد، زیرا به حمل شایع جوهر و کم نیست، به حمل اولی جوهر و کم است؛ آری، کیف نفسانی بودنش اقتضا می کند که نفس موضوع آن باشد و قسمت پذیر و نسبت پذیر هم نباشد، چون به حمل شایع کیف نفسانی است، که همین گونه هم هست. پس لبّ کلام اینکه تناقضی

ص: ۴۹

نیست بین اینکه به حمل شایع کیف نفسانی باشد و به حمل اولی جوهر یا کم یا این یا کیف غیر نفسانی باشد:

وجه الاندفاع آنکه کیف نفسانی بالحمل الشایع، فهو مندرج تحته و اما غیره من المقولات او انواعها فمحمول علیه بالحمل الاولی و لیس ذلک من الاندراج فی شیء.

۳- ۱- ۸: اشکال سوم بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: طبق به قول به وجود ذهنی، هنگام تصور اشیا ماهیت آنها در ذهن موجود می شود.

بنابراین، هنگامی که ما حرارت را تصور می کنیم، ماهیت حرارت در ذهن موجود می شود و هنگامی که برودت را تصور می کنیم، ماهیت برودت در آن ایجاد می شود و می دانیم که حارّ چیزی است که حرارت برای آن حاصل شده و بارد نیز چیزی است که برودت برای آن حاصل شده است، پس ذهن ما در آن واحد هم حارّ است و هم بارد، زیرا هم ماهیت حرارت در آن حاصل است هم ماهیت برودت. به همین طریق می توان استدلال کرد که باید ذهن هم مربع باشد هم مثلث، هم سیاه باشد هم سفید الی غیر ذلک. پس قائل شدن به وجود ذهنی مستلزم این است که ذهن در آن واحد بتواند متصف به متقابلان شود، در حالی که جمع متقابلان محال است:

اشکال ثالث و هو انّ لازم القول بالوجود الذهنی کون النفس حارّه بارده معا و مربّعا و مثلثا معا الی غیر ذلک من المتقابلات عند تصوّرها هذه الاشياء، اذ لا نعني بالحارّ و البارد و المربع و المثلث الا ما حصلت له هذه المعانی التي توجد للغير و تنعته.

جواب: در این اشکال، مستشکل بین حرارت و برودت به حمل شایع و حرارت و برودت به حمل اولی خلط کرده است. حرارت و برودتی که حصولشان در موضوع سبب نعت موضوع و اتصافش به حارّ و بارد می شود حرارت و برودت به حمل شایع است، نه حرارت و برودت به حمل اولی، در حالی که آنچه در هنگام تصور حرارت و برودت در ذهن حاصل می شود حرارت و برودت به حمل اولی است، نه حرارت و برودت به حمل شایع. به تعبیر دیگر، آنچه موجب نعت موضوع و اتصاف آن به حارّ و بارد می شود این است که وجود خارجی حرارت و برودت در آن تحقق یابد، در حالی که در ذهن وجود خارجی حرارت و برودت تحقق نمی یابد، بلکه وجود ذهنی و مفهوم حرارت و برودت تحقق می یابد:

ص: ۵۰

وجه الاندفاع انّ الملائک فی کون وجود الشیء غیره و کونه ناعتا له هو الحمل الشایع و الذی یوجد فی الذهن من بروده و حراره و نحوها هو كذلك بالحمل الاوّلی دون الشایع»

۴- ۱- ۸: اشکال چهارم بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: لازمه قول به وجود ذهنی این است که شیء واحد هم کلی باشد هم جزئی که امری است محال.

بیان ملازمه اینکه وقتی مثلا ما انسان معقول را در نظر می گیریم، از آن جهت که معقول است و بر بیش از یک فرد قابل صدق است کلی است ولی همین انسان کلی یک صورت ذهنی است که در نفس ما موجود شده است و نفس ما هم یک شخص متمیز از سایر نفوس است، پس این صورت ذهنی هم، به دلیل اینکه باوجود خاصی موجود شده و قائم به شخص خاص متمیز از سایرین است، خود متشخص و متمایز از سایر صور است و جزئی است. بنابراین، یک صورت هم شخصی جزئی است هم کلی - توجه شود که در این اشکال جزئی به معنای شخصی به کار رفته است، یعنی ما لیس بکلی:

اشکال رابع و هو انّ اللازم منه کون شیء واحد کلیّا و جزئیا معا و بطلانه ظاهر.

بیان الملازمه انّ الانسان المعقول مثلا، من حیث تجویز العقل صدقه علی کثیرین، کلی و هو بعینه، من حیث کونه موجودا قائما بنفس واحده شخصیّه یتمیّز بها عن غیره، جزئی؛ فهو کلی و جزئی معا.

جواب: صورتی که در ذهن ما متحقق می شود دو جهت مختلف دارد: گاهی فی نفسه به آن نظر می کنیم؛ یعنی، از این جهت که وجود خاصی است که در نفس خاصی موجود شده است؛ از این جهت وجود خاص جزئی خارجی است که مصداق ماهیت علم، یعنی مصداق کیف نفسانی، است و گاهی بالقیاس الی الخارج به آن نظر می کنیم؛ یعنی، آن را مرآت قرار می دهیم برای وجودهای خارجی که محکی و مصداق آن هستند و از طریق آن مصداق یا مصادیق را مشاهده می کنیم؛ از این جهت می تواند کلی باشد. آنچه محال است این است که یک شیء از جهت واحد هم جزئی و خاص باشد و هم کلی اما اینکه یک شیء از جهتی کلی و از جهت دیگر جزئی و خاص باشد بلاشکال است:

ص: ۵۱

وجه الاندفاع انّ الجبهه مختلفه، فالانسان المعقول مثلا من حیث أنّه مقیس الی الخارج کلّی و من حیث أنّه کیف نفسانی قائم بالنفس غیر مقیس الی الخارج جزئی.

چنانکه مشاهده می شود، در کتاب به این اشکال از طریق تفاوت بین حمل اولی و شایع پاسخ نداده اند. علت این امر این است که در اینجا هر دو حمل شایع است: الانسان المعقول کلّی بالحمل الشایع و الانسان المعقول لیس بکلّی بل شخص خاصّ فی نفس خاصّ بالحمل الشایع. بنابراین، نمی توان تفاوت دو مطلب را به حمل شایع و حمل اولی برگرداند، برخلاف سه اشکال قبلی که در آنها تفاوت به دو نوع حمل باز می گشت. از این رو، لازم است در اینجا به جهات مختلفی که می توان یک مفهوم را مورد توجه قرار داد اشاره کنیم تا خواننده عزیز توجه داشته باشد که چرا سه اشکال اول از طریق تفاوت حمل جواب گفته شد، برخلاف اشکال اخیر.

اگر توجه شود، یک مفهوم خاص موجود در ذهن را از سه جهت مختلف می توان لحاظ کرد:

۱- از آن جهت که صورت خاصی است که باوجود خاصی در نفس خاصی موجود شده است؛ بدین لحاظ به آن صورت از آن جهت که یک وجود خارجی است و ماهیت آن کیف نفسانی است نظر شده است.

۲- از آن جهت که حاکی از مصادیق است، نه از آن جهت که وجود خارجی خاص قائم به نفس خاصی است؛ از این جهت از طریق این صورت مصادیق یا مصادیق را مشاهده می کنیم و به خود صورت توجهی نداریم. در این حالت، اگر از طریق این صورت فقط یک مصداق قابل رؤیت باشد، می گوئیم جزئی است و الا می گوئیم کلّی است.

۳- نه از آن جهت که وجود خارجی خاصی است به آن نظر می کنیم و نه طوری نظر می کنیم که خود صورت ملحوظ نباشد و از طریق آن مصادیقش ملحوظ باشند، بلکه به خود صورت از آن جهت که مفهومی از مفاهیم است و واجد ذاتیاتی است نظر می کنیم، در این لحاظ اگر چیزی بر آن حمل شود به حمل اولی است. در سه اشکال اول، مستشکل بین جهت اول و جهت سوم اشتباه می کرد ولی در این اشکال بین جهت اول و جهت دوم خلط کرده است.

۵- ۱- ۸: اشکال پنجم بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: اگر به وجود ذهنی قائل شویم، لازم می آید که محالات ذاتی موجود باشند.

ص: ۵۲

دلیل ملازمه اینکه طبق قول به وجود ذهنی هنگام تصور اشیا خود ماهیت اشیا در ذهن موجود می شود، پس هنگام تصور محالات، مانند ارتفاع یا اجتماع نقیضین و سلب شیء از خودش یا شریک باری، باید خود ماهیت و حقیقت این محالات در ذهن تحقق یابد، با اینکه اینها محال ذاتی هستند و به هیچ وجه نمی توانند ثبوتی داشته باشند:

و اشکال خامس و هو أنّا نتصوّر المحالات الذاتیه، کشریک الباری و سلب الشیء عن نفسه و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما، فلو کانت الاشیاء حاصله بذواتها فی الذهن، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتیه.

جواب: آنچه در ذهن متحقق می شود اجتماع نقیضین به حمل اولی، سلب شیء از خودش به حمل اولی و شریک باری به حمل اولی است و آنچه محال ذاتی است اجتماع نقیضین به حمل شایع، سلب شیء از خودش به حمل شایع و شریک باری به حمل شایع است، که نه در ذهن و نه در خارج قابل تحقق نیستند. به تعبیر دیگر، مفاهیم اینها در ذهن متحقق می شود، نه مصادیق آنها و آنچه محال است متحقق شود، چه در ذهن و چه در خارج، مصادیق اینهاست نه مفاهیمشان:

وجه الاندفاع أنّ الثابت فی الذهن أنّما هو مفاهیمها بالحمل الاولی، لا مصادیقها بالحمل الشایع.

و نیز آنچه در ذهن متحقق شده- یعنی صور ذهنی اجتماع نقیضین، سلب شیء از خودش و شریک باری- به حمل اولی اجتماع نقیضین، سلب شیء از خودش و شریک باری اند ولی همین صور ذهنی به حمل شایع مصداق ماهیت کیف نفسانی اند و ممکن اند و معلول باری:

فالتصوّر من شریک الباری هو شریک الباری بالحمل الاولی و أمّا بالحمل الشایع فهو ممکن و کیف نفسانی معلول للباری مخلوق له.

۲- ۸: فرع دوم

اشاره

در ۳-۳، گذشت که وجود علم همواره دارای ماهیت دیگری، غیر از کیف نفسانی که ماهیت خود علم است، هم هست ولی آثار متوقع از آن را واجد نیست و وجود علم نسبت به این ماهیت ذهنی است. از همین جا، می توان دریافت که وجود ذهنی یک ماهیت اساسا معنا پیدا نمی کند، مگر در قیاس باوجود خارجی آن؛ یعنی، تا وجود خارجی برای ماهیت تصور

ص: ۵۳

نشود، وجود ذهنی برای آن متصور نیست و به تعبیر فلسفی وجود ذهنی ذاتا مقیس الی الخارج است و ذاتا حاکی است از ماوراء خودش. بنابراین، وجود ذهنی برای ماهیت محال است، مگر اینکه وجود خارجی داشته باشد.

ممکن است گفته شود ما مفاهیمی را تصور می‌کنیم که وجود خارجی ندارند، مثل معدومات و محالات ذاتی، و تصور کردن مفهومی یعنی وجود ذهنی داشتن آن، پس این مفاهیم وجود ذهنی دارند با اینکه وجود خارجی ندارند.

جواب این است که لازم نیست وجود خارجی ماهیت یا مفهوم تصور شده وجود خارجی حقیقی باشد، بلکه ممکن است ذهن انسان خود برای ماهیت یا مفهومی وجود خارجی فرض کند و سپس آن مفهوم را با یک وجود ذهنی مقیسا الی ذلک الوجود الخارجی المفروض موجود کند. بنابراین، نباید همیشه دنبال وجود خارجی محقق بگردیم، بلکه وجود خارجی مفروض هم کافی است؛ در این موارد آن وجود ذهنی حاکی از همین وجود خارجی مفروض است:

الامر الثاني: انّ الوجود الذهنيّ، لما كان ذاته مقیسا الی الخارج، كان بذاته حاکیا لما وراءه، فامتنع ان يكون للشیء وجود ذهنيّ من دون ان يكون وجود خارجيّ محقق، كالماهیّات الحقیقه المنتزعه من الوجود الخارجیّ، او مقدّر، كالمفاهیم غیر الماهیّة التي يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته، فيتصوّر مفهوم العدم مثلا و یقدّر له ثبوتا ما یحکیه بما تصوّره من المفهوم.

در ۳-۳، گذشت که وجود علم نسبت به ماهیت معلوم وجود ذهنی است و نسبت به ماهیت خود، یعنی نسبت به کیف نفسانی، وجود خارجی است، زیرا آثار کیف نفسانی را از خود بروز می‌دهد، چنانکه در ۲-۱-۶ گذشت. بنابراین، منافاتی نیست بین اینکه وجود علم برای ماهیت خود وجود خارجی و ذو آثار است و اینکه برای ماهیت شیء محکی وجود ذهنی و بی اثر است. پس ترتب آثار کیف نفسانی و تجرد حکم وجود علم است از آن جهت که وجود خارجی است و حکایت و عدم ترتب آثار حکم آن است از آن جهت که مقیسا الی الخارج لحاظ شده و وجود ذهنی ماهیت دیگری است:

و بالجمله شأن الوجود الذهنيّ الحکایه لماوراءه من دون ان یتربّ آثار المحکّی علی الحاکی ولا ینافی ذلک ترتّب آثار نفسه الخاصّه به من حیث انّ له ماهیّة کیف و کذا

ص: ۵۴

لا ینافیہ ما سیأتی انّ الصور العلمیّہ مطلقا مجردہ عن المادّہ، فانّ ترتّب آثار کیف النفسانیّ و کذا التجرّد حکم الصوره العلمیّہ فی نفسہا و الحکایہ و عدم ترتّب الآثار حکمہا قیاسا الی الخارج و من حیث کونها وجودا ذهنتا لماهیّہ کذا خارجیه.

۱-۲-۸: اشکال ششم بر وجود ذهنی و جواب آن

۱-۱-۲-۸: تاریخچه اشکال

قبل از توضیح اشکال، بهتر است به تاریخچه آن اشاره کنیم. در جواب این سؤال که «کیفیت رؤیت اشیا چگونه است؟» از قدیم بین فلاسفه، اختلاف وجود داشته است. به عقیده گروهی، در هنگام رؤیت، صورتی از شیء مرئی در چشم ما منطبق می شود و ما با تحقق آن صورت در چشم خود آن شیء را می بینیم، مثل صورتی که در آینه می افتد و ما به وسیله آن شیء در مقابل آینه را رؤیت می کنیم. در مقابل، گروه دیگری به خروج شعاع از چشم قائل بودند. به عقیده اینان، در هنگام رؤیت، شعاعی مخروطی شکل از چشم خارج می شود که رأس آن در چشم است و قاعده آن در شیء مرئی است و به این وسیله رؤیت صورت می پذیرد و بزرگ و کوچک شدن قاعده مخروط بستگی به دوری و نزدیکی و بزرگی و کوچکی شیء مرئی دارد.

گروه اول مشهور به قائلین به انطباع هستند و گروه دوم مشهور به قائلین به خروج شعاع.

قائلین به خروج شعاع بر قائلین به انطباع اشکال کرده اند که بنابر انطباع لازم می آید که چشم به اندازه شیء مرئی بزرگ باشد، زیرا ما اشیاء مرئی را به همان اندازه که بزرگ اند درک می کنیم، نه کوچک و ریز؛ یعنی، نه تنها آنها را می بینیم، بلکه آنها را بزرگ هم می بینیم، پس باید در هنگام دیدن اشیاء بزرگ چشم به اندازه آنها بزرگ باشد، با اینکه چنین نیست، چشم عضو کوچکی است که حجم آن بسیار کم است. در هر حال، محققین از فلاسفه اسلامی قائل به انطباع اند مسئله فوق به شکلی که دیدیم در کتاب نفس مطرح شده است.

همین مسئله کم کم به شکل دیگری در مبحث علم نیز مطرح شد و آن اینکه صورت مرئی، که در حالت رؤیت درک می شود، مجرد است یا مادی. فلاسفه قبل از صدر المتألهین صورت مرئی ناشی از شیء مرئی را صورتی مادی می دانند. به نظر ایشان، تنها صور کلی مجردند ولی صور حسی و خیالی مادی اند اما صدر المتألهین، برخلاف گذشتگان، قائل است که تمام صور ادراکی، اعم از حسی و خیالی و عقلی، مجردند. یکی از ادله صدر المتألهین همین مطلب است

ص: ۵۵

که چون ما اشیاء بزرگ را همان اندازه که هستند درک می کنیم، اگر صور ادراکی مادی باشند، انطباع کبیر در صغیر لازم می آید؛ یعنی، باید صورت ادراکی بزرگ مادی در ماده کوچک چشم یا عضو دیگری منطبق گردد و این محال است.

۲-۱-۲-۸: اشکال

این مسئله به مناسبت دیگری در مبحث وجود ذهنی نیز مطرح شد و آن اینکه اگر در هنگام ادراک تصویری ماهیت اشیا در ذهن موجود شوند، باید بپذیریم که اشیاء محسوس با همان ماهیت محسوسشان در ذهن ما تحقق می یابند. یک دسته از اشیاء محسوس اشیاء مرئی هستند. ما چشم خود را به طرف آسمان باز می کنیم و تمام آسمان را با ستاره های آن و با آن وسعت عظیمش ادراک می کنیم؛ حال اگر، بنابر قول به وجود ذهنی، در این رؤیت ماهیت محسوس آسمان در ذهن ما موجود شود، باید یک صورت مادی بسیار بزرگ در ما به وجود آید و این صورت، چون مادی است، طبعاً روی یک عنصر مادی تحقق پیدا می کند و این عنصر مادی، چه چشم باشد یا اعصاب چشم و چه مغز در هر حال، در بدن ماست و کوچکتر از آن است، در حالی که مرئی که ما از نظر بزرگی قابل قیاس با بدن ما نیست. پس اگر این صورت مادی با آن حجم بزرگش در عضوی مادی منطبق گردد، انطباع کبیر در صغیر لازم می آید که محال است. لهذا باید قائل شویم که اشیا با همان ماهیتی که در خارج دارند در ذهن موجود نمی شوند، بلکه صورت بسیار کوچکی از آنها در ما به وجود می آید که ماهیتاً با شیء خارجی متفاوت است:

و یندفع بذلک اشکال آوردوه علی القائلین بالوجود الذهنی و هو انا نتصور الأرض علی سعتها بسهولها و براریها و جبالها و ما یحیط بها من السماء بارجائها البعیده و النجوم و الکواکب بابعادها الشاسعه و حصول هذه المقادیر العظیمه فی الذهن، ای انطباعها فی جزء عصبی او جزء دماغی، من انطباع الکبیر فی الصغیر و هو محال.

۳-۱-۲-۸: جواب قائلین به انطباع

قائلین به انطباع در جواب این اشکال گفته اند که، هرچند صورت شیء مرئی بمراتب از عضو ادراکی ما، که محل انطباع این صورت است، بزرگتر است، به لحاظ اینکه محل انطباع این صورت سطح عضو است، اشکالی پیش نمی آید؛ زیرا هم آن صورت بزرگ به نهایت جزء

ص: ۵۶

انقسام پذیر است هم این سطح و هر جزئی از بی نهایت اجزاء صورت می تواند در جزئی از بی نهایت اجزاء سطح عضو منطبق گردد. به عبارت دیگر، اگر صورت مرئی تا بی نهایت انقسام پذیر بود و عضو ادراکی نبود، مشکل پیش می آمد ولی اکنون که چنین نیست مشکلی هم وجود ندارد.

۴- ۱- ۲- ۸: ردّ جواب فوق

بدیهی است که گرچه کف دست انسان تا بی نهایت انقسام پذیر است و کوه هم همین طور، این موجب نمی شود که کوه در کف دست جا بگیرد. سرّ مطلب این است که این بی نهایت بی نهایت لا یقفی است؛ یعنی، هرچه تقسیم کنیم باز هم می توان تقسیم را ادامه داد و بی نهایت واقعی و بالفعل نیست؛ یعنی، چنین نیست که در این تقسیمات به جائی برسیم که کف دست بالفعل بی نهایت جزء داشته باشد که هر کدام یک نقطه است و کوه هم همین طور و به این ترتیب نقطه اول از کوه بر نقطه اول از کف منطبق شود الی آخر، بلکه همیشه اجزاء حاصل محدودند و نسبت هریک از اجزاء حاصل از تقسیم کوه به اجزاء حاصل از تقسیم کف دست همان نسبت خود کوه به خود دست است و همچنان مشکل باقی است. مشکل در کمّیت متصل، یعنی در کوچکی و بزرگی دو سطح، است نه در کمیت منفصل، یعنی عدد آنها، تا با تقسیم حل شود؛ به تعبیر دیگر، به فرض اینکه کف دست و کوه، هردو، را بالفعل به بی نهایت جزء تقسیم کنیم باز اجزاء دست یک بی نهایت کف دستند و اجزاء کوه یک بی نهایت کوه. از مجموع بی نهایت جزء اول فقط یک کف دست حاصل می شود و از مجموع بی نهایت جزء دوم یک کوه:

و لا یجدی الجواب عنه بما قیل انّ المحلّ الذی ینطبع فیہ الصور منقسم الی غیر النهایه، فانّ الکفّ لا تسع الجبل و ان کانت منقسمه الی غیر النهایه.

۵- ۱- ۲- ۸: جواب صحیح

جواب صحیح این است که صورت ادراکی، چه جزئی و چه کلی، مادی نیست تا مسئله انطباع مطرح شود و نوبت به اشکال انطباع کبیر در صغیر برسد. صورت ادراکی صورت منطبق در چشم یا عصب یا مغز نیست، بلکه امری است مجرد و نفس هم مجرد است و این صورت مجرد در نفس مجرد حاصل می شود. البته مجرد عقلی نیست که عاری از شکل و رنگ و بعد باشد؛ مجرد مثالی و خیالی است و مجردات مثالی، در عین اینکه مادی نیستند، شکل رنگ و بعد دارند:

ص: ۵۷

وجه الاندفاع آن الحق، کما سیأتی بیانہ، انّ الصور العلمیّہ الجزئیّہ غیر مادّیّہ، بل مجرّده تجرّدا مثالیّا فیہ آثار المادّہ، من الأبعاد و الألوان و الأشکال، دون نفس المادّہ و الانطباع من احکام المادّہ و لا انطباع فی المجرّد.

۲-۲-۸: اشکال هفتم بر وجود ذهنی و جواب آن

اشکال: همان طور که در ۵-۱-۲-۸ گفته شد، فلاسفه اسلامی از صدر المتألهین به بعد قائل اند که صور ادراکی، چه محسوس و چه خیالی و چه معقول، همه مجردند، منتها صور ادراکی جزئی-محسوس و خیالی-از تجرد مثالی برخوردارند و صور کلی عقلی از تجرد عقلی. قائلین به مادّیت صور محسوس و خیالی، برای ردّ تجرد این صور، دلیلی آورده اند که در اینجا به صورت اشکال مطرح شده است.

حاصل اشکال اینکه صور مرئی حسی و خیالی مادی و کوچک اند، هرچند مرئی آنها بسیار بزرگ باشد. پس اندازه این صور با ذی الصوره یکی نیست که مشکل انطباع کبیر در صغیر لازم آید. ممکن است سؤال شود: «اگر این صور کوچک اند، چگونه انسان بزرگی اشیا را درک می کند؟» در جواب، می گویند که اولاً، نسبت بین اجزاء صورت عینا مانند نسبت بین اجزاء مرئی است؛ مثلاً، اگر مرئی اسب است و نسبت سر او به تنش ۵/۱ است، در صورت کوچک منطبع در عضو نیز همین نسبت برقرار است و همچنین است سایر نسبتها و ثانیاً، انسان هم صورتی از بدن خود دارد و هم به اندازه این صورت و نیز اندازه و بزرگی بدن خود واقف است و طبعاً به نسبت بین این دو؛ یعنی، نسبت بزرگی صورت بدن و خود بدن نیز واقف است. باتوجه به این اطلاعات انسان با مقایسه صورت مرئی با صورتی که از خود دارد و باتوجه به بزرگی بدن خود و فاصله ای که از مرئی دارد به بزرگی مرئی واقف می گردد. پس در هر حال، صورتی که با این خصوصیات در محل مادی منطبع می شود با ماهیت خارجی مباین است و بنابراین نمی توان قائل شد که ماهیات خارجی خودشان باوجود ذهنی در ذهن موجود می شوند:

و بذلك یندفع ایضاً اشکال آخر هو أنّ الاحساس و التخیل، علی ما بینہ علماء الطبیعه، بحصول صور الاجسام بما لها من النسب و الخصوصیات الخارجیّہ فی الاعضاء الحسّاسه و انتقالها الی الدماغ مع ما لها من التصرف فی الصور بحسب

ص: ۵۸

طبائعها الخاصه و الانسان ينتقل الى خصوصيات مقاديرها و ابعادها و اشكالها بنوع من المقايسه بين اجزاء الصوره الحاصله عنده على ما فُضِّلَ لموه في محلّه. و من الواضح انّ هذه الصوره الحاصله المنطبعه بخصوصياتها في محلّ مادّي مباينه للماهيات الخارجيه، فلا مسوغ للقول بالوجود الذهنيّ و حضور الماهيات الخارجيه بانفسها في الازهان.

نمی توان انکار کرد که در هنگام ادراک فعل و انفعالاتی مادی، مانند فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی، در عضو حسی و سلسله اعصاب و سلولهای مغز صورت می گیرد ولی سخن در این است که آیا صورتی که بیواسطه مشهود نفس است همین صورت مادی منطبع در چشم یا سلسله اعصاب یا مغز است یا نه، بلکه صورتی است مجرد مثالی و نقش این فعل و انفعالات و این صور مادی حداکثر این است که نفس را مستعد می کنند برای اینکه ماهیات اشیا بدون ماده در مرتبه مثال نفس تحقق یابند و به تعبیر دیگر معدّنند برای اینکه نفس در عالم خودش صورتی مثالی به اندازه شیء خارجی و مطابق با آن به وجود آورد. فلاسفه اسلامی شقّ دوم را پذیرفته اند؛ از نظر اینان ادراک در عالم نفس محقق می شود و این فعل و انفعالات نقشی بیش از مقدمه ندارند.

از طرف دیگر، گفته شد که اگر خود ماهیات، اعم از کلی و خیالی و جزئی، در ذهن محقق نشوند، سفسطه لازم می آید. پس چاره ای جز پذیرفتن وجود ذهنی نیست:

وجه الاندفاع أنّ ما ذكره من الفعل و الانفعال المادّيين عند حصول العلم بالجزئيات في محلّه، لكن هذه الصور المنطبعه ليست هي المعلومه بالذات و أنّما هي امور مادّيه معدّه للنفس تهيتها لحضور الماهيات الخارجيه عندها بصور مثاليه مجرّده غير مادّيه، بناء على ما ستبين من تجرّد العلم مطلقا و قد عرفت ايضا أنّ القول بمغايره الصور عند الحسّ و التخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفكّ عن السفسطه.

۳- ۸: فرع سوم

گفته شد که وجود ذهنی ماهیت وجودی است که وقتی ماهیت با آن موجود می شود واجد آثار خود نیست، برخلاف وجود خارجی که وقتی ماهیت با آن موجود می شود دارای آثار ذاتی و عرضی خود است. از اینجا، می توان نتیجه گرفت که وجود ذهنی در چیزی متصور است که

ص: ۵۹

حقیقت ذاتش عین منشئیت اثر یا عین عدم منشئیت اثر نباشد، هم بتواند خودش بعینه تحقق یابد در حالی که فاقد آثار متوقع از آن است باشد و هم بتواند خودش بعینه متحقق شود در حالی که واجد آثار است، مانند ماهیت. حیثیت ماهیت نه عین منشئیت اثر است، نه عین عدم منشئیت اثر، از این رو هم می تواند موجود شود در حالی که واجد آثار خود است، و این هنگامی است که باوجود خارجی موجود شود، و هم می تواند موجود شود در حالی که واجد آثار خود نیست، و این هنگامی است که باوجود ذهنی موجود شود. ماهیت انسان «حیوان ناطق» است، نه «حیوان ناطق دارای آثار ذاتی و عرضی خود» و نه «حیوان ناطق فاقد آثار ذاتی و عرضی خود» است. بنابراین، اگر چیزی حیثیت ذاتش عین خارجیت و عین منشئیت اثر بود؛ مانند وجود و صفات قائم به وجود از قبیل قوه، فعلیت، وحدت، کثرت، سبق، لحوق، علیت، معلولیت؛ چنین چیزی ممکن نیست خودش بعینه در ذهن باوجود ذهنی موجود شود، زیرا انقلاب ذات لازم می آید که تناقض است، چون فرض اینکه خودش بعینه در ذهن موجود شود فرض این است که چیزی که حیثیت ذاتش عین منشئیت اثر است بدون منشئیت اثر باشد و این تناقض در ذات است و نیز اگر چیزی حیثیت ذاتش عین بطلان و عین فقدان اثر بود، مثل عدم مطلق و محالات ذاتی و هرچه به عدم باز گردد، چنین چیزی نمی تواند در ذهن حلول کند، چون چنین امری اصلاً ذات ندارد تا این ذات بعینه بدون ترتب اثر در ذهن موجود شود؛ به تعبیر فلسفی، سالبه به انتقاء موضوع است. ابتدا باید برای شیء ذاتی متصور باشد، تا سپس نوبت به این برسد که آیا این ذات عین منشئیت اثر است یا نه. پس در یک کلام، آنچه واقعاً می تواند در ذهن موجود شود ماهیت است که هم ذات دارد و هم ذاتش عین منشئیت آثار یا عین بطلان و فقدان آثار نیست. اما حقیقت وجود و صفات وجودی، که حیثیت ذاتشان همان حیثیت منشئیت اثر است، و نیز عدم مطلق و هرچه حیثیت ذاتش همان حیثیت بطلان و فقدان اثر است (۱) ممکن نیست در ذهن موجود شوند. از همین رو، گفته اند که برای محالات ذاتی صورت صحیحی در ذهن وجود ندارد: (۲)

الامر الثالث: انه لما كانت الماهیات الحقیقیه التي تترتب علیها آثارها فی الخارج هی التي تحلّ الاذهان بدون ترتب من آثارها الخارجیه، فلو فرض هناک امر حیثیه ذاته

۱- مقصود از «ذات» در این عبارت ذات فرضی است، ذاتی که ذهن برای عدم یا معدوم فرض می کند، نه ذات حقیقی. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع شود به مرحله چهارم/ فصل هشتم/ ۵.

۲- ر. ک. مرحله چهارم/ فصل هشتم/ ۵.

ص: ۶۰

عین آنه فی الخارج و نفس ترتب الآثار، کنفس الوجود العینی و صفاته القائمہ به کالقوہ و الفعل و الوحده و الکثره و نحوہا، کان ممتنع الحصول بنفسها فی الذهن و کذا لو فرض امر حیثیہ ذاته المفروضہ البطلان و فقدان الآثار کالعدم المطلق و ما يؤول الیه، امتنع حلوله الذهن.

فحقیقه الوجود و کلّ ما حیثیہ ذاته حیثیہ الوجود و کذا العدم المطلق و کلّ ما حیثیہ ذاته المفروضہ حیثیہ العدم یمتنع ان یحلّ الذهن حلول الماهیات الحقیقیہ. و الی هذا یرجع معنی قولهم انّ المحالات الذاتیہ لا صورہ صحیحہ لها فی الأذهان و سیأتی- ان شاء اللہ- بیان کیفیہ انتراع مفهوم الوجود و ما یتّصف به و العدم و ما يؤول الیه فی مباحث العقل و العاقل و المعقول.

ص: ۶۱

مرحله چهارم مواد قضایا (وجود و امکان و امتناع)

اشاره

فصل اول واجب و ممکن و ممتنع

۱: مواد ثلاث در منطق

از نظر منطقدانان، هر قضیه‌ای دارای موضوع، محمول، نسبت بین موضوع و محمول و حکم است. نسبت بین موضوع و محمول یا ضروری است یا ممتنع یا ممکن. مقصود از نسبت ضروری این است که محمول از موضوع انفکاک پذیر نباشد و منظور از نسبت امتناعی این است که محمول بر موضوع قابل حمل نباشد و ضرورتاً از آن سلب شود و منظور از نسبت امکانی این است که محمول نه ضرورت حمل بر موضوع داشته باشد نه ضرورت سلب از آن، هم بتواند حمل شود هم سلب. در منطق، به این سه حالتی که برای نسبت وجود دارد «ماده» یا «جهت» می‌گویند. اگر حالت نسبت در نفس الامر ملاحظه شود؛ یعنی، مقصود کیفیت نسبت بین موضوع و محمول باشد در واقع و نفس الامر، به آن «ماده» می‌گویند و اگر چنین نباشد، بلکه مقصود کیفیتی باشد که ذهن آن را منظور داشته، به آن «جهت» می‌گویند. البته ممکن است کیفیتی که ذهن منظور داشته همان کیفیتی باشد که در واقع و نفس الامر نسبت واحد آن است؛ یعنی، جهت و ماده یکی باشند و ممکن است جهت با ماده فرق کند؛ در نفس الامر نسبت دارای کیفیتی است ولی ذهن کیفیت دیگری برای آن تشخیص داده که در این صورت قضیه کاذب است. بنابراین، جهت و ماده یکی هستند؛ هر دو کیفیت نسبت محمول به موضوع اند در قضیه، منتها ماده کیفیت است در نفس الامر و جهت حصول آن است در ذهن. پس در جهت نظر به این است که صورت کیفیت در ذهن چگونه است، آیا ضرورت است یا امتناع یا امکان، ولی در ماده نظر به این است که این کیفیت در نفس الامر چیست.

۲: مواد ثلاث در فلسفه

در فلسفه نیز، از مواد ثلاث بحث می‌شود ولی این بحث با آنچه در منطق مطرح است متفاوت

ص: ۶۴

است و الا- مستلزم این است که یک بحث از یک جهت در دو علم بررسی شود؛ پس قطعاً جهت بحث در فلسفه و منطق فرق می‌کند:

اولاً در منطق، نظر به قضیه است از آن جهت که امری است معقول. منطق‌دان می‌خواهد بداند که هر قضیه‌ای از آن جهت که قضیه‌ای است و امری است معقول- معقول ثانی منطقی- چه کیفیتی دارد ولی نظر فیلسوف به قضیه نیست، بلکه به این است که واقعیت محمول در خارج با واقعیت موضوع چه نسبتی دارند؛ ثانیاً، در منطق محمول عام است؛ یعنی، وقتی گفته می‌شود کیفیت نسبت محمول به موضوع، منظور کیفیت نسبت هر محمولی است با هر موضوعی ولی در فلسفه با محمولات خاصی سروکار هست، در فلسفه ما تنها با محمول وجود کار داریم نه با سایر محمولات. می‌خواهیم بدانیم وجود نسبت به موضوعات مختلف چه کیفیتی دارد، ضرورت یا امتناع یا امکان.

پس اگر در فلسفه گفته شود فلان شیء ضروری یا واجب است، یعنی وجود برای آن ضروری و واجب است و اگر گفته شود فلان شیء ممتنع است، یعنی وجود برای آن ممتنع است و اگر گفته شود فلان شیء ممکن است، یعنی وجود برای آن ممکن است.

لهذا «واجب» در فلسفه به معنای ضروری الوجود است و «ممتنع» به معنای ممتنع الوجود است و «ممکن» به معنای ممکن الوجود. به تعبیر دیگر، سروکار فیلسوف در مواد ثلاث فقط با هلیات بسیطه است- یعنی قضایائی که محمول آنها وجود یا عدم است است- ولی بحث منطق‌دان شامل تمام قضایاست، اعم از هلیه بسیطه و مرکبه و اعم از قضایای حمل اولی و حمل شایع.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت اینکه سروکار فیلسوف اصالتاً با وجوب و امکان و واجب و ممکن است، زیرا مقصود اصلی وی ذکر تقسیمات وجود یا موجود و بیان خواص کلی هر قسم است و واضح است که امتناع (ضرورت عدم) و ممتنع (ضروری عدم) از صفات و اقسام وجود یا موجود نیستند؛ بنابراین ذکر آنها و بیان خواص آنها استطرادی است، همان طور که ذکر عدم و احکام آن در فلسفه استطرادی است:

المرحلة الرابعة في موادّ القضايا (الوجوب و الامتناع و الامكان) ... و المقصود بالذات فيه بيان انقسام الموجود الى الواجب و الممكن و البحث عن خواصّهما و أمّا البحث عن الممتنع و خواصّه فمقصود بالتّبع و بالقصد الثّاني.

ص: ۶۵

و الذى يقع البحث عنه فى هذا الفنّ الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأوّل من هذه الموادّ الثلاث هو الوجوب و الامكان، كما تقدّمت الاشارة اليه.

۳: بیان تقسیم در کتب قدیم و کتب متأخرین

در کتب قدیمی فلسفه معمولاً، بحث مواد ثلاث این گونه مطرح شده است که هرماهیتی را با وجود بسنجیم یکی از سه حال را داراست: یا اقتضای وجود دارد یا اقتضای عدم و یا نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ یعنی، لا-اقتضاست. ماهیتی را که اقتضای وجود دارد «واجب» می گوئیم، ماهیتی را که اقتضای عدم دارد «ممتنع» می گوئیم و ماهیتی را که لا-اقتضاست، نه اقتضای وجود دارد نه اقتضای عدم، «ممکن» می گوئیم. در این تقسیم ماهیت به واجب و ممتنع و ممکن تقسیم شده؛ یعنی، مقسم ماهیت است.

با دقّتهای بعدی معلوم شد که این تقسیم بندی درست نیست؛ زیرا بنابر آن، ماهیت واجب یا ممتنع خود مقتضی وجود یا عدم خویش است؛ یعنی خود وجود دهنده به خود یا معدوم کننده خویش است که امری است محال.

بدیهی است که ممکن نیست ماهیتی خودش به وجود آورنده خود یا معدوم کننده خویش باشد. برای رفع این نقیصه، تقسیم را چنین اصلاح کردند: هرماهیتی را باوجود بسنجیم یکی از سه حال را داراست: یا وجود از ذاتش انتزاع می شود یا عدم و یا هیچیک او وجود و عدم از ذاتش انتزاع نمی شود. ماهیتی که وجود از ذاتش انتزاع شود و واجب است؛ ماهیتی که عدم از ذاتش انتزاع شود ممتنع است و ماهیتی که نه وجود از ذاتش انتزاع شود نه عدم ممکن است.

با تحقیقات بعدی، روش شد که تقسیم فوق نیز صحیح نیست؛ زیرا ثابت شد که نه واجب ماهیت دارد نه ممتنع. بنابراین، اینکه در تقسیم اخیر گفته اند: «واجب ماهیتی است کذا و ممتنع ماهیتی کذا» غلط است؛ واجب و ممتنع ماهیت ندارند، لهذا اگر «ماهیت» مقسم باشد، تقسیم شامل واجب و ممتنع نمی شود؛ تنها ممکن را شامل می شود. (۱)

جهت رفع این مشکل، مفهوم را مقسم قرار داده اند (۲). مفهوم اعم است از ماهیت: هم شامل ماهیات است هم شامل معقولات ثانیه منطقی هم شامل معقولات ثانیه فلسفی، نظیر «واجب

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ج ۳، ص ۷۴.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۶۱.

ص: ۶۶

بالذات»، «ممتنع بالذات»، «معدوم مطلق»، «شریک باری». با این اصلاح، تقسیم هم ممکن را شامل می شود هم واجب و ممتنع را. پس برای تقسیم بندی صحیح باید گفت: هر مفهومی را با وجود بسنجیم عقلاً یکی از چهار حال را داراست: (۱)

۱- وجود برای آن ضروری است؛

۲- سلب وجود از آن ضروری است؛ یعنی، عدم برای آن ضروری است؛ ۳- نه وجود برای آن ضروری است نه عدم؛ ۴- هم وجود برای آن ضروری است هم عدم.

مفهومی را که وجود برای آن ضروری است «واجب» می گویند؛ مفهومی را که عدم برای آن ضروری است «ممتنع» می گویند و مفهومی را که نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم، هم می تواند موجود باشد هم معدوم، «ممکن» می گویند اما مفهومی که هم وجود برای آن ضروری باشد هم عدم وجود ندارد؛ تحقق چنین مفهومی مستلزم اجتماع نقیضین است: در آن واحد هم باید موجود باشد، چون وجود برای آن ضروری است، هم باید معدوم باشد، چون عدم برای آن ضروری است:

کَلْ مفهوم فرصناه ثم نسبنا الیه الوجود، فإمّا ان یکون الوجود ضروری الثبوت له و هو الوجوب او یکون ضروری الانتفاء عنه- و ذاک کون العدم ضروریاً له- و هو الامتناع او لا- یکون الوجود ضروریاً له و لا- العدم ضروریاً و هو الامکان. و امّا احتمال کون الوجود و العدم معا ضروریین له فمندفع بادن التفتات. فکلّ مفهوم مفروض امّا واجب و امّا ممتنع و امّا ممکن.

۴: انحصار مواد در وجوب و امتناع و امکان

از آنچه در ۳ گفته شد، می توان فهمید که حصر مفهوم در واجب و ممتنع و ممکن عقلی است.

منظور از حصر عقلی این است که به حکم قطعی عقل هیچیک از افراد مقسم از اقسام ذکر شده خارج نباشند. برای حصول چنین حصری، باید مقسم را با یک قضیه منفصله حقیقیه

۱- البته پیدا است که مقصود از مفهوم مفهوم است از آن جهت که حاکی از مصداق است نه مفهوم بما انه مفهوم؛ به تعبیر دیگر، منظور مفهوم است وقتی مفهوم بودن آن را اعتبار نکنیم که طبعاً لا بشرط از ذهن و خارج است و می توان آن را در خارج موجود دانست و الا نسبت دادن وجود خارجی به مفهوم بما انه مفهوم و موجود دانستن آن در خارج مجاز صرف است و نمی تواند منشأ تقسیمی فلسفی باشد.

ص: ۶۷

دائر بین نفی و اثبات به دو قسم تقسیم کنیم و اگر خواستیم تقسیم را ادامه دهیم، باز قسم منفی را مقسم قرار دهیم و آن را با منفصله حقیقه دیگری به دو قسم دیگر تقسیم کنیم و هکذا؛ مثلاً، اگر گفتیم هرایرانی یا تهرانی است یا غیر تهرانی و هرتهرانی یا اصفهانی است یا غیر اصفهانی و هر غیر اصفهانی یا شیرازی است یا غیر شیرازی، نتیجه این سه قضیه منفصله حقیقه سه تقسیم طولی و سه حصر عقلی است:

ماحصل سه تقسیم طولی فوق این است که هرایرانی یا تهرانی است یا اصفهانی یا شیرازی یا غیر اینهاست و واضح است که این تقسیم حاصر است، زیرا هرایرانی حتماً در زمره یکی از این اقسام قرار می‌گیرد.

تقسیم «مفهوم» به واجب و ممتنع و ممکن نیز از همین طریق به دست آمده و طبعاً حصر آن در این اقسام عقلی است، زیرا می‌گوئیم: هر مفهوم مفروضی یا وجود برای آن ضرورت دارد یا نه و این یک حصر عقلی است. سپس شق منفی را مقسم قرار می‌دهیم و می‌گوئیم:

مفهومی که وجود برایش ضرورت ندارد یا عدم برای آن ضرورت دارد یا نه؛ پس هر مفهوم مفروضی یا وجود برایش ضرورت دارد یا عدم و یا نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم.

اولی واجب است، دومی ممتنع و سومی ممکن:

ص: ۶۸

و هذه قضیه منفصله حقیقه مقتضیه من تقسیمین دائرین بین النفی و الاثبات، بأن یقال: کلّ مفهوم مفروض فإما ان یکون الوجود ضروریاً له اولاً و علی الثانی فإما ان یکون العدم ضروریاً له اولاً. الاوّل هو الواجب و الثانی هو الممتنع و الثالث هو الممكن.

۵: تعریف ناپذیری مواد ثلاث

از تقسیمی که در ۴ گذشت، متوجه شدیم که اگر بخواهیم وجوب و امتناع و امکان را تعریف کنیم، باید بگوئیم: «وجوب ضرورت وجود است، امتناع ضرورت عدم و امکان سلب ضرورت وجود و عدم» که باختصار گفته می شود: «سلب ضرورتین».

نکته ای که در اینجا شایان ذکر است اینکه این تعریفات حقیقی، از قبیل حد و رسم، نیستند، بلکه شرح اسم اند؛ یعنی، لفظی را با لفظ دیگر شناساندن است، نه مفهومی را با مفهوم دیگر شناساندن. «ضرورت» و «وجوب» دو لفظاند برای یک معنا، نه دو مفهوم که یکی با دیگری تعریف شده باشد. به طور کلی، مفاهیم فلسفی را نمی توان تعریف حقیقی حدی یا رسمی کرد، زیرا تعریف حقیقی از جنس و فصل تشکیل می شود و جنس و فصل مخصوص ماهیات است و هیچ معقول ثانی فلسفی دارای جنس و فصل نیست. همان طور که قبلاً در مدخل / ۲-۱ گذشت، معقولات ثانیه فلسفی همه از مفاهیم بسیطاند (۱) و این گونه مفاهیم یا بی وساطت هیچ مفهوم دیگری به ذهن می آیند و یا اصلاً به ذهن نمی آیند. پس اکنون که به ذهن آمده اند بی واسطه به ذهن آمده اند، یعنی بدیهی اند و به تعریف احتیاج ندارند و اگر تعریفی لفظی از آنها داده شود، صرفاً برای تنبیه است و اینکه معلوم شود که منظور از آنها کدامیک از مفاهیم موجود در ذهن است.

۱- البته در برخی از معقولات ثانیه فلسفی نیز نوعی ترکیب قابل فرض است، مانند وجوب که همان ضرورت وجود است، ولی این نوع ترکیب با ترکیب جنس و فصلی تفاوت دارد. در ترکیب جنس و فصلی، در اثر ترکیب، مفهوم جدیدی حاصل می شود، برخلاف این نوع ترکیب. مثلاً- همان طور که به ازای، هریک از دو واژه «حیوان» و «ناطق» یک مفهوم در ذهن وجود دارد، به ازای واژه «انسان» نیز مفهوم دیگری وجود دارد پس سه لفظاند و سه مفهوم ولی در مسئله مورد بحث به ازای واژه «وجوب» مفهوم دیگری غیر از مفهوم «ضرورت» وجود ندارد، منتها ضرورتی که منسوب به وجود است نه هر ضرورتی، پس به ازای سه واژه «وجوب»، «ضرورت» و «وجود» دو مفهوم وجود دارد نه سه تا. در هر حال، در منطق ارسطویی بین این دو نوع ترکیب فرق نهاده اند و همین فرق سبب شده است که برای شناختن مفاهیم مشتمل بر جنس و فصل تعریف حقیقی احتیاج باشد ولی برای شناختن سایر مفاهیم تعریف شرح اسمی کافی باشد. ع.

ص: ۶۹

از همین رو، کسانی که سعی کرده اند تعریف حقیقی از این سه به دست دهند معمولاً- به تعریفات دوری دچار شده اند؛ مثلاً، ممکن را به «ما لا یمتنع» تعریف کرده اند و واجب را به «ما یلزم من فرض عدمه محال» یا «ما فرض عدمه محال» و محال را به «ما یجب ان لا یكون» که در تعریف واجب «محال» اخذ شده است و در تعاریف محال «وجوب». سایر تعریفات که در این زمینه شده است نیز دست کمی از تعاریف فوق ندارد:

و الذی یعطیه التقسیم من تعریف المواد الثلاث ان وجوب الشیء کون وجوده ضروریاً له و امتناعه کون عدمه ضروریاً له و امکانه سلب الضرورتین بالنسبه الیه.

فالواجب ما یجب وجوده و الممتنع ما یجب عدمه و الممكن ما لیس یجب وجوده و لا عدمه. و هذه جميعا تعریفات لفظیه من قبیل شرح الاسم المفید للتنبیه و لیست بتعریفات حقیقیه، لانّ الضروره و اللاضروره من المعانی البیّنه البدیّهیه التي ترسم فی النفس ارتساماً اولیاً تعرف بنفسها و يعرف بها غیرها. و لذلك من حاول ان یعرفها تعریفاً حقیقیّاً اتی بتعریفات دوریه، کتعریف الممكن بما لیس بممتنع و تعریف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال او ما فرض عدمه محال و تعریف المحال بما یجب ان لا یكون الی غیر ذلك.

البته در بین مفاهیم مذکور «ضرورت» و «وجوب» از همه روشترند. بنابراین، اگر بناست تعریفی، و لو لفظی، ذکر شود بهتر است «ضرورت» محور قرار داده شود و براساس آن این سه مفهوم تعریف شوند؛ یعنی، گفته شود: «واجب چیزی است که وجود برای آن ضروری است و ممتنع چیزی است که عدم برای آن ضروری است و ممکن چیزی است که نه وجود برای آن ضروری است نه عدم» (۱).

۶: دو اشکال بر امکان و جواب آنها

اشاره

فلاسفه، امکان را وصفی واحد و ثبوتی برای موجودات ممکن به شمار آورده اند، همان گونه که وجوب را وصف واحد ثبوتی برای خداوند تعالی دانسته اند. می گویند: «الله تعالی واجب و غیره ممکن» یا «الموجود اما واجب و اما ممکن»، که در آنها واجب و ممکن محاذی هم به کار رفته اند؛ یعنی، همچنانکه واجب وصفی است واحد و ثبوتی که از وجوب اشتقاق یافته و بر

ص: ۷۰

ذات واجب حمل شده ممکن هم وصفی است واحد و ثبوتی که از امکان اشتقاق یافته و بر ماهیت موجودات ممکن حمل گردیده. بر این مطلب دو اشکال وارد شده است:

۱- امکان وصف واحدی نیست؛

۲- امکان هیچ نحو ثبوتی ندارد.

که ذیلاً هریک را جداگانه شرح می دهیم.

۱- ۶: امکان وصف واحدی نیست

در ۴ و ۵، گذشت که امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم؛ یعنی، دو سلب است نه یک سلب و هر سلبی یک وصف است، پس امکان دو وصف است در قالب یک تعبیر، نه یک وصف. مثلاً اگر بگوئیم که یکی از اوصاف زید این است که سرخ نیست و سیاه هم نیست، واضح است که سخن درستی نیست. اینها دو وصف اند و باید گفت:

«زید دو وصف دارد: یکی اینکه سرخ نیست و دیگر اینکه سیاه نیست»؛ نه اینکه بگوئیم:

«یکی از اوصاف زید این است که سرخ نیست و سیاه هم نیست.» امکان نیز چنین است.

بنابراین، نباید آن را با وجوب، که یک وصف است، همانند دانست:

و هما [ای الوجوب و الامکان] وصفان ینقسم بهما الموجود من حیث نسبة وجوده الیه انقساماً اولیاً.

و بذلك یندفع ما اورد علی کون الامکان وصفاً ثابتاً للممکن یحاذی الوجوب الذی هو وصف ثابت للواجب. تقریرہ انّ الامکان، کما تحصل من التقسیم السابق، سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم، فهما سلبان اثنان و ان عبّر عنهما بنحو قولهم:

سلب الضرورتین، فکیف یکون صفه واحده ناعته للممکن.

۲- ۶: امکان هیچ نحو ثبوتی ندارد

به فرض اینکه امکان به سلب واحدی بر گردد، هیچ نحو ثبوتی ندارد؛ زیرا این سلب سلب تحصیلی است و سلب تحصیلی هیچ نحو ثبوتی ندارد و طبعاً نمی توان از آن وصفی ثبوتی انتزاع کرد.

توضیح اینکه هر وصفی را می توان محمول یک قضیه موجه که موضوعش همان

موصوف است قرار داد و بالعکس: هر محمولی را از قضیه موجه می توان به شکل یک صفت و موصوف مضاف بر هم درآورده موضوع را موصوف و مضاف قرار داد و محمول را صفت و مضاف الیه. «انسان سفید» صفت و موصوف هستند و می توان آنها را به شکل قضیه «انسان سفید است» برگرداند و نیز «انسان ضاحک است» را می توان به شکل «انسان ضاحک» ارجاع داد. البته ممکن است قضیه موجه معدوله باشد، مانند «زید غیر سفید است» که می توان آن را به «زید غیر سفید» برگرداند، در اینجا، هرچند محمول و بالنتیجه صفت عدمی و سلبی است، با اینهمه؛ همان طور که در مرحله اول/ فصل چهارم/ ۱ و ۲ گذشت، اگر مفهومی سلبی محمول یک قضیه موجه قرار گیرد، ذهن نوعی ثبوت برای آن فرض می کند و به اعتبار همین ثبوت فرضی آن را حمل می کند و طبعاً آن را صفت قرار می دهد و الاً به هیچ وجه قابل حمل نیست و نیز به هیچ وجه نمی تواند صفت موضوع قرار گیرد و فقط می توان آن را به نحو سلب تحصیلی سلب کرد و لا غیر. پس به طور کلی، محمول قضیه موجه را، چه آن قضیه محصله باشد و چه معدوله، می توان وصف موضوع قرار داد اما در قضیه سالبه چنین نیست. هرگز نمی توان محمول یک قضیه سالبه را وصف موضوع قرار داد، چه به صورت وصف ثبوتی و چه وصف سلبی که ذهن برای آن نوعی ثبوت فرض کند؛ زیرا معنای قضیه سالبه این است که موضوع واجد چنین محمولی نیست. ممکن است بگویند: «بین قضیه موجه معدوله و سالبه چه تفاوتی هست که، با اینکه مفاد هر دو این است که موضوع واجد محمول نیست، در اولی می توان محمول را وصف موضوع قرار داد و در دومی نمی توان؟» جواب این است که معنای قضیه موجه معدوله این است که موضوع واجد محمول سلبی است: محمول سلبی که قبلاً نوعی ثبوت برای آن فرض شد. ولی معنای قضیه سالبه این است که موضوع اصلاً واجد چنین محمولی نیست و به تعبیر دقیقتر، مفاد قضیه موجه معدوله این است که نسبت بین وصف سلبی و موضوع در خارج محقق و ثابت است، در حالی که مفاد قضیه سالبه این است که نسبت بین وصف و موضوع در خارج محقق نیست. از این رو، در قضیه موجه معدوله اولاً، در همان ظرفی که حکم کرده ایم نسبت در آن ثابت و محقق است باید موضوع هم در آن ثابت و محقق باشد، زیرا ثبوت شیء لشی فی ظرف مافرع ثبوت المثبت له فی ذلک الطرف و ثانیاً، باید برای محمول، که مفهومی است سلبی، در خارج از قضیه، یعنی در ظرف تحقق نسبت، یک نحو ثبوت فرضی اعتبار کرد تا تحقق نسبت بین آن و موضوع معنا داشته باشد و الاً اگر

ص: ۷۲

چنین ثبوت فرضی در کار نباشد، لازم می آید نسبت بین موضوع موجود و محمول معدوم محقق شود که محال است اما در قضیه سالبه نه ثبوت موضوع لازم است نه ثبوت واقعی یا فرضی محمول. قضیه سالبه هم سازگار است با اینکه موضوع محقق باشد و محمول برای آن محقق نباشد و هم سازگار است با اینکه اصلاً به طور کلی موضوع منتفی باشد. در هر دو حال این مطلب صادق است که «بین موضوع و محمول نسبتی محقق نیست». بنابراین، چون در تقسیم بندی مفاهیم به واجب و ممتنع و ممکن گفتیم: «المفهوم اما ان یکون الوجود ضروريا له و هو الوجوب و اما ان یکون العدم ضروريا له و هو الامتناع او لا یکون الوجود ضروريا له و لا العدم ضروريا له و هو الامکان» و همان طور که دیده می شود قضیه اخیر- لا یکون الوجود ضروريا له و لا العدم ضروريا له- سالبه است نه موجه معدوله، پس نمی توان از آن وصفی به نام «امکان» یا «ممکن» انتزاع کرد و بر موجودات حمل کرد. آری، اگر قضیه فوق موجه معدوله بود، یک مفهوم سلبی داشتیم که ذهن نوعی ثبوت فرضی برای آن اعتبار می کرد و همان مفهوم سلبی امکان بود. شاهد صحت مطالب فوق این است که خود فلاسفه وقتی معنای امکان را بیان می کنند آن را به صورت ایجاب عدولی بیان کرده می گویند که امکان «لا ضروره وجود و عدم است» یا «تساوی نسبت ماهیت است به وجود و عدم»:

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ الضَّرُورَتَيْنِ وَأَنَّهُ سَلْبٌ وَاحِدٌ لَكِنَّهُ، كَمَا يَظْهَرُ مِنَ التَّقْسِيمِ، سَلْبٌ تَحْصِيلِيٌّ لَا إِيجَابٌ عَدُولِيٌّ. فَمَا مَعْنَى اتِّصَافِ الْمُمْكِنِ بِهِ فِي الْخَارِجِ؟ وَلَا اتِّصَافِ الْإِلَّا بِالْعَدُولِ، كَمَا اضْطَرَّوْا إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْإِمْكَانِ بِأَنَّهُ لَا ضَرُورَةَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَبِأَنَّهُ اسْتِواءُ نِسْبَةِ الْمَاهِيَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ عِنْدَمَا شَرَعُوا فِي بَيَانِ خَوَاصِّ الْإِمْكَانِ، كَكُونِهِ لَا يَفَارِقُ الْمَاهِيَةَ وَكُونَهُ عِلَّةٌ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

۳- ۶: جواب

به این اشکال صدر المتألهین (ره) چنین جواب داده است که برگشت این سلب تحصیلی به ایجاب عدولی است. برخی دیگر گفته اند که در این موارد سالبه با موجه معدوله یک حکم دارد. در این کتاب، گفته شده است که قضیه سالبه محصله اگر موضوعش موجود باشد و بدانیم سالبه به انتقاء محمول است مساوی است با قضیه موجه معدوله المحمول. در هر حال، منظور از این بازگشت یا یکسان بودن حکم یا تساوی روشن نیست و به توضیح نیاز دارد.

ص: ۷۳

توضیح اینکه گاهی انسان ماهیت را به حمل اولی ملاحظه می کند و می خواهد بداند در داخل مفهوم آن چه مفاهیمی اخذ شده است. در این ملاحظه می بیند که داخل مفهوم هیچ ماهیتی نه وجود اخذ شده است نه عدم و نه هیچ مفهوم دیگری، حتی امکان، و تنها ذاتیات- اجناس و فصول- ماهیت اخذ شده اند. در این نظر، آنچه در داخل ماهیت اخذ شده است بالضروره اخذ شده است و آنچه اخذ نشده و از آن سلب می شود نیز بالضروره سلب می شود.

در این ملاحظه، ما با حمل اولی و تنها با ضرورت سروکار داریم و لا غیر. ملاحظه ماهیت به این نحو ربطی به انتزاع مفهوم امکان ندارد. اما گاهی حیثیت ذات ماهیت را ملاحظه می کنیم و می خواهیم ببینیم که این حیثیت بماهی هی اقتضای حمل چه مفاهیمی را بر خود به حمل شایع دارد. توجه شود که اشتراک این ملاحظه با ملاحظه قبلی در این جهت است که در هر دو ماهیت را بماهی هی لحاظ می کنیم ولی در ملاحظه اول می خواهیم بدانیم ماهیتی که این گونه اعتبار شده اقتضای حمل چه مفاهیمی را به حمل اولی بر خود دارد و در ملاحظه دوم می خواهیم بدانیم ماهیتی که این گونه اعتبار شده اقتضای حمل چه مفاهیمی را به حمل شایع بر خود دارد. در هر حال، پس از ملاحظه ماهیت به این نحو، می بینیم که ماهیت بماهی هی نه اقتضای حمل وجود را بر خود دارد نه اقتضای حمل عدم را، در عین اینکه گاهی موجود است و وجود بر آن حمل می شود و گاهی معدوم است و عدم بر آن حمل می شود. ذهن این ملاحظه را با یک قضیه موجهه معدوله حکایت می کند: الماهیه غیر موجوده و لا معدومه بالضروره (۱). که جهت آن ضرورت است. پس از تشکیل این قضیه، ذهن نظر خود را معطوف به آن کرده قضیه دیگری تشکیل می دهد که ناظر به این قضیه است ولی سالبه است:

لیس الوجود و العدم بضروری للماهیة. منشأ حکم به سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت، که همان امکان است، همین قضیه است. مشاهده می شود که، اگرچه ذهن از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت- امکان- با یک قضیه سالبه حکایت کرده است، این سالبه در واقع ناظر به جهت آن قضیه موجهه معدوله است- قضیه «الماهیة غیر موجوده و لا معدومه بالضروره»- که، مانند سایر قضایای موجهه معدوله، ذهن برای محمول سلبی آن نحوی ثبوت فرض می کند و منظور از بازگشت سالبه محصله به موجهه معدوله همین است.

۱- توجه شود که غیر موجوده و لا- معدومه یک محمول واحد است، نه دو محمول که به جای آن می توان گفت ممکنه. به تعبیر دیگر، در اینجا فرض این است که از اشکال اول پاسخ داده ایم و این دو را مجموعاً یک وصف گرفته ایم.

ص: ۷۴

به تعبیر دیگر، می توان گفت عقل، باتوجه به سلب الضرورتین، خود یک مفهوم ایجابی می سازد که همان امکان است و آن را به ماهیت نسبت می دهد و بنابراین مبنا تعریف امکان به سلب الضرورتین تعریف به لازمه معناست، نه اینکه معنای خود امکان سلب الضرورتین باشد:

وجه الاندفاع انّ القضیه المعدوله المحمول تساوی السالبه المحضیه عند وجود الموضوع و قولنا: لیس بعض الموجود ضروری الوجود و العدم و کذا قولنا: لیست الماهیه من حیث هی ضروریّه الوجود و لا العدم الموضوع فیه موجود فیتساوی الایجاب العدولی و السلب التحصیلی فی الامکان. ثم لهذا السلب نسبه الی الضروره و الی موضوعه المسلوب عنه الضرورتان یتّیّز بها من غیره، فیکون عدما مضافا له حظّ من الوجود و له ما یتربّ علیه من الاثار و ان وجده العقل اوّل ما یجد فی صورته السلب التحصیلی، کما یجد العمی و هو عدم مضاف کذلک اوّل ما یجده.

۷: فروع

اشاره

و یتفرّع علی ما تقدّم امور:

۱- ۷: فرع اوّل- موضوع امکان ماهیت است

در ۳، گفته شد که مقسم واجب و ممتنع و ممکن «مفهوم» است نه «ماهیت». آنچه در اینجا مورد نظر است این است که در بین مفاهیم تنها ماهیات هستند که متصف به امکان می شوند، لا غیر.

الامر الاوّل: انّ موضوع الامکان هو الماهیه.

برهان:

این برهان بر دو مقدمه استوار است.

مقدمه اوّل: تنها ماهیت است که ذاتش هم خالی از وجود است و هم خالی از عدم نه در حدش وجود اخذ شده نه عدم.

در مرحله اوّل/ فصل اوّل/ ۲-۲، گفته شد که وجود داخل در ذات و مفهوم هیچ ماهیتی نیست. عدم نیز همین گونه است؛ هیچ ماهیتی نیست که عدم یکی از ذاتیات آن باشد. پس در اینکه «الماهیه من حیث هی خالیه عن الوجود و العدم» شکی نیست. در مقابل ماهیت، حقیقت

ص: ۷۵

وجود و عدم را داریم. واضح است که وجود موجود است بالضروره و عدم موجود است بالامتناع یا معدوم است بالضروره؛ پس مفهوم وجود- که حاکی از حقیقت وجود است- با وجود نسبت ضروری دارد و مفهوم عدم- که حاکی از عدم خارجی است- با وجود نسبت امتناعی و با عدم نسبت ضروری دارد. بنابراین، در میان مفاهیم، تنها مفاهیم ماهوی هستند که با وجود نسبت امکانی دارند، نه ضرورت وجود دارند و نه ضرورت عدم.

ممکن است پرسیده شود: «تکلیف سایر معقولات ثانیه چیست؟ مگر علت، معلول، وحدت، کثرت و امثال آنها از مفاهیم نیستند؟ مگر ذات اینها خالی از وجود و عدم نیست؟»

پس چرا حکم فوق را به مفاهیم ماهوی مختص می دانید». جواب این سؤال اینکه اینها از صفات حقیقت وجودند و خود موجوداتی در قبال حقیقت وجود نیستند، واقعیت اینها نسبت به حقیقت وجود غیر نیست، برخلاف ماهیات و عدم که نسبت به حقیقت وجود غیرند. حقیقت وجود عینا همان حقیقت و واقعیت این مفاهیم نیز هست ولی عینا همان ماهیت یا عدم نیست. به تعبیر دیگر، این مفاهیم خودشان در خارج موجود نیستند، بلکه موضوعشان، که همان حقیقت وجود است، موجود است؛ پس این مفاهیم هیچگاه خودشان به موجودیت متصف نمی شوند، بلکه موصوفشان به موجودیت متصف می شود، برخلاف ماهیات که خود به موجودیت متصف می شوند، هرچند بالعرض.

مقدمه دوم: چیزی که ذاتش خالی از وجود و عدم باشد تنها چیزی است که می تواند متصف به امکان- لا ضروره وجود و عدم- بشود. این مقدمه روشن است و احتیاج به برهان ندارد:

اذ لا يتَّصف الشيء بـ لا ضروره الوجود و العدم الا اذا كان في نفسه خلوا من الوجود و العدم جميعا و ليس الا الماهية من حيث هي.

نتیجه: هر ممکنی ماهیت دارد و نمی توان ممکنی را یافت که ماهیت نداشته باشد:

فكل ممكن فهو ذو ماهية.

از اینجا، می توان معنای این گفته را: «كل ممكن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود نیز دریافت.

هر ممکنی که موجود است علاوه بر اینکه وجود دارد ماهیتی نیز دارد. البته مقصود ترکیب خارجی نیست؛ یعنی، چنین نیست که در خارج در کنار وجود ممکن ماهیتی هم هست که با آن ترکیب شده و موجود ممکن را به وجود آورده است؛ مقصود ترکیب ذهنی است؛ یعنی،

ص: ۷۶

ذهن هر ممکنی را در خود تحلیل می کند به ذاتی لا بشرط از وجود و عدم که به آن «ماهیت» می گویند و به وجودی و سپس این دو را در یک قضیه هلیه بسیطه ترکیب و به این وسیله از تحقق موجود ممکن حکایت می کند. در مقابل ممکن واجب قرار دارد که فقط وجود دارد و ماهیت ندارد و از سوی دیگر ممتنع هست که نه وجود دارد و نه ماهیت. پس ممتنع نه وجود دارد نه ماهیت، واجب تعالی وجود دارد ولی ماهیت ندارد و ممکنات هم وجود دارند هم ماهیت:

و بذلک يظهر معنى قولهم: كل ممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود.

نکته شایان ذکر اینکه نباید معنائی از امکان را که صفت ماهیت ممکن است با معنائی از آن که صفت وجود ممکن است اشتباه کرد. به وجود ممکنات نیز «ممکن» می گویند ولی امکان در وجود به معنای فقر ذاتی است و در مقابل آن وجوب وجود به معنای غنای ذاتی قرار دارد و حال آنکه امکانی که صفت ماهیت است به معنای سلب ضروره وجود و عدم یا تساوی نسبت با وجود و عدم است؛ چنین معنائی از امکان در وجود معقول نیست. امکان در وجود به معنای عین ربط به وجود مستقل یا عین فقر و احتیاج به وجود غنی بالذات است:

و امّا اطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات و تسميته بالوجود الامكانى فاصطلاح اخر فى الامكان و الوجوب يستعمل فيه الامكان و الوجوب بمعنى الفقر الذاتى و الغنى الذاتى و ليس يراد به سلب الضرورتين او استواء النسبه الى الوجود و العدم، اذ لا يعقل ذلك بالنسبه الى الوجود.

۲-۷: فرع دوم- امکان لازمه ماهیت است

اشاره

این فرع تقریباً برعکس فرع قبل است: در فرع قبل، سخن در این بود که موضوع امکان ماهیت است؛ یعنی، چیزی غیر از ماهیت ممکن نیست؛ امکان فقط در ماهیات یافت می شود؛ در این فرع سخن در این است که هر ماهیتی ممکن است. به تعبیر دیگر، در فرع پیشین گفته شد که امکان بی ماهیت یافت نمی شود و در اینجا می گوئیم که ماهیت بی امکان یافت نمی شود؛ پس همچنانکه ممکن نیست که ماهیت نداشته باشد، ماهیتی هم نیست که ممکن نباشد.

نتیجه این دو فرع این است که ماهیت و امکان متلازمان هستند:

الامر الثانى: انّ الامكان لازم الماهية.

ص: ۷۷

برهان:

برهان این مطلب بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: اگر امکان لازمه ماهیت نباشد، جایز است ماهیتی ممکن نباشد. این مقدمه بدیهی است.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ یعنی، جایز نیست که ماهیتی ممکن نباشد.

دلیل این مقدمه اینکه اگر ماهیتی فی حد ذاته ممکن نباشد، یکی از دو حال را داراست: یا فی حد ذاته واجب است یا ممتنع. اگر فی حد ذاته واجب باشد، به این معناست که فی حد ذاته موجود است و اگر فی حد ذاته ممتنع باشد، به این معناست که فی حد ذاته معدوم است.

به تعبیر ساده تر، اگر فی حد ذاته واجب یا ممتنع باشد، وجود یا عدم در داخل ذات آن اخذ شده اند، در حالی که ماهیه من حیث هی لا موجوده و لا معدومه.

نتیجه: امکان لازمه ماهیت است:

اذ لو لم یلزمها، جاز ان تخلو منه، فکانت واجبه او ممتنعه، فکانت فی نفسها موجوده او معدومه و الماهیه من حیث هی لا موجوده و لا معدومه.

اینکه گفته می شود چیزی لازمه چیزی است، گاهی به معنای علیت ملزوم است برای وجود لازم، مانند اینکه گفته شود: حرارت لازمه آتش است یا برودت لازمه برف است، و گاهی به این معناست که ملزوم بماهیه هی و قطع نظر از غیر کافی است برای اتصافش به لازم.

در اینجا، معنای دوم مراد است نه معنای اول. زیرا ماهیت فی حد ذاته علت وجود یا عدم هیچ امری نیست. پس معنای اینکه امکان لازمه ماهیت است این است که، در مقام سنجش ماهیت باوجود و عدم، فرض خود ماهیت بتنهائی کافی است برای اتصافش به لا ضرورت وجود و عدم:

و المراد بکونه لازما لها ان فرض الماهیه من حیث هی یکفی فی اتصافها بالامکان من غیر حاجه الی امر زائد، دون اللزوم الاصطلاحي و هو کون الملزوم علیه مقتضیه لتحقق اللازم و لحوقه به، اذ لا اقتضاء فی مرتبه الماهیه من حیث هی اثباتا و نفیا.

۱-۲-۷: اشکال و جواب

اشکال: اگر ماهیت بماهیه هی و قطع نظر از غیر به امکان متصف شود، باید امکان داخل در

ص: ۷۸

ذات ماهیت باشد، زیرا هرچه که ماهیت بماه‌ی‌هی به آن متصف شود داخل در ذات و مفهوم ماهیت است، با اینکه می‌دانیم امکان داخل در ذات و مفهوم هیچ ماهیتی نیست. انسان حیوان ناطق است نه حیوان ناطق ممکن:

لا يقال تحقّق سلب الضرورتین فی مرتبه ذات الماهیه یقضی بكون الامکان داخلا فی ذات الشیء و هو ظاهر الفساد.

جواب: پیشتر گفتیم که گاهی حیثیت ذات ماهیت- ماهیت من حیث هی- را لحاظ می‌کنیم تا ببینیم اقتضای حمل چه مفاهیمی را به حمل اولی بر خود دارد و گاهی این حیثیت را لحاظ می‌کنیم تا ببینیم اقتضای حمل چه مفاهیمی را به حمل شایع بر خود دارد نه به حمل اولی. هرگاه ماهیتی من حیث هی هی مقتضای حمل مفهومی بر خود به حمل اولی بود، این مفهوم قطعاً داخل در ذات و مفهوم ماهیت است، زیرا اصلاً ملا-ک حمل اولی اتحاد مفهومی است اما اگر چنین نبود، یقیناً این مفهوم داخل در ذات ماهیت نیست، هرچند به حمل شایع بر ماهیت من حیث هی هی حمل شود. ذات و ذاتیات ماهیت همه از قبیل اول اند؛ یعنی، ماهیت بماه‌ی‌هی اقتضا می‌کند حمل آنها را بر خود به حمل اولی و امکان و سایر لوازم ماهیات همه از قبیل دوم اند؛ یعنی، ماهیت بماه‌ی‌هی اقتضای حمل آنها را به حمل اولی بر خود ندارد، در عین اینکه همه آنها به حمل شایع بر ماهیت من حیث هی هی حمل می‌شوند.

پس گرچه برای اتصاف ماهیت به امکان ماهیت من حیث هی هی- حیثیت ذات ماهیت- کافی است، امکان داخل در ذات و مفهوم ماهیت نیست، چون بازگشت این اتصاف به حمل شایع است نه حمل اولی:

فانّا نقول: انّما یكون محمول من المحمولات داخلا فی الذات، اذا كان الحمل حملاً اولیاً، ملاکه الاتحاد المفهومی، دون الحمل الشایع، الذی ملاکه الاتحاد الوجودی، و الامکان و سایر لوازم الماهیات الحمل بینها و بین الماهیه من حیث هی حمل شایع لا اولی.

۳- ۷: فرع سوم- امکان معقول ثانی فلسفی است

اشاره

در این فرع، این بحث مطرح است که امکان از معقولات ثانیه فلسفی است. قبل از شناختن معقولات ثانیه فلسفی، در فلسفه، فقط دو قسم مفهوم کلی مطرح بوده است: معقولات اولی یا

ص: ۷۹

ماهیات و معقولات ثانیه منطقی، که به آنها «اعتبارات محض عقلی» نیز می گفته اند. هر مفهوم کلی یا باید در زمره معقولات اولی- ماهیات- قرار می گرفت یا در زمره معقولات ثانیه منطقی.

در پاره ای از مفاهیم، تشخیص اینکه جزء کدام دسته اند روشن بوده؛ مانند مفهوم انسان، درخت، جسم که از معقولات اولی هستند و مانند مفهوم جنس، قضیه، موضوع، محمول که از معقولات ثانیه منطقی هستند؛ اما این تشخیص هویت مفهومی در برخی از مفاهیم به مشکل دچار می شده است، مانند مفهوم امکان. یکی از بحثهای پرقیل و قال فلسفه این بوده که آیا امکان یک معقول اول است و در خارج وجود دارد یا یک اعتبار عقلی محض است که به هیچ نحو در خارج موجود نیست. پس از شناخته شدن معقولات ثانیه فلسفی، معلوم شد که امکان در هیچیک از دو دسته فوق قرار ندارد، بلکه جزء معقولات ثانیه فلسفی است و بدین ترتیب این نزاع دیرینه خاتمه یافت. بحث انواع معقولات و طرز پیدایش آنها در ذهن و نحوه فعالیت ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فلسفی و منطقی در فصل دهم از مرحله یازدهم این کتاب خواهد آمد ولی ما، با توجه به اینکه هم قبلا در وجود ذهنی به این دسته بندی اشاره کرده ایم و هم در این بحث به آن محتاجیم، در همین جا به توضیح انواع مفاهیم می پردازیم، تا خواننده عزیز از این پس منظور از معقول اول و معقول ثانی فلسفی و منطقی را بداند. البته در اینجا، مقصود فقط شناساندن انواع مفاهیم است اما توضیح طرز فعالیت ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و سایر مباحث مربوط را به جای خود موکول می کنیم.

۱- ۳- ۷: انواع مفاهیم

اشاره

مفاهیم، در یک تقسیم بندی اولیه، به کلی و جزئی تقسیم می شوند. مفاهیم جزئی مفاهیمی هستند که بر بیش از یک مصداق قابل انطباق نیستند برخلاف مفاهیم کلی که بر بیش از یک مصداق قابل انطباق اند. تصوراتی که ما از اشخاص داریم یا تصویری که از خود داریم همه جزئی هستند، زیرا فقط بر یک مصداق می توانند منطبق شوند اما مفهوم درخت مثلا کلی است، زیرا بر هر درختی می تواند منطبق شود. به تصورات کلی «معقولات» نیز می گویند.

معقولات، در تقسیم دیگری، به معقولات اولی و معقولات ثانیه تقسیم می شوند و معقولات ثانیه نیز خود دو دسته اند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی:

ص: ۸۰

معقولات اولی را «حقایق» و «ماهیات» و معقولات ثانیه را «اعتباریات» هم می‌گویند. ما در اینجا درباره مفاهیم جزئی بحثی نخواهیم کرد. آنچه عجالتاً مورد نظر است شناختن انواع معقولات است.

برای شناختن انواع معقولات، کافی است ابتدا طرز پیدایش معقولات اولی را توضیح دهیم و از این طریق ویژگیهای این دسته را مشخص سازیم و سپس، باتوجه به این ویژگیها، ویژگیهای معقولات ثانیه را مشخص کنیم. به این ترتیب، هم مشخصات هر دسته از معقولات روشن می‌شود و هم بین آنها مقایسه به عمل می‌آید و کاملاً از هم متمایز می‌شوند.

۱- ۱- ۳- ۷: معقولات اولی

هرگاه یکی از حواس انسان با واقعیتهای تماس حاصل کند، اثری از آن در عضو حسی مربوط و سپس در سلسله اعصاب پدید می‌آید. انسان این اثر را می‌یابد و از این یافتن به «احساس» تعبیر می‌کند؛ مثلاً، می‌گوید: «من احساس سردی می‌کنم، من احساس تلخی می‌کنم.» به احساس «ادراک حسی» نیز می‌گویند. پس ادراک حسی همان یافتن آثار حاصل در اعصاب است که در تماس واقعیات خارجی با اعضای حسی به وجود آمده‌اند.

پس از پیدایش ادراک حسی، در مرتبه‌ای از ذهن، که به آن «خیال» می‌گویند، تصویری از آن به وجود می‌آید، این تصویر به نحوی عین همان آثار عصبی است و نفس باتوجه آن می‌تواند آن اثر را یادآوری کند، به این تصویر «صورت خیالی» یا «ادراک خیالی» می‌گویند؛ پس صورت خیالی همان انعکاس ادراک حسی است در مرتبه خیال. البته پیدایش صورت خیالی منحصر در طریق فوق نیست: اگر نفس از واقعیتهای ادراک حسی نداشته باشد ولی خود

ص: ۸۱

آن واقعیت را بیابد، باز تصویری از آن در مرتبه خیال به وجود می آید، مانند ترس و لذت و اراده و سایر حالات روحی که ما آنها را با حواس ظاهری درک نمی کنیم، بلکه نفس واقعیت آنها را بدون دخالت هیچ حسی و بدون دخالت سلسله اعصاب می یابد و تصویری از آنها در خیال به وجود می آید و ما می توانیم با توجه کردن به این تصویر مثلاً آن حالت ترسی را که به ما دست داده بود یاد آوریم.

در هر حال، پس از اینکه صور خیالی چند واقعیت مشابه در خیال به وجود آمد، تصویر دیگری، که به نحوی با این تصاویر جزئی عینیت دارد، در مرتبه عقل پدید می آید. این تصویر ویژگیهای فردی آن صور خیالی را ندارد ولی ویژگیهای مشترک آنها را واجد است. به این تصویر «صورت کلی، صورت عقلی، ادراک عقلی یا معقول» می گویند. پس هم صورت جزئی نشان دهنده واقعیت خارجی است هم صورت عقلی ولی فرق آنها در این است که صورت جزئی اولاً، یک واقعیت مشخص را نشان می دهد؛ یعنی، بر هیچ واقعیت دیگری صدق نمی کند که به این خاصیت «جزئیت» گویند و ثانیاً، آن واقعیت را تنها و خالص نشان نمی دهد، بلکه عوارضی که همراه آن واقعیت هستند نیز با آن درک می شوند؛ مثلاً، نمی توان رنگ شیء مشخصی را درک کرد بی آنکه شکل و اندازه اش درک شوند، رنگ و شکل و اندازه یک شیء با هم درک می شوند، پس صورت جزئی رنگ یک شیء بتنهایی در ذهن حاصل نمی شود.

برخلاف آن، صورت عقلی اولاً، یک واقعیت مشخص را نشان نمی دهد، بلکه بر تمام واقعیات مشابه هم صدق می کند که به این خاصیت «کلیت» می گویند و ثانیاً، می تواند خود واقعیت را خالص و تنها با عوارض همراه، نشان دهد؛ به تعبیر رایج، می تواند به نحو صرف در ذهن حاصل شود.

پس باختصار، دسته ای از مفاهیم کلی به این ترتیب در ذهن فراهم می آیند که ابتدا واقعیتی از خارجی در حوزه حس یا در حوزه نفس قرار می گیرد و سپس قوه خیال تصویری جزئی از این واقعیت می گیرد و در نهایت این تصاویر جزئی به نحو کلی در قوه عقل منعکس می شوند و در نتیجه مفهوم کلی آن واقعیت در ذهن به وجود می آید. به مفاهیم کلی که به این طریق در ذهن به وجود آمده اند «معقولات اولی» می گویند. پس ویژگی معقولات اولی این است که از جزئیت به کلیت رسیده اند، همه مسبوق به صور جزئی هستند. در مقابل، معقولات ثانیه هیچکدام دارای صورت جزئی نیستند. بنابراین، به عنوان ملاکی برای معقولات اولی می توان

ص: ۸۲

چنین گفت: «معقولات اولی مفاهیمی کلی هستند که می توان برای آنها در خیال صورت جزئی پیدا کرد.» پس برای اینکه بفهمیم مثلاً مفهوم کلی ترس یک معقول اول است یا نه، به ذهن خود رجوع می کنیم، می بینیم که می توان حالت ترس مشخصی را که در واقعه وحشتناکی به ما دست داده یاد کرد؛ این یادآوردن همان توجه به صورت جزئی ترس است؛ پس برای مفهوم کلی ترس یک صورت جزئی نیز در ذهن هست، طبعاً مفهوم ترس یک معقول اول است. به ذکر مثال دیگری می پردازیم. آب سردی را در نظر می گیریم. هنگامی که دست خود را در این آب فرو می بریم، اثری در سلسله اعصاب دست ما به وجود می آید. ما این اثر را می یابیم و برای بیان آن می گوئیم: «احساس سردی می کنم.» این احساس جز همان ادراک حسی نیست و تا هنگامی در ماست که دست ما در آب باشد؛ پس از آن زایل می شود.

بعد از قطع رابطه عضو حسی ما با آب و زایل شدن احساس سردی، در خود می یابیم که می توانیم آن حالتی را که هنگام فرو رفتن دست در آب در ما به وجود آمده بود به یاد آریم.

بیشک، این تصور سردی عین سرد شدن دست نیست؛ پس معلوم می شود هنگامی که ما در حال حس کردن بوده ایم در مرتبه دیگری از ذهن تصویری از آن سردی محسوس به وجود آمده که به نحوی عین آن است.

اگر چند سردی دیگر را احساس کنیم و صورت خیالی از آنها بگیریم، چند خاطره از سردیهای مشخص خواهیم داشت: خاطره سردی فلان یخ، خاطره سردی هوای فلان روز، خاطره سردی فلان آب. با تحقق این صور خیالی در نفس، زمینه فراهم می شود تا در عقل صورت کلی سردی به وجود آید که به نحوی با خاطره های فوق عینیت دارد. این صورت صورت سردی است اما نه صورت سردی فلان آب یا صورت سردی فلان یخ مشخص یا صورت سردی هوای فلان روز و در نتیجه نفس با توجه کردن به آن فقط خود سردی را درک می کند اما به سردی شیء مشخصی پی نمی برد؛ به عبارت دیگر، این صورت عقلی از هر سردی مشخص فقط سردیش را نشان می دهد، بدون عوارض همراه با آن، برخلاف صورت خیالی که، علاوه بر سردی، عوارض خارجی همراه را نیز نشان می دهد.

باتوجه به توضیحات فوق می توان ویژگیهای معقولات اولی را به صورت زیر دسته بندی کرد:

۱- بارزترین ویژگی معقولات اولی این است که صور مستقیم اشیاء خارجی هستند؛ یعنی،

ص: ۸۳

اولا، این مفاهیم همه مسبوق به صور جزئی هستند؛ در مقابل معقولات ثانیه هیچیک مسبوق به صور جزئی نیستند و ثانیا، این صور کلی با صور جزئی و نیز صور جزئی با واقعیات خارجی به نحوی عینیت دارند، پس این صور کلی نیز با واقعیات خارجی به نحوی عینیت دارند، برخلاف معقولات ثانیه که رابطه آنها با واقعیات خارجی رابطه عینیت و این همانی نیست.

۲- ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل است نه فعال. همان طور که در ویژگی شماره ۱ گفته شد، معقولات اولی صور واقعیات خارجی هستند و هنگامی در ذهن به وجود می آیند که نفس ما آن واقعیات را، با حواس یا بدون حواس، بیابد و تا هنگامی که نفس واقعیت یک چیز را، بیواسطه یا بواسطه، نیابد، ممکن نیست صورت جزئی یا کلی آن چیز در ذهن به وجود آید.

به عبارت دیگر، نقش ذهن در به وجود آمدن معقولات اولی شبیه نقش فیلم عکاسی است در پیدایش تصویر روی آن. واضح است که اگر دریچه دوربین عکاسی بسته باشد، فیلم داخل آن خود بخود هیچ نقشی را روی خود به وجود نمی آورد و تنها آنگاه روی فیلم تصویر به وجود می آید که شیئی مقابل دریچه دوربین قرار گیرد؛ یعنی، فیلم عکاسی فقط پذیرنده تصویر است و به هیچ وجه به وجود آورنده آن نیست؛ به وجود آورنده تصویر نوری است که از شیء خارجی به فیلم می تابد، پس فیلم عکاسی در پیدایش تصاویر روی خود فقط منفعل است و به هیچ روی فعال نیست. ذهن ما نیز در پیدایش معقولات اولی چنین است.

معنای این سخن این است که کثرت معقولات اولی تابع کثرت واقعیاتی است که نفس آنها را، بیواسطه یا بواسطه، یافته است. به دیگر سخن، کثرت معقولات اولی معلول کثرت مدرکات است؛ هرچه نفس واقعیات بیشتری را یافته باشد، معقولات اولی در ذهن بیشترند و هرچه کمتر، این معقولات نیز کمترند.

این ویژگی درست برخلاف ویژگی معقولات ثانیه است. ذهن در پیدایش این معقولات فعال است نه منفعل و نتیجتا کثرت آنها تابع کثرت مدرکات نیست. چه بسا نفس با یافتن یک واقعیت چندین معقول ثانی در خود به وجود آورد.

۳- معقولات اولی ما بازای خارجی دارند اما معقولات ثانیه ندارند. توضیح اینکه هریک از معقولات اولی در خارج از ذهن وجود و واقعیتی خاص به خود دارد؛ یعنی، هر کدام وجودی علی حده و سوای از وجود سایر معقولات اولی دارد؛ به عبارت دیگر، ما به تعداد معقولات

اولی واقعیت خارجی داریم و نمی توان دو معقول اول پیدا کرد که با یک وجود موجود باشند.

اگر ما دو مفهوم کلی انسان و سفیدی را دو معقول اول دانستیم، به این معناست که انسان وجودی دارد برای خود و سفیدی نیز وجود دیگری، پس به ازای هریک از معقولات اولی یک واقعیت خارجی هست، غایت امر اینکه بعضی از این واقعیات متکی به بعضی دیگرند، مثل اینکه وجود سفیدی متکی به وجود انسان یا چیزهای دیگر است و یا وجود بو متکی به وجود عطر است ولی در هر حال دو واقعیت و دو وجودند. این ویژگی را گاه با این تعبیر نیز بیان می کنند که عروض معقولات اولی خارجی است. در مقابل معقولات ثانیه، چه منطقی و چه فلسفی، ما بازای خارجی ندارند؛ عروض هیچیک خارجی نیست. هیچکدام از آنها از خود وجود و واقعیتی ندارند، بلکه واقعیت معقولات ثانیه فلسفی عین واقعیت خارجی معقولات اولی است و نیز واقعیت معقولات ثانیه منطقی عین واقعیت ذهنی معقولات اولی است.

تذکر این نکته به جاست که شمارش ویژگیهای فوق به معنای تباین آنها نیست؛ چه بسا متداخل یا لازم و ملزوم یا حتی بیان یک ویژگی به دو عبارت باشند ولی برای اینکه مسئله کاملاً روشن شود و در ضمن اصطلاحاتی که در این بحث به کار رفته واضح شوند، آنها را جدا جدا و بیان کردیم.

۲-۱-۳-۷: معقولات ثانیه

در توضیحی که درباره معقولات اولی و ویژگیهای آنها داده شد، در ضمن، به ویژگیهای معقولات ثانیه نیز اشاره شد ولی در این میان آنچه از همه بارزتر است این است که معقولات ثانیه ما باز ندارند و ما در اینجا به توضیح همین امر می پردازیم.

گفتیم که معقولات ثانیه از خود وجودی در عرض وجود سایر اشیا ندارند. چنین نیست که خود اینها سلسله واقعیاتی باشند در عرض سایر واقعیات که نفس آنها را یافته و صورتی جزئی و سپس صورتی کلی آنها در ذهن پدید آمده است، بلکه واقعیت این معقولات عین واقعیت ذهنی یا خارجی سایر اشیاست. در توضیح این مطلب باید گفت: معقولات ثانیه همیشه به صورت صفات و احکام سایر اشیا هستند. معقولات ثانیه منطقی صفات و احکام موجودات ذهنی؛ یعنی، صفات و احکام مفاهیم اند و معقولات ثانیه فلسفی صفات و احکام موجودات خارجی هستند. مفاهیمی مانند کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، نوع، جنس، فصل،

ص: ۸۵

معرف، معرف، قضیه، قیاس، محمول، موضوع، که سروکار منطق با آنهاست، همه از معقولات ثانیه منطقی هستند و نیز مفاهیمی مانند علت، معلول، امکان، امتناع، ضرورت، حدوث، قدم، جوهر، عرض، وحدت، کثرت، بالفعل، بالقوه، وجود، عدم، تساوی، نسبت، که سروکار فلسفه با آنهاست، معقولات ثانیه فلسفی هستند.

دسته اول از این مفاهیم، یعنی معقولات ثانیه منطقی، همیشه صفت سایر مفاهیم اند نه صفت اشیاء خارجی اما مفاهیم دسته دوم، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، همیشه صفت اشیاء خارجی اند نه صفت مفاهیم؛ مثلاً، مفهوم انسان کلی است، ذاتی است، نوع است اما خود انسان در خارج نه متصف به کلیت می شود نه متصف به جزئیت، نه متصف به نوعیت و نه متصف به هیچیک از معقولات ثانیه منطقی دیگر و مثلاً آتش خارجی است که هم علت است (برای حرارت خارجی)، هم ممکن است، هم حادث، هم جوهر، هم واحد، هم بالفعل نه مفهوم آتش و نیز واقعیت خارجی حرارت است که هم معلول است (برای آتش خارجی)، هم ممکن است هم حادث هم عرض هم واحد هم بالفعل نه مفهوم حرارت. مفهوم آتش یا مفهوم حرارت هیچکدام علت یا معلول برای همدیگر نیستند. پس معقولات ثانیه منطقی صفات و احکام مفاهیم هستند و معقولات ثانیه فلسفی صفات و احکام اشیاء خارجی. به زبان فلسفی، ظرف اتصاف و صدق معقولات ثانیه منطقی ذهن است و ظرف اتصاف و صدق معقولات ثانیه فلسفی خارج است؛ به عبارت دیگر، اشیا در ذهن متصف به معقولات ثانیه منطقی می شوند و در خارج متصف به معقولات ثانیه فلسفی. پس معقولات ثانیه همگی صفات و احکام سایر اشیاءند، منتها بعضی صفات اشیاء در ذهن و پاره ای صفات اشیا در خارج.

اکنون نکته مهم این است که این صفات از خود وجود و واقعیتی ندارند، بلکه وجود و واقعیت آنها همان وجود و واقعیت موصوف آنهاست، برخلاف سایر صفات که از خود وجودی، علاوه بر وجود موصوف خود، دارند. برای روشن شدن این نکته، به ذکر دو مثال می پردازیم.

وحدت، که از معقولات ثانیه فلسفی است، یکی از صفات اشیاء خارجی است و نیز سفیدی هم، که از معقولات اولی است، از دیگر صفات اشیاء خارجی است. ما درباره انسان خارجی هم می گوئیم: «سفید است» هم می گوئیم: «واحد است». پس سفیدی و وحدت، هر دو، صفت انسان اند در خارج اما تفاوت آنها در این است که سفیدی خود وجودی دارد غیر از

وجود انسان که با عارض شدن این وجود بر وجود انسان می گوئیم: «انسان سفید است» و در صورت عارض نشدن می گوئیم: «انسان سفید نیست»؛ یعنی، مصداق «انسان سفید» در خارج مجموع در وجود به هم ضمیمه شده است و حال آنکه وحدت این گونه نیست؛ یعنی، این طور نیست که وحدت نیز وجودی داشته باشد غیر از وجود انسان که با ضمیمه شدن آن به وجود انسان انسان واحد باشد و در صورت ضمیمه نشدنش واحد نباشد. مصداق «انسان واحد» در خارج مجموع دو موجود به هم ضمیمه شده نیست، بلکه یک وجود بسیط است که هم انسان است هم واحد؛ به تعبیر دیگر، همان واقعیتهایی که مصداق انسان است عینا خود مصداق وحدت نیز هست، برخلاف «انسان سفید» که در آن واقعیتهایی که مصداق انسان است غیر از واقعیتهایی که مصداق سفیدی است. وقتی می گوئیم: «انسان واحد است و حادث و ممکن و جوهر و بالفعل و معلول»، به این معنی نیست که در خارج انسان واقعیتهایی دارد و وحدتش واقعیت دیگری است و حدوثش واقعیت سومی است و امکانش واقعیت چهارمی و به همین ترتیب جوهریت و بالفعل بودن و معلولیتش هم سه واقعیت منحاز دیگرند تا مصداق «انسان واحد حادث ممکن جوهر بالفعل معلول» مجموعه ای مرکب از هفت واقعیت باشد؛ در خارج یک وجود و واقعیت بسیط است که مصداق انسان است و همین واقعیت بسیط بعینه مصداق واحد و حادث و ممکن و جوهر و بالفعل و معلول نیز هست. منظور از اینکه معقولات ثانیه فلسفی مابازای خارجی ندارند یا اینکه معقولات ثانیه فلسفی وجود و واقعیتهایی در عرض سایر اشیا ندارند همین است. در مورد معقولات ثانیه منطقی و مفاهیمی که موصوف این معقولات واقع می شوند نیز عین همین مطلب صادق است. هنگامی که می گوئیم «مفهوم انسان کلی است»، چنین نیست که صفت کلیت خود واقعیتهایی ذهنی دارد غیر از واقعیت ذهنی انسان که با منضم شدن این وجود ذهنی به مفهوم انسان این مفهوم کلی می شود و در صورت منضم نشدن کلی نیست، بلکه در اینجا نیز یک وجود و واقعیت ذهنی داریم که همان وجود ذهنی انسان است و همین واقعیت ذهنی بعینه مصداق کلی، ذاتی، نوع، مفهوم نیز هست. منظور از اینکه می گوئیم معقولات ثانیه منطقی ما بازائی ذهنی غیر از موصوف خود ندارند یا اینکه می گوئیم معقولات ثانیه منطقی وجود و واقعیت ذهنی در عرض واقعیت ذهنی موصوف خود ندارند همین است.

پس نکته ای که در صدد توضیح آن بودیم روشن شد: معقولات ثانیه صفات و احکامی هستند که وجود و واقعیتشان عین وجود و واقعیت موصوفشان است. اگر واقعیت موصوف

ص: ۸۷

آنها ذهنی باشد، واقعیت صفت هم ذهنی و عینا همان واقعیت موصوف است نه واقعیتی در عرض واقعیت موصوف، چنانکه معقولات ثانیه منطقی چنین اند- و اگر واقعیت موصوف آنها خارجی باشد، واقعیت صفت هم خارجی و همان واقعیت خارجی موصوف است نه واقعیتی در عرض واقعیت خارجی موصوف- چنانکه معقولات ثانیه فلسفی چنین اند.

باتوجه به آنچه گفته شد: اگر بخواهیم تفاوت معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی را در یک عبارت کوتاه بیان کنیم باید بگوئیم: «معقولات اولی معقولاتی هستند که عروض و اتصافشان هردو در خارج است؛ معقولات ثانیه منطقی معقولاتی هستند که عروض و اتصافشان هردو در ذهن است و معقولات ثانیه فلسفی معقولاتی هستند که عروضشان در ذهن است و اتصافشان در خارج.»

۲-۳-۷: برهان

اشاره

اکنون باید ثابت کنیم که امکان از معقولات ثانیه فلسفی است؛ یعنی، باید ثابت کنیم که عروضش ذهنی و اتصافش خارجی است، پس باید اولاً، ثابت کرد که امکان مانند معقولات ثانیه منطقی یک اعتبار عقلی محض نیست، بلکه امری است که در خارج موجود است؛ ثانیاً، ثابت کرد که در خارج یک وصف است؛ ثالثاً، ثابت کرد که این وصف وجودش همان وجود موصوفش می باشد؛ به تعبیر دیگر، امکان در خارج موجود است ولی با همان وجودی که ماهیت با آن موجود است نه باوجود مستقل منحاز:

الامر الثالث: انّ الامکان موجود بوجود موضوعه فی الایان و لیس اعتباراً عقلیاً محضاً لا صوره له فی الایان، كما قال به بعضهم، و لا أنّه موجود فی الخارج بوجود مستقلّ منحاز، كما قال به آخرون.

۱-۲-۳-۷: امکان امری خارجی است

اثبات این مطلب بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: امکان قسیم وجوب، و همان ارتفاع وجوب، است.

مقدمه دوم: وجوب امری خارجی است. دلیل این مطلب روشن است: واجب یعنی آنچه در خارج وجود برایش ضروری است.

ص: ۸۸

نتیجه: امکان نیز امری خارجی است، زیرا ارتفاع وجوب خارجی است. پس همان طور که ظرف خود وجوب خارج است، ظرف ارتفاع آن نیز خارج است:

أما أنه موجود في الاعيان ... فلاَّنه قسيم، في التقسيم، للواجب الذي ضروره وجوده في الاعيان، فارتفاع الضروره، الذي هو الامكان، هو في الاعيان.

اینکه وجوب امری خارجی است در اینجا مفروغ عنه فرض شده است ولی برخی از فلاسفه وجوب را نیز از اعتبارات عقلی محض دانسته اند نه امری خارجی و برخی دیگر بین امکان و وجوب تفصیل قائل شده اند: امکان را از اعتبارات عقلی محض وجوب را امری خارجی دانسته اند. بنابراین، در مسئله سه قول وجود دارد: قول اول اینکه امکان و وجوب دو امر خارجی اند؛ قول دوم اینکه هر دو اعتبار عقلی محض اند و قول سوم اینکه امکان اعتبار عقلی محض است و وجوب امری خارجی است.

۲-۲-۳-۷: امکان وصف است

اثبات این مطلب بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: امکان قسم است در یک تقسیم.

مقدمه دوم: در هر تقسیمی مقسم به اقسام متصف می شود.

نتیجه: امکان وصفی است که مقسم به آن متصف می شود. البته قبلاً گذشت که امکان سلب ضرورتین است و معنایی عدمی و سلبی است و معنای سلبی محض نمی تواند وصف چیزی واقع شود، پس باید، مانند سایر معانی سلبی، ابتدا ذهن برای آن نحوی ثبوت فرض کند و سپس موصوفش را به آن متصف نماید:

و اذ كان موضوعا في التقسيم المقتضى لا تصاف المقسم بكل واحد من الاقسام، كان في معنا وصف ثبوتی يتصف به موضوعه، فهو معنى عدمی له حظ من الوجود و الماهیه متصفه به في الاعيان.

۳-۲-۳-۷: امکان وجود منحاز مستقل ندارد

اثبات این مطلب بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: وجود و واقعیت امکان در خارج در حد وجود «عدم مضاف» است.

ص: ۸۹

مقدمه دوم: عدم مضاف در خارج وجود منحاز مستقل ندارد، بلکه موجود است به وجود موصوفش.

نتیجه: امکان وصفی است که در خارج وجود منحاز مستقل ندارد، بلکه موجود است به وجود موصوفش:

و اذ كانت متّصفه به فی الاعیان، فله وجود فیها علی حدّ الاعداد المضافه الی هی اوصاف عدمیه ناعته لموصوفاتها موجوده بوجودها.

۳-۳-۷: اشکال و جواب

در اینجا به اشکال مقدّری پاسخ داده شده است و آن اینکه اثبات شد که امکان معقول ثانی فلسفی است نه منطقی؛ یعنی، وصفی خارجی است نه یک اعتبار عقلی محض؛ به تعبیر دیگر، اثبات شد که امکان وجود خارجی دارد- هرچند این وجود منحاز و مستقل نیست- و در مرحله سوم/ فصل اول/ ۳ گذشت که وجود خارجی منشأ آثار بلکه عین حیثیت منشئیت آثار است، بنابراین باید بر امکان نیز آثاری مترتب باشد. آن آثار چیست؟

جواب اینکه، چون امکان در خارج عدم وجوب است، آثار خارجی آن همان عدم ترتب آثار وجوب است در خارج، همان طور که اگر شخصی در خارج متصف به نابینائی شود، اثر آن عدم ترتب آثار بینائی است در خارج. آثار وجوب صرافت وجود، بساطت ذات، غنای مطلق و غیر اینهاست، پس آثار امکان عدم صرافت وجود، ترکب و مطلق فقر است:

و الاثار المترتبه علیه فی الحقیقه هی ارتفاع آثار الوجوب، من صرافه الوجود و بساطه الذات و الغنی عن الغیر و غیر ذلک.

۴-۳-۷: اقوال مخالف و رد آنها

اشاره

در ۳-۷، به دو قول مخالف اشاره شد. باتوجه به اینکه در پایان این فرع به قول مخالف دیگری نیز اشاره خواهند کرد، می توان گفت در برابر قول مختار مجموعاً سه قول وجود دارد:

۱- قول کسانی که امکان را اعتبار عقلی محض می دانند؛

۲- قول کسانی که امکان را در خارج موجود به وجود منحاز مستقل می دانند؛

۳- قول کسانی که امکان را مشترک لفظی میان ماهیات می دانند.

ص: ۹۰

قبل از پرداختن به ابطال این اقوال، لازم است به این نکته توجه کنیم که اگر در دو قول اول دقت کنیم، خواهیم دید که هریک به جنبه‌ای از امکان توجه داشته است. قائلین به اینکه امکان اعتبار عقلی محض است توجهشان تنها به این جهت بوده است که عروض امکان عقلی است و سخنشان نیز چیزی بیش از این ثابت نمی‌کند و قائلین به اینکه امکان وصف خارجی منحاز مستقل است نیز توجهشان به این جهت بوده که اتصاف به امکان خارجی است و ادله ایشان نیز جز از این ثابت نمی‌کند، متناهی اشتباه گروه اول در این است که گمان کرده‌اند اگر عروض چیزی عقلی باشد، حتماً اتصاف به آن نیز عقلی است و اشتباه گروه دوم در این است که گمان کرده‌اند اگر اتصاف به چیزی خارجی باشد، حتماً عروض آن هم خارجی است. این دو گمان ناشی از این است که هیچیک از دو گروه تصویری از معقولات ثانیه فلسفی، که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است، نداشته‌اند. اکنون به ابطال اقول بپردازیم:

۱- ۴- ۳- ۷: امکان اعتبار عقلی محض نیست

قول اول این بود که امکان اعتبار عقلی محض است؛ یعنی، از معقولات ثانیه منطقی است که نه عروضشان خارجی است نه اتصافشان. برای ابطال این قول، کافی است توجه کنیم که امکان همان رفع وجوب است و وجوب امری است خارجی؛ یعنی، واجب در خارج متصف به وجوب می‌شود؛ پس رفع آن، که همان امکان است، نیز در خارج است؛ یعنی، ممکنات در خارج متصف‌اند به اینکه واجب نیستند و آثار مترتب بر واجب را فاقدند:

وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال: إنّ الامكان من الاعتبارات العقلية المحضة، التي لا صورة له في خارج ولا ذهن. و ذلك لظهور أنّ ضروره وجود الموجود امر وعاءه الخارج و له آثار خارجيه وجوديه.

سؤال: در عبارت فوق این قول را که امکان یک اعتبار عقلی محض است چنین تفسیر کرده‌اند که نه صورتی در خارج دارد نه در ذهن. مقصود از اینکه صورتی در ذهن ندارد چیست؟

ممکن است گمان شود که مقصود این است که به ازای لفظ امکان مفهومی در ذهن وجود ندارد، بنابراین امکان نه در خارج وجودی دارد و نه در ذهن مفهومی. بیشک، این گمان باطل است؛ زیرا اولاً، منظور از اعتبار عقلی محض همان معقول ثانی منطقی است و معقولات ثانیه،

ص: ۹۱

چه فلسفی و چه منطقی، همه در ذهن دارای مفهوم اسمی مستقل اند؛ ثانیاً، با چنین معنایی برگشت این قول به قول سوم است که در ۳-۴-۷ خواهد آمد و با سیاق عبارات کتاب و دلیل ابطال این قول سازگار نیست؛ ثالثاً، مستلزم این است که مهمترین قول مخالفی که در امکان وجود دارد- قول به اینکه امکان یک معقول ثانی منطقی است مسکوت مانده باشد و قول سخیفتری، که اصلاً مورد توجه حکما نیست، بتفصیل بحث شده باشد.

جواب: جواب درست را به قرینه اینکه در همین تفسیر گفته اند: «امکان صورت خارجی ندارد» می توان دریافت. در مبحث معقولات اولی و ثانیه، وقتی گفته می شود: وصفی صورت خارجی دارد، مقصود این است که این وصف محمول بالضمیمه است. طبعاً نفی صورت از یک وصف دقیقاً به این معناست که در ظرف اتصاف موصوف به این وصف این وصف وجودی غیر از وجود موصوف ندارد؛ یعنی، اگر ظرف اتصاف خارج است، صفت نیز خارجی است ولی وجود خارجیش غیر از وجود موصوف نیست و اگر ظرف اتصاف ذهن است، صفت نیز ذهنی است ولی وجود ذهنیش غیر از وجود ذهنی موصوف نیست. باتوجه به این معنا برای صورت، می توان گفت که معقولات ثانیه منطقی نه صورت خارجی دارند نه صورت ذهنی: صورت خارجی ندارند، زیرا اصلاً ظرف اتصافشان خارج نیست- سالبه به انتفاء موضوع اند؛ صورت ذهنی ندارند، زیرا در مرتبه ای از ذهن که اشیا متصف به این معقولات می شوند اینها وجود ذهنی غیر از وجود ذهنی موصوف خود ندارند، هرچند در مرتبه دیگری از ذهن دارای وجود ذهنی منحااز و مستقل اند. بنابراین، در مورد کسی که امکان را اعتبار عقلی محض می داند، فرق نمی کند که بگوئیم که امکان را معقول ثانی منطقی می داند یا بگوئیم که برای امکان نه صورت خارجی قائل است نه صورت ذهنی.

۲-۴-۳-۷: امکان دارای وجود منحااز مستقل نیست

برای ابطال قول دوم، مبنی بر اینکه امکان دارای وجود منحااز و مستقل خارجی است، دو برهان ذکر کرده اند:

برهان اول

این برهان بر دو مقدمه زیر مبتنی است:

مقدمه اول: امکان امری است عدمی و سلبی که ذهن برای آن ثبوتی فرض کرده است.

ص: ۹۲

مقدمه دوم: محال است اعدام در خارج وجود منماز مستقل داشته باشند.

نتیجه: محال است امکان در خارج وجود منماز مستقل داشته باشد. بنابراین، امکان تنها باوجود موصوفش، یعنی باوجود ماهیت، می تواند موجود باشد:

و كذا قول من قال: انّ للامكان وجودا فی الخارج منمازا مستقلا و ذلك لظهور أنّه معنی عدمیّ واحد مشترك بین الماهیات ثابت بثبوتها فی انفسها و هو سلب الضرورتین و لا معنی لوجود الاعدام بوجود منماز مستقلاً.

برهان دوم

این برهان دارای دو مقدمه است:

مقدمه اول: اگر امکان باوجود منماز مستقل در خارج موجود باشد، باید امکان بالغیر داشته باشیم.

دلیل ملازمه اینکه اگر امکان باوجود منماز مستقل در خارج موجود باشد؛ یعنی، واقعیتی باشد غیر از واقعیت شیء ممکن، در این صورت خود یا واجب است یا ممکن. مسلماً واجب نیست، پس ممکن است و هر ممکنی علتی دارد، پس امکان نیز علتی دارد و هر چه علت دارد بالغیر است، بنابراین امکان نیز بالغیر است. به تعبیر دیگر، اگر امکان خود واقعیت خارجی مستقلاً است که به ماهیات منضم و ملحق می شود، به طوری که ماهیات فی حد نفسه متصف به آن نمی شوند، لازم می آید که اتصاف ماهیات به آن به سببی خارج از ذات؛ یعنی، بالغیر باشد. برای روشنتر شدن مطلب، با چنین فرضی، نسبت امکان به ماهیت مثل نسبت سفیدی به جسم است. همان طور که سفیدی صفتی است که خود وجودی غیر از وجود جسم دارد، امکان هم صفتی است که وجودی غیر از وجود ماهیت دارد و همان گونه که الحاق سفیدی به جسم و اتصاف جسم به آن محتاج سببی است غیر از سفیدی و جسم، الحاق امکان به ماهیت و اتصاف ماهیت به آن نیز محتاج سببی است غیر از امکان و ذات ماهیت و به همان نحو که جسم ابیض بالغیر است، ماهیت هم ممکن بالغیر است.

مقدمه دوم: امکان بالغیر محال است.

دلیل استحاله امکان بالغیر در فصل دوم/ ۳ خواهد آمد.

نتیجه: محال است امکان باوجود منماز مستقل در خارج موجود باشد:

ص: ۹۳

علی آنه لو کان موجودا فی الایان بوجود منحاز مستقل، کان إمّا واجبا بالذات و هو ضروری البطلان و إمّا ممکنا و هو خارج عن ثبوت الماهیه لا یکفی فیه ثبوتها فی نفسها، فکان بالگیر و سیجی ء استحاله الامکان بالگیر.

در پایان این قسمت، به یکی از استدلالهای قائلین به وجود استقلالی امکان اشاره کرده به رد آن پرداخته اند که ما آن را مستقلا با شماره ۵-۳-۷ خواهیم آورد.

۳-۴-۳-۷: امکان مشترک لفظی نیست

قول سوم این بود که امکان مشترک لفظی است. منظور از اشتراک لفظی امکان این است که امکان بر هرماهیتی حمل شود به معنای همان ماهیت است. اگر امکان بر انسان حمل شود به معنای انسانیت است و اگر بر حیوان حمل شود به معنای حیوانیت است. پس در قضیه «انسان ممکن است» لفظ «ممکن» به معنای انسان است و در قضیه «حیوان ممکن است» لفظ «ممکن» به معنای حیوان و قس علی هذا(۱). نظیر همین ادعا درباره مفهوم وجود نیز شده بود. این قول بسیار سخیف است و در اغلب کتب فلسفی مورد توجه و رد و ایراد واقع نشده. در این کتاب نیز، بحث مستقلی به آن اختصاص نداده اند، بلکه اشاره روشنی نیز به آن نکرده اند، فقط در ضمن بیان مطالب از اشتراک معنوی امکان به منزله امری ظاهر، یعنی بدیهی یا قریب به بدیهی، یاد کرده اند و در پایان مطالب نیز دوباره بر آن تأکید کرده اند که اشاره به رد همین قول است.

در هر حال، دلیل بطلان آن نظیر همان دلیلی است که در رد اشتراک لفظی وجود در مرحله اول/ فصل اول/ ۳ گذشت و احتیاج به توضیح و تفصیل بیشتری نیست:

و قد تبین ممّا تقدّم أنّ الامکان معنی واحد مشترک، کمفهوم الوجود.

۵-۳-۷: برهان بر وجود استقلالی امکان و رد آن

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر ممکن بالذات در خارج ممکن نباشد، یا واجب است در خارج یا ممتنع.

مقدمه دوم: محال است که ممکن بالذات در خارج واجب یا ممتنع باشد.

دلیل مقدمه دوم اینکه اگر ممکن بالذات واجب باشد، ضروری الوجود بالذات است و اگر

ص: ۹۴

ممتنع باشد، ضروری العدم بالذات است و ممکن بالذات نه می تواند ضروری الوجود بالذات باشد و نه ضروری العدم بالذات و باتوجه به اینکه در ۴ گذشت که انحصار مواد در واجب و ممکن و ممتنع عقلی است و هیچ چیزی نیست مگر اینکه به یکی از این سه وصف متصف می شود، نتیجه می گیریم که ممکن بالذات در خارج ممکن است و اتصاف به امکان یک اتصاف خارجی است:

و قد استدلوا على ذلك بوجه؛ اوجهها انّ الممكن لو لم يكن ممكنا في الأعيان، لكان إمّا واجبا فيها او ممتنعا فيها، فيكون الممكن ضروريّ الوجود او ضروريّ العدم، هذا محال.

ردّ دلیل فوق: این دلیل حداکثر ثابت می کند که اتصاف به امکان خارجی است اما اینکه عروضش هم خارجی است برهان ناظر به آن نیست. به تعبیر دیگر، حداکثر چیزی که این برهان اثبات می کند این است که ماهیت در خارج به امکان متصف می شود؛ یعنی، امکان یک وصف خارجی است اما اینکه وجود این وصف غیر از وجود موصوفش؛ یعنی، غیر از وجود ماهیت است امری است که این برهان از اثبات آن عاجز است. بنابراین، صحت این برهان منافی نیست با اینکه امکان در خارج موجود باشد به وجود موصوفش، یعنی به وجود ماهیت:

و یردّه انّ الاتّصاف بوصف فی الاعیان لا- يستلزم تحقّق الوصف فیها بوجود منحاز مستقلّ، بل یکفی فیہ ان یکون موجودا بوجود موصوفه و الامکان من المعقولات الثانیة الفلسفیة التي عروضها فی الذهن و الاتّصاف بها فی الخارج و هی موجودة فی الخارج بوجود موضوعاتها.

۸: اقسام ضرورت

۱- ۸: ضرورت ازلی

ضرورت ازلی در جایی است که موضوع متصف به محمول شود بدون هیچ حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه ای، بدون هیچ قید و شرطی، حتی قید «مادام الوجود» یا «مادام الذات» هم برای اتصاف لازم نباشد. این ضرورت تنها در موضوعاتی متصور است که نحوه وجودشان طوری است که محال است در زمانی یا مکانی یا در مرتبه و ظرفی یا به شرطی معدوم باشد. اگر موضوع طوری است که مطلقا موجود است و هر نوع عدمی، اعم از زمانی یا مکانی یا مشروط،

ص: ۹۵

برای آن محال است، چنین موضوعی، اگر متصف به محمولی شود، محمول برایش به ضرورت ازلی ثابت است. پس برای حمل محمولی بر موضوعی به ضرورت ازلی به چیزی جز ذات موضوع حاجت نیست. با توجه به آنچه گفته شد، ضرورت ازلی منحصر است در واجب؛ یعنی، تنها صفات واجب اند که بر ذات او به ضرورت ازلی حمل می شوند و لا غیر، مثل الله تعالی موجود، قادر، حی، مرید، عالم بالضروره:

تنقسم الضروره الى ضروره ازليه و هي كون المحمول ضروريًا للموضوع لذاته من دون أي قيد و شرط حتّى الوجود و تختصّ بما اذا كان ذات الموضوع وجودًا قائمًا بنفسه بحثًا لا يشوبه عدم و لا تحدّه ماهيّة و هو الوجود الواجب تعالی و تقدّس فیما یوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.

۲- ۸: ضرورت ذاتی

ضرورت ذاتی در آنجاست که محمول برای ذات موضوع ثابت باشد بدون هیچ حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه ای و بدون هیچ قید و شرطی مگر قید «مادام الوجود». پس در ضرورت ذاتی باید موضوع را در ظرفی که موجود است فرض کنیم. در این ظرف، موضوع قطع نظر از همه اغیار- قطع نظر از هر حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه ای و قطع نظر از هر قید و شرطی- متصف به محمول می شود، مانند «المثلث مجموع زوایاه قائمتین بالضروره، الانسان حیوان ناطق بالضروره». واضح است که باید مثلث موجود باشد تا مجموع زوایای آن دو قائمه باشد و نیز باید انسان موجود باشد تا حیوان ناطق باشد؛ مثلی که وجود ندارد معنی ندارد که مجموع زوایایش دو قائمه باشد و نیز انسانی که وجود ندارد نمی تواند حیوان باشد.

در اینجا در بین اهل نظر اختلافی وجود دارد مبنی بر اینکه قید «مادام الوجود» بیان کننده شرط است یا ظرف، آیا معنای ضرورت ذاتی این است که موضوع بشرط الوجود دارای محمول است یا فی حال الوجود. برخی، مانند محقق دوانی، وجود را شرط می دانند ولی سایرین آن را ظرف دانسته اند. اگر وجود را شرط بدانیم، در واقع ضرورت ذاتی برمی گردد به ضرورت وصفی که در آن محمول برای موضوع ثابت است به شرط وجود وصفی برای موضوع ولی اگر آن را شرط ندانیم و ظرف بدانیم، بازگشت آن به ضرورت وصفی نخواهد بود.

در حالت اول، ضرورت ذاتی منحصر می شود در ضرورت ذاتی ازلی و سایر ضرورات وصفی

ص: ۹۶

می شوند ولی در حالت دوم یک ضرورت ذاتی ازلی داریم و یک ضرورت ذاتی غیرازلی و یک ضرورت وصفی. در این کتاب، وجود را ظرف به شمار آورده اند نه شرط.

والی ضروره ذاتیه و هی کون المحمول ضروریا للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، کقولنا کلّ انسان حیوان بالضروره. فالحیوانیه ذاتیه للانسان ضروریّه له مادام موجودا و مع الوجود و لولاه لکان باطل الذات لانسان و لا حیوان.

۳- ۸: ضرورت وصفی

از آنچه در ۲- ۸ گفته شد، معنای ضرورت وصفی نیز روشن می شود. ضرورت وصفی ضرورت ثبوت محمول است برای موضوع ولی ضرورتی که ناشی از ذات موضوع نیست، بلکه ناشی از وصفی است که موضوع به آن متصف است، مانند «هنر نویسنده ای انگشتهایش ضرورتا حرکت دارد مادامی که در حال نوشتن است»:

والی ضروره وصفیه و هی کون المحمول ضروریا للموضوع لوصفه، کقولنا کلّ کاتب متحرّک الاصابع بالضروره مادام کاتبا.

۴- ۸: ضرورت وقتی

ضرورت وقتی این است که محمول برای موضوع در وقت خاصی ضرورت داشته باشد، مانند «القمر منخسف بالضروره وقت حیلولة الارض بینة و بین الشمس». البته این ضرورت را می توان به وصفی برگرداند، به این نحو که آن حال یا وقتی را که در آن محمول برای موضوع ضرورت دارد به صورت وصف برای موضوع بیاوریم؛ مثلا، بگوئیم: «القمر المتصف بكون الارض حائلا- بینة و بین الشمس منخسف بالضروره»:

والی ضروره وقتیّه و مرجعها الی الضروره الوصفیه بوجه.

۹: معانی مختلف امکان

۱- ۹: امکان خاص

امکان به معنایی که تاکنون مورد بحث بود- سلب ضرورت وجود و عدم- امکان خاص بود که یکی از مواد ثلاث است که هیچ قضیه ای از یکی از آنها خالی نیست ولی امکان معانی دیگری

ص: ۹۷

هم دارد که برخی اعم از این معنا هستند، برخی اخص از آن و برخی مباین با آن. در اینجا به شرح این معانی می پردازند:

هذا الذي تقدّم من معنى الامكان هو المبحوث عنه في هذه المباحث و هو احدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحده منها شىء من القضايا ... و سمّوه امكانا خاصّا و خاصيّا.

۲-۹: امکان عام

امکان نزد عموم مردم معمولاً- به معنای سلب ضروره از جانب مخالف به کار می رود که لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق است؛ یعنی، قضیه موجهه را هنگامی ممکن می دانند که جانب مخالفش، یعنی جانب سلب، ضروری نباشد و قضیه سالبه را وقتی ممکن می شمارند که جانب ایجاب ضروری نباشد. باختصار، در نظر عموم مردم هر قضیه ای در صورتی ممکن است که نقیضش ضروری نباشد؛ پس در صورتی می گویند: «الف ب است بالامکان» که نقیض آن، یعنی «الف ب نیست»، ضروری نباشد و آنگاه می گویند: «الف ب نیست بالامکان» که نقیض آن، یعنی «الف ب است»، ضروری نباشد. واضح است که اگر نقیض قضیه ای ضروری باشد، خود آن قضیه ممتنع است: اگر گفتیم: «الف بالضروره ب است» باید بپذیریم که «محال است الف ب نباشد». طبعاً اگر نقیض قضیه ای ضروری نباشد، خود آن قضیه نیز ممتنع نیست: اگر گفتیم: «ضروری نیست که الف ب باشد»، باید قبول کنیم که «ممتنع نیست که الف ب نباشد». پس همواره ضروری نبودن نقیض قضیه مستلزم ممتنع نبودن خود آن قضیه است؛ به تعبیر کتاب، سلب ضرورت از جانب مخالف مستلزم سلب امتناع از جانب موافق است؛ بنابراین امکان عام، که همان سلب ضرورت از جانب مخالف است، ملازم است با سلب امتناع از جانب موافق. معنای این سخن این است که هرگاه جها قضیه ای امکان عام بود می توان به جای آن «ممتنع نیست» قرار داد، پس «الف ب است بالامکان العام» مساوق است با «ممتنع نیست که الف ب باشد».

امکان عام اعم است از امکان خاص، زیرا گفتیم که برای اینکه جهت قضیه موجهه امکان عام باشد کافی است که جانب سلب ضروری نباشد، اعم از اینکه جانب ایجاب ضروری باشد یا نه، پس امکان عام در قضیه موجهه هم سازگار است با اینکه جانب ایجاب ضروری

ص: ۹۸

باشد هم ممکن به امکان خاص. به همین طریق، امکان عام در قضیه سالبه هم با ضرورت سلب-امتناع-سازگار است هم با ضروری نبودن سلب، یعنی امکان خاص؛ پس امکان عام از نظر مورد اعم است از امکان خاص و از هریک از وجوب و امتناع.

مثال: امکان عام در جائی که قضیه ضروری الایجاب-یعنی دارای جهت وجوبی-باشد مانند «الکاتب متحرک الاصابع بالامکان العام»، در جائی که ممکنه خاصه باشد مانند «الانسان متحرک الاصابع بالامکان العام» و «لیس الانسان بساکن الاصابع بالامکان العام» و در جائی که ضروری السلب-یعنی دارای جهت امتناعی-باشد مانند «لیس الکاتب بساکن الاصابع بالامکان العام».

توجه شود که سخن از اعم و اخص موردی است نه اعم و اخص مفهومی. اگر می‌گوئیم که امکان عام از امکان خاص و از هریک از وجوب و امتناع اعم است، منظور این نیست که مفهوم آن جامع مفهوم وجوب و امتناع و امکان است، زیرا بین جهات ثلاث هیچ جامع مفهومی وجود ندارد؛ منظور این است که هم در مواردی صدق می‌کند که امکان خاص صدق می‌کند و هم در مواردی که وجوب یا امتناع صدق می‌کنند:

و قد كان «الامكان» عند العامه يستعمل في سلب الضروره عن الجانب المخالف و لازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق و يصدق في الموجه فيما اذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو «الکاتب متحرک الاصابع بالامکان»، او مسلوب الضروره، نحو «الانسان متحرک الاصابع بالامکان»؛ و يصدق في السالبه فيما اذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو «لیس الکاتب بساکن الاصابع بالامکان»، او مسلوب الضروره، نحو «لیس الانسان بساکن الاصابع بالامکان».

فالامکان بهذا المعنى اعمّ مورداً من الامکان بالمعنى المتقدم، اعنى سلب الضرورتين، و من کلّ من الوجوب و الامتناع، لا انه اعمّ مفهوماً، اذ لا جامع مفهومی بین الجهات.

آخرین مطلبی که در انتهای بحث امکان عام به آن اشاره شده است اینکه ابتدا عامه مردم امکان را برای سلب ضرورت از جانب مخالف وضع کردند، سپس حکما این لفظ را در خصوص سلب ضرورت از جانب مخالف و موافق، یعنی سلب الضرورتین، به کار بردند و نام آن را «امکان خاص یا خاصی» نهادند و نام اولی را «امکان عام یا عامی»:

ص: ۹۹

ثم نقله الحكماء الى خصوص سلب الضروره من الجانبين و سموه «امكانا خاصا و خاصيا» و سموا ما عند العامه «امكانا عاما و عاميا».

۳- ۹: امکان اخص

گاهی امکان به معنای سلب ضرورت ذاتی و وصفی و وقتی به کار می رود؛ محمول هنگامی به این معنا برای موضوع ممکن است که نه ضروری باشد برای ذات موضوع و نه وصف یا وقت و حالی را برای موضوع در نظر گرفته ایم که آن وصف موجب ضرورت محمول برای موضوع باشد یا در آن وقت یا حال محمول برای موضوع ضرورت یابد. امکان به این معنا از امکان خاص، یعنی سلب الضرورتین، اخص است، مثل «الانسان کاتب بالامکان». در این قضیه ما ماهیت انسان را بدون اخذ هیچ شرط و قیدی یا تعیین حال و وقتی با کتابت می سنجم، می بینیم متصف به هیچیک از ضرورات ذاتی و وصفی و وقتی نشده است. متصف به ضرورت ذاتی نمی شود، روشن است. متصف به ضرورت وصفی و وقتی نمی شود، چون ما وصف خاص یا وقت خاصی را که موجب ضرورت محمول برای موضوع شود در قضیه لحاظ نکرده ایم. پس قضیه ممکن است به امکان اخص:

و ربما اطلق «الامکان» و ارید به سلب الضرورات الذاتیه و الوصفیه و الوقتیه و هو اخص من الامکان الخاص و لذا یسمی «الامکان الاخص»، نحو «الانسان کاتب بالامکان». فالماهیه الانسانیه لا تستوجب الکتابه لا لذاتها و لا لوصف و لا فی وقت مأخوذین فی القضیه.

۴- ۹: امکان استقبالی

قبل از توضیح امکان استقبالی باید درباره «ضرورت به شرط محمول» توضیح دهیم. در ضرورت ذاتی، محمول را با ذات موضوع می سنجدیم و می دیدیم ضرورت دارد. در ضرورت وصفی، محمول را با موضوع به شرط دارا بودن وصف خاصی می سنجدیم و می دیدیم ضرورت دارد و در ضرورت وقتی محمول را با موضوع در وقت و حال خاصی می سنجدیم و می دیدیم ضرورت دارد. در ضرورت به شرط محمول محمول را با این قید که واجد محمول است می سنجم. در این حالت، همیشه قضیه ضروری است؛ مثلاً،

ص: ۱۰۰

«زید قائم است» یا «جسم سفید است» دو قضیه ممکنه هستند ولی «زید قائم قائم است» یا «جسم سفید سفید است» دو قضیه به شرط محمول اند و هردو ضروری اند.

حال مقصود از امکان استقبالی این است که محمول نسبت به موضوع هیچ نوع ضرورتی، حتی ضرورت به شرط محمول هم، نداشته باشد. امور حال و گذشته به چنین امکانی متصف نمی شوند، زیرا ضرورت به شرط محمول از اموری که در گذشته یا حال تحقق یافته اند یا تحقق نیافته اند قابل سلب نیست. ما هر شیئی را در هر ظرفی از گذشته یا حال در نظر گیریم، یا آن شیء در آن ظرف موجود است یا معدوم، یعنی آن ظرف یا ظرف وجود آن است یا ظرف عدمش، در صورت اول شیء واجب است و در صورت دوم ممتنع، پس ما در ظرف گذشته و حال شیئی را سراغ نداریم که نه واجب باشد نه ممتنع؛ لهذا اشیا در گذشته و حال ناچار ضروری اند: یا ضروری الوجود یا ضروری العدم؛ ضرورت به هیچ وجه قابل انفکاک از امور موجود یا معدوم در گذشته و حال نیست. ولی در مورد آینده وضعیت متفاوت است. اگر شیئی را در ظرفی از ظروف آینده در نظر گیریم، متعین نیست که این شیء در آن ظرف موجود خواهد بود یا معدوم، پس طبعا وجوب و امتناع نیز برای آن شیء در آن ظرف متعین نیست؛ یعنی، نسبت به آن ظرف نه واجب است نه ممتنع و این همان امکان استقبالی است که جمیع ضرورات در آن سلب شده حتی ضرورت بالغیر، چه سابق و چه لاحق. بنابراین، امکان استقبالی فقط در حوادث آینده متصور است.

اگر دقت شود خواهیم دید که حوادث آینده هم در واقع و نفس الامر یا موجود خواهند بود یا معدوم. در حالت اول ضرورت به شرط محمول دارند و در حالت دوم امتناع به شرط محمول. با نظر دقیق، در مورد حوادث آینده هم امکان استقبالی تصور ندارد. امکان استقبالی از این جهت در حوادث آینده تصور دارد که ما به آن علم نداریم. اگر کسی به آینده علم داشته باشد و مثلاً می داند که زید فردا موجود است، از نظر او صادق است که بگوئیم: زید فردا موجود فردا موجود خواهد بود بالضروره. پس در واقع، بازگشت امکان استقبالی به علم و جهل انسان است و ربطی به واقع و نفس الامر ندارد، در حالی که سایر معانی امکان، که تاکنون گفته شد، مربوط به نفس الامر و واقع بود و ربطی به علم و جهل انسان نداشت:

و ربما اطلق «الامكان» و ارید به سلب الضرورات جمیعا، حتّی الضروره بشرط

ص: ۱۰۱

المحمول، و هو فی الامور المستقبه التي لم يتعین فیها ایجاب و لا سلب. فالضروره مسلوبه عنها حتی بحسب المحمول ایجابا و سلبا. و هذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامی، الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبه، لعدم احاطته بالعلل و الاسباب، و الا فلكل امر مفروض بحسب ظرفه اما الوجود و الوجوب و اما العدم و الامتناع.

۵-۹: امکان استعدادی

اشاره

می دانیم که موجودات عالم طبیعت دائما در تبدیل و تحول اند: دانه گندم بوته گندم می شود؛ هسته خرما نخل می شود؛ چوب با سوزاندن زغال می گردد. نیز می دانیم که هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی شود: دانه گندم بوته جو نمی شود؛ هسته خرما درخت گردو نمی شود. پس هر چیزی استعداد شدن چیز خاصی را دارد و هر چیزی امکان شدن در چیز خاصی دارد: دانه گندم استعداد دارد که بوته گندم شود و بوته گندم امکان شدن در دانه گندم دارد، نه در دانه جو.

به این امکان شدن «امکان استعدادی» می گویند.

پس همواره مستعدی وجود دارد و مستعد له ای. مستعد استعداد مستعد له شدن را دارد و مستعد له امکان استعدادی در مستعد دارد. از اینجا می توان فهمید که استعداد و امکان استعدادی یک چیزند، با این فرق که اگر آن را به مستعد نسبت دهیم، به آن «استعداد» می گویند: مستعد استعداد دارد برای تبدیل شدن به مستعد له و اگر آن را به مستعد له نسبت دهیم، به آن «امکان استعدادی» می گویند: مستعد له امکان شدن در مستعد را دارد:

و ربما اطلق «الامکان» و ارید به الامکان الاستعدادی.

۱-۵-۹: تفاوت‌های امکان استعدادی و امکان ذاتی

۱- امکان استعدادی کیفیتی است قائم به ماده که ماده با دارا بودن آن از بین فعلیتهای بی نهایی که می تواند قبول کند فقط یکی را می پذیرد. ماده فی ذاته می تواند هر فعلیتی را بپذیرد ولی با دارا شدن کیفیت استعدادی- امکان استعدادی- این توانائی نسبت به فعلیت خاصی تعیین می یابد. باتوجه به اینکه امکان استعدادی کیفیت است و کیفیت ماهیتی است عرضی، می توان گفت که امکان استعدادی اولاً، در خارج مابازا دارد، چون ماهیت است، و ثانیاً،

ص: ۱۰۲

صفتی است قائم به غیر، چون عرض است. به تعبیر دیگر، امکان استعدادی صفتی است وجودی، در حالی که امکان ذاتی ماهیت نیست و مابازا ندارد، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است:

و هو وصف وجودی من کیفیات القائمه بالماده تقبل به الماده الفعلیات المختلفه و الفرق بینه و بین الامکان الخاصّ انه صفة وجودیه، ... بخلاف الامکان الخاصّ الذی هو معنی عقلی.

۲- امکان استعدادی قابل شدت و ضعف و قرب و بعد است؛ برخلاف امکان ذاتی که متصف به شدت و ضعف و قرب و بعد نمی شود؛ مثلاً هم نطفه استعداد انسان شدن دارد هم علقه ولی استعداد انسان شدن علقه بیش از استعداد انسان شدن نطفه است. به همین ترتیب، استعداد انسان شدن جنین شدیدتر از استعداد انسان شدن علقه است. پس استعداد، که همان امکان استعدادی است، نسبت به مستعد له شدت و ضعف و قرب و بعد دارد ولی امکان ذاتی چنین نیست:

و الفرق بینه و بین الامکان الخاصّ انه ... تقبل الشده و الضعف و القرب و البعد من الفعلیه، بخلاف الامکان الخاصّ الذی ... لا یتّصف بشده و ضعف و لا قرب و بعد.

۳- موضوع امکان استعدادی ماده موجود در جسم مستعد است، زیرا عرض است و پذیرنده حقیقی عرض ماده موجود در جوهر معروض است، در حالی که موضوع امکان ذاتی خود ماهیت شیء است. ماهیت شیء است که هنگامی که من حیث هی لحاظ شود متصف به امکان ذاتی می شود. این مطلب در مباحث قبلی گذشت:

و الفرق بینه و بین الامکان الخاصّ انه ... موضوعه الماده الموجوده، بخلاف الامکان الخاصّ الذی ... موضوعه الماهیه من حیث هی.

۴- امکان استعدادی با تحقق فعلیت مستعد له زائل می شود، برخلاف امکان ذاتی که زائل شدنی نیست. دانه گندم استعداد دارد که بوته گندم شود ولی پس از اینکه بالفعل بوته گندم شد دیگر استعداد بوته گندم شدن را ندارد. پس استعداد یک فعلیت با تحقق آن فعلیت زائل می گردد اما ماهیت در هرحال ممکن است و این وصف در هیچ حالی از آن زائل نمی شود:

و الفرق بینه و بین الامکان الخاصّ انه ... یبطل منها [ای من الماده] بوجود المستعد له؛ بخلاف الامکان الخاصّ الذی ... لا یفارق الماهیه، موجوده کانت او معدومه.

ص: ۱۰۳

در پایان، تذکر این نکته لازم است که گاهی به امکان استعدادی «امکان وقوعی» هم می‌گویند که باید توجه داشت با «امکان وقوعی» که در ۶-۹ گفته می‌شود اشتباه نشود.

۶-۹: امکان وقوعی

گاهی خود شیء ذاتا ممکن است، یعنی وقتی ماهیت آن را من حیث هی هی لحاظ می‌کنیم و باوجود و عدم می‌سنجیم می‌بینیم نه ممتنع است نه واجب، اما فرض وقوع آن لازمه یا لوازمی دارد که محال ذاتی اند. در این حالت شیء، هرچند ذاتا ممکن است، وقوع و تحقق آن ممتنع است، چون مستلزم تحقق ممتنع بالذات است؛ به تعبیر دیگر، چنین شیئی «امتناع وقوعی» دارد. حال «امکان وقوعی» در مقابل امتناع وقوعی است؛ یعنی، نبودن امتناع وقوعی. پس امکان وقوعی شیء به معنای نداشتن امتناع وقوعی است؛ یعنی، فرض وجود آن دارای لازمه یا لوازمی که محال اند نیست:

ربما اطلق الامکان و ارید به کون الشیء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال و یسمی «الامکان الوقوعی».

۷-۹: امکان فقری

ما در بحث وجود مستقل و رابط گفتیم که از نظر صدر المتألهین (ره) حیثیت وجود معلول عین ربط به علت است. معلول چیزی جز نیاز و فقر به علت خود نیست. این معنا را اصطلاحاً «امکان فقری» می‌گویند. باید توجه داشت که این معنا از امکان با امکان ذاتی-امکان خاص-خلط نگردد. موصوف امکان فقری وجود ممکنات است و موصوف امکان ذاتی ماهیت آنهاست، به همین دلیل، گاه به امکان فقری «امکان وجودی» و به امکان ذاتی «امکان ماهوی» نیز می‌گویند:

و ربما اطلق «الامکان» و ارید به ما للوجود المعلوم من التعلق و التقوم بالوجود العلّی و خاصّه الفقر الذاتی و یسمی «الامکان الفقری و الوجودی»، قبال الامکان الماهوی.

۱۰: توجه به یک نکته

ما در اوّل بحث جهات ثلاث، در فرق بحث مواد ثلاث در منطق و فلسفه، گفتیم که نظر فلسفی

ص: ۱۰۴

منحصر است در قضایای هلیه بسیطه؛ یعنی، قضایائی که محمول آنها وجود یا عدم است ولی نظر منطقی اعم است و هر قضیه ای با هر موضوع و محمولی را شامل می شود. در اینجا به همین نکته توجه داده اند که هر چند ما مواد ثلاث را منحصر در هلیات بسیطه مطرح کردیم، این مواد در سایر قضایا نیز وجود دارند که به دلیل توضیحات قبلی از شرح بیشتر آن چشم می پوشیم:

تنبيه آخر: الجهات الثلاث المذكورة لا تختصّ بالقضايا التي محمولها الوجود بل تتخلّل واحده منها بين ايّ محمول مفروض نسب الى ايّ موضوع مفروض، غير انّ الفلسفه لا تتعرّض منها الاّ بما يتخلّل بين الوجود و عوارضه الذاتيه، لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

فصل دوم انقسام هریک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر

اشاره

گفته شد که مواد ثلاث عبارتند از وجوب و امتناع و امکان. در این فصل به اقسام هریک می پردازند. هریک از این سه خود به سه قسم تقسیم می شود، به بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر: وجوب بالذات، وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر؛ امتناع بالذات، امتناع بالغیر و امتناع بالقیاس الی الغیر؛ و بالاخره امکان بالذات، امکان بالغیر و امکان بالقیاس الی الغیر.

البته این نه قسم در تقسیم ابتدائی عقلی حاصل می شوند ولی با براهینی که در همین فصل بر استحاله امکان بالغیر آورده می شود، این قسم از زمره اقسام خارج می شود:

ینقسم کل من هذه المواد الثلاث الی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس الی الغیر الا الامکان، فلا امکان بالغیر.

۱: وجوب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات

مقصود از قید «بالذات» در مواد ثلاث این است که ما ذات موضوع را بما هو هو و صرف نظر از هرغیری باوجود بسنجیم و ببینیم چه حکمی دارد. پس «واجب بالذات» یعنی ذاتی که موجودیت برای آن ضرورت دارد و این ضرورت هم ناشی از غیر نیست، بلکه خود این ذات ذاتی است که فرض آن از فرض موجود بودن انفکاک پذیر نیست، فرض این ذات فرض موجود بودن آن است. در مقابل، «ممتنع بالذات» یعنی آن ذات مفروضی^(۱) که از آن جهت که این ذات است ابا از موجود شدن دارد، خود این ذات قطع نظر از همه اغیار طوری است که موجود شدن برایش محال است، معنای این سخن این است که نقیض وجود، یعنی عدم، برای آن ضروری است؛ پس ممتنع بالذات یعنی ذات مفروضی که من حیث هی و از آن جهت که

۱- درباره قید «مفروض» رجوع شود به فصل هشتم / ۵.

ص: ۱۰۶

این ذات است معدوم بودن برایش ضروری است و «ممکن بالذات» یعنی ذاتی که به خودی خود و قطع نظر از هرگیری نه موجود بودن برایش ضروری است معدوم بودن، نه موجود بودنش امر محالی است نه معدوم بودنش.

وجوب بالذات مثل ضرورت وجود برای ذات واجب تعالی، ذات واجب بما هی هی اقتضای موجود بودن دارد، از آن جهت که این ذات است موجودیت از آن انفکاک ناپذیر است. امتناع بالذات مثل ضرورت عدم برای محالات ذاتی، مانند اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، سلب شیء از خودش. ذات مفروض اجتماع نقیضین بما هی هی و از آن جهت که این ذات است قابل موجود شدن نیست و از عدم انفکاک ناپذیر است و امکان بالذات مثل وجود برای ذات انسان و سایر ممکنات:

و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداها كافيا في اتصافه.

فالجوب بالذات كضروره الوجود لذات الواجب تعالی لذاته بذاته.

و الامتناع بالذات كضروره العدم للمحالات الذاتیه التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضه، كاجتماع النقيضین و ارتفاعهما و سلب الشیء عن نفسه.

و الامکان بالذات كون الشیء في حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداها مسلوبه عنه ضروره الوجود و ضروره العدم.

۲: وجوب بالغير، امتناع بالغير

وجوب بالغير و امتناع بالغير یعنی اینکه خود ذات شیء قطع نظر از هرگیری برای وجوب یا امتناع شیء کافی نیست، بلکه باید با ذات موضوع گیری را در نظر گرفت که همین غیر وجوب یا امتناع ذات را اقتضا می کند. به تعبیر دیگر، وجوب بالغير و امتناع بالغير یعنی اینکه شیئی که به حسب ذات خودش و بما هی هی ممکن است و هیچ اقتضائی ندارد، نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم، به سبب اینکه علت تامه اش وجود پیدا کرده، وجود برایش ضروری شود، یا به سبب اینکه علت تامه اش تحقق نیافته، عدم برایش ضروری شود. پس شیء فی حد ذاته ممکن است و هیچ نحو ضرورتی ندارد ولی به حکم غیر ضرورت وجود یا ضرورت عدم پیدا می کند:

ص: ۱۰۷

و المراد ... بما بالغير أن لا يكفى فيه وضعه كذلك، بل يتوقف على اعطاء الغير و اقتضائه.

و الوجوب بالغير كضروره وجود الممكن التى تلحقه من ناحیه علته التامه.

و الامتناع بالغير كضروره عدم الممكن التى تلحقه من ناحیه عدم علته.

۳: استحاله امکان بالغير

اشاره

هرچند در تقسیم عقلی اولیه هریک از مواد به بالذات و بالغير و بالقياس الى الغير تقسیم می شود، با برهان ثابت می شود که امکان بالغير محال است. بر این مطلب دو برهان اقامه کرده اند:

۱- ۳: برهان اول

این برهان خلف است؛ یعنی، ابتدا فرض می کنیم امکان بالغير جایز است، سپس اثبات می کنیم که این فرض مستلزم محال است. پس نتیجه می گیریم فرض مزبور باطل و نقیض آن حق است؛ یعنی، امکان بالغير محال است.

توضیح: فرض می کنیم امکان بالغير داریم؛ یعنی، علتی خارجی سبب امکان شیء شده است، در این صورت آن شیء را قطع نظر از علت خارجی و فی ذاته لحاظ می کنیم. با چنین نظری، یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات یا ممکن بالذات، زیرا تقسیم به واجب و ممتنع و ممکن بالذات تقسیم عقلی حاصر است و چیزی از شمول آن خارج نیست حتی معدومات و بنابراین هرشیئی بالضروره در زمره یکی از این سه قسم است. حال ثابت می کنیم که امکان غیری با هیچیک از فروض فوق سازگار نیست: نه با وجوب ذاتی، نه با امتناع ذاتی و نه با امکان ذاتی.

اما محال است که ممکن بالغير فی حد ذاته واجب باشد، زیرا فرض وجوب بالذات فرض این است که ذات قطع نظر از هرغیری و از آن جهت که این ذات است از موجودیت لا- ینفک است؛ به تعبیر دیگر، فرض این ذات فرض ضرورت وجود و موجودیت است، در حالی که امکان بالغير یعنی غیر اقتضا کند که این ذات ضرورت وجود نداشته باشد، پس فرض ممکن بالغير بودن واجب بالذات فرض این است که ذاتی که عین ضرورت وجود است تحت تأثیر

ص: ۱۰۸

علتی ضرورت وجودش را از دست بدهد و این انقلاب ذات است و محال، چون معنای واجب بالذات این است که این ذات تا این ذات است ضرورت وجود هم دارد، حال اگر این ذات همین ذات باشد و ضرورت وجود نداشته باشد باید هم این ذات باشد و هم این ذات نباشد و این تناقض است و محال.

با استدلالی مشابه، روشن می شود که اگر ممکن بالغیر ممتنع بالذات باشد، باز انقلاب ذات لازم می آید که تناقض است و محال.

پس بیش از یک فرض باقی نمی ماند و آن اینکه ممکن بالغیر فی ذاته نیز ممکن باشد؛ یعنی، هم ممکن بالذات باشد هم ممکن بالغیر. در این صورت امکانی که از ناحیه غیر آمده یا عین امکانی است که از ناحیه ذات خود داراست یا غیر از آن است. در حالت اول، یک امکان داریم که هم ذاتی شیء است و هم غیر آن را اعطا کرده، برخلاف حالت دوم که دو امکان است: یکی امکان ذاتی و دیگری امکان بالغیر.

ابتدا حالتی را در نظر می گیریم که یک امکان داریم که هم ذاتی است هم بالغیر. اگر فرض کنیم که این غیر (معطی امکان) معدوم شود، آیا شیء به امکان خود باقی است یا نه؟ اگر باقی است و فرض عدم این غیر (معطی امکان) هیچ تأثیری در امکان شیء ندارد، خلف لازم می آید؛ زیرا، بنا به فرض، این غیر علت امکان است و علت نسبت به معلول خود بی تأثیر نیست، در حالی که در اینجا بی تأثیر است. و اگر شیء به امکان خود باقی نیست؛ یعنی، با فرض عدم این غیر شیء موردنظر دیگر ممکن نیست، باز خلف لازم می آید؛ زیرا، بنابه فرض، این شیء فی ذاته نیز ممکن است. پس این حالت به هر تقدیر مستلزم خلف است و محال.

اکنون حالتی را در نظر می گیریم که دو امکان داریم: یکی امکان ذاتی شیء و دیگری امکان غیری. بنابه این فرض، لازم می آید که شیء واحد نیست به وجود واحد دو امکان داشته باشد: یکی امکان بالذات، دیگری امکان بالغیر و این محال است. البته اگر برای شیئی دو وجود متصور بود، اشکالی نداشت که نسبت به هریک از آن دو وجود یک امکان مطرح باشد که مجموعاً دو امکان می شد، آن وقت ادعا می کردیم یکی از این دو امکان بالذات است و دیگری بالغیر؛ ولی در فرض مورد بحث یک شیء داریم و یک وجود ولی همین شیء واحد نسبت به همین وجود واحد دو امکان دارد که امری است محال؛ زیرا امکان کیفیت نسبت بین

ص: ۱۰۹

شیء و وجود آن است و بین یک موضوع و یک محمول بیش از یک نسبت وجود ندارد و بالتبع بیش از یک کیفیت نیز متصور نیست. پس این حالت نیز مستلزم محال است. بنابراین، فرض جواز امکان بالغیر در هر حال مستلزم محال است، نتیجه اینکه نقیض آن، یعنی استحاله امکان بالغیر، حق است:

و اما الامکان بالغیر فممتنع، كما تقدّمت الاشارة اليه، و ذلك لانه لو لحق الشیء امکان بالغیر من علّه مقتضیه من خارج، لكان الشیء فی حدّ نفسه مع قطع النظر عن ما عدها إمّا واجبا بالذات او ممتنعا بالذات او ممكنا بالذات، لما تقدّم أنّ القسمه الى الثلاثه حاصره و على الاولین يلزم الانقلاب بلحوق الامکان له من خارج و على الثالث، اعنی كونه ممكنا بالذات، فامّا ان یکون بحیث لو فرصنا ارتفاع العلّه الخارجیه بقى الشیء على ما كان علیه من الامکان، فلا تأثير للغیر فيه، لاستواء وجوده و عدمه و قد فرض مؤثرا، هذا خلف. و ان لم یبق على امکانه، لم یکن ممكنا بالذات و قد فرض كذلك هذا خلف. هذا لو كان ما بالذات و ما بالغیر امکانا واحدا هو بالذات و بالغیر معا و لو فرض كونه امکانین اثنین: بالذات و بالغیر، كان لشیء واحد من حیثیه واحده امکانان لوجود واحد و هو واضح الفساد، كتحقّق وجودین لشیء واحد.

۲-۳: برهان دوم

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر امکان بالغیر جائز باشد رفع نقیضین جایز است.

مقدمه دوم: تالی باطل است، زیرا رفع نقیضین محال است.

نتیجه: امکان بالغیر محال است.

دلیل ملازمه: فرض امکان بالغیر فرض این است که علتی که امکان را به ماهیت اعطا کند، همان طور که فرض وجوب یا امتناع بالغیر فرض علتی خارجی بود که ماهیت از ناحیه او ضرورت وجود یا عدم پیدا می کرد. حال از یک طرف، می دانیم آنچه ضروره وجود را برای ماهیت اقتضا می کند علت تامه شیء است و آنچه که ضروره عدم را برای ماهیت اقتضا می کند عدم علت تامه شیء است. پس سلب ضرورت وجود با رفع «علت تامه شیء» حاصل می گردد و سلب ضرورت عدم با رفع «عدم علت تامه شیء». از طرف دیگر، امکان عبارت

ص: ۱۱۰

است از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم. حال اگر امکان ذاتی نبوده بالغیر باشد، یعنی علتی خارجی آن را به شیء اعطا کند، آن علت، برای ممکن کردن شیء باید هم علتی را که ضرورت وجود به شیء اعطا می کند رفع کند، هم علتی را که ضرورت عدم به آن اعطا می کند؛ یعنی، باید هم علت تامه شیء را رفع کند و هم عدم علت تامه شیء را و این ارتفاع نقیضین است. پس فرض جواز امکان بالغیر فرض جواز رفع نقیضین است:

و ایضا فی فرض الامکان بالغیر فرض العله الخارجیه الموجهه للامکان و هو فی معنی ارتفاع النقیضین. لآنّ الغیر الذی یفید الامکان الذی هو لا- ضروره الوجود و العدم لا- یفیده الا برفع العله الموجهه للوجود و رفع العله الموجهه للعدم التی هی عدم العله الموجهه للوجود، فإفادتها الامکان لا تتم الا برفعها وجود العله الموجهه للوجود و عدمها معا و فیه ارتفاع النقیضین.

۴: وجوب بالقياس الى الغير، امتناع بالقياس الى الغير، امكان بالقياس الى الغير

اشاره

همان طور که دیدیم، مقصود از وجوب بالغیر این بود که شیء به واسطه غیر وجوب پیدا کند؛ یعنی، خودش فی ذاته واجب نیست و لهذا وجوبش از ناحیه غیر حاصل شده است، همچنین مقصود از امتناع بالغیر این بود که شیء به واسطه غیر امتناع یابد ولی منظور از وجوب بالقياس الى الغير و امتناع بالقياس الى الغير این است که با فرض وجود غیر آیا شیء موردنظر ضرورت وجود دارد یا امتناع وجود یا امکان وجود. در وجوب و امتناع بالغیر، غیر اعطاکننده وجوب و امتناع بود و از همین حیث که اعطاکننده است نیز مورد توجه بود ولی در وجوب و امکان و امتناع بالقياس غیر اعطاکننده این سه نیست و اگر احیانا شیء را با علتش، که اعطاکننده وجود و وجوب آن است، می سنجیم باز علت را از آن جهت که اعطاکننده است منظور نمی داریم. به تعبیر دیگر، در وجوب و امتناع بالغیر توجه ما به اعطا و اخذ است:

اعطاکننده ای هست به نام «علت» و چیزی به نام «وجوب» و «وجود» اعطا می کند و معلول نیز اخذکننده آن است و این وجوب چون از ناحیه غیر است وجوب بالغیر است و هکذا در عدم اما در وجوب و امکان و امتناع بالقياس سخن از اعطا و اخذ نیست، سخن از رابطه دو شیء است: آیا این دو شیء - شیء موردنظر و غیر- از یکدیگر انفکاک ناپذیرند یا با یکدیگر قابل جمع نیستند یا اصلا بی ارتباطاند؛ نه یکی مستلزم دیگری است و نه منافی آن. به زبان منطقی،

فرق وجوب و امتناع غیری و وجوب و امتناع و امکان بالقياس الى الغير این است که وجوب و امتناع غیری بیان کننده کیفیت نسبت در یک قضیه حملیه هستند ولی وجوب و امتناع و امکان بالقياس الى الغير بیان کننده کیفیت نسبت بین مقدم و تالی در یک قضیه شرطیه اند: ان كان هذا الغير موجودا، كان ذلك الشيء موجودا بالضرورة او بالامتناع او بالامكان. بنابراین، وجوب بالقياس حکایت از علاقه لزومیه بین مقیس و مقیس الیه- بین تالی و مقدم- دارد و امتناع بالقياس حکایت از علاقه عنادیه بین آن دو دارد و امکان بالقياس حکایت از این دارد که نه علاقه لزومیه بین آن دو وجود دارد نه علاقه عنادیه، که می توان علاقه عنادیه را به علاقه لزومیه بین هریک از مقیس و مقیس الیه و نقیض دیگری ارجاع داد. در یک کلام، مراد از وجوب بالقياس بین دو شیء این است که این دو شیء از هم جدا شدنی نیستند، حال یا هر دو از هم جدا شدنی نیستند، یا یکی قابل جدا شدن است و می تواند بتنهائی موجود شود ولی دیگری نه و مراد از امتناع بالقياس بین دو شیء این است که این دو شیء باهم جمع شدنی نیستند و مراد از امکان بالقياس این است که هم قابل جمع شدن اند هم قابل جدا شدن و تلازم یا تعاندی بین آنها نیست:

و المراد ... بما بالقياس الى الغير ان يكون الاتصاف بالنظر الى الغير على سبيل استدعائه الاعم ء من الاقتضاء.

وجوب بالقياس الى الغير مانند وجوب علت در مقایسه با معلولش- اگر معلول موجود باشد، علت آن موجود است ضرورتا- و وجوب معلول در مقایسه با علت تامه اش- اگر علت تامه شیء موجود باشد، معلول آن موجود است ضرورتا- و مانند وجوب یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود دیگری- اگر ابوت موجود باشد، بنوّت موجود است بالضرورة و بالعکس:

و الوجوب بالقياس الى الغير كوجوب العلم اذا قيس الى معلولها باستدعاء منه، فانه بوجوده يأبى الّا ان تكون علته موجوده و كوجوب المعلول اذا قيس الى علته التامه باقتضاء منها، فانه بوجودها تأبى الّا ان يكون معلولها موجودا و كوجود احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر.

امتناع بالقياس الى الغير مثل امتناع وجود علت تامه در مقایسه با عدم معلول- اگر معلول شیء معدوم باشد، آن شیء (علت تامه) معدوم است ضرورتا (موجود است بالامتناع)- و مانند امتناع وجود معلول در مقایسه با عدم علتش، اعم از علت تامه یا ناقصه- اگر علت شیء معدوم

ص: ۱۱۲

باشد، آن شیء معدوم است ضرورتاً (یا موجود است بالامتناع) - و مانند امتناع وجود یکی از دو متضائف در مقایسه با عدم دیگری یا امتناع عدم یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود دیگری - اگر ابوت معدوم باشد، بنوت معدوم است بالضروره (یا موجود است بالامتناع)؛ اگر ابوت موجود باشد، بنوت معدوم است بالامتناع:

و الامتناع بالقیاس الى الغير كامتناع وجود العله التامه اذا قيس الى عدم المعلول باستدعاء و كامتناع وجود المعلول اذا قيس الى عدم العله باقتضاء و كامتناع وجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الاخر و عدمه اذا قيس الى وجود الاخر.

۱- ۴: ملاک وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس، امکان بالقیاس

به نظر ابن سینا^(۱) و صدر المتألهین^(۲) و استاد علامه، ملاک سه ماده فوق را باید در وجود و عدم علیت جستجو کرد. به طور کلی، هرگاه بین دو شیء رابطه علیت و معلولیت برقرار بود یا هر دو معلول علت واحدی بودند، این دو شیء نسبت به هم واجب بالقیاس اند و وجود یکی و عدم دیگری نسبت به هم ممتنع بالقیاس اند و اگر بین دو شیء نه رابطه علیت و معلولیت برقرار بود و نه هر دو معلول علت واحدی بودند، این دو شیء نسبت به هم ممکن بالقیاس اند:

و الضابط فيه ان تكون بين المقيس و المقيس اليه علته و معلولته او يكونا معلولي عله واحده، اذ لو لا- رابطه العلته بينهما، لم يتوقف احدهما على الاخر، فلم يجب عند ثبوت احدهما ثبوت الاخر.

و الامكان بالقیاس الى الغير حال الشئ اذا قيس الى ما لا يستدعي وجوده و لا عدمه.

و الضابط ان لا يكون بينهما علته و معلولته و لا معلولتهما لواحد ثالث.

۲- ۴: اشکال

در قول فوق، تنها رابطه لزومی خارجی بین علت و معلول یا دو معلول علت واحد ملاک وجوب و امتناع بالقیاس قرار داده شده و سخنی از رابطه تضایف به میان نیامده است. علت این است که به نظر این بزرگان رابطه تضایف نیز به نحوی به علیت برمی گردد. پس با ذکر

۱- الشفاء، الالهیات، ج مصر، ص ۴۱.

۲- صدر المتألهین، تعلیقه بر شفاء، ج تهران، ص ۳۲.

ص: ۱۱۳

رابطه علت، به منزله ملاک، از ذکر رابطه تضایف بی نیازیم. برگشت رابطه تضایف به علت در نظر ایشان شاید به این دلیل است که ایشان تضایف را ماهیتی می دانند که در خارج موجود است و ما به ازا دارد و بنابراین علتی که یکی از دو متضایف را ایجاد می کند حتما باید دیگری را هم ایجاد کند، زیرا ذات هریک از دو متضایف ابا دارد از اینکه موجود شود، مگر متضایف دیگر نیز در همان زمان و مرتبه موجود شود؛ مثلاً، علتی که ابوت را ایجاد می کند بالضروره باید در همان زمان همراه با ابوت بنوت را هم ایجاد کند، چون بدون تحقق بنوت اصلاً ابوت هم تحقق نیافته است. پس با این نظر، می توان گفت که برگشت متضایفین به دو معلولی است که علت واحد دارند. ولی می دانیم که تضایف واقعا ماهیتی از ماهیات نیست و ما به ازائی در خارج ندارد، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است که فقط اتصاف به آن در خارج است. با چنین نظری، دیگر نمی توان ایجاد تضایف را به ایجاد دو معلول توسط یک علت برگرداند، چون در واقع ایجاد تضایف به معنای ایجاد و تأثیر و تأثر واقعی، که همان علت است، نیست؛ پس باید رابطه لزومی بین متضایفین را رابطه ای علی حده، غیر از علت، دانست و در واقع ملاک وجوب و امتناع بالقیاس را دو چیز دانست:

۱- وجود رابطه علت و معلولیت بین دو شیء یا معلولیت دو شیء برای علت واحد؛

۲- رابطه تضایف.

و باتوجه به اینکه تضایف ماهیت نیست و در خارج ما به ازا ندارد و عروض آن ذهنی است، بهتر است ملاک را چنین بیان کنیم:

گاهی تلازم بین دو شیء خارجی است، مانند رابطه علت و معلول یا رابطه دو معلولی که علت واحد دارند و گاهی تلازم بالاصاله بین دو شیء ذهنی است، مانند رابطه متضایفین، که در این صورت تلازم را بالعرض به مصادیق خارجی آنها نیز نسبت می دهند و به تعبیر دیگر گاهی تلازم بین اشیاء خارجی است و گاهی بین مفاهیم است و بالعرض به مصادیق هم سرایت داده می شود، در صورت اول وجوب و امتناع بالقیاس بین اشیاء خارجی است و در صورت دوم بین مفاهیم است و به مصادیق نیز بالعرض نسبت داده می شود.

۳-۴: موارد امکان بالقیاس الی غیر

اشاره

چنانکه در ۱-۴ گفته شد، اگر بین دو شیء نه رابطه علی و معلولی برقرار بود و نه هر دو معلول

ص: ۱۱۴

علت واحد بودند، این دو شیء نسبت به هم ممکن بالقیاس اند. از اینجا می توان به موارد امکان بالقیاس الی الغیر پی برد:

۱- هیچ دو شیء موجودی نسبت به هم ممکن بالقیاس نیستند، زیرا این دو شیء از دو حال خارج نیستند: یا یکی واجب است و دیگری ممکن و یا هردو ممکن اند. در صورت اول، بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است و طبعاً نسبت آنها به هم وجوب بالقیاس است. در صورت دوم، هردو در سلسله علی و معلولی خود منتهی به واجب الوجود می شوند و در نتیجه دو معلول اند برای یک علت و گفتیم چنین دو معلولی نسبت به هم واجب بالقیاس اند. پس موجودات همه نسبت به هم واجب بالقیاس اند:

و لا امکان بالقیاس بین موجودین، لأنّ الشیء المقیس إمّا واجب بالذات مقیس الی ممکن او بالعکس و بینهما علیّه و معلولیه، و إمّا ممکن مقیس الی ممکن آخر و هما ینتهیان الی الواجب بالذات.

۲- واجب تعالی و واجب فرضی دیگر نسبت به هم ممکن بالقیاس اند، زیرا نه رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار است و نه هر دو معلول علت واحدی هستند.

۳- معالیل واجب تعالی نسبت به واجب فرضی دیگر ممکن بالقیاس اند و بالعکس: معالیل واجب فرضی دیگر نسبت به واجب تعالی نیز ممکن بالقیاس اند، زیرا بین آنها نه رابطه علی و معلولی برقرار است و نه منتهی به یک علت می شوند.

۴- معالیل واجب تعالی نسبت به معالیل واجب فرضی دیگر ممکن بالقیاس اند و بالعکس، زیرا بین این دو دسته معلول نه رابطه علی و معلولی برقرار است و نه منتهی به یک علت می شوند:

نعم للواجب بالذات امکان بالقیاس الی واجب اخر مفروض او الی معلولاته من خلقه، حیث لیس بینهما علیّه و معلولیه و لا هما معلولا لواحد ثالث.

۵- دو ممتنع بالذات نسبت به یکدیگر ممکن بالقیاس اند، زیرا نه رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار است و نه هردو معلول یک علت اند.

۶- لازمه های یکی از دو ممتنع بالذات با ممتنع بالذات دیگر نسبت به هم ممکن بالقیاس اند به دلیلی که گذشت.

۷- لازمه های یکی از دو ممتنع بالذات با لازمه های ممتنع بالذات دیگر نسبت به هم ممکن بالقیاس اند به دلیلی که گذشت:

ص: ۱۱۵

و نظیر الواجبین بالذات المفروضین الممتنعان بالذات اذا قیس احدهما الی الآخر او الی ما یتلزم الآخر.

۸- ممکن بالذاتی که، به دلیل فقدان بعضی از اجزاء علت تامه اش، موجود نیست نسبت به واجب بالذات ممکن بالقیاس است، زیرا واجب، بنابر فرض، نسبت به این ممکن علت ناقصه است نه علت تامه، زیرا اگر علت تامه آن بود، ضرورتاً موجود بود و الاً تخلف معلول از علت تامه لازم می آمد. پس واجب از اجزاء علت تامه ممکن معدوم است، یعنی، نسبت به آن علت ناقصه است و هر معلولی نسبت به علت ناقصه اش ممکن بالقیاس است. همچنین واجب بالذات نیز نسبت به چنین ممکنی بالقیاس است، چون، بنابر فرض، موجود نیست تا از موجود بودنش موجود بودن اجزاء علت تامه اش لازم آید. پس هردو نسبت به هم ممکن بالقیاس اند:

و کذا الامکان بالقیاس بین الواجب بالذات و الممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده، فأنه معلول انعدام علته التامه التي یصیر الواجب بالذات علی الفرض جزءاً من اجزائها غیر موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات امکان بالقیاس الیه و بالعکس.

۱- ۳- ۴: اشکال

همان طور که در ۳- ۴ دیدیم، استاد علامه بین ممکن موجود و ممکن معدوم فرق نهادند. به نظر ایشان، هم واجب نسبت به ممکن موجود وجوب بالقیاس دارد و هم ممکن موجود نسبت به واجب ولی در ممکن معدوم نه واجب نسبت به ممکن معدوم وجوب بالقیاس دارد و نه ممکن معدوم نسبت به واجب؛ حکم هردو امکان بالقیاس است. نظر ایشان در مورد نسبت واجب به ممکن معدوم و بالعکس و نیز در مورد واجب نسبت به ممکن موجود صائب است ولی در مورد ممکن موجود (منظور ممکن موجودی است که واجب از اجزاء علت تامه آن است، نه علت تامه آن) نسبت به واجب خدشه پذیر است. چنین ممکنی نیز نسبت به واجب ممکن بالقیاس است، نه واجب بالقیاس؛ یعنی، در مورد چنین ممکنی نمی توان گفت: «اگر واجب موجود است، این ممکن نیز موجود است بالضروره»، زیرا در مقایسه بین دو شیء لازم نیست جمیع لوازم و ملزومات و شرائط شیء لحاظ شوند، بلکه عقل می تواند نظر خود را مقصور کند بر وجود شیء و وجود بعضی از اجزاء علت تامه، بدون اینکه سایر اجزاء را وجوداً یا عدماً

ص: ۱۱۶

لحاظ کند و با چنین نظری آن دو را باهم مقایسه و ملاحظه کند که چه نسبتی دارند. با چنین مقایسه ای، قطعاً ممکن مذکور نسبت به واجب ممکن بالقیاس است، نه واجب بالقیاس، زیرا واجب را بتنهائی و بدون سایر اجزاء علت تامه ممکن مورد بحث ملاحظه کرده ایم و واجب، بنابر فرض، علت ناقصه این ممکن است و گذشت که معلول نسبت به علت ناقصه ممکن بالقیاس است، نه واجب بالقیاس. آری، اگر تمام شرائط و اجزاء علت تامه ممکن موجود با واجب لحاظ شوند، البته نسبت به واجب واجب بالقیاس است ولی، همان طور که گفته شد، در مقایسه بین دو شیء لازم نیست تمام لوازم و ملزومات ملاحظه شوند. اگر قائل شویم که باید تمام ملزومات در نظر گرفته شوند، حکم ممکن معدوم نسبت به واجب امکان بالقیاس نیست، بلکه امتناع بالقیاس است، زیرا ممکنى که معدوم است به سبب فقدان برخی از اجزاء علت تامه خود معدوم است. حال ممکن مقید به فقدان برخی از اجزاء علت تامه اش نسبت به واجب ممتنع بالقیاس است (و به تعبیر دیگر عدمش در قیاس با واجب ضروری است)، نه ممکن بالقیاس. پس لبّ کلام اینکه اگر تمام اجزاء علت تامه وجوداً و عدماً لحاظ شوند، در این صورت درست است که ممکن موجود نسبت به واجب واجب بالقیاس است ولی ممکن معدوم نیز نسبت به واجب ممتنع بالقیاس خواهد بود، نه ممکن بالقیاس و اگر حکم می کنیم که ممکن معدوم نسبت به واجب ممکن بالقیاس است، به علت اینکه عدم سایر اجزاء علت تامه را ملاحظه نکرده ایم، باید در ممکن موجود نیز وجود سایر اجزاء علت تامه را ملاحظه نکنیم و حکم به امکان بالقیاس کنیم. به هر حال، فرق نهادن بین این دو- ممکن موجود و ممکن معدوم- به این صورت که در یکی عدم سایر اجزاء علت تامه را ملاحظه نکنیم و حکم به امکان کنیم و در دیگری وجود سایر اجزاء علت تامه را ملاحظه کنیم و حکم به وجوب کنیم صحیح نیست.

۵: فروع

۱- ۵: فرع اول

از آنچه در ذیل برهان اول در ۱- ۳ گفته شد، مبنی بر اینکه محال است ممکن بالذات ممکن بالغیر هم باشد، می توان دریافت که محال است واجب بالذات واجب بالغیر هم باشد و نیز محال است که ممتنع بالذات ممتنع بالغیر هم باشد.

ص: ۱۱۷

از طرف دیگر، روشن است که واجب بالذات نمی تواند ممتنع بالغیر شود و بالعکس:

ممتنع بالذات هم نمی تواند واجب بالغیر شود، زیرا انقلاب ذات لازم می آید که تناقض است و محال، بنابراین فقط ممکن بالذات است که واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر می شود:

و قد تبین بما مرّ اَوّلاً، ان الواجب بالذات لا یكون واجبا بالغیر و لا ممتنعا بالغیر و کذا الممتنع بالذات لا یكون ممتنعا بالغیر و لا واجبا بالغیر. و یتبین به انّ کلّ واجب بالغیر فهو ممکن و کذا کلّ ممتنع بالغیر فهو ممکن.

۲- ۵: فرع دوم

بین دو واجب بالذات هیچ نحو تلازمی وجود ندارد؛ زیرا تلازم بین دو شیء فرع آن است که بین آن دو رابطه علی و معلولی باشد یا هردو معلول علت واحدی باشند، در حالی که دو واجب بالذات مفروض نه می توانند هیچ یک معلول دیگری باشند و نه هردو معلول علت ثالثی:

و ثانیاً، آنه لو فرض واجبان بالذات، لم یکن بینهما علاقه لزومیّه، و ذلك لانهما انما تتحقّق بین شیئین احدهما علّه للاخر او هما معلولا علّه ثالثه و لا سبیل للمعلولیه الی واجب بالذات.

فصل سوم ماهیت نداشتن واجب تعالی

اشاره

بعد از تقسیم موجود به واجب و ممکن، نوبت می‌رسد به بررسی هریک دو قسم به طور جداگانه و توضیح خصوصیات آنها. البته بحثهای مربوط به واجب عمدتاً در مرحله دوازدهم، که درباره الهیات با المعنی الاخص است، خواهد آمد و در اینجا فقط به دو مسئله از آن می‌پردازند:

۱- یکی اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد؛

۲- واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است.

مسئله اول در این فصل و مسئله دوم در فصل آینده بررسی می‌شود.

۱: بحثی درباره عنوان مسئله

این بحث به صور گوناگونی عنوان شده است؛ مثلاً، در این فصل چنین عنوان کرده اند:

«واجب الوجود بالذات ماهیته اثبته» و در فصل سوم از مرحله دوازدهم گفته اند: «الواجب لذاته لا ماهیته له». در این فصل، عنوان را این گونه تفسیر کرده اند: «بمعنی ان لا ماهیه له وراء وجوده الخاص به». در هر حال، مقصود از این بحث این است که واجب تعالی ماهیتی ندارد؛ نه اینکه ماهیت دارد ولی این ماهیت عین وجود است.

البته جای این اشکال هست که اگر مقصود نفی ماهیت از واجب است، چرا آن را با تعبیر «ماهیته اثبته» بیان می‌کنند. این تعبیر متضمن این است که واجب، مانند سایر موجودات، ماهیت دارد ولی ماهیت سایر موجودات عین وجودشان نیست، برخلاف واجب تعالی که ماهیتش عین وجودش می‌باشد. جواب این اشکال این است که ماهیت مشترک لفظی است بین دو معنا (۱) که به یک معنا بر واجب صدق نمی‌کند ولی به معنای دیگر بر واجب هم صدق

ص: ۱۲۰

می‌کند. گاهی مراد از ماهیت «ما یقال فی جواب ما هو» است - که اصطلاح معروف ماهیت همین است. به این معنا ماهیت همان کلی طبیعی است که در ذهن معروض کلیت واقع می‌شود و بر واجب صادق نیست. مراد از ماهیت در عنوان «واجب الوجود لذاته ماهیته ائیه» چنین معنایی نیست؛ و گاهی مقصود از ماهیت «ما به الشی هو هو» است؛ یعنی، آنچه شیئیت شیء به آن است که اعم است از ماهیت به معنای اول و از هویت و وجود، هم شامل ماهیت به معنای اول می‌شود هم شامل هویت و وجود شیء. ماهیت به این معنا بر وجود واجب تعالی نیز صدق می‌کند و منظور از ماهیت در عنوان «واجب الوجود لذاته ماهیته ائیه» همین معناست. پس معنای این عنوان این است که ماهیت به معنای اعم در مورد واجب همان وجود اوست و غیر از این ماهیتی ندارد؛ یعنی، واجب ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد. پس خلاصه اینکه در مواردی که ماهیت در عنوان این بحث نفی شده است، مقصود همان معنای معروف ماهیت است و در مواردی که نفی نشده است، مقصود معنای اعم آن است.

۲: توضیح مدعا

به طور کلی، ما هرچه را با علم حضوری ببینیم یا با برهان وجود آن را اثبات کنیم انعکاس واقعیت آن در ذهن به صورت یک هلیه بسیطه است که موضوعش شیء مورد نظر و محمولش وجود است. فرض کنید در لحظه‌ای احساس شادی می‌کنید، یعنی حقیقت وجود شادی را در خود می‌یابید که، چون عرض است، وجودی است بسیط و، چون خارجی است، موضوع و محمولی در آن نیست، انعکاس این یافته حضوری در ذهن این قضیه هلیه بسیطه است که «شادی در من وجود دارد» که به جای آن معمولاً می‌گوئیم: «من شادم». محمول این قضایا همیشه وجود است که مفهومی است بدیهی و اولی الارسام و موضوع آنها مفهومی است که همانند قالبی است برای آن حقیقت بسیط؛ یعنی، آنچه را ما یافته ایم ذهن تحلیل می‌کند به قالبی که گویی از وجود پر شده است. وقتی می‌گوئیم: «انسان موجود است»، مفهوم انسان همانند قالبی است تو خالی که گاهی از وجود پر می‌شود و از این رو می‌گوئیم: «انسان وجود دارد» و گاهی از وجود پر نمی‌شود و از این رو می‌گوئیم: «انسان وجود ندارد» یا می‌گوئیم:

«انسان معدوم است»، گویی عدم چیزی است که به جای وجود این قالب را پر کرده است.

ص: ۱۲۱

مثال دیگری در نظر می‌گیریم: فرض کنید شما شخصی را می‌بینید. در همان لحظه، صورتی خیالی از این شخص در ذهن شما منعکس می‌شود. این صورت خیالی نسبت به آن شخص طوری است که گویی قالب اوست و بر او منطبق می‌شود. هنگامی که از روی این صورت صورتی عقلی به نام «انسان» به وجود می‌آید، باز ما دارای یک قالب عقلانی هستیم که منطبق بر آن شخص است؛ یعنی، مفهوم انسان در مرتبه عقل با زید خارجی همان نسبتی را دارد که صورت زید در مرتبه خیال با او داشت. همان طور که صورت خیالی منطبق بر زید است، مفهوم انسان نیز منطبق بر او است به علاوه غیر او. بنابراین، همچنانکه به اعتبار انطباق صورت خیالی بر شخص خارجی آن را قالب خیالی می‌گفتیم، به اعتبار انطباق صورت عقلی بر آن نیز صورت عقلی را قالب عقلی می‌گوئیم. حال خاصیت هر شیء محدودی این است که می‌توان از آن قالبی عقلی در ذهن به وجود آورد که منطبق بر آن و خالی از وجود است. به این قالب «ماهیت» شیء می‌گویند. اکنون مدعا این است که از واجب الوجود نمی‌توان چنین قالبی گرفت. زید خارجی در ذهن ما تحلیل می‌شود به دو حیثیت: انسان و وجود ولی در مورد واجب چنین تحلیلی ممکن نیست. نمی‌توان واجب الوجود را به دو مفهومی تحلیل کرد که یکی از آنها خالی از وجود است به طوری که هم وجود بتواند آن را پر کند هم عدم؛ ذاتا هم بتواند وجود داشته هم بتواند وجود نداشته باشد. واقعیت واجب تعالی مانند وجود ممکنات نیست که در عقل تحلیل شود به وجود و ماهیتی که در جواب چیستی می‌آید و ذاتا لا- بشرط از وجود و عدم است. باختصار، این واقعیت طوری است که فقط مصداق مفهوم وجود و موجود قرار می‌گیرد و محال است مفهومی ماهوی در عقل حاصل آید که این واقعیت، و لو بالعرض، مصداق آن قرار گیرد.

البته هرچند مفهوم وجود بر واجب تعالی صدق می‌کند، نشان دهنده حقیقت وجود واجب نیست. حقیقت وجود واجب همان حقیقت وجود بی حد و مرز لایتناهای خارجی است. پس اینکه در عنوان گفته شد: «ماهیتۀ ائیتۀ» مقصود از ائیت و وجود مفهوم ائیت و وجود نیست، بلکه خود حقیقت ائیت و وجود خارجی مراد است. به همین دلیل هر جا سخن از وجود واجب در این مبحث به میان می‌آید آن را مقید به لفظ «الخاص» می‌کنند تا نشان دهند مقصود حقیقت وجود خارجی واجب است، نه مفهوم وجود:

واجب الوجود بالذات ماهیتۀ ائیتۀ، بمعنی ان لا ماهیة له وراء وجوده الخاص به.

ص: ۱۲۲

۳: فایده بحث

این مسئله یکی از مسائل مهم فلسفه الهی است که مبنای برخی از مسائل الهیات بالمعنی الاخص واقع شده است، مانند «اثبات بساطت ذات واجب»- به این معنا که ذات واجب مرکب از جنس و فضل نیست- و نیز مانند این مسئله که «جنس مشترکی بین واجب و ممکن نیست» و مانند «اثبات توحید و دفع برخی از شبهات وارد شده بر آن و اثبات اینکه عقل محال است به کنه ذات واجب برسد».

۴: براهین

۴-۱: برهان اول

این برهان بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: واجب بالذات ممکن نیست.

مقدمه دوم: هرچه که ممکن نیست ماهیت ندارد.

نتیجه: واجب بالذات ماهیت ندارد:

دلیل مقدمه دوم اینکه در فصل اول/ ۲-۷-۱ گفتیم که امکان لازمه ماهیت است، به این معنا که هرماهیتی ممکن است. عکس نقیض این قضیه این است که هرچه ممکن نیست ماهیت هم ندارد:

و المسئله بینة بالعطف علی ما تقدّم من أنّ الامکان لازم الماهیة، فکلّ ماهیة فهی ممکنه، ینعکس الی «ما لیس بممکن فلا ماهیة، له»، فلا ماهیة للواجب بالذات وراء وجوده الواجبی.

۴-۲: برهان دوم

اشاره

در کتاب، این برهان متین ترین برهان معرفی شده است:

مقدمه اول: اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد، این ماهیت بر وجودش تقدم بالوجود دارد.

مقدمه دوم: تالی محال است.

نتیجه: واجب تعالی ماهیت ندارد.

دلیل ملازمه: اثبات ملازمه در مقدمه اول خود مبتنی بر مقدمات زیر است:

ص: ۱۲۳

(الف) وجود واجب نسبت به ماهیت او عرضی است.

بنابر فرض، وجود واجب زائد بر ماهیتش می باشد؛ یعنی، حیثیت ماهیتش غیر از حیثیت وجودش می باشد، وجود نه عین آن است نه جزء آن و مقصود از عرضی نیز همین است:

چیزی که نه جزء ماهیتی است نه عین آن.

(ب) هر عرضی معلول است: یا معلول غیر یا معلول ذات شیء.

مفاد این مقدمه قاعده مشهوری است که معمولاً از آن چنین تعبیر می کنند: «العرضی لا یعلل». در مباحث آتی درباره این قاعده بحث خواهیم کرد.

(ج) وجود واجب محال است معلول غیر باشد.

زیرا معلولیت مستلزم احتیاج به غیر است و احتیاج با وجوب ذاتی وجود منافات دارد.

نتیجه سه مقدمه فوق این است که وجود واجب بالذات معلول ذات و ماهیت اوست.

(د) هر علتی بر معلول خود تقدم بالوجود دارد.

معنای این مقدمه این است که اگر علت وجود نداشته باشد، محال است معلول وجود داشته باشد. حتماً علت در مرتبه قبل از معلول موجود است؛ به عبارت دیگر، وجود علت بر وجود معلول تقدم دارد. توضیح بیشتر درباره این مقدمه در مرحله سبق و لحوق خواهد آمد.

نتیجه: ماهیت واجب بر وجود او تقدم بالوجود دارد؛ یعنی، ماهیت او در مرتبه قبل از وجودش موجود است، صریحتر بگوئیم: ماهیت او قطع نظر از وجودش موجود است.

دلیل بطلان تالی: اثبات بطلان تالی، یعنی اثبات امتناع تقدم بالوجود ماهیت شیء بر وجودش، مبتنی بر مقدمات زیر است:

(الف) اگر ماهیت شیء بر وجودش تقدم بالوجود داشته باشد، یا تقدم شیء بر خودش لازم می آید یا تحقق ماهیت با بیش از یک وجود و نیز تسلسل در وجودات.

(ب) هر دو شق تالی محال است.

نتیجه: محال است ماهیت شیء بر وجودش تقدم بالوجود داشته باشد.

مقدمه ب، یعنی بطلان تالی، روشن است و احتیاج به توضیح ندارد، زیرا امتناع تقدم شیء بر خودش و نیز امتناع تحقق ماهیت با

بیش از یک جود بدیهی است و امتناع تسلسل نیز در مباحث علت و معلول با ادله متعدد اثبات می شود. بنابراین، عمده اثبات ملازمه در مقدمه الف است.

ص: ۱۲۴

بیان ملازمه در مقدمه الف: معنای تقدم بالوجود ماهیت بر وجود خودش این است که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد. حال این سؤال مطرح است که این ماهیت قبل از وجودش با چه وجودی موجود بوده است؟ آیا با خود همان وجودش که متأخر از آن است با یا غیر آن؟ اگر با همان وجود متأخر از خود موجود است، لازم می آید آن وجود بر خودش متقدم باشد، زیرا بنابر فرض، ماهیت در مرتبه قبل از این وجود با همین وجود موجود بوده است؛ و اگر باوجود دیگری موجود است که اولاً، مستلزم این است فرد واحدی از ماهیت با دو وجود موجود شده باشد: یکی وجود متأخر و دیگری وجود متقدم و ثانیاً، نقل کلام در وجود متقدم می کنیم، ماهیت بر این وجود نیز تقدم بالوجود دارد، پس به دلیلی که وجود اول مستلزم این وجود بود، این وجود نیز مستلزم وجود دیگری است و به همین ترتیب وجود چهارم و پنجم الی غیر النهایه لازم می آید که تسلسل است:

و قد اقاموا علیه مع ذلك حججا، امتنها أنه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاص به، كان وجوده زائدا عليها عرضيا لها و كلّ عرضي معلّل، فكان وجوده معلولا إمّا لماهيته او لغيرها؛ و الثانی، و هو المعلولیه للغير، ینافی وجوب الوجود بالذات و الاوّل، و هو معلولیه لماهيته، تستوجب تقدّم ماهيته علی وجوده بالوجود، لوجوب تقدّم العلّه علی معلولها بالوجود بالضروره، فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخر، لزم تقدّم الشیء علی نفسه و هو محال و لو كان غيره، لزم ان توجد ماهية واحده باكثر من وجود واحد و قد تقدّم استحالته، علی أنّا نقل الکلام الی الوجود المتقدم فیتسلسل.

۱- ۲- ۴: اشکال

در این برهان، تلازم بین مقدم و تالی در مقدمه اول انکار شده است. مقدمه اول برهان فوق چنین بود: «اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد، ماهیتش بر وجودش تقدم بالوجود دارد».

مستشکل منکر این مقدمه است. به نظر وی، بین مقدم و تالی شرطیه فوق ملازمه ای نیست.

دلیل وی بر انکار تلازم منع مقدمه چهارم از مقدماتی است که در اثبات ملازمه ذکر کردیم، مبنی بر اینکه هرعلتی بر معلول خود تقدم بالوجود دارد. به نظر وی، این مقدمه با چنین کلیتی درست نیست، زیرا مواردی هست که رابطه علیت برقرار است ولی علت بر معلول خود تقدم بالوجود ندارد؛ مثلاً، اجزاء ماهیت علل ماهیت اند ولی تقدم آنها بر خود ماهیت تقدم بالماهیه

ص: ۱۲۵

است، نه بالوجود. سؤال مستشکل این است که چه اشکالی دارد که در مسئله مورد بحث نیز ماهیت واجب تعالی علت وجودش باشد ولی تقدم آن بر وجودش تقدم بالماهیه باشد نه بالوجود. اگر این مطلب پذیرفته شود، هیچیک از محذورات ذکر شده در بطلان تالی وجود نخواهد داشت، زیرا تمام آن محذورات ناشی از قول به تقدم بالوجود ماهیت بر وجود است:

و اعترض علیه بآنکه لم لا- يجوز ان تكون ماهيته علّه مقتضيه لوجوده و هي متقدمه عليه تقدّمًا بالماهية، كما ان اجزاء الماهية علل قوامها و هي متقدمه عليها تقدّمًا بالماهية، لا بالوجود.

۲-۲-۴: جواب

در اشکال فوق، مستشکل بین علیت موجود بین اجزاء ماهیت و علیت موجود بین علت و معلول خارجی اشتباه کرده است. اگر می‌گوئیم اجزاء ماهیت علت ماهیت اند، منظور این نیست که تأثیر و تأثری در کار است به طوری که اجزاء ماهیت در خارج اثری از خود ایجاد می‌کنند و آن اثر همان ماهیت است، آنچنانکه در علت و معلول خارجی این گونه است؛ بلکه منظور این است که تا عقل اجزاء ماهیت را درک نکند، خود ماهیت را درک نمی‌کند. اگر کسی مثلاً انسان را تاکنون ندیده و نشناخته است و بخواهیم از راه مفاهیم به او معنی انسان را بفهمانیم، باید بگوئیم «حیوانی است عاقل». چنین کسی تا معنای «حیوان» و «عاقل» را نفهمد، هرگز معنای «انسان» را نمی‌فهمد. پس در باب ماهیت و اجزاء آن اعطا و اخذی در کار نیست.

این طور نیست که اجزاء ماهیت چیزی می‌دهند و کلّ، که همان خود ماهیت است، آن را دریافت می‌کند. در اینجا، پای یک واقعیت در کار است که به اعتباری وجود جنس است، به اعتباری وجود فصل و به اعتباری وجود نوع- که همان ماهیت است. اما در باب علت و معلول خارجی اعطا و اخذ و تأثیر و تأثر در کار است. علت واقعا در خارج اثری ایجاد می‌کند که همان معلول است، پس پای دو واقعیت که یکی اثر دیگری است در کار است. از این رو، در اولی، که پای دو واقعیت در کار نیست، تقدم هم تقدم بالوجود نیست اما در دومی، که پای دو واقعیت در کار است که یکی دیگری را ایجاد می‌کند، تقدم تقدم بالوجود است. به تعبیر دیگر، برای اینکه درک کنیم که تقدم و تأخر چه نوع تقدم و تأخری است، آیا تقدم و تأخر در وجود است یا در ماهیت، باید ببینیم متوقف در چه چیزی بر متوقف علیه توقف دارد، در

ص: ۱۲۶

ماهیت یا در وجود: اگر بر ماهیت یا اجزاء ماهیت آن توقف دارد، تقدم بالماهیه است و اگر بر وجود آن توقف دارد، تقدم بالوجود است. توقف ماهیت بر اجزایش توقف در ماهیت است؛ یعنی، توقف در شناخت و تصور است، توقف در وجود ذهنی است نه در وجود خارجی - چون جنس و فصل و نوع با یک وجود خارجی موجودند - از این رو تقدم و تأخر آنها در ماهیت است نه در وجود خارجی ولی توقف معلول بر علتی که اعطاکننده وجود است در خارج به او، توقف در وجود خارجی است. چنین معلولی در وجود خارجی متوقف بر علت خویش است، پس تقدم و تأخر آنها نیز در وجود خارجی است.

حال اگر وجود واجب را معلول ماهیت او دانستیم، چون وجودش حقیقی است خارجی، ماهیتش اعطاکننده آن وجود است در خارج و لهذا توقف این وجود بر ماهیت توقف در وجود خارجی است، نه ذهنی. پس تقدم و تأخر آنها بالوجود است نه بالمایه:

و دفع بانّ الضروره قائمه علی توقف المعلول فی نحو وجوده علی وجود علّته، فتقدم العلّه فی نحو ثبوت المعلول غیر أنّه اشدّ، فان کان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً، کان تقدم العلّه علیه فی الوجود الخارجی و ان کان ثبوتاً ذهنیاً، فکذلک. و اذ کان وجود الواجب لذاته حقیقیّاً خارجياً و کانت له ماهیّه هی علّه موجبّه لوجوده، کان من الواجب ان تتقدم ماهیّته علیه فی الوجود الخارجی، لا فی الثبوت الماهوی، فالمحدور علی حاله.

۳- ۴: برهان سوم

اشاره

این برهان خلف است که و بر مقدمات زیر استوار است:

مقدمه اول: واجب ماهیت دارد.

این مقدمه مفروض است به دلیل اینکه برهان خلف است.

مقدمه دوم: هرماهیتی کلی است.

خاصیت ماهیت این است که فی حد ذاته اقتضای صدق بر فرد خاصی ندارد، بلکه قابل صدق بر هر فردی است که دارای چنین حدی باشد؛ به تعبیر دیگر، ماهیت من حیث هی کلی است و ابا ندارد از اینکه بی نهایت فرد داشته باشد. اینکه ماهیتی یک فرد یا افراد معدودی دارد، نه به دلیل آن است که ذات آن ماهیت چنین اقتضایی دارد، بلکه علتی خارج از ذات

ص: ۱۲۷

سبب این انحصار است. پس هراهمیتی غیر از مصادیق بالفعلی که در خارج دارد فی حد نفسه می تواند بی نهایت مصادیق دیگر نیز داشته باشد و نبودن این مصادیق بی نهایت علتی غیر از خود ماهیت دارد. معنای این سخن این است که افراد بی نهایت دیگری که برای ماهیت متصورند ولی موجود نیستند ممتنع بالغیرند، نه ممتنع بالذات؛ زیرا معنای امتناع ذاتی فرد یک ماهیت این است که آن ماهیت فی حد ذاته ابای از وجود دارد و اگر چنین باشد، حتی یک فرد از آن هم محال است تحقق پیدا کند. بنابراین، افرادی از ماهیت که متصورند و معدوم همه ممتنع بالغیرند:

كُلُّ ماهیةٍ فَإِنَّ العقلَ یَجُوزُ بالنظرِ الی ذاتها ان یتَحَقَّقَ لها وراءَ ما وجد لها من الافراد افراد اخر الی ما لا نهاییه له. فما لم یتَحَقَّقَ من فرد فلا متناعه بالغیر، اذ لو كان لامتناعه بذاته، لم یتَحَقَّقَ منه فرد اصلا.

مقدمه سوم: افرادی برای ماهیت واجب متصورند که موجود نیستند- این مقدمه روشن است و محتاج توضیح نیست.

مقدمه چهارم: هراهمیتی افراد غیر موجودش ممتنع بالغیرند- از آنچه ذیل مقدمه دوم بیان شد صحت این مقدمه نیز آشکار می گردد.

مقدمه پنجم: هر ممتنع بالغیری ممکن بالذات است- صحت این مطلب در ۱-۵ گذشت.

اکنون بنابر مقدمه اول، واجب ماهیت دارد؛ بنابر مقدمه دوم ماهیت واجب کلی است و بی نهایت فرد برای آن متصور است؛ بنابر مقدمه سوم همه افراد بی نهایتی که برای واجب متصورند موجود نیستند؛ بنابر مقدمه چهارم این افراد غیر موجود ممتنع بالغیرند و بنابر مقدمه پنجم این افراد ممکن بالذات اند و چون ماهیت آنها با واجب موجود یکی است، ماهیت مفروض برای واجب بالذات ممکن بالذات است و این مستلزم تناقض است. زیرا واجب بالذات یعنی چیزی که ذاتا ضرورت وجود دارد و ممکن بالذات یعنی چیزی که ذاتا ضرورت وجود ندارد، پس ماهیتی که هم واجب بالذات است هم ممکن بالذات یعنی ماهیتی که هم ذاتا ضرورت وجود دارد هم ندارد و این تناقض است. از اینجا روشن می شود که مقدمه اول باطل و نقیض آن حق است؛ یعنی، واجب ماهیت ندارد:

فاذا فرض هذا الذی له ماهیة واجبا بالذات، كانت ماهیة کلّیه لها وراءَ ما وجد من افراده فی الخارج افراد معدومه جائزه الوجود بالنظر الی نفس الماهیة و أنّما امتنعت

ص: ۱۲۸

بالغیر و من المعلوم انّ الامتناع بالغیر لا- یجامع الوجوب بالذات و قد تقدّم انّ کلّ واجب بالغیر و ممتنع بالغیر فهو ممکن، فاذن الواجب بالذات لا ماهیة له وراء وجوده الخاص.

۱- ۳- ۴: اشکال و جواب

اشکال: ما برای دفع تناقض مقدمه اول را منکر شدیم؛ یعنی، این ادعا را که واجب ماهیت دارد باطل دانستیم ولی مستشکل این مقدمه را پذیرفته است و جهت دفع تناقض مقدمه دوم انکار می دارد. به نظر او، لازم نیست هرماهیتی کلی باشد. حداقل برای واجب می توان ماهیت شخصی جزئی تصور کرد. بنابراین، چه اشکالی دارد که وجود واجب در خارج به گونه ای باشد که عقل انسان آن را در ظرف خود تحلیل کند به وجود و ماهیتی شخصی جزئی که معروض این وجود است. به این ترتیب، هیچ تناقضی لازم نمی آید، زیرا تناقض از آنجا لازم آمد که ماهیت واجب را کلی فرض کردیم و برای آن افراد متصور غیر موجودی که ممتنع بالغیرند در نظر گرفتیم ولی اکنون که آن را شخصی جزئی فرض می کنیم بجز فرد موجود فرد دیگری برای آن متصور نیست تا سخن از امتناع بالغیر آن افراد به میان آید:

و اعترض علیه بانه لم لا- يجوز ان يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته، بل هو عين ذاته، ثم العقل يحلله الى وجود و معروض له جزئي شخصي غير كلي هو ماهيته.

جواب: در مباحث آینده، خواهیم گفت که محال است ماهیت ذاتا متشخص باشد.

تشخص به وجود است و لا غیر. بنابراین، ماهیت همیشه مساوق است با کلیت و ماهیتی که ذاتا شخصی باشد متصور نیست:

و دفع بانه [ای ان البرهان] مبنی علی ما هو الحقّ من انّ التشخص بالوجود لا غیر و سیأتی فی مباحث الماهیة.

۵: فروع

۱- ۵: فرع اول - نتایج حاصل از ماهیت نداشتن از واجب تعالی

اشاره

الف) واجب تعالی حد ندارد- زیرا ماهیت از حد وجود انتزاع می شود. بنابراین، وجودی که ماهیت ندارد حد هم ندارد:

ص: ۱۲۹

فقد تبین بما مر، انّ الواجب بالذات حقیقه وجودیه لا ماهیه لها تحدّها.

(ب) ضرورت واجب الوجود ضرورت ازلی است.

مقصود از ضرورت ازلی این است که وجود بر چیزی با حیثیت اطلاقیه، یعنی بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه، حمل شود. توضیح حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض در مرحله اول/ فصل اول/ ۳- ۲ گذشت. منظور از حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت همان علت وجود است. چون فرض وجود واجب فرض وجودی است که علت ندارد، پس با صرف اثبات وجود واجب حیثیت تعلیلیه از او منتفی است. باقی ماند حیثیت تقییدیه که تنها با اثبات انتفاء ماهیت از واجب قابل انتفاست، زیرا اگر واجب ماهیت داشته باشد، با واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه بر آن حمل می شود، همان طور که بر هر ماهیت دیگری اینچنین حمل می شود، پس تنها راه نفی حیثیت تقییدیه از واجب اثبات این است که ماهیت ندارد که براهین همین فصل عهده دار آن بود.

بنابراین، از مجموع براهین اثبات واجب و نفی ماهیت از واجب این نتیجه به دست می آید که وجود بر واجب بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه حمل می شود؛ یعنی، واجب تعالی موجود بالضروره الازلیه:

انّ الواجب ... هی بذاتها واجبه الوجود من دون حاجه الی انضمام حیثیه تعلیلیّه او تقییدیه و هی الضروره الازلیه.

(ج) واجب همان مرتبه اعلا از مراتب تشکیکی وجود است.

در تشکیک وجود، گفته شد که حقیقت وجود دارای مراتبی طولی است که هرمرتبه متقوم به مافوق و مقوم مادون است و طبعا واجد تمام کمالات مراتب مادون و فاقد برخی از کمالات مافوق است و این فقدان و نقص ناشی از حاجت به مرتبه مافوق است؛ و گفته شد که بالاترین مرتبه ای که در نظام تشکیکی وجود متصور است مرتبه ای است که هیچ نقصی ندارد و تمام کمالات همه مراتب وجود را واجد است و در نتیجه تمام مراتب وجود متقوم به آن اند ولی خود متقوم به هیچ چیزی نیست، بلکه قائم بالذات است.

حال باتوجه به اینکه واجب نه علت دارد نه ماهیت و در نتیجه هیچ حدی ندارد و واجد همه کمالات وجودی است و فاقد هیچ کمالی نیست و نقص در او راه ندارد،

ص: ۱۳۰

روشن می شود که در حقیقت این واجب است که منطبق است بر همان مرتبه اعلا از مراتب تشکیکی وجود:

وقد تقدّم فی المرحله الاولى أنّ الوجود حقیقه عینیّه مشکّکه ذات مراتب مختلفه، کلّ مرتبه من مراتبها تجد الکمال الوجودی الذی لما دونها و تقوّمه و تتقوّم بما فوقها فاقده بعض ما له من الکمال و هو النقص و الحاجه، ألاّ المرتبه التي هي اعلى المراتب التي تجد کلّ کمال و لا تفقد شیئا منه و تقوّم بها کلّ مرتبه و لا تقوّم بشیء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقیقه الواجبیه علی القول بالتشکیک علی المرتبه التي هي اعلى المراتب التي ليس وراءها مرتبه تحدّها و لا- فی الوجود کمال تفقده و لا فی ذاتها نقص او عدم يشوبها و لا حاجه تقیدها و ما يلزمها من الصفات السلبيه مرجعها الى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجه و هو الايجاب.

باتوجه به اینکه واجب تعالی مرتبه اعلا از مراتب تشکیکی وجود است و سایر موجودات مراتب مادون که در این فرع مطرح شد، و اینکه هر مرتبه از وجود حکمی دارد غیر از سایر مراتب، می توان بسیاری از اشکالات وارد بر قول به نفی ماهیت از واجب تعالی را پاسخ داد.

به همین مناسبت، این اشکالات را در ذیل همین فرع، و نه مستقلا، طرح کرده و جواب داده اند، ما نیز به پیروی از کتاب در ذیل همین فرع بترتیب به یک یک آنها می پردازیم:

و بذلك یندفع وجوه من الاعتراض اوردوها علی القول بنفی الماهیه عن الواجب تعالی.

۱- ۱- ۵: اشکال اول و جواب آن

اشکال مبتنی بر سه مقدمه زیر است:

مقدمه اول: حقیقت واجب بالذات مساوی حقیقت غیر واجب نیست.

دلیل صحت این مقدمه اینکه حقیقت واجب واجب بالذات است و با امکان منافات دارد، در حالی که حقیقت غیر واجب مقتضی امکان است و با وجوب منافات دارد:

منها أنّ حقیقه الواجب بالذات لا تساوی حقیقه شیء مّا سواها، لأنّ حقیقه غیره تقتضی الامکان و حقیقه تنافیه.

مقدمه دوم: وجود واجب مساوی وجود غیر واجب است.

ص: ۱۳۱

یعنی واجب در وجود داشتن با ممکنات مساوی است. هم وجود واجب وجود است و هم وجود ممکنات وجودند. پس در وجود تفاوتی بین واجب و غیر واجب نیست:

و وجوده یساوی وجود الممكن فی آنه وجود.

مقدمه سوم: مساوی با غیر مساوی یکی نیست.

بنابر مقدمه اول، حقیقت و ذات واجب غیر مساوی است با حقیقت و ذات ممکنات و بنابر مقدمه دوم وجودش مساوی وجود ممکنات است و بنابر مقدمه سوم حقیقت و ذات واجب باوجودش یکی نیست.

نتیجه: واجب تعالی حقیقت و ذاتی دارد غیر از وجودش و این همان ماهیت واجب است.

اگر این سخن را نپذیریم و وجود واجب را عین ماهیت او و طبعاً آن را هم واجب بدانیم، در این صورت، چون وجود واجب باوجود ممکنات در وجود بودن فرقی نمی کند، باید قائل شویم که هرخاصیتی برای وجود واجب ثابت می شود برای وجود ممکنات هم ثابت است و در نتیجه باید وجود ممکنات هم واجب باشند و این محال است:

فحقیقه غیر وجوده و الا کان وجود کل ممکن واجبا.

جواب: در مقدمه دوم، مبنی بر اینکه وجود واجب باوجود غیر واجب مساوی است، مقصود از وجود چیست؟ آیا مفهوم عام بدیهی وجود است که در ذهن همه افراد هست یا حقیقت خارجی وجود که مصداق آن است؟

اگر مقصود مفهوم عام بدیهی وجود است، سخنی است درست. مفهوم وجود که بر واجب تعالی صدق می کند عیناً همان مفهومی است که بر ممکنات صدق می کند ولی این مفهوم اعتباری است عقلی که در خارج یافت نمی شود و بنابراین نه عین وجود ممکنات است و نه عین وجود واجب. پس این سخن هرچند درست است ولی خارج از بحث است.

و اگر مقصود از وجود حقیقت وجود است، این مقدمه باطل است، زیرا حقیقت وجود طبیعت متواطی متساوی المصادیق نیست تا اگر خاصیتی برای فردی از این طبیعت از آن جهت که فرد این طبیعت است ثابت شد برای همه افراد دیگر هم ثابت باشد، بلکه حقیقتی است مشکک که هرمرتبه آن حکمی دارد. خاصیت حقیقت مشکک این است که هرمرتبه آن از آن حیث که آن حقیقت است واجد کمالات و آثاری است که مراتب مادون واجد آن نیستند و نمی توان خواص و آثار یک مرتبه را به همه مراتب سرایت داد تنها به این دلیل که همه یک

ص: ۱۳۲

حقیقت اند. به تعبیر دیگر، اگر سخن مستشکل در حقیقت وجود است نه مفهوم آن، در صورتی این سخن صواب است که حقیقت وجود مانند حقیقت ماهیات طبیعتی متواطی متساوی المصادیق باشد ولی می دانیم چنین نیست، پس سخن وی نیز ناصواب است:

و وجه اندفاعها ان المراد بالوجود المأخوذ فيها إمّا المفهوم العامّ البدیهی و هو معنی عقلی اعتباری غیر الوجود الواجبی الذی هو حقیقه عینیّه خاصّه بالواجب و إمّا طبیعه کلیّه مشترکه متواطئه متساویه المصادیق. فالوجود العینی حقیقه مشککه مختلفه المراتب اعلی مراتبها الوجود الخاصّ بالواجب بالذات.

۲-۱-۵: اشکال دوم و جواب آن

این اشکال مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر وجود واجب مجرد از ماهیت باشد، این تجردش یا بذاته است یا بغیره.

یعنی وجود واجب یا از آن جهت که وجود است و بدون دخالت غیر اقتضا می کند تجرد از ماهیت را، یا نه که در این صورت شیء دیگری سبب تجرد او از ماهیت می شود.

مقدمه دوم: هر دو شق تالی باطل است.

اما شق اول باطل است، زیرا اگر وجود واجب بذاته، یعنی از آن جهت که وجود است، اقتضای تجرد از ماهیت کند، باید وجود بقیه اشیا نیز چنین اقتضائی داشته باشند، زیرا وجود بین واجب و سایر موجودات مشترک است، در حالی که می دانیم تمام ممکنات ماهیت دارند و وجود هیچیک از آنها اقتضای تجرد از ماهیت ندارد؛ اما شق دوم باطل است، زیرا مستلزم احتیاج واجب به غیر است که خود مستلزم امکان واجب است و خلف است.

نتیجه: وجود واجب مجرد از ماهیت نیست:

و منها أنّه لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهیة فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته، كان وجود كلّ ممكن واجبا، لا شراك الوجود و هو محال و ان كان لغیره، لزمت الحاجه الى الغیر و لازمه الامكان و هو خلف.

جواب: این مستشکل نیز دچار همان اشتباهی است که مستشکل قبلی دچار بود، زیرا او نیز وجود واجب و ممکنات را مشترک فرض کرده است، پس جواب او نیز همان جواب است که به طور خلاصه: منظور او از وجود یا مفهوم وجود است یا طبیعتی است کلی و مشترک و

ص: ۱۳۳

متواپی متساوی المصادیق یا حقیقت خارجی مشکک وجود. اگر منظور مفهوم وجود باشد، گرچه مشترک بین واجب و غیر واجب است، خارج از بحث است، زیرا آنچه اقتضای تجرد از ماهیت دارد حقیقت وجود واجب است در خارج نه مفهوم آن در ذهن؛ و اگر منظور طبیعت متواپی المصادیق وجود باشد، اصلاً وجود چنین طبیعتی ندارد؛ و اگر مقصود از وجود حقیقت مشکک آن باشد در خارج، واضح است که هر مرتبه آن، در عین اینکه عین حقیقت وجود است، حکمی خاص به خود دارد و نمی توان حکم یک مرتبه را به سایر مراتب سرایت داد. پس اشکالی ندارد که مرتبه واجب آن اقتضای تجرد از ماهیت کند ولی سایر مراتب، در عین اینکه عین حقیقت وجودند، چنین اقتضائی نداشته باشند.

۳-۱-۵: اشکال سوم و جواب آن

این اشکال بر مقدمات زیر استوار است:

مقدمه اول: وجود واجب مبدأ جمیع ممکنات است.

مقدمه دوم: اگر وجود واجب ماهیت نداشته باشد، این وجود یا از آن جهت که وجود است مبدأ ممکنات است یا با قید تجرد از ماهیت مبدأ است یا به شرط تجرد از ماهیت.

مقدمه سوم: هر سه شق تالی محال است.

نتیجه: مقدم هم محال است؛ یعنی، واجب ماهیت دارد.

دلیل بطلان شقوق تالی: شق اول محال است، چون وجود بین واجب و ممکنات مشترک است. بنابراین، هراقتضائی که وجود واجب از آن جهت که وجود است دارد وجود ممکنات هم دارند. لهذا باید قائل شویم که وجود هر ممکنی نیز مبدأ جمیع ممکنات است. پس هم مبدأ خودش است و هم مبدأ عللش و این امری است بدیهی البطلان.

شق دوم محال است، زیرا مستلزم این است که واجب از آن جهت که مبدء ممکنات است مرکب باشد از دو حیثیت: حیثیت وجود و حیثیت تجرد از ماهیت، در حالی که واجب بسیط محض است و در او هیچ ترکیبی متصور نیست، علاوه بر اینکه حیثیت تجرد از ماهیت خود حیثیتی است عدمی و لهذا یک جزء واجب عدمی می شود و طبعاً خود او هم عدمی می شود.

شق سوم باطل است (گرچه ترکب وجود واجب لازم نمی آید)، چون مستلزم آن است که وجود ممکنات نیز به شرط تجرد از ماهیت بتوانند مبدأ جمیع ممکنات شوند- به دلیل

ص: ۱۳۴

اشتراک وجود واجب و ممکنات- و اکنون که چنین نیستند، به دلیل تخلف شرط است، نه اینکه ذات وجود آنها نمی تواند مبدأ جمیع باشد:

و منها ان الواجب بالذات مبدء للممكنات، فعلى تجزده عن الماهية ان كانت مبدئية لذاته، لزم ان يكون كل وجود كذلك و لازمه كون كل ماهية عله لنفسه و لعله و هو بين الاستحالة، و ان كانت لوجوده مع قيد التجرد [عن الماهية]، لزم تركب المبدء الاول بل عدمه، لكون احد جزئيه، و هو التجرد، عدميا و ان كانت بشرط التجرد، لزم جواز ان يكون كل وجود مبدا لكل وجود، الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط و هو التجرد.

جواب: این مستشکل نیز به اشتباه دو مستشکل قبلی دچار است. از او نیز باید سؤال کرد:

«مقصود از اینکه وجود واجب با ممکنات مشترکند چیست؟» آیا مفهوم وجود مقصود است که خارج از بحث است؛ یا طبیعت متوائی متساوی المصادیق وجود منظور است که وجود چنین طبیعتی ندارد؛ یا حقیقت مشکک وجود در خارج مراد است که اشتراکش سبب سریان حکم یک مرتبه به سایر مراتب نیست.

علاوه بر این، اشتباه دیگری در کلام او هست و آن اینکه قید «تجرد از ماهیت» را قید عدمی به حساب آورده است، در حالی که چنین نیست. ما در مباحث همین فصل گفتیم که لازمه ماهیت داشتن محدود بودن وجود است، پس سلب ماهیت از وجودی به منزله سلب حد و در نتیجه سلب السلب است که به ایجاب برگشته و نشانه لا حدی، یعنی بی نهایتی، این مرتبه از وجود است:

و ايضا التجرد عن الماهية ليس وصفا عدميًا، بل هو في معنى نفى الحد الذي هو من سلب السلب الراجع الى الايجاب.

۴-۱-۵: اشکال چهارم و جواب آن

اشکال: این اشکال شبیه اشکال سوم است. خلاصه اشکال اینکه حقیقت واجب بالذات یا همان وجود خارجی است یا غیر وجود خارجی است.

در صورت اول، این حقیقت یا همان مطلق وجود خارجی است، که لازم می آید هر موجودی واجب باشد؛ یا وجود خارجی است با قید تجرد از ماهیت، که ترکب ذات لازم می آید؛ یا وجود خارجی است به شرط تجرد از ماهیت، که مستلزم این است که خود ذات بدون این شرط واجب نباشد، پس واجب بالذات نیست.

ص: ۱۳۵

در صورت دوم، یا این حقیقت اصلاً وجود خارجی ندارد، که مستلزم این است که واجب موجود نباشد؛ یا وجود خارجی دارد ولی این وجود داخل در حقیقت اوست، که ترکیب ذات لازم می‌آید؛ یا وجود خارجی دارد و این وجود خارجی خارج از حقیقت اوست، که همان مطلوب ماست که ماهیت واجب غیر از وجود خاص اوست.

منها انّ الواجب بذاته ان كان نفس الكون في الاعيان، و هو الكون المطلق، لزم كون كلّ موجود واجبا و ان كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركب الواجب مع أنّه معنی عدمی لا يصلح ان يكون جزءا للواجب و ان كان هو الكون بشرط التجرد، لم يكن الواجب بالذات واجبا بذاته.

و ان كان غير الكون في الاعيان، فان كان بدون الكون، لزم ان لا يكون موجودا، فلا يعقل وجود بدون الكون و ان كان الكون داخلا لزم التركب و التوالی المتقدّمه كلّها ظاهره البطالان و ان كان الكون خارجا عنه، فوجوده خارج عن حقیقه و هو المطلوب، الى غير ذلك من الاعتراضات.

جواب: این اشکال نیز عینا مانند اشکال قبلی است و جواب آن نیز همان جواب، بنابراین از پرداختن به آن خودداری می‌کنیم:

۲-۵: فرع دوم

گفتیم که مقصود از ضرورت ازلی این است که محمول بر موضوع به حیثیت اطلاقیه حمل شود؛ یعنی بدون هیچ قید و شرطی؛ نه حیثیت تقییدیه ای داشته باشد نه حیثیت تعلیلیه ای، نه واسطه در عروضی در کار باشد نه واسطه در ثبوتی، خود ذات موضوع بدون هیچ قید و شرطی اقتضای حمل محمول را بر خود داشته باشد و چون وجود واجب تعالی و صفات او بر ذات او با حیثیت اطلاقیه حمل می‌شوند، پس واجب تعالی موجود است بالضروره الازلیه، عالم است، قادر است و ... بالضروره الازلیه:

و قد تبین ایضا ضروره الوجود للواجب بالذات ضروره ازلیه لا ذاتیه و لا وصفیه، فانّ من الضروره ما هی ازلیه و هی ضروره ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون ایّ قید و شرط، کقولنا: «الواجب موجود بالضروره».

نوع دیگر ضرورت ضرورت ذاتی است. مقصود از ضرورت ذاتی این است که محمول در

ص: ۱۳۶

ظرف وجود موضوع بالضروره بر ذات موضوع، یعنی بر موضوع به خودی خود و بدون هیچ قید و شرطی، حمل شود؛ یعنی، هر چند وجود نه وصف موضوع قرار می گیرد نه شرط آن، حداقل می توان برای موضوع ظرفی تصور کرد که در آن ظرف اصلاً موضوع موجود نیست تا محمول برای آن ثابت باشد؛ بنابراین باید موضوع را در ظرفی که موجود است در نظر گرفت تا محمول بر آن بالضروره حمل شود، برخلاف ضرورت ازلی که در آن چنین ظرفی برای موضوع متصور نیست؛ یعنی، واقعیتی که موضوع قرار می گیرد واقعیتی است که ذاتاً از هر نوع عدمی در هر ظرفی و با هر شرط یا قیدی ابا دارد. به تعبیر دیگر، فرق ضرورت ازلی با ضرورت ذاتی در این است که برای محمولی که با ضرورت ذاتی بر موضوع حمل می شود می توان مرتبه یا ظرفی در نظر گرفت که در آن موضوع منتفی باشد و بالتبع محمول هم با انتفاء موضوع سلب شود و دیگر بر آن حمل نشود، برخلاف اینکه محمول بر موضوع با ضرورت ازلی حمل شود که در این صورت چنین ظرف و مرتبه ای برای موضوع متصور نیست و در نتیجه این محمول به هیچ نحوی قابل سلب از موضوع نیست، زیرا خود موضوع خصوصیتی دارد که سلب آن محال است.

در ضرورت ذاتی، ممکن است موضوع خود علت محمول باشد و ممکن است علت نباشد. اولی مثل هر مثلی مجموع زوایایش برابر دو قائمه است بالضروره. در اینجا، ماهیت مثلث هنگامی که موجود است خود علت است برای دو قائمه بودن زوایایش. دومی مثل انسان انسان است بالضروره یا حیوان ناطق است بالضروره. در اینجا، حیوان ناطق همان خود انسان است و ثبوت هر شیئی برای خودش در حال وجود ضروری است. البته علت ماهیت مثلث برای دو قائمه بودن زوایا علیت خارجی، یعنی از باب تأثیر و تأثر، نیست بلکه علت ذهنی است؛ یعنی، دو قائمه بودن زوایا از لوازم ماهیت مثلث است:

و منها ضروره ذاتیه و هی ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا- بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علّه للمحمول، كقولنا: «كُلُّ مَثَلٍ فَإِنَّ زَوَايَاهُ الثَّلَاثَ مَسَاوِيَةً لِقَائِمَتَيْنِ بِالضَّرُورَةِ»، فَإِنَّ مَاهِيَةَ الْمَثَلِ عَلَهُ لِمَسَاوَاهِ إِذَا كَانَتْ مَوْجُودَةً؛ أَوْ لَمْ يَكُنْ ذَاتِ الموضوع علّه لثبوت المحمول، كقولنا: «كُلُّ إِنْسَانٍ إِنْسَانٌ بِالضَّرُورَةِ أَوْ حَيَوَانٌ أَوْ نَاطِقٌ بِالضَّرُورَةِ»، فَإِنَّ ضَرُورَةَ ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ بِمَعْنَى عَدَمِ الْإِنْفِكَاحِ حَالِ الْوُجُودِ مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ الذَّاتُ عَلَهُ لِنَفْسِهِ.

ص: ۱۳۷

نوع دیگر از ضرورت ضرورت وصفی است و آن این است که محمول برای موضوع در ظرف وجود موضوع ضروری است به سبب وصفی که موضوع واجد آن است. باز در اینجا، مانند ضرورت ازلی، وجود قید یا شرط موضوع نیست، بلکه ظرف آن است، مانند «کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا»:

و منها ضروره وصفیه و هی ضروره ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا- بالوجود. کقولنا: کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا و قد تقدمت الاشاره اليها.

ص: ۱۳۹

فصل چهارم واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است

اشاره

قاعده فوق از قاعده های مشهور فلسفه است. ابن سینا در مبدأ و معاد (۱) فصلی به آن اختصاص داده و در نجات نیز در فصلی مستقل تحت عنوان «فی ان الواجب تام و لیس له حاله منتظره» (۲) آن را ثابت کرده است. در شفا آن را از خواص واجب به شمار آورده (۳) و در مواردی نیز به آن استناد کرده است (۴). بعد از ابن سینا نیز این قاعده، تصریحا یا تلویحا، در اغلب کتب فلسفی مورد توجه واقع شده است. در اسفار (۵) مفصلتر از هرجای دیگر درباره آن بحث شده است و در لمعات الهیه (۶) بیش از هرجای دیگر به آن استناد شده است.

باتوجه به اینکه مباحث مطروح درباره این قاعده در کتب فلسفی بتفصیل بحث نشده، طبعا باید مطالب این فصل را مشروحتر توضیح داد. به هرحال، در این فصل، مباحث زیر بررسی می شوند:

۱- توضیح مدعا؛

۲- آیا این قاعده با دو قاعده «کل ما یمکن للواجب بالامکان العام فهو واجب له» و «کل ما یمکن للواجب فیکون له بالفعل» یکی است یا نه؟

۳- براهین؛

۴- اشکال وارد بر این قاعده؛

۱- ابن سینا، المبدء و المعاد، ص ۶.

۲- النجاه، ص ۵۵۳.

۳- الشفاء، الالهیات، چاپ مصر، ص ۳۷.

۴- همان، ص ۳۷۶.

۵- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۲۲.

۶- لمعات الهیه، ص ۱۲۸ و ۱۳۰ و ۱۴۶ و ۲۶۲.

ص: ۱۴۰

۵- جواب اشکال؛

۶- توضیح یک استدراک؛

۷- فروع.

ا: توضیح مدعا

در این قاعده مقصود از «واجب الوجود بالذات» که در موضوع به کار رفته روشن است و مقصود از «واجب الوجود» که در محمول به کار رفته همان وجوب ازلی و به تعبیر دیگر ضرورت ذاتی فلسفی است و منظور از جهات همان صفات واجب است و روشنتر بگوئیم همان محمولات و مفاهیمی است که بر واجب تعالی حمل می کنیم. پس با این توضیح، مفاد آن این است که هر وصف و محمولی که برای واجب ممتنع نیست و بر او قابل حمل است برای او ضروری ازلی است؛ نمی توان در مورد واجب به محمولی دست یافت که نسبت به ذات واجب ممکن باشد تا ذات هم بتواند واجد آن باشد و هم فاقد آن. نه، هر محمولی یا نسبت به واجب تعالی یا ممتنع بالذات است ضروری بالذات؛ حالت امکان وجود ندارد. در یک کلام، همان طور که وجود واجب برای او ضروری ازلی است، صفات او نیز برای او ضروری ازلی اند. لهذا همان گونه که الواجب موجود بالضروره الازلیه، نیز الواجب عالم بالضروره الازلیه و قادر بالضروره الازلیه و هکذا.

برای اینکه هیچ گونه ابهامی در معنا و مفاد این قاعده باقی نماند، لازم است نکته دیگری نیز روشن شود و آن اینکه آیا منظور از صفات همه صفات واجب است یا نه.

آیا این قاعده همه اقسام صفات، اعم از سلبی و ثبوتی و از ذاتی و فعلی، را شامل می شود یا برخی از آنها را؟ این مطلبی است که مورد اختلاف حکماست. برای توضیح این نکته، ابتدا باید اقسام مختلف صفات را ذکر کرد؛ ما در ۴، در توضیح اشکال، به این مطلب خواهیم پرداخت:

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات. قال صدر المتألهین:

«المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود لیس فیه جهة امکائیة، فإنّ کلّ ما یمکن له بالامکان العام فهو واجب له.»

۲: اختلاف یا اتحاد این قاعده با دو قاعده مذکور

از آنچه فوقاً گفته شد، دانسته شد که قاعده مزبور با قاعده «کلّ ما یمكن للواجب بالامکان العام فهو واجب له» یکی است؛ یک مطلب است که با دو تعبیر بیان شده اما با قاعده «کلّ ما یمكن للواجب فیکون له بالفعل»، که تعبیر دیگر آن این است که «الواجب لیس له حاله منتظره»، یکی نیستند، بلکه قاعده اخیر نتیجه قاعده مورد بحث است. یعنی پذیرش این مطلب که هرچه برای واجب بالذات ممتنع نیست برای او واجب است مستلزم این است که بپذیریم هرچه برای واجب بالذات ممتنع نیست برای او بالفعل موجود است. پس واجب نسبت به هیچ چیزی حالت منتظره ندارد، هروصفی برای ذات واجب یا ممتنع است یا ضرورت ذاتی ازلی دارد و طبعاً واجب بالفعل به آن متصف است. پس قاعده اخیر از فروع قاعده مورد بحث است.

دلیل یکی نبودن آنها این است که «حالت منتظره نداشتن و فعلیت داشتن تمام صفات ممکن (۱) شیء» مختص به واجب نیست. ممکنات مجرد نیز همین گونه اند، هرچه برای مجردات ممکن (۲) است، بالفعل واجد آن هستند و نسبت به آن قوه و حالت منتظره ندارند؛ پس این قاعده شامل ممکنات نیز می شود، در حالی که قاعده مورد بحث به واجب الوجود بالذات اختصاص دارد و شامل ممکنات نمی شود، بنابراین اینها دو قاعده هستند نه یکی.

دلیل اینکه مجردات نیز حالت منتظره و بالقوه ندارند این است که لازمه اینکه شیئی نسبت به وصفی حالت منتظر و بالقوه داشته باشد این است که آن شیء نسبت به آن وصف امکان استعدادی داشته و قابل انفعال از عالم حرکات باشد و این مستلزم جسمانی بودن شیء است. پس وجود حالت منتظره در مجردات مستلزم مادی و جسمانی بودن آنهاست و این خلاف فرض است؛ بنابر فرض، مجرد یعنی غیر مادی و غیر جسمانی:

«و من فروع هذه الخاصّة أنّه لیس له حاله منتظره، فإنّ ذلك اصل یتربّ علیه هذا الحكم و لیس هذا عینه، كما زعمه کثیر من الناس، فإنّ ذلك هو الذی یعدّ من خواصّ الواجب دون هذا، لا تصاف المفارقات النوریّه به، اذ لو کان للمفارق حاله منتظره کمالیه یمكن حصولها فیه، لاستلزم تحقّق الامکان الاستعدادی فیه و الانفعال عن عالم الحركة و الاوضاع الجرماتیّه و ذلك یوجب تجسّمه و تکدّره مع کونه مجرداً نورياً، هذا خلف» (۳)

۱- امکان عام مقصود است یعنی «لیس بممتنع».

۲- امکان عام مقصود است یعنی «لیس بممتنع».

۳- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۲۲.

ص: ۱۴۲

۳: براهین

۱-۳: برهان اول

مقدمه اول: اگر واجب نسبت به صفتی کمالی جهت امکانی داشته باشد، باید خود ذات نیز ممکن باشد.

دلیل آن اینکه جهت ذات، بنابر فرض، وجوب ازلی است و جهت این صفت نسبت به ذات امکانی است و جهت امکان نمی تواند عین جهت وجوب باشد. پس این صفت داخل در خود ذات نیست و الا جهت آن هم وجوبی بود. بنابراین، ذات به خودی خود فاقد این صفت است؛ یعنی، ذات واجب مرکب است از وجود و عدم و ترکب مستلزم حاجت است و حاجت مستلزم امکان. پس ذات باید ممکن باشد.

توجه به این نکته لازم است که مقصود از اینکه می گوئیم: «ذات مرکب از وجدان و فقدان یا وجود و عدم است» این نیست که عدم امری است خارجی که باوجود ترکیب شده، پس این ترکیب خارجی نیست، ترکیبی است عقلی و منظور از آن این است که این وجود وجود ضعیف و ناقصی است که حیثیت عدمی و امکانی از آن انتزاع می شود. به هر حال، این مقدمه مبتنی است بر اینکه ذات واجب از هر نوع ترکیبی حتی از ترکیب عقلی هم مبرا است.

مقدمه دوم: تالی باطل است. زیرا مستلزم خلف است.

نتیجه: مقدم هم باطل است؛ ذات واجب نسبت به هیچ صفت کمالی جهت امکانی ندارد، پس هر صفت کمالی برای ذات واجب واجب است:

و الحجّه فيه أنّه لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهيّة بالنسبه الى صفه كمالیه من الكمالات الوجودیه جهه امكانیه، كانت ذاته في ذاته فاقده لها مستقرّا فيها عدمها، فكانت مركبه من وجود و عدم و لازمه تركب الذات و لازم التركب الحاجه و لازم الحاجه الامكان و المفروض وجوبه هف.

همان طور که مشاهده می شود، این برهان نظر به صفات کمالی، که عین ذات اند، دارد و حاصل آن این است که چنین صفاتی نمی توانند داخل در ذات نباشند اما نسبت به صفات خارج از ذات ساکت است. به تعبیر دیگر، نتیجه ای که از این برهان می توان گرفت این است که ذات واجب ذاتی است بسیط محض که هیچ جهت عدمی و امکانی در آن راه ندارد اما

ص: ۱۴۳

اینکه «آیا می توان برای ذات جهتی امکانی نسبت به امری خارج از ذات فرض کرد، به طوری که جهت امکان داخل در ذات نباشد، یا نمی توان؟» بحثی است که این برهان متکفل آن نیست؛ یعنی، حداکثر نتیجه این برهان این است که ذات واجب واجد همه صفات کمالی است و این صفات همه عین آن ذات اند نه زائد بر آن ولی می دانیم آنچه براساس این قاعده محل نزاع متکلمین و فلاسفه بوده بیش از این بوده است. فلاسفه در صدد بوده اند از این برهان در امثال ازلیت فاعلیت خداوند و قدم عالم استفاده کنند.

۲-۳: برهان دوم

اشاره

این برهان را نخست ابن سینا در نجات و مبدء و معاد (۱) اقامه کرده است، صدر المتألهین در اسفار (۲) آن را به صورت کاملتری ذکر کرده و سپس خود تقریر دیگری از آن به دست داده است. در این کتاب، همین تقریر تلخیص و با مقدمات کمتری ارائه شده است. به طور کلی، در تقریرات مختلف این برهان، سعی بر این است که ثابت کنند که امکان صفت به موصوف نیز سرایت می کند و موجب می شود موصوف نیز ممکن شود؛ به تعبیر دقیقتر، اگر صفتی از صفات واجب نسبت به او ممکن باشد، این امکان به وجود او نیز سرایت می کند و موجب می شود وجود او نیز برای او ضرورت ذاتی نداشته باشد. بنابراین، همان گونه که ذات خداوند برای ضرورت وجود او کافی است، همچنین خود ذات برای ضرورت همه صفات او کافی است.

۱-۲-۳: تقریر برهان در غیر این کتاب

اگر در تقریرات مختلف این برهان در نجات و اسفار دقت کنیم، خواهیم دید که همه آنها در چهار مقدمه مشترک اند، هرچند برخی از این مقدمات، به دلیل وضوح کامل، در پاره ای از این تقریرات مطوی است و بدان تصریح نشده است ولی مصرّح نبودن مقدمه به معنای دخیل نبودن آن نیست. در هر حال، ما همه مقدمات را بصراحت ذکر می کنیم و سپس اشاره می کنیم که اختلاف تقریرهای فوق در چه موضعی از برهان است.

۱- ابن سینا، المبدء و المعاد، ص ۶ و نیز النجاه، ص ۵۵۳.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۳.

ص: ۱۴۴

مقدمه اول: اگر ذات واجب نسبت به صفتی از صفات ممکن باشد، باید آن صفت برای واجب از غیر حاصل شود.

دلیل صحت این مقدمه اینکه خواهیم گفت که امکان مناط احتیاج به غیر (علت) است. پس اگر صفتی نسبت به موصوف خود ممکن بود، موصوف برای واجد شدن آن صفت احتیاج به غیر دارد.

گاهی به جای اینکه بگویند: «اگر ذات واجب نسبت به صفتی از صفات ممکن باشد، ...» گفته می شود: «اگر ذات واجب در حصول صفات خود کافی نباشد، ...» یا گفته می شود: «اگر ذات واجب در وجوب صفتی از صفات خود کافی نباشد، ...». این هرسه تعبیر درست است و مآل همه آنها یکی است و با اختلاف اندک آنها تغییری در برهان حاصل نمی شود.

مقدمه دوم: اگر صفتی از صفات واجب بالذات از غیر برای او حاصل شود، واجب بالذات من حیث هو و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست.

پس از اتمام مقدمات، به صحت این مقدمه و دلیلی که بر اثبات ملازمه اقامه شده است اشاره خواهیم کرد.

نتیجه دو مقدمه فوق: اگر واجب بالذات نسبت به صفتی از صفات خود ممکن باشد، واجب بالذات من حیث هو و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست.

مقدمه سوم: هر موجودی که ذاتش من حیث هی و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست آن موجود واجب بالذات نیست.

قبلا گفته ایم و در مرحله ۱۲ نیز خواهیم گفت که واجب بالذات بدون هیچ قید و شرطی، بدون هیچ حیثیت تعلیلیه و تقییدیه ای و خلاصه بما هو ضروری الوجود است.

نتیجه دو مقدمه اول بانضمام مقدمه سوم قیاسی تشکیل می دهند با این نتیجه: «اگر واجب بالذات نسبت به صفتی از صفات خود ممکن باشد، واجب بالذات واجب بالذات نخواهد بود». به این نتیجه مقدمه زیر را می افزائیم.

مقدمه چهارم: تالی شرطیه اخیر باطل است.

بطلان آن واضح است، زیرا بنا به این تالی واجب بالذات مفروض واجب بالذات نیست و این خلاف فرض است و محال.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی، واجب بالذات نسبت به هیچیک از صفات خود ممکن نیست و این همان مطلوب ماست.

ص: ۱۴۵

دلیل ملازمه در مقدمه دوم

همان طور که خواننده عزیز مشاهده می کند، بجز مقدمه دوم، سایر مقدمات برهان فوق واضح اند به طوری که می توان از ذکر برخی از آنها صرف نظر کرد. به هر حال، عمده اثبات مقدمه دوم است و اختلاف تقریرات مختلف این برهان نیز ناشی از نحوه اثبات ملازمه در این مقدمه است. در تقریر ابن سینا، دلیلی بر این ملازمه ذکر نشده است. در تقریر اول اسفار، دلیلی بر آن ذکر شده که صدر المتألهین در تقریر خود آن را تکمیل کرده است و به همین سبب آن را اولی می داند. به هر تقدیر، ما به توضیح دلیل ملازمه طبق تقریر صدر المتألهین می پردازیم.

مقدمه دوم چنین بود: «اگر صفتی از صفات واجب بالذات از غیر برای او حاصل شود، واجب بالذات من حیث هو و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست.» حالت کلی تر این مقدمه این است: «اگر صفتی از شیء برای او از غیر حاصل شده باشد، آن شیء من حیث هو و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست» و به تعبیر دقیقتر «اگر صفتی از شیء برای او از غیر حاصل شده باشد، آن شیء بدون لحاظ این غیر ضروری الوجود نیست.» با اثبات شرطیه اخیر مقصود ما نیز حاصل است. زیرا بنابر آن، اگر صفتی از واجب بالذات از غیر برای او حاصل شده باشد، واجب قطع نظر از آن غیر ضروری الوجود نیست، ضرورت وجودش مشروط به وجود آن غیر است، پس من حیث هو و بدون قید و شرط ضروری الوجود نیست.

مقدمتا باید توجه داشت که این غیر، که علت صفت فرض شده است، همان طور که وجود صفت معلول وجود اوست، عدم صفت نیز معلول عدم اوست. حال برای اثبات ملازمه در شرطیه اخیر از یک قیاس استثنائی با دو مقدمه زیر استفاده می کنیم:

الف) اگر شیء مفروض قطع نظر از این غیر ضروری الوجود است و موجود، یا در حالی که واجد صفت مزبور است قطع نظر از این غیر ضروری الوجود است و موجود و یا در حالی که فاقد آن است قطع نظر از این غیر ضروری الوجود است و موجود. باختصار، یا واجب بالذات واجب بالذات است با وجود این صفت و یا واجب بالذات است با عدم آن.

ب) هر دو شق تالی محال است.

نتیجه: مقدم نیز باطل و محال است و نقیض آن صادق؛ یعنی، شیء مفروض قطع نظر از این غیر ضروری الوجود نیست، ضرورت وجودش بدون قید و شرط نیست، بلکه مشروط است به وجود این غیر.

ص: ۱۴۶

دلیل انحصار تالی در دو شق مزبور و ملازمه بین آنها و مقدم واضح است، در واقع و نفس الامر این صفت یا موجود است یا معدوم و لا غیر، و الا جمع یا رفع نقیضین لازم می آید، بنابراین به دلیل بطلان تالی پردازیم.

دلیل بطلان تالی: بنابر هریک از دو شق فوق خلف لازم می آید. زیرا در شق اول فرض این است که شیء مزبور قطع نظر از علت این صفت هم موجود است هم واجد صفت است؛ معنای این سخن این است که وجود این صفت برای شیء حاصل است قطع نظر از وجود علت صفت؛ با عین همین استدلال در شق دوم تالی لازم می آید صفت معدوم باشد قطع نظر از عدم علت آن که هردو محال است. دلیل استحاله آنها به تعبیر صدر المتألهین «استحاله وجود و عدم معلول قطع نظر از وجود و عدم علت» است و به تعبیر کتاب «خلف» است، زیرا آن غیر را که علت فرض کرده بودیم، نه وجودا و نه عدما، علت نیست و این خلاف فرض است و محال.

۲-۲-۳: تقریر برهان در این کتاب

تقریر برهان در این کتاب به صورت یک قیاس استثنائی است با دو مقدمه زیر:

مقدمه اول: اگر ذات واجب نسبت به صفتی از صفات کمالی ممکن باشد (و به تعبیر کتاب کافی در وجوب آن صفت برای خود نباشد)، در آن صفت نیازمند به غیر است.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ یعنی، محال است واجب الوجود در صفتی از صفات کمالی نیازمند به غیر باشد.

نتیجه: واجب بالذات نسبت به هیچیک از صفات کمالی خود ممکن نیست و به تعبیر کتاب خود ذات در وجوب همه صفات کمالی برای خود کافی است.

دلیل ملازمه مقدمه اول در تقریر قبلی برهان گذشت.

دلیل بطلان تالی: این دلیل قیاسی استثنائی است با دو مقدمه زیر:

الف) اگر واجب در صفتی از صفات کمالی خود به غیر نیازمند باشد، یا واجب بالذات واجب بالذات است باوجود آن صفت و یا واجب بالذات است با عدم آن.

ب) هردو شق تالی باطل است.

نتیجه: مقدم باطل و نقیض آن حق است؛ یعنی، واجب در هیچیک از صفات کمالی خود نیاز به غیر ندارد. دلیل ملازمه و نیز دلیل بطلان تالی در این قیاس همان است که در دلیل اثبات ملازمه در مقدمه دوم در ۱-۲-۳ گذشت و حاجت به تکرار نیست.

ص: ۱۴۷

نکته در خور توجه اینکه در این تقریر تکیه بر صفات کمالی واجب است ولی در تقریر اسفار قید کمالی ذکر نشده است و مطلق صفات منظور است:

حجّه اخرى: انّ ذات الواجب لو لم تكن كافيه في وجوب شيء من الصفات الكماليه التي يمكن ان تتّصف بها، كانت محتاجه فيه الى الغير و حينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبه بالذات في نفسها، مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما، فان كانت واجبه مع وجود تلك الصفه، لغت عليّه ذلك الغير و قد فرض علّه، هف و ان كانت واجبه مع عدم تلك الصفه، لزم الخلف ايضا.

۳-۲-۳: اشکال و جواب

بر برهان فوق، چه بر تقریر آن در اسفار و چه بر تقریر آن در این کتاب، اشکال شده است.

موضع اشکال در مقدمه مشترکی است که مورد استناد هردو تقریر است. در اثبات ملازمه مقدمه دوم در تقریر اسفار و نیز در اثبات مقدمه دوم- اثبات بطلان تالی- در تقریر این کتاب، در هردو، از این تالی استفاده شد که «یا واجب بالذات واجب بالذات است باوجود صفت مزبور و یا واجب بالذات است با عدم آن» و سپس در هردو تقریر با دلیلی مشابه به ابطال آن پرداختند. به نظر مستشکل، دلیل ذکر شده برای ابطال این تالی تمام نیست.

دلیل مزبور باختصار این بود که فرض واجب بالذات یعنی فرض ذاتی که بماهی هی، بدون هیچ قید و شرطی و خلاصه قطع نظر از جمیع اغیار، حتی قطع نظر از غیر، که علت صفت است، ضروری الوجود است و موجود. پس لازمه اینکه می گوئیم: «واجب بالذات واجب بالذات است باوجود صفت مذکور» این است که «این ذات قطع نظر از علت صفت موجود است و واجد این صفت هم هست» و با همین بیان در جانب عدم صفت نیز «این ذات قطع نظر از علت صفت موجود است و فاقد صفت مذکور است». معنای این دو جمله این است که «وجود یا عدم این صفت در خارج حاصل است- البته برای ذات واجب مفروض- قطع نظر از وجود و عدم علت آن» و این محال است، زیرا «وجود یا عدم معلول در خارج قطع نظر از وجود یا عدم علت آن محال است».

آنچه مورد انکار مستشکل است همین جمله اخیر است. به نظر وی، آنچه محال است «وجود یا عدم معلول در خارج بدون وجود یا عدم خارجی علت» است نه «وجود یا عدم معلول در خارج قطع نظر از وجود یا عدم خارجی علت» و بین این دو مطلب بسیار فرق است.

ص: ۱۴۸

توضیح اینکه آنچه علت وجود معلول است در خارج «وجود خارجی علت» است نه «لحاظ وجود خارجی علت» و نیز آنچه علت عدم معلول است در خارج «عدم خارجی علت» است نه «لحاظ عدم خارجی علت». پس آنچه موجب نقض قانون علیت است و محال است این است که «وجود معلول در خارج بدون وجود خارجی علت محقق شود، یا عدم آن در خارج بدون عدم خارجی علت باشد» نه اینکه «وجود معلول در خارج بدون لحاظ وجود خارجی علت محقق شود، یا عدم آن در خارج بدون لحاظ عدم خارجی علت باشد». به تعبیر مختصرتر «وجود یا عدم معلول در خارج بدون وجود یا عدم خارجی علت» نقض قانون علیت است و محال اما «وجود یا عدم معلول در خارج بدون لحاظ و قطع نظر از وجود یا عدم خارجی علت» نه نقض قانون علیت است و نه محال، در حالی که در دلیل مزبور به استحاله مطلب دوم استناد شده است نه استحاله مطلب اول. پس لحاظ نکردن وجود و عدم علت، قطع نظر کردن از آن و خلاصه اعتبار نکردن آن در عقل منافی نیست با تحقق وجود یا عدم در خارج و در نتیجه منافی نیست با تحقق وجود یا عدم معلول در خارج و نفس الامر. بنابراین، ممکن است در عین اینکه از وجود و عدم علت قطع نظر شده است، علت در خارج موجود یا معدوم باشد و طبعا معلول او نیز موجود یا معدوم باشد:

و آورد علیها انّ عدم اعتبار العله بحسب اعتبار العقل لا ینافی تحقّقها فی نفس الامر.

تا اینجا مستشکل با استدلال نشان داد که آن لازمه محالی که سند بطلان تالی قرار گرفته است، در حقیقت، محال نیست و طبعا دلیل مزبور ناتمام است. در اینجا وی به نقض مطلب می پردازد؛ یعنی، موردی را نشان می دهد که به نظر همه حکما در آن از وجود و عدم خارجی علت می توان قطع نظر کرد، در حالی که معلول در خارج یا موجود است یا معدوم و محالی هم لازم نمی آید. این مورد همان ماهیت است. همان طور که بارها گفته ایم، اگر ماهیت را بما هی هی اعتبار کنیم، در چنین اعتباری نه وجود ماهیت اعتبار شده است نه عدمش و نیز نه وجود علتش اعتبار شده است نه عدمش؛ پس ماهیت قطع نظر از وجود یا عدم خارجی علتش ملا حظّه شده است، در عین حال در واقع و نفس الامر یا علتش موجود است و بالتبع ماهیت هم موجود است و یا علتش معدوم و ماهیت نیز معدوم است. قطع نظر کردن از وجود و عدم علت ماهیت با تحقق و عدم تحقق ماهیت در خارج منافی نیست. سؤال مستشکل این است:

«چه محذوری لازم می آید که ذات واجب نیز مانند ماهیت باشد؟» یعنی در واجب نیز وقتی

ص: ۱۴۹

ذات را بما هی می و قطع نظر از همه اغیار ملاحظه می کنیم، نه در آن وجود صفت را بیاییم نه عدم آن را، نه در آن علت صفت را بیاییم نه عدم علت را ولی در واقع یا علت صفت موجود باشد و بالتبع خود صفت هم برای واجب موجود و یا علت صفت معدوم باشد و بالتبع خود صفت نیز از او مسلوب. به عبارت دیگر، همان طور که ماهیت در مرتبه ذات، یعنی بما هی می و قطع نظر از جمیع اغیار، محکوم به احکامی است، مانند اینکه ذات و ذاتیات بر آن حمل می شوند و غیر ذات و ذاتیات، حتی نقیضین، از آن سلب می شوند، و در مرتبه واقع و نفس الامر محکوم به احکام دیگری است احوانا مخالف احکام قبلی، مانند اینکه حتما یکی از دو نقیض بر آن حمل می شود، و این تخالف احکام باهم منافی نیستند، چون مربوط به دو مرتبه اند؛ چه اشکالی هست که واجب نیز در مرتبه ذات، یعنی بما هو هو و قطع نظر از جمیع اغیار، محکوم به احکامی شود، مانند اتصاف به ضرورت وجود و سلب وجود و عدم صفت مزبور و نیز سلب احتیاج به وجود و عدم علت صفت مزبور از آن، ولی در مرتبه واقع و نفس الامر محکوم به احکام دیگری شود احوانا مخالف احکام قبلی، مانند اتصاف به وجود یا عدم صفت مزبور و بالتبع اتصاف به احتیاج به وجود علت آن صفت یا عدم آن، و این دو دسته احکام هم منافی هم نباشند.

با چنین تصویری، ضرورت وجود مربوط به مرتبه ذات است و طبعاً واجب قطع نظر از جمیع اغیار و بدون قید و شرط و خلاصه بما هو هو به آن متصف می شود و اتصاف به وجود یا عدم صفت مزبور مربوط به مرتبه واقع است و در این مرتبه واجب بما هی می و قطع نظر از اغیار لحاظ نمی شود، بلکه باوجود علت صفت یا با عدم آن لحاظ می شود، و تناقضی هم لازم نمی آید.

پس در یک کلام، وقتی واجب را متصف به ضرورت وجود می کنیم، مستلزم این است که او را قطع نظر از جمیع اغیار اعتبار کنیم ولی در این لحاظ جمیع صفات و نقائص آنها از واجب سلب می شوند و وقتی او را متصف به چیزی غیر از وجود و ضرورت وجود می کنیم، مانند وقتی که او را متصف به وجود یا عدم صفت مزبور می کنیم، لازم نیست از جمیع اغیار، حتی وجود و عدم علت صفت نیز، قطع نظر کنیم:

كما انّ اعتبار الماهیه من حیث هی و خلّوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود و العدم و العلّه الموجهه لهما لا ینافی اتصافها فی الخارج باحدهما و حصول علّته.

جواب: ما ابتدا به قسمت دوم اشکال، یعنی نقض قاعده مورد بحث به ماهیت و قیاس

ص: ۱۵۰

واجب به آن، می پردازیم. از توضیحاتی که درباره این قسمت اشکال داده می شود، خودبخود، جواب قسمت اول نیز روشن می شود.

لب سخن اینکه، هرچند مطالب مستشکل درباره ماهیت درست است، قیاس واجب به ماهیت خطا است، زیرا همان طور که خود مستشکل نیز معترف است، برای ماهیت دو مرتبه می توان تصور کرد: مرتبه ذات، مرتبه واقع و خارج. احکام ماهیت در مرتبه ذات متفاوت، و در مواردی مخالف، با احکام آن است در مرتبه واقع. در مرتبه ذات، ماهیت فقط بما هی هی - قطع نظر از جمیع اغیار - ملاحظه می شود، در این مرتبه احکامی که بر ماهیت بار می شود همه به حمل اولی است، در این مرتبه هر چیزی جز ذات و ذاتیات از ماهیت سلب می شود، حتی دو نقیض: ماهیت بما هی هی نه موجود است نه معدوم؛ نه کلی است نه غیر کلی؛ نه علت است نه معلول؛ نه سفید است نه غیر سفید؛ نه ممکن است نه ضروری و هکذا؛ ولی در مرتبه واقع و خارج، هم می توان ماهیت را بما هی هی و قطع نظر از جمیع اغیار ملاحظه کرد، هم می توان ماهیت را با در نظر گرفتن غیر اعتبار نمود، در این مرتبه احکامی که بر ماهیت بار می شود همه به حمل شایع است، چه ماهیت بما هی هی محکوم به آن شده باشد چه با اعتبار غیر، در این مرتبه حتما یکی از دو نقیض بر ماهیت حمل می شود: ماهیت در واقع یا موجود است یا معدوم، ماهیت در خارج غیر کلی است، ماهیت در خارج یا علت است یا معلول، ماهیت در خارج یا سفید است یا غیر سفید، ماهیت بما هی هی در خارج ممکن است و ضروری نیست، ماهیت با اعتبار وجود یا عدم علتش در خارج ضروری الوجود یا ضروری العدم است و ممکن نیست و هکذا. این خاصیت ماهیت بود ولی برای واجب تعالی نمی توان دو مرتبه تصور کرد، برای او فقط مرتبه واقع و خارج متصور است؛ به تعبیر دیگر، در واجب مرتبه ذات عین مرتبه واقع و خارج است. واجب عین خارجیت است، ذات واجب عین واقعیت است (۱).

باتوجه به این تمایز، روشن می شود که ویژگیهایی که برای ماهیت در مرتبه ذات بیان کردیم در واجب صادق نیست. پس برای واجب نمی توان مرتبه ذاتی در مقابل مرتبه واقع در نظر گرفت که در آن غیر از ذات و ذاتیات، حتی دو نقیض، از آن سلب شوند و در نتیجه در آن مرتبه واجب نه به وجود وصف مذکور متصف شود، نه به عدم آن و طبعاً نه احتیاج به اعتبار وجود علت صفت باشد و نه احتیاج به اعتبار عدم آن. بنابراین، چون مرتبه ذات واجب عیناً

۱- در این باره در ۴- ۲- ۳ توضیح خواهیم داد.

ص: ۱۵۱

همان مرتبه واقعیت است؛ اولاً، هر حکمی که بر ذات واجب حمل شود حکم مرتبه واقعیت است، و لو این حکم بر واجب بما هو هو حمل شود نه بر واجب به اعتبار اینکه با او غیر او نیز لحاظ شده است؛ (از اینجا معلوم می شود که این حکم که «ذات واجب بما هی هی و قطع نظر از جمیع اغیار ضروری الوجود است و موجود» حکم مرتبه واقعیت است، نه حکم مرتبه ذات در مقابل واقعیت، منتها ذات واجب قطع نظر از جمیع اغیار و بما هی هی در خارج به این حکم محکوم است نه با اعتبار غیر) و ثانیاً، چون در مرتبه واقعیت حتماً ذات به یکی از دو طرف نقیض متصف می شود، چه ذات بما هی هی اعتبار شده باشد و چه اینچنین اعتبار نشده باشد، باید گفت و لو ذات واجب بما هی هی لحاظ شود، لا محاله یا به وجود صفت مذکور متصف می شود یا به عدم آن و ممکن نیست به هیچیک متصف نشود و ثالثاً، چون بنا به فرض صفت مذکور معلول غیر است، پس برای حکم به اتصاف ذات به وجود یا عدم این صفت لا محاله باید وجود یا عدم علت آن را نیز با ذات لحاظ کرد.

از سه نکته اخیر جواب مستشکل روشن می شود: به نظر مستشکل، اولاً، حکم به ضرورت وجود حکم واجب است در مرتبه ذات نه واقعیت ولی دانستیم که این حکم حکم مرتبه واقعیت است منتها وقتی واجب قطع نظر از اغیار و بما هو هو لحاظ شود؛ ثانیاً، به نظر وی در این مرتبه- مرتبه اتصاف به ضرورت وجود- واجب نه محکوم می شود به اتصاف به وجود صفت مزبور و نه محکوم می شود به اتصاف به عدم آن و طبعاً نه لحاظ وجود علت صفت با ذات ضروری است و نه لحاظ عدم آن ولی دانستیم که در همین مرتبه ذات ضرورتاً محکوم است به اتصاف به وجود یا عدم صفت و در همین مرتبه ضرورتاً باید وجود یا عدم علت را با ذات اعتبار کرد. مستشکل با تفکیک بین این دو مرتبه تنافی را از میان برداشت: آنجا که ذات قطع نظر از وجود و عدم علت صفت اعتبار می شود، محکوم نیست به اتصاف به وجود یا عدم صفت، فقط محکوم است به ضرورت وجود و آنجا که محکوم به اتصاف به وجود یا عدم صفت است، لازم نیست بما هی هی و قطع نظر از اغیار، من جمله علت صفت، اعتبار شود، پس محذوری نیست؛ ولی با از این میان برداشته شدن تفکیک فوق مشکل به جای خود برمی گردد. ذات واجب در همان مرتبه ای که بما هی هی و قطع نظر از وجود و عدم غیر (علت) لحاظ می شود- یعنی در همان مرتبه ای که محکوم است به ضرورت وجود- در همان مرتبه نیز ضرورتاً محکوم است به اتصاف به وجود یا عدم صفت مذکور؛ یعنی، بدون اعتبار وجود یا عدم علت صفت محکوم است به اتصاف به وجود یا عدم صفت و این محال است.

ص: ۱۵۲

از آنچه گفته شد، جواب قسمت اول اشکال نیز روشن می شود. زیرا مقصود از جمله «وجود یا عدم معلول در خارج قطع نظر از وجود و عدم علت آن محال است» دقیقا این است که «اعتبار وجود یا عدم برای معلول و به تعبیر دیگر حکم به موجود یا معدوم بودن معلول در خارج قطع نظر از وجود و عدم خارجی علت محال است». اگر خواننده عزیز در متن دلیلی که بر بطلان تالی ذکر شد دقت کند، متوجه می شود که در آنجا نیز در حقیقت برگشت مطلب به این است که «حکم به وجود یا عدم صفت برای واجب کرده ایم قطع نظر از وجود عدم علت آن»؛ چون گفتیم یا واجب واجب است باوجود این صفت و یا با عدم آن و معنای این کلام جز این نیست که حکم کرده ایم به واجب بودن باوجود این صفت یا با عدم آن، یعنی حکم کرده ایم به واجب بودن واجب در خارج و حکم کرده ایم به وجود یا عدم این صفت در خارج برای آن الی آخر. به طور کلی، علم به وجود یا عدم شیء یا علم به وجود یا عدم چیزی برای شیء یعنی حکم به وجود یا عدم برای شیء یا حکم به وجود یا عدم چیزی برای شیء. اساسا تنها راه علم (تصدیقی) به خارج حکم است. پس اگر گفتیم فلان چیز هست یعنی حکم کرده ایم به وجود آن.

از اینجا وجه مغالطه مستشکل در قسمت اول اشکال حلّی روشن می شود: وی گمان کرده است مقصود از جمله مزبور این است که «وجود یا عدم خارجی معلول متوقف است بر لحاظ وجود یا عدم خارجی علت» که قطعاً سخن باطلی است. حق این است که «وجود یا عدم خارجی معلول متوقف است بر وجود یا عدم خارجی علت» و نیز «اعتبار وجود یا عدم خارجی معلول، یا حکم به وجود یا عدم معلول در خارج، متوقف است بر لحاظ و اعتبار وجود یا عدم خارجی علت» که ما در استدلال مزبور از دومی استفاده کرده گفتیم: «حکم به وجود یا عدم خارجی معلول قطع نظر از وجود و عدم خارجی علت محال است» که البته واژه «حکم» را مصرّح نساختم.

ممکن است مطلب فوق نیز مورد انکار مستشکل باشد. یعنی، مجدداً بگویند آنچه مقتضای اصل علیت است این است که «وجود یا عدم خارجی معلول متوقف بر وجود یا عدم خارجی علت است» نه اینکه «حکم به وجود یا عدم خارجی معلول متوقف بر لحاظ وجود یا عدم خارجی علت است». پس نقض قضیه اول است که مستلزم نقض اصل علیت است و محال نه نقض قضیه دوم. لهذا اشکال به حال خود باقی است.

جواب این ایراد از آنچه در توضیح مرتبه ذات و مرتبه واقع و احکام مربوط به هریک

ص: ۱۵۳

گذشت روشن می شود. اگر ما مرتبه ذات- در مقابل مرتبه واقع- را لحاظ کنیم، ممکن است که حکم در عین صدق مطابق واقع نباشد؛ مثلاً، در مرتبه واقع ماهیت یا موجود است یا معدوم و نیز علتش یا موجود است یا معدوم و به طور کلی حتماً واجد یکی از دو نقیض است ولی ما حکم می کنیم که ماهیت در مرتبه ذات نه موجود است نه معدوم، نه علتش موجود نه معدوم و نه به هیچیک از دو نقیض- جز ذات و ذاتیات- متصف می شود. پس در عین اینکه ماهیت در واقع با بسیاری از اشیا مرتبط است؛ مانند علت خود، معلول خود، عوارض خود، وجود خود؛ ما در مرتبه ذات آن را تنها و بریده از همه متعلقاتش، و به تعبیر دیگر بریده شده از واقعیت، تصور و اعتبار می کنیم و نیز به همین اعتبار بر آن حکم می کنیم؛ ولی اگر مرتبه واقع را لحاظ کنیم، ممکن نیست آن را بریده از واقعیت اعتبار کنیم، باید آن را همان طور که در واقع هست اعتبار کنیم، پس نمی توان آن را بریده از متعلقاتش اعتبار و بر آن حکم نمائیم. بنابراین، همان گونه که در واقع وجود و عدم معلول متعلق و وابسته به وجود و عدم علت است، در اعتبار آن به لحاظ مرتبه واقع- نه به لحاظ مرتبه ذات- حکم به وجود یا عدم آن متوقف به اعتبار وجود یا عدم علت است و قطع نظر از وجود و عدم علت محال است:

و ردّ بآن قیاس مع الفارق، فانّ حیثیه الماهیه من حیث هی غیر حیثیه الواقع، فمن الجائز ان یعتبرها العقل و یقصر النظر الیهما من حیث هی من دون ملاحظه غیرها من وجود و عدم و علّتهما و هذا بخلاف الوجود العینی، فانّ حیثیه ذاته عین حیثیه الواقع و متن التحقّق، فلا یمکن اعتباره بدون اعتبار جمیع ما یرتبط به من علّه و شرط.

۴- ۲- ۳: ذات واجب عین واقعیت است.

ما در ۳- ۲- ۳ به مطلب فوق اشاره کردیم، اکنون به توضیح آن بپردازیم.

به طور کلی، هر واقعیت محدودی، هر موجود ممکن در ذهن انسان به دو حیثیت تحلیل می شود، ذهن از آن دو مفهوم اخذ می کند: مفهوم وجود، مفهوم ماهوی، مانند انسان، اسب، درخت. مفهوم ماهوی، هر چند مفهوم است و جای آن در ذهن است، هر چند کلی است، هر چند یا جنس است یا نوع است یا فصل، ذهن انسان قادر است به متن آن توجه کند بدون اینکه مفهومیّت آن، ذهنیت آن، کلیت آن، جنس یا نوع یا فصل بودن آن را ببیند و در یک کلام ذهن می تواند خصوصیات ذهنی و مفهومی آن را نادیده بگیرد و به تعبیر حکما آن را

ص: ۱۵۴

«لا بشرط» اخذ کند. هنگامی که مفهوم ماهوی این گونه اعتبار شد، به آن «ماهیت، طبیعت، کلی طبیعی، ذات، حقیقت» و بندرت در برخی از تعبیرات «شیئیت ماهوی» می گویند. پس مفهوم انسان را که مورد توجه قرار می دهیم، اگر توجه به مفهومیت یا خصوصیات ذهنی و مفهومی آن داشته باشیم و به تعبیر دقیقتر اگر مفهومیت یا خصوصیات مفهومی و ذهنی آن نیز ملحوظ باشد، بما هو مفهوم اعتبار شود، یک مفهوم (ماهوی) است و ماهیت و ذات نیست اما اگر خود انسانیت او مورد نظر باشد و مفهومیت آن، ذهنیت آن و خلاصه خصوصیات دیگر آن مورد توجه نباشد و به تعبیر حکما «انسان بما هو انسان» اعتبار شود، ذات و ماهیت است، به این اعتبار به آن می گوئیم: «ذات انسان، ماهیت انسان، کلی طبیعی انسان».

به ماهیت می توان به دو نحو مختلف نظر کرد: گاهی نظر به داخل ذات و ماهیت است و گاهی نظر به خارج آن؛ یعنی، نظر به حال ماهیت است در واقع و نفس الامر. در نظر اول، ما از هرامری غیر از ماهیت قطع نظر می کنیم و خود آن را بتهنائی اعتبار می کنیم و می خواهیم ببینیم با چنین اعتباری ماهیت واجد چه چیزهائی است. واضح است که فقط واجد خود و محتویات خود است، واجد ذات و ذاتیات خود است؛ مثلاً انسان به این اعتبار جوهر است، سه بعدی است، نامی است، حساس است، متحرک بالاراده است، ناطق است و بالاخره انسان است. به این اعتبار، انسان نه موجود است نه معدوم، نه ممکن است نه واجب و نه ممتنع و حتی مفهوم هم نیست، زیرا مفاهیم وجود، عدم، امکان، وجوب، امتناع و نیز مفهوم «مفهوم» هیچیک نه عین مفهوم انسان اند و نه جزء آن ولی مفاهیم جوهر، سه بعدی، نامی، حساس، متحرک بالاراده، ناطق و انسان یا جزء آن اند یا عین آن. چنین اعتباری را «اعتبار ذات، مقام ذات یا مرتبه ذات» می گویند و چیزهائی را که ماهیت با چنین اعتباری واجد آنها و متصف به آنهاست «ذاتی» می گویند.

در نظر دوم، مقصود این است که ببینیم ماهیت در واقع و نفس الامر و در خارج واجد چه چیزهائی است؛ مثلاً، ماهیت انسان هر چند در مقام ذات ممکن نیست، در مرتبه واقع و نفس الامر ممکن است، گرچه در مرتبه ذات رنگ ندارد، شکل ندارد، وضع ندارد، مکان ندارد، در مرتبه واقع و نفس الامر، یعنی در خارج، رنگ دارد، شکل دارد، مکان دارد، وضع دارد:

انسان سفید است، انسان راست قامت است، انسان در زمین است. چنین نظری را «اعتبار واقع، مقام واقع یا مرتبه واقع» می گویند که گاهی به جای «واقع» «نفس الامر و خارج» نیز می گویند و چیزهائی را که ماهیت با چنین اعتباری واجد آنهاست «عرضی» می گویند.

ص: ۱۵۵

چیزهایی که ماهیت در مرتبه واقع و نفس الامر واجد آنها است- عرضیات- خود دو دسته اند: یک دسته اموری هستند که از ناحیه غیر به ماهیت اعطا شده اند و دسته دیگر اموری که، هرچند خارج از ذات اند، ماهیت به خودی خود و بدون دخالت غیر واجد آنهاست. به عبارت دیگر، ماهیت با ملاحظه غیر به امور دسته اول متصف می شود و بما هی هی و قطع نظر از غیر متصف به دسته دوم. برای ماهیت انسان شکل، رنگ، مکان، وضع، از امور دسته اول اند و امکان از امور دسته دوم. دسته دوم را «لازم ماهیت» می گویند.

اگر بخواهیم آنچه گفته شد با زبان فلسفه بیان کنیم باید بگوئیم: «محمولاتی که در مرتبه ذات بر ماهیت حمل می شوند همه به حمل اولی بر آن حمل می شوند و لا- محاله ماهیت در این مرتبه بما هی هی و قطع نظر از غیر اعتبار می شود. محمولاتی که در مرتبه واقع بر ماهیت حمل می شوند همه به حمل شایع بر آن حمل می شوند، منتها برخی از این محمولات بر ماهیت حمل می شوند در حالی که بما هی هی و قطع نظر از غیر اعتبار شده است و برخی دیگر بر آن حمل می شوند در حالی که غیر با آن اعتبار شده است.»

رابطه مرتبه ذات و مرتبه واقع به این صورت است که اولاً، هر مفهومی که در مرتبه ذات است؛ یعنی، هر مفهومی که در مرتبه ذات بر ماهیت حمل می شود، در مرتبه واقع نمی توان نقیض آن را بر ماهیت حمل کرد. محال است انسان خارجی، مانند زید، عرض باشد و ثانیاً، هر مفهومی که در مرتبه ذات ماهیت اخذ نشده باشد؛ هم خود آن و هم نقیضش از مرتبه ذات ماهیت سلب می شوند، چنین محمولی اگر لازم ماهیت باشد، ضرورتاً بر ماهیت در مرتبه واقع حمل می شود و نقیضش سلب و اگر لازم ماهیت نباشد، در مرتبه واقع هم خود آن بر ماهیت قابل حمل است هم نقیضش. ساده تر بگوئیم، ماهیت نسبت به محمولات اخیر لا بشرط است؛ مقید به خود محمول نیست تا نقیضش بر آن قابل حمل نباشد و بالعکس: مقید به نقیض آن نیست تا خودش بر آن قابل حمل نباشد. اگر علت خود محمول محقق است، ماهیت متصف به خود آن می شود و اگر علت نقیضش- عدم علت محمول- محقق است، ماهیت متصف به نقیضش می شود؛ مثلاً، وجود و عدم را در نظر می گیریم. هیچیک از این دو ذاتی انسان نیستند.

انسان نه «حیوان ناطق موجود» است نه «حیوان ناطق معدوم». پس در مرتبه ذات هر دو از انسان سلب می شوند: انسان در مرتبه ذات نه موجود است نه معدوم و چون هیچ کدام از لوازم انسان نیستند، انسان در مرتبه واقع نسبت به آن دو لا بشرط است. هم می تواند متصف به

ص: ۱۵۶

وجود شود هم به عدم؛ هم می تواند موجود باشد هم معدوم، انسان موجود انسان است، همچنانکه انسان معدوم هم انسان است. و همچنین است ذهنی و خارجی. انسان هم می تواند در ذهن باشد هم در خارج؛ انسان موجود در ذهن انسان است، چنانکه انسان موجود در خارج نیز انسان است، انسان نسبت به این دو لایشرط است و هکذا نسبت به علت و معلول، وحدت و کثرت، بالقوه و بالفعل، حادث و قدیم، سفید و غیر سفید و غیرها.

این خصوصیت لایشرطی ویژگی بارز ماهیت است و، همان طور که دیدیم، ریشه آن در مقام و مرتبه ذات است. این خصوصیت که ماهیت مرتبه ذات در مقابل مرتبه واقع دارد موجب می شود که بتوان آن را بریده از همه اغیار اعتبار کرد، بما هی هی و قطع نظر از غیر ملاحظه اش نمود. به عبارت دیگر، ماهیت بریده از هر غیر خودش است، باز حقیقت و ذاتش دست نخورده است. اصلا ماهیت خود بخود بریده از اغیار است (۱) و همین بریدگی موجب می شود که ماهیت خودبخود با هیچ گیری جز ذات و ذاتیات و لوازم ذات مرتبط نباشد؛ خود بخود ایجاب نکند حمل هیچ محمولی را بر خود، مگر حمل ذات و ذاتیات را در مقام ذات و حمل لوازم ذات را در مقام واقع؛ پس خودبخود با سایر محمولات و اوصاف بی ارتباط است؛ طبعاً خودبخود نه اقتضا دارد حمل آنها را بر خود، تا نتوان نقایضشان را بر آن حمل کرد، و نه اقتضا دارد سلب آنها را از خود، تا حمل نقایضشان بر آن واجب باشد. خود بخود نسبت به اینها و نقایضشان لاقتضاست، لایشرط است، نسبتش به آنها امکان است نه ضرورت. از این رو، برای اتصافش به این اوصاف و محمولات یا نقائص آنها، حتما باید گیری با ماهیت اعتبار شود. این اعتبار غیر است که او را مرتبط و وابسته با این اوصاف می کند.

از آنچه گفته شد نتیجه می شود که اگر چیزی عین واقعیت خارج بود، حیثیت ذاتی در مقابل حیثیت واقع نداشت، چنین چیزی ویژگی لایشرطی، که فوقاً توضیح داده شد، ندارد.

چنین امری اگر موجود است، عین موجودیت است و به هیچ وجه قابل اتصاف به عدم نیست؛ اگر علت چیزی است، عین علیت است نسبت به آن و هرگز نمی توان این وصف را از آن سلب کرد؛ اگر خارجی است، عین خارجیت است و محال است ذهنی شود و خلاصه هر ویژگی که دارد لاینفک از آن است؛ هرگز نمی تواند به نقیضش متصف شود. چنین امری اگر به چیزی وابسته است، این وابستگی عین واقعیت آن است و هیچ گیری نمی تواند آن را مستقل

۱- به همین دلیل می گویند ماهیات مثار کثرت اند.

ص: ۱۵۷

کند و اگر مستقل است و غیر وابسته، هیچ غیری نمی تواند آن را وابسته کند. واضح است اگر چنین امری را بریده از متعلقاتش اعتبار کنیم، در حقیقت خود آن را اعتبار نکرده ایم.

حال بنابر نظر حکما، اعم از حکمای قائل به اصالت وجود و حکمای قائل به اصالت ماهیت، واجب تعالی نه ماهیت است و نه ماهیت دار. بنابراین، واجب تعالی دارای مرتبه ذات- در مقابل مرتبه واقع- نیست. ذات و حقیقت واجب عین واقعیت است؛ واجب فقط دارای مرتبه واقعیت است. پس اعتبار او اعتبار اوست با جمیع متعلقاتش. نمی توان او را بریده از متعلقاتش اعتبار نمود و حکم کرد که ذات او، خودبخود و بما هی هی، نه واجد وجود آنهاست نه واجد عدم آنها و طبعاً لا بشرط از آنهاست. اعتبار او خودبخود و بما هو عین اعتبار اوست با همه چیزهایی که واجد یا فاقد آنها است و حکم به وجود او و ضرورت وجود او بما هو ضرورتا همراه است با حکم به وجود آنچه او واجد است و حکم به عدم آنچه او فاقد است و حکم به ضرورت آنها برای او.

در پایان، برای جلوگیری از هرگونه ابهام، تذکر نکته ای لازم است و آن اینکه آنچه ما فوقاً درباره ماهیت گفتیم، مبنی بر اینکه ماهیت دارای دو مرتبه است: مرتبه ذات و مرتبه واقع، با نظر سطحی و ابتدائی بود. در نظر سطحی، هرکس ناخودآگاه بر مبنای اصالت ماهیت قضاوت می کند، زیرا اصالت ماهیت در همه اذهان مرتکز است. بنابراین، مطلب فوق نیز با اصالت ماهیت سازگار است. طبق اصالت ماهیت، ماهیت حقیقتاً در خارج و واقع موجود است و حقیقتاً به احکام واقعیت؛ مانند، علیت، معلولیت، وحدت، کثرت، قوه، فعل، قدم، حدوث و غیر آن؛ متصف می شود، هرچند با دخالت غیر؛ ولی طبق اصالت وجود اصلاً ماهیت در خارج موجود نیست؛ اگر می گوئیم در خارج موجود است، مجازی بیش نیست.

بنابراین، ماهیت به احکامی که نظر به خارج و واقع دارند نیز حقیقتاً متصف نمی شود. معنای این سخن این است که آنچه حقیقتاً برای ماهیت متصور است مرتبه ذات است، ماهیت مرتبه واقع ندارد. بنابراین مبنای حقیقت وجود، اعم از وجود واجب یا ممکن، چون عین واقع است، فقط مرتبه واقعیت دارد و مرتبه ذات- در مقابل مرتبه واقع- ندارد. لهذا بنابر اصالت وجود، آنچه درباره واجب تعالی گفتیم باید توسعه دهیم و به طور کلی درباره حقیقت خارجی وجود قائل شویم، اعم از وجود ممکن یا واجب.

در هر حال، طبق اصالت وجود، احکام حقیقی ماهیت منحصرند در احکامی که بر ذات

ص: ۱۵۸

ماهیت بما هی می بار می شوند، اعم از اینکه نظر به داخل ذات باشد یا خارج آن؛ یعنی، محمولات حقیقی ماهیت عبارتند از ذات و ذاتیات و لوازم ذات اما سایر محمولات، که ماهیت نسبت به آنها لا بشرط بود، اصلاً بر ماهیت حمل نمی شوند، مگر مجازاً و با واسطه در عروض. قبلاً- گفتیم که ماهیت نسبت به این اوصاف لا بشرط است و ممکن و طبعاً به آنها متصف نمی شود، مگر اینکه غیری- علت- دخالت کند. معنای این سخن این است که پس از دخالت این غیر ماهیت حقیقتاً متصف به این احکام می شود. پس اتصافش به این احکام حقیقی است و منوط به واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه ولی اکنون می گوئیم ماهیت هرگز متصف به این اوصاف نمی شود، مگر مجازاً. پس اگر غیری دخالت کند، باید به نحو واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه دخالت کند.

۳-۳: برهان سوم

اشاره

این برهان در کتاب به منزله تقریر دیگری از برهان قبل ذکر شده است:

مقدمه اول: اگر ذات واجب نسبت به صفتی از صفات کمالی ممکن باشد (و به تعبیر کتاب کافی در وجوب آن صفت برای خود نباشد)، واجب بالذات متصف به وجوب غیری می شود.

مقدمه دوم: تالی باطل است

نتیجه: مقدم نیز باطل و نقیض آن حق است؛ یعنی، همه صفات واجب تعالی نسبت به ذات او ضروری اند.

دلیل بطلان تالی قبلاً گذشت. گفته شد که فقط ممکن بالذات می تواند واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر شود. پس واجب بالذات نمی تواند در عین حال واجب بالغیر هم باشد.

دلیل ملازمه در مقدمه اول نیز روشن است: بنا به قانون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر ممکنی تا واجب بالغیر نشود، موجود نمی شود. پس ذات واجب نیز، که نسبت به صفت مزبور ممکن است، باید قبلاً توسط علت صفت واجب گردد و سپس واجد آن صفت شود و این همان وجوب بالغیر است. بنابراین، امکان صفت مستلزم این است که واجب بالذات در عین حال واجب بالغیر هم باشد:

و یمكن تقریر الحجة بوجه اخر و هو انّ عدم كفاية الذات في وجوب صفه من صفاته الكمالیه يستدعي حاجته في وجوبها الى الغير، فهو العلة الموجبه و لازمه ان يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغیری و قد تقدّمت استحالته.

۱- ۳- ۳: اشکال

می توان مقدمه اول از برهان فوق، یعنی ملازمه، را انکار کرد، با این توضیح که «ممکن بودن صفتی از صفات واجب و واجب شدن آن توسط غیر» مستلزم این است که صفت واجب واجب بالغیر شود، نه اینکه خود ذات واجب متصف به وجوب غیری شود. بنابراین، امکان صفت مستلزم اجتماع وجوب بالذات و وجوب بالغیر در امر واحد نیست تا محال باشد.

ممکن است از اشکال فوق این گونه جواب داده شود که اگر نسبت صفتی به ذات واجب امکانی بود، علاوه بر وجوب غیری صفت، ذات واجب نیز به وجوب غیری متصف می شود، زیرا امری که صفت امر دیگر فرض می شود دو اعتبار دارد: گاهی آن را فی نفسه در نظر می گیریم؛ یعنی، از ارتباط آن با موصوف قطع نظر می کنیم، حیثیت صفت بودن آن را لحاظ نمی کنیم، آن را بما انها صفة اعتبار نمی کنیم، بلکه به عنوان موجودی از موجودات اعتبار می کنیم و باوجود و عدم می سنجم، با چنین اعتباری خود صفت متصف به امکان می شود، نه موصوف و طبعاً خود صفت توسط علت متصف به وجوب بالغیر می شود، زیرا در مرحله چهارم/ فصل دوم/ ۱- ۵ گفته شد که همان چیزی متصف به وجوب غیری می شود که متصف به امکان است: ممکن بالذات واجب بالغیر است. اما گاهی نظر به ارتباط بین صفت و موصوف است؛ یعنی، نسبت موصوف را به صفت ملاحظه می کنیم، در این صورت خود موصوف است که متصف به امکان می شود، اگر نسبت امکانی بود؛ و متصف به ضرورت می شود، اگر نسبت ضروری بود؛ مثلاً، اگر خود علم را باوجود و عدم بسنجم، می گوئیم: «علم ممکن است» ولی اگر نسبت انسان را به علم در نظر گیریم و ببینیم این نسبت امکانی است، می گوئیم: «انسان نسبت به علم ممکن است». به تعبیری که در مرحله دوم/ فصل سوم/ ۱- ۱ گذشت، در نظر اول، «وجود فی نفسه» صفت مورد توجه است و در نظر دوم «وجود لغیره» آن.

به هر حال، همان طور که ممکن بودن علم موجب نیاز علم است به علت، ممکن بودن انسان نسبت به علم نیز موجب این است که انسان برای عالم شدن نیاز به علت داشته باشد و همچنانکه با تحقق علت خود علم واجب بالغیر می شود، با تحقق آن انسان نیز نسبت به علم ضروری بالغیر می شود. نتیجه اینکه اگر نسبت صفتی به موصوف امکانی باشد، هم صفت ممکن است هم موصوف نسبت به این صفت ممکن است و با تحقق علت صفت، هم خود صفت متصف به وجوب بالغیر می شود هم موصوف نسبت به آن صفت ضروری بالغیر

ص: ۱۶۰

می شود. لهذا در مسئله مورد بحث نیز فرض اینکه نسبت صفت به واجب امکانی است، علاوه بر اینکه مستلزم این است که خود آن صفت واجب بالغیر باشد، مستلزم این است که ذات واجب نسبت به آن صفت ضروری بالغیر باشد. پس در ذات واجب وجوب بالذات و ضرورت بالغیر جمع اند و این محال است.

ولی جواب فوق مشکل را حل نمی کند، زیرا وقتی گفته می شود واجب بالذات محال است واجب بالغیر باشد، منظور این است که شیء واحد نسبت به وجود نمی تواند هم ضرورت ذاتی داشته باشد، هم ضرورت بالغیر و این منافات ندارد با اینکه شیء واحد نسبت به وجود ضرورت ذاتی داشته باشد و نسبت به غیر وجود ضرورت بالغیر. به تعبیر دیگر، معنی اینکه ضروری بالذات ضروری بالغیر نیست این است که اگر مفهومی را باوجود بسنجیم نسبت بین این مفهوم و وجود یا ضرورت ذاتی است یا غیری، نه اینکه اگر نسبت مفهومی به وجود ضرورت ذاتی بود، لامحاله نسبت آن به غیر وجود نیز ضرورت ذاتی است و نمی تواند ضرورت غیری باشد و مسئله مورد بحث از همین قبیل است؛ زیرا معنای اینکه می گوییم واجب بالذات در صفتی از صفات خود واجب بالغیر است این است که ذاتی که نسبت به وجود ضروری بالذات است نسبت به صفتی از صفات خود- غیر وجود- ضروری بالغیر است. پس جواب فوق، هرچند از این جهت موفق بود که توانست نشان دهد همان واجب بالذات است که متصف به ضرورت غیری می شود، مشکل را حل نکرد، زیرا ضرورت غیری که واجب بالذات به آن متصف نمی شود ضرورت غیری نسبت به وجود است نه ضرورت غیری نسبت به غیر وجود. به عبارت دیگر، جواب فوق اشکال مورد بحث را پاسخ داد و ملازمه را اثبات کرد ولی مشکل جدیدی تولید کرد و آن اینکه براساس این جواب بطلان تالی قابل اثبات نیست. پس در هرحال، این برهان تمام نیست.

۴- ۳: برهان چهارم

این برهان در کتاب نیست و می توان آن را به منزله برهان چهارم یا تقریر دیگری از برهان سوم به حساب آورد:

مقدمه اول: اگر واجب نسبت به صفتی ممکن باشد، در وجود و وجوب این صفت نیازمند به غیر است.

ص: ۱۶۱

مقدمه دوم: اگر واجب در وجود یا وجوب صفتی نیازمند به غیر باشد، این غیر یا معلول واجب است یا معلول او نیست.

مقدمه سوم: هر دو شق تالی اخیر باطل است.

نتیجه: مقدم آن که همان تالی مقدمه اول است نیز باطل است و بالطبع مقدم مقدمه شرطی اول نیز باطل است؛ یعنی، همه صفات واجب نسبت به او واجب اند.

اثبات ملازمه در مقدمه اول قبلا گذشت، ملازمه در مقدمه دوم و انحصار تالی آن در دو شق نیز بدیهی است. پس عمده، بطلان دو شق تالی، یعنی اثبات مقدمه سوم، است.

دلیل بطلان شقوق تالی: بطلان شق اول؛ یعنی بطلان اینکه علت صفت معلول واجب باشد؛ به این دلیل است که لازم می آید واجب در این صفت معلول معلول خود باشد و این محال است، زیرا مستلزم این است که واجب از معلول خود چیزی را دریافت کند که خود فاقد آن است که محال است، چه اینکه معلول هر چه دارد از علت خود دارد، پس معلول واجب نیز این صفت را از واجب داراست، بنابراین باید واجب در مرتبه قبل خود واجد این صفت باشد، با اینکه طبق فرض واجب فاقد این صفت است و این تناقض است.

اما بطلان شق دوم به این دلیل است که چیزی را فرض کرده ایم که معلول واجب نیست، لامحاله چنین چیزی یا خود واجب الوجود دیگری است یا معلول واجب الوجود دیگری است، پس در هر حال جواز این شق مستلزم جواز تکثر واجب الوجود است که با ادله توحید منافی است.

۴: اشکال وارد بر این قاعده

اشاره

برای توضیح این اشکال لازم است مقدمات به چند مطلب اشاره کنیم:

۱- ۴: فرق اسم و صفت

واژه «اسم» بیشتر در متون دینی و عرفانی و گاهی نیز در فلسفه به کار رفته است و واژه «صفت» بیشتر در متون فلسفی و گاهی نیز در متون دینی و عرفانی مورد استفاده واقع شده است.

مقصود از این دو واژه وقتی در عرف ادبا به کار می روند دو نوع لفظ است؛ به دسته ای از الفاظ «اسم» می گویند و به دسته ای «وصف» یا «صفت» ولی مقصود از آنها در فلسفه یا عرفان یا متون دینی دو نوع مفهوم است. مفهومی را که با لفظ مشتق از آن تعبیر می کنیم «اسم» می گویند

ص: ۱۶۲

و مفهومی را که با لفظ مبدأ اشتقاق از آن تعبیر می‌کنیم «صفت» یا «وصف» می‌گویند. پس مفهومی که لفظ «عالم» بر آن دلالت می‌کند اسم است و مفهومی که لفظ «علم» بر آن دالّ است وصف یا صفت است. همچنین قادر، واحد، موجود و امثال آنها اسم اند و قدرت، وحدت، وجود و امثال آنها صفت اند. اینکه فرق اسم و صفت چیست باز می‌گردد به اینکه فرق مشتق و مبدأ اشتقاق چیست. اگر گفتیم تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق به اعتبار بشرط لائی و لابشرطی است، در اینجا نیز باید بگوییم تفاوت اسم و صفت به اعتبار است؛ یعنی، اسم و صفت یک مفهوم اند، منتها اگر این مفهوم لابشرط اخذ شود اسم است و اگر بشرط لا اخذ شود صفت است. پس مفهومی که با لفظ «عالم» از آن تعبیر می‌کنیم همان مفهومی است که با لفظ «علم» از آن تعبیر می‌کنیم، با این فرق که در حالت اولّ لابشرط اخذ شده است و در حالت دوم بشرط لا؛ و اگر گفتیم تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق به اعتبار و عدم اعتبار ذات است: در مبدأ ذات اعتبار نشده ولی در مشتق اعتبار شده، در اینجا نیز باید بگوییم که تفاوت اسم و صفت به اعتبار یا عدم اعتبار ذات است: مفهومی که لفظ «عالم» دالّ بر آن است عبارت است از «ذات دارای علم»،^(۱) برخلاف مفهومی که لفظ «علم» دالّ بر آن است، در این مفهوم ذات اعتبار نشده است.

نکته در خور ذکر اینکه در فلسفه اغلب واژه «صفت» یا «وصف» در معنایی اعم به کار می‌رود، به طوری که به «اسم» نیز «صفت» یا «وصف» می‌گویند؛ یعنی، هم به مفهوم «علم» «صفت» می‌گویند هم به مفهوم «عالم»، هم قدرت را از صفات به شمار می‌آورند هم قادر را.

در هر حال، جهت روشنتر بودن بحث، ما از این پس در این فصل صفت یا وصف را به همان معنای اخص - در مقابل اسم - به کار می‌بریم. نکته دیگر اینکه وصف به هر معنایی به کار رود، چه اخص و چه اعم، و نیز تفاوت آن با اسم هر چه باشد، چه به اعتبار باشد چه به بساطت و ترکیب، مستلزم زیادت آن بر موصوف نیست؛ یعنی، لازم نیست حتما وجود صفت در خارج غیر از وجود موصوف باشد؛ ممکن است وصف و موصوف در خارج دارای مصداق واحد باشند و ممکن است هریک مصداق و وجود جداگانه داشته باشند، پس خود وصف مقتضی زیادت آن بر ذات نیست.

۱- باید توجه داشت که ترکیب مفهوم مشتق مستلزم ترکیب مصداق آن نیست. هر چند مفهوم عالم مرکب است از دو مفهوم اسمی «ذات» و «علم» و مفهوم حرفی «دارا»، مصداق آن لزوماً مرکب نیست، بلکه ممکن است امر واحد بسیطی مصداق این واژه مرکب باشد، ر. ک. مرحله اول/ فصل دوم/ ۲-۲-۱-۴. (همین شرح، چ ۱، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸).

ص: ۱۶۳

۲-۴: اقسام صفات

به طور کلی، صفات یک شی، اعم از واجب یا ممکن، را می توان به صورت زیر تقسیم کرد:

صفات/ ثبوتی/ حقیقی محض (حیات) ذات اضافه (علم، قدرت) اضافی (خلق، رزق، عالمیت، ابوت) سلبی (فقر، نایبائی) مقصود از صفات سلبی روشن است، صفاتی هستند که حاکی اند از نداشتن چیزی، خواه آن چیز- مسلوب- امری وجودی باشد یا عدمی؛ مانند کوری، فقر، ناشنوایی، قدوسیت.

مقصود از صفات اضافی صفاتی است که موصوف در مقایسه با شیء دیگری واجد آنهاست، نه فی نفسه و بدون قیاس. هنگامی که پدیده ای را که امروز رخ داده با پدیده دیروزی مقایسه می کنیم، صفت تأخر را به پدیده امروزی نسبت می دهیم، بدون این مقایسه و سنجش این پدیده واجد چنین وصفی نیست، برخلاف صفات حقیقی که موصوف فی نفسه و بدون هیچ مقایسه و سنجشی واجد آنهاست، اتصاف انسان به علم یا سفیدی متوقف نیست بر اینکه انسان را با شیء دیگری مقایسه کنیم، پس ثبوت و وجود صفات اضافی برای موصوف متوقف بر قیاس و سنجش موصوف است باغیر، برخلاف صفات حقیقی. قبلا در مرحله سوم/ فصل اول/ ۳-۷-۲، در توضیح تقسیم نفسی و قیاسی، گفتیم که شیء واحدی ممکن است اگر فی نفسه در نظر گرفته شود؛ یعنی، اگر آن را با غیر خودش نسنجیم، مصداق یک مفهوم قرار گیرد و اگر فی نفسه در نظر گرفته نشود، بلکه با غیر خود ملاحظه شود، مصداق مفهوم دیگری، که با مفهوم اول تقابل بالذات دارند، واقع شود؛ مثلا، نطفه انسان فی نفسه بالفعل است ولی در مقایسه با علقه یا جنین یا انسان بالقوه است. بنابراین، نطفه به خودی خود و فی نفسه متصف به بالقوه نمی شود، تنها هنگامی واجد وصف قوه است که آن را با غیر بسنجیم، قوام تحقق این وصف برای موصوف به سنجش و قیاس است، برخلاف فعلیت.

صفات اضافی همه این چنین اند؛ روشنتر بگوئیم، صفات اضافی در خارج وجود نفسی ندارند، وجود آنها وجود قیاسی است.

ص: ۱۶۴

ممکن است گفته شود قیاس و سنجش در برخی از صفات حقیقی نیز دخیل است. در جواب، باید گفت که فرق است بین اینکه پیدایش مفهوم یک صفت در ذهن مستلزم قیاس و سنجش باشد و اینکه وجود و تحقق یک صفت در خارج- نسبت دادن وجود خارجی به یک صفت- متوقف بر مقایسه باشد. ممکن است پیدایش مفهوم بسیاری از صفات حقیقی در ذهن متوقف بر مقایسه باشد ولی، پس از پیدایش مفهوم آنها، صدق آنها بر خارج و تحقق آنها در واقع متوقف بر مقایسه نیست؛ یعنی، در مرحله مفهوم گیری و شناخت مستلزم قیاس و سنجش اند اما در مرحله تحقق در خارج متوقف بر قیاس نیستند ولی صفات اضافی، علاوه بر اینکه پیدایش مفهوم آنها در ذهن متوقف بر مقایسه و سنجش است، پس از پیدایش مفهوم آنها، صدق مفهوم آنها بر خارج و تحقق آنها در واقع نیز متوقف بر مقایسه و سنجش است.

پس هم در مرحله شناخت و مفهوم گیری و هم در مرحله تحقق در خارج، متوقف بر قیاس اند.

لهذا آنچه وجه ممیز صفت اضافی از صفت حقیقی است این است که تحقق اولی متوقف بر این است که ذهن بین موصوف و شیء دیگری مقایسه به عمل آورد، برخلاف دومی. اصلاً صفت اضافی، در حقیقت، حاکی از همین حیثیت قیاس و نسبت و رابطه بین موصوف و آن شیء است ولی صفت حقیقی حاکی از حیثیتی است در خود موصوف، حاکی از کمالی است که یا عین وجود موصوف است یا حال در وجود آن و متحد با آن. از همین رو، گفته اند که صفات حقیقی مقرر در موصوف اند ولی صفات اضافی مقرر در موصوف نیستند^(۱)؛ یعنی، مصداق بالذات صفت حقیقی یا خود وجود خارجی موصوف است یا وجود دیگری است که به نحوی باوجود موصوف متحد است و به سبب این اتحاد مرتبه ای از مراتب وجود موصوف و کمال آن به حساب می آید ولی مصداق بالذات صفت اضافی نه همان وجود خارجی موصوف است و نه وجود دیگری است که باوجود موصوف متحد و کمال آن است، این صفات فقط بیان کننده رابطه اشیا هستند- و از این رو قوام تحقق آنها به سنجش موصوف با دیگر اشیا است- و رابطه یک شیء با شیء مرتبه ای از مراتب آن شیء و کمالی برای آن به حساب نمی آید. اگر موصوف بر شیء دیگری مقدم باشد، طبعاً می توان صفت تقدّم را به آن نسبت داد؛ حال اگر فرض کنیم آن شیء دیگر معدوم شود، هیچ نقصانی به موصوف وارد نمی شود، وجود آن با تمام کمالات آن کماکان موجودند، در حالی که دارای وصف تقدّم

۱- الاشارات و التنبیها با شرح خواجه، ج ۳، ص ۳۱۲.

ص: ۱۶۵

نیست؛ معلوم می شود که تقدم، هرچند صفت موصوف است، صفتی حاکی از امری در متن وجود موصوف یا حاکی از کمال و مرتبه ای از مراتب وجود موصوف نیست، بلکه حاکی از امری است خارج از وجود موصوف؛ امری که نه عین وجود موصوف است و نه مرتبه ای از مراتب آن و طبعا وجود و عدم آن موجب کمال یا نقص موصوف نمی شود و به تعبیر دقیق فلسفی صفت اضافی حاکی از وجود قیاسی موصوف است، نه حاکی از وجود نفسی آن یا وجود نفسی مرتبه ای از مراتب آن.

ممکن است گفته شود که وجود قیاسی یعنی وجودی که عقل در مقام مقایسه شیء با دیگری برای آن اعتبار می کند، پس وجود قیاسی شیء در حقیقت وجود خارجی نیست، بلکه وجودی است فرضی و عقلی؛ لهذا صفت اضافی صفت عقلی است نه خارجی. به تعبیر دیگر، در سطور قبل، گفتیم که تحقق صفت اضافی در خارج متوقف بر مقایسه عقلانی موصوف است با شیء دیگری، پس این مقایسه ذهنی دخیل است در تحقق آن و طبعا اگر فرض کنیم ذهنی وجود ندارد یا وجود دارد و مقایسه ای به عمل نمی آورد، چنین صفتی در خارج متحقق نیست، معنای این سخن این است که امری ذهنی در وجود خارجی این صفت دخیل است و برای این سخن محمل صحیحی وجود ندارد، جز اینکه بگوئیم وجود خارجی این صفت، در حقیقت، فرض عقل است؛ یعنی، عقل است که در مقام مقایسه موصوف با غیر آن فرض می کند که چنین صفتی وجود دارد و این شیء در خارج واجد آن است. در جواب باید گفت که مطلب از همین قرار است ولی باید توجه داشت که این فرض گزاف و دلخواه نیست، بلکه ناشی از متن واقع است؛ بنابراین اگر بخواهیم دقیقتر سخن گوئیم، باید بگوئیم: «وجود صفت اضافی در خارج به این معناست که موصوف در خارج به گونه ای است که عقل در مقایسه آن با غیر این وصف و مفهوم را به آن نسبت می دهد (۱)». از آنچه گفته شد، معلوم شد که صفت اضافی اولاً، مقرر در موصوف نیست و ثانیاً، صفتی است عقلی (به معنایی که گفته شد) که وجود آن قیاسی است ولی صفت حقیقی هم مقرر در موصوف است و هم وجود آن نفسی خارجی است نه قیاسی عقلی. تا اینجا به تفاوت صفات اضافی و حقیقی پرداختیم؛ اکنون به فرق بین صفات حقیقی محض و صفات حقیقی ذات اضافه پردازیم.

همان طور که خود موصوف دارای صفاتی اضافی است که حاکی از روابط موصوف با سایر

ص: ۱۶۶

اشیایند، نیز برخی از صفات حقیقی موصوف خود دارای صفات اضافی هستند که حاکی از رابطه آن صفت با امر دیگری است؛ مثلاً اراده یکی از صفات انسان است. اراده ضرورتاً به مرادی تعلق می‌گیرد؛ اراده بی‌مراد محال است؛ نمی‌توان تصور کرد که کسی مدعی باشد که اراده کرده است ولی وقتی سؤال می‌کنیم «چه چیزی را؟» بگویید: «هیچ چیز را»، پس اراده صفتی است حقیقی که وجودی خاص به خود دارد که از مراتب وجود نفس است و درعین حال به چیز دیگری بنام مراد تعلق می‌گیرد، با آن مرتبط است و باصطلاح اضافه به مراد دارد، این اضافه به مراد خود صفتی است اضافی ولی موصوف آن خود صفت دیگری است به نام اراده، نه اینکه موصوفش همان موصوف اصلی، یعنی نفس، باشد. علم و قدرت نیز چنین اند.

آنها نیز دو صفتی هستند که خود موصوف صفت اضافی دیگری واقع شده اند. البته فرق این صفت اضافی که عارض اراده و علم و قدرت می‌شود با صفات اضافی که عارض خود موصوف می‌شوند در این است که صفات اضافی موصوف می‌توانند ضروری و انفکاک ناپذیر باشند و می‌توانند ممکن و انفکاک پذیر، که به دسته اول «اضافه لازم» می‌گویند و به دسته دوم «اضافه مفارق»، ولی صفات اضافی که عارض صفات حقیقی می‌شوند همیشه ضروری و انفکاک ناپذیرند، یعنی اضافه لازم اند نه مفارق. بنابراین، صفات حقیقی ذات اضافه صفات حقیقی هستند که خود با شیء دیگری - که به آن «متعلق» می‌گویند - اضافه دارند و این اضافه لازمه این صفات و غیرقابل انفکاک از آنهاست؛ ممکن نیست این صفات بدون چنین اضافه ای موجود شوند: علم همیشه متعلق دارد که به آن «معلوم» می‌گویند، قدرت ضرورتاً متعلق دارد که به آن «مقدور» می‌گویند، اراده حتماً متعلق دارد که به آن «مراد» می‌گویند؛ علم بی‌معلوم و قدرت بی‌مقدور و اراده بی‌مراد محال است. در مقابل، صفات حقیقی محض آن دسته از صفات حقیقی هستند که معروض صفت اضافی لازم دیگری نیستند، این صفات متعلق ندارند، بتنهائی عارض موصوف می‌شوند، مانند بیاض برای جسم یا حیات برای حیوان و انسان و مجردات و واجب.

تاکنون ما درباره اقسام صفات یک شیء به طور کلی - اعم از واجب یا ممکن - بحث کردیم؛ هم واجب دارای صفات سلبی است هم ممکن، هم واجب دارای صفات ثبوتی حقیقی است هم ممکن، هم واجب دارای صفات ثبوتی اضافی است هم ممکن؛ ولی از این پس فقط به بحث درباره صفات واجب می‌پردازیم.

ص: ۱۶۷

۳-۴: توضیحی درباره صفات واجب

در صفات سلبی واجب، همیشه مسلوب امری عدمی است نه وجودی، نقص است نه کمال؛ پس واجد بودن واجب تعالی این صفات را و نیز حمل اسماء مأخوذ از این صفات بر ذات به این معناست که واجب هیچ گونه نقصی ندارد؛ از هر نوع محدودیتی مبرا است؛ وجود صرف و کمال بحث است. بحث بیشتر در این باره را به مرحله دوازدهم موكول می کنیم.

به نظر محققان از فلاسفه اسلامی؛ مانند فارابی، ابن سینا و اتباع او، شیخ اشراق، خواجه، میر داماد، ملا صدرا و پیروان وی؛ صفات حقیقی واجب، اعم از حقیقی محض یا حقیقی ذات اضافه، عین ذات واجب اند. مقصود از عینیت با ذات عینیت ماهوی نیست، واجب تعالی ماهیت ندارد تا عینیت ماهوی درباره او گمان رود. مقصود عینیت وجودی است؛ یعنی، وجود واجب تعالی، همان خودش بدون لحاظ هیچ غیری و بدون مقایسه با هیچ غیری، حیات و علم و قدرت و اراده و بصر و سایر اوصاف کمالی او نیز هست. این گونه نیست که خود واجب واقعی است و هریک از صفاتش نیز واقعی هستند متمایز که عارض آن ذات شده اند و مرتبه ای از مراتب آن به شمار می آیند. یک واقعیت بسیط محض و بدون حد و نهایت است که خودبخود، بتنهائی و بتمامه، هم مصداق مفهوم وجود است هم وجوب هم علت هم قدرت هم اراده و غیره و نیز مصداق اسمائی است مانند موجود، واجب، عالم، قادر، مرید و غیره؛ به تعبیر رایج، صفات واجب زائد بر ذات نیستند. علاوه بر این، هم از عدم زیادت این صفات بر ذات می توان حدس زد و هم از براهین اقامه شده در این فصل ثابت می شود که این صفات نسبت به ذات واجب واجب اند و نیز این صفات، به دلیل عینیت با ذات، نه خود از یکدیگر و نه هیچیک از ذات متمایز نیستند؛ همه عین یکدیگر و عین ذات اند؛ پس این صفات نه خود کثیرند و نه موجب کثرتی در ذات اند و نه بین آنها و ذات کثرتی وجود دارد؛ وحدت و بساطت محض حکمفرماست و بالاخره این صفات قابل تغییر و تحول نیستند، زیرا هراهم واجبی ثابت و دائم است؛ پس هم ذات واجب ثابت و تغییرناپذیر است و هم صفاتش؛ نه صفتی برای او قابل حدوث است و نه صفتی قابل زوال. واضح است که این احکام در مورد اسماء مأخوذ از این صفات نیز جاری است. پس حاصل اینکه صفات حقیقی واجب تعالی، اعم از محض و ذات اضافه، و نیز اسماء مأخوذ از این صفات دارای ویژگیهای زیرند:

ص: ۱۶۸

۱- زائد بر ذات نیستند؛

۲- نسبت به ذات ضروری ازلی هستند؛

۳- مستلزم هیچ نوع کثرتی نیستند؛

۴- تغییر و تحول ناپذیرند.

اما در مورد صفات اضافی واجب تعالی مسئله به شکل دیگری است که ذیلاً به آن می پردازیم.

۴-۴: صفات اضافی واجب تعالی

به نظر حکمای قبل از صدر المتألهین این صفات و اسماء مأخوذ از آنها:

۱- زائد بر ذات اند؛

۲- نسبت به ذات ممکن اند؛

۳- هرچند مستلزم کثرتی در ذات نیستند، به نظر بسیاری خود این صفات کثیرند و مانند صفات حقیقی نیستند که همه عین یکدیگرند؛

۴- تغییر و تحول پذیرند، اگر مضاف الیه آنها موجود ممکن قابل تغییر و تحولی باشد.

از توضیحاتی که درباره صفات حقیقی و اضافی دادیم، بخوبی روشن می شود که چرا احکام صفات اضافی واجب غیر از احکام صفات حقیقی اوست. همان طور که گفتیم، صفات حقیقی مقرر در ذات موصوف اند، حاکی از متن واقعیت موصوف یا حاکی از کمال و مرتبه ای از مراتب موصوف اند، کم و زیاد شدن آنها موجب نقص و کمال موصوف است. طبعاً در واجب تعالی که، به دلیل وجوب ذاتیش، نامحدود و کامل علی الاطلاق و بسیط محض است این صفات باید زائد بر ذات نباشند و الا لازم می آید که ذات به خودی خود و بدون این صفت کامل نباشد و این منافی است با کمال علی الاطلاق واجب تعالی و نیز نباید کثیر باشند بلکه باید همه عین یکدیگر و عین ذات باشند و الا- لازم می آید که ذات واجب تعالی بسیط محض نباشد و نیز همه ثابت و غیر قابل حدوث و زوال اند، زیرا به دلائلی که در مبحث قوه و فعل خواهد آمد فقط امور مادی هستند که ذات یا صفات مقرر در ذاتشان قابل تغییر و تحول اند و واجب تعالی مجرد است و نیز این صفات واجب اند و نسبت به ذات ضروری ازلی اند، چون عین ذات اند و ذات به خودی خود و صرف نظر از هرغیری کافی است برای انتزاع این صفات و حمل اسماء مأخوذ از آنها بر ذات؛ ولی صفات اضافی مقرر در ذات نیستند، نه حاکی از

ص: ۱۶۹

خود ذات و متن واقعیت موصوف اند و نه حاکی از مراتب و کمالات متحد با آن؛ به تعبیری که قبلاً داشتیم، حاکی از خارج ذات اند، حاکی از رابطه و نسبت ذات اند با موجود دیگری، حاکی از وجود قیاسی ذات اند که وجودی است فرضی عقلی؛ لهذا زیادت آنها بر ذات واجب خللی به کمال علی الاطلاق ذات وارد نمی سازد و نیز کثرت آنها بساطت محض ذات را از بین نمی برد و تغییر و تحول آنها مستلزم مادی بودن و بالقوه بودن موصوف آنها نیست و روشن است صفتی که تغییر و تحول پذیر باشد واجب نیست، بلکه ممکن است؛ علاوه بر اینکه این صفات حاکی از نسبت‌هایی هستند قائم به واجب و غیر واجب، و امر قائم به غیر، بویژه اگر آن غیر ممکن باشد، ممکن است و همچنین است اسماء مأخوذ از آنها. لهذا صفات اضافی واجب، خودبخود و از آن جهت که صفت واجب اند، مستلزم این نیستند که واجب باشند و واحد و غیر زائد بر ذات و ثابت. آری، ممکن است رابطه صفتی اضافی با خود ذات واجب تعالی یا با صفات حقیقی او به گونه ای باشد که تغییر آن موجب تغییر در صفات حقیقی یا مستلزم تغییر در خود ذات باشد و یا امکان یا زیادت آن بر ذات مستلزم امکان ذات واجب باشد، چنین صفت اضافی بالضروره ثابت است و احیاناً نیز واجب است و عین ذات. به هر حال، آنچه موردنظر است این است که صفت اضافی واجب- به موجب اینکه وجودش قیاسی و عقلی است و مقرر در ذات واجب نیست- خودبخود مقتضی ثبات یا عینیت با ذات واجب یا ضرورت ازلی آن برای ذات نیست و اگر صفتی اضافی واجد این ویژگیها بود، نه به سبب اضافه بودنش به واجب است، بلکه به علت خصوصیتی است که این صفت دارد.

از باب مثال، فرض می کنیم زید روز جمعه به وجود آمده است، طبعاً قبل از جمعه نمی توان اوصاف اضافی «خلق زید» «رزق زید»، «احیاء زید» را به واجب نسبت داد و نیز نمی توان اسماء اضافی «خالق زید»، «رازق زید»، «محبی زید» را بر او حمل کرد ولی بعد از روز جمعه می توان؛ پس این صفات و اسماء اضافی واجب تعالی در روز جمعه حادث شده اند و با انعدام زید نیز از واجب زائل می شوند؛ بنابراین هم متغیرند، هم ممکن و طبعاً زائد بر ذات.

اکنون به توضیح اشکال پردازیم.

۵-۴: توضیح اشکال

باتوجه به توضیحات فوق، می توان فهمید که احکامی که برای صفات اضافی واجب تعالی

ص: ۱۷۰

بیان شد با قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» منافی اند. زیرا بنابراین قاعده، کلیه صفاتی که به واجب تعالی نسبت داده می شوند و کلیه اسما و محمولاتی که بر او حمل می شوند نسبت به ذات ضرورت ازلی دارند؛ یعنی، خود ذات واجب قطع نظر از جمیع اغیار برای انتزاع آنها و حمل آنها بر ذات کافی است و در اتصاف واجب به آنها و حمل آنها بر ذات احتیاج نیست به اینکه غیر واجب را اعتبار کنیم، در حالی که در اتصاف واجب به صفات اضافی و حمل اسما اضافی بر او باید غیر واجب را نیز اعتبار کرد و خود ذات قطع نظر از اغیار کافی نیست. علاوه بر اینکه بنابراین قاعده صفات واجب واجب اند و به مقتضای وجوب ثابت اند و تغییر و تحول ناپذیر و حادث و زائل نشدنی، در حالی که اگر مضاف الیه صفات و اسما اضافی موجودات مادی باشند، این صفات و اسما قابل تغییر و تحول اند و این خود تنافی دیگری است با این قاعده:

و اورد علی اصل المسأله بأنه منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقه للذات الواجبه من قبل افعاله المتعلقه بمعلولاته الممكنه الحادته، فان النسب و الاضافات قائمه باطرافها تابعه لها فی الامکان، کالخلق و الرزق و الاحیاء و الاماته و غیرها.

۵: جواب اشکال

اشاره

به این اشکال دو جواب داده اند: یکی جواب استاد علامه که مورد قبول اکثر حکماست و از جمله صدر المتألهین نیز در برخی از کتابهایش (۱) آن را پذیرفته است، دیگر جواب صدر المتألهین در اسفار (۲) که مورد قبول برخی از پیروان وی (۳) نیز واقع شده است. ما ابتدا به جواب استاد علامه (ره) می پردازیم و سپس به جواب صدر المتألهین.

۱- ۵: جواب علامه طباطبائی

اشاره

به نظر علامه طباطبائی صفات و اسما اضافی واجب تعالی تخصّصاً از این قاعده خارج اند، زیرا اگر در براهینی که بر این قاعده در این کتاب اقامه شده است دقت شود، دیده می شود که تکیه همه این براهین بر صفات کمالی است. صفت کمالی صفتی است که تحقق آن برای

۱- صدر المتألهین، المبدء و المعاد، ص ۷۴.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶.

۳- لمعات الهیه، ص ۱۲۶.

ص: ۱۷۱

موصوف موجب کمال و عدم تحققش موجب نقص است؛ به تعبیری که قبلاً داشتیم، صفتی است که کم یا زیاد شدن آن موجب نقص یا کمال موصوف شود؛ قهراً چنین صفتی باید یا عین وجود موصوف باشد؛ یعنی، وجودی جز وجود موصوف نداشته باشد و یا اگر وجودی غیر از وجود موصوف دارد، باید این وجود به نحوی باوجود موصوف متحد باشد، به طوری که از مراتب و کمالات آن به حساب آید و خلاصه مصداق این صفات و اسما یا باید وجود نفسی موصوف باشد یا وجود نفسی مرتبه ای از مراتب موصوف، نه وجود قیاسی موصوف. و با توجه به توضیحاتی که در اقسام صفات در ۲- ۴ دادیم، روشن می شود که فقط صفات و اسماء حقیقی صفات و اسماء کمالی اند، نه صفات و اسماء اضافی. بنابراین، صفات و اسماء اضافی خودبخود مشمول براهینی که اثبات می کنند صفات واجب واجب اند نیستند؛ یعنی، این قاعده خودبخود شامل صفات و اسماء اضافی نمی شود. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم این قاعده را دقیقاً به همان صورتی که براهینش اقتضا می کنند تعبیر کنیم، باید بگوئیم: «انّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع جهاته الکمالیه». پس منشأ این اشکال این است که واژه «جهات»، که همانا مقصود از آن صفات و اسما است، مطلق به کار رفته و شامل صفات و اسماء اضافی هم می شود و طبعاً گمان می رود که خروج آنها از آن یک نوع تخصیص و استثناء است، در حالی که اگر از ابتدا این واژه مقید (جهات کمالی) به کار رود، چنانکه مقتضای براهین آن است، موجب این گمان نمی شود.

با توجه به اینکه به صفات و اسماء حقیقی واجب تعالی «صفات و اسماء ذاتی» و به اسما و صفات اضافی او «صفات و اسماء فعلی» نیز می گویند، اگر بخواهیم به زبان کتاب سخن گوئیم، باید بگوئیم که این قاعده، به مقتضای براهین قائم بر آن، فقط شامل صفات و اسماء ذاتی واجب می شود و اسما و صفات فعلی او از ابتدا مشمول این قاعده نیستند، پس خروج اسما و صفات فعلی واجب از آن از باب تخصّص است نه تخصیص و استثناء:

و یندفع بانّ هذه النسب و الاضافات و الصفات المأخوذة منها- كما سیأتی بیانہ- معان متترعه من مقام الفعل لا من مقام الذات.

۱- ۱- ۵: اشکال بر جواب علامه و تصحیح آن

ما در توضیح جواب علامه طباطبائی گفتیم که این قاعده فقط صفات و اسماء کمالی را شامل

ص: ۱۷۲

می شود نه اضافی را ولی ایشان به جای تعبیر «کمالی» از تعبیر «منتزعه من مقام الذات» استفاده کرده بودند و به جای تعبیر «اضافی» از تعبیر «منتزعه من مقام الفعل». اگر بخواهیم با به کارگیری همین دو تعبیر جواب ایشان را بیان کنیم، باید بگوئیم: «مفاد قاعده مورد بحث این است که صفات و اسماء منتزع از مقام ذات واجب برای ذات ضروری ازلی اند و لهذا این قاعده شامل صفات و اسماء اضافی، که منتزع از مقام فعل اند نه ذات، نمی شود.»

اشکال بیان مطلب به شکل فوق این است که قاعده مورد بحث را به یک قضیه «حمل الشیء علی نفسه» یا به تعبیر جدید به یک همان گویانه بی فایده تبدیل می کند. زیرا مقصود از ضرورت ازلی این است که محمول از موضوع قطع نظر از جمیع اغیار، یعنی از موضوع بما هو هو، انتزاع و بر آن حمل شود و مقصود از صفت یا اسمی که از مقام ذات موضوع انتزاع شود نیز این است که از موضوع بما هو هو و قطع نظر از جمیع اغیار انتزاع و بر آن حمل شود، باتوجه به این نکته معنی اینکه «صفات و اسماء منتزع از مقام ذات واجب تعالی برای ذات ضروری ازلی اند» این است که «در واجب تعالی صفات و اسمائی که از ذات بما هو هو انتزاع و بر آن حمل می شوند از ذات بما هو هو انتزاع و بر آن حمل می شوند» و این قضیه یک همان گویانه است که هرچند بدیهی الصدق است، به لحاظ اینکه آگاهی جدیدی درباره واجب نمی دهد، بی فایده است.

بنابراین، بهتر است مطلب به همان شکلی که در توضیح جواب آمد بیان شود. یعنی ابتدا صفات و اسما به صفات و اسماء حقیقی یا کمالی و به صفات و اسماء اضافی یا غیر کمالی تقسیم شوند، با همان تعریفی که برای صفات حقیقی کمالی و اضافی غیر کمالی کردیم و با همان ملاک؛ سپس ادعا کنیم که این قاعده فقط شامل صفات کمالی است. در این صورت، اشکال فوق- حمل الشیء علی نفسه- وارد نیست؛ زیرا اسم و صفت حقیقی کمالی اعم است از اینکه از مقام ذات شیء انتزاع شود یا خارج از ذات (۱) و به تعبیر رساتر اسم و صفت حقیقی کمالی اعم است از اینکه از خود وجود شیء قطع نظر از غیر، حتی قطع نظر از علت (۲)، انتزاع شود؛ یا از خود وجود شیء انتزاع شود ولی به شرط وجود علت؛ یا از مراتب وجود شیء انتزاع شود: مراتبی که، هرچند به نحوی باوجود شیء متحدند، غیر آن اند. پس به این ترتیب، صفت و اسم حقیقی کمالی منحصر در صفات و اسماء منتزع از مقام ذات نیستند و شامل

۱- توجه شود که در اینجا مقصود از ذات ماهیت نیست، منظور هویت و وجود شیء است قطع نظر از غیر آن.

۲- گاه به جای تعبیر علت از تعبیر حیثیت تعلیلیه استفاده می شود.

ص: ۱۷۳

صفات و اسماء منتزع از خارج از ذات هم می شوند که دسته اخیر شبیه صفات و اسماء اضافی غیر کمالی هستند که همه منتزع از خارج ذات اند، با این تفاوت که منتزع عنه آنها مرتبه ای از مراتب وجود شیء و کمالی از کمالات آن به حساب نمی آید و تنها اضافه و ربط نسبت بین شیء و غیر آن است. با چنین تعریفی از صفات حقیقی کمالی، و لو قاعده مورد بحث فقط شامل این صفات شود، باز مفاد آن یک همان گویانه نیست، زیرا مفاد موضوع این قاعده- صفات و اسماء کمالی واجب تعالی- صفات و اسمائی از واجب تعالی است که حاکی از کمال او هستند، اعم از اینکه از مقام ذات انتزاع شده باشند یا خارج از ذات، و مفاد محمول آن- ضرورت ازلی این صفات برای ذات- این است که در واجب تعالی این صفات فقط می توانند منتزع از ذات باشند- قطع نظر از هرگیری و لو آن غیر علت باشد- و نه خارج از ذات، پس مفاد قاعده این است که «در واجب تعالی صفات و اسماء کمالی فقط می توانند از ذات بما هی و قطع نظر از جمیع اغیار- مقام ذات- انتزاع شوند»، برخلاف ممکنات که صفات و اسماء کمالی آنها هم می توانند از مقام ذات انتزاع شوند هم از خارج از ذات. همان طور که دیده می شود، بیان قاعده به این نحو مستلزم آن است که مطلبی که علامه فرمودند، مبنی بر اینکه صفات و اسماء کمالی منتزع از مقام ذات اند، نتیجه این قاعده شود نه مفاد آن؛ یعنی، از این قاعده می توان نتیجه گرفت که همه صفات و اسماء کمالی واجب تعالی ذاتی هستند؛ زیرا مقصود از صفت یا اسم ذاتی واجب تعالی صفت و اسمی است که از خود وجود واجب قطع نظر از جمیع اغیار- و لو آن غیر حیثیت تعلیلیه باشد- انتزاع و بر آن حمل شود و بنابه این قاعده صفات و اسماء کمالی واجب همه این گونه اند، پس ذاتی اند.

۲- ۵: جواب صدر المتألهین

صدر المتألهین (ره) در برخی از کتب خود، برخلاف استاد علامه، قاعده مورد بحث را تنها شامل جهات کمالی نمی داند، به نظر وی این قاعده همه جهات واجب را شامل می شود، اعم از کمالی و غیر کمالی، بنابراین هم شامل صفات حقیقی است هم اضافی^(۱). پس به مقتضای این قاعده، همان طور که حیات و علم و قدرت برای واجب تعالی ضروری ازلی اند، خالقیت و

۱- به نظر وی هرچند تکیه برخی از براهین این قاعده بر صفات و اسماء کمالی است ولی برخی نیز مطلق صفات و اسما را شامل می شوند، مانند برهان دوم با شماره ۱- ۲- ۳.

ص: ۱۷۴

رازقیت و رحمانیت و امثالها نیز برای او ضروری ازلی اند. باتوجه به این ادعا، اشکال مورد بحث قویا وارد می شود: اولاً، اسم و صفتی برای واجب ضروری ازلی است که از ذات واجب قطع نظر از جمیع اغیار انتزاع و بر آن حمل شود، با اینکه اسما و صفات اضافی واجب چنین نیستند، اینها از ذات واجب از آن جهت که مرتبط با غیر است انتزاع می شوند؛ ثانیاً، ضرورت ازلی با تغییر و تحول سازگار نیست، پس اسم و صفتی که برای ذات ضروری ازلی است دائمی است و قابل حدوث و زوال و تغییر و تحول نیست، در حالی که آن دسته از اسما و صفات اضافی واجب تعالی که از ارتباط ذات واجب با ممکنات مادی انتزاع می شوند، مانند خالق، به تبع مضاف- ممکن مادی- حادث و زائل و متغیر و متحول می شوند. این دو تنافی را چگونه می توان حل کرد؟

ابتدا به تنافی دوم بپردازیم. به عقیده صدر المتألهین، این تنافی خودبخود منتفی است. به نظر سایر حکما، برخی از اسما و صفات اضافی واجب تعالی، به تبع تغییر و تحول در ممکنات مادی که طرف دیگر این اضافه اند، تغییر و تحول می یابند اما صدر المتألهین قائل است که، و لو قاعده مورد بحث شامل اسما و صفات اضافی واجب تعالی نشود و این اسما و صفات ممکن و فی حد نفسه جایز التّغییر باشند، می توان اثبات کرد که اینها ثابت اند و از هرگونه حدوث و زوال و تغییر و تحول در امان اند. پس وی، صرف نظر از اینکه آیا جواز تغییر و تحول در اسما و صفات اضافی واجب منافی قاعده مورد بحث هست یا نه، اثبات می کند که این اسما و صفات ثابت اند.

صدر المتألهین برای اثبات ثبات اسما و صفات اضافی واجب تعالی بر مبنای سایر حکما، می فرماید این صفات حاکی از اضافه و نسبت بین واجب و ممکن اند؛ یعنی، مضاف الیه آنها واجب تعالی است و مضاف آنها ممکن ولی ممکنی که مضاف الیه حقیقی این نسب و اضافات است امری کلی و ثابت است نه جزئی و متغیر. به تعبیر دیگر، این صفات اولاً و بالذات مستلزم تعلق و اضافه به یک امر کلی ثابت اند و ثانیاً و بالعرض مستلزم تعلق به امور جزئی مندرج تحت آن کلی. پس هرچند خالقیت و رازقیت واجب تعالی مستلزم متعلّقی غیر واجب اند، متعلّق حقیقی آنها جز مخلوق کلی و مرزوق کلی نیست و مخلوقات و مرزوقات جزئی، که مصداق مخلوق کلی و مرزوق کلی اند، متعلّق حقیقی این دو اضافه نیستند، مگر مجازاً و بالعرض. بنابراین، چون متعلّق حقیقی این اضافات و نسب امور کلی ثابت اند، خود

ص: ۱۷۵

این اضافات و نسب نیز ثابت اند و اسماء مأخوذ از آنها، مانند خالق و رازق، نیز ثابت و لایتغیرند. توضیح بیشتر درباره این جواب از حوصله این بحث خارج است.

برای اثبات ثبات اسما و صفات اضافی واجب تعالی بر مبنای حکمت متعالیه، صدر المتألهین بر ربط حادث به قدیم و ربط ثابت به سیال تکیه می‌کند. به نظر وی، همان طور که تقسیم موجود به ذهنی و خارجی، به کثیر و واحد، به بالقوه و بالفعل به خیر و شر قیاسی است نه نفسی، تقسیم آن به حادث و قدیم (- غیر حادث) و به ثابت و سیال نیز قیاسی است (۱)؛ یعنی، اگر موجودات فی نفسه و بدون قیاس با غیر ملاحظه شوند، هیچیک از آنها حادث یا متغیر نیستند؛ دو صفت حدوث و تغیر فقط هنگامی به موصوف نسبت داده می‌شوند که موصوف با غیر موصوف یا- در مقادیر- جزئی فرضی از موصوف با جزء فرضی دیگر مقایسه شود، پس این دو وصف و صف وجود قیاسی موصوف اند، نه وصف وجود نفسی آن؛ و چون وجود قیاسی اعتباری است ذهنی و عقلانی و آنچه صرف نظر از قیاس و سنجش ذهن در خارج وجود دارد همان وجود نفسی اشیاست، پس اشیاء خارجی، حتی مادیات و حتی خود حرکت، غیر حادث اند و ثابت و قهرا در خارج بجز ربط غیر حادث به غیر حادث و ربط ثابت به ثابت نداریم (۲). براساس این نظر، اصلاً هیچیک از افعال باری فی نفسه حادث یا متغیر نیستند تا صفت یا اسم انتزاع شده از آن حادث یا متغیر باشد. آری، وجود اشیاء مادی برای ما و در مقایسه با ما، که خود در ظرف زمان و مکان هستیم، حادث و متغیرند ولی سخن در وجود اشیاء مادی است فی نفسه نه در قیاس با ما؛ به تعبیر دیگر، وجود اشیاء مادی در قیاس با مجردات و واجب تعالی غیر حادث اند و ثابت و در قیاس با یکدیگر حادث اند و متغیر و صفات و اسماء اضافی واجب تعالی از وجود اشیا در قیاس با واجب انتزاع می‌شوند- که در این قیاس همه اشیا ثابت اند- نه وجود اشیا در قیاس به یکدیگر. توضیح بیشتر این مطلب را در باب حرکت باید جستجو کرد.

اکنون به تنافی اول بردازیم. چگونه اسما و صفات اضافی واجب تعالی، به مقتضای اینکه مشمول قاعده مورد بحث اند، برای واجب ضروری ازلی هستند با اینکه این صفات و اسما از خود ذات واجب قطع نظر از ممکنات قابل انتزاع نیستند؟ یا باید از شمول این قاعده دست

۱- الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۸.

۲- حرکت و زمان، ج ۲، ص ۳۱۲.

ص: ۱۷۶

برداشت، آن گونه که علامه طباطبائی دست برداشتند، یا باید ملتمز شد که در انتزاع این اسما و صفات نیز ممکنات دخالتی ندارند. به هر حال، ضرورت ازلی یک صفت یا اسم برای واجب منافی است با اینکه غیر واجب در انتزاع آن صفت یا اسم دخالت داشته باشد، صفت یا اسمی که برای واجب ضروری ازلی است در مرتبه ذات است و به هیچ وجه نمی تواند زائد بر ذات و متأخر از آن باشد، با اینکه این صفات و اسماء زائد بر ذات و متأخر از آن اند، نه در مرتبه ذات.

صدر المتألهین در دو جا اشکال فوق را مطرح می فرماید و به جواب آن می پردازد: یکی در شرح هدایه و دیگری در اسفار.

در شرح هدایه، در شروع جواب، مطلب را طوری بیان فرموده که گمان می رود وی شمول قاعده را پذیرفته و صفات و اسماء اضافی واجب را نیز واجب می داند و طبعا در صدد است که به نحوی اثبات کند که غیر واجب در انتزاع آنها دخالت ندارد، عبارت او چنین است:

فذات الواجب و ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفه الاضافيه له، بل متوقف على حصول امر ما غيره، لكن ذلك الغير وجوده و وجوبه حاصل من الواجب تعالى ...، فبالحقيقه هذه الصفات النسبيّه لا تحصل الاّ به تعالى. (۱)

ولی پس از آن چنین نتیجه می گیرد:

و الحاصل ان صفاته تعالى الاضافيه، و ان كانت زائده على ذاته تعالى لكن، لا يحصل بها كثره في ذاته ... (۲)

این نتیجه گیری نشان می دهد که گمان فوق باطل است و ایشان قاعده مورد بحث را شامل صفات و اسماء اضافی نمی دانند، زیرا در آن به زیادت این صفات و اسما بر ذات تصریح شده است و زیادت آنها بر ذات جز به این معنا نیست که خود ذات بما هی و بدون دخالت غیر منشأ انتزاع آنها نیست؛ یعنی، این اسما و صفات برای ذات ضروری ازلی نیستند، پس حاصل کلام اینکه صدر المتألهین در شرح هدایه همان راهی را پیموده که علامه در نهاییه پیموده اند؛ یعنی، از شمول قاعده به نفع امکان اسما و صفات اضافی دست برداشته است.

در اسفار عکس این راه را پیموده است و صریحا اعلام می دارد که این قاعده شامل اسما و صفات اضافی واجب نیز می شود و بنابراین ذات واجب ضروری ازلی اند و برای رفع

۱- شرح الهدایه الاثیریّه، ص ۲۹۶.

۲- همان.

ص: ۱۷۷

تنافی، با تکیه بر اینکه معالیل واجب نسبت به واجب اضافه اشراقی و وجود رابطانند، قائل می شود که این اسما و صفات نیز از خود ذات بما هی هی انتزاع می شوند و هیچ غیری در انتزاع آنها دخالت ندارد. عبارت او چنین است:

فالحقّ انّ اضافات ذات الواجب تعالی الی الممكنات و نسبتہ الخلاقیه القیومیّه الیها و اضوائه الساطعه علی الذوات القابله للوجود لیست متأخره عن تلك الماهیات الممكنه و لیست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بین الاشیاء و تكون متأخره عن المنسوب و المنسوب الیه، بل انّما یكون مصداق صفاته الاضافیه ذاته بذاته؛ یعنی، انّ نفس ذاته بذاته كافیه لانتزاع النسبه و المنسوب الیه؛ فكما انّ بعلمه الكماليّ الاجماليّ یعلم جمیع الاشیاء و نسبتها الیه تعالی و بقدرته الكامله یقیم جمیع المقدورات، فكذلك ذاته كافیه فی انتزاع جمیع اللواحق و كیفیه لحوقها و نسبتها و اضافتها الیه تعالی، فلیس فی عالم الهیّته و صقع ربوبیّته شیء من المعانی العدمیه، كالعدم و الامكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرّم و الفقر. (۱)

تعیین مقدمات به کار رفته در استدلال صدر المتألهین و توضیح دقیق آنها خارج از بحث ماست.

۶: توضیح یک استدراک

پس از اشکال و جواب فوق، مطلبی استدراک شده است. وجه استدراک اینکه در جواب اشکال گفته شد که اسما و صفات اضافی واجب تعالی از فعل او، یعنی از ممکنات، انتزاع می شوند، نه از ذات واجب. به این جواب می توان اشکال کرد که چگونه ممکن است مفاهیمی از فعل انتزاع شوند ولی به فاعل نسبت داده شوند و صفت فاعل واقع شوند. استدراک مورد بحث، در حقیقت، جواب همین اشکال مقدّر است. این مفاهیم- اسما و صفات اضافی واجب تعالی- هر چند از فعل واجب انتزاع می شوند ولی از فعل واجب از آن جهت که مرتبط با واجب است انتزاع می شوند نه از ذات فعل؛ به عبارت دیگر، از حیثیت للغیر و بالغیر وجود ممکن انتزاع می شوند، نه از حیثیت فی نفسه آن؛ یعنی از ارتباط ذات واجب با ممکن انتزاع می شوند، نه از ممکن فی نفسه و از این رو صفت واجب اند. اکنون به مطالبی که در این استدراک آمده است بپردازیم.

ص: ۱۷۸

مطالب استدراک شده، علاوه بر اجمال، خالی از غموض نیست. باتوجه به اینکه تفصیل این مطالب، همان طور که در متن کتاب هم ذکر شده، در مرحله دوازدهم همین کتاب خواهد آمد، بهتر است ما ابتدا مطالب را طبق آنچه در مرحله دوازدهم آمده توضیح دهیم و سپس به عبارت کتاب در این فصل باز گردیم. در فصل دهم از مرحله دوازدهم چنین آمده است:

لا- ریب انّ للواجب بالذات صفات فعلیه مضافه الی غیره، کالخالق و الرازق و المعطى و الجواد و الغفور و الرحيم الی غیر ذلک، و هی کثیره جدّا یجمعها صفة القيوم. و لَمّا کانت مضافه الی غیره تعالی، کانت متوقّفه فی تحقّقها علی تحقّق الغير المضاف الیه و حیث کان کلّ غیر مفروض معلولا للذات المتعالیه متأخرا عنها، کانت الصفة المتوقّفه علیه متأخّره عن الذات زائده علیها، فهی منتزعه من مقام الفعل منسوبه الی الذات المتعالیه. فالموجود الامکانی مثلا له وجود لا بنفسه بل بغيره، فاذا اعتبر بالنظر الی نفسه، کان وجودا و اذا اعتبر الی غیره، کان ایجادا منه و صدق علیه «أنه موجود له». ثمّ انّ وجوده باعتبارات مختلفه ابداع و خلق و صنع و نعمه و رحمه، فیصدق علی موجدّه «أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم» ... و هذه الصفات الفعلیه صادقه علیه تعالی صدقا حقیقیّا، لکن لا من حیث خصوصیات حدوثها و تأخّرها عن الذات المتعالیه حتّى یلزم التغيّر فیّه- تعالی و تقدّس- و ترکّب ذاته من حیثیات متغایره کثیره، بل من حیث انّ لها اصلا فی الذات ینبعث عنه کلّ کمال و خیر، فهو تعالی بحیث یقوم به کلّ کمال ممکن فی موطنه الخاص به.

حاصل عبارت فوق را می توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

۱- وجود ممکنات نسبت به واجب تعالی وجود رابط (۱) و اضافه اشراقی اند.

۲- هرچند وجود رابط و اضافه اشراقی هیچ نحو استقلالی ندارد و حیثیتی جز حیثیت ربط ندارد و به تعبیر فلسفی هرچند حیثیت فی نفسه ندارد، عقل می تواند آن را مستقل از علت و فی نفسه بنگرد، پس عقل انسان هم قادر است وجود رابط را از آن جهت که رابط است، و عین الربط به علت است، لحاظ کند و هم قادر است آن را مستقل و فی نفسه در نظر گیرد.

۳- اگر عقل وجود رابط را مستقل از واجب تعالی لحاظ کند، مفهوم وجود یا موجود را بر

۱- ر. ک. مرحله دوم/ فصل اوّل / ۱. (جلد اول همین شرح، چاپ اول، ص ۲۰۳).

ص: ۱۷۹

آن حمل می کند و اگر آن را به همان نحو که هست، یعنی به صورت ربط به واجب لحاظ کند، مفهوم ایجاد را بر آن حمل می کند. پس واقعیت ممکن از یک نظر وجود است و از نظر دیگر ایجاد واجب است.

۴- در حالت دوم- که عقل وجود رابط را از آن جهت که ربط به واجب است اعتبار می کند- همان طور که بر وجود رابط مفهوم ایجاد صدق می کند، بر واجب نیز مفهوم موجد صدق می کند. پس اگر عقل واقعیت ممکن را از آن جهت که حقیقتاً در خارج عین الربط به واجب است لحاظ کند، واجب را به اعتبار این ارتباط به موجد متصف می کند. به همین ترتیب، با لحاظ جهات دیگری، واقعیت ممکن به خلق و صنع و نعمت و رحمت متصف می شود و واجب تعالی به خالق و صانع و منعم و رحیم.

۵- این محمولات، گرچه به اعتبار ارتباط واجب با ممکنات- اضافه اشراقی- بر واجب حمل می شوند نه به اعتبار ذات واجب بتهنائی، حمل آنها بر واجب حقیقی است نه مجازی؛ پس این اسما، هرچند از اسماء فعلی و اضافی خداوندند، اسم حقیقی (۱) هستند نه مجازی. البته وجود و عدم آنها موجب کمال یا نقض واجب نیست، کمال واجب تعالی به این نیست که موجد یا خالق یا رازق ممکنات است؛ به فرض اینکه واجب تعالی هیچ موجودی را ایجاد نمی کرد و طبعاً متصف به موجود و خالق و رازق نمی شد، باز نقصی به او وارد نبود.

۶- به لحاظ اینکه موجد و معطی یک کمال فاقد آن نیست و نه تنها فاقد آن نیست، بلکه در واقعیت و ذات خود همان کمال را به نحو اشد و اکمل دارد، واجب تعالی نیز که موجد و معطی حقیقی تمام ممکنات است، خود در مرتبه ذات و وجود بسیط خود، واجد تمام کمالات همه ممکنات است به نحو اشد و اکمل و به تعبیر فلاسفه به نحو اعلی و ارفع. معنی این سخن این نیست که همه کمالاتی که ممکنات دارند به نحو متمایز و هریک باوجودی خاص به خود در ذات واجب موجودند به طوری که ذات واجب مرکب از آنهاست، بلکه به این معناست که همه کمالاتی که همه موجودات دارند در واجب تعالی با یک وجود جمعی واحد بسیط لایتناهی موجودند، یعنی وجود واجب هم بتمامه مصداق علم است، هم بتمامه مصداق قدرت، هم بتمامه مصداق حیات، هم بتمامه مصداق هر کمال دیگری؛ نه اینکه جزئی از آن علم باشد،

۱- دقت شود که این حقیقی در مقابل مجازی است و با واژه حقیقی که قبلاً- به کار بردیم، که در مقابل اضافی بود و به معنای مقرر در ذات، اشتباه نشود.

ص: ۱۸۰

جزئی قدرت، جزئی حیات و هکذا. تعبیر دیگر این مطلب این است که هر کمالی که در نظر گیریم افراد طولی مختلفی دارد که برخی ضعیف اند و برخی قوی و برخی اقوی و بالا-خره هر کمالی یک فرد واجب نیز دارد، منتها فرد واجب این کمال همان فرد واجب آن کمال دیگر و نیز فرد واجب همه کمالات دیگر است، این گونه نیست که فرد واجب هر کمالی غیر از فرد واجب کمال دیگر باشد، آن گونه که فرد ممکن یک کمال می تواند غیر از فرد ممکن کمالات دیگر باشد؛ به تعبیر حکما، هر چه وجود شدیدتر و کاملتر شود، بسیطر و جمعی تر می شود و هنگامی که از نظر شدت لا یتناهی شد، یعنی واجب شد، بسیطترین و جمعی ترین است. در حالی که هیچ نحو کثرت و ترکیبی در آن نیست، واجد همه کمالات به عالیترین نحو می باشد، بتمامه و بساطته مصداق اتم هر کمالی است.

۷- گفته شد که هر کمالی در هر ممکنی یافت شود همان کمال به شدیدترین و قویترین نحو، یعنی به نحو لا یتناهی و واجب، در واجب موجود است و وجود همین کمال لا یتناهی در واجب علت و موجب آن کمال ممکن است؛ به طوری که اگر واجب در ذات و وجود خود فاقد آن کمال بود، نمی توانست آن کمال را در ممکنات ایجاد کند. از اینجا روشن می شود که هر کمالی در واجب اصلی دارد و به عبارت دیگر اصل هر کمالی در واجب است و کمالات ممکنی که از همان سنخ اند فرع و رشحه و اضافه به آن اصل اند؛ یعنی، اصل هر کمالی، که در ذات واجب است و عین وجود او است، منشأ همه کمالاتی است که از سنخ آن اصل اند، علم ذاتی وجوبی واجب تعالی منشأ و علت همه علوم ممکنات است، قدرت ذاتی وجوبی او منشأ و علت همه قدرتهای ممکنات است، حیات ذاتی وجوبی او منشأ و علت حیات همه ممکنات است (۱). از همین رو علو و مجد واجب به همان کمالات ذاتی اوست که همه با یک وجود جمعی بسیط موجودند. به زبان حکما، علو و مجد واجب به این است که وجود بسیط جمعی و لا یتناهی او طوری است که همه این کمالات می توانند از آن ناشی شوند. پس علو و مجد واجب تعالی به این نیست که موجد علم- علم امکانی در ممکنات- است، بلکه علو او به همان علم ذاتی خود است که منشأ همه این علوم است، علو و مجد او به این است که وجود او

۱- فراموش نشود که علم و قدرت و حیات او به یک وجود واحد بسیط وجوبی محض موجودند، پس علم او در خارج عین قدرت او و حیات اوست، بنابراین از عبارت فوق گمان نرود که علم واجب غیر وجود او و غیر از قدرت او و غیر از حیات اوست و هکذا.

ص: ۱۸۱

طوری است که می تواند منشأ همه علوم امکانی شود و نیز علو و مجد واجب تعالی به این نیست که موجد حیات - محیی - است، بلکه به همان حیات ذاتی خود است که موجد حیات - حیات امکانی در ممکنات - است، علو و مجد او به این است که وجودش طوری است که می تواند منشأ همه حیاتها باشد و همچنین علو و مجد او به این نیست که موجد مجردات - صانع - است، بلکه به این است که وجودش طوری است که می تواند منشأ همه مجردات باشد.

به تعبیر خلاصه، علو و مجد واجب تعالی به صفات و اسماء اضافی او از قبیل محیی، صانع، خالق، رازق و امثالها نیست، علو و مجد او به این است که وجودش به گونه ای است که منشأ حیات و صنع و خلق و رزق است. به قول حکما: «فانّ الواجب بالذات لیس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الاضافیه، بل بكونه فی ذاته بحيث ینشأ منه هذه الصفات» (۱). وجود او ضروری ازلی و لایتناهی است و طبعا وجود جمعی است و خود کمالی است لایتناهی که اصل همه کمالات است و لهذا می تواند منشأ هرکمالی شود، پس همه صفات اضافی واجب منشأ و اصلی در ذات دارند که اگر این منشأ نبود، اتصاف واجب به آن صفت اضافی نیز محال بود، اگر حیات ذاتی واجب نبود، صدور حیات از واجب محال و طبعا اتصاف او به محیی نیز محال بود و هکذا فی سایر صفاته الاضافیه.

از توضیحات فوق روشن شد:

اولاً، صفات اضافی واجب تعالی، مانند خالق و رازق و محیی و صانع، صفت حقیقی واجب اند نه مجازی ولی منشأ کمالی برای واجب تعالی نیستند.

ثانیاً، این صفات زائد بر ذات و متأخر از آن اند؛ یعنی، مصداق آنها خود ذات بما هی هی نیست؛ بلکه ذات است از آن جهت که غیر به او مرتبط است.

ثالثاً، این صفات ممکن اند.

رابعاً، محاذی هریک از این صفات اضافی فعلی یک صفت ذاتی وجود دارد و وجود همین صفات ذاتی در واجب تعالی منشأ اتصاف او به آن صفت اضافی است.

خامساً، علو و مجد واجب تعالی به همین صفات ذاتی است که منشأ صفات اضافی اند، نه به خود آن صفات اضافی.

سادساً، این صفات ذاتی همه واجب اند؛ یعنی، نسبت آنها به ذات واجب تعالی ضرورت

ص: ۱۸۲

ازلی است، خود ذات واجب بما هی و قطع نظر از همه اغیار برای اتصاف به این صفات کافی است.

آنچه فوقاً ذکر شد حاصل نظر علامه است درباره صفات اضافی یا فعلی واجب تعالی.

اکنون به مطالب مذکور در این استدراک باز گردیم. عبارت کتاب چنین است:

نعم لوجود هذه النسب و الاضافات ارتباط واقعی به تعالی و الصفات المأخوذه للذات واجبه بوجوبها. فکونه تعالی بحیث یخلق و کونه بحیث یرزق الی غیر ذلک صفات واجبه و مرجعها الی الاضافه الاشرافیه و سیأتی تفصیل القول فیه فیما سیأتی ان شاء الله تعالی.

قبلاً گفته شد که در این عبارت ابهامهائی وجود دارد. در اینجا ما به یک یک آنها می پردازیم و باتوجه به مطالبی که در توضیح فصل دهم از مرحله دوازدهم آمد، در صورت امکان، آنها را توجیه و شرح می کنیم.

ابهام اول: مقصود از واژه «وجود» در عبارت «لوجود هذه النسب و الاضافات» چیست؟

مگر گفته نشد که نسب و اضافات وجود حقیقی و فی نفسه ندارند و وجود آنها قیاسی عقلی است؛ عقل است که در مقایسه موصوف با شیء دیگری وصف و اسم اضافی را انتزاع می کند؛ یعنی، خود وصف اضافی، خود نسبت و اضافه، وجود حقیقی در خارج ندارد، پس چگونه در عبارت فوق برای آنها وجود فرض شده است؟ علاوه بر این، بر فرض اینکه نسب و اضافات وجودی داشته باشند، خود این وجود عین ربط و ارتباط به طرفین اضافه است، نه اینکه مضاف باشد و مرتبط، پس چگونه است که در عبارت فوق از آن با تعبیر «لوجود» یاد شده است که حرف «ل» گویای آن است که وجود آنها مرتبط است، نه خود عین ربط باشد؛ بهتر بود می فرمودند: «وجود هذه النسب و الاضاف هو عین الربط به تعالی».

در توضیح این ابهام باید گفت که مقصود از «وجود» در عبارت فوق همان چیزی است که در باب معقولات ثانیه فلسفی مراد است. گاهی در مورد این معقولات گفته می شود: «اینها وجودشان در خارج است نه خودشان» یا گفته می شود: «خارج ظرف وجود اینهاست نه ظرف خودشان»، برخلاف معقولات اولی که خارج ظرف خود آنهاست و منظور این است که اینها وجودی خاص به خود ندارند، بلکه وجود منشأ انتزاع آنها وجود اینها نیز هست، باوجود منشأ انتزاعشان موجودند نه باوجود خودشان. در اینجا نیز واژه «وجود» به همین منظور به

ص: ۱۸۳

کار رفته؛ یعنی، این نسب و اضافات وجودی خاص به خود ندارند، بلکه همان وجود منشأ انتزاعشان وجود اینها نیز هست، موجودیت اینها به وجود منشأ انتزاعشان می باشد و باتوجه به اینکه منشأ انتزاعشان همانا افعال باری است، مقصود از اینکه وجود اینها ارتباط واقعی با واجب تعالی دارند این است که منشأ انتزاع این نسب و اضافات، که همان وجود ممکنات است، با واجب تعالی ارتباط خارجی و واقعی دارند (اضافه اشراقی) و از همین ارتباط این نسب و اضافات (صفات اضافی) انتزاع می شوند. البته باتوجه به اینکه وجود ممکنات نسبت به واجب اضافه اشراقی اند و هیچ حیثیتی جز ربط و اضافه به واجب ندارند، بهتر بود از حرف «ل» استفاده نمی شد.

ابهام دوم: معلوم نیست که مقصود از صفاتی مانند «کون الواجب تعالی بحیث یخلق» و «کونه بحیث یرزق»، که ما قبلاً از آن با تعبیر «کونه فی ذاته بحیث ینشأ منه هذه الصفات، ای الخالقیه و الرازقیه» یاد کردیم، صفات ذاتی است یا صفات فعلی آیا این صفات غیر از خالقیت یا خلق و رازقیت یا رزق اند یا عیناً همانها هستند؟

توضیح این ابهام نیز روشن است. باتوجه به اینکه در متن اشکال و جواب صفاتی مانند خالقیت و رازقیت را صفات فعلی و ممکن دانستند، در حالی که در اینجا صفات مورد بحث را واجب و نه ممکن به حساب آورده اند، معلوم می شود که این صفات ذاتی اند نه فعلی و غیر از خالقیت و رازقیت اند؛ به دیگر سخن، بازگشت این گونه صفات به قدرت است که از صفات ذاتی است.

ابهام سوم: باتوجه به اینکه در توضیح ابهام دوم گفته شد که صفات مزبور - کونه تعالی بحیث یخلق او یرزق - صفات ذاتی اند نه فعلی و اینکه گفته شد که در انتزاع صفات ذاتی چیزی غیر از ذات واجب دخالت ندارد، چگونه گفته شده است که بازگشت این اضافات به اضافه اشراقی است. اضافه اشراقی همان مقام فعل واجب تعالی است و بازگشت اضافات مزبور به اضافه اشراقی مستلزم آن است که فعل واجب در انتزاع این صفات دخیل باشد و دخالت فعل واجب در انتزاع صفتی از صفات او مستلزم این است که آن صفت ذاتی نباشد، با اینکه صفات مزبور ذاتی به حساب آمده اند نه فعلی. این ابهام را چگونه می توان توجیه کرد؟

آنچه در مقام رفع این ابهام می توان گفت این است که اضافه هایی مانند خالقیت و رازقیت، هرچند در قالب اضافه مقولی و دایر بین طرفین بیان می شوند، واقعیت خارجی آنها

ص: ۱۸۴

اضافه اشراقی است که مضاف عین الربط به مضاف الیه است و منشأ اتصاف ذات (مضاف الیه) به این صفات همان حیثیت ذاتی (قدرت) است که صفتی ذات الاضافه می باشد.

۷: فروع

اشاره

و قد تبین بما مر:

۱- ۷: فرع اول - واجب تعالی واجد همه کمالات است

اشاره

اولین نتیجه ای که بر قاعده مورد بحث متفرع شده این است که واجب تعالی صرف وجود یا وجود صرف است، سپس با تکیه بر صرافت وجود واجب تعالی در این فرع و دو فرع بعدی بترتیب سه مطلب دیگر نتیجه گرفته شده است:

۱- واجب تعالی واجد همه کمالات است؛ (در فرع اول)

۲- واجب تعالی واحد است به وحدت حقه؛ (در فرع دوم)

۳- واجب تعالی بسیط است. (در فرع سوم)

بنابراین، در این فرع باید سه مطلب را مورد بررسی قرار دهیم:

الف) مقصود از صرف وجود چیست؛

ب) چگونه از قاعده الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات می توان صرافت وجود واجب تعالی را نتیجه گرفت؛

ج) چگونه از صرافت وجود واجب نتیجه می شود که واجب تعالی واجد همه کمالات است.

۱- ۱- ۷: صرف وجود

۱- ۱- ۷: صرف وجود (۱)

در باب وجود ذهنی گفتیم که مقصود از صرف چیزی خالص آن چیز است؛ یعنی، خود آن چیز بدون اینکه با هیچ چیزی همراه باشد، این همراهی با غیر اعم است از اینکه با غیر خود ترکیب شده باشد به ترکیب اتحادی یا انضمامی یا صرفاً با آن غیر ربط و

نسبتی داشته باشد به نحوی که موجب خصوصیتی در آن شود؛ مثلاً انسان را در نظر می‌گیریم. انسان در خارج فرزند پدر و مادری است، برادر و خواهری دارد، زمانی دارد، مکانی دارد، اندازه ای دارد،

۱- مقصود از وجود در این بحث حقیقت خارجی وجود است.

ص: ۱۸۵

شکل و رنگ و زبری و نرمی دارد، نسبت به اجسام اطراف وضع خاصی دارد، معلول چیزی است، واحد است، موجود است و هکذا. پس ماهیت انسان در خارج همیشه همراه است با غیر خودش، که این غیر شامل کمیت و کیفیت و وضعیت و زمان و مکان و اضافات او با سایرین و نیز وحدت و معلولیت و فعلیت و غیره است. حال اگر انسانی فرض کنیم که بجز انسانیت هیچ چیز دیگر در او یافت نشود. انسانی که نه فرزند کسی است، نه خواهر یا برادر کسی، نه قد و اندازه دارد، نه شکل و رنگی، نه زبری و نه نرمی، نه وضعیتی، نه نسبت و ربطی با کسی یا چیزی؛ نه واحد است، نه کثیر است، نه بالقوه است، نه بالفعل و هکذا؛ انسانی که فقط انسان است و لا غیر، چنین انسانی صرف است، صرف انسان یا انسان صرف است. البته گرچه چنین انسانی خدا هم نافرید، فرض آن در ذهن ممکن است. پس لبّ کلام اینکه هرچیزی وقتی صرف است که غیر او همراه او نباشد، بنابراین صرف وجود یا وجود صرف نیز وجودی است که چیزی غیر از وجود همراه او یافت نشود، با غیر وجود ترکیب یا جفت نشده باشد.

تا اینجا منظور از صرف وجود معلوم شد ولی نکته مهم این است که ببینیم مقصود از «غیر وجود» چیست. در مورد ماهیات مقصود از «غیر» آسان است، همه عرضیه‌های یک ماهیت نسبت به آن غیر به حساب می‌آیند ولی غیر وجود چه؟ به نظر حکما، در برابر وجود، دو امر دیگر قرار دارد: یکی ماهیت و دیگری عدم؛ یعنی، فقط ماهیت و عدم غیر وجودند؛ به تعبیر روشنتر، فقط ماهیت و عدم اند که از سنخ وجود نیستند و دو سنخ دیگرند در برابر وجود، پس می‌توان گفت: «صرف وجود وجودی است که نه ماهیت دارد نه هیچ نوع عدمی». اما اینکه ماهیت ندارد، یعنی طوری نیست که ذهن بتواند در ظرف خود آن را به دو حیثیت وجود و ماهیت تحلیل کند، طوری نیست که مفهومی ماهوی از آن در ذهن منعکس شود؛ اما اینکه هیچ نوع عدم ندارد، یعنی هرامر کمالی و وجودی را اگر از آن جهت که کمال است در نظر گیریم، وجود صرف فاقد آن نیست؛ عدم این امر کمالی بر آن صدق نیست؛ نمی‌توان این امر کمالی را از آن سلب کرد؛ آری، اگر آن کمال محدود است، حد آن از وجود صرف سلب می‌شود، زیرا حد یک چیز حاکی از عدم آن است و سلب حدّ کمال از وجود صرف- و به تعبیر دیگر سلب کمال محدود از آن جهت که محدود است از وجود صرف- یعنی سلب عدم از وجود صرف و سلب عدم از وجود صرف یعنی سلب «غیر» از آن و سلب «غیر» از صرف شیء نه تنها مضر به صرافت آن نیست، بلکه ضروری است. بنابراین، در یک جمله، می‌توان گفت: «وجود صرف

ص: ۱۸۶

وجودی است که ماهیت و عدم ندارد». به همین دلیل، در کتاب پس از ذکر «وجود صرف»، عبارت «لا ماهیه له و لا عدم معه» را به آن عطف کرده اند؛ این عطف تفسیری است و در حقیقت تعریف وجود صرف است که به دنبال آن ذکر شده است.

ضمناً از آنچه گفته شد، جواب سؤال سوم: «چگونه از صرافت وجود واجب نتیجه می شود که واجب واجد همه کمالات است؟» روشن شد، زیرا همان طور که در توضیحات فوق دیدیم، اصلاً معنای اینکه صرف وجود هیچ نوع عدمی به همراه ندارد این است که فاقد هیچ کمالی از آن جهت که کمال است نیست، یعنی واجد همه کمالات است. بنابراین، تا اینجا، به دو سؤال الف و ج پاسخ دادیم و تنها سؤال ب باقی ماند که ذیلاً توضیح داده می شود.

۲- ۱- ۷: اثبات صرافت وجود واجب از طریق قاعده مورد بحث

اینکه وجوب وجود من جمیع الجهات مقتضی صرافت وجود است نه در کتاب ثابت شده و نه در سایر کتب فلسفی استدلالی درباره آن وجود دارد. لهذا باید خود به استدلال پردازیم. گفتیم که وجود صرف وجودی است که مشوب به ماهیت و عدم نیست، بنابراین اثبات مطلب فوق متوقف است بر اثبات دو مطلب زیر:

الف) وجوب وجود من جمیع الجهات منافی است با ماهیت داشتن؛

ب) وجوب وجود من جمیع الجهات منافی است با سلب هر نوع کمالی از آن جهت که کمال است.

اثبات مطلب اول: اثبات این مطلب متوقف بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، این ماهیت قابل حصول در ذهن است (۱).

زیرا بنابر فرض، ماهیت غیر وجود است (۲)، پس اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، ماهیت او غیر از حقیقت وجود اوست و به تعبیر فلسفی وجود زائد بر ماهیت اوست؛ پس حیثیت ماهیت واجب تعالی عیناً همان حیثیت وجود خارجی او نیست، همان طور که حیثیت آن همان حیثیت عدم هم نیست و چنانکه در فصل دهم از مرحله یازدهم این کتاب خواهد آمد، چیزی که حیثیتش عین خارجیت یا عین بطلان نباشد قابل حصول در ذهن

۱- الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۸۵.

۲- ر. ک. ۱- ۱- ۶.

ص: ۱۸۷

است، پس اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، این ماهیت قابل حصول در ذهن است؛ یعنی، می تواند در قالب یک مفهوم ماهوی تصور شود. توجه شود که ادعا این نیست که اگر واجب تعالی ماهیتی دارد حتما این ماهیت بالفعل در ذهنی از اذهان حاصل است، ادعا این است که قابل حصول است و لو بالفعل برای هیچ کس حاصل نشده باشد. به تعبیر دقیقتر، اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، این ماهیت می تواند تعین مفهومی به خود گیرد، قابل آن است که به صورت یک مفهوم تعقل شود.

مقدمه دوم: هرماهیت تام قابل حصول در ذهن از سایر مفاهیم و ماهیات منزل است.

به تعبیر رایج، ماهیات بینونت عزلی دارند، ماهیات مثار کثرت اند. منظور این است که هیچ ماهیت تائی بر ماهیت تام دیگری قابل حمل به حمل اولی نیست، هیچ ماهیت تائی ذاتی ماهیت تام دیگری نیست. دلیل این مطلب روشن است، ماهیت حاصل در ذهن، در حقیقت، یک مفهوم است و هر مفهومی غیر از سایر مفاهیم است.

نتیجه ای که از دو مقدمه فوق به دست می آید اینکه «اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، از سایر مفاهیم و ماهیات منزل است؛ یعنی، سایر مفاهیم و ماهیات به حمل اولی ذاتی از آن قابل سلب اند.» معنای این سخن این است که اگر واجب ماهیتی داشته باشد و بتوان سایر مفاهیم و ماهیات یا برخی از آنها را بر آن ماهیت حمل کرد، این حمل حمل شایع عرضی است، یعنی از باب حمل محمول عرضی بر ماهیت است.

مقدمه سوم: هر عرضی معلل است.

یعنی حمل هر محمول عرضی بر ماهیت احتیاج به لحاظ حیثیت تعلیلیه دارد؛ به تعبیر ساده تر، هر شیئی در اتصاف به اوصاف عرضیش نیاز به علت دارد.

از انضمام مقدمه سوم به نتیجه دو مقدمه اول این نتیجه حاصل می شود که اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، حمل سایر مفاهیم و ماهیاتی که در ذهن هستند بر این ماهیت احتیاج به حیثیت تعلیلیه دارد.

مقدمه چهارم: هر محمولی که حمل آن بر شیء مستلزم لحاظ حیثیت تعلیلیه است نسبت به آن شیء ضروری ازلی نیست. توضیح این مقدمه در مطالب فصول قبل گذشت.

با منضم کردن این مقدمه به نتیجه سه مقدمه اول نتیجه زیر حاصل می شود:

نتیجه: اگر واجب تعالی ماهیتی داشته باشد، سایر مفاهیم و ماهیات نسبت به ذات او

ضروری ازلی نیستند و این مناقض قاعده مورد بحث است که به مقتضای آن همه مفاهیم و محمولاتی که بر واجب تعالی قابل حمل اند- بجز صفات و اسماء اضافی- نسبت به ذات واجب تعالی ضروری ازلی اند.

باید توجه داشت که این استدلال مبتنی است بر اینکه هرماهیتی حاکی از وجود و کمالی است (۱)، منتها ماهیت وقتی به نحو بشرط لا- و تاّم اعتبار شود، علاوه بر حکایت از وجود و کمال، حاکی از تمام شدن و به پایان رسیدن این کمال در حد خاصی نیز هست (۲) و بنابراین هر ماهیتی اگر به نحو لایبشرط اخذ شود، نه بشرط لا، فقط نماینده کمالی است از کمالات وجود و به هیچ نحو حاکی از محدودیت آن کمال در حد خاصی نیست. لهذا ماهیتی که به این نحو اخذ شود می تواند یک جهت و صفت کمالی برای واجب به حساب آید و طبعاً به حمل شایع قابل حمل بر ماهیت واجب است- اگر واجب ماهیتی داشته باشد- ولی به لحاظ اینکه نسبت به ماهیت واجب عرضی است (۳)، برای ذات او ضروری ازلی نیست (۴). آری، اگر ماهیات را حاکی از حدود وجود دانستیم نه از خود وجود- که طبعاً بازگشت آنها به معانی سلبی است- استدلال فوق ناتمام است.

ممکن است گفته شود که صحت مقدمه دوم مبتنی بر این است که سایر ماهیات را نیز تاّم فرض کنیم، در این صورت است که هیچ ماهیتی ذاتی ماهیت دیگر نیست، حتی جنس و فصل نیز با چنین لحاظی از ذاتیات ماهیت نوع به حساب نمی آیند ولی اگر سایر ماهیات را لایبشرط اخذ کردیم نه تاّم، به چه دلیل نمی توانند از ذاتیات ماهیت واجب باشند. جواب این است که در این صورت یا باید تمام اجناس و فصول همه ماهیات در ماهیات واجب اخذ شده باشند که اولاً، مستلزم ترکیب ذات واجب است و ثانیاً، فصول انواع یک جنس قابل جمع در ماهیت واحد نیستند و یا باید ماهیت واجب مفهوم بسیطی باشد که حاکی از تمام کمالاتی است که همه مفاهیم کمالی دیگر و همه ماهیات دیگر حاکی از آنها هستند و این محال است، هر مفهومی خودبخود یک نحو تعینی دارد و به هیچ وجه مفهومی واحد نمی تواند از همه جهات مصداق- و لو آن مصداق غیر واجب باشد چه رسد به واجب- بدون کم و کاست

۱- الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۰: «و الحاصل ان الماهیات الخاصه حکایه للوجود.»

۲- لمعات الهیه، ص ۱۵۸ و رساله حملیه، ص ۴۰-۴۲.

۳- به دلیل مقدمه دوم.

۴- به دلیل مقدمه چهارم.

ص: ۱۸۹

حکایت کند، حتی مفهوم وجود. در هر حال، دقت بیشتر در این مطلب احتیاج به مجال بیشتری دارد و مناسب این نوشتار نیست.

اثبات مطلب دوم: مطلب دوم این بود که سلب یک کمال، از آن جهت که کمال است نه از آن جهت که محدود است، از واجب تعالی با وجوب وجود من جمیع الجهات منافی است.

اثبات آن مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر هر کمالی را از آن جهت که کمال است، نه از آن جهت که محدود است، لحاظ کنیم، واجب تعالی می تواند واجد آن باشد.

به عبارت دیگر، هر مفهوم وجودی اگر لایشرط اخذ شود، به طوری که حاکی از این نباشد که مصداق آن باید در محدوده آن مفهوم محصور باشد، چنین مفهومی قابل حمل بر واجب است، حمل آن بر واجب ممتنع نیست.

مقدمه دوم: اگر کمالی از واجب سلب شود، این کمال نسبت به واجب ضروری ازلی نیست.

دلیل آن روشن است، محمول و صفتی که نسبت به شیء ضروری است، اعم از ضروری ازلی یا ذاتی منطقی، از آن قابل انفکاک و قابل سلب نیست.

بنابر مقدمه اول هر کمالی از آن جهت که کمال است می تواند یک وصف و جهت کمالی برای واجب باشد و بنابر مقدمه دوم اگر این کمال از واجب قابل سلب باشد، لازم می آید که جهتی کمالی که برای واجب ممکن (۱) است نسبت به او ضروری ازلی نباشد، در حالی که بنابه قاعده مورد بحث هر جهت کمالی که برای واجب ممکن (۲) باشد نسبت به او واجب- ضروری ازلی- است.

نتیجه: وجوب وجود من جمیع الجهات با عدم (سلب کمالی از کمالات) سازگار نیست.

اولاً، انّ الوجود الواجبی صرف، لاماهیه له و لا عدم معه، فله کلّ کمال فی الوجود.

۷-۲: فرع دوم- وحدت حق واجب تعالی

۷-۲-۱: وحدت عددی و وحدت حق

به طور متعارف، تصویری که انسان از وحدت و واحد دارد وحدت عددی و واحد بالعدد است.

۱- مقصود امکان عام است که مساوق است با «ممتنع نیست».

۲- مقصود امکان عام است که مساوق است با «ممتنع نیست».

ص: ۱۹۰

خصوصیت وحدت عددی این است که، و لو در خارج مثل و مانندی نداشته باشد، می توان مثل و مانند برای آن در خارج فرض کرد و در ظرف فرض و اعتبار آن وحدت را به کثرت تبدیل نمود. پس اگر چیزی در خارج واحد بالعدد است، می توان فرض کرد که همزمان شیء دیگری مانند آن در کنار آن قرار گیرد- تشبیه- یا این شیء منعدم شود و در زمان دیگری شیء دیگری مانند آن موجود شود- تکرار- و بدین ترتیب واحد مفروض کثیر شود. به تعبیر فلسفی، شیئی که واحد بالعدد است قابل تشبیه و تکرار است، فرض اینکه وحدت آن زائل شود و با تشبیه یا تکرار کثیر شود محال نیست. با فرض شیء دیگری در خارج که همانند آن است، چه همزمان با آن باشد و چه در زمان دیگری، می توان آن را در خارج کثیر فرض کرد و در یک کلام واحد بالعدد واحدی است که در مقابل آن کثرتی هم قابل فرض است ولی مقصود از وحدت حقّه وحدتی است که در مقابل آن کثرتی قابل فرض نیست. شیئی که واحد است به وحدت حقّه نمی توان فرض کرد که وحدتش زائل شود و کثرت جانشین آن گردد، این وحدت وحدتی است که کثرت برای آن متصور نیست تا فرض زوال آن و جانشینی کثرت به جای آن معقول باشد. دقت شود که مدعا فقط این نیست که کثرت خارجی و بالفعل آن محال است، مدعا این است که حتی فرض کثرت خارجی هم برای آن محال است و فرق آن با وحدت عددی در همین قسمت اخیر مدعا- امتناع کثرت فرضی- است و الا ممکن است در خارج به اشیائی دست یابیم که واحد بالعددند و اثبات شود که وقوع فرد دیگری همانند آنها- چه به صورت تشبیه و چه به صورت تکرار- محال است، چنین اشیائی در عین اینکه واحد بالعددند، کثرت خارجی و بالفعل آنها محال (۱) است، مانند صادر اول در فلسفه مشاء. به نظر حکمای مشاء، اولین موجودی که از خداوند صادر می شود واحد است، نه مثل و مانند دارد و نه تکرار می شود و بلکه وجود مثل و مانند برای آن یا تکرار آن محال (۲) است، در عین حال ذهن می تواند فرض کند که از این موجود دو یا سه یا چهار فرد موجود باشد، پس گرچه محال است که صادر اول در خارج متعدد و کثیر باشد، ذهن می تواند آن را در خارج متعدد و کثیر فرض کند. بنابراین، از این جهت فرقی بین وحدت بالعدد و وحدت حقّه نیست، اگر فرقی هست از این جهت است که برای وحدت عددی لااقل کثرت خارجی قابل فرض است ولی برای وحدت حقّه کثرت خارجی حتی قابل فرض هم نیست.

۱- منظور امتناع وقوعی است نه ذاتی.

۲- منظور امتناع وقوعی است نه ذاتی.

ص: ۱۹۱

به تعبیر دیگر، شیئی که حقیقتاً متصف به وحدت است واحد حقیقی گاهی ذات آن به گونه ای است که ابای از کثرت ندارد، هم می تواند واحد باشد هم کثیر، به چنین واحدی «واحد بالعدد» می گویند و گاهی ذات آن به گونه ای است که ابای از کثرت دارد، مقتضی وحدت است، به چنین واحدی «واحد حق» می گویند. اولی مانند انسان واحد، ماهیت انسان ابای از کثرت ندارد؛ در خارج هم می توانیم انسانها داشته باشیم هم انسان واحد، پس وحدت انسان وحدت عددی است. دومی مانند انسان صرف، چنانکه توضیح خواهیم داد، صرف یک چیز قابل تعدد نیست، نمی توان فرض کرد که در خارج دو صرف از چیز خاصی وجود دارد، خود نفس صرافت با تعدد و کثرت سازگار نیست، پس وحدت انسان صرف وحدت حق است نه عددی.

۲-۲-۷: اثبات وحدت حق واجب تعالی

اثبات مطلب فوق مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: وجود واجب تعالی وجود صرف است.

مقدمه دوم: هرامر صرفی وحدتش وحدت حق است.

نتیجه: وجود واجب تعالی وحدتش وحدت حق است، واجب تعالی واحد است به وحدت حق. اثبات مقدمه اول در ۲-۱-۷ گذشت، اثبات مقدمه دوم مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

الف) صرافت منافی است با هرنوع مقارنت با غیر.

ب) هرنوع کثرتی مستلزم مقارنت با غیر است.

نتیجه دو مقدمه الف و ب اینکه صرافت منافی هرنوع کثرتی است. مقدمه الف در ۱-۱-۷ گذشت. دلیل مقدمه ب نیز در فصل بیستم از مرحله دوازدهم این کتاب خواهد آمد. البته در کتاب از این استدلال استفاده نشده است، بلکه از برهان خلف استفاده شده، آن هم در خصوص وجود صرف نه هرامر صرفی. اگر بخواهیم برهان کتاب را درباره هرامر صرفی باختصار اقامه کنیم چنین خواهد بود:

فرض می کنیم شیء صرفی متعدد است، مثلاً- دوتا است، در این صورت یا این دو باهم فرقی دارند یا هیچ فرقی از هیچ جهتی ندارند. در حالت دوم فرض ما فرض متناقضی است، فرض واحدی است که از همان جهت که واحد است کثیر است، زیرا فرض دوئی و تعدد فرض غیریت است و غیریت مستلزم فرق است، در حالی که فرض کرده بودیم دوتائی هستند

ص: ۱۹۲

که هیچ فرقی باهم ندارند. در حالت اول یا یکی از این دو صرف چیزی دارد که دیگری ندارد، یا هریک واجد چیزی است که دیگری فاقد است، در هر دو صورت ما به الافتراقی وجود دارد. این ما به الافتراق لزوماً غیر از خود شیء صرف است، زیرا بنابه فرض شیئی که فاقد این ما به الافتراق است نیز صرف شیء است و واجد آن نیست؛ بنابراین شیئی که واجد این ما به الافتراق است خود شیء است مقارن با غیر و صرف نیست، در حالی که صرف فرض شده بود و این خلاف فرض است و محال. در مورد خصوص وجود، قسمت اخیر برهان را به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که صرف دیگر، که فاقد این ما به الافتراق است، مرکب است از وجود و عدم این ما به الافتراق، یعنی تمایز دو صرف و کثرت آنها ناشی از مقارنت صرف دوم است با عدم ما به الافتراق، و مقارنت با عدم منافی صرافت وجود است. به هر حال، اگر واقعاً صرف چیزی را درست تصور کنیم، یعنی فرض کنیم چیزی را که هیچ مقارنتی با غیر ندارد، خودش است خالص و تنها بدون همراهی با غیر، خواهیم دید که دوم برای آن قابل فرض نیست، هرچه را دوم آن فرض کنیم با دقت معلوم می‌شود که همان خود اولی است که دوباره فرضش کرده ایم. پس لبّ کلام اینکه صرف شیء واحدی است که قابل کثرت نیست، یعنی فرض اینکه در خارج از شیئی صرف دو تا وجود داشته باشد فرض امری است محال و چنانکه در ۱- ۲- ۷ گفتیم، چنین وحدتی را «وحدت حقّه» می‌گویند، پس هرچیز صرفی وحدتش وحدت حقّه است:

و ثانیاً، آنّ واحد وحده الصرافه و هی المسمّاه بالوحده الحقّه بمعنی أنّ کل ما فرضته ثانیاً له امتاز عنه بالضروره بشیء من الکمال لیس فیه، فترکبت الذات من وجود و عدم و خرجت عن محوضه الوجود و صرافته و قد فرض صرفاً، هف، فهو فی ذاته البحتة بحیث کلّما فرضت له ثانیاً عاد اوّلاً و هذا هو المراد بقولهم: «آنّ واحد لا بالعدد».

۳- ۷: فرع سوم- بساطت واجب تعالی

نتیجه دیگری که از صرافت وجود واجب تعالی گرفته اند این است که واجب تعالی بسیط است. باید توجه داشت که خود صرافت مقتضی بساطت نیست، این طور نیست که هر صرفی بسیط باشد و طبعاً هر مرکبی غیر صرف، صرافت به خودی خود منافی ترکیب نیست، زیرا به اذعان خود حکما همه ماهیات را می‌توان صرف در نظر گرفت، با اینکه بسیاری از آنها

ص: ۱۹۳

مرکب اند نه بسیط؛ اگر صرافت مقتضی بساطت بود، فرض مرکب صرف منجر به خلف می شد، در حالی که چنین نیست.

بنابراین، این خصوص وجود است که صرافت آن مقتضی بساطت آن است، نه هرامر صرفی، اکنون به برهان مطلب پردازیم که مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: صرف وجود ماهیت ندارد.

مقدمه دوم: هر چیزی که ماهیت ندارد جزء ندارد: نه جزء عقلی و نه جزء خارجی (۱).

نتیجه: صرف وجود نه اجزاء عقلی دارد، نه اجزاء خارجی.

صحت مقدمه اول مبتنی بر تعریف صرف وجود است که گذشت. دلیل صحت مقدمه دوم اینکه هر چیزی که ماهیت ندارد، اجزاء عقلی، مانند جنس و فصل و ماده و صورت عقلی، ندارد و بنابه این قاعده کلی «کل بسیط فی العقل بسیط فی الخارج دون العکس»، چیزی که اجزاء عقلی ندارد اجزاء خارجی هم ندارد، پس صرف وجود، به لحاظ اینکه ماهیت ندارد، نه جزء عقلی دارد و نه جزء خارجی. توضیح این قاعده و تفصیل بیشتر درباره کبرای این برهان را باید در کتب مفصل جستجو کرد:

و ثالثاً، انه بسیط لا جزء له لا عقلا و لا خارجا و الا خرج عن صرافه الوجود و قد فرض صرفا، هف.

در این فرع، از طریق صرافت وجود واجب تعالی، فقط اثبات شد که واجب تعالی اجزاء عقلی یا خارجی ندارد ولی از طریق صرافت وجود می توان سایر انواع ترکیب را نیز از واجب نفی نمود. انواع ترکیب عبارت اند از:

۱- ترکیب از ماده و صورت خارجی؛

۲- ترکیب از ماده و صورت ذهنی؛

۳- ترکیب از جنس و فصل؛

۴- ترکیب از وجود و ماهیت؛

۵- ترکیب از وجود و عدم؛

۶- ترکیب از اجزاء مقداری.

با نفی ماهیت از وجود صرف و به کمک برهان سابق الذکر، چهار ترکیب اول از واجب

ص: ۱۹۴

تعالی منتفی است و باتوجه به اینکه وجود صرف مقارن هیچ نحو عدمی نیست، ترکیب پنجم نیز از واجب تعالی منتفی است؛ و باتوجه به اینکه هرچیزی که اجزاء مقداری دارد یا ماهیتش کمیت است یا جسم، با انتفاء ماهیت از واجب اجزاء مقداری نیز از او منتفی است؛ لهذا صرافت وجود واجب تعالی مقتضی بساطت محض او و نفی هرگونه ترکیبی از اوست.

۴- ۷: فرع چهارم- عدم زیادت صفات واجب تعالی بر ذات

همان طور که دیدیم، واجب تعالی ماهیت ندارد، پس مقصود از ذات واجب تعالی حیثیت لاشروطی (۱) که هم بتواند در خارج باوجود خارجی موجود شود و هم در ذهن باوجود ذهنی نیست، منظور از ذات او همان حقیقت وجود خارجی اوست. از همین جا معلوم می شود که مراد از عدم زیادت صفات بر ذات عدم زیادت آنهاست بر حقیقت وجود واجب تعالی و معنای آن این است که یک وجود بسیط لایتناهی صرف است که بتامه هم مصداق وجود است هم مصداق وجوب هم مصداق وحدت هم علم هم قدرت هم حیات و هم سایر صفات؛ مصداق همه صفات یک واقعیت بسیط صرف است و آن همان وجود واجب تعالی است که همان ذات اوست، نه اینکه هریک از صفات مصداق و واقعیتی دارند غیر از ذات و غیر از مصداق و واقعیت صفات دیگر که با انضمام آنها به ذات واجب متصف به آن صفات می شود، آنچنانکه بسیاری از صفات ممکنات مادی چنین اند. پس صفات واجب تعالی مصداقا همه عین یکدیگر و عین ذات می باشند، هرچند مفاهیم آنها متفاوت است. در این فرع ابتدا از قاعده «واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است» نتیجه می گیرند که منشأ انتزاع وجوب و وجود در واجب تعالی یکی است و سپس از این مطلب نتیجه می گیرند که صفات واجب همه عین یکدیگرند و عین ذات اند. ابتدا به مطلب اول پردازیم. چرا وجوب من جمیع الجهات مقتضی این است که همان چیزی که منشأ انتزاع وجود است بعینه منشأ انتزاع وجوب باشد؟

جواب این سؤال را باید در ماهیت نداشتن واجب جستجو کرد. گفتیم وجوب وجود من جمیع الجهات مستلزم نفی ماهیت از واجب تعالی است و اکنون می گوئیم نفی ماهیت از واجب تعالی نیز مستلزم این است که منشأ انتزاع وجوب ذاتی همان منشأ وجود باشد (۲)؛ به

۱- لاشروط از ذهن و خارج.

۲- بدایه الحکمه، ص ۳۶.

ص: ۱۹۵

عبارت ساده تر، مستلزم این است که وجوب ذاتی وصف منتزع از حقیقت وجود خارجی واجب باشد، برخلاف ممکنات که امکان ذاتی آنها وصف منتزع از ماهیت آنهاست، نه از حقیقت خارجی وجود آنها. دلیل این مطلب روشن است: واجب تعالی ماهیت ندارد، پس ذات او جز همان حقیقت وجود خارجی او نیست؛ پس اگر ذات او را متصف به وجوب می‌کنیم، جز به این معنا نمی‌تواند باشد که حقیقت خارجی وجود او متصف به وجوب ازلی است؛ یعنی، همان چیزی که مصداق و محکمی بالذات و به تعبیر کتاب منشأ انتزاع وجود است همان خودش مصداق و محکمی بالذات و منشأ انتزاع وجوب ازلی نیز هست. آری، در ممکنات که ذات آنها، که همان ماهیت آنهاست، غیر از حقیقت وجود آنهاست متصور است که ذات احکامی داشته باشد و حقیقت وجود احکام دیگری؛ ذات متصف به امکان بالذات و وجوب یا امتناع بالغیر باشد و حقیقت وجود متصف به وجوب ذاتی منطقی و طبعاً منشأ انتزاع وجود همان حقیقت خارجی وجود آنها باشد و منشأ انتزاع امکان ذات و ماهیت آنها و منشأ انتزاع وجوب یا امتناع ماهیت به شرط وجود یا عدم علت ولی در واجب، که نه علتی برای او متصور است نه ماهیتی و ذات او همان حقیقت خارجی وجود اوست، همان حقیقت خارجی هم منشأ انتزاع وجود است هم منشأ انتزاع وجوب.

اما اینکه مطلب فوق مستلزم عدم زیادت صفات بر ذات است، از آن روست که در مباحث الهیات بالمعنی الاخص ثابت شده است که اگر وجودی خود منشأ انتزاع وجوب بود؛ یعنی، بدون در نظر گرفتن هیچ حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه ای و بدون هیچ شرط و وصف و وقتی حتی شرط مادام الذات و خلاصه قطع نظر از جمیع اغیار مصداق مفهوم وجود بود و به تعبیر فلسفی اگر مفهوم وجود با حیثیت اطلاقیه بر واقعیتی حمل شد، چنین واقعیتی در عین بساطت واجد همه کمالات است، یعنی با حیثیت اطلاقیه مصداق هر مفهوم کمالی دیگر نیز هست و هیچ مفهومی را نمی‌توان از آن سلب کرد، مگر عدم را و مفاهیمی را که یا بازگشت به عدم می‌کنند یا مستلزم عدم هستند. پس واقعیت واجب تعالی همان طور که در عین بساطت و قطع نظر از جمیع اغیار و جمیع حیثیات و جمیع شروط مصداق مفهوم وجود و وجوب هست، نیز مصداق مفهوم علم، قدرت، حیات، وحدت و هر مفهوم کمالی دیگری از آن جهت که کمال است هست، بنابراین صفات واجب تعالی مصداقا همه عین یکدیگر و همه عین ذات او می‌باشند:

ص: ۱۹۶

و رابعا، انّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده و لازمه انّ كلّ صفه من صفاته- و هی جمیعا واجبه- عین الصفه الاخری و هی جمیعا عین الذات المتعالیه.

۵- ۷: فرع پنجم- وجود واجب تعالی نقیض مطلق عدم

در این فرع به دو مطلب اشاره می کنند: اول اینکه وجوب وجود امری خارج از ذات واجب نیست، همان طور که وحدت واجب خارج از ذات واجب نیست. توضیح این مطلب در فرع قبل گذشت. مقصود همان عدم زیادت صفات بر ذات؛ یعنی، وحدت مصداقی صفات واجب است؛ مصداق وجود و وجوب و وحدت و سایر صفات کمالی واجب همان واقعیت بسیط لایتناهی واجب است، هر چند مفاهیم آنها متغایرند.

مطلب دوم تفسیر وجوب ازلی واجب تعالی است. توضیح اینکه در ممکنات ماهیتی متصور بود غیر از وجود آنها و طبعاً در بدو نظر می توانستیم این دو را باهم بسنجیم و بینیم نسبت آنها چگونه است: وجوبی است یا امکانی یا امتناعی، هر چند پس از فحص و بررسی روشن می شد که این نسبت فقط امکانی است. در هر حال، امکان ماهوی کیفیت نسبت بین ماهیت و وجود ممکن است، همان طور که وجوب یا امتناع بالغیر نیز کیفیت همین نسبت است به شرط لحاظ کردن وجود یا عدم علت ولی نظر به اینکه واجب تعالی ماهیتی ندارد تا آن را باوجود بسنجیم و کیفیت نسبت آنها را تعیین کنیم، معنای وجوب ازلی واجب تعالی کیفیت نسبت نیست، معنای آن این است که واقعیت واجب تعالی با حیثیت اطلاقیه مصداق مفهوم وجود است؛ یعنی، بدون هیچ حیثیت تعلیلیه و تقییدیه ای، بدون هیچ شرط- حتی شرط مادام الذات- یا وصف یا حال یا وقتی و خلاصه قطع نظر از هرگیری مناقض و طارد عدم است. این نوع مناقضه مستلزم مناقضه با مطلق عدم است، برای روشن شدن مدعا فرض می کنیم واقعیتی با حیثیت تعلیلیه مصداق مفهوم وجود است، یعنی برای موجودیت، برای طرد عدم، نیاز به علت دارد، به شرط وجود علت موجود است؛ واضح است چنین موجودی در صورت نبودن علت طارد عدم نیست، پس این موجود مطلقاً طارد عدم نیست و به تعبیر کتاب طارد مطلق عدم نیست بلکه طارد عدم خاصی است، طارد عدمی است که در ظرف شرط متصور است، یعنی اگر عدم آن را در ظرفی که علتش موجود است در نظر گیریم، این موجود چنین عدمی را طرد می کند ولی عدم آن را در ظرف عدم علت طرد نمی کند؛ و به همین ترتیب است در حیثیت تقییدیه و

ص: ۱۹۷

شرط مادام‌الذات یا مادام‌الوصف و غیره. حال اگر فرض کنیم واقعیته مطلقاً موجود است و حیثیت تعلیلیه و تقیدیه و قید و شرط و غیر ذلک در موجودیت آن دخالت ندارد، چنین موجودی مطلقاً طارد عدم است، هر نوع عدمی از آن سلب می شود و هیچ مفهومی که به نحوی حاکی از عدم باشد بر آن قابل حمل نیست، اعم از خود مفهوم عدم یا مفاهیم ثبوتی که مستلزم عدم اند از آن جهت که مستلزم عدم اند؛ همه و همه از آن سلب می شوند.

ضمناً از آنچه گفته شد تفاوت وجود ممکن و واجب نیز معلوم شد. وجود ممکن نیز ذاتاً مناقض و طارد عدم است ولی نه مطلق عدم بلکه عدم به شرط وجود علت. اگر بخواهیم این مطلب را به زبان حکمت متعالیه بیان کنیم، باید بگوئیم که از آنجا که وجود ممکن نسبت به واجب وجود رابط و اضافه اشراقی است و از آنجا که وجود رابط هیچ نحو نفسیت و خودیی ندارد، پس وجود ممکنات به خودی خود و فی نفسه هیچ حکمی ندارند، نه وجودند نه عدم، نه موجودند نه معدوم، نه طارد عدم اند نه غیر طارد و هکذا، زیرا خودی ندارند تا تعبیر «به خودی خود» درباره آنها معنا پیدا کند، نفسیتی ندارند تا تعبیر «فی نفسه» در مورد آنها مصداق یابد.

پس اگر سؤال کنیم «آیا وجود ممکن فی نفسه موجود است و طارد عدم؟» جواب منفی است و اگر سؤال کنیم «آیا وجود ممکن فی نفسه معدوم است؟» باز جواب منفی است و مستلزم ارتفاع نقیضین هم نیست، وجود رابط اگر حکمی دارد از آن جهت است که رابط است و طبعاً در هر حکم حقیقی بر آن باید واجب را ملحوظ داشت؛ یعنی، هر حکم حقیقی بر وجود رابط در حقیقت بیان کننده رابطه اوست با واجب، به همین دلیل وجود و موجودیت رابط عیناً همان ایجاد واجب است، وجوب آن عیناً همان ایجاب واجب است و طرد او عدم را عیناً همان اطراد(۱) واجب است عدم را.

به تقریر دیگر، وجود رابط هیچ گونه خودی و نفسیتی ندارد، فی غیره است نه فی نفسه، لذا در واقع و نفس الامر به هیچ حکمی فی نفسه محکوم نمی شود؛ اگر حکمی دارد، از آن جهت است که عین الربط به علت است. از سوی دیگر، عقل در هر حکمی محکوم علیه را مستقل و فی نفسه لحاظ می کند، و لو در واقع فی نفسه نباشد، و الاً اصلاً قادر به حکم نیست، از این رو در احکامی که بر وجود رابط می کند آن را نیز مستقل و فی نفسه لحاظ می کند. پس از یک طرف، در واقع و نفس الامر، وجود رابط بدون وجود مستقل، که مربوط الیه آن است، حکمی ندارد. از

۱- اطراده ای جعله طاردا.

ص: ۱۹۸

سوی دیگر، عقل مجبور است برای حمل همان احکامی که بر رابط از آن جهت که رابط است بار است آن را فی نفسه، یعنی مستقل از مربوط الیه، لحاظ کند و این یک نوع تنافی بین ذهن و خارج است. برای رفع این تنافی و مطابقت حکم با واقع، باید وقتی وجود رابط را محکوم علیه قرار می دهیم، علت آن را نیز با آن ملحوظ داریم، یعنی حکم را به شرط وجود علت بر آن بار کنیم. پس اگر حکم می کنیم به اینکه وجود رابط- یا معلول یا ممکن- موجود است و طارد عدم است، دنبال آن باید اضافه کرد «به شرط وجود علت» یا «به ایجاد علت» و هکذا واجب است و طارد عدم است به ایجاب علت و اطراد آن عدم را و الا حکم ما مطابق واقع نخواهد بود. پس به هر حال، هم وجود واجب مناقض عدم و طارد آن است هم وجود ممکن ولی وجود واجب بدون لحاظ غیر چنین است و وجود ممکن با لحاظ وجود واجب و به تعبیر کتاب با انضمام وجود مستقل؛ وجود و وجوب و طرد عدم در واجب به ایجاد و ایجاب و اطراد غیر بازمی گردد ولی در ممکن بازگشت می کند:

و خامسا، انّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبی كالوحدہ غیر خارج من ذاته و هو تأکد الوجود الذی مرجعه صراحه مناقضته لمطلق العدم و طرده له، فیمتنع طرؤ العدم علیه.

و الوجود الامکانی ایضا و ان کان مناقضا للعدم مطاردا له، الاّ انه لما کان رابطا بالنسبه الی علّته التی هی الواجب بالذات بلا واسطه او معها و هو قائم بها غیر مستقلّ عنها بوجه، لم یکن محکوما بحکم فی نفسه الاّ بانضمام علّته الیه، فهو واجب بایجاب علّته التی هی الواجب بالذات یأبی العدم و یطرده بانضمامها الیه.

ص: ۱۹۹

فصل پنجم الشیء ما لم یجب لم یوجد

۱: توضیح مدعا

از دیگر قواعد مشهور در فلسفه اسلامی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد». است برای روشن شدن معنای این قاعده، باید ابتدا به سه مقدمه زیر توجه داشت:

۱- در مباحث پیشین، گفته شد: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی»؛ یعنی، ماهیت به خودی خود و صرف نظر از تمام اغیار فقط اقتضای حمل ذات و ذاتیات خود را بر خود دارد و اقتضای حمل هیچ محمول دیگری را بر خود ندارد. پس ماهیت بما هی نه ایجاب می کند که موجود باشد و نه ایجاب می کند که موجود نباشد و معدوم باشد؛ هم با موجود بودن سازگار است هم با معدوم بودن؛ به تعبیر دیگر، نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم، همچنانکه نسبت به سایر اوصاف و محمولات نیز همین گونه است: ماهیت بما هی نه اقتضای کلیت دارد نه اقتضای جزئیت؛ نه اقتضای وحدت دارد نه اقتضای کثرت؛ نه ایجاب می کند که حادث باشد نه ایجاب می کند که قدیم باشد.

۲- از آنچه در مقدمه اول گفته شد، می توان نتیجه گرفت که ماهیت بما هی می ممکن (۱) است، زیرا گفته ایم که امکان سلب ضرورت وجود و عدم است و به تعبیر دیگر تساوی نسبت شیء است به وجود و عدم.

۳- ماهیت، به لحاظ اینکه ممکن است، نه می تواند خود سبب تحقق یا عدم تحقق خود شود و نه می تواند بدون هیچ سببی موجود یا معدوم شود، زیرا در هر حال ترجیح بلامرجح لازم می آید که محال است؛ پس موجود یا معدوم شدن آن، ترجیح جانب وجود یا عدم برای آن، مستند به امر دیگری است که به آن «علت» یا «سبب» می گویند و طبعاً به ماهیت نیز

۱- مقصود از این امکان همان امکان خاص است.

ص: ۲۰۰

«معلول» یا «مسبب». بنابراین، علت است که ماهیت را از حالت تساوی خارج کرده یا جانب وجود را برای آن مرجح و آن را موجود می‌کند و یا جانب عدم را مرجح و آن را معدوم می‌نماید.

اکنون سخن در رابطه بین ماهیت- معلول- است با علت آن: آیا رابطه ای است ضروری یا غیرضروری؟ آیا ترجیح جانب وجود یا عدم باید در حد ضرورت باشد؟ آیا علت وجود یا عدم باید ابتدا ماهیت را ضروری الوجود یا ضروری العدم کند و سپس آن را موجود یا معدوم کند، یا نه، برای موجود یا معدوم شدن ماهیت فقط کافی است که ماهیت از حد تساوی خارج گردد و لازم نیست به حد ضرورت برسد؛ و باصطلاح صرف اولویت وجود یا عدم برای موجود یا معدوم شدن ماهیت کافی است؟ حکما به قول اول معتقدند و برخی از متکلمین به قول دوم. از نظر حکما، رابطه بین علت و معلول رابطه ای ضروری است: علت معلول را واجب الوجود می‌کند و علت عدم (عدم العله) آن را ممتنع الوجود ولی به عقیده برخی از متکلمین علت به جانب وجود فقط اولویت می‌بخشد و آن را متعین و ضروری نمی‌کند و همچنین است در علت عدم و جانب عدم:

قد تقدّم أنّ الماهیة فی مرتبة ذاتها لیست إلّا هی، لا موجودة و لا معدومه و لا ایّ شیء آخر، مسلوبه عنها ضروره الوجود و ضروره العدم سلبا تحصیلا و هو الامکان، فهي عند العقل متساویه النسبه الی الوجود و العدم. فلا یرتاب العقل فی أنّ تلّیسه بواحد من الوجود و العدم لا یستند الیها، لمکان استواء النسبه و لا أنّه یحصل من غیر سبب، بل یتوقّف علی امر وراء الماهیة یرجّحها من حدّ الاستواء و یرجّح لها الوجود او العدم و هو العله. و لیس ترجیح جانب الوجود بالعله إلّا بايجاب الوجود ... و القول فی عله العدم و اعطائها الامتناع للمعلول نظیر القول فی عله الوجود و اعطائها الوجوب.

۲: برهان

اشاره

این برهان در جانب وجود اقامه شده است؛ یعنی، ثابت می‌کند که علت ماهیت را واجب الوجود می‌کند ولی شبیه آن را در جانب عدم نیز می‌توان اقامه کرد و ثابت کرد که علت عدم (عدم العله) نیز ماهیت را ممتنع الوجود می‌کند. در هر حال، مقدمات آن به ترتیب زیرند:

ص: ۲۰۱

مقدمه اول: اگر علت ماهیت را واجب الوجود نکند، ماهیت با فرض تحقق علت نیز هنوز جائز الطرفین است. ملازمه بین مقدم و تالی روشن است.

مقدمه دوم: اگر ماهیت با فرض تحقق علت هنوز جائز الطرفین باشد، «سؤال لم» - یعنی این سؤال که «چرا ماهیت موجود شد؟» - قطع نمی شود.

مقدمه سوم: اگر سؤال لم قطع نشود، علت و مرجح مفروض حقیقتا علت و مرجح نیست.

مقدمه چهارم: تالی شرطیه اخیر باطل است، زیرا خلاف فرض است و محال.

نتیجه: مقدم آن و به تبع آن مقدم در مقدمه دوم و به تبع آن مقدم در مقدمه اول نیز باطل اند؛ یعنی، علت ماهیت را واجب الوجود می کند.

برای روشن شدن مفاد مقدمه دوم و سوم و نیز اثبات آنها باید ابتدا درباره اصل «استحاله ترجیح بلا مرجح»، که بدیهی اولی است، و ارتباط آن با سؤال لم توضیح دهیم. معنای این اصل این است که اگر نسبت دو چیز به شیء ثالثی یکسان باشد، محال است، خودبخود و بدون دخالت شیء چهارمی یکی از آن دو بر دیگری ترجیح یابد؛ یعنی، شیء به آن متصف شود و به دیگری نشود. به تعبیر دیگر، محال است موازنه دو نسبت خودبخود از بین برود. پس اگر دیدیم نسبتی تغییر کرده و موازنه به هم خورده، حتما امر چهارمی - غیر از دو امر منسوب و منسوب الیه - دخالت کرده است. این امر چهارم همان چیزی است که در اصل فوق از آن با تعبیر «مرجح» یاد شده است. حال سؤال لم سؤال از مرجح است؛ عقل با سؤال لم از مرجح جستجو می کند. وقتی انسان با موازین عقلی خود نسبت دو امر را با شیء ثالثی یکسان می بیند و درعین حال در خارج این دو نسبت را متفاوت می یابد، سؤال می کند: «چرا چنین است، لم یکون هکذا؟». عقل با این سؤال دنبال عاملی که موجب این تفاوت شده؛ یعنی، دنبال مرجح می گردد. واضح است که اگر عقل ترجیح بلامرجح را محال نمی دانست و به تعبیر دیگر اگر وجود مرجح را ضروری نمی دانست، جایز می دانست که این تغییر خودبخود و بدون دخالت غیر حاصل شده باشد و طبعاً سؤال مذکور بی مورد بود. در فلسفه از مرجح معمولاً با تعبیر «علت تامه» یاد می کنند، پس سؤال لم یعنی سؤال از علت.

نکته دیگر اینکه هرگاه درباره چیزی برای عقل سؤالی مطرح شود و سپس به جواب درست آن دست یابد، عقل مجدداً خود را با آن سؤال مواجه نمی بیند و به تعبیر رایج در لسان حکمای اسلامی سؤال قطع می شود ولی اگر عقل یا جواب آن را دریافت نکرد

ص: ۲۰۲

و یا اگر جوابی دریافت کرد به طریقی به اشتباه آن پی برد، باز هم خود را با سؤال مواجه می بیند؛ یعنی، سؤال قطع نمی شود. پس به طور کلی، هرگاه پس از جواب سؤال، باز عقل خود را منطقاً با آن سؤال مواجه دید، نشانه آن است که جواب ارائه شده جواب حقیقی سؤال نبوده است.

در مورد سؤال لم نیز همین مطلب صادق است. سؤال لم سؤال از مرجح و علت حقیقی شیء است. پس اگر درباره چیزی با لم سؤال کردیم و جوابی دریافت داشتیم ولی پس از جواب دوباره عقل خود را منطقاً با همین سؤال درباره همان شیء مواجه یافتیم، دلیل بر آن است که عقل به طریقی دریافته است که آنچه در جواب ذکر شده مرجح و علت حقیقی نبوده است.

اکنون باتوجه به توضیحات فوق، ماهیت را در نظر می گیریم. چنانکه قبلاً نیز گفته ایم، اگر ماهیت را بما هی هی و قطع نظر از همه اغیار ملا-حظه کنیم و با چنین لحاظی آن را باوجود و عدم بسنجیم، می بینیم نه وجود برای آن ضروری است نه عدم، نه اقتضای وجود دارد نه اقتضای عدم، پس باوجود و عدم نسبت یکسان دارد، جائز الطرفین است. لهذا طبق اصل «استحاله ترجیح بلا مرجح»، اگر موجود شود احتیاج به مرجح وجود دارد و نیز اگر معدوم شود احتیاج به مرجح عدم. حال آنچه در این مقدمه مورد ادعاست این است که مرجح وجود یا عدم باید وجود یا عدم را برای ماهیت ضروری کنند و الا سؤال لم در مورد ماهیت قطع نمی شود. معنای این سخن این است که وقتی عقل ما با سؤال «لم صارت الماهیه موجوده؟» مواجه می شود اگر ما در جواب یا بگوئیم: «لتحقق علتها» و یا خود علت را ذکر کنیم ولی در هر دو صورت قید کنیم که این علت ماهیت را ضروری الوجود نمی کند، قید کنیم که این علت فقط اقتضای اولویت وجود برای ماهیت دارد، در این صورت سؤال قطع نمی شود و گفتیم که قطع نشدن سؤال لم به معنای این است که از نظر عقل مرجح حقیقی ذکر نشده است، آنچه به منزله مرجح معرفی شده در حقیقت مرجح نبوده است. به زبان ساده تر، معنای این سخن این است که قوام مرجح به این است که ضرورت بخش باشد. مرجحی که صرف اولویت وجود را اقتضا کند اصلاً مرجح نیست. عین این کلام در مرجح جانب عدم نیز می آید. مرجح جانب عدم نیز باید جانب عدم را ضروری کند، قوام آن به همین ضرورت بخشی است. پس در یک کلام، قوام مرجح و علت، قوام ترجیح و ترجیح، قوام علّیت و معلولیت، قوام ایجاد و اعدام به ضرورت است.

ص: ۲۰۳

عبارتی مانند «فلا- یتّم من العلّه ایجاد الّا بايجاب الوجود للمعلول» و «فعله الوجود لا تتمّ علّه الّا اذا صارت موجبّه و علّه العدم لا تتمّ علّه الّا اذا كانت بحیث تفید امتناع معلولها» در کتاب نیز به همین نکته اشاره دارند. معنای این دو عبارت این است که بدون ضرورت بخشی علّیت علت تمام نیست؛ یعنی، هرچند ذات علت محقق باشد، تا هنگامی که ضرورت بخش نباشد، واجد وصف علّیت نیست، تنها هنگامی به این ذات می توان گفت: «علت» که ضرورت بخش باشد. تا اینجا مدعای این مقدمه کاملاً روشن شد. اکنون به دلیل آن پردازیم.

چرا وقتی علت و مرجح ضرورت بخش نباشند سؤال لم قطع نمی شود؟ به این دلیل که آنچه که موجب طرح سؤال لم درباره ماهیت بود این بود که عقل نسبت وجود و عدم را با ماهیت یکسان می دانست، ماهیت را جائر الطرفین می دانست، حال اگر مرجحی فرض کنیم که ضرورت بخش نیست، باز این حالت تساوی، این حالت جائر الطرفین بودن ماهیت به حال خود باقی است و بنابراین باز ذهن با سؤال فوق درباره ماهیت مواجه است:

و لیس ترجیح جانب الوجود بالعلّه الّا بايجاب الوجود، اذ لو لا- الايجاب لم یتعیّن الوجود لها، بل كانت جائزه الطرفین و لم ینقطع السؤال: «أنّها لم صارت موجوده؟» مع جواز العدم لها، فلا یتّم من العلّه ایجاد الّا بايجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.

و القول فی علّه العدم و اعطائها الامتناع للمعلول نظیر القول فی علّه الوجود و اعطائها الوجوب ... فعله الوجود لا تتمّ علّه الّا اذا صارت موجبّه و علّه العدم لا تتمّ علّه الّا اذا كانت بحیث تفید امتناع معلولها، فالشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم.

۱- ۲: اشکال و جواب

اشکال: با فرض مرجح اولویت بخش، گرچه حالت جائر الطرفین بودن ماهیت به حال خود باقی است، نسبت وجود و عدم به آن یکسان نخواهد بود؛ زیرا، بنابه فرض، مرجح مفروض یکی از دو نسبت را اولویت بخشیده و مجوز سؤال لم تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم بود، نه جواز طرفین. پس با اولویت یافتن یک طرف تساوی نسبت زائل و سؤال لم غیر جائر می شود.

جواب: مستشکل بین ذهن و خارج اشتباه کرده، احکام روانی را به خارج سرایت داده است. توضیح اینکه در واقع و نفس الامر بین حالت «تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم- یعنی امکان» و حالت «ضرورت وجود یا عدم برای ماهیت» واسطه ای نیست، زیرا منظور از

ص: ۲۰۴

تساوی همان لا ضرورت طرفین است و بین ضرورت و لا ضرورت واسطه ای نیست ولی مستشکل بین این دو حالت مراتبی فرض کرده است. وی گمان کرده است که حالت «لا- ضرورت» دارای مصادیق مختلفی است که از نظر دوری و نزدیکی به ضرورت متفاوت اند.

در همه این حالات، هرچند لا- ضرورت وجود و عدم بر ماهیت صادق است، در برخی فاصله ماهیت با ضرورت وجود و عدم یکسان است، در برخی به ضرورت وجود نزدیکتر و به ضرورت عدم دورتر است و در برخی دیگر بالعکس و به همین ترتیب با کم و زیادتر فرض کردن دوری و نزدیکی مراتب دیگری از لا- ضرورت فرض کرده است. علت این گمان این است که نفس انسان دارای سه حالت است: شک و قطع و ظن. حالت ظن حالتی است تشکیکی. بسته به کمتر یا زیادتر فراهم بودن شرائط شیء در خارج یا قلت و کثرت وقوع آن در گذشته، انسان ظن ضعیفتر یا قویتری نسبت به وقوع یا عدم آن در خارج دارد و به عبارت دیگر احتمال ضعیفتر یا قویتری نسبت به وجود یا عدم آن در خارج می دهد و باز به تعبیر دیگر در نظر انسان وجود آن شیء بر عدم اش رجحان می یابد یا بالعکس. به هر حال، این شدت و ضعف ظن، این کثرت و قلت احتمال و در یک کلام این حالت رجحان و اولویت صفت ظن انسان است ولی انسان آن را به غلط به خارج، یعنی به مکنون، نسبت داده گمان می کند وجود یا عدم شیء مکنون، هرچند غیر ضروری است، رجحان و اولویت یافته است ولی این گمان باطل است، اولویت وصف ظن و گمان انسان است نه وصف مکنون و شیء خارجی. پس رجحان صفت شیء خارجی نیست و طبعاً لا ضرورت دارای مراتب مختلف نیست.

اساساً دلیل واقعی بطلان اولویت همین است که بین حالت ضرورت و لا ضرورت (تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم) واسطه ای نیست تا آن را اولویت بنامیم و وجود یا عدم را به آن متصف کنیم و بهتر بود در کتاب از همین طریق استدلال می شد، همان طور که در بدایه الحکمه اینچنین است.

۲-۲: اشکال و جواب

۱- ۲-۲: اشکال

طبق قاعده مورد بحث- الشیء ما لم یجب لم یوجد- معلول در مرتبه قبل از ایجاد واجب می شود. این مطلب مستلزم اشکالی است که مبتنی بر سه مقدمه زیر است:

ص: ۲۰۵

مقدمه اول: اگر معلول قبل از ایجاد واجب الوجود شود، علت در ایجاد آن مختار نیست و موجب است.

مقدمه دوم: واجب تعالی علت موجودات است.

نتیجه دو مقدمه فوق اینکه «اگر معلول قبل از ایجاد واجب شود، واجب تعالی در ایجاد معالیل و افعال خود موجب و غیر مختار است».

مقدمه سوم: تالی شرطیه فوق (شرطیه ای که نتیجه دو مقدمه قبلی است) باطل است، واجب در ایجاد معالیل و افعال خود مختار است، نه موجب.

نتیجه: معلول قبل از ایجاد واجب نمی شود؛ یعنی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باطل است.

مقدمه دوم و سوم مربوط به الهیات بالمعنی الاخص است که در جای خود بحث خواهد شد، پس به اثبات مقدمه اول بپردازیم.

دلیل ملازمه در مقدمه اول: فاعل مختار فاعلی را می گویند که «اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند و انجام ندهد.» از اینجا، می توان نتیجه گرفت که لازمه اختیار این است که فعل هم قابل انجام شدن باشد هم قابل ترک شدن، زیرا اگر مثلاً فعل قابل ترک شدن نباشد و انجام آن ضروری باشد، شرطیه دوم از دو شرطیه مأخوذ در تعریف فاعل مختار- و اگر نخواهد ترک کند- صدق نخواهد کرد، در حالی که قوام اختیار فاعل به صدق این هر دو شرطیه است. چنین فاعلی ضرورتاً می خواهد و نمی تواند نخواهد؛ دقیقتر بگوئیم، در مورد چنین فاعلی «خواستن» صدق نمی کند و بالتبع فاعل مختار نیست. بالعکس: اگر فعل قابل انجام شدن نباشد و ترک آن ضروری باشد، شرطیه اول از دو شرطیه مأخوذ در تعریف فاعل مختار- اگر بخواهد انجام دهد- صدق نمی کند، چنین فاعلی ضرورتاً نمی خواهد و نمی تواند بخواهد، در مورد چنین فاعلی نیز «خواستن» صدق نمی کند و مختار نیست. حاصل کلام اینکه قوام اختیار فاعل به این است که فعل او هم قابل ایجاد باشد هم قابل انعدام، هم بتواند موجود شود هم بتواند معدوم. حال اگر چیزی قبل از ایجاد واجب الوجود باشد، قابل انعدام نیست و لهذا فعل اختیاری فاعل نیست. فاعل چنین فعلی موجب و غیر مختار است. همچنین اگر چیزی قبل از انعدام ممتنع الوجود باشد، قابل ایجاد نیست و طبعاً اختیاری نیست:

ص: ۲۰۶

و امّا قول بعضهم: انّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلّه على الاطلاق موجه غير مختاره، فيلزم كون الواجب تعالى موجبا في فعله غير مختار و هو محال.

۲-۲-۲: جواب

دلیل فوق صحیح نیست. خلاصه دلیل این بود که واجب الوجود یا ممتنع الوجود شدن فعل و معلول قبل از ایجاد با خواستن فاعل منافی است. خواستن تنها در مورد فاعلی صدق می کند که فعلش جائز الطرفین باشد و الا اگر یک طرف فعل، طرف وجود یا عدم، تعیین و ضرورت پیدا کند، در مورد فاعل این فعل «خواستن»، که قوام اختیار به آن است، صدق نمی کند. اشتباه این استدلال در منافاتی است که در آن ادعا شده است. چنین نیست که خواستن فاعل با وجوب یا امتناع فعل به طور کلی منافی باشد، بلکه باید تفصیل قائل شد: اگر وجوب یا امتناع فعل از ناحیه غیر فاعل باشد^(۱)، با خواستن فاعل و بالتبع با اختیار او منافی است ولی اگر از ناحیه خود فاعل باشد، با آن منافی نیست و در مسئله مورد بحث وجوب یا امتناع فعل از ناحیه خود فاعل است نه از ناحیه غیر، زیرا فرض مسئله این بود که آیا علت برای موجود کردن ماهیت باید آن را به حد وجوب برساند یا نه، بلکه صرف اولویت وجود برای موجود کردن ماهیت کافی است. پس اگر وجوب یا امتناعی در معلول مطرح است همه از ناحیه خود علت است.

فیدفعه انّ هذا الوجوب الذی یتلبّس به المعلول وجوب غیرى.

به اشکال فوق جواب دیگری نیز می توان داد که، هرچند در کتاب به منزله جواب دوم مطرح نشده و تصریحی به آن نیست، فرض استقلال آن از جواب فوق نیز دور از صواب نیست. این جواب مبتنی بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: وجوب معلول از وجود آن تجاوز نمی کند.

معنای مقدمه فوق این است که از وجوب معلول کاری بیش از آنچه از وجود معلول ساخته است ساخته نیست. دلیل این مقدمه اینکه وجوب معلول از وجود آن انتزاع می شود. به تعبیر دیگر، وجوب معلول و وجود آن در خارج، هردو، یک مصداق دارند، پس هردو یک حکم دارند. چنین نیست که هریک از وجوب و وجود مصداق جداگانه ای داشته باشند، تا جای این توهم باشد که ممکن است از وجوب کاری ساخته باشد که از وجود ساخته نیست.

۱- در صورتی که چنین امری ممکن باشد.

ص: ۲۰۷

توضیح بیشتر درباره اینکه وجوب معلول به چه اعتباری از وجود آن انتزاع می شود در پایان همین فصل خواهد آمد.

مقدمه دوم: وجود معلول محال است تأثیری در وجود علت خود داشته باشد.

این مقدمه اینکه معلول به تمام وجود قائم به علت و مترتب بر اوست و همان طور که قبلاً گفته شد، اصلاً وجود معلول همان حیثیت نیاز به علت است. پس معلول از خود چیزی ندارد تا با آن بر علت تأثیر گذارد.

نتیجه: محال است وجوب معلول در وجود علت تأثیر کند و اختیار در ایجاد یا عدم ایجاد خود را از او سلب کند:

و وجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعداه و من الممتنع ان يؤثر المعلول فی وجود علته و هو مترتب علیه، متأخر عنه، قائم به.

۳: اولویت

اشاره

تاکنون بحث در بیان قاعده «الشی ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» بود و اثبات آن و دفع اشکال از آن. اکنون به توضیح قول متکلمین که منکر قاعده فوق و قائل به اولویت اند می پردازند.

۱- ۳: علت اعتقاد متکلمین به اولویت

در ۲-۲، گذشت که به گمان برخی از متفکران قاعده فوق مستلزم این است که خداوند تعالی در ایجاد معالیل و افعالش غیر مختار باشد، در حالی که هم در مباحث الهیات بالمعنی الاخص قدرت و اختیار واجب به اثبات رسیده است و هم طبق متون دینی خداوند قادر و مختار علی الاطلاق است. تنافی گمان شده بین این دو مطلب سبب شده است که متکلمین منکر این قاعده و قائل به اولویت شوند.

ماهیت فی حد نفسه ممکن است و نسبتش به وجود و عدم یکسان است. کار علت این است که یکی از دو جانب وجود یا عدم را برای ماهیت مرجح می سازد. از نظر فلاسفه، ترجیح یکی از دو جانب برای ماهیت فقط با ضروری شدن آن جانب حاصل می شود. پس اگر فرض کنیم علت وجود یا عدم ماهیت- یعنی مرجح- حاصل باشد ولی جانب وجود یا عدم به حد

ص: ۲۰۸

ضرورت نرسد، در واقع مرجحی را فرض کرده ایم که مرجح نیست و این تناقض است و محال. ولی به نظر متکلمین، در ترجیح یکی از دو جانب وجود و عدم برای ماهیت، کافی است که آن جانب برای ماهیت اولویت پیدا کند و لازم نیست به حد ضرورت برسد. پس از نظر فلاسفه، قوام ترجیح به ضرورت و تعین است ولی از نظر متکلمین نه. به هر حال، نتیجه قول متکلمین این است که در ماهیات موجود جانب وجود برای ماهیت اولی است ولی ضروری نیست و در ماهیات معدوم جانب عدم:

و قد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالاولویّه علی اقسامها. توضیحه أنّ قوما من المتکلمین، زعما منهم أنّ القول باتصاف الممكن بالوجوب فی ترجیح احد جانبی الوجود و العدم له یستلزم کون الواجب فی مبدئیه لایجاد فاعلا موجبا، تعالی عن ذلک و تقدس، ذهبوا الی أنّ ترجیح احد الجانبین له بخروج الماهیه عن حدّ الاستواء الی احد الجانبین بکون الوجود اولی له او العدم اولی له من دون ان یبلغ احد الجانبین، فیخرج به من حدّ الامکان، فقد ترجّح الموجود من الماهیات بکون الوجود اولی له من غیر وجوب و المعدوم منها بکون العدم اولی له من غیر وجوب.

۲-۳: اقسام اولویت

قائلین به اولویت آن را به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم کرده اند و سپس در تقسیم دیگری هریک از اولویت ذاتی و غیر ذاتی را به اولویت کافی و غیر کافی تقسیم کرده اند. پس در مجموع، چهار قسم اولویت قائل شده اند:

۱- اولویت ذاتی کافی؛

۲- اولویت ذاتی غیر کافی؛

۳- اولویت غیر ذاتی کافی؛

۴- اولویت غیر ذاتی غیر کافی.

برای اولویت ذاتی دو تفسیر شده است. بنابر یک تفسیر، اولویت ذاتی اولویتی است که مقتضای ذات ماهیت است؛ یعنی، ماهیت خود علت این اولویت است، پس رابطه اولویت و ماهیت رابطه معلول و علت است. بنابه تفسیر دیگر، اولویت معلول ماهیت نیست بلکه لازم ماهیت است، به معنای اینکه از آن انفکاک ناپذیر است. در هر حال، وجه مشترک دو تفسیر این است که

ص: ۲۰۹

اولویت ذاتی معلول امری غیر از ماهیت نیست، حصول آن برای ماهیت مستند به امری غیر از خودش نیست، خواه اصلاً مستند به هیچ امری نباشد، چنانکه تفسیر اول قائل است، و خواه مستند به خود ماهیت باشد، چنانکه تفسیر دوم قائل است. در مقابل، اولویت غیر ذاتی اولویتی است که معلول امری غیر از ماهیت است، حصول آن برای ماهیت مستند به علتی وراء ماهیت است.

مقصود از اولویت کافی اولویتی است که برای وقوع معلول کافی است و طبعاً اولویت غیر کافی یعنی اولویتی که برای وقوع معلول کافی نیست:

و قد قَسَمُوا الاولویة الی ذاتیة تقتضیها الماهیة بذاتها و لا تنفک عنها و غیر ذاتیة تفیدها العلة الخارجة و کلّ من القسمین إمّا کافیة فی وقوع المعلول و إمّا غیر کافیة.

۳-۳: دسته بندی موجودات از نظر اولویت وجود و عدم

برخی از اندیشمندان قدیم موجودات را به دو دسته تقسیم کرده اند: موجوداتی که اولویت وجود دارند و موجوداتی که اولویت عدم دارند. طبق این نظر، نتیجه اولویت وجود در دسته اول این است که این موجودات یا تعدادشان زیاد است یا وجودشان قوی است و یا برای موجود شدن به شرائط کمتری نیاز دارند و نتیجه اولویت عدم در موجودات دسته دوم این است که یا تعدادشان کم است یا وجودشان ضعیف است و یا برای موجود شدن احتیاج به شرائط بیشتری دارند. پس بنابراین نظر هر موجودی یا اولی له الوجود است یا اولی له العدم و برای اینکه بفهمیم کدام یک است باید ببینیم واجد چه آثاری است.

برخی دیگر از اندیشمندان قدیم قائل اند که هیچ موجودی اولویت وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر، در ناحیه وجود هیچ اولویتی برای هیچ موجودی ثابت نیست، اصلاً اولویت وجود نداریم، فقط اولویت عدم داریم. این گروه خود دو دسته اند: دسته ای قائل اند که اولویت عدم عمومیت دارد؛ یعنی، شامل همه موجودات ممکن می شود. پس به عقیده ایشان همه ممکنات اولویت عدم دارند و هیچ ممکنی اولویت وجود ندارد. دلیل ایشان این است که برای انعدام ماهیت نبودن علت کافی است، در حالی که برای موجود شدن آن باید علت موجود باشد، پس عدم سهل الوقوعتر از وجود است و لذا طرف عدم رجحان دارد. دسته دیگر معتقدند که اولویت عدم شامل و فراگیر نیست. فقط برخی از موجودات اولویت عدم دارند، نه همه آنها.

پس بقیه موجودات نه اولویت عدم دارند و نه اولویت وجود. به هر حال، هر گروه از این

ص: ۲۱۰

اندیشمندان برای قول خود مثالهایی نیز ذکر کرده اند و دلیل اندراج آنها را در دسته های فوق ذکر کرده اند که نه ارزش ذکر دارند و نه مجالی برای ذکر آنها وجود دارد:

و نقل عن بعض القدماء أنهم اعتبروا اولویة الوجود فی بعض الموجودات و اثره اکثریة الوجود او شدته و قوته او كونه اقل شرطاً للوقوع و اعتبروا اولویة العدم فی بعض آخر و اثره اقلیة الوجود او ضعفه او كونه اكثر شرطاً للوقوع.

و نقل عن بعضهم اعتبارها فی طرف العدم بالنسبة الى طائفة من الموجودات فقط.

و نقل عن بعضهم اعتبار اولویة العدم بالنسبة الى جميع الموجودات الممكنة، لكون العدم اسهل وقوعاً. هذا اقوالهم على اختلافها.

۴: ابطال اولویت

اشاره

برهانی که بر اثبات وجوب غیری ماهیت بیان شد خودبخود باطل کننده اولویت نیز هست. از همین رو، در اینجا، همان برهان را، با اندک اضافه ای در مقدمه دوم، مجدداً ذکر می کنند و سپس به برهان دیگری می پردازند. ما نیز، با عنوان «برهان اول»، خلاصه آن را ذکر می کنیم و سپس به برهان دوم می پردازیم.

۱- ۴: برهان اول

مقدمه اول: اگر علت اولویت وجود یا عدم به ماهیت بخشد، ماهیت با فرض تحقق علت نیز هنوز جائز الطرفین است.

مقدمه دوم: اگر ماهیت با فرض تحقق علت هنوز جائز الطرفین باشد، «سؤال لم» در مورد ماهیت قطع نمی شود.

این مقدمه را در ۲ توضیح دادیم. نکته ای که در اینجا اضافه شده این است که وحدت و تعدد مرجح اولویت بخش و بالتبع وحدت و تعدد اولویتها تأثیری در قطع سؤال لم ندارد.

توضیح اینکه چیزی که موجب سؤال لم است جائز الطرفین بودن ماهیت است. حال اگر فرض کنیم مرجحی موجود شود و مثلاً طرف وجود را اولویت بخشد، چون طرف عدم هنوز برای ماهیت جائز است، باز ماهیت جائز الطرفین است و سؤال لم قطع نمی شود؛ پس فرض وجود مرجح اول موجب قطع سؤال لم نشد و برای قطع سؤال باید مرجح دیگری فرض کرد.

ص: ۲۱۱

نقل کلام در این مرجح می کنیم. این مرجح نیز اگر اولویت بخش باشد، به دلیلی که گذشت، با فرض وجود آن سؤال قطع نمی شود و احتیاج به فرض مرجح سومی هست و این سلسله مرجحها و اولویتها، و لویی نهایت شوند، مادامی که وجوب آور نباشند موجب قطع سؤال لم نمی شوند.

مقدمه سوم: اگر سؤال لم قطع نشود، علت و مرجح مفروض حقیقتا علت و مرجح نیست.

توضیح این مقدمه در ۲ گذشت.

نتیجه: اگر فرض کنیم علتی به ماهیت اولویت وجود یا عدم بخشد، این علت علت و مرجح واقعی نیست؛ به عبارت دیگر، فرض علت با فرض اولویت بخشی سازگار نیست. پس ادعای متکلمین، مبنی بر تحقق «علت اولویت بخش» برای ماهیت، باطل است:

و قد بان بما تقدّم فساد القول بالاولویّه من اصلها، فانّ حصول الاولویّه فی احد جانبی الوجود و العدم لا ینقطع به جواز وقوع الطرف الآخر و السؤال فی تعین الطرف الاولی مع جواز الطرف الآخر علی حاله، و ان ذهب الاولویّات الی غیر النهایه، حتّی ینتهی الی ما یتغیّر به الطرف الاولی و ینقطع به جواز الطرف الآخر و هو الوجوب.

نکته: در برخی از کتب فلسفی تنها برای ابطال اولویت غیر ذاتی از برهان فوق استفاده شده و برای ابطال اولویت ذاتی برهان دیگری آورده شده است ولی این تفکیک به این معنا نیست که برهان فوق برای ابطال اولویت ذاتی کافی نیست (۱)، از این رو در این کتاب برای ابطال مطلق اولویت از همین برهان استفاده شده است.

۲-۴: برهان دوم

نتیجه ای که از برهان اول به دست آمد این بود که علت و مرجح اولویت بخش واقعا علت و مرجح نیست، فرض علت با فرض اولویت بخش بودن سازگار نیست؛ به تعبیر دیگر، فرض مرجح و علت اولویت بخش با اصل «استحاله ترجیح بلا مرجح» منافی است. این اصل مقتضی این است که مرجح ایجاب کننده یا ممتنع کننده باشد. برهان اول، هرچند مستلزم این نتیجه بود، بصراحت دلالت بر آن نداشت. در این برهان صریحا بر همین تنافی تکیه شده است.

۱- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ص ۹۲-۹۱ و سایر شروح تجرید.

ص: ۲۱۲

قبل از ذکر مقدمات برهان توجه به این نکته لازم است که در متن کتاب به جای واژه «مرجح» از واژه «علت» استفاده شده است که منظور از آن همان «علت تامه» است، ما قبلاً گفتیم که در فلسفه از مرجح با تعبیر «علت تامه» یاد می کنند. بنابراین، در این برهان نیز ما به جای واژه «علت» واژه «مرجح» را به کار می بریم.

مقدمه اول: اگر مرجح اولویت بخش باشد، ترجیح بلا مرجح محال نیست.

یعنی فرض مرجحی که اقتضای اولویت داشته باشد، نه اقتضای ضرورت، مستلزم بطلان اصل «استحاله ترجیح بلا مرجح» است. گفتیم که ماهیت برای موجود یا معدوم شدن ضرورتاً احتیاج به علت دارد، هر ممکنی محتاج علت است. حال مفاد مقدمه فوق این است که اصل «احتیاج ممکن به علت» (۱) با اولویت سازگار نیست، قائل شدن به اولویت مستلزم بطلان این اصل است. معنای این سخن این است که دو قانون: «لکل ممکن علّه» و «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» متلازم اند؛ یا باید هر دو باهم پذیرفته شوند، یا هیچیک؛ تفکیک بین این دو محال است. نمی توان اصل علیت را پذیرفت ولی ضرورت علیّ و معلولی را رد کرد.

در هر حال، برای روشن شدن ملازمه باید جانب مرجوح را در نظر گرفت. لازمه اولویت جانب راجح این است که با فرض تحقق مرجح و حصول رجحان و اولویت برای جانب راجح و با فرض عدم مرجح برای جانب مرجوح، باز تحقق مرجوح جائز باشد. اگر در توضیحاتی که قبلاً گذشت دقت شود، روشن می شود که جائز التحقق بودن جانب مرجوح جز به معنای امکان ترجیح آن نیست، پس لازمه اولویت این است که جانب مرجوح بدون مرجح بتواند ترجیح یابد؛ به تعبیر دیگر، لازمه آن امکان ترجیح بلا مرجح است در جانب مرجوح.

به تعبیری که در کتاب به کار رفته است، لازمه اولویت این است که با فرض تحقق علت تامه یک جانب و حصول اولویت و رجحان برای آن باز جانب مرجوح قابل تحقق باشد و با توجه به اینکه تحقق علت تامه جانب مرجوح محال است، لازم می آید که جانب مرجوح قابل تحقق باشد بدون حصول علت تامه آن. دلیل اینکه تحقق علت تامه جانب مرجوح محال است این است که آن را مرجوح و جانب دیگر را راجح فرض کرده ایم. بنابر فرض، فقط تحقق علت تامه یک طرف سبب رجحان و اولویت آن طرف است و بالعکس: رجحان و اولویت یک طرف فقط مسبب از تحقق علت تامه آن طرف است. بنابراین، اگر فرض کردیم

۱- به این اصل اصل علیت می گویند: ر. ک. فصل ششم.

ص: ۲۱۳

طرفی رجحان نیافته، به معنای این است که علت تامه آن محقق نشده است، پس فرض مرجوحیت یک طرف مستلزم فرض عدم تحقق علت تامه آن طرف است.

مقدمه دوم: تالی باطل است، ترجیح بدون مرجح محال است.

نتیجه: محال است مرجح اولویت بخش باشد، بلکه ضرورت بخش است:

على انّ في القول بالاولوية ابطالا- لضرورة توقّف الماهيات الممكنة في وجودها و عدمها على علّه، اذ يجوز عليه ان يقع الجانب المرجوح مع حصول الاولوية للجانب الاخر و حضور علته التامة. و قد تقدّم انّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علته حينئذ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّه، هف. و لهم في ردّ هذه الاقوال وجوه اخر، اوضحوا بها فسادها، اغمضنا عن ايرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

درباره این اشکال که وجوب غیری معلول مستلزم سلب اختیار از علت است و جواب آن در ۲-۲ توضیحاتی داده شد. بنابراین از تکرار آن صرف نظر می کنیم:

و امّا حديث استلزام الوجوب الغيرى، اعنى وجوب المعلول بالعلّه، لكون العلّه موجه فواضح الفساد، كما تقدّم، لانّ هذا الوجوب انتزاع عقليّ عن وجود المعلول غير زائد على وجوده و المعلول بتمام حقيقته امر متفرّع على علته، قائم الذات بها، متأخر عنها و ما شأنه هذا لا يعقل ان يؤثّر في العلّه و يفعل فيها.

۵: برهانی نبودن قضایائی که جهتشان اولویت است

در ابتدای این مرحله، از ضرورت و امکان و به عبارت دیگر از وجوب و امتناع و امکان با تعبیر مواد ثلاث یاد کردیم و باتوجه به اینکه ماده کیفیت نسبت است در نفس الامر و واقع و جهت کیفیت نسبت است به حسب فهم؛ یعنی، جهت همان فهم و تصور انسان است از ماده، می توان از آنها با تعبیر «جهات ثلاث» یاد کرد. مدعا در اینجا این است که «اولویت» نمی تواند ماده قضیه ای باشد و بالتبع جهت هیچ قضیه ای هم نیست. دلیلی که بر این مدعا ذکر شده این است که مواد قضایا و بالتبع جهات آنها منحصرند در ضرورت و امکان؛ یعنی، وجوب و امتناع و امکان (که دلیل انحصار نیز در فصول قبل بیان شد) و با این انحصار طبعاً جائی برای اولویت باقی نمی ماند.

توضیح اینکه در فصل اول/ ۳ گفته شد که هر مفهومی را در نظر گیریم و آن را باوجود

ص: ۲۱۴

بسنجیم یا ضروری الوجود است یا ضروری العدم و یا نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم و به تعبیر دیگر در واقع و نفس الامر کیفیت نسبت هر مفهومی به وجود یا ضرورت است (ضرورت ثبوت وجود یا انتفاء آن) یا امکان. از طرف دیگر، چنانکه در جواب اشکالی که در ۲-۲ مطرح شد گفته شد، بین ضرورت و امکان واسطه ای نیست، زیرا امکان همان لا ضرورت است و اولاً، بین ضرورت و لا ضرورت واسطه ای نیست تا آن را اولویت نامیده کیفیت دیگری برای نسبت بین ماهیت و وجود به حساب آوریم و ثانیاً، لا ضرورت امری تشکیکی نیست تا مرتبه ای از آن امکان باشد و سایر مراتب اولویت و در نتیجه به کیفیتی غیر از امکان و ضرورت برسیم. بنابراین، اولویت ماده نیست و بالتبع جهت هم نیست. پس اگر جهت قضیه ای اولویت بود، حاکی از ماده نفس الامری قضیه نیست، بلکه، همان طور که در ۲-۲ گفتیم، حاکی از شدت و ضعف ظن و گمان عالم است. از همین جا می توان فهمید که قضایایی که دارای جهت اولویت اند برهانی نیستند، زیرا جهت آنها حاکی از نفس الامر و واقع نیست، در حالی که شرط برهانی بودن قضیه این است که حاکی از نفس الامر باشد.

البته به یک اعتبار می توان اولویت را نیز ماده و جهت قضیه دانست: باتوجه به اینکه برگشت ضرورت به تأکد وجود است و تأکد امری تشکیکی است، اگر قائل شویم که برگشت اولویت نیز به مراتبی از تأکد است؛ یعنی، اگر گفتیم که مراتبی از تأکد وجود اولویت است و مراتب شدیدتری از آن ضرورت، در این صورت اولویت وصفی نفس الامری می شود و می توان آن را ماده و جهت قرار داد. در ناحیه عدم نیز به همین ترتیب است:

و من فروع هذه المسئلة انّ القضايا التي جهتها الاولوية ليست ببرهانية، اذ لا جهة الا الضرورة والامكان، اللهم الا ان يرجع المعنى الى نوع من التشكيك.

۶: وجوب و امتناع سابق

وجوب و امتناعی که تاکنون از آن بحث می کردیم وجوب و امتناع سابق بود؛ یعنی، وجوب و امتناعی که سابق بر وجود و عدم اند. علت وجود یا عدم ابتدا ماهیت را واجب یا ممتنع می کند و سپس موجود یا معدوم می نماید. آنچه در اینجا مهم است توضیح معنای «سابق» است.

منظور از این سبق سبق بین دو شیء خارجی نیست؛ یعنی، این طور نیست که در خارج ماهیتی داریم و علت ابتدا وصفی بنام وجوب یا امتناع به آن اعطا می کند و سپس وصف

ص: ۲۱۵

دیگری بنام وجود یا عدم به آن می دهد و وصف اول به نحوی از انحاء سبق، زمانی یا غیر زمانی، بر وصف دوم متقدم است، بلکه در خارج یک واقعیت بسیط موجود است که بنابر اصالت وجود وجود است و بنابر اصالت ماهیت ماهیت. منظور از این سبق این است که ذهن انسان از این واقعیت بسیط دو مفهوم می گیرد: یکی مفهوم ماهوی و دیگری مفهوم وجود.

سپس توجه خود را به مفهوم ماهوی معطوف می دارد، می بیند در آن نه مفهوم وجود هست نه مفهوم عدم، نه متصف به ضرورت وجود می شود نه متصف به ضرورت عدم؛ از این خاصیت - لا - ضرورت وجود و عدم - به «امکان» تعبیر می کند و به اعتبار آن حکم می کند به اینکه ماهیت ممکن است، سپس از آن جهت که امکان سبب احتیاج به علت و مرجح است، ذهن ماهیت را متصف به احتیاج می کند: ماهیت برای موجود یا معدوم شدن محتاج علت است؛ در مرتبه بعد، با توجه به اینکه می بیند علت وقتی حقیقتا علت است که با حصول آن معلول قابل تخلف نباشد و الا اصلا علت نیست، ماهیت را متصف می کند به وجوب یا امتناع: علت ماهیت را واجب یا ممتنع کرد و ماهیت نیز واجب یا ممتنع شد؛ یعنی، با حصول علت وجود یا عدم باید ماهیت موجود یا معدوم شود و موجود یا معدوم نشدن آن محال است و بالاخره با توجه به اینکه ضروری الوجود یا عدم است حکم می کند به اینکه با ایجاد یا اعدام علت موجود یا معدوم است: الماهیه تقررت فامكنت فاحتاجت فاجبت فوجدت فوجدت.

حاصل کلام اینکه ذهن از همان واقعیت بسیط خارجی، مثلا زید، ابتدا مفهومی ماهوی، مثلا انسان را، انتزاع می کند و آن را بر زید حمل کرده می گوید: «زید انسان است»، سپس به اعتبار اینکه آن را متصف به امکان کرده آن را به احتیاج به علت متصفش می کند و سپس با فرض علت آن آن را به وجوب و در نهایت به وجود متصف می کند. پس یک واقعیت بسیط است که هم مصداق انسان است هم امکان هم احتیاج هم وجوب هم وجود و بنابراین تقدم و تأخر این صفات خارجی نیست، یعنی از باب تقدم و تأخر دو امری که هریک در خارج مصداقی خاص به خود دارند و این مصادیق بر هم متقدم و متأخرند نیست، بلکه تقدم تأخر ذهنی است، به این معنا که علت اینکه ذهن این واقعیت خارجی را مصداق مفهوم وجود قرار داد و حکم به موجودیت آن کرد این بود که قبلا - آن را به وجوب متصف کرده بود و علت اینکه آن را متصف به وجوب کرد این بود که قبلا علتی برای آن منظور داشت و علت اینکه علت برای آن منظور داشت این بود که قبلا آن را متصف به احتیاج به علت کرد و علت اینکه

ص: ۲۱۶

آن را متصف به احتیاج به علت کرد این بود که قبلاً آن را متصف به امکان کرد و علت اینکه آن را متصف به امکان کرد این بود که قبلاً مفهوم ماهوی انسان را از آن انتزاع و بر آن حمل کرد. پس حمل انسان بر آن واقعیت خارجی علت حمل امکان شد و حمل امکان بر آن علت حمل احتیاج شد الی آخر و در باب سبق گفته اند که هرعلتی، اعم از تامه و ناقصه، متقدم و سابق بر معلول است، از این رو هریک از این مفاهیم و صفات که حمل آن بر این واقعیت خارجی علت حمل مفهوم و صفت دیگر است سابق بر آن دیگری است. به این اعتبار، ماهیت و به تعبیر دقیقتر تقرر ماهوی متقدم و سابق بر امکان و امکان متقدم و سابق بر احتیاج و احتیاج متقدم و سابق بر وجوب و وجوب متقدم و سابق بر وجود است. تا اینجا دانستیم که وجوب و امتناعی که تاکنون از آن بحث می کردیم وجوب و امتناع سابق اند؛ یعنی، وجوبی که سابق بر وجود ماهیت است و امتناعی که سابق بر عدم ماهیت است و نیز دانستیم که سبق آنها به چه معناست:

مامر من وجوب الوجود للماهیة وجوب بالغير سابق علی وجودها منتزع عنه.

۷: وجوب و امتناع لاحق

اشاره

اکنون مدعا این است که ماهیت متصف به وجوب و امتناع دیگری نیز می شود که لاحق و متأخر از وجود و عدم ماهیت اند، نه سابق و متأخر از آن دو. مقصود از این وجوب و امتناع همان ضرورت به شرط محمول است که در بحث امکان استقبالی نیز بدان اشاره شد. توضیح اینکه وقتی ماهیت را بما هی می در نظر می گیریم و باوجود و عدم می سنجیم، می بینیم ممکن است، نه وجود برای آن ضروری است نه عدم ولی همین ماهیت را اگر به شرط وجود یا به شرط عدم لحاظ کنیم، نه بما هی می، می بینیم وجود یا عدم برای آن ضروری است نه ممکن، همان طور که وقتی به شرط علت وجود یا علت عدم در نظر می گرفتیم، وجود یا عدم برای آن ضروری بود. انسان موجود (یعنی به شرط اینکه دارای وجود باشد) موجود است بالضروره و انسان معدوم (یعنی به شرط اینکه معدوم باشد) معدوم است ضرورتاً. به این ضرورت- ضرورت به شرط محمول- «ضرورت لاحق» می گویند. خواننده عزیز از توضیحاتی که درباره وجوب و امتناع سابق دادیم خود متوجه می شود که این لحوق نیز لحوق ذهنی است نه خارجی؛ زیرا این ضرورت نیز مصداقی جدای از موصوف خود ندارد، همان واقعیت بسیطی که مصداق ماهیت است خود به اعتباری مصداق ضرورت یا امتناع لاحق نیز هست. پس

ص: ۲۱۷

مصادق ضرورت یا امتناع لاحق غیر از مصادق ماهیت نیست، تعدد و تکرار خارجی در کار نیست تا تقدم و تأخر بین دو شیء خارجی مطرح باشد:

و هناك وجوب اخر يلحق الماهية الموجودة و يستلزم الضرورة بشرط المحمول.

اکنون آنچه در مورد وجوب و امتناع (ضرورت) لاحق مهم است مطالب زیر است:

۱- وجه اینکه این ضرورت لاحق است، نه سابق، چیست؟

۲- اثبات اینکه ماهیت به شرط محمول (به شرط وجود یا عدم) ضروری (واجب یا ممتنع) است؛

۳- اثبات اینکه ضرورت لاحق نیز مانند ضرورت سابق بالغیر است.

۱- ۷: چرا ضرورت به شرط محمول لاحق است نه سابق؟

عین آنچه در وجه سبق ضرورت سابق گفتیم در وجه لاحق ضرورت به شرط محمول نیز جاری است. آنچه در وجه سبق گفته شد در دو مقدمه زیر خلاصه می شود:

مقدمه اول: حمل ضرورت (ناشی از علت) بر ماهیت و اتصاف ماهیت به آن، علت است برای حمل وجود یا عدم بر ماهیت و اتصاف ماهیت به یکی از آن دو. به عبارت دیگر، ماهیت اگر واجب الوجود شود، موجود می شود و اگر ممتنع الوجود شود، معدوم می شود.

مقدمه دوم: هرعلتی بر معلول خود سابق است.

نتیجه: ضرورت (ناشی از علت) بر وجود ماهیت سابق است.

در اینجا نیز اتصاف ماهیت به وجود یا عدم علت است برای حمل ضرورت به شرط محمول بر ماهیت و اتصاف ماهیت به آن. می گوئیم: ماهیت موجود موجود است ضرورتاً و ماهیت معدوم است ضرورتاً ولی ماهیتی که نه موجود است نه معدوم - ماهیت بماهیهی - نه موجود است ضرورتاً نه معدوم است ضرورتاً، نه ضروری الوجود است نه ضروری العدم، بلکه ممکن است. معنای این گفته آن است که اگر ماهیت به موجودیت یا معدومیت متصف نشود، ممکن است و نسبت به وجود یا عدم ضرورت ندارد. پس آنچه علت است برای اینکه ماهیت از حالت ممکن الوجود و العدم بودن درآید و ضروری الوجود یا ضروری العدم شود اتصاف آن است به موجودیت یا معدومیت. و چنانکه گفته شد، هرعلتی بر معلول خود سابق است. پس وجود یا عدم ماهیت نیز بر ضرورت به شرط محمول سابق اند.

ص: ۲۱۸

۲-۷: چرا ماهیت به شرط معمول ضروری است

برهان این مطلب واضح است و نیازی به تفصیل نیست. بنابراین، ما سه مقدمه آن را ذکر می‌کنیم و از تفصیل پرهیز می‌نمائیم.

مقدمه اول: اگر ماهیت موجود مادامی که موجود است جائز العدم باشد، لازم می‌آید اجتماع نقیضین جائز باشد.

دلیل آن اینکه در این صورت جائز است ماهیت هم موجود باشد هم معدوم، هم وجود داشته باشد هم عدم و وجود و عدم و بالتبع موجود و معدوم نقیض یکدیگرند. پس جواز اتصاف ماهیت به هر دو مستلزم جواز اجتماع نقیضین است.

مقدمه دوم: اجتماع نقیضین محال است.

نتیجه دو مقدمه فوق اینکه «ماهیت موجود مادامی که موجود است و از آن حیث که موجود است جائز العدم نیست.»

مقدمه سوم: هرچه که جائز العدم نیست، محال است از آن حیث که جائز العدم نیست وجود از آن انفکاک یابد؛ یعنی، از آن حیث که جائز العدم نیست ضروری الوجود است.

نتیجه: ماهیت موجود مادامی که موجود است و از آن حیث که موجود است ضروری الوجود است.

با استدلالی مشابه، درباره عدم نیز، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت معدوم مادامی که معدوم است و از آن حیث که معدوم است ضروری العدم است:

و ذلك أنه لو أمكن للماهية المتلبسه بالوجود مادامت متلبسه أن يطرها العدم الذي يقابله و يطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين و هو محال و لازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبس و من حيث و ذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية.

و نظیر البیان یجری فی الامتناع اللاحق للماهية المعدومه. فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبین و الماهية المعدومه محفوفة بامتناعین.

۸: وجوب سابق و لاحق بالغیرند**اشاره**

برای اثبات این مطلب در این کتاب دلیلی اقامه شده است و در اسفار دلیل دیگری. ما ابتدا دلیل اسفار را ذکر می‌کنیم و سپس به دلیل ذکر شده در کتاب می‌پردازیم.

۱- ۸: برهان اسفار بر بالغیر بودن وجوب سابق و لا حق

اشاره

دلیلی که در اسفار (۱) ذکر شده است برای ضرورت لاحق است، اعم از وجوب یا امتناع، ولی چون عینا در ضرورت سابق نیز جاری است ما آن را برای هردو ذکر می کنیم.

این دلیل مبتنی بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: موصوف ضرورت، چه سابق و چه لاحق، ماهیت است.

به تعبیر دیگر، ماهیت حقیقتا و بالذات متصف به ضرورت می شود نه مجازا و بالعرض.

انکار این مقدمه به این معناست که ماهیت همان طور که هیچگاه حقیقتا موجود نیست نیز هیچگاه حقیقتا ضروری نیست. پس همان گونه که با حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض متصف به موجودیت می شود نیز با حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض متصف به ضرورت می شود. صریحتر بگوییم، امر دیگری متصف به ضرورت می شود و ذهن ما، به دلیل ارتباطی که بین آن امر و ماهیت هست، مجازا ضرورت آن امر را به ماهیت نیز نسبت می دهد. در هر حال، اگر کسی منکر این مقدمه شود، باز ضرورت نسبت به ماهیت بالغیر می شود ولی بالغیر به معنای «بعرض الغیر» نه به معنای «بسبب الغیر»؛ یعنی، چنین کسی باید برای اتصاف ماهیت به ضرورت به دنبال واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه بگردد نه به دنبال واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه. آری، پس از پیدا کردن واسطه در عروض، یعنی موصوف حقیقی ضرورت، باز این بحث مطرح می شود که آیا ضرورت برای آن واسطه ذاتی است و بی نیاز از علت یا عرضی است و محتاج به علت. اگر ذاتی بود بالغیر نیست و اگر عرضی بود بالغیر است.

مقدمه دوم: نسبت بین ضرورت و ماهیت امکان است نه ضرورت.

این مقدمه روشن است. همان طور که ماهیت بما هی هی نسبت به خود وجود و عدم لا ضروری است، نسبت به ضرورت وجود و ضرورت عدم نیز لا ضروری است؛ چنین نیست که حمل «ضرورت وجود» یا «ضرورت عدم» بر ماهیت بما هی هی ضروری باشد، پس همان گونه که ماهیت نسبت به خود وجود و عدم ممکن است، نسبت به ضرورت وجود و ضرورت عدم نیز ممکن است. گاه از این مقدمه اینچنین تعبیر می کنند که ضرورت وجود و عدم ذاتی ماهیت نیست، بلکه عرضی است، برخلاف امکان که ذاتی ماهیت است. از نظر نتیجه بحث فرقی بین این دو نیست، زیرا در صورت اول ما با استناد به قانون «کل ممکن

ص: ۲۲۰

معلّل» نتیجه می‌گیریم که اتصاف ماهیت به ضرورت علتی می‌خواهد و در صورت دوم با استناد به قانون «کل عرضی معلّل» پس حداکثر تفاوت در مقدمه سوم؛ یعنی، در کبرائی است که به کار می‌گیریم. به هر حال، ما فعلا از تعبیر اول استفاده می‌کنیم.

مقدمه سوم: هر ممکنی معلول است.

در فصل آینده به این قانون خواهیم پرداخت. البته باید توجه داشت که تاکنون از تعبیر «ممکن» به معنای «لا ضروری الوجود و العدم» استفاده می‌کردیم، یعنی ماهیت را با دو وصف وجود و عدم (نقیض وجود) می‌سنجیدیم و می‌دیدیم نسبت به هیچیک ضرورت ندارد، از این «ضروری نبودن وجود و عدم» به «امکان» تعبیر می‌کردیم ولی کاربرد این قانون منحصر در دو وصف وجود و عدم نیست، بلکه هر وصف دیگری را نیز شامل می‌شود؛ چنانکه موصوف ما نیز منحصر به ماهیت نیست، بلکه هر امری را شامل می‌شود. پس مفاد این قانون به طور کلی این است که نسبت بین هر موصوف و صفتی اگر امکانی بود؛ یعنی نه خود صفت برای موصوف ضروری بود نه نقیض آن، در این صورت آن موصوف برای اتصاف به آن وصف یا نقیضش نیازمند به علت است و به تعبیر منطقی اگر نسبت بین موضوع و محمولی امکان (خاص) بود، حمل آن محمول بر آن موضوع نیاز به علت دارد.

اکنون بنابر مقدمه اول ماهیت متصف به ضرورت می‌شود، اعم از ضرورت وجود یا عدم، سابق یا لاحق، و بنابر مقدمه دوم ماهیت نسبت به ضرورت‌های فوق ممکن است و بنابر مقدمه سوم ماهیت برای اتصاف به این ضرورت‌ها به علت نیاز دارد. نتیجه اینکه این ضرورت‌ها نسبت به ماهیت بالغیرند و هو المطلوب.

۱- ۸- اشکال و جواب

اشکال: مقدمه اول برهان فوق در مورد وجوب و امتناع سابق تمام است، زیرا، بدون شک، در ضرورت سابق امری واسطه در عروض ضرورت بر ماهیت نیست، خود ماهیت است که از ناحیه علت ابتدا واجب و سپس موجود یا ابتدا ممتنع و سپس معدوم می‌شود: الماهیه تقرّر فامکنت فاحتاجت فاجبت فوجدت فوجدت؛ ولی در مورد وجوب و امتناع لاحق این مقدمه تمام نیست. در وجوب و امتناع لاحق ماهیت واسطه در عروض دارد، این خود ماهیت نیست که حقیقتا متصف به ضرورت به شرط محمول می‌شود، بلکه دو قید «وجود» و

ص: ۲۲۱

«عدم» که در موضوع اخذ شده اند موضوع و موصوف حقیقی ضرورت اند. دلیل این ادعا مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: در ضرورت لاحق «ماهیت» تمام موضوع نیست، بلکه جزء موضوع است.

چنانکه دانستیم در ضرورت به شرط محمول خود ماهیت بتنهائی موضوع وجود و عدم و در نتیجه بتنهائی موصوف ضرورت نیست، بلکه «ماهیت موجود» یا «ماهیت معدوم» موضوع است. پس ماهیت جزئی از موضوع است و جزء دیگرش وجود یا عدم و یا موجود یا معدوم است: «ماهیت موجود موجود است بالضروره» و «ماهیت معدوم معدوم است بالضروره».

مقدمه دوم: جزء دیگر موضوع موضوع حقیقی قضیه و موصوف واقعی ضرورت است.

همان طور که دیده می شود، در دو قضیه اخیر، اگر از موضوع قضیه اول «موجود» و از موضوع قضیه دوم «معدوم» را حذف کنیم، دیگر جهت قضیه ضرورت نخواهد بود، بلکه امکان است؛ در صورتی که با حذف جزء اول، یعنی ماهیت، جهت قضیه تغییر نخواهد کرد.

پس ضرورت در دو قضیه فوق دائر مدار جزء دوم موضوع، یعنی «موجود» و «معدوم» است.

بنابراین، موضوع حقیقی قضیه و موصوف واقعی ضرورت همان موجود و معدوم است.

نتیجه: جزء اول موضوع، یعنی ماهیت، موضوع حقیقی قضیه و موصوف واقعی ضرورت نیست. ماهیت موضوع بالعرض قضیه و موصوف بالعرض «ضرورت به شرط محمول» است.

جواب: مستشکل موضوع قضیه را «ماهیت موجود» یا «ماهیت معدوم» قرار داده است.

یعنی موضوع مرکب از دو جزء است: مفهوم ماهوی و مفهوم موجود یا معدوم ولی به نظر بسیاری از حکما موضوع قضیه مرکب نیست، موضوع آن همان مفهوم ماهوی است و مفهوم موجود یا معدوم خارج از موضوع و شرط آن است نه داخل موضوع و جزء آن. ماهیت موجود است بالضروره منتها به شرط وجود و ماهیت معدوم است بالضروره منتها به شرط عدم. پس وجود و عدم دو شرط هستند که تحقق آنها موجب می شود ماهیت خودش متصف به ضرورت وجود یا ضرورت عدم بشود.

۲-۸: برهان کتاب بر بالغیر بودن وجوب سابق و لاحق

اکنون به برهانی پردازیم که در کتاب اقامه شده است. این برهان مبتنی بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: وجوب سابق و لاحق منتزع از وجود ماهیت اند.

ص: ۲۲۲

باید توجه داشت که منظور از وجود در این مقدمه حقیقت خارجی وجود است نه مفهوم وجود؛ یعنی، وجوب، چه سابق و چه لاحق، از حقیقت خارجی وجود شیء انتزاع می‌شود، منتها وجوب لاحق از وجود شیء از آن جهت که ماهیت شیء متصف به آن می‌شود انتزاع می‌شود و وجوب سابق از وجود شیء از آن جهت که وجودی است معلولی و منتسب به علت.

برای فهم این مطلب باید به دو نکته زیر توجه داشت:

الف) مقصود از به کار بردن واژه «انتزاع» و بیان «منشأ انتزاع» وجوب سابق و لاحق در اینجا، همانا نشان دادن حیثیت و جهتی از وجود خارجی است که به اعتبار آن وجوب سابق و لاحق بر آن حمل می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، منظور بیان مصداق بالذات این دو مفهوم است؛ یعنی، وجود خارجی ماهیت از کدام حیث مصداق مفهوم «ضرورت سابق» است و از کدام حیث مصداق مفهوم «ضرورت به شرط محمول». تذکر این نکته به این دلیل است که آن را با «منشأ انتزاع» معقولات ثانیه، به معنای مبدء پیدایش آنها در ذهن، اشتباه نکنیم. منظور از منشأ انتزاع به معنای اخیر این است که بینیم هریک از معقولات برای اولین بار چگونه در ذهن به وجود آمده اند ولی منظور از منشأ انتزاع در اینجا این است که آیا این مفهوم بر چه حیثیتی از وجود خارجی شیء صدق می‌کند.

ب) در نکته اول، گفته شد که همان وجود خارجی شیء است که به اعتباری منشأ انتزاع وجوب سابق و به اعتباری منشأ انتزاع وجوب لاحق است؛ به عبارت دیگر، این حیثیات مختلف وجود شیء است که موجب حمل دو مفهوم ضرورت سابق و ضرورت لاحق اند بر آن. این مطلب در ضرورت لاحق بی‌اشکال است ولی در ضرورت سابق نه، زیرا در ۶ گفته شد که ضرورت سابق است که سبب حمل وجود یا عدم بر ماهیت می‌شود، نه بالعکس و اصلاً سبق آن به اعتبار همین سببیتش بود.

در جواب باید گفت که اولاً، در ۶ مفهوم وجود مورد نظر بود و در اینجا حقیقت خارجی وجود شیء. اینکه «حقیقت وجود» شیء سبب حمل مفهومی بر خود باشد منافی نیست با اینکه آن مفهوم سبب حمل «مفهوم وجود» بر آن شیء باشد. آری اگر در اینجا می‌گفتیم که مفهوم وجود سبب حمل مفهوم ضرورت بر ماهیت است منافی بود با آنچه در ۶ گفته بودیم و ثانیاً، به کار بردن واژه «سبب» و «علت» در اینجا مسامحه آمیز است، زیرا منظور از سببیت در اینجا همان نوع سببیتی است که هر مصداقی نسبت به حمل مفهوم خود بر خود دارد. سببیت

ص: ۲۲۳

در اینجا یعنی مصداق ذاتی بودن، یعنی تحقق رابطه حکایت بین مفهوم و مصداق. مصداق سبب حمل مفهوم بر خود است؛ یعنی، رابطه حکایت بین آن دو برقرار است ولی سببیت در آنجا به توقف امری به امر دیگر بازمی گشت.

مقدمه دوم: منتزع و منشأ انتزاع یک حکم دارند.

معنی این مقدمه این است که هر حکمی که حقیقت وجود شیء دارد تمام حیثیات مختلف وجود شیء که منشأ انتزاع مفاهیم متعدد وجودی اند نیز همان حکم را دارند. زیرا حیثیات مختلف وجود شیء، آن حیثیاتی که منشأ انتزاع مفاهیم وجودی اند نه ماهوی، با حقیقت وجود شیء تغایر ندارند، این حیثیات عین همان حقیقت وجودند.

نتیجه این دو مقدمه اینکه «اگر وجود شیء بالغير است، ضرورت آن، چه سابق و چه لاحق، نیز بالغيرند.»

مقدمه سوم: وجود ماهیت بالغير است.

به دلیلی که گذشت، ماهیت ممکن است و هر ممکنی نیازمند علت است، پس وجود ماهیت از ناحیه علت و بالغير است. انضمام مقدمه سوم به نتیجه دو مقدمه اول یک قیاس استثنائی تشکیل می دهد با نتیجه زیر:

نتیجه: ضرورت ماهیت، چه سابق و چه لاحق، بالغير است:

و لیعلم انّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما انّ الوجوب السابق كان بالغير، و ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهیه من حیث اتّصاف الماهیه به، كما انّ الوجوب السابق منتزع منه من حیث انتسابه الى العلّه الفیاضه.

فصل ششم اصل علیّت و مناط امتیاج ممکن به علت

اشاره

این قانون که «هرممکنی نیازمند علت است» همان اصل مشهور علیت است. گاهی بجای «ممکن» «حادث» یا «معلول» می گویند: هر حادثی نیازمند علت است، هر معلولی نیازمند علت است. تعبیر دقیق آن همان تعبیر اول است.

۱: بداهت نیاز ممکن به علت

یکی از بحث‌هایی که درباره قانون علیت رواست این است که آیا اصلی بدیهی است یا قانونی نظری؟ و اگر نظری است چه دلیلی بر آن وجود دارد، به اتکاء چه اصل دیگری می توان آن را ثابت کرد؟ به اتکاء اصل استحاله تناقض یا اصل استحاله ترجیح بلا مرجح؟ و اگر بدیهی است چرا بدیهی است، به این معنا که چه خصوصیتی در این قضیه، و نیز سایر بدیهیات اولیه، وجود دارد که ذهن به محض تصور موضوع و محمول آنها به صدق آنها حکم می کند؟ فرق این قضایا با سایر قضایا در چیست، چه ویژگی دارند که دیگر قضایا ندارند؟ آیا این ویژگی در جمیع بدیهیات اولیه مشترک است یا متفاوت؟ در هر حال، سؤالات فوق و نیز سؤالات دیگری که در این باب می توان طرح کرد در فلسفه اسلامی چندان مورد توجه واقع نشده اند و بر محققین است که به آنها بپردازند.

در این کتاب، قانون علیت را از اصول متعارف؛ یعنی، از بدیهیات اولیه فلسفه به شمار آورده اند که صرف تصور موضوع و محمول آنها موجب تصدیق آنهاست:

حاجه الممكن، ای توقّفه فی تلّبسّه بالوجود او العدم الی امر وراء ماهیّته، من الضروريّات الأوّلیّه الّتی لا یتوقّف التصدیق بها علی ازید من تصوّر موضوعها و محمولها.

توضیح اینکه «ممکن» یعنی چیزی که خودبخود باوجود و عدم نسبت یکسان دارد: نه جانب وجود برای آن راجح است نه جانب عدم و معنای «احتیاج ممکن به علت» این است که ممکن برای رجحان یکی از دو جانب وجود و عدم و اتصاف به یکی از آن به غیر خود محتاج است. پس معنای موضوع و محمول قضیه روشن شد. حال معنای قضیه - اصل علیت - این است که چیزی که خودبخود نه جانب وجود برای آن رجحان دارد نه جانب عدم برای رجحان یکی از دو جانب و اتصافش به یکی از آن دو به غیر خود محتاج است، که در فلسفه نام این غیر را «علت» می‌نهند. چنانکه دیده می‌شود، قضیه اخیر احتیاج به هیچ استدلالی ندارد و انسان با صرف تصور مفاهیم مأخوذ در آن بیدرنگ آن را تصدیق می‌کند و خلاف آن را باطل و خلاف عقل می‌داند.

نکته قابل ذکر اینکه از دقت در آنچه فوقاً در معنای اصل علیت گفته شد، معلوم می‌شود که در واقع معنای اصل علیت همان استحاله ترجیح بلا مرجح است. یعنی در حقیقت، این دو تعبیر که «محال است ممکن بدون علت باشد» و «ترجیح بلا مرجح محال است» بیان‌کننده یک حقیقت‌اند و تفاوت آنها صرفاً در لفظ و تعبیر است، پس دو تعبیر از یک قضیه‌اند نه دو قضیه تا نوبت به این سؤال برسد که «کدامیک مستند دیگری است؟ کدامیک اصل است و دیگری نتیجه؟» پس یکی مستند دیگری واقع نشده است، با یکی به دیگری استدلال نکرده‌اند. به عبارت دیگر، ممکن است گمان شود که در توضیحات فوق قضیه «استحاله ترجیح بلا مرجح»، به منزله یک اصل بدیهی، مستند اصل علیت واقع شده است ولی این گمان باطل است؛ زیرا در این صورت، اصل علیت یک اصل بدیهی اولی نبود، بلکه یک قضیه نظری یا یک بدیهی ثانوی بود، در حالی که کتاب بصراحت آن را بدیهی اولی دانسته‌اند. پس به کار گرفتن اصل «استحاله ترجیح بلا مرجح» در آن نه از باب استناد به یک کبرای کلی است، بلکه از این باب است که به نظر استاد علامه (ره) معنا و مفاد این دو یکی است و تفاوت آنها صرفاً در لفظ است. در هر حال، در برخی از دیگر کتب فلسفی آنها را دو قضیه تلقی کرده‌اند که یکی مستند دیگری است، یا اولی مستند دومی است یا بالعکس. در اصول فلسفه (۱) اصل علیت مستند «استحاله ترجیح بلا مرجح» واقع شده است و در اشارات (۲) بالعکس:

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۸۶.

۲- الاشارات و التنبیها با شرح خواجه، ج ۳، ص ۱۹.

ص: ۲۲۷

فأنا إذا تصوّرنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوى نسبتها الى الوجود و العدم و توقّف ترجیح احد الجانبين لها و تلبّسها به على امر وراء الماهية لم نلبث دون ان نصدّق به، فاتّصاف الممكن باحد الوصفين، اعنى الوجود و العدم- متوقّف على امر وراء نفسه- و نسمّيه العلّة- لا يرتاب فيه عقل سليم. و أمّا تجويز اتّصافه- و هو ممكن مستوى النسبة الى الطرفين- باحدهما لا لنفسه و لا لأمر وراء نفسه فخرج عن الفطره الانسانيّه.

۲: مناط احتیاج ممکن به علت

اشاره

در بحث قبل، گفتیم که هر موجود ممکنى محتاج به علت است. انسان، درخت، سنگ، آسمان، زمین همه از ممکنات اند و نیازمند علت. اکنون بحث در این است که مناط احتیاج به علت چیست؟ چه خصوصیتی از شیء سبب شده است که احتیاج به علت پیدا کند؟ چه ویژگی از شیء سبب شده آن شیء وجودش ناشی از علت باشد؟ چه چیزی موجب می شود که موجودی بی نیاز از علت باشد و موجود دیگر نیازمند؟ طرفداران قانون علیت مجموعاً چهار نظریه در این زمینه ابراز کرده اند:

۱- ۲: نظریه حسی

مطابق این نظریه، علت احتیاج به علت چیزی جز وجود داشتن نیست، وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: «مناط احتیاج به علت همانا موجود بودن است. هر چیزی که موجود است محتاج و متکی به علت است و وجودی که متکی به علت نباشد محال است».

این نظریه متعلق به مادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی می دانند و به وجود واجب الوجود و عله العلل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منافی با معلولیت و مخلوقیت می دانند و در سخافت کمتر از آن نیست.

دلیل طرفداران این نظریه این است که ما تاکنون هرچه دیده و حس کرده و تجربه نموده ایم وجود اشیا و حوادث را معلول عللی یافته ایم، از اینجا می فهمیم که موجود بودن ملازم معلول بودن است. گمان نمی رود که نقص این استدلال محتاج بیان باشد.

ص: ۲۲۸

۲-۲: نظریه حدوئی

طبق این نظریه، خصوصیتی که موجب می شود شیء نیازمند به علت باشد همانا حدوث است و خصوصیتی که موجب می شود شیء بی نیاز از علت باشد قدم است؛ یعنی، ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی چرائی می شود این است که هرامر حادثی، یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد، حتما علتی دارد و محال است چنین موجودی بدون علت به وجود آید ولی اگر موجودی قدیم بود، نمی توان گفت علتی دارد و جای استفهام ذهنی چرائی باقی نیست، زیرا زمانی نبوده که آن موجود موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که این موجود که نبود و بعد بود شد «چرا بود شد؟» و چون معنای علیت این است که هر موجودی که وقتی نبود و بعد بود شد حتما علتی دارد، نمی توانیم مانند مادیین وجود موجود قدیم را به حکم قانون علیت نفی کنیم و بگوئیم که ممکن نیست موجودی قدیم باشد چون استثنا در قانون علیت است، از آن جهت که قانون علیت از اول فقط شامل موجودات حادث است و به هیچ وجه نمی تواند شامل موجودات قدیم باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علیت هنگامی پیدا می شود که فرض کنیم یک موجود حادث که وقتی نبود و بعد پیدا شد بلاسبب پیدا شود.

این نظریه متعلق به متکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین براساس این نظریه قدیم را منحصر به ذات باری می دانند و برای همه چیز ابتداء زمانی قائل اند. آن دسته از الهیین که می کوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل ابتدائی زمانی برای تمام جهان پیدا کنند و نیز آن دسته از مادیین که در نقطه مقابل نظریه های لایتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش می کشند و آنها را دلیل بر عدم وجود مبدأ کل قلمداد می کنند همین طرز فکر را دارند.

۳-۲: نظریه امکان ماهوی

مطابق این نظریه، علت احتیاج به علت امکان ماهوی است. هرچیزی که ماهیتی دارد و وجودی و ذاتش، یعنی ماهیتش، غیر از وجود و واقعیتش می باشد، از آن جهت که ماهیتش ممکن است، یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است، نیازمند به علت است، خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست بی نیاز از علت است، زیرا چنین موجودی متصف به امکان

ص: ۲۲۹

ماهوی نمی شود، چنین موجودی چون موجودیت عین ذات او است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه امکان، محال است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد، ازلی و ابدی خواهد بود؛ یعنی، همیشه بوده و خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی نیاز از علت، که آن را واجب الوجود می گوئیم، قدیم است ولی هرقدیمی بی نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت شود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و ازلا و ابدا به افاضه واجب الوجود موجود باشد.

این نظریه متعلق است به عموم حکمای اصالت ماهیتی و نیز حکمائی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته اند و حتی حکمای اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده اند. این نظریه یکی از موارد مهم اختلاف حکمای الهی و متکلمین است. حکما طبق این نظریه قدیم را منحصر در ذات باری نمی دانند، برخلاف متکلمین که قدیم را مساوی با واجب می دانند.

۴- ۲: نظریه فقر وجودی

نظریه سوم، یعنی این نظر که مناط احتیاج به علت امکان ماهوی است، فقط براساس نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی می داند و هریک از مفهوم وجود و عدم را مفهومی اعتباری می داند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می شود؛ اما بنابر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است، نه وجود علت ترجیحی به ماهیت می دهد و نه عدم آن، ماهیت همواره به حال تساوی خود باقی است.

آری، هنگامی که ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت- مثلا ماهیت انسان- موجود است، این تساوی مجازا و بالعرض از بین می رود، نه حقیقتا و هرچند از بین رفتن مجازی این تساوی از حقیقتی ناشی می شود ولی آن حقیقت وجود و واقعیت خود ماهیت است نه وجود علت و ماهیت در احتیاج و عدم احتیاج به علت تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصالتی ندارد؛ یعنی، اگر آن وجود محتاج و معلول بود، ماهیت نیز بالعرض و المجاز محتاج و معلول است و اگر غیر محتاج و غیر معلول بود، ماهیت نیز بالعرض و المجاز غیر محتاج و غیر معلول است. بنابراین، نمی توان از راه امکان ماهوی احتیاج به علت را ثابت

ص: ۲۳۰

کرد. بنابر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، صورت این مسئله بکلی عوض می شود و صورت دیگری پیدا می کند.

ما در مرحله هشتم خواهیم گفت که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد، نمی توان ذات معلول را چیزی و آنچه را معلول از علت دریافت می کند چیز دیگر و تأثیر علت در معلول را چیز سومی فرض کرد، بلکه در معلول وجود و موجود و ایجاد یکی است؛ یعنی، هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. به تعبیری که در مرحله دوم داشتیم، رابطه و وابستگی معلول به علت و احتیاج معلول به علت عین هویت معلول است.

هویت واحدی است که به عبارات مختلف به آن وجود و موجود و ایجاد و همچنین رابطه و مرتبط و نسبت و منتسب و وابسته و وابستگی و محتاج و احتیاج گفته می شود.

مطابق نظریه فوق، اگر در جهان علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگری و مناط احتیاج به علت چیز سومی باشد، تا نوبت به این سؤال برسد که علت احتیاج شیء به علت چیست. این سؤال درست مانند این است که بگوئیم چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است علت احتیاجش به علت چیست؛ عینا مثل این است که پرسیم علت اینکه عدد چهار عدد چهار است چیست؛ یا علت اینکه خط خط است چیست. به عبارت دیگر، در اینجا، احتیاج به علت ذاتی معلول است و چون ذاتی معلول نیست، (۱) احتیاج به علت نیز معلول چیزی نیست تا از علتش سؤال کنیم، برخلاف ماهیت که احتیاج به علت ذاتی آن نبود و لهذا سؤال از اینکه چرا ماهیت محتاج به علت است سؤال بجائی بود.

آری، در اینجا می توان وضع سؤال را تغییر داد و از معلول واقعی، که همانا وجود شیء است، صرف نظر کرد و طبق عادت ذهن ماهیت را، که مجازا و بالعرض معلول است، مورد پرسش قرار داد و پرسید مناط احتیاج ماهیت به علت چیست. در جواب این سؤال، می توان گفت که علت احتیاج ماهیت - البته احتیاج مجازی - همانا فقر وجودی است؛ یعنی، علت اینکه ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است این است که نحوه وجود ماهیت نحوه وجود تعلقی و ارتباطی و ایجادی است. این سؤال درباره ماهیت از آن جهت صحیح است که ما با یک مسامحه ذهنی محتاج را غیر از احتیاج و غیر از علت

۱- الذاتی لا یعلل.

ص: ۲۳۱

احتیاج فرض کرده ایم و چون در وجود چنین مسامحه و تفکیکی جائز نیست، این سؤال در وجود شیء جائز نیست.

نظریه فقر وجودی، که در مقابل سه نظریه گذشته است، نتیجه قطعی اصول حکمت متعالیه است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکیک وجود رابطه دارد. براساس نظریه اصالت وجود در تحقق و در جعل، از نظریه امکان ماهوی که مورد قبول قاطبه حکمای پیشین بوده باید برای همیشه دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب است این است که پیروان حکمت متعالیه و حکمای اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود به همان نظریه امکان ماهوی اعتماد کرده اند و آن را مقبول و مسلم گرفته اند و تاکنون دیده نشده است که خدشه ای بر آن وارد کرده باشند، چنانکه در همین کتاب نیز اینچنین است.

شاید علت این اعتماد این است که نتیجه نظریه ماهوی و فقر وجودی در این مسئله یکی است. همان طور که طبق نظریه امکان ماهوی حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنهاست، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل بر احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرائط و مقدمات خاصی است؛ و نیز همان طور که طبق نظریه امکان ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافعی نیست، طبق این نظریه نیز منافعی نیست. بنابر نظریه امکان ماهوی، ماهیت داشتن شیء موجب امکان شیء، یعنی تساوی نسبت آن باوجود و عدم است، و امکان شیء علت احتیاج به علت است، در این نظریه نیز ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی و احتیاج به علت است. پس طبق هردو نظر، نتیجه محاسبه یکی است و هرچند اصول نظریه امکان ماهوی غلط است، چون بالمآل همان نتیجه را می دهد که نظریه فقر وجودی می دهد در حالی که محاسبه اش آسانتر است، مانعی ندارد که در بحثهای مقدماتی فلسفه نظریه امکان ماهوی را به کار ببریم (۱). در این کتاب نظریه حسی، به دلیل اینکه بطلان آن واضح است، مطرح نشده و نیز از طرح نظریه فقر وجودی صرف نظر شده است و مسئله به این صورت طرح شده است که «مناطق احتیاج به علت حدوث است یا امکان؟»:

و هل علّه حاجته الی العلّه هو الامکان او الحدوث؟ قال جمع من المتکلمین بالثانی و الحقّ هو الاول و به قالت الحكماء.

۱- تا اینجا آنچه در ۲ آمده است از پاورقی های کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۰۱-۱۸۶ با حذف و اندک تصرفی اقتباس شده است.

ص: ۲۳۲

۳: برهان بر نظریه امکان ماهوی

اشاره

اگر در مفاد اصل علیت، که قضیه ای است بدیهی، دقت کنیم؛ متوجه می شویم که خود این اصل به طور بدیهی متکفل این مطلب نیز هست که «امکان ممکن سبب احتیاج او به علت است». پس پذیرفتن اصل علیت به منزله قضیه ای بدیهی خود به معنای پذیرفتن بداهت این مطلب است که «امکان علت احتیاج به علت است»، لهذا این مطلب نیاز به برهان ندارد. به هر حال، در این کتاب دو برهان بر مطلب فوق اقامه شده است.

۱- ۳: برهان اول

در این برهان ابتدا اثبات شده است که ماهیت از آن جهت که حادث است بی نیاز از علت است و چون بنابر فرض علت احتیاج به علت یا حدوث است یا امکان و لا غیر، نتیجه گرفته شده است که ماهیت از آن جهت که ممکن است محتاج به علت است، سپس با اضافه کردن این کبرا که «ماهیت فقط وقتی متصف به احتیاج به علت می شود که علت احتیاج با آن لحاظ شود» نتیجه گرفته شده است که علت احتیاج به علت امکان است. اثبات مطلب اول مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: شیء از آن جهت که حادث است ضروری است.

مقدمه دوم: هرامر ضروری مستغنی از علت است:

نتیجه: شیء از آن جهت که حادث است مستغنی از علت است. پس حدوث نمی تواند مناط احتیاج به علت باشد.

از دو مقدمه فوق، مقدمه دوم روشن است. ضرورت مناط استغنا و بی نیازی از علت است، پس شیء از آن جهت که ضروری است محتاج به علت نیست؛ مثلاً، ذاتیات ماهیت برای آن ضروری هستند، نسبت بین ماهیت و آنها ضرورت است و لهذا ثبوت آنها برای ماهیت نیازمند علت نیست، بنابراین عمده اثبات مقدمه اول است. برای اثبات این مقدمه باید معنای حدوث را تحلیل کرد.

حدوث یعنی ترتب وجود شیء بر عدمش، شیء حادث یعنی شیئی که وجود آن مترتب بر عدم آن است، وجود بعد العدم دارد، عدمی سابق دارد و وجودی لاحق. پس اگر بخواهیم شیء را از آن جهت که حادث است در نظر گیریم، باید آن را از آن جهت که عدمی سابق و

ص: ۲۳۳

وجودی لاحق دارد ملاحظه کنیم؛ به عبارت دیگر، باید شیء را از آن جهت که ابتدا معدوم است و سپس موجود لحاظ کنیم و به زبان فلسفی شیء حادث از آن جهت که حادث است عبارت است از شیئی که به شرط وجود است پس از اینکه به شرط عدم بوده است.

واضح است که شیئی که به شرط وجود است ضرورت به شرط محمول دارد و شیئی که به شرط عدم است امتناع به شرط محمول دارد. پس شیء از آن جهت که حادث است نسبت به وجود ضرورت به شرط محمول دارد پس از امتناع به شرط محمول، بنابراین، شیء حادث از آن جهت که حادث است ابتدا ضرورت عدم دارد و سپس ضرورت وجود؛ یعنی، شیء از آن جهت که حادث است همواره ضروری است، یا ضروری الوجود یا ضروری العدم و هو المطلوب:

و استدلو علیہ بانّ الماهیّہ باعتبار وجودها ضروریّه الوجود و باعتبار عدمها ضروریّه العدم و هاتان ضرورتان بشرط المحمول و الضروره مناط الغنا عن العلّه و السبب؛ و الحدوث هو کون وجود الشیء بعد عدمه و ان شئت فقل: هو ترتّب احدی الضرورتین علی الاخری و الضروره، کما عرفت، مناط الغنا عن العلّه و السبب، فما لم تعتبر الماهیّہ بامکانها، لم یرتفع الغنا و لم تتحقّق الحاجه و لا تتحقّق الحاجه الاّ بعلتها و لیس لها الاّ الامکان.

۲-۳: برهان دوم

این برهان مبتنی بر سه مقدمه زیر است:

مقدمه اول: علت احتیاج به علت ضرورتا سابق بر احتیاج است.

مقدمه دوم: حدوث سابق بر احتیاج نیست.

مقدمه سوم: فقط امکان است که صلاحیت علیت دارد و سابق بر احتیاج است.

نتیجه مقدمه اول و دوم اینکه حدوث علت احتیاج به علت نیست و نتیجه مقدمه اول و سوم اینکه امکان علت احتیاج به علت است.

دلیل مقدمه اول این قاعده کلی است که «هرعلتی بر معلول خود مقدم است»، خواه علیت آن ذهنی باشد خواه خارجی و در علیت خارجی نیز خواه آن علیت فاعلی باشد یا غائی و خواه صوری باشد یا مادی. دلیل مقدمه سوم این است که آنچه سابق بر احتیاج است یا امکان است یا وجوب یا امتناع. به عبارت دیگر، تنها اوصافی که شیء قبل از اتصاف به احتیاج به

ص: ۲۳۴

آنها متصف می شود سه وصف فوق اند. پس فقط یکی از سه وصف فوق می توانند علت احتیاج به علت باشند ولی می دانیم وجوب و امتناع مناط استغنا از علت اند. پس تنها امکان است که هم سابق بر احتیاج است و هم صلاحیت دارد برای اینکه علت احتیاج باشد.

دلیل مقدمه دوم: این دلیل مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

(الف) اتصاف ماهیت به حدوث متأخر است از اتصاف آن به وجود.

به عبارت دیگر، ماهیت پس از اینکه متصف شد به اینکه موجود است، در صورتی که وجودش بعد از عدم باشد، متصف می شود به اینکه حادث است، زیرا حدوث در حقیقت صفت وجود شیء است، پس شیء پس از اتصاف به وجود متصف به صفت آن؛ یعنی، متصف به حدوث می شود.

(ب) اتصاف ماهیت به وجود متأخر از اتصاف آن به احتیاج است.

درباره این مقدمه در فصل پنجم/ ۶ توضیح کافی داده شد. اجمال آن اینکه گفتیم: «الماهیة تقررت فامكنت فاحتاجت فواجبت فوجبت فوجدت فوجدت». همان طور که دیده می شود، وجود معلول مسبوق است به ایجاد علت و ایجاد علت مسبوق است به وجوب معلول و وجوب معلول مسبوق است به ایجاد علت و ایجاد علت مسبوق است به احتیاج معلول.

پس احتیاج شیء به علت به مراتب مقدم است بر وجود شیء. به تعبیری که در آنجا داشتیم، اتصاف ماهیت به وجود به مراتب متأخر است از اتصاف آن به احتیاج.

نتیجه: اتصاف ماهیت به حدوث به مراتب متأخر است از اتصاف آن به احتیاج به علت:

حجّه اخرى: الحدوث، و هو كون الوجود مسبقا بالعدم، صفه الوجود الخاص، فهو مسبق بوجوب المعلول، لتقدم الموصوف على الصفه، و الوجود مسبق بايجاد العلّه و ايجاد العلّه مسبق بوجوب المعلول و وجوبه مسبق بايجاب العلّه على ما تقدم و ايجاب العلّه مسبق بحاجه المعلول و حاجه المعلول مسبقه بامكانه، اذ لو لم يكن ممكنا، لكان إما واجبا و اما ممتنعا و الوجوب و الامتناع مناط الغنا عن العلّه؛ فلو كان الحدوث علّه للحاجه و العلّه متقدّمه على معلولها بالضرورة، لكان متقدّما على نفسه بمراتب و هو محال. فالعلّه هي الامكان، لا يسبقها ممّا يصلح للعلّيّه غيره و الحاجه تدور معه وجودا و عدما.

کسانی که قائل اند که حدوث علت احتیاج به علت است خود دارای اقوال مختلفی هستند.

ص: ۲۳۵

گروهی حدوث را بتهائی علت احتیاج به علت می دانند؛ گروهی مجموع حدوث و امکان را علت می دانند؛ گروهی حدوث را علت احتیاج و امکان را شرط آن می دانند؛ گروهی بالعکس:

امکان را علت احتیاج و حدوث را شرط آن می دانند و بالاخره گروهی امکان را علت احتیاج و عدم حدوث را مانع احتیاج می دانند.

برهان اخیر تمام اقوال فوق را باطل می سازد. زیرا هر نحو علیتی که برای حدوث قائل شویم مستلزم این است که حدوث مقدم بر احتیاج باشد، خواه آن را علت تامه احتیاج بدانیم یا جزء علت تامه یا شرط و یا عدم حدوث را مانع بدانیم و بنابر برهان اخیر حدوث متأخر از احتیاج است، پس حدوث هیچ نحو علیتی برای احتیاج ندارد:

و الحجّه تنفی کون الحدوث ممّا یتوقّف علیه الحاجه بجمیع احتمالاته من کون الحدوث علّه وحده و کون العلّه هو الامکان و الحدوث جمیعا و کون الحدوث علّه و الامکان شرطا و کون الامکان علّه و الحدوث شرطا او عدم الحدوث مانعا.

۴: اشکال بر نظریه امکان ماهوی و جواب آن

۴-۱: اشکال

بر این مطلب که امکان علت احتیاج به علت است اشکالی کرده اند که مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر امکان علت احتیاج به علت باشد، جائز است که قدیم زمانی معلول باشد.

مقدمه دوم: تالی باطل است. قدیم زمانی محال است معلول باشد.

نتیجه: امکان علت احتیاج به علت نیست.

ملازمه بین مقدم و تالی روشن است. امکان با قدم زمانی منافی نیست، پس می توان موجودی را تصور کرد که دائما موجود بوده و هیچگاه نبوده که موجود نباشد و در عین حال ماهیتی دارد که نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ یعنی، ممکن است.

دلیل بطلان تالی: این دلیل بر دو مقدمه زیر استوار است.

الف) معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است محتاج علت است.

ب) قدیم زمانی مسبوق به عدم زمانی نیست.

نتیجه: قدیم زمانی محال است معلول و محتاج علت باشد.

ص: ۲۳۶

دلیل صحت مقدمه الف: این دلیل بر دو مقدمه زیر استوار است:

(۱) اگر معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است محتاج علت نباشد، لازم می آید از آن جهت که موجود است محتاج علت باشد.

(۲) تالی باطل است؛ یعنی، معلول از آن جهت که موجود است محتاج علت نیست.

نتیجه: معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است محتاج علت است.

دلیل ملازمه در مقدمه اول قیاس اخیر اینکه بدون تردید معلول محتاج علت است، اصلاً معلول یعنی آنچه به علت احتیاج دارد. حال با انکار این فرض که احتیاج به علت ناشی از عدم سابق است تنها یک فرض باقی می ماند و آن اینکه احتیاج آن به علت ناشی از وجودش باشد، یعنی معلول از آن جهت که موجود است محتاج علت باشد.

اما دلیل بطلان تالی اینکه علیت و معلولیت یعنی افاضه و استفاضه وجود، علت یعنی وجوددهنده و معلول یعنی وجود گیرنده و واضح است وجود دادن علت به معلول در صورتی میسر است که معلول وجود نداشته باشد و الا تحصیل حاصل لازم می آید که محال است، پس معلول از آن جهت که موجود نیست و وجود ندارد احتیاج به علت دارد و از آن جهت که موجود است مستغنی و بی نیاز از علت است:

و قد استدلوا علی نفی علیّه الامکان وحده للحاجه بآنّه لو کان علّه الحاجه الی العلّه هو الامکان من دون الحدوث، جاز ان یوجد القدیم الزمانی و هو الذی لا یسبقه عدم زمانی و هو محال، فأنّه لدوام وجوده لا سبیل للعدم الیه، حتّی یحتاج فی رفعه الی علّه تفیض علیه الوجود، فدوام الوجود یغنیه عن العلّه.

به این اشکال سه جواب داده شده است، یک جواب حلّی و دو جواب نقضی که ذیلاً ذکر می گردد.

۲-۴: جواب حلّی

در جواب اشکال فوق، حکما منکر بطلان تالی هستند؛ یعنی، محال نمی دانند که قدیم زمانی معلول باشد. به نظر ایشان، اشتباه مستشکل در دو مقدمه ۱ و ۲ است؛ یعنی، اولاً در مقدمه ۱، مبنی بر اینکه اگر معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است محتاج علت نباشد، لازم می آید از آن جهت که موجود است محتاج علت باشد، ملازمه تمام نیست و ثانیاً، در مقدمه ۲

ص: ۲۳۷

بطلان تالی، مبنی بر اینکه معلول از آن جهت که موجود است محتاج علت نیست، مورد انکار است.

تمام نبودن ملازمه از آن جهت است که با انکار این فرض که احتیاج معلول به علت از جهت عدم سابق است تنها فرض باقیمانده این نیست که این احتیاج ناشی از وجود است، بلکه فرض دیگری نیز هست و آن اینکه این احتیاج ناشی از آن است که معلول ماهیتی ممکن دارد و اتفاقاً همین فرض درست است.

به نظر حکما، ماهیت از آن جهت که ممکن است؛ یعنی، از آن جهت که حیثیت ذاتش عین حیثیت موجودیت و معدومیت نیست، از آن جهت که ذاتش باوجود و عدم نسبت یکسان دارد محتاج علت است. پس آن چیزی که سبب احتیاج معلول به علت است همان ذات و ماهیت اوست، منشأ احتیاج به علت خود ذات ماهیت امکانی معلول است. پس مادامی که ماهیت معلول ماهیت است، ممکن است و محتاج به علت؛ مادامی که ذات و ماهیت معلول محفوظ است، امکان آن نیز محفوظ است و احتیاج به علت نیز ثابت. لهذا ماهیت معلول چه موجود باشد چه معدوم، چون در هر دو حال امکانش محفوظ است، در هر دو حال محتاج به علت است. ماهیت معدوم معدوم بودنش را از ناحیه علت دارد و ماهیت موجود موجود بودنش را. بنابراین، بر فرض اینکه ماهیتی دائم الوجود باشد و مسبوق به عدم نباشد، باز از آن جهت که ماهیت است و فی حد ذاته ممکن است وجود دائمی خود را از علت دارد و در موجودیت همیشگی خود محتاج علت است، همان طور که اگر دائماً معدوم باشد باز عدم دائمی خود را نیز از ناحیه علت عدم-عدم علت وجود-دارد و معدومیت همیشگی آن ناشی از علت عدم است، همان طور که اگر حادث باشد، یعنی در زمانی معدوم و سپس موجود باشد، در هنگام معدوم بودن عدم خود را از ناحیه علت عدم دارد و در هنگام موجود بودن نیز وجود خود را از ناحیه علت دارد. پس وجود دائمی معلول یا عدم دائمی آن و یا حدوث آن تغییری در حال ماهیت آن از آن جهت که محتاج به علت است ایجاد نمی کند. در هر سه حال، ماهیتش محفوظ است و امکان آن نیز محفوظ است و احتیاج آن به علت نیز محفوظ. پس باختصار، احتیاج معلول به علت نه از جهت عدم سابق است و نه از جهت وجود آن، بلکه از آن جهت است که معلول ماهیتی ممکن دارد. موضوع حقیقی حاجت و منشأ اصلی نیاز به علت همانا ماهیت است از

ص: ۲۳۸

آن جهت که ممکن است، نه ماهیت از آن جهت که مسبوق به عدم است یا از آن جهت که موجود است.

اما انکار حکما بطلان تالی را، یعنی انکار قضیه «معلول از آن جهت که موجود است محتاج علت نیست»، از آن روست که قضیه فوق دو معنا می تواند داشته باشد. به یک معنا صادق است و به یک معنا کاذب. به معنایی که صادق است به کار قیاس مورد بحث نمی آید و به معنایی که به کار قیاس مورد بحث می آید صادق نیست.

اگر در قضیه فوق مقصود از «معلول از آن جهت که موجود است» معلول به شرط وجود باشد، یعنی معلول موجود از آن جهت که موجود است محتاج علت نیست، این قضیه صادق است ولی معنای دقیق آن این است که معلول موجود احتیاج ندارد به اینکه علت وجود دیگری به آن بدهد و نه تنها احتیاج ندارد، بلکه محال است وجود دیگری به آن اعطا کند، معلول موجود با همان وجودی که دارد موجود است و با فرض این وجود محال است علت همین وجود یا علت دیگری وجود دیگری را به آن اعطا کنند؛ زیرا تحصیل حاصل است و محال و به تعبیر کتاب با این فرض معلول ضرورت به شرط محمول دارد و ضرورت مناط بی نیازی از علت است. همان طور که دیده می شود، این قضیه، هرچند به معنای فوق صادق است، به کار قیاس مورد بحث نمی آید، زیرا در مقدمه دوم این قیاس سخن در بی نیازی همان وجود اول است از علت. اما اگر در قضیه فوق مقصود از «معلول از آن جهت که موجود است» وجود معلول است، یعنی وجود معلول وابسته و نیازمند به علت نیست؛ به تعبیر دیگر، معلول در وجود اول خود نیازمند به علت نیست، هرچند به کار قیاس مورد بحث می آید، صادق نیست، زیرا وابستگی معلول به علت عین وجود معلول است، به تعبیر رایج، وجود فی نفسه معلول عین وجود اوست للعله. در این باره در مرحله دوم/ فصل اول/ ۱ توضیح کافی داده شد:

و یدفعه انّ موضوع الحاجه هو الماهیه بما أنّها ممکنه دون الماهیه بما أنّها موجوده و الماهیه بوصف الامکان محفوظه مع الوجود الدائم، کما أنّها محفوظه مع غیره، فالماهیة القديمة الوجود تحتاج الى العلة بما هی ممکنه، کالماهیة الحادّثه الوجود، و الوجود الدائم مفاض علیها، کالوجود الحادّث، و اما الماهیه الموجوده بما أنّها موجوده فلها الضروره بشرط المحمول و الضروره مناط الغنا عن العلة بمعنی انّ الموجود بما أنّها موجوده لا يحتاج الى موجودیه اخرى تطرء علیه.

ص: ۲۳۹

۳-۴: جواب نقضی اول

علاوه بر جواب حلّی و جواب نقضی که بعدا خواهد آمد، می توان اثبات کرد که مدعای مستشکل (۱)، مبنی بر اینکه هر معلولی ضرورتا مسبوق به عدم زمانی است، مستلزم قدیم بودن جسم است که سخت مورد انکار او است. اثبات این مطلب به استناد مقدمات زیر است:

مقدمه اول: هر معلولی - ماهیت امکانی - مسبوق به زمان است.

مقدمه دوم: زمان مستلزم حرکت است.

مقدمه سوم: حرکت مستلزم متحرک است.

مقدمه چهارم: متحرک در هر حرکتی همان جسم است.

مقدمه اول مقتضای فرض است. بنابر فرض (این فرض مدعای متکلمین است) هر معلولی، همراهیت امکانی مسبوق به عدم زمانی است و مسبوقیت به عدم زمانی مستلزم مسبوق بودن به زمان است. دلیل سه مقدمه دیگر اینکه در مباحث مربوط به حرکت ثابت خواهد شد که زمان اندازه حرکت است؛ یعنی، از نوع کمیت متصل است و موضوع آن حرکت است، و نیز خواهیم گفت که اولاً، هر حرکتی به متحرکی نیاز دارد و ثانیاً، این متحرک باید امری باشد که از جهتی بالقوه است و از جهتی بالفعل و چنین امری جز جسم نیست که مرکب از هیولا و صورت است. پس بنابر مقدمه اول تحقق همراهیت امکانی مستلزم وجود زمان است قبل از آن و بنابر مقدمه دوم مستلزم وجود حرکت است قبل از آن و طبق مقدمه سوم و چهارم مستلزم وجود جسم و هیولا و صورت است قبل از آن. پس تحقق هر معلولی و هر ماهیت امکانی ضرورتا مسبوق است به زمان که همیشه همراه با جسم است که خود نیز یک ماهیت امکانی است و بنابر فرض اول مسبوق است به زمانی و جسمی و هکذا، هر چه به عقب برگردیم جسم و لوازم و ملزومات آن محقق است. لهذا فرض اینکه هر معلولی ضرورتا حادث است و مسبوق به عدم زمانی است مستلزم قدیم بودن عالم جسمانی است که سخت مورد انکار متکلمین است:

مضافا الی انّ اثبات الزمان قبل کلّ ماهیّه امکانیه اثبات للحرکه الراسمه للزمان و فیه اثبات متحرّک تقوم به الحرکه و فیه اثبات الجسم المتحرّک و الماده و الصوره. فکلّما

۱- توجه شود که مستشکل متکلمین هستند که غالبا منکر قدیم زمانی عالم اند، بنابراین از نظر مستشکل جسم نمی تواند قدیم باشد.

ص: ۲۴۰

فرض وجود لماهیة ممکنه، کانت قبله قطعه زمان و کَلِّما فرضت قطعه زمان، کان عندها ماهیة ممکنه، فالزمان لا یسبقة عدم زمانیّ.

۴-۴: جواب نقضی دوم

اشاره

استدلال مستشکل را به زمان نیز نقض کرده اند. مقدمه ای که به استناد آن مستشکل اثبات کرد که امکان علت احتیاج به علت نیست این بود: «معلول از آن جهت که مسبوق به عدم زمانی است محتاج علت است» و این مقدمه به خود زمان نقض می شود، زیرا زمان خود معلول است و محتاج به علت و در عین حال مسبوق به عدم زمانی نیست:

علی انّ مرادهم من الحدوث الذی اشترطوه فی الحاجه الحدوث الزمانی الذی هو کون الوجود مسبقا بعدم زمانیّ. فما ذکره منتقض بنفس الزمان.

برای اثبات اینکه زمان خود مسبوق به عدم زمانی نیست، دلیلی اقامه شده است که بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: اگر زمان مسبوق به عدم زمانی باشد، تناقض لازم می آید. (به عبارت دیگر فرض اینکه زمان مسبوق به عدم زمانی است فرض تناقض است).

مقدمه دوم: تالی باطل است، زیرا تناقض محال است. (به عبارت دیگر، فرض تناقض فرض بی معنائی است)

نتیجه: زمان مسبوق به عدم زمانی نیست. (به عبارت دیگر، فرض اینکه زمان مسبوق به عدم زمانی است بی معناست).

دلیل ملازمه در مقدمه اول اینکه فرض مسبوق بودن زمان به عدم خود مستلزم این است که زمان قبل از خود موجود نباشد و فرض اینکه این عدم قبلی زمانی است مستلزم این است که زمان قبل از خود موجود باشد. پس فرض مسبوق بودن زمان به عدم خود مستلزم این است که زمان قبل از خود هم موجود باشد هم موجود نباشد، معنای این فرض این است که زمان ابتدائی دارد که قبل از آن هم زمان موجود است هم موجود نیست و به تعبیر دقیقتر، معنای آن این است که زمان هم ابتدا دارد هم ابتدا ندارد. پس این فرض امر متناقض است و بی معناست:

اذ لا معنی لکون الزمان مسبقا بعدم زمانیّ.

ص: ۲۴۱

متکلمین جواب نقضی فوق را به دو طریق رد کرده اند که ذیلا به توضیح هریک جداگانه می پردازیم. در هر دو طریق قدیم بودن زمان پذیرفته شده ولی معلول بودن آن مورد انکار است. بنابه نظر حکما، علیت و معلولیت در موجودات حقیقی خارجی جریان دارد. هر شیئی که در خارج وجود و واقعیتی خاص به خود دارد و در مقابل سایر اشیا جایگاه و مرتبه ای ویژه به خود اختصاص داده مشمول قانون علیت است: یا علت است یا معلول و محتاج علت. اما اگر شیئی موهوم محض بود یا امری انتزاعی بود و به وجود منشأ انتزاعش در خارج موجود بود و خود واقعیتی در قبال سایر واقعیات نبود، چنین شیئی نه معلول است و نه علت. به نظر متکلمین، زمان یا امری موهوم است، چنانکه در ردّ اول پذیرفته شده، یا انتزاعی، چنانکه در رد دوم پذیرفته شده است، پس معلول و محتاج علت نیست.

۱-۴-۴: ردّ اوّل بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن

ردّ: برخی از متکلمین در پاسخ به جواب نقضی فوق قائل شده اند که زمان موهوم محض است و به هیچ وجه حاکی از واقعیتی خارجی نیست. توضیح اینکه، چون علیت و معلولیت و طبعاً احتیاج معلول به علت تنها در موجودات حقیقی خارجی جریان دارد، اگر زمان را یک موجود حقیقی خارجی بدانیم، نقض فوق وارد است، زیرا به موجودی حقیقی خارجی (زمان) قائل شده ایم که در عین معلولیت و احتیاج به علت مسبوق به عدم زمانی نیست؛ اما اگر آن را موهوم محض دانستیم نه موجود خارجی، نقض فوق وارد نیست، نه قول به حدوث زمانی زمان و مسبوق بودنش به عدم زمانی موجب تقویت مدعای متکلمین است و نه قول به قدم زمانی زمان و مسبوق نبودنش به عدم زمانی ناقض مدعای آنهاست. زیرا باتوجه به اینکه علیت و معلولیت و طبعاً احتیاج معلول به علت تنها در موجودات حقیقی خارجی جریان دارد، زمان، که بنابر فرض امر اعتباری ذهنی است، نه معلول است و نه محتاج به علت و لهذا مسبوق نبودنش به عدم زمانی و به تعبیر کتاب نسبت دادن قدم به آن بلاشکال است و ناقض این مدعا نیست که علت احتیاج به علت سبق عدم زمانی است:

و اجاب بعضهم عن النقص بانّ الزمان امر اعتباری و همی لا بأس بنسبه القدم علیه^(۱)، اذ لا حقیقه له وراء الوهم.

۱- «علیه» غلط است و صحیح آن «الیه» است.

ص: ۲۴۲

پاسخ: موهوم محض بودن زمان مستلزم بطلان اصل مدعای متکلمین است، مبنی بر اینکه علت احتیاج به علت حدوث زمانی یا به عبارت دیگر سبق زمانی عدم است. زیرا اگر زمان موهوم محض باشد، سبق زمانی نیز موهوم محض و در نتیجه حدوث و قدم زمانی موهوم محض می شوند، چه اینکه حدوث همان سبق زمانی عدم شیء است بر وجودش و قدم سبق زمانی نداشتن عدم شیء است بر وجودش. نتیجه این مطلب این است که تفاوت شیء حادث و قدیم تنها یک تفاوت موهوم و ذهنی محض است و به هیچ وجه حاکی از تفاوتی حقیقی خارجی نیست. پس شیء حادث با شیء قدیم در خارج هیچ تفاوتی ندارند. بنابراین، قائل شدن به اینکه شیء حادث احتیاج به علت دارد ولی شیء قدیم احتیاج ندارد بی معناست. به تعبیر دیگر، احتیاج معلول به علت یک وصف حقیقی خارجی است برای شیء معلول و طبعاً علت این وصف نیز خود باید امری خارجی و حقیقی باشد، زیرا محال است یک امر موهوم محض علت یک امر حقیقی خارجی باشد و چون بنابر فرض حدوث و قدم زمانی دو وصف موهوم محض اند، نمی توان آن دو را علت احتیاج به علت و علت بی نیازی از علت دانست.

پس قول به موهوم و اعتباری بودن زمان موجب بطلان اصل مدعای متکلمین مبنی بر «علیت حدوث برای احتیاج به علت» است:

و فيه انه هدم لما بنوه من اسناد حاجه الممكن الى حدوثه الزماني، اذ الحادث و القديم عليه واحد.

۲-۴-۴: رد دوم بر جواب نقضی دوم و پاسخ آن

اشاره

رد: در پاسخ قبل (۱-۴-۴) زمان امری موهوم فرض شده بود؛ یعنی، مفهومی که به هیچ نحو حاکی از خارج نیست، نه ما به ازائی در خارج دارد نه منشأ انتزاعی، نه به نحو معقولات اولی در خارج موجود است نه به نحو معقولات ثانیه فلسفی. در این پاسخ هرچند زمان را موهوم محض ندانسته اند، به چشم یک ماهیت نیز به آن نگریسته اند، بلکه رابطه مفهوم زمان را با خارج رابطه مفهوم انتزاعی با منشأ انتزاعش فرض کرده اند؛ یعنی، رابطه معقول ثانی فلسفی با حقیقت خارجی. طبق فرض، هرچند زمان موهوم محض نیست، خود نیز حقیقتی خاص، در مقابل سایر حقائق، نیست، بلکه وصفی است انتزاعی که صرفاً منشأ انتزاعش در خارج موجود است، نه خودش. با چنین نگرشی به زمان، در حقیقت، هروصفی برای زمان قائل

ص: ۲۴۳

شویم، چه حدوث و قدم و چه معلول بودن یا نبودن، این وصف در خارج حقیقتاً از آن منشأ انتزاع زمان است؛ به زبان دیگر، با این فرض حدوث و قدم زمان و نیز معلول بودن یا نبودن آن تابع حدوث و قدم و معلول بودن یا معلول نبودن منشأ انتزاع آن است. اگر منشأ انتزاع زمان حادث است و معلول، زمان نیز حادث است و معلول و اگر قدیم است و غیر معلول، زمان نیز قدیم است و غیر معلول. به نظر جواب دهنده، منشأ انتزاع زمان همانا وجود واجب تعالی است و چون واجب تعالی نه حادث است و نه معلول، زمان نیز نه حادث است و نه معلول. نتیجه اینکه زمان، در عین اینکه موهوم محض نیست و به نحوی در خارج موجود است، قدیم است و معلول هم نیست. بنابراین، نقض مذکور رفع می گردد، زیرا این نقض وقتی وارد بود که زمان را در عین قدیم بودن معلول و محتاج به علت می دانستیم. در این صورت، زمان بدون اینکه مسبوق به عدم زمانی باشد محتاج به علت بود ولی اکنون که آن را معلول نمی دانیم نقض مزبور وارد نیست:

و اجاب آخرون بانّ الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالی، فهو من صقع المبدء تعالی لا بأس بقدمه.

پاسخ: اشکال پاسخ فوق این است که زمان متغیر بالذات است و به تعبیر دقیقتر اصلاً حیثیتی جز حیثیت تغیر و تدرّج ندارد و واجب تعالی ثابت بالذات است و به هیچ وجه تغیر و تدرّج در او راه ندارد و انتزاع ذاتی که عین تغیر و تدرّج است و هیچ جهت ثباتی در او نیست از وجودی که ثبات محض است محال است. انتزاع زمان از ذات واجب یا مستلزم راه یافتن تغیر و تدرّج در ذات واجب است و یا مستلزم ثبات زمان. در حالت اول، ذاتی که عین تغیر است از وجودی که متغیر است انتزاع شده است و در حالت دوم ذات ثابت از وجود ثابت و اشکالی نیست ولی تا هنگامی که قائل هستیم که ذات زمان عین تغیر و تدرّج است و وجود واجب عین ثبات، انتزاع زمان از وجود واجب محال است، زیرا مستلزم این است که امر منتزع از هیچ جهت مطابق با منشأ انتزاعش نباشد. اگر بخواهیم مطلب فوق را به شکل یک قیاس منطقی بیان کنیم، باید بگوئیم:

مقدمه اول: اگر زمان از ذات واجب انتزاع شود، مستلزم این است که جایز باشد که معنای منتزع از هیچ جهتی با مصداق و منشأ انتزاعش مطابق نباشد.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

ص: ۲۴۴

نتیجه: زمان از ذات واجب قابل انتزاع نیست:

و ردّ بانّ الزمان متغیّر بالذات و انتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرق التّغیّر علی ذاته تعالی و تقدّس.

۱-۲-۴: پاسخ متکلمین به ردّ دوم و جواب آن

پاسخ: متکلمین در دفاع از نظر خود تالی فوق را انکار کرده اند. به نظر ایشان، جائز است که امر انتزاعی با منشأ انتزاعش (مفهوم با مصداقش) مبیانت کامل داشته باشند و هیچ نحو انطباقی در کار نباشد:

و دفع بانّ من الجائز ان لا یطابق المعنی المنتزع المصداق المنتزع منه من کلّ جهة، فیباینه.

جواب: حکما در رد انکار فوق دلیل زیر را اقامه کرده اند:

مقدمه اوّل: اگر جایز باشد که معنای منتزع از هیچ جهتی با مصداق و منشأ انتزاعش مطابق نباشد، سفسطه لازم می آید.

مقدمه دوم: تالی باطل است. سفسطه بدیهی البطلان است.

نتیجه: محال است معنای منتزع از هیچ جهتی با مصداق و منشأ انتزاعش مطابق نباشد.

دلیل ملازمه: معنای منتزع همان مفهوم است و منشأ انتزاع آن همان مصداقش می باشد.

پس جواز اینکه این معنا با منشأ انتزاعش مطابق نباشد مساوی است با جواز اینکه مفهوم از همان جهت که حاکی از مصداقش می باشد مطابق آن نباشد و به تعبیر دیگر مساوی است با جواز اینکه مفهوم حاکی از مصداقش نباشد و این ادعا در حکم تجویز این است که هیچیک از تصورات و تصدیقات ذهنی ما حاکی از خارج نباشند و معنای این سخن تجویز انکار شناخت است و انکار شناخت واقعیت خارجی سفسطه است و از نظر حکمای اسلامی بدیهی البطلان^(۱). پس تجویز مطلب فوق در حکم تجویز سفسطه (یعنی در حکم تجویز امری بدیهی البطلان) است و باطل:

و فیه انّ تجویز مبانیه المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطه، اذ لو جاز مبانیه المفهوم المصداق، لانهدم بنیان التصدیق العلمی من اصله.

نکته ای که در اینجا باید توجه داشت این است که، هرچند دلیل فوق مبیانت مفهوم با

۱- ر. ک. مقدمه دوم در مرحله اوّل/ فصل دوم/ ۱-۴-۲. (همین شرح، ج ۱، ص ۶۱، ۵-۲).

ص: ۲۴۵

مصدق را منتفی می سازد، معنای آن این نیست که مفهوم از هرجهتی مطابق مصداق است.

ممکن است مفهوم و مصداق از جهاتی مابین یکدیگر باشند ولی آنچه مسلم است از آن جهت که حاکی و محکی اند قطعا مطابق اند نه مابین. بنابراین، اگر گفتیم زید مصداق مفهوم عالم است و لهذا مطابق اند نه مابین، معنای آن این نیست که این مفهوم از همه جهت مطابق زید است به طوری که حاکی از انسانیت و قادریت و مریدیت زید نیز باشد. اگر چنین باشد، باید مفهوم انسان و قادر و مرید نیز در مفهوم عالم مأخوذ باشد، در حالی که چنین نیست. پس آنچه مدعای حکماست، و دلیل فوق نیز بیش از آن اقتضا ندارد، نفی مابینت کلی بین مفهوم و مصداق است نه اثبات مطابقت کلی.

۵-۴: معنای علیّت و معلولیت در اعدام

در ۱، گذشت که طبق اصل علیت، ممکن هم در وجود خود نیازمند علت است هم در عدمش.

احتیاج ممکن به علت در وجود امری است روشن. وجود ممکن شیئی است خارجی، واقعی است در خارج و طبعاً جعل و ایجاد و افاضه و استفاضه و علیت و معلولیت و احتیاج به علت و وابستگی و امثالها در آن متصور است: وجود ممکن واقعی است خارجی که وابسته به علت است، علت به ممکن واقعی خارجی اعطا می کند که همان وجود اوست؛ ولی در ناحیه عدم مسئله چندان روشن نیست، عدم ممکن و نیز عدم علت - که همان علت عدم است - شیئی نیستند، واقعی ندارند، تمایزی بین آنها نیست بنابراین، علیت و معلولیت و احتیاج و وابستگی در آنها به چه معناست؟ به تعبیر دیگر، در مورد قضیه «عدم علت عدم ممکن است» دو اشکال وجود دارد: اشکال اول اینکه به موجب این قضیه «عدم علت» غیر از «عدم ممکن» است، زیرا اولی علت است و دومی معلول و علت و معلول دو چیزند. پس لازمه این قضیه این است که بین اعدام تمایز وجود داشته باشد و در مرحله اول/ فصل چهارم/ ۳ گفته شد که در عدم میزی نیست. اینکه عدمی غیر از عدم دیگرست سخنی است نادرست. اشکال دوم اینکه بر فرض صحت اینکه عدم علت غیر از عدم ممکن است، معنای علیت عدمی برای عدم دیگر چیست؟ اگر می گوئیم عدم ممکن معلول عدم علت است، اگر قائل ایم که ممکن در عدم خود نیز محتاج است به علت عدم، که همان عدم علت وجود است، مراد چیست؟ در عدم که جعل و ایجاد و افاضه و استفاضه معنا ندارد، پس علیت یک عدم

ص: ۲۴۶

برای عدم دیگرچه معنائی دارد؟ به تعبیری که در مرحله اوّل/فصل دوم/۳-۷-۶، ج و نیز در مرحله اوّل/فصل چهارم/۴-۳ گذشت قضیه «عدم علت علت عدم ممکن است» اصلاً در خارج مطابق و محکی ندارد، عدم علت یعنی مطابق نداشتن علت در خارج و عدم ممکن هم یعنی مطابق نداشتن ممکن در خارج، پس موضوع و محمول این قضیه در خارج مطابق و محکی ندارند تا بتوان به اعتبار آن قضیه را صادق دانسته قائل به علت دو عدم شویم یا آن را کاذب دانسته منکر علت شویم. لهذا این قضیه نه صادق است نه کاذب و به تعبیر دقیقتر قضیه فوق بی معناست، زیرا قوام معنادار بودن لفظ به این است که به ازای آن مفهومی در ذهن گوینده یا شنونده وجود داشته باشد و قوام مفهوم به آن است که مصداق داشته باشد، مفهوم بی مصداق اصلاً مفهوم نیست، نه اینکه مفهوم است و مصداق ندارد. از این رو، در قضیه فوق عدم علت و عدم ممکن در حقیقت دو مفهوم نیستند و طبعاً این دو واژه مرکب بی معنا هستند و در نتیجه قضیه فوق بی معناست. جواب سؤالات و اشکالات فوق در شماره های یاد شده گذشت ولی به دلیل اهمیت مطلب و به پیروی از کتاب در اینجا بدقت و تفصیل بیشتری بدان می پردازیم.^(۱)

ذهن انسان در درک عدم ابتدا با «سلب تحصیلی» مواجه است. در سلب تحصیلی، عدم به همان شکل واقعی خود درک می شود؛ به این معنا که در قضیه موجه ذهن مطابق و محکی قضیه موجه را می یابد و سپس «حکم می کند به اینکه آن را یافته» ولی در سلب تحصیلی ذهن مطابق و محکی مسلوب- یعنی مطابق قضیه موجه ای که سلب سر آن درآمده- را نمی یابد و طبعاً «حکم نمی کند به اینکه آن را یافته»، این «حکم نکردن» همان واقعیت سلب تحصیلی است. در این مرحله نه «عدم» چیزی است و میزی در آن هست و نه سلب تحصیلی چیزی است و میزی در آن است.

پس از این مرحله، ذهن «حکم نکردن» خود را «حکم کردن به نه» فرض می کند و آن را با مفهوم «نه چنین است» یا «نیست» حکایت می کند، با چنین فرضی در حقیقت ذهن به جای «حکم نکردن به یافتن چیزی»، «حکم می کند به نیافتن چیزی»: «نه چنین است که سیمرغ وجود دارد»، «نه چنین است که آسمان قرمز است». قضیه اوّل حاکی از نیافتن سیمرغ است و

۱- آنچه توضیح داده خواهد شد مطابق سخن استاد علامه (ره) در اصول فلسفه، ج ۲، مقاله ۵ است و گرچه از جهاتی قابل مناقشه است، از آن خودداری می کنیم.

ص: ۲۴۷

قضیه دوم حاکی از نیافتن قرمزی در آسمان. پس با چنین فرضی، سلب تحصیلی به صورت یک مفهوم حرفی در می آید که حاکی از آن است که مطابق و محکی مسلوبش یافت نشده است. در این مرحله، نیز عدم به همان شکل واقعی خود درک شده و شیئیتی برای آن فرض نشده است. پس عدم چیزی نیست تا میزی در آن باشد و خود «سلب تحصیلی» نیز یک مفهوم حرفی است که به هیچ وجه قابل تصور استقلالی نیست و طبعاً قابل محکوم شدن به هیچ حکمی نیست و میز و عدم میز در آن بی معناست.

پس از این مرحله، ذهن سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی تبدیل می کند؛ یعنی، «نه چنین است» را «چنین است که نه» و «نیست» را «هست نه» و «حکم کردن به نیافتن» را «حکم کردن به یافتن نه» فرض می کند. پس صدور حکم ایجابی عدولی از ذهن منوط به دو اعتبار و فرض است: یکی فرض اینکه «حکم نکردن به یافتن» همان «حکم کردن به نیافتن» است و دیگر فرض اینکه «حکم کردن به نیافتن» همان «حکم کردن به یافتن نه» است. برای اینکه سه مرحله فوق را در قالب یک مثال نشان دهیم، یک شخصیت ساختگی، مانند رستم، را تصور می کنیم که در خارج وجود نداشته و ندارد. ذهن ابتدا «رستم وجود دارد» یا «رستم موجود است» را تصور می کند و با رجوع به خارج مصداقی برای آن نمی یابد. لهذا «حکم نمی کند به اینکه رستم وجود دارد» این همان اولین مرتبه سلب تحصیلی است، در مرتبه بعد با یک فرض و اعتبار «نفی حکم» را «حکم به نفی» پنداشته، «حکم می کند به اینکه رستم را نیافته» و طبعاً این قضیه در ذهن به وجود می آید که «نه چنین است که رستم وجود دارد» یا «رستم وجود ندارد»، در مرتبه سوم با فرض اینکه «نه چنین است که وجود دارد» همان «چنین است که «نه وجود» دارد» است و یا «وجود ندارد» همان «نه وجود دارد» است، سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی برمی گرداند و طبعاً این قضیه در ذهن به وجود می آید که «زید «نه وجود» دارد». «نه وجود» همان «عدم» است، پس در حقیقت با فرض اخیر ذهن به این قضیه رسیده است که «رستم عدم دارد، یعنی معدوم است». در مرحله اخیر، یعنی با تشکیل قضیه موجهه معدوله، اولاً ذهن از مفهوم اسمی «عدم» استفاده کرد، برخلاف مرحله قبل که تنها از مفهوم حرفی عدم، یعنی «نیست» یا «نه چنین است»، استفاده می کرد و برخلاف مرحله اول که نه مفهوم اسمی عدم و نه مفهوم حرفی آن را به کار می گرفت و ثانیاً، ذهن برای عدم مصداق اعتبار کرد، فرض کرد که عدم نیز به نحوی

ص: ۲۴۸

شیئیت دارد و جای خالی وجود را پر می کند، پس عدم چیزی است که رستم واجد آن است، آن را داراست. (۱)

از آنچه گفته شد، براحتی می توان دریافت که قضیه «عدم علت عدم ممکن است» مربوطه به مرحله اخیر است. زیرا در دو مرحله قبل نه مفهوم اسمی عدم مطرح بود و نه برای عدم مصداقی اعتبار می شد و طبعاً در آن دو مرحله سخن از عدم علت و عدم ممکن و تمایز آن دو و علّیت یکی برای دیگری بی معناست.

باتوجه به نکته فوق جواب اشکال اول روشن می شود: ذهن قبل از مرحله ایجاب عدولی، یعنی در مرحله سلب تحصیلی، نه مفهوم اسمی عدم را واجد است و نه برای عدم مصداق و شیئیتی فرض کرده است، عدم به همان حال واقعی خود درک شده است، طبعاً در این مرحله نه مفهوم «عدم علت» را داریم نه مفهوم «عدم ممکن» را و نه تمایزی بین اعدام هست و نه علّیتی. اما در مرحله ایجاب عدولی با بکارگیری مفهوم اسمی عدم و نسبت دادن آن به علت و ممکن و فرض مصداق و شیئیت برای آن، طبعاً می توان عدم علت و عدم ممکن را از هم متمایز ساخت. پس اگر عدم به همان شکل واقعیتش درک شود و به تعبیر دقیق اگر عدم از آن جهت که عدم است لحاظ شود و ذهن هیچ دخل و تصرفی در آن نکند، نه برای آن شیئیت و مصداق فرض کند و نه آن را به امور وجودی نسبت دهد، در این صورت هیچ میزی در عدم نیست. اما اگر ذهن در عدم دخل و تصرف کند، از آن مفهوم اسمی بسازد و برای آن مصداق و شیئیت فرض کند و آن را به امور وجودی نسبت دهد، با چنین تصرفاتی تمایز بین اعدام بلااشکال است، زیرا چنین اعدامی در حقیقت عدم واقعی نیستند. پس باختصار، برای حصول میز در اعدام باید اولاً، ذهن مفهوم اسمی عدم را به کار گیرد و ثانیاً، برای این مفهوم مصداق و شیئیت اعتبار کند و صرف به کارگیری مفهوم عدم، هرچند لازم است، کافی نیست و ثالثاً، این مفهوم را به امور وجودی متعدد نسبت دهد، تا به تبع آن مصداق اعتباری و فرضی آن نیز حصه حصه و متمایز شود و به این ترتیب تکرر و میز حاصل شود و الاً صرف فرض مصداق برای عدم نیز برای تکرر کافی نیست. پس از حصول این کثرت است که عقل این اعدام را باهم سنجیده بر آنها حکم می کند به اینکه عدم علت است برای عدم ممکن:

۱- در مثال فوق از قضیه هلیه بسیطه استفاده شد، عین همین سیر در قضیه هلیه مرکبه نیز وجود دارد، ر. ک. مرحله اول/ فصل چهارم/ ۱.

ص: ۲۴۹

قد تقدّم فی مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض لا شیئیه له ولا تمايز فيه، غیر أنّ العقل ربما یضیفه الی الوجود فیحصل له ثبوت ما ذهنی و حظّ ما من الوجود فیتمیّز بذلک عدم من عدم، کعدم البصر المتمیّز من عدم السمع و عدم الانسان المتمیّز من عدم الفرس، فیرتب العقل علیه ما یراه من الاحکام الضروریّه.

سؤال دوم این بود که «احکامی که عقل درباره رابطه بین اعدام صادر می کند به چه معناست؟» مگر نه این است که کثرت اعدام با فرض و اعتبار ذهن حاصل شده و در حقیقت اعدامی در کار نیست و اصلاً چیزی در خارج به نام عدم نیست تا حکمی داشته باشد، پس حکم به اینکه این عدم با آن عدم چنین رابطه ای دارند، عدم علت با عدم ممکن رابطه علّیت دارند و امثاله، به چه معناست؟ آیا به این معناست که ذهن خود کثرتی فرض می کند و نیز خود روابطی بین این کثرت اعتبار می کند؟ در این صورت دیگر صدق و کذب در این قضایا بی معناست؛ و اگر صدق و کذب در آنها معنادار است، یعنی این قضایا حکایت از حقائق خارجی و نفس الامری دارند، چگونه متصور است که طرفین قضیه با فرض و اعتبار ذهن حاصل شوند ولی خود قضیه حاکی از نفس الامر و واقع باشد؟

جواب سؤال فوق این است که اولاً، هرچند طرفین چنین قضایائی با فرض و اعتبار ذهن حاصل شده اند، این فرض و اعتبار فرض و اعتبار صرف نیست. چنین نیست که مفهوم عدم یا مفهوم عدم علت و امثاله مانند مفهوم غول یا دیوند که دو مفهوم خیالی محض اند و از هیچ واقعیتی حکایت ندارند، به هیچ وجه. فرض و اعتبار فوق فرض و اعتباری است ضروری که ذهن ناگزیر از آن است و علت آن این است که ذهن محدود است و در مواجهه با واقعیات خارجی قادر نیست آن واقعیت یا واقعیات را با صرف یک یا حتی چند مفهوم وجودی حکایت کند، بلکه برای اینکه آن واقعیت را آنچنانکه هست حکایت کند، باید مفاهیمی عدمی را نیز به کار گیرد. ما از یک واقعیت محدود مفهوم وجود، وحدت، فعلیت و سایر مفاهیم وجودی را می گیریم ولی هیچیک از این مفاهیم محدودیت و نقص آن واقعیت را نشان نمی دهند، تنها راه نشان دادن آن به کارگیری مفاهیم عدمی است مانند «نقص»، «حد»، «محدودیت»، «عدم»، «معدوم» و امثال ذلک. وقتی که وجود زید محدودست به ۲۰ سال مشخص، برای نشان دادن این واقعیت ناچار ذهن زید را متصف می کند به معدوم بودن در غیر این سالها. پس اولاً، خود مفاهیم عدمی که در جانب موضوع یا محمول یا موضوع و محمول

ص: ۲۵۰

قضایای مورد بحث واقع می شوند مفاهیمی هستند که حاکی از نفس الامر و واقعیت اند، حاکی از جنبه ای از جنبه های وجودها و واقعیتها هستند و ثانیاً، احکامی که به آنها نسبت داده می شود در واقع احکام همان جنبه هائی است که این مفاهیم از آنها حکایت می کنند. اگر گفته می شود «عدم علت» علت است برای «عدم ممکن» به این معناست که وابستگی بین «وجود علت» و «وجود ممکن» به حدی است که این دو وجود همیشه ضرورتاً باهم یافت می شوند.

پس در حقیقت، حکم به «علیت» بین «عدم علت» و «عدم ممکن» حاکی از شدت وابستگی علی بین «وجود علت» و «وجود ممکن» است. به تعبیر صریحتر، ما نیز معترف ایم که عدم چیزی نیست تا علیتی در آن تصور شود، مقصود ما از قضیه فوق این نیست که واقعاً در میان اعدام نیز افاضه و استفاضه و تأثیر و تأثری وجود دارد، بلکه مقصود بیان جنبه دیگری از علیت بین وجود علت و وجود ممکن است و آن اینکه اگر وجود علت نباشد وجود معلول هم نیست که جز با این قضیه قابل حکایت نیست:

و مرجعها [ای مرجع الاحکام الضروریّه التي یرتبها العقل علی الاعدام] بالحقیقه تثبیت ما یحاذیها من احکام الوجود.

و من هذا القبیل حکم العقل بحاجه الماهیه الممكنه فی تلّبسها بالعدم الی علّه هی عدم علّه الوجود. فالعقل اذا تصوّر الماهیه من حیث هی الخالیه من التحصیل و اللاتحصیل، ثمّ قاس الیها الوجود و العدم، وجد بالضروره انّ تحصّلها بالوجود متوقّف علی علّه موجوده و یستتبعه انّ علّه وجودها، لو لم توجد، لم توجد الماهیه المعلوله، فیتّم الحكم بانّ الماهیه الممكنه لامکانها تحتاج فی اتّصافها بشیء من الوجود و العدم الی مرجّح یرجّح ذلک و مرجّح الوجود وجود العلّه و مرجّح العدم عدمها، ای لو انتفت العلّه الموجوده، لم توجد الماهیه المعلوله و حقیقه انّ وجود الماهیه الممكنه متوقّف علی وجود علّتها.

ص: ۲۵۱

فصل هفتم نیاز ممکن به علت در بقا

اشاره

در فصل قبل، گفته شد که برخی از متکلمین حدوث را علت احتیاج به علت می دانند و برخی دیگر، هرچند امکان را علت احتیاج می دانند، برای حدوث نیز نقشی در این علیت قائل اند.

در هر حال، قائل شدن به اینکه حدوث به نحوی در احتیاج معلول به علت مؤثر است مستلزم پذیرش این مطلب است که معلول پس از حدوث، یعنی در حالت بقا، محتاج علت نباشد، زیرا در این حالت سبب احتیاج، که یا همان حدوث است یا امری است مشتمل بر حدوث، زائل شده است. به همین دلیل، برخی از متکلمین معتقدند که ممکن در بقا محتاج علت نیست و در تأیید مدعای خود از مثالهایی نیز بهره جسته اند، مانند بقای ساختمان بعد از سازنده یا بقای نوشته بعد از فوت نویسنده و امثال ذلک. در این فصل مقصود ردّ این مدعاست. برای این مقصود دو برهان اقامه شده است:

۱: برهان اول

این برهان بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: علت احتیاج ماهیت به علت امکان است.

مقدمه دوم: ماهیت در حالت بقا نیز ممکن است.

نتیجه: ماهیت در حالت بقا نیز محتاج علت است.

مقدمه اول در فصل ششم / ۳ به اثبات رسید و مقدمه دوم نیز در فصل ششم / ۲-۴ بررسی شد:

و ذلک لأنّ علّه حاجته الی العلّه هی امکانه اللازم لماهیته، کما تقدّم بیانه، و الماهیة محفوظه معه بقاء، کما أنّها محفوظه معه حدوثاً، فله حاجه الی العلّه الفیاضه لوجوده حدوثاً و بقاء و هو المطلوب.

ص: ۲۵۲

۲: برهان دوم

این دلیل مبتنی بر چهار مقدمه زیر است:

مقدمه اول: علت و معلولیت به واقعیات خارجی تعلق می گیرند.

اگر واقعیت خارج همان وجود اشیا است- اصالت وجود- در این صورت این وجود اشیا ایند که برخی علت اند و برخی معلول و اگر واقعیت خارج همان ماهیت اشیا است- اصالت ماهیت- در این صورت این ماهیت اشیا ایند که برخی علت اند و برخی معلول.

مقدمه دوم: واقعیت هر شیئی همان وجود اوست.

نتیجه اینکه «معلول حقیقی، آنچه که حقیقتاً معلول است و محتاج به علت، وجود معلول و ممکن است، نه ماهیت آن؛ کما اینکه علت حقیقی، آنچه که حقیقتاً معلول به آن محتاج است، وجود علت است، نه ماهیت آن.»

مقدمه سوم: وجود معلول وجود رابط است.

وجود معلول عین ارتباط به علت است، اصلاً حقیقتش همان ربط به علت بودن است، حیثیتی جز ارتباط و احتیاج به علت ندارد.

از انضمام نتیجه دو مقدمه اول به مقدمه سوم این نتیجه حاصل می شود که «معلول حقیقی عین ارتباط به علت است، آنچه که حقیقتاً محتاج به علت است ضرورتاً عین احتیاج به علت است، حیثیتی جز فقر و احتیاج به علت ندارد.»

مقدمه چهارم: رابط بودن وجود رابط قابل انسلاخ از آن نیست.

چون وجود رابط به معنای وجودی است که عین ربط و عین احتیاج به علت است نه اینکه خود چیزی است و احتیاج و ارتباط به علت چیز دیگری است که عارض آن شده است، نمی توان ارتباط و احتیاج آن را به علت از آن جدا کرد. جدا کردن وجود رابط از علت یعنی انعدام آن.

از انضمام نتیجه سه مقدمه اول به مقدمه چهارم این نتیجه حاصل می شود که احتیاج معلول به علت ذاتی معلول و عین خود واقعیت معلول است و به هیچ وجه از آن انفکاک پذیر نیست. پس معلول در هیچ حالی قابل انفکاک از علت نیست، نه در حال حدوث و نه در حال بقا. در حال بقا، نیز معلول، عیناً مانند حال حدوث، محتاج علت و به تعبیر دقیق عین احتیاج به علت است.

ص: ۲۵۳

از چهار مقدمه فوق، مقدمه اول در بحث جعل اثبات می شود. مقدمه دوم همان اصالت وجود است که در مرحله اول/ فصل دوم/ ۳ به اثبات رسید، مقدمه سوم در مرحله دوم/ فصل اول/ ۴(۱) ثابت شد و مقدمه چهارم بدیهی است، چون امتناع سلب شیء از خودش امری بدیهی و بی نیاز از برهان است.

ضمناً از توضیحات فوق تفاوت دو برهان نیز روشن می شود. در برهان اول مسئله بر اساس امکان ماهوی ثابت شده است و در مسئله دوم از طریق امکان فقری. منظور از امکان فقری همان رابط بودن وجود معلول است نسبت به علت، از این ویژگی که وجود معلول عین احتیاج و فقر به علت است به «امکان فقری» تعبیر می کنند:

حجّه اخرى: الهويّه العينيّه لكلّ شىء هو وجوده الخاصّ به و الماهيّه اعتباريّه منتزعه منه، كما تقدّم بيانه، و وجود الممكن المعلوم وجود رابط متعلّق الذات بعلته متقوم بها لا- استقلال له دونها لا- ينسلخ عن هذا الشأن، كما سيّجىء بيانه- ان شاء الله. فحاله فى الحاجه الى العله حدوثا و بقاء واحد و الحاجه ملازمه له. و الفرق بين الحجّتين انّ الاولى تثبت المطلوب من طريق الامكان الماهويّ، بمعنى استواء نسبه الماهيّه الى الوجود و العدم، و الثانيه من طريق الامكان الوجوديّ، بمعنى الفقر الوجوديّ المتقوم بغنى العله.

۱- ر. ک. همین شرح، ج ۱، ج ۱، ص ۲۱۵، ۵.

فصل هشتم پاره ای از ویژگیهای ممتنع بالذات

اشاره

در فصول پیشین درباره احکام واجب بالذات و ممکن بالذات بحث شد. در این فصل، درباره احکام ممتنع بالذات بحث می شود. برخی از این احکام در ضمن مباحث قبل نیز گذشت و برخی از آنها از آنچه گذشت براحتی قابل استنباط است ولی برخی دیگر برای اولین بار مطرح می شود. ما در اینجا به دسته اخیر احکام بتفصیل خواهیم پرداخت ولی در دو دسته اول تنها به اشاره و اجمال اکتفا می کنیم.

۱: تقابل احکام ممتنع بالذات و واجب بالذات

امتناع بالذات یعنی ذات مفروض شیء، به خودی خود و قطع نظر از جمیع اغیار، اقتضا کند حمل عدم را بر خود؛ پس ممتنع بالذات یعنی ذات مفروضی که خودبخود ضروری عدم است. در مقابل، وجوب بالذات یعنی ذات حقیقی شیء، به خودی خود و قطع نظر از جمیع اغیار و حیثیات، اقتضا کند حمل وجود را بر خود، پس واجب بالذات یعنی ذات حقیقی که خودبخود ضروری الوجود است.

همان طور که از دو تعریف فوق برمی آید، امتناع بالذات و وجوب بالذات از این جهت که هر دو بالذات هستند مشترک اند و از این جهت که یکی امتناع است و دیگری وجوب متقابل اند. به همین دلیل تمام احکام آنها نیز از جهتی مشابه اند و از جهتی متقابل. با دقت در احکامی که بیان خواهیم کرد، این تشابه و تقابل دیده خواهد شد.

نکته ای که قابل توجه است اینکه اولاً، مقصود از ذات در دو تعریف فوق ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» نیست، زیرا در فصل اول / ۲-۷ گفته شد که ماهیت و امکان متلازم اند، نه امکان در غیر ماهیات یافت می شود و نه ماهیتی می توان یافت که ممکن نباشد و

ص: ۲۵۶

باتوجه به اینکه مقصود از این ماهیت ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» است نتیجه می گیریم که نه واجب و نه ممتنع، هیچیک، به این معنا ماهیت ندارند، بلکه مقصود از ذات و ماهیت در واجب و ممتنع ماهیت به معنای اعم است؛ یعنی، ما به الشیء هو هو، یعنی آنچه حقیقت و واقعیت این شیء را تشکیل می دهد، خواه ماهیت باشد خواه وجود. ثانیاً، همان طور که تعریف نیز نشان می دهد، ممتنع حتی به این معنا نیز ذات و ماهیت ندارد. ممتنع عدم محض است، چیزی نیست، واقعیت و حقیقتی ندارد تا سخن از ذات آن به معنای «آنچه حقیقت و واقعیت آن را تشکیل می دهد» به میان آید، لهذا اگر ذاتی برای ممتنع در نظر گرفته می شود، ذات فرضی و اعتباری است نه ذات حقیقی، برخلاف واجب که ذاتی که برای آن در نظر گرفته می شود ذات حقیقی و عینی است. روشنتر بگوئیم، مقصود از «ذات فرضی و اعتباری» در ممتنع بالذات، ذاتی است که حاکی از مصداقی فرضی و اعتباری است. برخلاف «ذات در واجب بالذات» که حاکی از مصداقی واقعی و حقیقی است:

لَمَّا كَانَ الْامْتِنَاعُ بِالذَّاتِ هُوَ ضَرُورَةُ الْعَدَمِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضَةِ، كَانَ مُقَابِلًا لِلْوُجُوبِ بِالذَّاتِ الَّذِي هُوَ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْعِيتِيَّةِ يَجْرِي فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يُقَابِلُ أَحْكَامَ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ.

۲: ممتنع بالذات ممتنع بالغير نیست

همان طور که واجب بالذات محال است واجب بالغير باشد، ممتنع بالذات نیز محال است ممتنع بالغير باشد. برهان هردو یکی است. در این باره در فصل دوم/ ۱-۵ توضیح داده شد:

و كما تحقّق أنّ الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان.

۳: عدم اتصاف شیء واحد به دو امتناع

همان طور که دو وجوب در شیء واحد جمع شدنی نیستند، اعم از دو وجوب ذاتی یا دو وجوب غیری یا یک وجوب ذاتی و یک وجوب غیری، دو امتناع نیز در شیء واحد جمع شدنی نیستند، اعم از دو امتناع ذاتی یا دو امتناع غیری یا یک امتناع ذاتی و یک امتناع غیری:

ص: ۲۵۷

و کما لا یكون لشیء واحد وجوبان، بذاته و بغیره او بذاته فقط او بغیره فقط، فلا یكون لأمر واحد امتناعان كذلك.

۴: ممکن بالذات موضوع امتناع غیری

همان طور که موضوع و موصوف وجوب بالغیر ممکن بالذات است، موضوع و موصوف امتناع بالغیر نیز ممکن بالذات است. این مطلب در واقع نتیجه مطلبی است که در ۳ گفته شد و خود مطلبی تازه نیست:

فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغیر من الوجوب و الامتناع ممکن بالذات.

۵: عجز عقل از درک حقیقت ممتنع بالذات

اشاره

۵: عجز عقل از درک حقیقت ممتنع بالذات (۱)

عقل نه قادر است حقیقت و ذات واجب بالذات را درک کند، زیرا وجود محض است و نه می تواند حقیقت و ذات ممتنع بالذات را تصور کند، زیرا عدم محض است.

دلیل مطلب فوق این است که همان طور که مکرر گفته ایم، آنچه می تواند کنه ذات و حقیقتش بدون هیچ تغییری در ذهن موجود شود ماهیت (۲) اشیاست. هرچیزی جز حیثیت ماهیت یا عین خارجیت است یا عین بطلان است و یا عین ذهنیت و مفهومیت است و حیثیتی جز ذهنی بودن ندارد. چیزی که حیثیتش عین خارجیت یا عین بطلان است محال است به ذهن آید و چیزی که حیثیتش عین ذهنیت است محال است در خارج موجود شود.

پس تنها حیثیتی که نه عین خارجیت است نه عین بطلان و نه عین ذهنیت؛ یعنی، لا بشرط از ذهن و خارج است ماهیت است. ماهیت بما هی - مثل انسان از آن جهت که انسان است - نه خارجی بودن ذاتی آن است و نه عین بطلان و عدم است، تا نتواند در ذهن موجود شود و نه ذهنی بودن ذاتی آن است، تا نتواند در خارج موجود شود. پس تنها ماهیت اشیاست که می تواند همان گونه که هست درک شود؛ به تعبیر دیگر، تنها اشیاء ماهیت دار ممکن است کنه ذات و ماهیتشان همان گونه که هست درک شود.

۱- این مسئله و مسئله بعدی از احکامی هستند که قبلاً تلویحاً یا تصریحاً به آنها اشاره نشده است و احتیاج به تفصیل بیشتری دارند.

۲- مقصود ماهیت اصطلاحی است؛ یعنی، ما یقال فی جواب ما هو.

ص: ۲۵۸

از سوی دیگر، می دانیم که تنها اشیائی ماهیت دارند که موجود باشند و محدود. پس اشیائی که موجودند ولی وجود نامحدود دارند و نیز چیزهائی که هیچ نحو وجودی ندارند، در هیچ ظرفی و در هیچ زمانی موجود نیستند بلکه عدم محض اند، هیچیک ماهیت ندارند. چنین اشیائی یا اصلا ذات ندارند، مانند ممتنع بالذات، یا اگر ذات دارند از سنخ ماهیت نیست، مانند واجب بالذات. لهذا کنه و حقیقت ذات چنین اشیائی قابل درک و تصور نیست، یا از این باب که اصلا ذاتی (۱) ندارند تا قابل درک باشد، مانند ممتنع بالذات؛ یا اگر دارند از سنخ ماهیت اصطلاحی نیست و طبعا ممکن نیست در ذهن موجود شود، مانند واجب بالذات.

اگر بخواهیم برهان فوق را در قالب یک قیاس منطقی بریزیم، به شکل زیر در می آید:

مقدمه اول: ممتنع بالذات و واجب بالذات وجود محدود ندارند.

ممتنع بالذات اصلا وجود ندارد و واجب بالذات وجود دارد ولی وجودش محدود نیست، پس هیچیک وجود محدود ندارند.

مقدمه دوم: فقط موجوداتی که دارای وجود محدودند ماهیت دارند.

مقدمه سوم: عقل تنها قادر است کنه ذات اشیاء ماهیت دار را درک کند.

نتیجه: طبق مقدمه اول ممتنع بالذات و واجب بالذات وجود محدود ندارند، طبق مقدمه دوم ماهیت ندارند و طبق مقدمه سوم ذات آنها قابل درک و تصور نیست:

انّ العقل، كما لا يقدر ان يتعقل حقیقه الواجب بالذات لغایه مجده و عدم تناهی عظمته و کبریائه، كذلك لا يقدر ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغایه نقصه و محوضه بطلانه و لاشیئته.

۱- ۵: اشکال

بر مطلب فوق اشکالی شده است. حاصل اشکال انکار آن است که عقل قادر به درک حقیقت ممتنع بالذات نیست. زیرا گفتیم که ممتنع بالذات یعنی ذات مفروضی که ضروری العدم است.

به نظر مستشکل، حقیقت ممتنع بالذات چیزی جز همین ذات مفروض نیست. توضیح اینکه در هنگام تصور ممتنع بالذات انسان مفهومی - مانند مفهوم اجتماع نقیضین، مفهوم سیاهی عین سفیدی و امثالهما - را تصور می کند که دارای مصداقی فرضی است ولی خصوصیت این

۱- نه ذات و ماهیت به معنای اعم دارد و نه ذات و ماهیت به معنای اخص.

ص: ۲۵۹

مصدق فرضی این است که ضروری العدم است، قابل موجود شدن نیست، ممتنع بالذات است. به اعتبار همین خصوصیت است که مفهوم مزبور را موضوع قرار داده بر آن حکم می کند به اینکه ممتنع بالذات است، ضروری العدم است. به تعبیر منطقی، به اعتبار همین مصداق فرضی است که عقل مفهوم مزبور را عنوان قرار داده بر معنوی آن حکم می کند به اینکه ممتنع بالذات است. پس حقیقت و ذات ممتنع بالذات چیزی جز همین مصداق فرضی نیست و مفهوم مزبور نیز کنه و حقیقت این مصداق فرضی را نشان داده و حکایت می کند. به زبان دیگر، آن مفهومی از ممتنع بالذات که در ذهن است، مانند مفهوم اجتماع نقیضین، خود عینا همان ذات و حقیقت مصداق فرضی خود است، رابطه این مفهوم با مصداق فرضی خود رابطه ماهیت است با مصداق و فرد حقیقی خودش، عینا یک ذات واحد است که در مرتبه مصداق فرضی عین مصداق فرضی است و در مرتبه مفهوم باوجود ذهنی موجود شده عین مفهوم مزبور است. دلیل این عینیت مفهومی و مصداقی - که از خصوصیات ماهیات است - این است که مصداق نیز فرضی و ساخته ذهن است، این خود ذهن است که در مرتبه دیگری برای مفهومی که در ظرف خودش موجود است مصداق می سازد، ذهن حقیقت مفهومی را که در خود دارد می یابد و طبعاً مصداقی برای آن اعتبار می کند که واجد این حقیقت است. پس حاصل کلام اینکه اصلاً حقیقت و ذات ممتنع بالذات چیزی جز آنچه عقل فرض کرده نیست و عقل کنه مفروض خود را تصور می کند، پس کنه ذات ممتنع بالذات را تصور می کند:

فان قيل: الممتنع بالذات ليس الا ما يفترضه العقل و يخبر عنه بانه ممتنع بالذات، فما معنى عدم قدرته على تعقله؟

۲-۵: جواب

اشتباه مستشکل در این است که گمان کرده است رابطه مفهوم ممتنع بالذات، مانند مفهوم اجتماع نقیضین، با مصداق فرضی آن رابطه ماهیت و فرد آن است، رابطه عینیت است، رابطه یک حقیقت است در دو مرتبه: مرتبه مصداق و مرتبه مفهوم. دلیل بطلان این گمان اینکه فرض و اعتبار ذهن خود نوعی وجود دادن و موجود کردن است. پس مصداق فرضی، در واقع یعنی مصداقی که در مرتبه ای از مراتب ذهن موجود است. حال اینکه اگر این مصداق واجد همان حقیقتی بود که مفهوم ممتنع بالذات، مانند مفهوم اجتماع نقیضین، حاکی از آن است،

ص: ۲۶۰

هرگز موجود نبود و نه تنها موجود نبود، بلکه محال بود موجود شود. مصداق حقیقی مفاهیم عدمی؛ مانند عدم، معدوم، اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین و امثال ذلک؛ بی مصداقی است، نه مصداقی که با فرض و اعتبار ذهن موجود شده ولی ذهن به موجودیت آن توجه نمی کند.

علی هذا رابطه این مفهوم با مصداق خود رابطه مفاهیم ماهوی با افراد خود نیست. البته چون حیثیت مفهوم حیثیت حکایت است و مفهوم بی مصداق، مفهومی که محکی نداشته باشد، اصلا مفهوم نیست، ناگزیر اگر وجود مصداق حقیقی برای مفهومی محال باشد، ذهن برای آن مصداق فرض می کند ولی قطعا رابطه این مصداق فرضی با مفهوم مزبور رابطه مصداق و فرد حقیقی ماهیت با مفهوم ماهوی نیست. به تعبیر دیگر، ما از طریق مفاهیم ماهوی علم حصولی به افراد حقیقی ماهیت پیدا می کنیم، مفهوم ماهوی-ماهیت به حمل اولی، مانند مفهوم انسان-موجب می شود که ما علم حصولی به ماهیت به حمل شایع-مصداق انسان-پیدا کنیم ولی مفهوم ممتنع بالذات، مانند مفهوم اجتماع نقیضین-اجتماع نقیضین به حمل اولی-موجب علم حصولی به اجتماع نقیضین به حمل شایع نمی شود (بلکه موجب علم حصولی به مصداق فرضی اجتماع نقیضین است که آن هم اجتماع نقیضین به حمل شایع نیست)، زیرا اجتماع نقیضین به حمل شایع یعنی مصداق حقیقی اجتماع نقیضین و مصداق حقیقی اجتماع نقیضین عدم المصداق است. چگونه مفهوم ماهوی، که عین حکایت از حقیقت مصداق است، می تواند حاکی باشد اما نه از مصداق، حاکی باشد از هیچ؟ این درست مانند آن است که کسی بگوید اراده کردم ولی وقتی سؤال می کنیم: «چه چیز را؟» بگوید: «هیچ چیز را.» به تعبیر ابن سینا، مفهوم ماهوی تمثیل حقیقت شیء است در ذهن، حال اگر مفهوم ممتنع بالذات نیز ماهیت باشد، دقیقا به معنای تمثیل هیچ چیز است در ذهن؛ یعنی، چیزی نیست ولی همین هیچ چیز در ذهن تمثیل پیدا کرده است. به تعبیر کتاب، علم به حقیقت و ذات شیء مستلزم آن است که حقیقت و ذاتی باشد تا علم به آن تعلق گیرد اما اگر چیزی اصلا از سنخ نبودن است، از سنخ حقیقت نداشتن است، در این صورت حقیقت و ذاتی برای آن متصور نیست تا علم به آن حقیقت تعلق گیرد؛ اگر حقیقت و ذاتی برای آن متصور باشد حقیقت و ذات فرضی است و حقیقت و ذات فرضی-در مرتبه فرض-موجود است و چیزی که موجود است از سنخ نبودن نیست، پس تصور ذات فرضی تصور حقیقت و ذات آن چیز نیست.

ممکن است سؤال شود: «اگر حقیقت و ذات ممتنع بالذات قابل تصور و درک نیست، پس

ص: ۲۶۱

چگونه بر آن حکم می‌کنیم؛ مثلاً، می‌گوئیم اجتماع نقیضین معدوم است، اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است، اجتماع نقیضین ممتنع بالذات است؟ آیا حکم به «معدوم بودن»، حکم به «مغایرت داشتن با اجتماع ضدین» حکم به «امتناع ذاتی» بر چه چیزی بار شده است؟ محکوم علیه واقعی این حکم چیست؟ آیا مفهوم «اجتماع نقیضین» است یا مصداق آن و به تعبیر دیگر حقیقت و ذات آن؟ قطعاً محکوم علیه واقعی این حکم مفهوم «اجتماع نقیضین» نیست. این مفهوم مانند سایر مفاهیم در ذهن موجود است و ممکن بالذات است، پس محکوم علیه واقعی این حکم ذات و حقیقت و مصداق «اجتماع نقیضین» است با اینکه گفتیم چنین ذات و حقیقتی وجود ندارد، چنین مصداقی متصور نیست تا انسان آن را به حکمی محکوم کند.

جواب این سؤال این است که محکوم علیه واقعی این احکام همان مصداق مفروضی است که از آن سخن رفت. عقل انسان قادر است در عالم اعتبار و فرض خود برای امور عدمی مصداق فرض کند و در عین حال به فرضی بودن و موجود بودن آن در ظرف فرض و اعتبار توجه نکند. پس مصداق مفروض، هرچند مفروض است و موجود، عقل آن را مفروض و موجود نمی‌بیند، بلکه آن را معدوم و ممتنع می‌بیند از این رو حکم می‌کند که این مصداق موجود نیست، یا ممتنع بالذات است؛ به تعبیر غیر دقیق، در این موارد برگشت قضیه به این است که «اگر فرض کنیم که اجتماع نقیضین مصداقی داشته باشد، آن مصداق معدوم است یا ممتنع بالذات است». پس حکم بر مصداق و ذاتی که با فرض و اعتبار ذهن اجتماع نقیضین است بار می‌شود (۱):

قيل: «انَّ المراد بذلك ان لا حقيقة عينية له حتّى يتعلّق به علم، حتّى انّ الذی نفرضه ممتنعاً بالذات و نحکم علیه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الاوّلی محکوم علیه بالامتناع و صوره علمیه ممکنه موجوده بالحمل السابع.»

آنچه فوقاً گفته شد، مبنی بر اینکه محکوم علیه واقعی احکامی که بر امور عدمی بار می‌شود همان مصداق فرضی آنهاست، دقیقاً مانند چیزی است که در باب معدوم مطلق در مرحله اول/ فصل چهارم/ ۳-۴ گذشت. در آنجا نیز عیناً همین سؤال وجود داشت که از یک طرف ما بدون تردید و با قطعیت می‌گوئیم: «از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد» و از طرف دیگر خود همین

۱- ر. ک. شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۵۷ (قضایای بتیه و غیر بتیه).

ص: ۲۶۲

خبری است از معدوم مطلق، با همین قضیه خبر داده ایم از معدوم مطلق به اینکه نمی توان از آن خبر داد. پس خود این قضیه ناقض خود است. به عبارت دیگر، صدق قضیه فوق مستلزم صدق قضیه دیگری است به این شکل: «از معدوم مطلق خبر داده ایم به اینکه نمی توان از آن خبر داد» و این دو قضیه متناقض اند. در آنجا جواب این بود که در قضیه اول، یعنی قضیه «از معدوم مطلق نمی توان خبر داد»، مقصود از معدوم مطلق مصداق معدوم مطلق است، به تعبیری که در آنجا داشتیم مقصود معدوم مطلق به حمل شایع است و در قضیه دوم مقصود از معدوم مطلق مفهوم معدوم مطلق است، یعنی معدوم مطلق به حمل اولی. پس اینکه می گوئیم از معدوم مطلق نمی توان خبر داد یعنی از آنچه مصداق معدوم مطلق است نمی توان خبر داد. اگر گفته شود: همین خود خبری است از آن، می گوئیم این خبر خبر از چیزی است که موجود در ذهن است و معدوم مطلق نیست؛ یعنی، خبر از مفهوم معدوم مطلق است، نه مصداق آن، زیرا مقصود از «خبر» همان محمول است و مقصود از «مخبر عنه یا مبتدا» همان موضوع است و موضوع قضیه همیشه مفهوم است، شیء و مصداق خارجی هیچگاه موضوع واقع نمی شود. پس در قضیه فوق نیز مفهوم معدوم مطلق موضوع است و از آن خبر داده شده است. در هر حال، در اینجا همان سؤالی که در ممتنع بالذات مطرح شد تکرار می شود: مقصود از مصداق معدوم مطلق چیست؟ معدوم مطلق که نمی تواند مصداق داشته باشد، پس حکم «یخبر عنه» بر چه چیزی بار می شود؟ جواب نیز همان جواب است. بر مصداق فرضی معدوم مطلق به شرحی که گذشت:

و هذا نظیر ما یقال فی دفع التناقض المترائی فی قولنا: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، حیث یدلّ علی نفی الاخبار عن المعدوم المطلق و هو بعینه اخبار عنه، انّ نفی الاخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشایع، اذ لا شیئیه له حتّی یخبر عنه بشیء و هذا بعینه اخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الاولی الذی هو موجود ممکن ذهنی.

۶: کیفیت تلازم دو ممتنع

اشاره

مقصود از این بحث این است که روشن کنیم آیا بین ممتنعات علاقه لزومیه وجود دارد. آیا دو ممتنع می توانند رابطه لازم و ملزوم داشته باشند؟ آیا ممتنعی می تواند مستلزم ممتنع دیگر باشد؟ جواب مثبت است یا منفی یا باید تفضیل قائل شد و در هر صورت چه قیود و شرائطی لازم است؟ برای جواب به سؤال فوق باید سه مسئله زیر را بررسی کرد:

ص: ۲۶۳

۱- رابطه دو ممتنع بالذات؛

۲- رابطه ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر؛

۳- رابطه دو ممتنع بالغیر.

۱- ۶: رابطه دو ممتنع بالذات**اشاره**

از نظر حکمای اسلامی، بین دو ممتنع بالذات علاقه لزومیه وجود ندارد. هیچ ممتنع بالذاتی مستلزم ممتنع بالذات دیگر نیست. دلیل این مدعا بر مقدمات زیر استوار است:

مقدمه اول: علاقه لزومیه فقط بین علت و معلول و دو معلول علت واحد محقق می شود.

مقدمه دوم: هیچ ممتنع بالذاتی نه علت ممتنع بالذات دیگر است و نه ممکن است هر دو معلول علت واحدی باشند.

نتیجه: هیچ ممتنع بالذاتی با ممتنع بالذات دیگر علاقه لزومیه ندارد. پس هیچ ممتنع بالذاتی نمی تواند مستلزم ممتنع بالذات دیگر باشد، همان طور که هیچ واجب بالذاتی مستلزم واجب بالذات مفروض دیگر نیست. پس مصاحبت و اجتماع واجب بالذات و واجب بالذات مفروض دیگر و نیز مصاحبت و اجتماع دو ممتنع بالذات اتفاقی است:

و كما انّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين الممتنعين بالذات.

درباره مقدمه اول برهان فوق در فصل دوم / ۱-۴ و ۲-۵ توضیح داده شد. اجمالا وجوب بالقیاس، و به تعبیر دیگر علاقه لزومیه، متوقف بر علیت است. اگر دو شیء علت و معلول یا هر دو معلول علت واحدی باشند، نسبت آنها وجوب بالقیاس است و بین آنها علاقه لزومیه متحقق است و الا- نه. پس همان طور که استلزام بین دو وجود یا دو وجوب ناشی از رابطه علیت بین آن دو وجود است، استلزام بین دو عدم یا دو امتناع نیز ناشی از رابطه علیت آن دو عدم یا دو امتناع است:

و بالجملة، فكما انّ الاستلزام فی الوجود بین الشیئین لا بدّ له من علاقه علیّه و معلولیّه بین متلازمین، فكذلك الاستلزام فی العدم و الامتناع بین شیئین لا ینفكّ عن تعلّق ارتباطیّ بینهما.

صحت مقدمه دوم نیز با مراجعه به مباحث فصل ششم همین مرحله روشن می شود.

ص: ۲۶۴

مکررا گفته ایم که ضرورت مناط استغنا از علت است و امکان مناط احتیاج به علت. اگر ذاتی به خودی خود نسبت به وجود و عدم ضرورت نداشت (ممکن بالذات) هم وجودش معلول وجود غیر است- در صورتی که موجود باشد- و هم عدمش معلول عدم آن غیر- در صورتی که معدوم باشد- و نیز هم وجوبش معلول وجود غیر است و هم امتناعش معلول عدم آن غیر؛ اما اگر ذاتی به خودی خود نسبت به وجود ضرورت داشت، چنین ذاتی همیشه موجود است و هیچگاه معدوم نمی شود و ناگزیر نه در وجودش و نه در وجوبش معلول غیر نیست؛ به همین نحو اگر ذات مفروضی به خودی خود نسبت به عدم ضروری بود، چنین ذاتی همیشه معدوم است و هیچگاه موجود نمی شود و ناگزیر نه در عدمش و نه در امتناعش معلول غیر نیست. پس همان طور که واجب بالذات نه در وجود و نه در وجوب معلول نیست، ممتنع بالذات نیز نه در عدم و نه در امتناع معلول نیست. لهذا فرض اینکه ممتنع بالذاتی در عدم یا امتناعش معلول ممتنع بالذات دیگر باشد یا هر دو معلول شیء ثالثی باشند فرضی باطل است.

۱- ۱- ۶: اشکال نقضی

اشاره

گفته شد که به ادعای حکما هیچ ممتنع بالذاتی معلول نیست و طبعاً بین هیچ دو ممتنع بالذاتی علاقه لزومیه وجود ندارد، اگر مصاحبت و اجتماعی هست اتفاقی است، نه لزومی. بر این مطلب نقض وارد کرده اند. موردی را ذکر کرده اند که به اقرار حکما بین ممتنع بالذات تلازم وجود دارد و این مورد همانا صفات سلبی (۱) واجب تعالی است. صفات سلبی واجب تعالی همه ممتنع بالذات اند و در عین حال لااقل بین برخی از آنها تلازم وجود دارد. بنابراین، ادعای اینکه بین ممتنع بالذات تلازم وجود ندارد درست نیست. برای اثبات این نقض، اثبات دو مطلب زیر ضروری است:

- اثبات اینکه صفات سلبی واجب تعالی ممتنع بالذات اند؛

- اثبات اینکه فی الجمله بین این صفات تلازم هست:

و ان قيل: «انّ الذی ذکر انّ الممتنعين بالذات ليس بينهما الا الصحابه الاتفاقیه ممنوع.»

۱- مقصود از صفات سلبی واجب در اینجا اوصافی است که حمل آنها بر واجب تعالی محال و سلبش از او ضروری است. مثل «امکان»، «فقر» نه صفات منفی قابل حمل بر واجب مثل «غیر جاهل» و «غیر عاجز»، در مرحله دوازدهم منظور از صفات سلبی همین قسم دوم است، برخلاف این فصل.

ص: ۲۶۵

۱- ۱- ۶: امتناع ذاتی صفات سلبی واجب تعالی

اثبات این مطلب نیازمند توضیح نیست. در فصل چهارم، اثبات شد که واجب بالذات واجب است از جمیع جهات و گفته شد که مقصود از این قاعده این است که هر وصفی و هر محمولی که برای واجب تعالی ممتنع بالذات نیست برای او ضروری بالذات است. ممکن نیست در واجب به وصفی دست یافت که نسبت به ذات واجب بما هی هی ممکن باشد نه ضروری یا ممتنع؛ وصفی که واجب هم واجد آن بتواند باشد هم فاقد آن؛ و بالتبع اگر واجد آن باشد و بر او حمل شود، نسبت به آن واجب بالغیر است و اگر فاقد آن باشد و از او سلب شود، نسبت به آن ممتنع بالغیر است، چنین وصفی وجود ندارد. پس هر وصف و محمولی را در نظر بگیریم، یا بر واجب قابل حمل است، یا قابل حمل نیست و سلب می شود، در صورت اول این وصف و محمول برای واجب ضروری بالذات است و در صورت دوم ممتنع بالذات. شق سومی متصور نیست؛ مثلاً، اوصافی مانند جسم، ترکیب، امکان و ماهیت دار بودن و نیز اوصافی مانند علم، قدرت و حیات را با ذات واجب می سنجیم. چهار وصف اول قابل حمل بر واجب نیستند و سه وصف دوم قابل حمل اند. چهار وصف اول نسبت به ذات واجب ممتنع بالذات اند و سه وصف دوم ضروری بالذات. به تعبیر دیگر، جسمیت واجب بالذات، ترکب واجب بالذات، ماهیت دار بودن واجب بالذات و امکان واجب بالذات همه عیناً مانند ارتفاع و اجتماع نقیضین ممتنع بالذات اند، همچنانکه عالمیت واجب بالذات، قادریت واجب بالذات و حی بودن واجب بالذات همه عیناً مانند موجودیت واجب بالذات ضروری بالذات اند:

لأنَّ المعاني التي يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات، كالشريك و الماهية و التركيب و غير ذلك، يجب ان تكون صفات له ممتنع عليه بالذات؛ اذ لو كانت ممتنعه بالغیر، كانت ممكنه له بالذات، كما تقدّم، و لا صفه امكانيه فيه تعالى، لما بين ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

۲- ۱- ۶: تلازم بین صفات سلبی واجب تعالی

برای اثبات تلازم بین صفات سلبی واجب تعالی و به تعبیر دقیقتر برای اثبات اینکه لااقل بین برخی از صفات سلبی واجب تعالی تلازم وجود دارد، از مقدمات زیر استفاده می کنیم:

مقدمه اول: در بسیاری از براهینی که بر صفات سلبی واجب اقامه می شود از امتناع یک

ص: ۲۶۶

صفت سلبی به امتناع صفت سلبی دیگر استدلال می شود؛ مثلاً، در فصل سوم / ۱-۴ با فرض اینکه «واجب بالذات ممکن نیست» اثبات می کنیم که «واجب بالذات ماهیت ندارد»؛ به تعبیر دیگر، از امتناع «امکان واجب بالذات» اثبات می کنیم امتناع «جسمیت واجب بالذات» را، کما اینکه در براهین اقامه شده بر صفات ثبوتی نیز به همین ترتیب عمل می شود که در این مورد در جواب اشکال توضیح خواهیم داد. پس، در بسیاری از براهینی که بر اثبات صفات واجب به کار می رود صفتی ثبوتی یا سلبی حد وسط واقع می شود و صفت ثبوتی یا سلبی دیگری نتیجه.

مقدمه دوم: براهینی که بر صفات واجب اقامه می شود براهین «انّ مطلق» هستند.

به نظر علامه طباطبائی (ره)، تمام براهینی که در الهیات به کار می روند براهین انّ مطلق اند (۱).

بر فرض عدم صحت این نظر و نپذیرفتن این شمول، لااقل در مورد بسیاری از براهین اقامه شده بر صفات واجب باید آن را پذیرفت، کما اینکه صدر المتألهین نیز تلویحاً آن را پذیرفته است (۲).

مقدمه سوم: در هربرهان انّ مطلق از یک ملازم به ملازم دیگر استدلال می شود؛ به عبارت دیگر، در برهان انّ مطلق بین حد وسط و نتیجه تلازم برقرار است.

نتیجه: بین صفت سلبی که حد وسط واقع شده است و صفت سلبی که نتیجه استدلال است تلازم برقرار است و هو المطلوب.

مقدمه اول روشن است، رجوع به برخی از براهین اثبات صفات سلبی واجب تعالی، مانند برهان نفی ماهیت از طریق نفی امکان، مطلب را اثبات می کند. مقدمه دوم احتیاج به بررسی مفصل دارد که از حوصله این بحث خارج است و ما از آن چشم می پوشیم، اثبات مقدمه سوم نیز به عهده منطق است.

نکته: برهان فوق را به صورت ساده تری نیز می توان اقامه کرد و آن اینکه از مقدمه دوم چشم پوشیم و به جای مقدمه سوم از این اصل مسلم استفاده کنیم که هربرهانی، اعم از انّی و لمّی، مبتنی بر علیت است و مستلزم علاقه لزومیه بین حد وسط و نتیجه، زیرا در برهان لمّی، بنابر فرض، حد وسط علت نتیجه است و در برهان انّ مطلق حد وسط و نتیجه معلول یک

۱- ر. ک. مدخل / ۵-۶.

۲- ر. ک. الاسفار الاربعه، ج ۶، صفحه ۲۸ و ۲۹، همراه با تعلیقه علامه طباطبائی (ره).

ص: ۲۶۷

علت اند و بین علت و معلول و نیز بین دو معلول یک علت علاقه لزومیه محقق است. بنابراین، به طور کلی بین حد وسط هربرهانی و نتیجه آن علاقه لزومیه وجود دارد. پس می توان به جای مقدمه دوم و سوم یک مقدمه قرار داد به این شکل: «در هربرهانی بین حد وسط و نتیجه علاقه لزومیه محقق است». این مقدمه بی شک صحیح است و با استفاده از آن از به کارگیری مقدمه دوم، که اثبات آن نیز چندان ساده نیست، بی نیاز می شویم:

ثم الحجج القائمہ علی نفی هذه الصفات الممتنعہ، علی ما اشیر الیہ فی اوّل الكتاب، براهین اثیہ تسلك من طریق الملازمات العامہ، فللتایج، و هی امتناع هذه الصفات، علاقه لزومیہ مع المقدمات، فہی جمیعاً معلولہ لما وراءها ممتنعہ بغيرها و قد بین أنّها ممتنعہ بذاتها، هذا خلف.

۲-۱-۶: جواب اشکال

هرچند مطالبی که در اشکال نقضی فوق گذشت صحیح است؛ یعنی، هم صفات سلبی واجب بالذات ممتنع بالذات هستند و هم بین بسیاری از آنها تلازم برقرار است، با اینهمه به هیچ وجه ناقض مدعای حکما، مبتنی بر انتفاء هرگونه رابطه علی و معلولی و علاقه لزومیه بین مصادیق مفروض ممتنع بالذات است، در حالی که تلازم ثابت شده در اشکال فوق بین مفاهیم صفات سلبی واجب تعالی است، نه بین مصادیق مفروض آنها، چه اینکه مصداق مفروض همه آنها یکی است و مصادیقی در کار نیست.

برای فهم مطلب فوق، بهتر است ابتدا مسئله را در صفات ثبوتی واجب بالذات بررسی کنیم و سپس به صفات سلبی بپردازیم. همان طور که صفات سلبی واجب تعالی ممتنع بالذات اند، صفات ثبوتی او نیز واجب بالذات اند (۱) و به همان دلیل که بین برخی از صفات سلبی واجب بالذات تلازم هست، بین برخی از صفات ثبوتی او نیز تلازم هست و همچنانکه بین دو ممتنع بالذات نه رابطه علی و معلولی برقرار است و نه علاقه لزومیه، نسبت آنها امکان بالقیاس است؛ بین واجب بالذات و واجب بالذات مفروض دیگر نیز نه رابطه علی و معلولی برقرار است و نه علاقه لزومیه، نسبت آن دو نیز امکان بالقیاس است؛ پس اگر تلازم بین

ص: ۲۶۸

صفات سلبی واجب بالذات ناقض این مدعاست که بین ممتنعات بالذات رابطه علی و معلولی و علاقه لزومیه وجود ندارد، تلازم بین صفات ثبوتی واجب بالذات نیز ضرورتا ناقض این مدعاست که بین دو واجب بالذات مفروض رابطه علی و معلولی و علاقه لزومیه وجود ندارد.

پس به قول معروف الجواب الجواب، جواب یکی است، هرچه در جواب تلازم بین صفات ثبوتی واجب بالذات گفته می شود عینا باید در جواب تلازم صفات سلبی او نیز گفته آید.

چنانکه دیده می شود، مناط اشکال در صفات ثبوتی و سلبی یکی است، طبعا جواب نیز یکی است، با این حال در جانب صفات سلبی اشکال شده است ولی در جانب ثبوتی نه. علت این امر این است که در جانب صفات ثبوتی تصور مطلب روشنتر است و از این رو اشکالی ایجاد نمی کند.

وقتی گفته می شود بین واجب بالذات و واجب بالذات مفروض دیگر رابطه علی و معلولی و علاقه لزومیه نیست، مقصود این است که اگر فرض کنیم دو واقعیت خارجی داریم که هر دو واجب بالذات اند، این دو واقعیت نه علت و معلول اند و نه معلول علت واحدند و نتیجتا بین آنها علاقه لزومیه وجود ندارد. پس در این قاعده، سخن در مصادیق واجب بالذات است، که طبعا بجز یکی بقیه مفروض اند. مفاد این قاعده این است که اگر فرض کنیم مصادیق واجب بالذات متعددند، این مصادیق متعدد از یکدیگر مستقل اند و هیچ ارتباطی باهم ندارند و هیچ تلازمی بین آنها نیست. زیرا چه اثبات و چه نفی رابطه علی و معلولی تنها در جایی متصور است که حداقل دو واقعیت و دو مصداق فرض شود، در این صورت است که می توان گفت بین این دو رابطه علی و معلولی هست یا نه، آیا هر دو معلول علت واحدند یا نه ولی اگر تنها یک مصداق فرض شود، اثبات یا نفی رابطه علی و معلولی در آن بی معناست. نتیجه اینکه مورد و مجرای قاعده مزبور- نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین دو واجب بالذات مفروض- تنها جایی است که تعدد مصداق داشته باشیم. لهذا اگر موردی را فرض کنیم که چند واجب بالذات مصداق واحد دارند، چنین موردی- فرض چند واجب بالذات که مصداق واحد دارند- تخصصا از قاعده مزبور خارج است نه تخصیصا؛ پس وجود چنین موردی استثنا و نقض این قاعده نیست. حال اگر در صفات ثبوتی واجب دقت کنیم قضیه از همین قرار است.

می گوئیم: «علم واجب بالذات است؛ قدرت واجب واجب بالذات است؛ حیات واجب واجب بالذات است؛ غنای واجب واجب بالذات است» ولی مقصود این نیست که هر

ص: ۲۶۹

یک از اینها مصداقی برای خود دارد تا در نتیجه با واقعیت خود واجب بالذات پنج واقعیت خارجی داشته باشیم که هریک واجب بالذات اند. این سخن قطعاً باطل است. با براهین قطعی ثابت می شود که مصداق همه اینها یکی است. یک واقعیت بسیط واحد لایتناهی است که بتمامه هم مصداق وجود واجب است هم مصداق علم واجب هم مصداق قدرت واجب هم مصداق حیات واجب و هم مصداق غنای واجب. پس صفات ثبوتی واجب بالذات، هرچند همه واجب بالذات اند، از مجرای این قاعده خارج اند و مشمول آن نیستند و تلازم بین آنها نقض این قاعده نیست. حاصل کلام اینکه کثرت بین صفات ثبوتی واجب و نیز بین صفات ذات کثرت مفهومی است و تلازم بین آنها نیز تلازم بین مفاهیم واجبه‌ای بالذات است نه کثرت حقیقت و مصداق واجبه‌ای بالذات و تلازم بین آنها، در حالی که مصب و مجرای قاعده مورد بحث - نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین دو واجب بالذات مفروض - جائی است که پای کثرت حقیقی مصداقی واجب بالذات در میان باشد. این قاعده در کثرت مفهومی جاری نیست و مختص به کثرت مصداقی است.

اکنون به بحث اصلی برگردیم، سخن در صفات سلبی واجب بالذات بود که همه ممتنع بالذات اند و در عین حال بین برخی از آنها تلازم وجود دارد، با اینکه بین ممتنعات بالذات نمی تواند تلازمی وجود داشته باشد. حل مشکل این است که در اینجا نیز مقصود از نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین ممتنعات بالذات نفی آن است در مصادیق فرضی ممتنعات بالذات؛ یعنی، اگر دو ممتنع بالذات تصور کنیم که مصداق مفروض هریک غیر از مصداق مفروض دیگری باشد، بین این دو مصداق فرضی نه رابطه علی و معلولی برقرار است و نه علاقه لزومیه، این دو مصداق فرضی کاملاً از یکدیگر مستقل اند. پس مجرا و مورد این قاعده - نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین ممتنعات بالذات - تنها جائی است که تعدد مصداق داشته باشیم. لهذا اگر موردی را فرض کنیم که چند ممتنع بالذات مصداق فرضی واحدی دارند، چنین موردی مشمول این قاعده نیست و تخصصاً از آن خارج است و طبعاً وجود چنین موردی استثناً و نقض این قاعده نیست و صفات سلبی واجب از همین قبیل اند. صفات سلبی واجب همه ممتنع بالذات اند ولی هریک مصداق فرضی خاص به خود ندارند، مصداق فرضی همه آنها یکی است، پس این صفات، هرچند ممتنع بالذات اند، مشمول این قاعده نیستند و تلازم بین آنها نقض این قاعده نیست و در یک کلام کثرت بین صفات سلبی واجب و نیز

ص: ۲۷۰

کثرت بین این صفات و عدم ذات واجب کثرت مفهومی است و تلازم بین آنها نیز تلازم بین مفاهیم ممتنعات بالذات است نه کثرت حقیقت و مصداق ممتنع بالذات و تلازم بین آنها، در حالی که مصب و مجرای قاعده مورد بحث جائی است که پای کثرت حقیقی مصداقی- و لو مصداق فرضی- ممتنع بالذات در میان باشد، این قاعده شامل کثرت مفهومی نیست. به تعبیری که در کتاب آمده است، مصداق ذات واجب و وجود واجب و نیز مصداق همه صفات کمالی و ثبوتی واجب همان همان وجود صرف لا یتناهای خارجی است که هیچ نوع کثرتی در آن متصور نیست، وحدت محض است، بساطت صرف است و مصداق فرضی همه صفات سلبی واجب نیز همان مصداق فرضی عدم ذات واجب یا عدم واجب بالذات است، زیرا نفی هریک از این صفات سلبی از واجب مستلزم نفی وجوب واجب است؛ یعنی، مستلزم عدم ذات واجب است؛ به عبارت دیگر، همه این سلبها حکایت از یک سلب واحد می کند و آن سلب وجوب است:

اجیب عنه بان الصفات الممتنعه التي تنفيها البراهين الاثنيه عن الواجب بالذات مرجعها جميعا الى نفی الوجوب الذاتی الذی هو عین الواجب بالذات، فهي واحده بحسب المصداق المفروض لها و ان تكثر مفهوما، كما ان الصفات الثبوتیه التي للواجب بالذات هي عین الوجود البحت الواجبی مصداقا و ان كانت متکثره مفهوما.

۳- ۱- ۶: اشکالی دیگر و جواب آن

اشکال: باتوجه به جوابی که فوقا ذکر شد، ممکن است اشکال دیگری وارد شود و آن اینکه می پذیریم که قاعده مزبور- نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین واجبهای بالذات مفروض و نفی رابطه علی و معلولی و تلازم بین ممتنعات بالذات- شامل مفاهیم نیست و تنها به مصادیق فرضی واجب بالذات و مصادیق فرضی ممتنعات بالذات اختصاص دارد، بنابراین نقض مزبور وارد نیست ولی به هر حال تلازم بین مفاهیم فوق الذکر- تلازم بین صفات ثبوتی واجب و نیز تلازم بین صفات سلبی او- قابل انکار نیست، منشأ این تلازم چیست؟ مگر مکررا گفته نشد که هر تلازمی ناشی از رابطه علی و معلولی است، تنها بین علت و معلول و دو معلول علت واحد تلازم وجود دارد، پس اگر در جائی رابطه علی و معلولی منتفی بود، تلازم هم منتفی است؟ در مسئله مورد بحث، به اقرار خود حکما، هرگونه رابطه علی و معلولی در مصادیق

ص: ۲۷۱

مفاهیم مذکور منتفی است، زیرا مصادیقی در کار نیست، آنچه هست مصداق واحد است، با این حال بین این مفاهیم تلازم هست، منشأ این تلازم چیست؟

جواب: چه در صفات ثبوتی و چه در صفات سلبی، همان وحدت مصداقی آنها سبب تلازم بین مفاهیم است، در صفات ثبوتی وحدت مصداق واقعی آنها سبب تلازم بین مفاهیم این صفات است و در صفات سلبی وحدت مصداق فرضی آنها. معنای اینکه چند مفهوم مصداق واحدی دارند این است که فرض اینکه یکی از آنها در خارج محقق شده یا مصداق یافته است بالضروره فرض این است که همه آنها محقق اند و مصداق یافته اند؛ یعنی، این مفاهیم نسبت به هم واجب بالقیاس اند و وجوب بالقیاس بین چند مفهوم یعنی تلازم بین آنها.

پس وحدت مصداقی صفات واجب سبب تلازم بین مفاهیم آنهاست. باتوجه به این نکته، باید گفت که اگر قبلاً تلازم را منحصرنا ناشی از رابطه علی و معلولی دانستیم، منظور تلازم بین مصادیق بود ولی تلازم بین مفاهیم ممکن است ناشی از رابطه علی و معلولی بین مصادیق باشد و ممکن است ناشی از وحدت مصداقی آن مفاهیم. به تعبیر دیگر، هرچند صفات مزبور از یکدیگر قابل انفکاک نیستند و لذا در صورت اثبات یکی می توان با برهان دیگری را نیز اثبات کرد، با این حال حکم به وجود تلازم بین آنها خالی از مجاز و مسامحه نیست؛ زیرا در چنین مواردی ما مفاهیم را از آن جهت که حاکی از مصداق اند ملاحظه می کنیم و با چنین لحاظی هر حکمی که بر مفهوم بار شود محکوم علیه حقیقی آن، مصداق است. پس اگر گفتیم بین مفاهیم - از آن جهت که حاکی از مصداق اند - تلازم هست، نیز محکوم علیه حقیقی این حکم مصداق است؛ یعنی، این حکم در صورتی حقیقی است که مصادیق متعدد انفکاک ناپذیر داشته باشیم. پس اگر مفاهیم را حاکی از مصداق ملاحظه کنیم ولی پای مصداق واحد در کار باشد نه مصادیق متعدد انفکاک ناپذیر، در این صورت حکم به تلازم حکم حقیقی نیست، مجازی است. آری، اگر مفاهیم را حاکی از مصداق ملاحظه نکنیم، بلکه آنها را از آن جهت که مفهوم اند لحاظ کنیم و با چنین لحاظی برخی از برخی دیگر انفکاک ناپذیر باشند، حکم به تلازم این مفاهیم حقیقی است، زیرا با چنین لحاظی محکوم علیه حقیقی خود مفاهیم اند نه مصادیق و بنابر فرض مفاهیم لاینفک و متلازم اند. در هر حال، حکم به ملازمه در دو صورت حقیقی است: یکی در صورتی که خود مفاهیم از آن جهت که مفهوم اند - و نه به اعتبار مصداق - لاینفک باشند، مانند مفهوم انسان و مفهوم حیوان و نیز مفهوم انسان و مفهوم ناطق، و دیگر

ص: ۲۷۲

در صورتی که مصادیق متعدد لاینفک داشته باشیم و مفاهیم آنها به تبع انفکاک ناپذیری مصادیق لاینفک باشند؛ یعنی، مصادیق حقیقتاً متلازم اند و عدم انفکاک مفاهیم به تبع مصادیق است ولی در غیر این دو صورت حکم به تلازم حقیقی نیست، مجازی و مسامحی است، مانند جایی که انفکاک ناپذیری مفاهیم به اعتبار وحدت مصداق است نه به اعتبار خود مفاهیم و نه به اعتبار انفکاک ناپذیری مصادیق متعدد، مانند مسئله مورد بحث. این تسامح و مجاز در موارد دیگری نیز نظیر دارد؛ مثلاً، وقتی گفته می شود: «واجب بالذات» معنای آن «واجب بسبب الذات» است؛ یعنی، ذاتی که خود سبب وجود و وجوب خود است، خود مقتضی خود است ولی، چنانکه قبلاً گفتیم، محال است ذاتی خود علت و مقتضی خود باشد، پس منظور از بالذات در اینجا «لا بسبب الغير» است، یعنی ذاتی که وجود و وجوبش علتی نمی خواهد، نه اینکه علت می خواهد و آن علت خود اوست یا گاهی گفته می شود: «صفات واجب بالذات مقتضای ذات اوست»؛ یعنی، ذات او علت صفاتش می باشد، در حالی که صفات واجب عین ذات و وجود اوست و دوئی و تعددی در کار نیست تا علت و معلولیتی تصور شود، بنابراین مقصود از این تعبیر نیز این است که صفات واجب معلول علتی نیست، نه اینکه معلول علتی است و آن علت خود اوست. در مسئله حورد بحث نیز همین گونه است، اینکه گفته می شود تلازم یعنی وحدت مصداقی این مفاهیم، نه یعنی تلازم بین مصادیق آنها یا تلازم بین خود آنها از آن جهت که مفهوم اند. به همین دلیل در کتاب، از این تلازم با تعبیر «صوره التلازم» یاد شده است و از تلازم حقیقی به «تلازم اصطلاحی»:

فعدم الانفکاک بین هذه الصفات و السلوک البرهانی من بعضها الی بعض لمکان وحدتها بحسب المصداق المفروض، و ان کان فی صورہ التلازم بینہا بحسب المفہوم، کما انّ الأمر فی الصفات الذاتیہ كذلك و یعبر عنه بانّ الصفات الذاتیہ کالوجوب الذاتی مثلاً بالذات و باقتضاء من الذات و لا اقتضاء و لا علیہ بین الشیء و نفسه.

نکته ای که در خور اشاره اینکه همین علت مجازی و فرضی بین ذات واجب و وجود او و نیز بین وجود او و صفات او سبب شده است که براهین اثبات واجب و صفات او را براهین «شبه لّمی» گویند. زیرا در براهین لّمی از علت به معلول استدلال می شود. ما قبلاً درباره برهان اّنی و لّمی در مدخل / ۱- ۵- ۶(۱) توضیح دادیم. سخن در این باره که براهین اثبات وجود

ص: ۲۷۳

واجب و صفات او حقیقتاً چه نوع برهانی هستند و پرداختن به دقائق این مطلب احتیاج به بحث مفصل منطقی دارد که از حوصله این نوشتار خارج است:

و هذا معنى ما قيل: «انّ الدليل على وجود الحقّ المبدع أنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمّي.»

در پایان، مطالب فوق بر مثالی تطبیق شده است که ما در ضمن مطالبی که در طول این بحث گفتیم به آن اشاره کردیم و به توضیح مجدد نیاز نیست. خواننده با دقت در آنچه در ۱-۱-۶ و ۲-۱-۶ آمد خود بخوبی محتوای این قسمت را در می یابد:

فامتناع الماهیه التي سلکنا الی بیانہ من طریق امتناع الامکان علیہ تعالیٰ، مثلاً هو، و امتناع الامکان جمیعاً يرجعان الی بطلان الوجوب الذاتی الممتنع علیہ تعالیٰ و قد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتی المنتزع عن عین الذات.

۲-۶: رابطه ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر

اشاره

حاصل آنچه در ۱-۶ گفته شد اینکه بین دو ممتنع بالذات علاقه لزومیه وجود ندارد، اکنون به رابطه بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر بپردازیم. به نظر حکمای اسلامی، تحقق علاقه لزومیه بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر بلا اشکال است، بلکه هر ممتنع بالغیری در نهایت ضرورتاً مستلزم یک ممتنع بالذات است؛ یعنی، هر ممتنع بالغیری ناگزیر با یک ممتنع بالذات علاقه لزومیه دارد. دلیل این مدعا مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: هر ممتنع بالغیری در نهایت معلول یک ممتنع بالذات است.

مقدمه دوم: بین علت و معلول علاقه لزومیه محقق است، علت مستلزم معلول است.

نتیجه: بین هر ممتنع بالغیری با ممتنع بالذاتی که علت آن است علاقه لزومیه وجود دارد، هر ممتنع بالغیری مستلزم ممتنع بالذاتی است که علت آن است.

دلیل صحت مقدمه دوم این برهان در ۱-۶ گذشت. دلیل مقدمه اول نیز اینکه طبق آنچه در فصل دوم / ۱-۵ گذشت هر ممتنع بالغیری ممکن بالذات است، کما اینکه هر واجب بالغیری نیز ممکن بالذات است و بنابر اصل علیت ممکن، چه در وجود و وجوب و چه در عدم و امتناع، معلول غیر است. همان طور که ممکن برای واجب شدن و موجود شدن احتیاج به علتی دارد و این علت یا خود واجب بالذات است یا منتهی به واجب بالذات می شود، برای

ص: ۲۷۴

ممتنع شدن و معدوم شدن نیز احتیاج به علت دارد و این علت یا خود ممتنع بالذات است یا منتهی به ممتنع بالذات می شود. پس هر ممتنع بالغیری در نهایت معلول یک ممتنع بالذات است.

نکته: از انضمام نتیجه فوق- هر ممتنع بالغیری مستلزم یک ممتنع بالذات است- به این مطلب که «هر ممتنع بالغیری ذاتاً ممکن است»^(۱) این نتیجه حاصل می شود که «ممکن می تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد». این نتیجه از دو جهت مورد اشکال است: اولاً، فی حد نفسه مطلب باطلی است و در متن کتاب در پایان همین فصل برهان بر بطلان آن اقامه شده است و ثانیاً، مستلزم عقیم بودن قیاسات خلفی بلکه هر قیاس شرطی استثنائی است که در آن از امتناع تالی امتناع مقدم نتیجه می شود. ما ابتدا دو اشکال فوق را توضیح می دهیم و سپس به جواب می پردازیم.

۱- ۲- ۶: اشکال اول

دلیل اینکه ممکن مستلزم ممتنع بالذات نیست مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر ممکن مستلزم ممتنع بالذات باشد، جائز است تحقق ملزوم بدون لازم.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

نتیجه: ممکن نمی تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد.

دلیل مقدمه اول اینکه فرض ممکن یعنی فرض امر جائز التحقق و فرض ممتنع بالذات یعنی فرض امر غیر جائز التحقق. پس فرض ممکن که مستلزم ممتنع بالذات است یعنی فرض اینکه ملزوم جائز التحقق باشد و لازم نه؛ به عبارت دیگر، یعنی فرض جواز تحقق ملزوم و عدم جواز تحقق لازم که مساوی است با فرض جواز تحقق ملزوم بدون لازم. دلیل مقدمه دوم اینکه فرض چیزی لازم امر دیگر باشد فرض این است که از آن ملزوم انفکاک پذیر نباشد، در حالی که فرض جواز تحقق ملزوم بدون لازم فرض این است که لازم قابل انفکاک از ملزوم باشد، پس فرض جواز تحقق ملزوم بدون لازم یعنی فرض چیزی که هم انفکاک پذیر از چیز دیگر باشد هم انفکاک ناپذیر، یعنی فرض یک امر متناقض:

و اعلم انه كما يمتنع الملازمه بين ممتنعين بالذات، كذلك يمتنع استلزام الممكن

ص: ۲۷۵

لممتنع بالذات، فإن جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، و قد فرضت بينهما ملازمه، يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم و فيه نفی الملازمه، هذا خلف.

۲-۲-۶: اشکال دوم

قیاس خلف قیاسی است که در آن اثبات مطلوب از طریق ابطال نقیض آن صورت می پذیرد.

به این ترتیب که نقیض مطلوب را، که امری است ممتنع و کاذب، صادق فرض می کنیم و با ترکیب آن با یکی از مقدمه های اصلی قیاسی تشکیل می دهیم که نتیجه آن ممتنع و کاذب است و امتناع و کذب آن مسلم و روشن است. سپس از امتناع این نتیجه نتیجه می گیریم امتناع مقدمه مفروض - یعنی امتناع نقیض مطلوب - را و از امتناع و کذب نقیض مطلوب به صدق مطلوب می رسیم. اینکه شکل دقیق منطقی این قیاس چگونه است به بحث فعلی ما مربوط نیست و باید از کتب منطقی معتبر جویا شد (۱). آنچه مسلم است قیاس خلف به هر شکلی که تنظیم شود در آن ابتدا باید ثابت کرد امر مفروضی - نقیض مطلوب - مستلزم یک امر ممتنع است و به عبارت دیگر ثابت کرد ملزومی مشکوک الامتناع دارای لازمی ممتنع است و سپس از امتناع لازم امتناع ملزوم را نتیجه گرفت؛ یعنی، امتناع همان نقیض مطلوب را که مفروض بود. موضع اشکال نیز دقیقاً همین جاست. قیاس خلف وقتی منتج است که بتوان از امتناع لازم امتناع ملزوم را نتیجه گرفت اما اگر نتوان نتیجه گرفت این قیاس منتج نیست و بنابر آنچه اخیراً گفته شد، مبنی بر اینکه ممکن می تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد، چنین نتیجه گیری درست نیست؛ یعنی، از امتناع لازم نمی توان امتناع ملزوم را نتیجه گرفت، زیرا بنابر مطلب فوق ملزوم ممتنع بالذات می تواند ممکن باشد، پس به صرف اینکه دیدیم ملزومی دارای لازمی ممتنع است نمی توان نتیجه گرفت ملزوم هم ممتنع است، لهذا قیاس خلف عقیم است، البته هرچند این اشکال در قیاس خلف مطرح شده است، به طور کلی در هر قیاسی که در آن از امتناع لازم به امتناع ملزوم می رسیم قابل طرح است. بنابراین، تمام قیاسهای استثنائی شرطی که در آنها از بطلان و امتناع تالی به بطلان و امتناع مقدم می رسیم نیز مشمول این اشکال اند.

این اشکال در کتاب مطرح نشده است ولی، چون به جواب آن اشاره شده است و بدون فهم خود اشکال فهم جواب راحت نیست، ما ابتدا اشکال را مطرح کردیم (۲).

۱- ر. ک. الشفاء المنطق، ج ۲، ص ۴۰۸ و الجوهر النضید، ص ۱۸۶ و اساس الاقباس، ص ۳۱۹.

۲- ر. ک. الاسفار الاربعه، ج ۱، صفحه ۱۹۲، تعلیقه استاد علامه طباطبائی (ره).

ص: ۲۷۶

۳-۲-۶: جواب دو اشکال

به دلیل اینکه جواب دو اشکال مشترک است، ما هر دو را یکجا ذکر می‌کنیم. باختصار می‌توان اشکال اول را این گونه تقریر کرد که ما سه حکم زیر را داریم:

(الف) هر ممتنع بالغیری مستلزم ممتنع بالذات است؛

(ب) هر ممتنع بالغیری ذاتا ممکن است؛

(ج) هیچ ممکنی مستلزم ممتنع بالذات نیست.

این سه حکم، هر سه، صادق اند و ادله قائم بر آنها تمام است ولی باهم سازگار نیستند، زیرا از ترکیب دو حکم اول در قالب یک قیاس اقترانی شکل سوم می‌توان نتیجه گرفت که «ممکن می‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد» و این نتیجه با حکم سوم متناقض اند.

جواب اینکه درست است که هر ممتنع بالغیری هم ممکن است هم مستلزم ممتنع بالذات ولی این دو حکم را از دو جهت مختلف داراست، از آن جهت که ممکن است مستلزم ممتنع بالذات نیست و از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممکن نیست. به عبارت دیگر، منظور از ممکن یا ممتنع بالغیری چیزی جز ماهیت نیست، این ماهیت است که در آن واحد هم ممکن است هم ممتنع بالغیری است و هم مستلزم ممتنع بالذات ولی از آن جهت که ممکن است نه ممتنع بالغیری است و نه مستلزم ممتنع بالذات و از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممکن نیست، بلکه ممتنع بالغیری است. ماهیت از جهت ذاتش ممکن است، وقتی بما هی و قطع نظر از همه اغیار لحاظ شود ممکن است، از این جهت نه ممتنع بالغیری است نه مستلزم ممتنع بالذات و از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است- یعنی از جهتی غیر از جهت ذاتش- ممکن نیست، بلکه ممتنع بالغیری است. مثلا ماهیتی مانند «جسم لا یتناهی» را در نظر می‌گیریم. در ذات این ماهیت نه وجود اخذ شده است نه عدم، قوام این ماهیت نه به موجود بودن است نه به معدوم بودن. پس این ماهیت به خودی خود و من حیث الذات نسبت به وجود و عدم لا ضروری است؛ یعنی، این ماهیت از جهت ذاتش ممکن است. از این جهت نه ممتنع است نه مستلزم ممتنع بالذات ولی پس از فحص و بررسی، از طریق برهان سلمی، ثابت می‌شود که اگر این ماهیت موجود شود، مستلزم تحقق امری است که در عین محصور بودن نامحصور است؛ یعنی، مستلزم تناقض است که ممتنع بالذات است؛ از این جهت حکم می‌کنیم به اینکه این ماهیت ممتنع است، ضروری العدم است ولی همان طور که مشاهده

ص: ۲۷۷

می شود امتناع آن از ناحیه ذاتش نیست- بالذات نیست- از ناحیه خارج از ذاتش می باشد- بالغیر است- از ناحیه همان تناقضی است که مستلزم آن بود، پس از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغیر است نه از آن جهت که ممکن است، یعنی نه از جهت ذاتش؛ و بالعکس: از آن جهت که ممکن است هرگز مستلزم ممتنع بالذات نیست و طبعاً از این جهت ممتنع بالغیر هم نیست، زیرا سبب امتناع غیری آن همان مستلزم ممتنع بالذات بودنش می باشد.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد، اگر بخواهیم سه حکمی که ابتدا ذکر کردیم به صورت دقیق بیان کنیم، باید بگوئیم:

(الف) هر ماهیتی که ممتنع بالغیر است مستلزم ممتنع بالذات است و از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغیر است؛

(ب) هر ماهیتی ذاتاً ممکن است؛

(ج) هیچ ماهیتی از آن جهت که ممکن است؛ یعنی، از جهت ذاتش مستلزم ممتنع بالذات نیست؛ باختصار هیچ ماهیتی ذاتاً مستلزم ممتنع بالذات نیست.

چنانکه دیده می شود، سه حکم فوق تناقضی با یکدیگر ندارند. طبق حکم دوم، ماهیت ذاتاً ممکن است. طبق حکم سوم، ماهیت ذاتاً مستلزم ممتنع بالذات نیست، از جهتی غیر از جهت ذات مستلزم ممکن بالذات است و طبق حکم اول ماهیت از همان جهتی که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغیر است. پس ما حاصل سه حکم فوق این است که ماهیت ذاتاً ممکن است و ممتنع نیست و از آن جهت که ممتنع است مستلزم ممتنع بالذات است و بالعکس: از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع است نه ممکن.

اکنون به جواب اشکال دوم پردازیم. ریشه اشکال دوم به این مطلب برمی گشت که چون ممکن می تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد؛ یعنی، چون محال نیست که ملزوم ممکن باشد و لازم ممتنع بالذات، نمی توان از امتناع لازم امتناع ملزوم را نتیجه گرفت؛ آری، اگر قائل بودیم که فقط ممتنع مستلزم ممتنع است و محال است ملزوم ممکن باشد و لازم ممتنع و ضرورتاً هر جا که لازم ممتنع است ملزوم هم ممتنع است، در این صورت می توانستیم از امتناع لازم امتناع ملزوم را نتیجه بگیریم ولی اکنون نه. جواب این مطلب از آنچه گفته شد روشن است:

ماهیت از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغیر است نه ممکن، پس اگر لازم

ص: ۲۷۸

ممتنع بالذات بود ملزوم ضرورتاً ممتنع بالغیر است. بنابراین، همواره می توان از امتناع لازم به امتناع ملزوم پی برد، البته امتناع غیری و همین برای ما کافی است. در براهین خلف و براهین نامبرده دیگر، اثبات امتناع غیری ملزوم کافی است و صحت انتاج آنها متوقف بر اثبات امتناع ذاتی ملزوم نیست و با امتناع لازم همیشه می توان مطمئن بود که ملزوم نیز ممتنع بالغیر است:

و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحاله من جهة بها يستلزم الممتنع و ان كانت لها جهة اخرى امكانيه لكن ليس الاستلزام للممتنع ألّا من الجهة الامتناعية؛ مثلاً كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعاً بالذات هو كون المحصور غير محصور، الذي مرجعه الى كون الشئ غير نفسه مع كونه عين نفسه، فاحدهما محال بالذات و الاخر محال بالغیر، فلا محاله يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشئ للواجب بالذات، فأنه ليس من جهة ماهيته الامكانيه، بل من جهة وجوب وجوده الامكاني.

۴-۲-۶: اشکالی نقضی و جواب آن

در ۱-۲-۶، اثبات شد که محال است ممکن مستلزم ممتنع بالذات باشد. در همانجا گفتیم که این مطلب فی حد نفسه صحیح است و دلیل اقامه شده بر آن تمام است و اشکال آن از این جهت است که به نظر می رسد با مطالب قبلی متناقض است و سپس در جواب اشکال نشان دادیم که صحت آن مستلزم تناقضی نیست. اکنون بر این مطلب نقضی وارد شده است. این نقض مبتنی بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: واجب تعالی علت تامه معلول اول است.

صدور معلول اول از واجب تعالی نه شرط زمانی یا مکانی دارد و نه منوط به استعداد است، زیرا معلول اول مجرد تام است و مادی نیست تا ایجاد آن منوط به شرائط مذکور باشد و نیز صدور آن از واجب منوط به موجود مجرد دیگری نیست، زیرا بنابر فرض صادر اول است و بلا واسطه از خداوند صادر می شود.

مقدمه دوم: عدم معلول مستلزم عدم علت تامه است.

در باب علت و معلول خواهیم گفت که علت یا تامه است یا ناقصه. در علت ناقصه، نه وجود علت مستلزم وجود معلول است و نه عدم معلول مستلزم عدم علت ولی در علت تامه

ص: ۲۷۹

هم وجود علت مستلزم وجود معلول است و هم عدم معلول مستلزم عدم علت. البته علت تامه و ناقصه در این جهت شریک اند که وجود معلول مستلزم وجود علت است و عدم علت مستلزم عدم معلول.

مقدمه سوم: عدم معلول اول ممکن است.

دلیل مقدمه فوق اینکه معلول اول ممکن بالذات است نه واجب بالذات، پس هم وجودش ممکن است هم عدمش.

مقدمه چهارم: عدم واجب تعالی ممتنع بالذات است.

دلیل این مقدمه اینکه واجب تعالی واجب بالذات است و عدم هر واجب بالذاتی ممتنع بالذات است.

از مقدمه اول و دوم نتیجه می شود که «عدم معلول اول مستلزم عدم واجب تعالی است» ولی طبق مقدمه سوم و چهارم عدم معلول اول ممکن است و عدم واجب تعالی ممتنع بالذات.

بااینکه «ممکن مستلزم ممتنع بالذات است» با اینکه اثبات شد «محال است هیچ ممکنی مستلزم ممتنع بالذات باشد».

علاوه بر این، براساس مقدمات فوق، عکس این مطلب را نیز می توان نتیجه گرفت؛ یعنی، ثابت کرد که «ممتنع بالذات می تواند مستلزم ممکن باشد»، زیرا در مقدمه سوم گفته شد که عدم علت مستلزم عدم معلول است، پس، باتوجه به مقدمه اول، عدم واجب تعالی مستلزم عدم معلول اول است و باتوجه به مقدمه سوم و چهارم این نتیجه به دست می آید که ممتنع بالذات نیز می تواند مستلزم ممکن باشد:

وقد اورد علیه بانّ عدم المعلول الاول، و هو ممکن، يستلزم عدم الواجب بالذات، و هو ممتنع بالذات. فمن الجائز ان يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما انّ من الجائز عكس ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الاول.

جواب: از چهار مقدمه ذکر شده مقدمه سوم باطل است. عدم معلول اول، بلکه عدم هیچ شیئی ممکن نیست، همان طور که وجود هیچ شیئی ممکن نیست. توضیح اینکه مقصود از «امکان» در این قضیه که «محال است ممکن مستلزم ممتنع بالذات باشد» لا ضرورت وجود و عدم است و بنابراین مقصود از «ممکن» چیزی است که نه ضروری الوجود باشد نه ضروری العدم، نسبتش به وجود و عدم متساوی باشد، مانند ماهیت که نسبتش به وجود و عدم یکسان

ص: ۲۸۰

است، و وجود و عدم، چه وجود و عدم واجب بالذات و چه وجود و عدم ممکنات، هیچیک به این معنا ممکن نیستند. نمی توان گفت حقیقت وجود- چه وجود واجب و چه وجود ممکن- نسبت به وجود و عدم حالت یکسان دارد: نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، همچنانکه نمی توان گفت حقیقت عدم^(۱)- چه عدم واجب و چه عدم ممکن- نسبت به وجود و عدم حالت یکسان دارد: نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم؛ هرگز! حقیقت وجود- چه وجود واجب و چه وجود ممکن- ضروری الوجود بالذات؛ یعنی واجب، است و حقیقت عدم، چه عدم واجب و چه عدم ممکن، ضروری العدم بالذات؛ یعنی ممتنع، است. البته وقتی می گوئیم حقیقت وجود واجب ضروری بالذات است، یعنی ضرورت ذاتی فلسفی که منافی وجوب غیری است و وقتی می گوئیم حقیقت وجود ممکن ضروری بالذات است، یعنی ضرورت ذاتی منطقی که با وجوب غیری سازگار، بلکه عین آن است، در عدم نیز همینطور. در یک کلام، وجود معلول اول ممکن نیست، بلکه واجب است و این وجوب را از ناحیه وجوب ذاتی واجب تعالی داراست و عدم آن نیز ممکن نیست بلکه ممتنع است و این امتناع را از ناحیه امتناع ذاتی عدم واجب تعالی کسب کرده است. بنابراین، آنچه ممکن- به معنای لا- ضروری الوجود و العدم- است ماهیت معلول اول است که نه مرتبط باوجود واجب است نه مرتبط با عدم آن، نه مستلزم وجود واجب است نه مستلزم عدم آن، اصلاً با ماوراء خودش بی ارتباط است و مستلزم هیچ چیز جز ذات و ذاتیاتش نیست و آنچه با وجود یا عدم واجب مرتبط است و مستلزم وجود یا عدم واجب است وجود یا عدم معلول اول است که ممکن- به معنای لا ضروری الوجود و العدم- نیستند، واجب یا ممتنع اند و اگر گهگاه درباره وجود نیز وصف امکان را به کار برده می گوئیم: «وجود امکانی» منظور امکان ماهوی- لا ضرورت وجود و عدم- نیست، بلکه امکان فقری است که قبلاً درباره آن توضیح داده شد^(۲):

و يدفعه انّ المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة الى جانبى الوجود و العدم و من المعلوم انّه لا ارتباط لذاتها بشىء و وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الاولی، فماهية المعلول الاول لا ارتباط بينها و بين الواجب بالذات، نعم وجودها مرتبط بوجوده

۱- مقصود حقیقت فرضی است و الا عدم حقیقتی ندارد.

۲- ر. ک. فصل دوم/ ۷- ۹.

ص: ۲۸۱

واجب بوجوبه و عدمها مرتبط عقلا بعدمه ممتنع بامتناع عدمه و ليس شیء منهما ممكنا بمعنى المتساوی النسبه الى الوجود و العدم.
و اما عدّهم وجود الممكن ممكنا فالامكان فيه بمعنى الفقر و التعلّق الذاتيّ لوجود الماهيّة بوجود العلّه، دون الامكان بمعنى استواء النسبه الى الوجود و العدم، ففي الاشكال مغالطه بوضع الامكان الوجوديّ موضع الامكان الماهويّ.

۵-۲-۶: توضیح چند نکته

جواب فوق حاوی نکات دقیقی است که مقتضای اصالت وجود است و توضیح این نکات خالی از فائده نیست.

نکته اول: ما در ۲-۲-۶، به تبع کتاب، گفتیم که هرچند ماهیت از جهت ذاتش ممکن است، از جهتی غیر از جهت ذاتش به امتناع غیر متصف می شود، همچنانکه از جهت دیگری غیر از جهت ذاتش نیز متصف به وجوب غیر می شود. به زبان فلسفی، اتصاف ماهیت به امکان و وجوب و امتناع اتصافی است حقیقی و بالذات نه مجازی و بالعرض، منتها اتصاف آن به امکان از جهت ذاتش می باشد و به وجوب و امتناع از جهتی غیر از جهت ذاتش؛ از این رو در مورد امکان می گویند: «امکان بالذات» و در مورد وجوب و امتناع می گویند: «وجوب بالغیر» و «امتناع بالغیر». در جواب فوق، انکار شده است که ماهیت حقیقتا به وجوب یا امتناع متصف شود، ماهیت هیچگاه حقیقتا به وجوب و امتناع، اعم از ذاتی و غیر، متصف نمی شود وجوب وصف حقیقی وجود ماهیت است و امتناع وصف حقیقی عدم آن، نسبت دادن آن دو به ماهیت و اتصاف ماهیت به آن دو نسبت و اتصاف مجازی و بالعرض است، واسطه در عروض دارد و آن واسطه وجود و عدم ماهیت است. قبلا گفتیم: «اتصاف ماهیت به وجوب و امتناع واسطه در ثبوت می خواهد و آن واسطه همان وجود یا عدم علت است، وجود علت ماهیت را ابتدا واجب و سپس موجود می کند و عدم علت ماهیت را ابتدا ممتنع و سپس معدوم می سازد»^(۱)، اکنون می گوئیم: «اتصاف ماهیت به وجوب و امتناع واسطه در عروض می خواهد و آن واسطه همان وجود یا عدم خود ماهیت است.» مقتضای اصالت وجود نیز همین است. وجوب و امتناع یعنی ضرورت وجود و ضرورت عدم. پس اتصاف حقیقی

۱- الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم. ر. ک. فصل پنجم / ۱.

ص: ۲۸۲

ماهیت به آنها فرع اتصاف حقیقی ماهیت است به وجود و عدم، به موجودیت و معدومیت؛ ولی می دانیم بنابر اصالت وجود ماهیت هرگز حقیقتا و بالذات متصف به وجود و عدم نمی شود، لهذا هیچگاه حقیقتا و بالذات متصف به وجوب و امتناع نمی شود.

نکته دوم: همان طور که در نکته اول گفته شد، آنچه حقیقتا واجب است به وجوب غیری وجود ماهیت است و آنچه حقیقتا ممتنع است به امتناع غیری عدم ماهیت. از سوی دیگر، می دانیم وجود (۱) ضروری الوجود بالذات است و عدم ضروری العدم بالذات. حقیقت وجود عین موجودیت است و حقیقت عدم عین معدومیت، پس وجودی که موجود نباشد به معنای وجودی است که وجود نباشد و عدمی که معدوم نباشد به معنای عدمی است که عدم نباشد، در هر دو مورد سلب شیء از خودش لازم می آید که محال است، پس وقتی ذات وجود و عدم را، یعنی خود وجود و عدم را صرف نظر از غیر آنها، لحاظ می کنیم می بینیم حمل وجود و عدم بر آنها ضروری است، لهذا می گوئیم: «وجود ضروری الوجود بالذات است و عدم ضروری العدم بالذات». بنابراین، وجود ممکن از یک سو متصف می شود به وجوب غیری، که همان ضرورت وجود بالغیر است، و از سوی دیگر متصف می شود به ضرورت وجود ذاتی، همچنین عدم ممکن از یک طرف متصف می شود به امتناع غیری، که همان ضرورت عدم بالغیر است، و از طرف دیگر متصف می شود به ضرورت عدم ذاتی. حال این سؤال پیش می آید که «جمع این دو چگونه ممکن است؟» از یک طرف ضرورت وجود یا عدم را ذاتی می دانیم و از طرف دیگر غیری، در حالی که قبلا- گفته ایم وصف واحد ممکن نیست هم ذاتی باشد هم غیری و به همین دلیل قائل شدیم که واجب بالذات واجب بالغیر نیست و ممتنع بالذات ممتنع بالغیر نیست و نیز ممکن بالذات ممکن بالغیر نیست، پس چگونه در اینجا قائل شده ایم که حقیقت وجود یا عدم ممکن نسبت به وجود یا عدم هم ضرورت ذاتی دارند هم ضرورت غیری؟

جواب این سؤال را باید در فرق بین وجود رابط- وجودی که عین ربط به علت است- و وجود مستقل و به تعبیر دیگر در فرق بین ضرورت ذاتی منطقی و فلسفی جستجو کرد. اگر وجودی فی حد نفسه مستقل و غیر مرتبط به علت باشد و ارتباط به علت از خارج از ذات عارض آن شده باشد (۲)، این وجود از جهت ذاتش ضرورت ذاتی دارد و از جهت خارج از ذات

۱- منظور از وجود عدم در نکته اول و این نکته و پس از این حقیقت وجود و عدم است نه مفهوم آنها.

۲- در مباحث علت و معلول خواهیم گفت که وجودی که ذاتا مستقل است محال است از خارج از ذات با- علت مرتبط شود، اگر چیزی با علت مرتبط است این ارتباط عین ذات اوست و الا مستقل محض است و بی ارتباط با هیچ علتی.

ص: ۲۸۳

ضرورت بالغیر ولی ضرورت ذاتی که با ضرورت بالغیر سازگار نیست؛ یعنی ضرورت ذاتی فلسفی، برخلاف وجودی که ارتباط با علت عین ذات اوست، دو حیثیت ندارد: یک حیثیت ذاتش و حیثیت دیگر حیثیت ارتباط با علت، بلکه تنها یک حیثیت دارد و آن همان ارتباط با علت است؛ چنین وجودی هرچند ضرورت ذاتی دارد، ضرورت ذاتیش ضرورت ذاتی منطقی است که با ضرورت غیری سازگار بلکه در اینجا عین ضرورت غیری است.

چنین وجودی را وقتی در ظرفی که موجود است در نظر می‌گیریم و می‌بینیم در همان ظرف نمی‌تواند معدوم باشد؛ به عبارت دیگر، وقتی می‌بینیم در آن ظرف سلب آن از خودش محال است، می‌گوئیم ضروری الوجود بالذات است، ضرورتش ذاتی است و وقتی می‌بینیم حیثیتی جز بالغیر بودن ندارد، می‌گوئیم وجود و وجوب و همه اوصافش بالغیر است؛ به تعبیر دقیق، معنی بالذات و بالغیر بودن وجوب معلول این است که این وجود در حالی که بالغیر است، بلکه عین بالغیر بودن است، نمی‌تواند بالغیر نباشد. آری، اگر وجودی فی حد نفسه مستقل باشد، حیثیتی جز حیثیت بالغیر بودن برای آن تصور شود، معنای ضرورت ذاتی آن این است که این وجود قطع نظر از علتش ضروری الوجود است، چنین ضرورتی همان ضرورت ذاتی فلسفی است و با وجوب غیری سازگار نیست و درست به همین دلیل است که حکما معتقدند که واجب بالذات و ممتنع بالذات محال است واجب بالغیر و ممتنع بالغیر باشند. زیرا ضرورت وجود و عدم در واجب بالذات و ممتنع بالذات ضرورت ذاتی فلسفی است. ضرورتی است که قطع نظر از هرگیری انتزاع و حمل می‌شود، اصلا قوام چنین ضرورتی به این است که قطع نظر از هرچیزی و هرشرطی، حتی شرط مادام الذات، انتزاع شود، برخلاف ضرورت ذاتی منطقی که مشروط به مادام الذات است، معنای آن این است که تا این ذات موجود است این ضرورت را دارد و وجود ممکن - بنابر اینکه عین الربط به علت باشد - قطع نظر از علت وجود ممکن نیست، قطع نظر از علت اصلا نیست، تا نوبت به این برسد که خودش خودش باشد و محال باشد که خودش نباشد و طبعاً ضرورتی از آن انتزاع شود. پس حاصل اینکه ضرورت ذاتی حقیقت وجود و ضرورت ذاتی عدم ممکن ضرورت ذاتی منطقی است و با بالغیر بودن منافی نیست، ضرورت ذاتی که با بالغیر بودن منافی است ضرورت ذاتی

ص: ۲۸۴

فلسفی است که وجود واجب بالذات و عدم واجب بالذات و سایر ممتنعات بالذات به آن متصف می شوند.

نکته سوم: ما در نکته دوم، هرچند اتصاف ماهیت به وجوب و امتناع بالغیر را اتصاف مجازی و بالعرض دانستیم، اتصاف آن به امکان ماهوی- لا ضرورت وجود و عدم، تساوی نسبت باوجود و عدم- را اتصاف حقیقی و بالذات دانستیم، ماهیت حقیقتاً ممکن است، نه بالعرض و المجاز؛ ولی این مطلب نیز به این شکل صحیح نیست و احتیاج به توضیح و تفصیل دارد.

بنابر اصالت وجود و اینکه موجودیت و علیت و معلولیت همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد، مگر مجازاً و اعتباراً؛ قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت با آنچه قدماً بنابر اصالت ماهیت یا با عدم توجه به اصالت وجود و اصالت ماهیت فرض می کردند فرق می کند.

فرض قدماً بر این بود که ماهیت واقعا و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت به اینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لا اقتضاست؛ یعنی، نمی تواند به خودی خود موجود یا معدوم باشد، بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی است که او را به وجود آورده یا معدوم نموده است و از این رو ماهیت داشتن یک شیء ملازم با معلولیت آن شیء است و اینکه ماهیت به حسب ذات لا-اقتضاست و به تبع علت موجود یا معدوم است حقیقتی است واقعی و ربطی به اعتبار و عدم اعتبار اذهان ندارد.

ولی بنابر اصالت وجود و اعتبار ماهیت برای همیشه باید از این فرض دست کشید، زیرا بنابر اصالت وجود ماهیت نه بالذات و نه به تبع علت صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد همانا وجود است و بس و اینکه ماهیت را به صفت موجودیت یا معلولیت متصف می کنیم با یک نحو مجاز و اعتبار است و ماهیت در این موجودیت و معلولیت مجازی تابع آن وجودی است که از آن انتزاع شده، نه تابع شیء خارجی (علت) و علی هذا ماهیت موجود است به تبع موجودیت آن وجودی که از آن انتزاع شده و معلول است به تبع معلولیت همان وجود؛ یعنی، صفت موجودیت و معلولیت مجازی و

ص: ۲۸۵

اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که این گونه صفات را به نحو حقیقت و بدون شائبه مجازیت و قطع نظر از هراعتباری واجد است و اگر فرض کنیم آن وجودی که منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست، ماهیت نیز معلولیت تبعی ندارد. بنابر اصالت وجود، ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط به مرحله ذهن است، نه واقع، و این امکان به این معنی است که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف به موجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنابر نظریه قدما و هم بنابر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت «لا-اقتضائیت ذات ماهیت نسبت به موجودیت و معدومیت» است و به معنای این است که ماهیت به خودی خود و در ذات خود صلاحیت موجود بودن ندارد لکن بنابر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و معنای اینکه می گوئیم ماهیت به خودی خود نمی تواند موجود باشد؛ یعنی، «قطع نظر از علت خارجی نمی تواند در واقع موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعا موجود است» ولی بنابر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای اینکه می گوئیم ماهیت به خودی خود نمی تواند موجود باشد؛ یعنی، «قطع نظر از اعتبار ذهن نمی تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است» و از این رو امکان ذاتی ماهیت شیء به حسب نظر قدما ملازم با معلولیت آن شیء است ولی بنابر اصالت وجود ملازم با آن نیست؛ و به تعبیر دیگر نظر قدما در امکان ذاتی ماهیت به نیازمندی ماهیت است به حیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت ولی نظر ما در امکان ذاتی ماهیت، که مبتنی بر اصالت وجود است، به نیازمندی به حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنابراین، امکان ذاتی ماهیت به آن معنی که قدما فرض کرده بودند غلط است و به معنا دیگر صحیح است. (۱)

البته به این نکته در متن کتاب اشاره نشده است ولی در هر حال درست است.

نکته چهارم: از آنچه در جواب اشکال بیان شد و آنچه در نکته دوم مورد تأکید قرار گرفت، مبنی بر اینکه ماهیت با ماوراء خودش مرتبط نیست، نه باوجود علت مرتبط است نه با عدم آن، نه واجب بالغیر می شود نه ممتنع بالغیر؛ می توان نتیجه گرفت که ماهیت به هیچ وجه مستلزم واجب بالذات یا ممتنع بالذات نیست، نه از جهت ذاتش نه از جهتی غیر از جهت

ص: ۲۸۶

ذاتش. زیرا اگر ماهیت مستلزم واجب بالذات یا ممتنع بالذات باشد، باید از آن جهت که مستلزم آنهاست واجب یا ممتنع باشد، در حالی که گفتیم ماهیت حقیقتاً نه متصف به وجوب می شود نه به امتناع، نه ذاتی نه غیری. باتوجه به این مطلب باید سه حکمی را که در ۶-۲-۶ ذکر کردیم و سپس آنها را به صورت دقیقتر بیان کردیم تصحیح کنیم.

حکم اول این بود که «هرممتنع بالغیری مستلزم ممتنع بالذات است» و گفتیم معنای دقیق این عبارت این است که «هرماهیتی که ممتنع بالغیر است مستلزم ممتنع بالذات است و از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغیر است». اکنون که دانستیم ماهیت هیچ گاه حقیقتاً ممتنع بالغیر نیست، بلکه عدم ماهیت است که حقیقتاً ممتنع بالغیر است و عدم ماهیت ضروری العدم بالذات است و از هیچ جهتی متصف به امکان نمی شود باید بگوئیم:

«هرعدمی که ممتنع بالغیر است مستلزم ممتنع بالذات است» با حذف قید جهت، زیرا عدم جهت دیگری غیر از جهت امتناع ندارد. پس ذکر این قید لغو است. در جانب وجود نیز باید گفت: «هروجودی که واجب بالغیر است مستلزم واجب بالذات است».

حکم دوم این بود که «هرممتنع بالغیری ذاتاً ممکن است»، صورت دقیقتر آن این بود که «هرماهیتی ذاتاً ممکن است». اکنون باید بگوئیم: «هیچ ممتنع بالغیری ذاتاً ممکن (۱) نیست».

البته هرچند «هرماهیتی ذاتاً ممکن است»، باید اولاً، امکان را باتوجه به آنچه در نکته سوم گفته شد معنا کرد و ثانیاً، این قضیه را صورت دقیق قضیه مورد بحث ندانست.

حکم سوم این بود که «هیچ ممکنی مستلزم ممتنع بالذات نیست»، صورت دقیق آن این بود که «هیچ ماهیتی از آن جهت که ممکن است، یعنی از جهت ذاتش، مستلزم ممتنع بالذات نیست» و به تعبیر دیگر «هیچ ماهیتی ذاتاً مستلزم ممتنع بالذات نیست». اکنون باید گفت همان تعبیر اول کاملاً صحیح است: «هیچ ممکنی مستلزم ممتنع بالذات نیست» و احتیاج به قید جهت نیست، قضیه با همان اطلاقش صحیح است. پس «ماهیت از هیچ جهتی، نه از جهت ذاتش و نه از جهتی غیر از جهت ذاتش، مستلزم ممتنع بالذات نیست»، همچنانکه «هیچ ممکنی مستلزم واجب بالذات نیست»، ماهیت از هیچ جهتی، نه از جهت ذاتش و نه از جهتی غیر از جهت ذاتش، مستلزم واجب بالذات نیست.

نکته پنجم: باتوجه به آنچه در نکته چهارم گفته شد، جواب اشکال دوم (۳-۲-۶)، مبنی بر

۱- توجه شود که مقصود امکان ماهوی است.

ص: ۲۸۷

عدم انتاج قیاس خلف و قیاس استثنائی شرطی که در آن از امتناع تالی به امتناع مقدم می‌رسیم، نیز روشنتر می‌شود. اشکال این بود که در این قیاسها از امتناع لازم- تالی- امتناع ملزوم- مقدم- نتیجه می‌شود و صحت این انتاج متوقف است بر اینکه ممکن مستلزم ممتنع بالذات نباشد. اگر قائل شویم که فقط ممتنع مستلزم ممتنع است و محال است ملزوم ممکن باشد و لازم ممتنع، ضرورتاً هر جا لازم ممتنع است ملزوم هم ممتنع است، در این صورت می‌توانیم از امتناع لازم امتناع ملزوم را نتیجه بگیریم و الا نه. در جواب گفته شد که هر چند ملزوم می‌تواند ذاتاً ممکن باشد، مانند ماهیت، ولی از آن جهت که ممکن است مستلزم ممتنع بالذات نیست، بلکه از آن جهت که ممتنع بالغير است مستلزم ممتنع بالذات است، و بالعکس:

از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است ممتنع بالغير است. اکنون می‌گوئیم (۱) اصلاً ممکن محال است مستلزم ممتنع بالذات باشد و آنچه که مستلزم ممتنع بالذات است محال است ممکن باشد، نه از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات است می‌تواند ممکن باشد و نه از جهت ذاتش. زیرا آنچه در حقیقت مستلزم ممتنع بالذات است و خود ممتنع بالغير است عدم شیء است، نه ماهیت آن و عدم شیء ذاتاً ممکن نیست، بلکه ضروری العدم، یعنی ممتنع، است، البته ضرورت ذاتی منطقی مراد است نه فلسفی، چنانکه گذشت. پس بدون احتیاج به هیچ قیدی و به طور مطلق می‌توان گفت هرگاه لازم ممتنع است ملزوم نیز قطعاً ممتنع است و لهذا قیاسهای مذکور بی‌تردید منتج اند.

۳-۶: رابطه دو ممتنع بالغير

از آنچه در ۱-۶ و ۲-۶ گفته شد، تکلیف مطلب فوق نیز روشن می‌شود. گفتیم ملاک علاقه لزومیه بین دو ممتنع، ملاک استلزام یک ممتنع ممتنع دیگر را، وجود رابطه علی و معلولی بین آن دو است. اگر دو ممتنع علت و معلول باشند یا هر دو معلول علتی واحد باشند، بین آنها تلازم وجود دارد و الا نه. در اینجا نیز همین معیار وجود دارد. اگر دو ممتنع بالغير نسبت به یکدیگر علت و معلول باشند یا هر دو معلول ممتنع سومی باشند، بین آنها علاقه لزومیه وجود دارد و الا نه. پس ماحصل آنچه در ۶ گفته شد اینکه هیچ ممتنع بالذاتی مستلزم ممتنع بالذات

۱- ر. ک. الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۹۲، تعلیقه ۲، در این تعلیقه جواب به شکل اخیر آمده است نه به شکلی که قبلاً بیان شد.

ص: ۲۸۸

دیگر نیست و اگر بین آنها مصاحبتی باشد اتفاقی است نه لزومی ولی دو ممتنع بالغیر یا یک ممتنع بالغیر و یک ممتنع بالذات می توانند تلازم داشته باشند، به شرط اینکه یا علت و معلول باشند یا- در دو ممتنع بالغیر- معلول ممتنع دیگری باشند. در هر حال، در آن موارد که یک ممتنع بالغیر معلول ممتنع بالغیر دیگر است باز این رابطه علی و معلولی باید به یک ممتنع بالذات ختم شود.

۴-۶: ممتنعات و شرطیات لزومیه و اتفاقیه

در یک تقسیم بندی اولی، قضایا به حمله و شرطیه تقسیم می شوند. قضایای شرطیه نیز به دو دسته متصله و منفصله تقسیم می شوند، و بالاخره قضایای متصله شرطیه به لزومیه و اتفاقیه منقسم می گردند. آنچه در اینجا مورد بحث ماست همین دو دسته اخیر است.

منظور از قضیه شرطیه متصله قضیه ای است که در آن حکم می شود به اینکه با فرض صدق مقدم تالی نیز صادق است. مفاد این قضیه این است که صدق مقدم صدق تالی را نیز به همراه دارد. حال این همراهی یا ضروری است یا اتفاقی. اگر ضروری است قضیه متصله لزومیه است، در این صورت صدق مقدم مستلزم صدق تالی است، عقلاً محال است مقدم صادق و تالی کاذب باشد و اگر غیرضروری و اتفاقی است، قضیه متصله اتفاقیه است، صدق مقدم مستلزم صدق تالی نیست، در این صورت، هرچند در واقع و نفس الامر مقدم و تالی معیت در صدق دارند عقلاً محال نیست که مقدم صادق باشد و تالی کاذب. تأکید این نکته بجاست که مفاد متصله لزومیه این نیست که بین صدق مقدم و تالی معیت طرفینی وجود دارد، یعنی صدق مقدم صدق تالی را به همراه دارد و بالعکس: صدق تالی صدق مقدم را. مفاد آن تنها این است که صدق مقدم صدق تالی را به همراه دارد، خواه صدق تالی نیز صدق مقدم را به همراه داشته باشد یا نه، پس معیت یک طرفی است، نه طرفینی. اکنون که تفاوت متصله لزومیه و اتفاقیه را دانستیم، سخن در این است:

اولاً، تلازم بین مقدم و تالی در متصله لزومیه ناشی از رابطه علی و معلولی بین آنهاست.

اگر مقدم علت تامه تالی باشد یا تالی علت مقدم باشد یا هر دو معلول علت واحدی باشند، رابطه آنها ضروری است و مقدم مستلزم تالی است و طبعاً قضیه شرطیه متصله ای که از آنها تشکیل می شود لزومیه است نه اتفاقیه و اگر چنین رابطه ای بین مقدم و تالی نباشد، قضیه

ص: ۲۸۹

شرطیه متصله ای که از آنها تشکیل می شود اتفاقیه است نه لزومیه. پس وجود و عدم رابطه علی و معلولی بین مقدم و تالی است که سبب می شود قضیه لزومیه باشد یا اتفاقیه؛ مثلاً، قضیه «اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می شود» لزومیه است، زیرا مقدم آن- طلوع خورشید- علت تالی- روشنی هوا- است ولی قضیه «اگر انسان ناطق باشد اسب صاهل است» اتفاقیه است، زیرا بین ناطقیت انسان و صاهلیت اسب هیچ نوع رابطه علی و معلولی وجود ندارد، نه یکی علت دیگری است و نه هر دو معلول علت ثالثی هستند.

ثانیاً، همان طور که بین امور وجودی گاهی رابطه علی معلولی و تلازم هست و قضیه تشکیل شده از آنها لزومیه است و گاهی چنین رابطه ای نیست و قضیه تشکیل شده از آنها اتفاقیه است، در امور عدمی و ممتنعات نیز چنین است. بین دو امر ممتنع اگر رابطه علی معلولی برقرار بود، قضیه شرطیه تشکیل شده از آنها لزومیه است، مانند «اگر انسان اسب است، پس او صاهل است» و گرنه اتفاقیه است، مانند «اگر انسان صاهل است، پس اسب خر است»، و چون بین دو ممتنع بالذات هیچگاه رابطه علی و معلولی برقرار نیست، هیچگاه بین دو ممتنع بالذات نمی توان قضیه شرطیه لزومیه تشکیل داد، بلکه فقط می توان قضیه اتفاقیه تشکیل داد.

ثالثاً، هرچند قضیه لزومیه تشکیل شده بین دو ممتنع ضروری الصدق است، به این معنا که ذهن قادر است حکم جزمی به صدق آنها بکند، قضیه اتفاقیه تشکیل شده بین دو ممتنع ضروری الصدق نیست، بلکه محتمل الصدق است؛ زیرا صدق قضیه اتفاقیه در صورتی است که بدانیم مقدم و تالی معیت در صدق دارند و در صورتی علم به معیت صدق حاصل می شود که مقدم و تالی بالفعل و حقیقتاً صادق باشند، اما اگر بالفعل کاذب اند، نمی توان جزماً حکم کرد که صدق فرضی مقدم با صدق فرضی تالی معیت دارند. پس قضیه «اگر انسان ناطق است اسب صاهل است»، هرچند اتفاقیه است، قطعاً صادق است؛ چون هم مقدم فی نفسه صادق است هم تالی ولی قضیه اتفاقیه «اگر شریک الباری موجود است، پس اجتماع ضدین موجود است» قطعی الصدق نیست، زیرا مقدم و تالی هر دو ممتنع اند و کاذب و صدق آنها فرضی است و هیچ نوع رابطه علی و معلولی و تلازمی هم بین این دو صدق فرضی نیست، لهذا عقل راهی ندارد به اینکه بفهمد این دو صدق فرضی معیت دارند یا نه، بنابراین حکم عقل به صدق قضیه فوق احتمالی است، نه حتمی و قطعی. البته مطلب فوق- صدق احتمالی قضیه اتفاقیه ای که مقدم و تالی آن کاذب اند- منحصر در قضایای اتفاقیه ای که مقدم و تالی آنها ممتنع اند نیست،

ص: ۲۹۰

بلکه هر قاضیه اتفاقیه ای که مقدم و تالی آن کاذب باشد مشمول این حکم است و لو طرفین آن ممتنع نباشد، بلکه ممکن معدوم باشند.

رابعا، از آنچه گفته شد، مبنی بر اینکه فقط دو ممتنعی که بین مصداق فرضی آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد لازم و ملزوم اند نه هردو ممتنعی، می توان فهمید که در این قاعده که گفته می شود: «المحال قد یستلزم محالا آخر» منظور از «محال آخر» هر محال دیگری نیست.

هر محالی مستلزم هر محالی نیست، رابطه استلزام تنها بین دو ممتنعی برقرار است که بین مصادیق فرضی آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد. عدم توجه به این نکته سبب اشتباهی شده است که در ۵-۶ به آن پرداخته می شود:

و بهذا یفرق الشرطی اللزومی عن الشرطی الاتفاقی، فانّ الاول یحکم فیه بصدق التالی وضعاً و رفعاً علی تقدیر صدق المقدم وضعاً و رفعاً لعلاقه ذاتیه بینهما و الثانی یحکم فیه كذلك من غیر علاقته لزومیّه بل بمجرّد الموافاه الاتفاقیه بین المقدم و التالی.

۵-۶: رفع یک اشتباه

صدر المتألهین در دنباله سخن خود به یکی از مغالطات جدل پیشگان و راه حل آن اشاره می کند؛ راه حلی که مبتنی است بر مطلب سابق؛ یعنی، فرق نهادن بین دو محالی که رابطه علی و معلولی بین مصداقهای مفروض آنها لحاظ شده و بین محالاتی که چنین رابطه ای بین آنها وجود ندارد.

توضیح آنکه حکما معمولاً- برای ابطال یک فرض چنین استدلال می کنند که اگر این فرض صحیح باشد، لازمه اش امر محالی است، پس این فرض صحیح نیست؛ یعنی، با قیاس مستقیم نظر مخالف را ابطال می کنند؛ و یا برای اثبات مدّعی خودشان از راه برهان خلف استدلال می کنند؛ یعنی، ابتدا نقیض مدّعی خود را فرض می کنند و سپس اثبات می کنند که چنین فرضی مستلزم محال است، آنگاه نتیجه می گیرند که بنابراین، نقیض این فرض- که همان مدّعی ایشان است- صحیح می باشد.

مثلاً برای اثبات تناهی ابعاد از راه برهان معروف به «برهان سلمی» چنین استدلال می کنند:

در هریکدی می توانیم نقطه ای را در نظر بگیریم و از این نقطه دو خط مستقیم، مانند دو ضلع مثلث رسم کنیم، طبعاً بین این دو ضلع فاصله ای فرض می شود که «ضلع سوم مثلث» را

ص: ۲۹۱

تشکیل می دهد که با دو ساق مثلث - دو ضلع قبلی - نسبتی خواهد داشت و هر قدر دو ضلع مثلث امتداد بیشتری پیدا کنند، این ضلع فرضی سوم طولانی تر خواهد شد ولی در هر حال این ضلع همیشه بین دو ساق مثلث محصور است و به حکم محصوریت، محدود (و نه نامحدود) خواهد بود. حال اگر فرض کنیم دو ساق مثلث تا بی نهایت ادامه یابند، باید فاصله آنها هم بی نهایت، یعنی نامحدود، شود در صورتی که فاصله آنها همان ضلع سوم است که محصور و محدود است، پس لازمه فرض نامتناهی بودن ابعاد این است که ضلع مفروض - به حکم ضلع بودن - محدود و محصور باشد و - به حکم نامتناهی بودن ساقین - نامحدود (- غیر محصور) باشد. پس فرض نامتناهی بودن ابعاد مستلزم جمع بین نقیضین (محصور بودن و نامحصور بودن ضلع مفروض) است و چون جمع بین نقیضین محال است، پس فرض عدم تناهی ابعاد محال است. در چنین مواردی این اصل حاکم است که «محالی مستلزم محال دیگری است».

در اینجاست که جدل پیشگان می گویند که این اصل صحیح نیست و بنابراین همه استدلالهای مبتنی بر این اصل هم نادرست است. دلیل نادرست بودن این اصل آن است که اگر بین دو محال رابطه ای باشد و محالی مستلزم محال دیگری باشد، باید بین محال مورد استدلال با محالی که نقیض مدعای شماست نیز چنین تلازمی وجود داشته باشد. یعنی در همین مورد (عدم تناهی ابعاد) که شما استدلال کردید که فرض عدم تناهی مستلزم اجتماع نقیضین است، (جدلین) می گویند: «آیا ممکن است نقیض فرض مزبور (متناهی بودن ابعاد) مستلزم اجتماع نقیضین باشد؟» طبعاً پاسخ خواهید داد که «چنین چیزی محال است» از سوی دیگر شما ادعا کردید که محالی می تواند مستلزم محال دیگری باشد، پس نتیجه می گیریم که ادعای شما باطل است زیرا مستلزم چنین محالی است!

صدر المتألهین خاطر نشان می سازد که این مغالطه است و سرّ آن این است که هر محالی مستلزم هر محالی نیست، چنانکه توضیحش گذشت.

فما فشی عند عامّه الجدلیّین فی اثناء المناظره عند فرض امر مستحیل لیتوصل به الی استحاله امر من الامور بالبیان الخلفیّ او الاستقامیّ ان یقال: خ خ «ان مفروضک مستحیل، فجاز ان یستلزم نقیض ما ادّعیستلزامه ایه، لکون المحال قد یستلزم منه محال آخر»؛ واضح الفساد، فانّ المحال لا یستلزم ایّ محال کان، بل محالا اذا قدّر وجودهما، یكون بينهما تعلق سببیّ و مسببیّ.

ص: ۲۹۲

۷: خاتمه

۱- ۷: شمول مواد ثلاث نسبت به همه قضایا

در فصل اول/ ۴، گفته شد که انحصار مفهوم در واجب و ممکن و ممتنع یک حصر عقلی است و شامل همه مفاهیم می شود؛ هر مفهومی یا واجب است یا ممکن است یا ممتنع. اکنون همین مطلب را به این شکل بیان می کنند که مواد ثلاث شامل همه قضایا می شوند، هیچ قضیه ای از یکی از این سه خالی نیست، در هر قضیه ای نسبت آن یا وجوبی است یا امکانی یا امتناعی.

البته معلوم است که منظور از قضیه، قضیه هلیه بسیطه است و شامل هلیه مرکبه نیست، زیرا منظور از وجوب ضرورت وجود است و منظور از امتناع ضرورت عدم و منظور از امکان لا ضرورت وجود و عدم؛ یعنی، هرگاه در قضیه ای مفهومی را موضوع قرار دهیم و وجود یا عدم را محمول، نسبت بین آن مفهوم و وجود یا عدم، یا ضرورت است یا لا ضرورت و پیداست چنین قضیه ای هلیه بسیطه است نه مرکبه:

قد اتضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب و الامكان و الامتناع كیفیات للنسب فی القضايا، لا تخلو عن واحد منها قضیه.

۲- ۷: ثبوتی بودن وجوب و امکان و عدمی بودن امتناع

در فصل اول/ ۶، اشاره شد که وجوب و امکان دو وصف ثبوتی اند و در خارج موجودند و به تعبیری که در اینجا به کار رفته است دو امر وجودی اند. بر این مطلب که امکان یک امر ثبوتی خارجی است در فصل اول/ ۲- ۳- ۷ برهانی اقامه شد ولی درباره وجوب برهانی اقامه نشد. در اینجا برهان جدیدی اقامه شده است که هم شامل امکان می شود هم شامل وجوب.

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است.

مقدمه اول: وجوب و امکان جهت قضیه هستند.

مقدمه دوم: هر قضیه ای به تمام اجزائها منطبق بر خارج است.

به تعبیر کتاب، قضیه موجه از آن جهت که موجه است منطبق بر خارج است، مطابقت قضیه با خارج مطابقت تامه است؛ یعنی، همان طور که موضوع و محمول قضیه مطابق خارج اند نسبت و جهت آن نیز و مطابق خارج اند. پس همان گونه که موضوع و محمول قضیه مطابق خارجی دارند، نسبت و جهت آن نیز مطابق خارجی دارند.

ص: ۲۹۳

نتیجه: وجود و امکان نیز مطابق خارجی دارند، هردو در خارج موجودند:

و انّ الوجوب و الامکان امران وجودیان لمطابقه القضايا الموجّهه بهما بما أنّها موجّهه بهما للخارج مطابقه تامّه، فهما موجودان فی الخارج.

اینکه امتناع امری است عدمی احتیاج به برهان ندارد. واضح است که امر معدوم به امتناع متصف می شود و امر معدوم نمی تواند صفت وجودی داشته باشد، ممکن نیست وصف امری وجودی و موجود در خارج باشد و موصوف معدوم باشد. هر موصوفی ضرورتاً در مرتبه قبل از وصف موجود است، لهذا اگر موصوف امری عدمی است وصف آن نیز ضرورتاً عدمی است:

و اما الامتناع فهو امر عدمی.

۳- ۷: وجوب و امکان دو معقول ثانی فلسفی

در ۳- ۷، گفته شد که وجوب و امکان مطابق خارجی دارند؛ یعنی، هردو در خارج موجودند ولی موجود بودن در خارج و مطابق خارجی داشتن به دو نحو متصور است: یکی اینکه شیء موجود در خارج وجودی خاص به خود داشته باشد و دیگر اینکه باوجود شیء دیگری موجود باشد؛ به عبارت دیگر، وقتی می گوئیم که شیئی مطابق خارجی دارد، گاهی مطابق خارجی آن غیر از مطابق خارجی سایر اشیا است؛ یعنی، مطابق خاص به خود دارد و گاهی مطابق خارجی شیء دیگری به اعتباری مطابق این نیز هست. به تعبیری که قبلاً داشتیم، در حالت اول عروض و اتصاف هردو خارجی است و در حالت دوم عروض ذهنی است و اتصاف خارجی.

در هر حال، اشياء از نوع اول را «ماهیات» یا «معقولات اولی» می گویند و اشياء از نوع دوم را «اعتباریات» یا «معقولات ثانیه فلسفی» می نامند. وجوب و امکان از معقولات ثانیه فلسفی هستند نه از ماهیات. بنابراین، اگر می گوئیم که مطابق خارجی دارند و در خارج موجودند، به این معنا نیست که باوجود منحاز مستقل موجودند، به این معناست که باوجود شیء دیگری، یعنی باوجود موصوفشان، موجودند، همان واقعیتهایی که مصداق و مطابق موصوف آنهاست به اعتباری مصداق و مطابق خود اینها نیز هست. در این باره، در فصل اول/ ۳- ۷، توضیح کافی داده شد و نیاز به توضیح مجدد نیست:

فهما [ای الوجوب و الامکان] موجودان فی الخارج لکن بوجود موضوعهما

ص: ۲۹۴

لا بوجود منحاز مستقلّ، فهما من الشئون الوجودیه الموجوده لمطلق الموجود، كالوحده و الكثره و الحدوث و القدم و سایر المعانی الفلسفیه المبحوث عنها فی الفلسفه بمعنى كون الاتّصاف بها فی الخارج و عروضها فی الذهن و هی المسّمّاه بالمعقولات الثانیة الفلسفیه.

۴- ۷: امکان و وجوب ماهوی، امکان و وجوب وجودی

آنچه تاکنون درباره امکان و وجوب بیان شد، مانند اینکه امکان لا ضرورت وجود و عدم است و وجوب ضرورت وجود و اینکه این دو، جهت قضیه هستند و غیر ذلک، همه در صورتی است که مفاهیم و ماهیات را موضوع قرار دهیم و وجود یا عدم را محمول؛ به تعبیر دیگر، همه آنچه درباره امکان و وجوب گفته شد براساس اصالت ماهیت است نه اصالت وجود. با فرض اینکه خود ماهیات و مفاهیم اند که در خارج موجود و متصف به احکام می شوند، می توان گفت که هر مفهومی یا واجب است یا ممکن به معنایی که گذشت ولی اگر اصالت وجود را اساس قرار دهیم، آنچه موضوع حقیقی همه احکام است همان حقیقت وجود است و اگر حکمی را به غیر حقیقت وجود نسبت دهیم بالعرض و المجاز خواهد بود. با چنین نظری، باید حقیقت وجود را به امکان و وجوب متصف کرد نه ماهیات و مفاهیم را ولی باید توجه داشت که امکان در حقیقت وجود به معنای لا ضرورت وجود و عدم نیست، بلکه به معنای فقر وجودی و عین الربط بودن است، همان طور که وجوب در حقیقت وجود به معنای نهایت شدت وجود است که ملازم با غنای ذاتی و استقلال وجودی است. در این باره نیز در مباحث گذشته توضیح داده شد و احتیاج به توضیح مجدد نیست:

هذا كلّه بالنظر الى اعتبار العقل الماهیات و المفاهیم موضوعات للاحکام و اما بالنظر الى كون الوجود العینی هو الموضوع لها بالحقیقه لاصالته، فالوجوب نهاییه شدّه الوجود الملازم لقیامه بذاته و استقلاله بنفسه و الامکان فقره فی نفسه و تعلّقه بغیره بحیث لا یستقلّ عنه بذاته، كما فی وجود الماهیات الممكنه، فهما شأنان قائمان بالوجود غیر خارجین عنه.

ص: ۲۹۵

کتابنامه

- ۱- ابن سینا. الاشارات و التنبیها (با شرح خواجه و قطب الدین رازی)، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ۳ ج.
- ۲- الشفا، الالهیات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ۳- الشفا، المنطق، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵، ۴ ج.
- ۴- المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ۵- النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ۶- بهمنیار بن المرزبان. التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ۷- خواجه نصیر الدین طوسی. اساس اقتباس، چ ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- ۸- رازی، فخر الدین. المباحث المشرقیه، چ ۳، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱، ۲ ج.
- ۹- زنونزی، عبد الله. لمعات الهیه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- ۱۰- سهروردی، شیخ شهاب الدین. المشارع و المطارحات (مجموعه آثار شیخ اشراق، ج ۱)، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- ۱۱- صدر المتألهین شیرازی. الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۹ ج.
- ۱۲- المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ۱۳- تعلیقات بر شفا (الشفا، چاپ سنگی)، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۴- شرح الهدایه الاثیری، چاپ سنگی.
- ۱۵- علامه طباطبائی، سید محمد حسین. بدایه الحکمه، چ ۱۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
- ۱۶- علامه طباطبائی، سید محمد حسین و مرتضی مطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۱، قم، مطبوعات دار العلم، ۵ ج.

ص: ۲۹۶

- ۱۷- علامه حلی، جمال الدین محمد بن حسن. الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
- ۱۸- لاهیجی، عبد الرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، انتشارات مهدوی، ۲ ج.
- ۱۹- مطهری، مرتضی. حرکت و زمان، تهران، انتشارات حکمت، ۴ ج.
- ۲۰- شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۴ ج.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

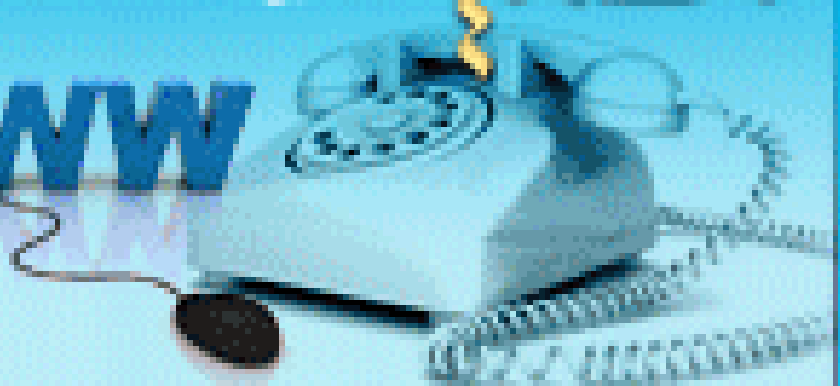
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



اصفهان

فائمه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹