



آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳

مقدمه

عقل جست‌وجوگر بشر می‌خواهد درباره اصل هستی و قواعد حاکم بر نظام هستی چیزهایی بداند. تنها علمی که به‌طور آزاد از این مباحث سخن می‌گوید علم فلسفه است، گفت‌وگو به‌طور آزاد، زیرا علم کلام هم از مبدا و معاد هستی امکانی و خالق آن بحث می‌کند لیکن هدف علم کلام، حفظ ظواهر شریعت است و بدین جهت به ادله اقناعی هم قناعت می‌کند. البته در متون مذهبی - قرآن و روایات - مطالب بسیار ارزنده‌ای درباره اساس هستی و بسیاری خصوصیات آن وارد شده است. لیکن همان‌طور که مباحث فقهی در آن متون باید در علمی چون فقه بررسی شود، مباحث هستی‌شناسی آن متون نیز باید در علمی و با متد علمی مورد توجه قرار گیرد، و این علم همان فلسفه است، و بدین جهت چه بهتر که همان‌طور که عقاید حکمای یونان و ایران و مصر و غیر ذلک در کتاب‌های فلسفی آمده است، مطالب قرآن و روایات هم در کتاب‌های فلسفی ذکر شود. مرحوم صدرالمتألهین در برخی کتاب‌هایش چون **مفاتیح الغیب** این هدف را داشته است، لیکن باید تکمیل شود.

به هر حال این جانب هم برای این که در این راستا نیز خدمتی کرده باشم، سابقاً مقدماتی مربوط به فلسفه را در چندین دفتر به نام **فلسفه** که در چاپ‌های اخیر یک‌جا منتشر شده است ذکر کردم، تعریف و بیان جهت نیاز به فلسفه، علم و شناخت، دیالکتیک شناخت و ادراکات حقیقی و اعتباری، چنان‌که چند جمله درباره علم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴

منطق که مقدمه فلسفه است نگاشتم و در حدود سی سال پیش هم به ترجمه کتاب **بدایة الحکمة** مرحوم استاد علامه اقدام کردم که با وجود چاپ بسیار بد و اغلاطی که داشت مورد توجه زیاد دانشجویان دانشگاه‌ها واقع شد و بارها تجدید چاپ شد. تا آن‌جا که برخی دانشگاه‌ها خودشان آن را تکثیر و توزیع کردند. اینک که برای چندمین بار صحبت چاپ این کتاب شد، توانستم در میان کارهای مختلف، ساعاتی هم برای تجدید نظر در آن منظور کنم که چقدر خوب و لازم بود. به هر حال امید است برای مشتاقان تحقیق در نظام هستی مفید باشد.

قم - محمد علی گرامی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵

پیش درآمد

در همه دوران طلبگی و از زمانی که در زوایای اشتغالات علمی ام قلم به دست گرفته‌ام غیر از مواردی خاص، دیگر دست به ترجمه نزده‌ام. آن موارد هم، در هر کدام ضرورتی ویژه بود که به نظر می‌رسید خدمتی ارزنده است. ابتدا

در سال ۱۳۴۰ ترجمه **عدالت اجتماعی در اسلام** به قلم سید قطب مصری «۱» و سپس در سال ۱۳۴۲، ترجمه جلد پنجم **تفسیر المیزان** به قلم استاد علامه طباطبائی و آن‌گاه در سال ۱۳۴۳، ترجمه **نحو الدستور الاسلامی** به قلم ابوالاعلی مودودی.

عدالت اجتماعی را بهترین کتاب در ترسیم فشرده‌ای از مبانی و ارکان و عوامل عدالت اسلامی، و نمونه‌های تاریخی جریان عدالت، در مسلمین یافته بودم و فکر می‌کردم خدمتی بس ارزنده در آن آغاز دوره خفقان می‌باشد که بعدها برخی از جوانان پرشور که مبارزات مسلحانه می‌کردند، می‌گفتند اولین دریافت ما از اسلام انقلابی این کتاب و نظام آن بود. در آخر پاورقی جلد اول همان کتاب بود که در آن سال و شرایط خاص آن زمان، ولایت فقیه و حکومت بر اساس آن را مطرح کردم.

تفسیر المیزان هم که در همان زمان‌ها مکرر می‌گفتم جامع‌ترین تفسیر قرآن است و اساساً مشتاق بودم که در زمره مترجمان آن باشم و به محض پیشنهاد از طرف استاد پذیرفتم. در سال ۴۳، که امام از قم به ترکیه تبعید شد دردهای درونی‌ام به حدی زیاد

(۱). این کتاب با همکاری استاد سیدهادی خسروشاهی ترجمه شده و نخست در دو جلد و سپس هر دو در یک جلد چاپ شده است. چاپ بیست و پنجم آن چندی پیش

توسط «کلبه شروق» در تهران منتشر گردید. (ناشر)

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶

شده بود که در آن ایام - که حدود ۱۵ روز درس‌های حوزه هم تعطیل بود - نه لحظه‌ای سرور در دل و نه تبسمی بر لب داشتم. فکرم مشغول نظریه اسلام درباره حکومت بود که در زمان غیبت امام عصر چه باید بشود تا این همه ظلم نباشد؟! می‌خواستم براساس همان نظریه امامت اسلامی، امامت بالاصل و بالاضطرار، و ولایت فقیه کتابی مفصل بنویسم ولی نه حال و حوصله تفصیل بود و نه خفقان حکومتی اجازه تصریح و کتاب مستقلی درباره آن می‌داد، به کتاب **نحو الدستور الاسلامی** به قلم ابوالاعلی مودودی برخورددم و آن را بهانه‌ای برای ابراز نظریات خود درباره حکومت یافتم و از بیم فشار نام کتاب را به جای: «به سوی حکومت اسلامی»، «**قانون اساسی در اسلام**»، انتخاب کردم ولی در درون کتاب مطالب به نوعی به وضوح گفته شد، و شاید اولین نوشته‌ای بود که حکومت جمهوری اسلامی بر اساس ولایت فقیه را مطرح نمود.

به هر حال اینک هم که مکرر پیشنهاد نوشتن فلسفه‌ای جامع، ناظر به کتاب **بدایة الحکمة** تألیف استاد عظیم‌الشان به وسیله دانش پژوهان و برخی ناشران محترم می‌شد و استاد هم خرسندی خود را ابراز داشتند، پس از تأمل و دقت کافی پذیرفتم، دقت در این که این کتاب یک دوره فشرده فلسفه اسلامی است، و چنین اثری با این ویژگی و با توجه به نظریات جدید در فارسی نداریم؛ آن هم از استادی ارزنده که مدت‌های مدید در حضورش تلمذ کرده‌ام، در فلسفه و تفسیر. به علاوه استفاده‌های خصوصی و حظوظ روحی که از آن مرد عظیم‌القدر که اینک قدرش مجهول است برده‌ام. البته استاد در پاره‌ای مباحث خیلی فشرده نوشته‌اند و به این جهت توضیحاتی افزودم و احیاناً دلیل یک مطلب را که به علت اتفاق نظر و وضوحش در فلسفه، در کتاب ذکر نشده بود اضافه کردم، و نام کتاب را

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
آغاز فلسفه نهادم. امیدوارم مفید باشد و مورد قبول خداوند جل و علا قرار گیرد. از بیان نظریات فلسفی خودم احتراز جستیم، که اگر نظریه‌ای قابل طرح داشته باشم در دفترهای فلسفه‌ام که اینک تا چهار دفترش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷

منتشر شده است بیان داشته و می‌دارم. دفترهای مزبور چون مفصل است و در صورت توفیق از ده دفتر بیشتر خواهد بود جای این کتاب را که یک دوره فشرده فلسفه در یک جلد است نمی‌گیرد. استاد از من خواستند که جنبه درسی کتاب حفظ شود یعنی ترجمه باشد نه شرح.

چیزی که جایش در فلسفه ما خالی است بررسی عمیق نظریات ائمه اطهار علیهم السلام در مسائل مختلف فلسفی می‌باشد. تا حدودی در **اسفار** این کار انجام شده ولی بسیار اندک و ناچیز است. مرحوم صدرالمتألهین در شرح بسیار مهمش بر **اصول کافی** روایات فلسفی کافی را بر اساس مبانی اصیل فلسفی به خوبی تبیین کرده است. لیکن روایت معنا کردن مطلبی است و نوشتن یک کتاب فلسفی به گونه کتاب‌های درسی فلسفه و بیان نظریات ائمه علیهم السلام درباره هر مسئله، مطلبی دیگر است. روایات بسیار در **اصول کافی** و **توحید صدوق** و ... داریم که به خوبی می‌تواند منبع دریافت نظریات فلسفی ائمه علیهم السلام باشد، همان طور که روایات فقهی ائمه علیهم السلام منبع دریافت نظریات فقهی آن وجودات مقدسه است و روایات دیگر برای علوم دیگر

این جانب وقتی در بحث‌های فلسفی‌ام در حوزه علمیه قم، آیات و روایاتی را به تناسب بحث‌های فلسفی می‌آوردم، اشتیاق و لذت علمی طلاب عزیز فلسفه را چند برابر می‌یافتم. امید است با پی‌گیری‌های محققان در آینده نزدیک و دور این خدمت ارزنده در سطحی وسیع انجام شود. بتوفیق منه تعالی.

قم- حوزه علمیه: شعبان ۱۴۰۱

محمد علی گرامی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸

(۱)

پیش‌گفتار

تعریف فلسفه و بیان موضوع و هدف از آن

فلسفه- که چون بحث از وجود می‌کند، و موجود یا خداست و یا افعال خداوند، فلسفه الهی نامیده می‌شود- علمی است که از موجود به ماهو موجود بحث می‌کند.

موضوع فلسفه هم که به موجب قاعده کلی موضوع هر علم، باید از عوارض ذاتی آن در فلسفه بحث شود همان موجود به ماهو موجود است. هدف از فلسفه هم شناخت موجودات به طور کلی و امتیاز آنها از خرافه و چیزهایی است که وجود حقیقی ندارند.

توضیح این‌که: انسان وجدانا در می‌یابد که خودش حقیقت و واقعیت دارد، و نیز با وجدان خود درک می‌کند که غیر از خودش نیز حقیقت و واقعیتی وجود دارد، و می‌یابد که می‌تواند به آن واقعیت‌ها برسد. هر چه را می‌طلبد فقط به

این عنوان و بدین جهت می‌طلبد که حقیقت آن شیء می‌باشد و از هر چه فرار می‌کند و اجتناب می‌نماید فقط به این جهت است که آن چیز به حقیقت همان است. طفلی که به دنبال پستان مادر می‌دود، مسلماً به دنبال شیر واقعی می‌رود نه آنچه که شیر خیالی است، انسانی هم که از شیر بیابان فرار می‌کند از شیر واقعی فرار می‌کند نه شیر خیالی. منتها چه بسا انسان در دید خود خطا کرده غیر حقیقت را حقیقت واقعی خارجی می‌پندارد، مانند اعتقاد به شانس و غول بیابان، و یا حقیقت خارجی را باطل و خرافه می‌شمارد چنان که در مورد روح مجرد و عقل مجرد این طور تصور شده است. بدین

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹

جهت اولین کار ضروری این است که احوال مخصوص موجود به ماهو موجود (اصل وجود صرف نظر از نوع وجود) را شناسایی کنیم تا بتوانیم موجود واقعی را از غیر موجود در سطح کلی تمیز دهیم. علمی که این مسئولیت را بر عهده می‌گیرد «فلسفه الهی» است و بنا بر این «حکمت» و یا فلسفه الهی علمی است که از احوال و خصوصیات موجود به ماهو موجود بحث می‌کند. این علم را «فلسفه نخستین» (۱) و علم اعلی نیز می‌نامند و «موضوع» آن موجود به ماهو موجود است و «هدف» از آن امتیاز دادن و جدا کردن موجودات حقیقی از غیر حقیقی، و شناخت علل عالی وجود و به خصوص علت نخستین که سلسله وجودات به او ختم می‌گردد و همین طور شناخت اسما و صفات علت نخستین می‌باشد.

(۱). از این نظر که علم به نخستین موجود یعنی علت نخستین است، چنان که ابن سینا این طور گفته است یا چون علم به نخستین چیز از نظر تحقق یعنی خداوند، اولین

چیز از نظر مفهوم یعنی هستی می‌باشد که صدر المتألهین این طور تفسیر کرده است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱

مرحله اول کلیات مباحث هستی

فصل اول: بدیهی بودن مفهوم هستی

مفهوم هستی مفهومی است بدیهی که بذاته و بدون نیاز به وساطت چیز دیگر برای مامعلوم است و هیچ معرف حدی و یا رسمی ندارد، چرا که معرف باید روشن تر از معرف باشد و چیزی روشن تر از مفهوم هستی نداریم و بنابراین آنچه را که به عنوان تعریف مفهوم هستی گفته‌اند تعریف حقیقی نبوده فقط شرح لفظ می‌باشد. مثل این که: وجود یا موجود به ماهو موجود، چیزی است که ثابت العین باشد (۱) (در جهان عینی و خارجی، ثبوت داشته باشد و به تعبیر دیگر ثبوت عینی داشته باشد). و یا این تعریف که گفته‌اند: «وجود چیزی است که می‌توان از آن خبر داد».

آخر ثبوت مگر چیزی غیر از وجود است؟! و یا چیز و شیء بودن غیر از هستی است؟! به علاوه این که بعداً خواهد آمد که وجود، نه جنس دارد نه فصل و نه عرض خاص، به آن معنا که در بحث کلیات پنج گانه گفته می‌شود. معرف حقیقی حتماً از جنس و فصل و یا جنس و عرض خاص تشکیل می‌شود، که اولی را حد و دومی را رسم می‌گویند.

(۱). این تعریف از اهل کلام نقل شده چنان که تعریف بعدی از حکما منقول است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲

فصل دوم: مفهوم هستی مشترك معنوی است

مفهوم هستی در همه موارد آن به يك معنا به کار گرفته می شود که اصطلاحاً این حالت را «اشترک معنوی» گویند. از جمله ادله اش این است که مفهوم هستی را به اقسام گوناگونی از هستی واجب و ممکن، و سپس جوهر و عرض تقسیم می کنیم، و هر يك از جوهر و عرض را نیز به اقسام مختلف آن تقسیم می کنیم. بدیهی است که صحت تقسیم متوقف بر وحدت مقسم و جریان آن در همه اقسام می باشد.

پس معلوم می شود که مفهوم هستی به همان معنای واحد در همه اقسام آن تحقق دارد. «مشترک معنوی» همین است. از جمله دلیل های مطلب مزبور، این است که بسیار می شود که وجود چیزی را می دانیم ولی در نوع و خصوصیات وجودی آن تردید داریم، مثل این که خالق برای جهان اثبات کرده و یقین داریم، لیکن مردد باشیم که آیا واجب است یا ممکن، و یا این که آیا حد و ماهیتی دارد یا نه، و مثل این که می دانیم انسان نفس و روح دارد، لیکن شك داریم که مجرد است یا مادی؟، جوهر است یا عرض؟ ولی به هر حال علم به اصل وجود آن داریم، و علم نخستین ما به همان حال خود باقی است. اگر مفهوم هستی يك معنا نبود و در هر مورد به يك معنای جداگانه به کار می رفت و به اصطلاح مشترك لفظی بود باید حتماً با تغییر موضوعات، معنای کلی مفهوم مزبور هم تغییر می یافت، ولی همان طور که ملاحظه کردید اصل هستی همه جا به همان معنای واحد در نظر می آید، و با تغییر اعتقاد به نوع وجود يك شیء، اعتقاد به اصل وجودش دست خوش تغییر نمی گردد.

و از جمله دلیل های مطلب مزبور این است که عدم، نقیض وجود است و يك معنا بیش ندارد، زیرا این مسلم است که در نیستی و عدم هیچ گونه امتیازی و تعددی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳

نیست، پس وجود هم که نقیض عدم است يك معنا بیشتر ندارد، و گرنه ارتفاح نقیضین می شود! زیرا اگر وجود معانی متعددی داشته باشد وقتی وجود در معنای جوهری اش - مثلاً - يك جا تحقق داشته باشد مسلم است که عدم آن جا نیست چون عدم نقیض وجود است، از آن طرف وجود عرضی هم که علی الفرض يك معنای دیگر وجود است آن جا نیست و آن هم نقیض عدم است. و این می شود ارتفاح نقیضین یعنی نه عدم هست و نه وجود (وجود عرضی). معتقدین به اشترک لفظی وجود - در همه جا یا در خصوص واجب و ممکن، یعنی وجود فقط دو معنا دارد: یکی وجود واجب و دیگری وجود ممکن - هم به علت گرفتاری و مشکل خاصی که پیدا کرده اند معتقد به اشترک لفظی شده اند.

مشکلشان این بوده که اگر وجود در خدا و خلق به يك معنا باشد لازمه اش این است که میان خدا و خلق که علت و

معلول اند، همگونی و سنخیت باشد! با این که چنین سنخیتی نیست (و از قدیم گفته اند: «ما للتراب و رب الارباب»؛ خاک را با عالم قدس خدایی چه کار؟) و آنها که همه جا مشترك لفظی گرفته اند گفته اند میان هیچ علت و معلولی - هر چند در غیر خدا و خلق - همگونی و سنخیت وجود ندارد.

اهل تحقیق هم پاسخ آنها را این طور داده اند که: اگر مشترك لفظی شده هر کجا به يك معنا باشد لازمه اش این است که عقول از شناخت خداوند در مانده شود، زیرا وقتی می گوئیم خداوند وجود دارد اگر همان معنا فهمیده شود که در مورد ممکنات می فهمیم همان اشترک معنوی می شود که ما می گوئیم، و اگر معنای دیگری که حتماً مقابل معنای مورد ممکنات است و از موارد نقیض آن است «۱» بفهمیم در حقیقت وجود خدا را نفی کرده ایم! و اگر هیچ نفهمیم همان می شود که گفتیم یعنی تعطیل و

(۱). منظور این است که اگر معنایی مقابل معنای منظور در مورد ممکنات داشته باشد، و پیداست که تقابل تضاد یا تضایف یا عدم و ملکه ندارند پس تقابل تناقض است.

و چون تنها نقیض آن نیست و لا اقل عدم هم نقیض آن است، پس از موارد نقیض حساب می شود، نه نقیض مطلق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴

درماندگی از شناخت اصل وجود خداوند! و این بالضرورة خلاف وجدان است.

فصل سوم: وجود زاید بر ماهیت و عارض بر آن است

منظور این است که معنایی که از مفهوم وجود به دست می آید غیر از معنایی است که از مفهوم ماهیتی از ماهیات درک می شود. عقل می تواند ماهیت - یعنی همان که در جواب سؤال از چیستی شیء می آید مثل ماهیت حیوان ناطق یا انسان در این نوع خاص - را از وجود جدا کرده آن را به تنهایی لحاظ کرده تعقل نموده سپس آن را با وجود توصیف کند. معنای عروض هم همین است و بنابراین معلوم می شود که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن. دلیل مدعای ما هم این است که وجود را می توانیم از ماهیت سلب کنیم اگر عین ماهیت یا جزء آن بود هرگز نمی توانستیم چنین کنیم، زیرا خود شیء یا جزء آن را هرگز نمی توان از آن سلب نمود.

دلیل دیگر این که حمل هستی بر يك ماهیت، نیاز به دلیل دارد، اگر عین و یا جزء آن بود که احتیاج به دلیل نداشت! زیرا ذات و اجزای ذات يك شیء بین الثبوت است و احتیاج به دلیل ندارد، ولی شما می دانید که اگر بخواهید بگویید سیمرغ وجود دارد یا فلان حیوان دیگر وجود دارد احتیاج به دلیل دارد، حالا هر دلیلی، شهود یا چیز دیگر. دلیل سوم این که وقتی ماهیت را به خودی خود می سنجم می بینیم که نسبت به وجود و عدم علی السواء می باشد و اگر وجود، عین و یا جزء ماهیت بود نباید این طور باشد، و هیچ گونه نسبتی با عدم که نقیض وجود است نداشت.

فصل چهارم: بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

شک نداریم که واقعیت هایی در خارج داریم که آثاری واقعی دارند و وجودشان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵

خیالی و توهمی نمی باشد، و ما از هر يك از این واقعیت های مشهود با این که يك واحد خارجی هستند دو مفهوم

انتزاع می‌کنیم، که هر يك غير از دیگری است، گر چه در يك مصداق خارجی تحقق دارند، این دو مفهوم، وجود و ماهیت می‌باشند. مثل يك فرد انسانی خارج که مفهوم انسان و مفهوم موجود، هر دو، از فرد مزبور انتزاع می‌شوند. فلاسفه در این جهت اختلاف کرده‌اند که کدام يك از این دو اصیل هستند، فلاسفه مشاء «۱» معتقد به اصالت وجود شده‌اند، و به اشراقیون نسبت داده شده «۲» که معتقد به اصالت ماهیت هستند، البته عقیده اصالت هر دو (وجود و ماهیت) را هیچ کس نگفته است، زیرا موجب می‌شود که يك چیز واقعاً دو چیز بشود و این خلاف ضرورت است. چگونه می‌توان گفت که این فرد انسان خارجی دو چیز است؟!

به هر حال به نظر می‌رسد که حق با حکمای مشاء است که می‌گویند وجود اصالت دارد. دلیل این مطلب این است که ماهیت به خودی خود چیزی جز خودش نبوده و از همه چیز و از جمله از وجود و عدم خالی است، اگر بدون نیاز به وجود خارجی و به خودی خود از حد تساوی نسبت به وجود خارجی و عدم، خارج شود و مرز استواء را بنفسه بشکند، انقلاب ماهیت لازم می‌آید؛ یعنی باید حتماً وجود در خود ماهیت باشد تا بدون احتیاج به وجود خارجی از مرز تساوی خارج شود. با این که دیدیم که هیچ يك از وجود و عدم در ذات ماهیت نیست. و این همان انقلاب ذاتی است و انقلاب ذاتی محال است، زیرا دگرگونی خود به خود در ذات، امکان ندارد. و بنابراین، وجود است که ماهیت را از حد استواء خارج می‌کند و همان است که اصالت دارد.

(۱). از جمله آنها بهمنیار (شاگرد ابن سینا) در کتاب تحصیل، و مرحوم میرداماد در قبسات

(۲). ر. ک: شرح منظومه مرحوم سبزواری

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶

این که گفته‌اند «۱»: ماهیت با نسبتی که از خالق کسب می‌کند از حد استواء خارج شده به حد اصالت می‌رسد و آثار پیدا می‌کند ... بی اساس است، زیرا پس از انتساب به خالق اگر حال ماهیت تفاوت پیدا کند، ما به التفاوت همان وجود است که شما نامش را «نسبت به خالق» گذاشته‌اید، و سخن در نام‌گذاری نیست. و اگر حال ماهیت هیچ تفاوتی پیدا نکند و در عین حال که هیچ تفاوت در آن به وجود نیامده است، مفهوم موجود بر آن حمل می‌شود و آثارش مترتب می‌گردد که این يك انقلاب ذاتی خواهد بود که گفتیم محال است.

دلیل دیگر این که ماهیات عامل کثرت و اختلاف هستند - زیرا کثرت موجودات خارجی با همین حدود و ماهیات می‌باشد که بازگو کننده درجات وجودی اشیاء هستند - اگر وجود اصیل نباشد هیچ وحدت حقیقی تحقق نمی‌یابد، و میان دو ماهیت هرگز اتحادی پیدا نمی‌شود، و در این صورت هیچ گاه حمل و قضیه صورت نمی‌پذیرد، زیرا حمل بدون اتحاد وجودی امکان ندارد. و همه می‌دانیم که حمل و قضیه‌سازی، کار دائمی ماست و بنابراین وجود اصالت دارد، و ماهیت به وسیله وجود تحقق پیدا می‌کند. او اصل است و این فرع. و به وسیله وجود دو ماهیت و مفهوم مباین یکی می‌شوند و فی المثل میان زید و قائم اتحاد و حمل برقرار می‌شود.

دلیل دیگر این که ماهیت وقتی وجود خارجی دارد آثارش مرتب است و وقتی که وجود ذهنی دارد هیچ يك از آثار مزبور را ندارد، اگر وجود اصیل نباشد و ماهیت اصالت داشته باشد و آن هم که در وجود خارجی و ذهنی هر دو

محفوظ است نباید هیچ فرقی میان ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی باشد با این که فرقیشان روشن است. آتش خارجی می سوزاند، ولی آتش ذهنی که همان ماهیت ذهنی آتش است سوزندگی ندارد.

(۱). عقیده محقق دوانی است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷

دلیل سوم این که ماهیت در مقایسه با نوع تحقق، از تقدم و تاخر و شدت و ضعف و قوه و فعل، علی السواء بوده هیچ يك از اینها در ذات ماهیت نیستند، ولی اشیاء موجود در خارج، از این جهات مختلفند، برخی مقدم یا قوی هستند مانند علت نخستین، و هر علتی نسبت به معلولش، و برخی موخر و ضعیفند مانند معلول در قیاس به علت. برخی بالقوه هستند مانند هیولا، و برخی بالفعل، مانند صورت. اگر وجود اصالت نداشته باشد اختلاف این صفات به ماهیات نسبت داده می شود و منشأ تقدم و تاخر و ... باید خود ماهیت باشد، با این که دیدیم که ماهیت نسبت به این چیزها که مربوط به تحقق و نوع تحقق بوده و از ذات ماهیت خارج هستند علی السواء می باشد. البته دلیل های دیگری هم بر اصالت وجود هست که در کتاب های مفصل ذکر شده است.

معتقدین به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود هم دلیل هایی می آورند که البته مردود است؛ مثلاً می گویند: اگر وجود اصالت داشته باشد باید در خارج موجود باشد یعنی وجود داشته باشد، آن وجودش هم علی الفرض اصالت دارد و موجود است «یعنی وجود دارد»، آن وجود سوم نیز همین طور و در نتیجه اصالت وجود موجب تسلسل وجودات غیر متناهی، در يك شیء موجود خارجی می شود.

پاسخ این دلیل، روشن است، زیرا هر چند وجود موجود است، لیکن بالذات موجود است نه با يك وجود دیگر، تا آن هم با يك وجود سومی موجود باشد و همین طور تا بی نهایت. فقط يك وجود است و موجودیتش بالذات می باشد.

از آنچه گفتیم سستی يك عقیده دیگری در این مسئله که به محقق دوانی منسوب است روشن می شود. محقق دوانی گفته است که در واجب تعالی وجود اصالت دارد، و در ممکنات، ماهیت اصالت دارد. نامبرده معتقد است که اطلاق موجود بر خداوند،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸

یعنی او تعالی وجود است و در ممکنات یعنی منسوب به وجود. «خدا موجود است»، یعنی خداوند وجود است، «انسان موجود است» یعنی به وجود نسبت دارد. وی گفته است که در اطلاق مشتقات، این مهم نیست که يك مشتق را فقط به معنای نسبت داشتن به اصلش به کار ببریم و نه حتماً به معنای دارا بودن اصل و مبداء آن مثلاً در عربی «لابن» یعنی شیر فروش. به شیر نسبتی دارد، نسبت مالکیت، نه این که شیر وجود اوست و همین طور «تامر» یعنی خرمافروش.

ما عقیده مزبور را قبول نداریم، موجود در همه جا به يك معناست. و وجود موجود بالذات است و ماهیت موجود

فصل پنجم: وجود حقیقت واحد مشکک است

معتقدین به اصالت وجود اختلافی دارند در این که چگونه حقیقتی است. عده ای معتقدند که وجود حقیقت واحد ذو درجاتی است؛ یعنی مشکک است. این عقیده را به حکمای پارس قدیم که به «پهلوی» معروفند نسبت داده اند، و وجود به عقیده آنها مانند نوری حسی است که خود ظاهر است و اشیاء دیگر را ظاهر می کند و درجاتی دارد. وجود خود ظاهر است و ماهیات را تجلی می دهد و درجاتی دارد. نور حسی یک نوع است و حقیقتش هم همین است که: «ظاهر بنفسه و مظهر اغیار می باشد» و همین معنای واحد، در همه مراتب و درجات بسیار زیاد انوار، از شعاع ها و سایه ها، وجود دارد. نور شدید در همان نورانیتش (که با نور ضعیف در آن جهت

(۱). تعبیر استاد مثل بسیاری دیگر همین است که ملاحظه می کنید: «ماهیت موجود بالعرض است» لیکن تعبیر صحیح تر «موجود بالذات» است. زیرا ماهیت حقیقتاً تحقق دارد منتها به تبع وجود، نه این که اصلاً نیست حتی به تبع وجود، و اسناد وجود به آن مجاز باشد. فی المثل زید حقیقت انسان است لیکن به تبع وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹

شریک است) شدت دارد و نور ضعیف در همان نورانیتش که با نور شدید در آن شراکت دارد ضعف دارد، نه شدت نور شدید مقوم نورانیت است، تا نور ضعیف خارج از حقیقت نور باشد، و در عین حال شدت مزبور، عرض خارج از حقیقت نور هم نیست، و نه ضعف نور ضعیف، مضر به نورانیت اوست، و مرکب از نور و ظلمت هم نمی باشد، زیرا ظلمت، امری عدمی است.

شدت نور شدید مربوط به اصل نوریت است و ضعف نور ضعیف هم همین طور. نور یک عرض گسترده و پهناوری دارد که شامل مراتب و درجات مختلفی از نظر شدت و ضعف می باشد، که البته در عین حال هر مرتبه ای هم از نظر اجسام و مواد پذیرنده نور درجات مختلفی دارد.

وجود هم یکی حقیقت است که مراتب مختلف و متمایزی از نظر شدت و ضعف و تأخر و ... دارد، و «ما به الامتیاز» و «ما به الاشتراک» یکی هستند یعنی «ما به الاختلاف» به «ما به الاتحاد» بر می گردد، و بنابراین خصوصیت، هیچ یک از مراتب وجود، جزء مقوم آن نمی باشد، زیرا همان طور که پیش از این گفتیم فقط وجود است که اصالت دارد پس چیز دیگری نداریم که تحقق بالذات داشته باشد. پس خصوصیات وجودی از خود وجودند، ولی مقوم اصل وجود- به معنای جزء آن- نمی باشند تا وجودی دیگر با خصوصیات دیگر، وجود نباشد. خصوصیات وجودی فقط مقوم مرتبه و درجه خاص هستند نه مقوم اصل وجود.

حقیقت وجود، یک نوع درجات طولی دارد که از ضعیف ترین درجات وجودی شروع می شود- آن درجه ای که صرف قوه بوده و هیچ فعلیتی جز همین قوه و عدم فعلیت ندارد، ماده و هیولای اولیه جهان این طور است، این درجه ضعیف وجود در مجاورت عدم است- و سپس درجات صعودیش آغاز می شود و تا آخرین مرتبه پیش می رود، آن مرتبه ای که واجب بالذات است و هیچ حدی جز حد نداشتن ندارد. و یک نوع درجات عرضی هم دارد

که با خصوصیات ماهوی ماهیات مختلف، مشخص

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰

می‌گردد که هیچ يك علت دیگری نیستند و در عرض یکدیگرند. (۱) همچون تابش نور وجود بر ماهیات انسان و حیوانات مختلف و دیگر موجودات عالم طبیعت.

عده‌ای از فلاسفه مشاء معتقدند که وجود حقیقت‌هایی متباین هستند که به تمام‌الذات با یکدیگر اختلاف دارند، چون وجودهای خارجی اختلاف در اثر دارند، و اختلاف در اثر کاشف از اختلاف مؤثر است، و چون وجود بسیط است پس اختلاف مزبور به تمام‌الذات است، و نه جزء آن، و گرنه ترکیب لازم می‌آید. و بنابراین حمل مفهوم وجود بر وجودات خارجی، حمل يك مفهوم عارضی خارج از ذات و لازم ذات، بر مصادیق خود می‌باشد. وقتی وجودها با یکدیگر متباین به تمام‌الذات باشند حمل مفهوم وجود به طور يك‌سان بر آنها، حتماً باید به طور غیر ذاتی بوده حمل يك مفهوم عارضی بر مصادیقش باشد.

ولی حقیقت این است که وجود يك حقیقت واحد ذو مراتب است، اگر وجودات خارجی حقایقی متباین به تمام‌الذات باشند چگونه مفهوم وجود به عنوان يك مفهوم واحد از مصادیق و موارد متباین که هیچ جهت وحدتی ندارند اخذ و انتزاع می‌شود مگر نه این است که مفهوم و مصداق اتحاد ذاتی دارند و تفاوتشان فقط در ذهنیت و عینیت است؟ مفهوم همان ذات است که در مصداق است. اگر مفهوم واحدی به همان

(۱). توضیح صعود و درجات صعودی این‌که وقتی درجات وجودی را از اضعف المراتب شروع می‌کنیم. مرتبه دوم که فوق مرتبه اول است، اقوی و اشد از مرتبه اول است، و مرتبه سوم اشد از دوم، و همین‌طور تا برسد به بالاترین مرتبه که فوق همه است. و وقتی برخی مراتب متوسط را در نظر می‌گیریم و به مافوق آن نسبت داده می‌سنجیم، آن درجه مافوق کمالات مادون را دارد و چیزی هم اضافه دارد به خلاف درجه پایین، و بنابراین درجه پایین‌تر نسبت به درجه مافوق، محدود و فاقد تمامیت کمال است. و وقتی همان درجه مافوق را به درجه بالاتر از خودش قیاس کنیم در قیاس به آن، محدود خواهد بود. و به همین ترتیب تا برسد به درجه‌ای که بالاتر از همه است. همه درجات پایین نسبت به او محدود‌ترند ولی او مطلق بوده هیچ حد عدمی ندارد. بگوئید حدش لاحدی است. و اما مرتبه پایین‌ترین که تحت همه درجات است، او هر گونه حد عدمی را دارد و از کمال فقط همین را دارد که کمالات را می‌پذیرد این همان هیولای نخستین است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱

جهت وحدتش از مصادیقی کثیر و متباین، به همان جنبه تباین و کثرتشان انتزاع بشود لازمه‌اش این است که واحد کثیر، و کثیر، واحد بشود!

از طرف دیگر اگر يك مفهوم با همان جهت وحدتش از مصادیق کثیر به همان جهت کثرتشان انتزاع بشود، سوال می‌کنیم آیا خصوصیت فلان مصداق معین در معنای مفهوم اعتبار می‌شود یا نه؟ اگر اعتبار بشود، بر آن مصداق دیگر که خصوصیت مزبور را ندارد تطبیق نمی‌شود، چنان‌که اگر خصوصیت يك مصداق دیگر در مفهوم اعتبار بشود دیگر بر اولی تطبیق نمی‌شود. و اگر همه خصوصیات منظور گردد بر هیچ يك از مصادیق صدق نمی‌کند! زیرا هیچ فردی همه خصوصیات را ندارد و اگر هیچ خصوصیتی لحاظ نشود، و از قدر مشترك میان خصوصیات و افراد گرفته

شود، این دیگر انتزاع از کثیر به ما هو کثیر نمی شود، بلکه يك واحدی می شود مانند همه کلیات دیگر که از جهت اشتراك میان افراد گرفته شده بر همگی تطبیق می شود مثل مفهوم انسان.

و بنا بر این انتزاع واحد از کثیر با حفظ وحدت منتزاع و کثرت منتزاع عنه، امکان ندارد. ولی معتقدان به تباین وجودات این طور می گویند یعنی لازمه رأی شان این است. - دقت شود -

ذو مراتب بودن حقیقت واحده وجود را هم از این جا می فهمیم که کمالات حقیقی گوناگونی در خارج داریم که آنها اوصافی متفاوت هستند که آنها هم از حقیقت وجود خارج نیستند، زیرا جز وجود چیزی نداریم که اوصاف مزبور مربوط به آن باشد.

پس همه تفاوت های وصفی وجود از شدت و ضعف و تقدم و تاخر و فعل و قوه و ... همگی درجات حقیقت واحده وجودند، یعنی حقیقت وجود حقیقت واحدی است در عین کثیر، که ما به الامتیازش به ما به الاشتراك برمی گردد و بر عکس. منشا امتیازها و تفاوت ها خود وجود است چنان که قدر مشترك هم خود وجود است. و تشكیک همین است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲

فصل ششم: عوامل تخصصی وجود

هستی سه گونه تخصص دارد؛ به تعبیر دیگر: حقیقت هستی را در سه چهره می توان لحاظ نمود:

۱. لحاظ حقیقت وجود به عنوان يك حقیقت واحد اصیل و قائم بالذات، و می دانیم که هستی این خصوصیت را دارد.

۲. لحاظ خصوصیات درجات وجود که آنها هم در حقیقت وجود هستند، و همان طور که گفتیم این خصوصیات از حقیقت وجود خارج نمی باشند.

۳. لحاظ نسبت وجود به ماهیات مختلف، منظور این است که ماهیات مختلف چون انسان و درخت و گاو و ... با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند، وجود هم با اضافه به آنها و عارض شدن بر آنها اختلاف پیدا می کند، البته پیداست که این اختلاف، بالذات مربوط به ماهیات است و بالعرض مربوط به وجود.

باید توجه داشت که عروض وجود بر ماهیت و به تعبیر دیگر ثبوت وجود برای ماهیت، از نوع عروض مقولی (عروض یکی از مقولات عرضی بر اشیاء)، که حتماً باید معروض پیش از عارض تحقق داشته باشد، نیست. بلکه حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت، چیزی جز ثبوت ماهیت نیست، مگر نه این که وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است. فقط عقل چون بیشتر با ماهیات انس دارد ماهیت را به عنوان موضوع فرض می کند و وجود را حمل بر آن می نماید، که در حقیقت، کار برعکس است؛ یعنی وجود موضوع است و ماهیت محمول. یعنی به حسب تحقق در خارج، وجود اصالت داشته، موضوع است و ماهیت فرع وجود و محمول بر آن. حقیقت این است که باید بگوییم: این را عکس الحمل می نامند.

با بیانی که گفتیم اشکال معروفی که در حمل وجود بر ماهیت است برطرف می شود. اشکال این است که طبق قاعده فرعی که می گوید: ثبوت چیزی برای چیز

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳

دیگری (حکم برای موضوع) فرع ثبوت مثبت له یعنی موضوع است، باید موضوع پیش از محمول، وجود داشته باشد و ما که می‌خواهیم وجود را برای ماهیت ثابت کنیم باید ابتدا ماهیت ثابت باشد. آن‌گاه اگر ثبوت ماهیت با همان ثبوت وجود برای ماهیت باشد تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید، و اگر ثبوت ماهیت با یک ثبوت دیگری غیر از ثبوت وجود برای ماهیت (که محمول است) باشد آن ثبوت دیگر هم متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت است، زیرا اگر ماهیت پیش از آن ثبوت، ثبوت نداشته باشد موضوع نداریم تا چیزی برایش ثابت کنیم، و بالاخره هر ثبوتی برای ماهیت، متوقف بر یک ثبوت دیگری پیش از آن است. و این همان تسلسل است. و تسلسل محال است، زیرا- غیر از دلیل‌های روشن بطلان تسلسل که در محل خود ذکر شده- اگر بخواهد یک چیزی موجود باشد باید پیش از این وجود، بی‌نهایت وجود برای همین شیء اثبات شود.

اشکال مزبور موجب شده که عده‌ای قاعده فرعی مزبور را تخصیص زده بگویند «قاعده» فرعی در مسئله ثبوت وجود برای ماهیت جریان ندارد

ولی ما می‌دانیم که قاعده فرعی مزبور یک قاعده عقلی است و تخصیص بردار نیست.

عده‌ای دیگر فرعی را به استلزام بدل کرده، گفته‌اند: ثبوت حکم برای موضوع مستلزم ثبوت مثبت له (یعنی موضوع) است، نه فرع آن، و در استلزام همین قدر کافی است که همراه ثبوت حکم، موضوع هم ثابت باشد و به تعبیر دیگر موضوع باید باشد، هر چند با همان ثبوت محمولی.

اینها هم در حقیقت قاعده فرعی را انکار کرده‌اند.

عده‌ای دیگر گفته‌اند وجود که چیزی نیست تا بخواهد برای موضوع ثابت شود، وجود نه در ذهن و نه در خارج تحقیقی ندارد. وقتی می‌گویند «فلان چیز موجود است»، موجود یک معنای بسیطی است، و مرکب از مبداء و ذات، یعنی وجود و چیزی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴

که موصوف به وجود است، نمی‌باشد. قبول داریم که موجود اسم مفعول است و مشتق می‌باشد و مشتق هم مرکب است، لیکن این اشتقاق صوری بوده حقیقی نمی‌باشد. موجود یعنی هست. فلان چیز موجود است یعنی آن چیز هست نه این که وجود برایش ثابت است. وجود چیزی نیست تا برای فلان چیز ثابت بشود تا بگوییم ثبوت چیزی برای موضوع، فرع ثبوت موضوع است.

این عقیده را هم که پیش از این ابطال کرده و گفته‌ایم که وجود اصالت داشته و همه چیز عالم است.

برخی دیگر گفته‌اند وجود فقط یک مفهوم و معنای مطلق و عام دارد، و یک معنای حصه‌ای، یعنی همان معنای عام با اضافه به ماهیات، به طوری که مضاف الیه یعنی ماهیات خارج باشند و فقط تقید و اضافه به آنها را منظور کنیم. و اما فرد یعنی مجموع تقید و قید، و مقید یعنی ماهیت و وجود و رابطه، اصلاً تحقیقی ندارد. خلاصه این که وجود به عنوان یک مفهوم کلی یا یک مفهوم مقید ذهنی فقط در ذهن هست ولی در خارج فقط همان ماهیت است و وجود

چیزی نیست که بخواهد برای موضوع ثابت شود.

اشکال این هم مانند نظریه پیشین است. و بنابراین راه حل‌های مزبور فاسد است و راه چاره‌ای برای حل قاعده فرعیت نیستند. راه حل همان است که گفتیم: قاعده فرعیت مربوط به ثبوت حکم برای موضوع / ثبوت چیزی برای چیزی است، و نه ثبوت شیء فقط، به تعبیر دیگر مورد قاعده مزبور «هلیت مرکبه» است، نه هلیت بسیطه، یعنی در حمل اوصاف وجودی يك شیء بر آن شیء است، نه حمل اصل وجود بر يك شیء.

فصل هفتم: احکام سلبی وجود

از جمله احکام سلبی وجود این که وجود هیچ غیری در برابر خود ندارد، زیرا

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵

انحصار اصالت در حقیقت وجود، لازمه‌اش این است که جز وجود، هیچ چیز دیگری جدای از او در عالم نباشد. این يك لازمه قطعی ذاتی وجود است.

و از جمله این که وجود اساساً هیچ گونه دومی را نمی پذیرد؛ یعنی يك است و دو ندارد، زیرا همان طور که گفتیم وجود اصالت دارد و حقیقت واحد ذودرجات است، و گفتیم هیچ غیری در برابر خود ندارد، و بنابراین هر گونه اختلاط داخلی و خارجی با هر چیز را نفی می کند. چیزی در داخل خود ندارد که از حقیقت او بیرون باشد و ممزوج شده باشند، چیزی هم در خارج او نیست تا با هم ترکیب شوند. وجود فقط يك حقیقت محض و خالص است که هیچ گونه تعدد و تکرری را نمی پذیرد و هر چه را به عنوان دوم او فرض کنیم همان حقیقت اول خواهد بود، و گرنه باید از حقیقت اول ممتاز شده جدا گردد، و امتیاز هم به وسیله چیزی که ما به الامتیاز است انجام می شود، و فرض این است که جز وجود چیز دیگری نداریم، پس وسیله امتیازی نداریم و اساساً چیزی جز يك حقیقت نداریم که آن هم شامل همه چیز می شود. اصلاً دوم داشتن در جایی است که اولی مقید و محدود باشد و شامل دومی نشود.

و از جمله این که وجود، نه جوهر است و نه عرض. مگر نه این است که جوهر يك ماهیت است و هر ماهیتی ممکن است موجود باشد و ممکن است موجود نباشد؟ آری جوهر ماهیتی است که وقتی موجود می شود، وجودش در ضمن يك موضوع نیست و مستقل می باشد. و می دانیم که وجود اساساً ماهیت نیست. وجود، عدم پذیر نیست و ماهیت وجود و عدم هر دو را می پذیرد. انسان ممکن است موجود باشد یا معدوم ولی وجود نمی تواند معدوم باشد. عرض هم باید وابسته و متقوم به يك موضوع باشد و وجود متقوم بالذات است، و خود مایه قوام چیزهای دیگر است. عرض (مثل سفیدی)، متقوم و وابسته به کاغذ یا گچ دیوار است ولی حقیقت وجود وابسته و متقوم به چیزی نیست.

و از جمله این که وجود جزء چیزی نیست زیرا جزء شیء دیگری بودن که آن هم در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶

برابر وجود است غیر وجود خواهد بود و گفتیم که وجود غیری در برابر خود ندارد.

ممکن است بگوییم: پس چرا می‌گویند: «هر ممکن الوجودی يك شخصیت مزدوج است و مرکب از ماهیت و وجود می‌باشد؟! این خود عین جزئیت برای چیزی است.»

ولی توجه داشته باشید که این جمله معروف، فقط يك اعتبار عقلی است که ملازمه وجود امکانی و ماهیت را می‌رساند، و معنایش این است که هر وجود امکانی، محدود است. نه این که چیزی داریم که مرکب از دو جزء اصیل محقق (وجود و ماهیت) باشد. پیش از این گفتیم که اصالت وجود و ماهیت هر دو با هم امکان ندارد. يك واحد خارجی دو تا نمی‌شود.

و از جمله این که وجود، خود، مرکب نیست و جزء ندارد، زیرا سه گونه جزء بیشتر نداریم که هیچ يك در وجود امکان ندارد: ۱. جزء عقلی یعنی اجزای ماهیت و ذات يك شیء، یعنی جنس و فصل، ۲. جزء خارجی که در ذات اجزای خارجی يك شیء وجود دارد یعنی ماده و صورت (هر جزء خارجی جسم مادی، متشکل از يك حالت فعلی است که صورت نام دارد و يك حامل استعداد برای حالات و فعلیات بعدی که ماده و هیولی نام دارد). ۳. جزء مقداری که بیان کننده کمیت شیء است مثل اجزای خط و سطح و شکل هندسی جسم. روشن است که وجود هیچ يك از این اجزاء را ندارد، جزء عقلی ندارد، زیرا اگر وجود اجزای عقلی یعنی جنس و فصل را داشته باشد سؤال می‌کنیم جنس وجود که مافوق اوست و شامل او و چیزهای دیگر است چیست؟ اگر جنس ما فوقش هم وجود است می‌پرسیم فصلش چیست؟ هر چه باشد باید کارش تقسیم جنس و تحصیل جنس باشد نه قوام ماهوی جنس، (در منطق خوانده‌اید که کار فصل فقط تقسیم جنس به انواع گوناگون و تحصیل وجودی جنس به وسیله آن است) ولی وجود که خود عین تحصیل است مفید تحصیل بودن آن عین مقوم ماهوی بودن آن است، یعنی جنسی که خود، وجود است در تحصیل هیچ گونه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷

نیازی به فصل ندارد، آن وقت، جنس بی فصل هم که نمی‌شود! و اگر جنس وجود بنخواهد چیزی غیر از وجود باشد، که چیز دیگری نداریم!

وجود جزء خارجی هم ندارد، مگر نه این است که ماده و صورت، همان جنس و فصل هستند، که به طور «بشرط لا» و «محدود» و غیر قابل حمل، اعتبار شده‌اند؛ مثلاً در انسان. حیات مخصوص، و روح متفکر، ماده و صورتند. و حیوان و ناطق که از قید «بشرط لا» بودن آزاد شده‌اند، جسم و فصلند. و گفتیم که وجود جنس و فصل ندارد.

وجود جزء مقداری هم ندارد، زیرا مقدار یکی از عوارض جسم است و هر جسمی مرکب از ماده و صورت است و گفتیم که وجود ماده و صورت هم ندارد، پس جسم نیست و مقدار و کمیت هم ندارد.

از آنچه که گفتیم معلوم شد که وجود، نوع هم نیست، زیرا هر نوعی (مثل ماهیت کلی انسان) به وسیله خصوصیات فردی تحصیل و تحقق خارجی پیدا می‌کند ولی وجود خود، بالذات تحصیل و تحقق دارد.

نوعیت و جنسیت و جسمیت و ماده و صورت بودن و مقداریت و ... همگی از وجودند ولی وجود خود هیچ يك از اینها نیست.

فصل هشتم: نفس الامر؟

کلمه ثبوت و تحقق را لااقل در سه مورد متفاوت به کار می‌بریم: ۱. ثبوت وجود، ۲. ثبوت ماهیات به وسیله وجود، ۳. ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی، که از خارج به طور مستقیم گرفته نشده‌اند و فقط عقل به علت ضرورت و نیاز، آنها را با نوعی تحلیل عقلی به دست آورده و اعتبار کرده است، مانند مفاهیم وجود و علیت و این‌گونه مفاهیم گرچه مصادیقی دارند لیکن همچون ماهیات در ذات و حد مصادیق خود داخل نیستند. فرق انسان و علیت را به خوبی درک می‌کنید، اولی ماهیت و ذات افراد است ولی علیت ذات یک شیء نیست و در ماهیتش اخذ نشده

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۸

است. وجود و وحدت و ... هم همین طور.
«حسن» انسان است و گاهی زنده است و گاهی مرده، موجود است و یا معدوم، پس وجود و عدم و وحدت و کثرت و ... در حد و ذات «حسن» مأخوذ نشده‌اند.
وجود به ذاته تحقق و ثبوت دارد و اصل هر ثبوتی است، ماهیت به وسیله وجود ثبوت و تحقق دارد، ولی در ذات ماهوی افراد دخالت دارد، مفاهیم اعتباری مزبور به وسیله وجود نوعی تحصیل و ثبوت دارند، لیکن نه بالذات ثبوت دارند و نه در ذات افراد دخالت دارند.
جامع هر سه گونه ثبوت را، ثبوت نفس الامری اصطلاح کرده‌اند، «نفس الامر» یعنی واقع یک چیز. هر چه که هست و هر طور که هست. صدق و کذب هر قضیه‌ای را هم با نفس الامر می‌سنجند.
برخی قضایا موضوع خارجی و حکم خارجی دارند، مثل: «خداوند موجود است» یا «مردم شهر همگی بیرون رفتند» یا «انسان بالقوه خندان است»، صادق بودن این قضایا با مطابقتشان با خارج است. و برخی قضایا موضوعشان ذهنی است، خواه حکم خارجی داشته باشند و یا حکمشان هم ذهنی باشد مثل: «هر کلی یا ذاتی است یا عرضی». و «انسان نوع است». صادق بودن این قضایا به این است که با ذهن تطبیق کند، چون ظرف ثبوت این قضایا، ذهن می‌باشد.
در یک کلمه، صادق بودن این قضایا به این است که با «نفس الامر» مطابق باشند.
ثبوت نفس الامری به طور مطلق اعم از ثبوت ذهنی و خارجی است. و اصطلاح «نفس الامر» در فلسفه به همین معناست.
بعضی گفته‌اند «۱» اصطلاح نفس الامر به معنای عقل مجرد است که وجودی فوق مادی است و عقل کلی نامیده می‌شود، در برابر عقل‌های انسان‌ها که عقول جزئی نام

(۱). خواجه نصیر طوسی این عقیده را دارد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۹

دارند. در عقل کلی صور هم علوم و تصدیقات صادق-ذهنی یا خارجی-قرار دارد و قضایای صادق آنها هستند که

با نفس الامر یعنی صور ادراکی عقل مجرد مطابقت داشته باشند.

ولی باید پرسید: صور ادراکی خود عقل مجرد را چگونه به صدق و کذب توصیف می کنید، بالاخره آنها هم قضایایی ادراکی و علمی هستند و صدق دارند، اگر آنها صادق اند فقط به علت مطابقتشان با واقع است و خودشان اصل نیستند. واقع و خارج آن قضایا اصلند.

فصل نهم: شیئیت و وجود

به نظر ما شیئیت و وجود تلازم مفهومی دارند و عدم با «لاشیئیت» همین طور.

عدم بطلان محض است و هیچ گونه ثبوتی ندارد. «ثبوت» همان معنای وجود را می دهد- به هر نحو- و نفی معنای عدم را می رساند. دلیل مطلب ما هم این است که فطرت و وجدانمان به خوبی درک می کند که عدم بطلان محض است و هیچ گونه شیئیتی ندارد.

متکلمین معتزلی مذهب می گفته اند: ثبوت اعم از وجود است؛ یعنی ممکن است چیزی موجود نبوده، معدوم، ولی ثابت باشد، اینها معدوم های ممکن الوجود را این طور می دانند؛ مثلاً سیمرغ گرچه معدوم است و وجود ندارد لیکن ثبوت دارد. و در مقابل، نفی هم اخص از عدم است، یعنی هر عدمی نفی نیست، نفی فقط، در معدوم هایی است که ممتنع باشند مثل اجتماع دو نقیض یا شریک خدا.

برخی دیگر از این متکلمین گفته اند: میان وجود و عدم واسطه ای است به نام حال.

«حال» صفتی است که نه موجود است و نه معدوم، ولی موصوفش وجود دارد.

صفات اضافیه انتزاعی که ما بازای مستقلی در خارج ندارند این طورند مثل عالمیت، قادریت، والدیت (پدر بودن) و مثلاً «حسن» وجود دارد، علم حسن هم وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۰

دارد لیکن عنوان عالم بودن و همین طور پدر بودن و توانا بودن و ... چیزهایی نیستند که وجود داشته باشند، و لکن در عین حال معدوم هم نیستند، چون می بینیم که با اشیاء و افراد خاصی ارتباط دارند، و فی المثل عالم بودن را هیچ گاه به در و دیوار تطبیق نمی کنیم، پس نه وجود دارند و نه عدمند. واسطه ای میان آن دو هستند. البته ثبوت و نفی در برابر هم بوده هیچ گونه واسطه ای ندارند

ولی ما می دانیم که میان وجود و عدم، و همین طور نفی و اثبات، هیچ گونه واسطه ای نیست. ثبوت هم با وجود فرقی ندارد و فقط اختلاف تعبیر است. اگر ثبوت را گاهی به معنای اعم به کار می بریم وجود را هم می توانیم به همان معنای عام به کار بریم

عالمیت و قادریت و ... هم نوعی وجود دارند. البته وجود اعتباری انتزاعی، که به وسیله منشأ انتزاعشان تحقق اعتباری دارند. اگر وجود مستقل خودشان را می خواهید باید بگوییم این طور وجود را ندارند و عدمند. پس آنها هم واسطه نیستند.

فصل دهم: عدمها نه امتیازی از هم دارند و نه علیتی میانشان حکم فرماست

عدم چیزی نیست و شیئیت و ثبوتی ندارد تا عدمی در برابر عدمی دیگر قرار گیرد و امتیازی از یکدیگر پیدا کنند.

البته منظورمان امتیاز ذاتی عدم است. ممکن است بالعرض و به تبع وجودات، عدمی در برابر عدم دیگر قرار گیرد، و امتیازی از یکدیگر پیدا کنند، قوه و اهمه می تواند عدم را به ملکات (وجودهای متوقع) و یا هر نوع وجودی اضافه کند و بدین وسیله عدمی از عدم دیگر ممتاز شود؛ یعنی بالعرض و به تبع امتیاز وجودها از یکدیگر؛ مثلاً عدم بینایی غیر از عدم شنوایی است و عدم زید غیر از عدم عمرو است، ولی این غیریت به اعتبار غیریت زید و عمرو (دو وجود) و یا بینایی و شنوایی (دو وجود متوقع/ملکه) می باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۱

و به همین دلیل یعنی (لا شیئیت عدم)، اساساً اعدام با یکدیگر علیت هم ندارند، عدم چیزی نیست تا تأثیر در چیز دیگر کند. این که می بینید می گویند: عدم علت، علت عدم معلول است. و یا احياناً موارد خاص این قاعده کلی را بیان کرده فی المثل به عنوان مصداق آن قاعده می گویند: «ابر نبود و در نتیجه باران نیامد»، اینها تعبیراتی مسامحی هستند و معنای حقیقی اش این است که علیتی که میان ابر و باران است تحقق نیافت. نظیر این مطلب در علم منطق، کسانی که قضایای سالبه را اصلاً قضیه نمی دانند - زیرا حکمی نشده تا قضاوتی شده باشد و قضیه باشد و با این وصف - می گویند: فلان قضیه، قضیه سالبه حملیه یا سالبه شرطیه است و امثال این تعبیرها، همه تسامحی است. در سالبات سلب الحمل است و سلب الشرط است و سلب القضاء است. نه قضاوت و حکم و حمل و شرط سلبی. ممکن است بگویید: «بنابراین، آنچه را هم که به عنوان مثالی برای اعتباریات عقلی در قضایا ذکر کردید که وجود خارجی نداشته و صرفاً ذهنی و اعتبار عقلی بودند به کلی از میان رفته و بی اعتبار می شوند و به تعبیر دیگر تسامحی خواهند بود.» ولی توجه کنید که ما آنها را به عنوان مثالی برای قضایای نفس الامری آوردیم، نه به عنوان يك قضیه حقیقی واقعی. تسامحی بودن قضیه منافاتی با نفس الامری بودنش ندارد، و جزء قضایای کاذبه نمی شود، و همین مثال مورد کلام هم همین طور است یعنی قضیه: «علت میان ابر و باران تحقق نیافت» نیز - که حقیقت قضیه: «نبرد ابر علت نبود باران است» می باشد - يك قضیه نفس الامری است، با این که سالبه است و ثبوت و وجودی ندارد.

فصل یازدهم: عدم مطلق خبری ندارد

پیش از این گفتیم که عدم، بطلان محض بوده لا شیء است در این صورت بدیهی است که نمی توان از آن خبری داد، زیرا هر گونه خبری باید درباره يك «چیزی» باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۲

شبهه معروفی را این جا معمولاً ذکر می کنند و آن این که خود جمله شما نقیض مدعای شما را ثابت می کند! وقتی که می گویند: «عدم مطلق خبری ندارد» در همین جمله از عدم مطلق خبر داده اید! مگر خبر چیست؟ خوب، همین که می گویند «خبری ندارد.» خودش خبر است!

حل شبهه مزبور متوقف بر درك مطلبی است که در بحث وحدت و کثرت درباره حمل می گوئیم. خلاصه آن مطلب این است که حمل دو گونه است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی.

حمل اولی در موردی است که موضوع و محمول، اتحاد مفهومی داشته باشند و فقط به وجهی اعتباری، اختلاف داشته دو تا می‌شوند (اگر هیچ‌گونه اختلاف حتی اعتباری هم نداشته باشند که دیگر موضوع و محمول به عنوان دو چیز در برابر هم قرار نمی‌گیرند و قضیه تشکیل نمی‌شود. توضیح اختلاف اعتباری را در بحث وحدت و کثرت می‌آوریم، ان شاء الله تعالی)، مثل انسان انسان است.

حمل شایع در مواردی است که اتحاد وجودی میان موضوع و محمول برقرار باشد ولی مفهوماً اختلاف داشته، دو مفهوم باشند مثل انسان خندان است.

لازم است توجه کنیم که وقتی می‌گوییم معدوم مطلق، به صرف گفتن و تصور ذهنی آن، دیگر معدوم مطلق نیست بلکه يك موجود ذهنی می‌شود. معدوم مطلق فقط مفهوماً معدوم است نه وجوداً و مصداقاً. به حمل اولی ذاتی معدوم است نه به حمل شایع.

با این توضیح معلوم می‌شود که می‌توانیم معدوم مطلق را - که تصورش کرده‌ایم و موجودی ذهنی شده است - موضوع يك قضیه قرار داده خبری برایش بیاوریم، همان خبر «بی خبری».

با این توضیح حل شبهه بسیاری قضایای دیگر هم که توهم تناقض در آنها شده است روشن می‌شود؛ مثلاً می‌گویند «جزئی جزئی است» با این که می‌دانیم جزئی،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۳

کلی است نه جزئی، مگر نه این است که هر مفهومی که مصادیق متعددی می‌تواند داشته باشد کلی است و مگر نه این که جزئی را موارد و مصادیق بسیار است، مثل حسن و تقی و ...، این کتاب و لباس و ... اینها همه افراد و جزئیات هستند پس چطور جزئی، جزئی است؟!

و یا می‌گویند: شریک خداوند ممتنع است، با این که همین مفهوم شریک خدا را در ذهن تصور می‌کنیم، و هر چه تصور شد يك موجود ذهنی است که ممکن بوده و موجود شده است و نه ممتنع.

و یا این که می‌گویند: هر شیء یا در ذهن ما تحقق دارد و یا تحقق ندارد، با این که همین مفهوم: در ذهن، تحقق ندارد، در ذهن جای گرفته است و ثبوت ذهنی دارد.

حل همه این مشکلات با همان يك کلمه است: حمل اولی و ثانوی.

جزئی به طور حمل اولی ذاتی، جزئی است، یعنی مفهوم جزئی همان مفهوم جزئی است، و هیچ مفهومی از خودش جدا نیست، ولی مصداقاً و به حمل شایع و ثانوی، جزئی، کلی است، زیرا از نظر وجود خارجی، مفهوم جزئی بر مصادیق زیادی انطباق دارد. شریک خداوند هم مفهوماً خودش است؛ یعنی همان شریک خداوند! لیکن در وجود چیزی نداریم که واقعاً و مصداقاً شریک خدا هم باشد.

غیر ثابت در ذهن هم مفهوماً خودش است. غیر ثابت در ذهن، همان مفهوم غیر ثابت در ذهن است. ولی به مجرد تصور آن می‌شود ثابت در ذهن، پس به حمل اولی غیر ثابت در ذهن، است ولی به حمل شایع همان مفهوم می‌شود ثابت در ذهن می‌باشد.

فصل دوازدهم: برگشت، معدوم ممتنع است «۱»

(۱). مرحوم استاد در کتاب نه‌ایه این‌طور عنوان کرده‌اند: لا تکرر فی الوجود؛ در هستی تکرار نیست

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۴

عقیده را پذیرفته‌اند لیکن بیشترشان قائل به جواز اعاده معدوم شده‌اند. ابن سینا گفته است: «امتناع اعاده معدوم از بدیهیات است و احتیاج به استدلال ندارد». واقعاً همین‌طور است. مسئله بدیهی است و از نوع بدیهی فطری هم می‌باشد.

وجدان قضاوت می‌کند که حیثیت و همه جهات معدوم، باطل شده و چیزی نیست تا توصیف اعاده را بپذیرد. آنها که مسئله را نظری می‌دانند، استدلال‌هایی کرده‌اند از جمله این‌که: اگر ممکن باشد چیزی که در یک زمان معدوم شده، در زمانی دیگر اعاده شود لازمه‌اش این است که میان یک شیء و خودش، یک «عدمی» فاصله شود، یعنی یک موجود باشد در دو زمان با فاصله عدم در میان دو زمان مزبور! و با کمتر توجهی محالیت آن آشکار است. دیگر این‌که: می‌دانیم که اشباه و نظائر (چیزهایی که از هر نظر همسانند) حکمی یک‌سان دارند. و بنابراین اگر اعاده یک چیز پس از انعدامش ممکن باشد حتماً ایجاد چیزی شبیه آن هم ممکن خواهد بود چه ابتدائاً و چه ثانیاً. آن‌گاه پیدا است که نظیر ابتدایی با وجود اعاده‌ای یک چیز هیچ فرقی ندارند چون هر دو (نظیر ابتدایی و وجود اعاده‌ای) از هر نظر یک‌سانند. آن وقت لازمه‌اش این می‌شود که اجتماع مثلین بشود. و می‌دانیم که اجتماع مثلین محال است. چون مستلزم عدم امتیاز میان دو وجود است. با این‌که چون دو تا هستند باید میانشان امتیاز باشد و چون از هر نظر مثل یکدیگرند امتیازی ندارند. (دقت فرمایید)

دلیل سوم: اعاده معدوم، مستلزم این است که وجود اعاده‌ای عیناً همان وجود ابتدایی باشد! و می‌دانیم که این موجب انقلاب ذاتی می‌شود، یعنی وجود ابتدایی یک انقلاب هویتی پیدا کرده، وجود اعاده‌ای بشود، و یا خلاف فرض می‌شود؛ یعنی آنچه را وجود ابتدایی فرض می‌کردیم، وجود اعاده‌ای از کار درآمده است. ملازمه مزبور به خوبی روشن است، آخر اعاده معدوم عیناً مستلزم این است که وجود اعاده‌ای،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۵

همان وجود ابتدایی در ذات و همه خصوصیات حتی خصوصیت زمانی، بشود. دلیل چهارم: اگر اعاده معدوم ممکن باشد. می‌پرسیم چند مرتبه اعاده شود؟ آخر فرقی میان اعاده اول و دوم و ... تا بی نهایت نیست، تعداد خاصی هم ترجیح بر تعداد دیگر ندارد. همان‌طور که فرقی میان خود وجود ابتدایی و اعاده‌ای نبود، آن وقت شماره اعاده و تکرار هیچ حدی نداشته تا بی نهایت پیش می‌رود. با این‌که لازمه هر وجود شخصی این است که عدد معینی باشد. خلاصه این‌که تشخیص و تعیین لازمه هر وجودی است، می‌دانیم که هر چیزی تا شخصی نشود وجود پیدا نمی‌کند، ولی عدد خاصی از اعاده‌ها تعیین ندارد و شخصی نمی‌شود و در نتیجه نمی‌تواند موجود شود. پس اعاده امکان ندارد. لازمه جواز اعاده، جواز بی نهایت اعاده است و هیچ عددی خاص از

اعاده‌ها ترجیح بر دیگر شماره‌ها ندارد پس مشخص نمی‌شود و وجود پیدا نمی‌کند. توجه کنید که این جا نمی‌توان گفت: «اصل اعاده ممکن است مقدارش را به خواست و مصلحت اعاده کننده (خداوند) وامی‌گذاریم..!» زیرا خواست و مشیت خداوند گزاف و بدون ملاک نمی‌باشد و شماره خاصی از اعاده‌ها - یک مرتبه یا بیشتر - هیچ امتیازی بر دیگر شماره‌ها ندارد. معتقدان امکان اعاده معدوم گفته‌اند: اگر اعاده معدوم محال باشد، یا به خاطر ذات و ماهیت وجودی آن و یا لازمه ماهیت آن است و در این صورت از اول نمی‌بایست موجود شده باشد. چیزی که ذاتاً محال است از اول امکان وجودی ندارد. و یا به جهت عوامل عارضی نمی‌تواند اعاده شود، و در این صورت کار آسان است، زیرا عوامل عارضی زودگذر است، وقتی از بین رفت اعاده می‌شود. ولی با دقت در دلیل‌های پیشین به خوبی روشن می‌شود که اشکال اعاده معدوم نه در ذات ماهوی یک شیء است، بل که اشکال در لازمه وجود ثانوی است، نه در ذات و ماهیت شیء و نه در وجود نخستین.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۶

واقعیت این است که مهم‌ترین چیزی که متکلمین را وادار به قبول عقیده جواز اعاده معدوم کرده است این است که تصور کرده‌اند: «معاد که از اصول قطعی همه ادیان است از نوع اعاده معدوم است». «۱» ولی می‌دانیم که مرگ انعدام و زوال نیست تا معاد اعاده معدوم باشد، بلکه استکمال و حرکت تکاملی است. نگویید که: «مرگ استکمال روحی - فقط - است، استکمال بدنی و جسمی که نیست، و بنابراین بر گرداندن بدن در روز قیامت از نوع اعاده معدوم خواهد بود.» زیرا شخصیت انسان به وسیله روح اوست که محفوظ است و بدنش که دائماً در تغییر است اثری در این جهت ندارد و بنابراین انسانی که در قیامت می‌آید، روحاً و بدناً همان انسانی است که در دنیا بوده است؛ خواه مرگ، تکامل روح فقط باشد و بدنی که با روح می‌آید یک بدن تازه‌ای باشد، و یا مرگ تکامل روح و بدن هر دو باشد و بدنی که در قیامت همراه روح می‌آید همان بدن دنیوی باشد که حرکت تکاملی کرده و به صورتی دیگر در قیامت آمده است. خلاصه این که انسان روحاً و بدناً همان است که در دنیا بوده است. در دنیا هم دائماً بدن در تغییر است (تغییر تکاملی، و در پیری هم حرکت قهقرایی) ولی شخص همان شخص است و اگر در گذشته جرمی کرده پس از سالیان دراز که او را می‌بینند، هم او را مجرم می‌شمارند و در ثواب و عقاب، وحدت شخص را به وحدت روح می‌بینند.

(۱). ر. ک: از جمله به شرح مواقف، ص ۵۷۹. اشاعره و برخی از علمای معتزله این عقیده را داشته‌اند

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۷

مرحله دوم: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

فصل

مشهور فلاسفه معتقدند ماهیات غیر از وجود خارجی که منشأ آثار متوقع از شیء می باشد وجود دیگری هم دارد که آثار مزبور را ندارد و آن را «وجود ذهنی» می نامند. (۱)

انسان خارجی که ماهیت و حدش این است که جوهری است دارای نفس نباتی و حیوانی و ادراک. چون جوهر است قیام به موضوعی ندارد (برخلاف عرض)، و چون جسم است امکان سه بعد (طول و عرض و ارتفاع) دارد. چون نبات و حیوان و انسان است خصوصیات نباتی و حیوانی و انسانی دارد. انسان خارجی آثار این اجناس و فصول و خواص آنها را داراست، لیکن انسان ذهنی، ماهیت و حد انسان را دارد لیکن هیچ یک از آثار مزبور را ندارد.

عده‌ای معتقدند که آنچه وجود ذهنی نام گرفته است چیزی جز شیخ ماهیت نیست. شیخ یعنی کیف و عرضی ذهنی که قائم به نفس است و با ذات معلوم خارجی

(۱). وقتی آثار می‌گوییم - در این بحث - منظورمان کمال یک چیز است، خواه کمال اولی یک چیز که مایه تمامیت حقیقت یک شیء است چون توانیت و دراک بودن انسان، یا کمال دوم شیء که پس از تمامیت حقیقت، وصف یک شیء می‌باشد، چون تعجب و خندیدن انسان، حرارت آتش، و شیرینی قند و ...

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۸

تباین دارد و فقط در برخی خصوصیات شبیه آن است و آن را حکایت می‌کند. درست مانند نقش اسب بر دیوار که حکایتی از اسب خارجی می‌کند. و بنابراین دیگر وجود ذهنی - که به عنوان وجود دیگری غیر از وجود خارجی برای یک ذات تصور کرده‌اند - معنا ندارد. اگر عکس اسب بر دیوار را، وجود ذات اسب می‌گیرید تصور ذهنی آن را هم این طور حساب کنید!

ولی راستی اگر این طور بگوییم دیگر راه علم به حقایق خارجی به کلی مسدود می‌شود و این، دیگر، «سوفسطایی‌گری» است! مگر سفسطه چیست؟ - جز همین مغایرت علوم به طور مطلق با خارج؟!

برخی هم به کلی وجود ذهنی را به هر صورت انکار کرده‌اند و گفته‌اند «علم انسان به اشیاء، اضافه‌ای مخصوص از نفس به آنهاست نه این که یک وجودی در ذهن حاصل شود ...»

به اینها می‌گوییم: علم انسان به معدومات را چگونه توجیه می‌کنید؟ معدوم که چیزی نیست تا نفس انسانی اضافه‌ای به آن پیدا کند. علم به سیمرغ و یا به محال بودن اجتماع نقیضین و نظیر اینها را چه می‌گویید؟!

مشهور فلاسفه بر عقیده خود درباره وجود ذهنی دلیل‌هایی آورده‌اند:

۱. چه بسا معدوم‌هایی را موضوع قرار داده احکامی ایجابی برایشان ثابت می‌کنیم مثلاً می‌گوییم؛ دریای جیوه ممکن است، یا اجتماع نقیضین با اجتماع ضدین فرق دارد و از این قبیل ...

حکم ایجابی برای یک شیء، ثابت کردن وصفی برای آن است. و پیش از این گفتیم که ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت آن چیز (موضوع) است، و بنابراین موضوعات مزبور باید وجود داشته باشند. در خارج که وجود ندارند پس در ذهن هستند.

ممکن است بگویید: بحث از وجود ذهنی، درباره ماهیات است. مدعای فلاسفه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۴۹

هم این بود که ماهیات غیر از وجود خارجی يك وجود ذهنی دارند. ممتنعات (مثل اجتماع نقیضین و ...) که ماهیت و ذاتی ندارند. و فقط عقل، مفهومی را برای يك شیء باطل الذاتی چون شريك خدا و اجتماع نقیضین و ... خلق می کند و بنابراین مثال های مزبور از بحث ما خارجند.

ولی توجه داشته باشید که به هر حال این مفهومی که عقل خلق کرده است در يك جایی ثبوت دارد (اگر هیچ گونه ثبوتی نداشت حکمی برایش ثابت نمی شد و اساساً خلق عقل هم نا مفهوم بود، چیزی که هیچ نشد چه خلقی و چه مخلوقی؟) و چون ثبوت مزبور در خارج نیست پس در جایی دیگر است که ذهن نامیده می شود.

۲. چیزهایی که کلیت دارند تصور می کنیم، مثلاً انسان کلی و حیوان کلی و ...

می دانیم که تصور يك نوع اشاره عقلی است و اشاره بدون مشارالیه تحقق نمی یابد و چون مشار الیه مزبور کلی است و بدین جهت در خارج وجود ندارد حتماً در جایی دیگر است که ما ذهن می نامیم.

۳. می توانیم هر حقیقتی را به طور صرف الحقیقه و محض و خالص تصور کنیم مثل تصور اصل سفیدی بدون هر گونه قید و اضافه و خصوصیت ...، انسان و یا هر چیز دیگر را همین طور می توانیم تصور کنیم. و می دانیم که صرف و محض هر حقیقتی تکرار و تعدد ندارد، و وحدتی جمعی دارد، یعنی يك حقیقت است که شامل همه افرادی که حقیقت در آنها وجود دارد می شود. خوب، صرف الحقیقه و محض هر طبیعت و حقیقتی، بدون هیچ گونه قید و اضافه ای، در خارج که نیست، پس حتماً در جای دیگری است که ما آن را ذهن می نامیم.

مطلبی به عنوان تکمیل بحث

اشکالاتی بر وجود ذهنی ماهیات (حصول بنفسه ماهیات در ذهن) شده است:

۱. عقیده وجود ذهنی ماهیات، مستلزم این است که يك چیز هم جوهر باشد و هم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۰

عرض، یعنی هم قائم به موضوع باشد و هم مستقل و غیر قائم به موضوع!:

وقتی مثلاً انسان را تصور می کنیم از طرفی چون معتقد به وجود ذهنی ماهیت هستیم و ماهیت انسان جوهر است باید صورت ذهنی مزبور، جوهر یعنی موجودی غیر قائم به موضوع باشد، و از طرف دیگر چون قائم به ذهن و نفس انسان است همانند همه عوارض دیگر، عرض می باشد. و پیدا است که جمع این دو محال است، هم قائم به موضوع باشد و هم قائم به موضوع نباشد!

۲. ماهیت ذهنی از این جهت که علم است، و علم در میان مقولات ده گانه فلسفی (مقولات تصوری ماهوی) کیف نفسانی است، که یکی از انواع مقوله کیف است، و اگر ماهیت علمی مزبور، جوهر باشد (مثل انسان) داخل در مقوله جوهر خواهد بود.

آن وقت يك پدیده تحت دو مقوله داخل می شود! با این که می دانیم که مقولات به تمام الذات مابین یکدیگرند!

اگر مقولات، متباین به تمام الذات نباشند باید در بعض ذات مشترك باشند؛ یعنی جنسی مافوق خود داشته باشند که

شامل دو یا چند مقوله بشود و در آن صورت آن جنس مافوق مقوله می شود یعنی جنس الاجناس می گردد، نه مقوله مفروض. و با این که تحقیق فلسفی این است که همین ماهیات ده گانه معروف جنس الاجناس هستند.

اشکال مزبور اختصاص به موردی که یک جوهر تصور شود ندارد، اگر مقوله دیگری هم غیر از جوهر تصور شود همین اشکال وجود دارد، و همین طور اگر یک کیف غیر نفسانی تصور شود، زیرا اجتماع کیف غیر نفسانی مثل کیف محسوس (و یا سایر اقسام کیف) با علم که کیف نفسانی نیز می باشد اجتماع دو نوع متباین از یک جنس مقولی می باشد. و پیدا است که اجتماع دو نوع متباین هم مثل اجتماع دو مقوله محال است، چه دو نوع از کیف، و چه دو نوع از جوهر مثل انسان و غیره.

فلاسفه می گویند: اشکال دوم - مشکل تر از اشکال نخست است، زیرا اجتماع

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۱

جوهریت و عرضیت چندان اشکالی ندارد. تباین ذاتی میان مقولات ذاتی است (جوهر و کم و کیف و ...) که بعداً به تفصیل ذکر خواهد شد. عنوان عرض، خود یکی از مقولات نیست، عرض، عنوانی است انتزاعی، از نه مقوله غیر از جوهر. عرض یعنی چیزی که قائم به موضوع باشد، و این معنا می تواند شامل جوهر، ذهنی (صورت ذهنی جوهر مثل انسان) نیز باشد. تعریف جوهر این است ماهیتی که وقتی در خارج موجود می شود قائم به موضوع نیست، و اما در ذهن ممکن است قائم به موضوع باشد.

بنابراین اشکال مهم، اشکال دوم است یعنی ورود یک ماهیت تحت دو مقوله مباین. هم جوهر باشد و هم کیف، و یا کم و کیف، یا دو نوع مباین از یک مقوله: هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. با توجه به اشکالات وجود ذهنی، عده ای ناچار شده اصل وجود ذهنی را به کلی انکار کرده گفته اند: علم چیزی جز اضافه نفس به خارج نیست، ماهیت، یک مقوله بیشتر ندارد و آن هم همان مقوله ای است که شامل وجود خارجی اش می شده است، در نفس و ذهن، چیزی نیست که مضمول مقوله ای باشد. پیش از این اشکال این عقیده را گفتیم که لازمه این عقیده سوفسطی گری است. (به علاوه این که از نظر روانی هنگام علم، چیزی را در خود می یابیم).

برخی دیگر گفتند: ماهیات در ذهن نمی آیند و فقط شبح و سایه ای از آنها در ذهن می آید که کاملاً با خود ماهیت تباین دارد، خود ماهیت، فی المثل جوهر است، ولی شبح و سایه آن فقط یک کیف نفسانی است. اشکال این عقیده را نیز پیش از این گفتیم که انسداد باب علم شده موجب سفسطه می گردد.

محققانی که معتقد به وجود ذهنی هستند در مقام حل اشکال برآمده و راه حل هایی ارائه داده اند. از آن جمله گفته اند: در مسئله وجود ذهنی باید گفت ما دو چیز داریم، علم و معلوم: ماهیتی که طبق ادله ذهنی، بنفسه در ذهن جای گرفته است، ماهیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۲

مزبور که معلوم است، قائم به ذهن نیست، قائم بنفسه است و ذهن برای او مانند زمان و مکان برای اشیاء می باشد.

ماهیت مزبور به همان نحوه ماهوی و ذاتی اش در ذهن تحقق دارد و جنبه مقولی اش کماکان محفوظ است. غیر از ماهیت مزبور که معلوم است، یک چیز دیگر هم داریم که آن علم است، صفتی است که برای نفس حاصل است، نه حاصل در نفس، بلکه حاصل برای نفس. قائم به نفس است و جهل را از نفس طرد می کند، این صفت که علم است، کیفی است نفسانی. پس یک کیف داریم و یک ماهیت معلوم از هر مقوله ای.

راه حل مزبور نه تنها راه حل نیست که حرفی بی اساس است. ما می دانیم که یک چیز بیشتر نداریم، صورتی که در ذهن حاصل است، عیناً همان صفتی است که جهل را طرد کرده و صفتی نفسانی برای ماست و حاصل برای ماست. راه حل دیگر مطلبی است که برخی از معتقدین به اصالت ماهیت گفته اند: صورت علمی ذهنی از ماهیت خارجی اش انقلاب یافته و تبدیل ماهیت پیدا کرده است. در خارج که بوده همان مقوله خاص بوده است و وقتی در ذهن می آید از مقوله کیف می شود، کیف نفسانی.

اگر بگویید چطور ممکن است ذات و ماهیت بوده، انقلاب پیدا کند می گوئیم:

موجودیت ماهیت اصل و اساس ماهیت بوده، و به تعبیر دیگر: تقدم بر ماهیت دارد.

وجود است که ماهیت را معین می کند و چون وجود خارجی با وجود ذهنی اختلاف اساسی دارند ماهیت هم به تبع آنها انقلاب و تحول پیدا می کند. اگر بگویید: وقتی دو ماهیت مابین هستند چگونه می توان گفت، همان ماهیت است که در ذهن آمده و تغییر ماهیت داده است؟! اصل مشترکشان کجاست تا بگوییم این همان است... می گوئیم: عقل می تواند یک چیز مبهمی را به عنوان اصل مشترك در ذهن بگیرد، چطور میان دو وجود زائل و ثابت در بحث صورت و ماده، اصل مشترکی به عنوان ماده فلسفی فرض می کنید؟!

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۳

به هر حال این هم راه حل دوم. ولی نمی دانیم این گفته با اعتقاد آنها به اصالت ماهیت چطور جور می آید؟! اگر وجود ماهیت را تشخیص و امتیاز داده تعیین می کند، پس وجود است که اصالت دارد و ماهیت فرع و تبع آن است. از طرف دیگر اشکال سفسطه که بر عقیده «شبح» وارد بود بر این گفته هم وارد است. ماهیت خارجی در ذهن نیامده و چیزی که در ذهن است غیر از خارج است.

راه حل سوم: برخی دیگر گفته اند علم چون اتحاد ذاتی با معلوم دارد از همان مقوله معلوم می باشد، هر چه که باشد. و این که می بینید علم را از مقوله کیف شمرده اند، تعبیری مسامحی است از فلاسفه، نظیر مسامحات عرفی، شما ملاحظه می کنید که در عرف میان اوصاف عرضی و ذاتی فرقی نگذاشته، اوصاف ماهوی ذاتی را نیز کیف می نامند فقط بدین جهت که آنها هم اشیاء را توصیف می کنند، انسانیت را، وصف این فرد خاص را می دانند و کلمه «چگونگی» را که معنای کیفیت است به کار می برند، می گویند این فرد چگونه حیوانی است، یعنی از کدام نوع است. به هر حال تعبیر کیف در مورد علم مسامحی بیش نیست. فقط همان مقوله ذاتی معلوم است که بر صورت ذهنی صدق می کند پس اشکال دوم با این بیان از بین می رود. اشکال اول (اجتماع جوهر و عرض) هم که اساساً اشکال مهمی نبود و گفتیم که کلمه عرض عنوانی ذاتی نبوده یک وصف عرضی برای نه مقوله عرضی است و همین طور برای جواهر ذهنی (جوهری که در ذهن تصور شود).

این راه حل هم درست نیست، به چه دلیل می‌گویید علم حقیقتاً از همان مقوله معلوم خارجی است؟ لابد به این جهت که می‌بینید آن مقوله بر این صورت ذهنی صدق می‌کند. ولی چنان‌که بعداً نیز خواهیم گفت صرف صدق و انطباق يك مقوله و مفهوم بر يك شیء موجب نمی‌شود که شیء مزبور حقیقتاً تحت آن مقوله مندرج باشد. اندراج حقیقی باید اثر واقعی آن را در بر داشته باشد. به علاوه این‌که به چه دلیل فلاسفه را متهم می‌کنید که به طور تسامحی علم را کیف لقب داده‌اند، اینها که خود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۴

تصریح کرده‌اند علم حقیقتاً کیف نفسانی می‌باشد.

راه حل چهارم: صدر المتألهین شیرازی می‌گوید: «حمل اولی ذاتی را با حمل شایع صناعی فرق بگذارید. حمل شایع صناعی، اندراج تحت يك حقیقت می‌آورد نه حمل اولی. حمل شایع آثار يك شیء را دارد نه حمل اولی. نامبرده می‌گوید: صرف این‌که يك مفهوم جنسی یا نوعی در حد و ماهیت يك شیء مأخوذ باشد موجب اندراج آن شیء تحت حقیقت جنسی و نوعی مزبور نمی‌شود، باید دید آیا آثار جنس یا نوع مزبور را دارد یا نه. مثلاً در تعریف انسان می‌گویند: جوهری است جسم و رشد و نمو دار، حساس و متحرك ارادی و ناطق. حالا صرف این‌که این مفاهیم در تعریف انسان اخذ شده آیا موجب می‌شود که انسان کلی واقعاً تحت این مفاهیم و مقوله جوهر مندرج و داخل شود؟! یا این‌که باید حقیقتاً اثر جوهریت و جسمیت و ... را دارا باشد؟

واقعیت این است که تا آثار آنها را نداشته باشد حقیقتاً داخل آنها نمی‌شود. و از آن مقوله خاص حساب نمی‌گردد. در تعریف سطح هم می‌گویند: «کم متصل قار دارای طول و عرض» آیا صرف تطبیق این مفاهیم بر مفهوم کلی سطح موجب می‌شود که سطح واقعاً این مفاهیم را دارا باشد؟! یا این‌که واقعاً باید انقسام بالذات را که تعریف «کم» است بپذیرد؟ و حد مشترك میان اجزاء داشته باشد تا متصل حساب شود و همین‌طور سایر اجزای تعریف مزبور. اگر صرف انطباق يك مفهوم بر چیزی موجب اندراج و دخول حقیقی شود باید هر مفهوم کلی حقیقت فرد خودش باشد، زیرا هر مفهوم بر خودش به طور اولی حمل می‌شود و صدق می‌کند. و بنابراین معلوم می‌شود که اندراج حتماً متوقف بر ترتب آثار است و پیداست که ترتب آثار فقط در وجود خارجی است.

با این توضیحات معلوم می‌شود که صورت ذهنی، تحت هیچ يك از مقولات معلوم خارجی وارد نیست، زیرا آثار هیچ يك از آنها را ندارد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۵

البته توجه کنید که صورت ذهنی گر چه آثار خارجی مقولات را ندارد، ولی از این جهت که اینک صفتی حاصل برای ذهن هستند که موقت یا دائم (حال یا ملکه) برای نفس ثابت شده‌اند، و صفت جهل را طرد کرده‌اند، از این نظر خود يك وجود خارجی هستند که برای نفس حاصل شده‌اند و توصیف نفس هستند، و تعریف کیف را به طور حقیقی و اندراج واجد می‌باشند؛ یعنی واقعاً عرضی هستند بالذات که قابل قسمت و نسبت نیستند (که تعریف کیف معین است) و بنابراین کیف حقیقی هستند هر چند از نظر جنبه علمی و حکایی و این‌که وجودی ذهنی به قیاس به

خارج هستند هیچ يك از مقولات را واقعاً ندارند. جز این که می توانیم از جنبه کیفی حقیقی بودن آنها استفاده کرده بگوییم: گر چه از جهت حکایتی و قیاس به خارج تحت آن مقوله خارجی - که حکایت از آن می کند - نیستند ولی بالعرض کیف هستند.

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری خرده ای بر صدر المتألهین گرفته، گفته است:

چگونه می گوید علم کیف بالذات است و صورت ذهنی کیف بالعرض است با این که وجود فی نفسه صورت های ذهنی با وجود آنها برای نفس یکی است، وجود فی نفسه با وجود لغیره یکی است. ظهور و وجودشان برای نفس ضمیمه ای نیست که به نفس منضم شود تا از آن جهت کیف شوند، وجود خارجی شان که به کلی از میان رفته و در ذهن یافت نمی شود، ماهیات تصور شده هم که هر يك از مقوله ای خاص هستند، به اعتبار وجود ذهنیشان هم نه جوهرند و نه عرض (زیرا فقط مفاهیم اند)، ظهور ماهیات مزبور برای نفس هم چیزی جز خود ماهیات و آن وجود ذهنی نمی باشد، آخر ظهور يك شیء که علاوه بر خود آن شیء چیزی نیست که منضم بشود، و اگر هم باشد ظهور خودش خواهد بود (نه ظهور برای نفس مثلاً). چیز دیگری هم نداریم.

خلاصه این که ظهور و وجود برای نفس (که يك نسبتی میان صورت های ذهنی و نفسی است) اگر يك اضافه و نسبت مقولی باشد ماهیت علم اضافه خواهد بود نه کیف، و اگر يك اضافه و نسبت اشراقی و ایجاد باشد (که نفس آنها را ایجاد کرده، و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۶

نفس چون فاعل است بر فعل خود احاطه دارد) وجود خواهد بود و در نتیجه باید بگوییم که علم نور است و ظهور، و این دو فقط وجودند نه ماهیت، ماهیت ظهور و نور نبوده بنفسه ظلمت است و خلاصه این که علم، ظهور و صورت ذهنی برای نفس است او ظهور و نور، وجود است و وجود، ماهیت نیست، پس هیچ ماهیت و حدی ندارد. ولی به نظر می رسد، انتقاد مرحوم حاجی بر صدر المتألهین قدس سره، وارد نیست، زیرا درست است که وجود فی نفسه صورت ذهنی همان است که برای نفس وجود و ظهور دارد و وجود فی نفسه آن با وجود لفسه اش یکی است لیکن نه از جهت وجود حکایتی قیاس به خارج که فقط علم است و آثار خارجی ندارد، بلکه از این جهت که صفتی زائل یا راسخ برای نفس هستند که طرد عدمی (جهل) از نفس می کنند و کمال نفس هستند و از این جهت چیزی منضم به نفس هستند که توصیف نفس می باشند و همین اثر کمالی و توصیفی برای نفس يك اثر خارجی این صور ذهنی می باشد. و وقتی نفس هم موضوع برای صور مزبور می باشد، موضوعی که نیاز وجودی به صور مزبور ندارد، صور مزبور می شوند عرض. و تعریف کیف هم بر آنها حقیقتاً صدق می کند مگر کیف چیست؟ عرضی که بالذات تقسیم نمی شود. صور ذهنی هم همین طورند پس این که می گوید چیزی نداریم که منضم به نفس بشود و زاید بر نفس باشد درست نیست، صورت ذهنی از این جهت که صفتی راسخ یا غیر راسخ برای نفس است کیف حقیقی است و از این جهت که يك وجود ذهنی حکایتی (در قیاس به خارج) می باشد کیف بالعرض است یعنی عنوان کیفیت که در حقیقت مربوط به جهت توصیفی آن برای نفس است به طور بالعرض، به جهت ادراکی حکایتی آن هم نسبت داده می شود. (خوب دقت فرمایید)

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
اشکال سوم وجود ذهنی: لازمه اعتقاد به وجود ذهنی اشیاء این است که وقتی تصور حرارت و برودت و ایمان و کفر و عرض و طول و ... می کنیم ذهن ما داغ و سرد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۷

و مؤمن و کافر و عریض و طویل و ... بشود، مگر داغ چیست؟ چیزی که مفاهیم مزبور را داشته باشد و این مفاهیم قائم به او باشند. خوب، نفس و ذهن ما هنگام تصور آنها مفاهیم مزبور را دارند و این مفاهیم قائم به ذهن هم هستند.

پاسخ این اشکال خیلی روشن است، زیرا پیش از این هم گفتیم که مفاهیم و ماهیات در ذهن می آیند ولی آثار مزبور مربوط به وجود خارجی ماهیات است. آثار مزبور در حمل شایع است نه در حمل اولی. و این مفاهیم به طور حمل اولی در ذهن هستند نه حمل شایع.

اشکال چهارم: محالات ذاتی چون شریک خدا و اجتماع نقیضین و یا رفع نقیضین و سلب شیء از خودش و ... را در ذهن تصور می کنیم، اگر تصور، وجود ذهنی خود آنها باشد پس آنها موجود می شوند با این که از محالات هستند. پاسخ این هم روشن است، وجود حقیقی اینها محال است نه مفهومشان. به حمل شایع محالند، نه به حمل اولی. اشکال پنجم: ما زمین را با همه بزرگی و عظمتش تصور می کنیم و همین طور آسمان را با همه ستارگان و مساحت عجیبش تصور می کنیم، اگر تصور و علم، وجود ذهنی آنها باشد باید زمین و آسمان با این بزرگی در یاخته کوچک عصبی مغز یا قوای مغزی قرار بگیرد. آن وقت چطور ممکن است بزرگ در کوچک نقش بندد؟ مگر یکی از خصوصیات ماده این نیست که کوچک و بزرگ قابل تطبیق بر هم نیستند؟ این که یک اصل بدیهی است. این هم اشکالی نیست، زیرا تحقیق این است که نه تنها مفاهیم کلی بلکه صورت های ادراکی جزئی هم مادی نیستند. ادراکات مزبور به طور مجرد مثالی مجردند، یعنی خود ماده طبیعی را ندارند ولی اندازه و شکل و غیره، از آثار ماده را دارا می باشند. صور ادراکی ذهنی برای نفس در مرحله تجرد مثالی اش تحقق دارند، و در جزء مادی بدن یا قوه متعلق به بدن، نقش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۸

بسته نشده اند. البته منکر فعل و انفعالات مادی در هنگام احساس و تخیل یک شیء نیستیم، لیکن اینها مقدمات زمینه ساز ادراکات جزئی هستند، اینها ذهن را آماده پذیرش صور جزئی مثالی می سازند. اشکال ششم: دانشمندان طبیعی (در رشته فیزیولوژی) گفته اند که حقیقت ادراک حسی و تخیلی این است که صورت های مادی اجسام با همه خصوصیاتشان در اعصاب ادراکی نقش بسته و با تصرفی که طبق خاصیت اعصاب مزبور در آنها انجام می شود به مرکز مغز منتقل می شوند و آن گاه انسان با نوعی مقایسه میان اجزای صورت ادراکی مغزی خویش به حقیقت طلب می رسد. و بنابراین به خوبی دریافت که دیگر وجود ذهنی به معنای حضور خود ماهیات در ذهن نداریم بلکه با دقت در خصوصیات صورت ادراکی و با کمک حس اندازه گیری خودمان به واقعیت خارجی پی می بریم.

به نظر ما این هم اشکالی نیست. فعل و انفعالات مادی مذکور هنگام علم به جزئیات خارجی (ادراکات حسی و تخیلی) مورد قبول ماست، لیکن باید دانست که صور نقش بسته و مرتسم در اعصاب ادراکی و سلول‌های مغزی که مغایر با معلومات خارجی هستند (و بعداً با کمک حس دیگری ما را به معلومات خارجی می‌رسانند) معلوم بالذات ما نیستند، اینها مقدماتی هستند که نفس را برای حضور ماهیات خارجی با يك وجود مثالی غیر مادی آماده می‌سازند. وگرنه همان طور که پیش از این اشاره کردیم سفسطه خواهد شد، چون میان واقعیت خارجی و صور ادراکی در اعصاب مغایرت وجود دارد پس آنها علم به واقع نیستند. و بنابراین راهی به خارج نیست. و بر عکس می‌خواهیم بگوییم اشکال مزبور خود از جمله قوی‌ترین دلیل‌های وجود ذهنی - حضور ماهیات به طور مجرد و غیر مادی در ذهن - می‌باشد! چون طبق نظریه دانشمندان طبیعی وجود ادراکی مادی اشیاء به هر صورت که باشد همراه يك

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۵۹

نوع مغایرتی میان صورت‌های ذهنی و واقعیت‌های خارجی می‌باشد، و لازمه این مغایرت همان سفسطه است و چون می‌دانیم که سفسطه نیست و علم ما يك سره باطل و غیر واقعی نیست پس علوم باید بر اساسی استوار شوند که بدون مغایرت با خارج باشد. یعنی ادراک ذهنی حتماً يك وجود غیر مادی و مطابق با واقع است. (در متن اشکال نیز دریافت واقعیت‌های خارجی به این طور تضمین شده که با کمک حس مقیاس خودمان خصوصیات خارجی شیء را دریافت می‌کنیم، پس بالاخره واقعیت دریافت می‌شود، همان دریافت و دیدن نهایی، علم است). اشکال هفتم: اعتقاد وجود ذهنی مستلزم این است که يك شیء هم کلی باشد و هم جزئی! و این مسلماً امکان ندارد. توضیح این که وقتی ماهیت انسان را مثلاً تصور می‌کنیم از این جهت که قابل تطبیق بر افراد زیادی است مسلماً کلی است، ولی از این جهت که قائم به نفس و ذهن يك فرد انسان است و به طور يك صورت خاص مشخص ذهنی و متمیز از سایر صور ذهنی خود شخص و متمیز از همان مفهوم متصور در ذهن يك انسان دیگر، تحقق دارد جزئی است.

جواب این هم روشن است چون جهات صورت ذهنی مزبور مختلف است.

صورت مزبور از این جهت که در قیاس به خارج و واقعیت خارجی آن، يك وجود ذهنی و ادراکی علمی است و از این جهت نظر به وجود و شخصیت خود صورت نداریم يك مفهوم کلی می‌باشد که قابل الصدق بر افراد زیادی است. ولی از این جهت که يك کیفیتی نفسانی و صورتی قائم به ذهن - مثل سفیدی قائم به گچ - است يك وجود جزئی است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۱

مرحله سوم: سومین مرحله وجود لغیره و لنفسه

فصل اول

وجود از جهتی تقسیم می‌شود به وجود فی غیره و وجود فی نفسه. توضیح این که وقتی در قضایای صادق مثلاً

«انسان خندان است» نگاه می‌کنیم، می‌بینیم غیر از موضوع و محمول چیز دیگری دارد که رابط آن دو به یکدیگر می‌باشد. که اگر موضوع به تنهایی و یا محمول به تنهایی بود این رابطه نبود. و اگر هر يك از آن دو با شیء ثالثی که به نظر ما رابطه ندارند تصور می‌شدند رابطه مزبور نبود. این يك مطلب. دیگر این که با دقت نمودن، ملاحظه می‌کنیم که وجود چنین رابطه‌ای يك وجود مستقل سومی میان دو وجود- موضوع و محمول- نیست و گر نه احتیاج به دو رابط دیگر داشتیم که این وجود مستقل رابطه را به آن دو یعنی موضوع و محمول ربط دهد؛ یعنی مجموعاً پنج تا بشوند! اگر دو رابطه آنها هم مثل رابطه اولی مستقل باشند باز هم چهار رابطه دیگر می‌خواهیم که آنها را به هم ربط بدهد که مجموعاً بشوند نه تا و همین طور تا بی نهایت پیش بروند.

و بنابراین وجود رابطه يك وجود مستقلاً نبوده قائم به طرفین می‌باشد یعنی در طرفین وجود دارد و از آنها خارج نیست و به هیچ وجه استقلال وجودی و مفهومی نداشته و جدا از طرفین نمی‌باشد، ما چنین چیزی را وجود رابط می‌نامیم و آنچه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۲

برخلاف این است مانند وجود موضوع و محمول (در مثال) که معنا و مفهوم مستقلاً دارند وجود محمولی و مستقل نامیده می‌شود. و بنابراین وجود دو گونه شد: مستقل و رابط.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که:

۱. وجودهای رابط، ماهیتی ندارند، زیرا ماهیت چیزی است که در پاسخ سؤال از «چیستی» يك شیء می‌آید و بنابراین حتماً يك وجود مستقل دارای معنا و مفهوم مستقلی خواهد بود. و می‌دانیم که وجود رابط این طور نیست.
۲. این که چون وجود رابط میان دو چیز است مستلزم این است که نوعی اتحاد میان آن دو باشد، زیرا وجود رابط جدا و خارج از آن دو نمی‌باشد.
۳. وجود رابط در واقعیت و خارج (یعنی مطابق - به فتح باء) قضایای هلیات مرکبه است که معنایش ثبوت چیزی برای چیزی است، و اما هلیات بسیطه (که فقط ثبوت يك چیز را افاده می‌کنند مثل انسان موجود است) در واقع و خارجشان وجود رابط نمی‌باشد، زیرا میان يك چیز با خودش رابطه‌ای نیست. به هیچ وجه جدایی و تغایری ندارند تا رابطه بخواهد وحدتشان دهد. البته این مربوط به واقع خارجی این قضایاست، و اما در خود قضیه ذهنی یا لفظی، در تمام قضایا رابط هست.

فصل دوم

در این جهت اختلاف دارند که وجود رابط و وجود مستقل اختلاف نوعی و ذاتی دارند که به هیچ وجه قابل تغییر نیستند و وجود رابط حتی با توجه و التفات ثانوی هم امکان استقلال مفهومی ندارد، یا این که اختلاف نوعی و ذاتی نداشته امکان تصور استقلالی با توجه ثانوی برای وجود رابط می‌باشد.

تحقیق، موافق نظریه دوم است، زیرا همان طور که در بحث‌های مربوط به علت و معلول خواهیم گفت. وجود معلول در قیاس به وجود علت، وجود رابط است، از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۳

طرفی می‌دانیم که معلول‌های امکانی که سراسر جهان را گرفته‌اند، برخی جوهر، بعضی عرض و دسته‌ای مجرداند و ... و همه اینها وجودهایی مستقل و محمولی هستند. خودشان را که می‌بینیم متعلقند و ماهیاتی (جوهر و ...) دارند. وقتی در قیاس با علتشان می‌بینیم غیر مستقل و رابط هستند. پس اختلاف انواع وجود-رابط و مستقل-اختلافی ذاتی و نوعی نیست تا لایتخلف باشد، بلکه با دیدهای مختلف فرق می‌کنند و از جهتی رابط و از جهت دیگر مستقل حساب می‌شوند.

از آنچه گفتیم ضمناً معلوم می‌شود که هر مفهومی در استقلال و عدم استقلال، تابع وجود می‌باشد. وجود مستقل، مفهوم مستقل می‌دهد و غیر مستقل، غیر مستقل. مفهوم از این جهت مبهم بوده تابع وجود است.

فصل سوم: وجود لغیره و لنفسه

وجود فی نفسه که مستقل بوده و از ماهیت خویشتن عدم را دور ساخته تحققش می‌دهد، اگر علاوه بر این، از یک شیء دیگر- غیر از خودش- نیز یک نوع عدم را دور سازد. طرد عدم و نیستی از ماهیت خودش که در هر وجود فی نفسه است، روشن است، یعنی ماهیت انسان مثلاً که فی نفسه با وجود و عدم هر دو می‌سازد، به وسیله وجود، عدم را از خود دور کرده فقط وجود دارد ولی منظور از دور ساختن عدم و نیستی از یک شیء دیگر این نیست که از ماهیت یک شیء دیگر هم طرد عدم کند و آن را وجود دهد، این که امکان ندارد. مگر ممکن است یک وجود دو ماهیت داشته باشد یعنی واحد بشود کثیر؟

نه منظور این نیست. بلکه منظور این است که عدمی مقارن، را زاید بر اصل ماهیت و ذات شیء را بر طرف کند؛ مثلاً علم، یک ماهیتی است که با وجود و عدم هر دو می‌سازد، وقتی وجود پیدا می‌کند دیگر عدم ماهیتش از میان رفته و فقط وجود ماهیت آن در کار است، ولی وجود ماهیت علم فقط همین کار را نمی‌کند بلکه ضمناً از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۴

موضوع خود- شخص عالم- نیز صفت جهل را که نوعی عدم همراه و مقارن اوست، بر طرف ساخته عالمش می‌کند. قدرت نیز همین طور است، همان طور که از ماهیت خویش عدم را طرد می‌کند از موضوعش (شخص قادر) نیز عجز را که نوعی عدم مقارن است که همراه شخص است بر طرف می‌سازد.

دلیل این که این نوع وجود هم داریم، وجود اعراض خارجی است. همه عرض‌های خارجی این طورند که هم از ماهیت خویش طرد عدم کرده آن را تحقق می‌بخشند و هم از موضوع خویش طرد یک نوع عدم می‌کنند، مثلاً وجود سفیدی دیوار هم عدم سفیدی را به وجود مبدل می‌سازد و هم دیوار، را موصوف به سفیدی می‌کند. وجود صورت نوعی جوهری- مانند نفس نباتی درخت یا نفس دراک انسان و همه صورت‌های فلسفی جوهری- نیز همین طور است. هم صورت مزبور را تحقق می‌بخشد و هم ماده و هیولای صورت مزبور را که به تنهایی نمی‌تواند موجود شود تکمیل می‌کند و نقص خویش را بر طرف می‌سازد.

این طرد عدم از غیر، موجب شده که این گونه وجودها را وجود «لغیره» و یا «نعتی» و «توصیفی» بخوانند. در برابر

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 وجودی که فقط طرد عدم از خود می کند مثل وجود انواع تام جوهری چون وجود انسان و فلان درخت و فلان حیوان. و این وجود را وجود «لنفسه» می نامند.

بسیاری از فلاسفه وجود لنفسه را به دو قسم: وجود بنفسه و بغیره تقسیم کرده و گفته اند: بنفسه آن است که وجودش همان طور که در خود و برای خود است. از خود نیز باشد. و وجود بغیره آن است که وجودش از دیگری می باشد.

لیکن این تقسیم در حقیقت مربوط به بحث علت و معلول است و از بحث در نوع وجود خارج می باشد و در محل خود از آن بحث خواهیم کرد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۵

مرحله چهارم: مواد سه گانه و جوب، امکان و امتناع

بحث از مواد سه گانه در حقیقت بحث از اقسام دو گانه وجود است - ممکن و واجب - و بحث از امتناع هم استطرادی و تبعی است. و به هر حال در این مرحله نیز چند فصل داریم.

فصل اول: تعریف و بیان انحصار مواد سه گانه

هر مفهومی هنگام مقایسه اش با وجود، یا وجود را بالضروره واجد است، که در این هنگام آن را واجب الوجود می گوئیم، و یا وجود برای آن مفهوم امتناع دارد و در این صورت ممتنع الوجود نامیده می شود و یا این که وجود برایش نه ضرورت دارد و نه امتناع و در این صورت ممکن الوجود می باشد.

پیدا است که احتمال دیگری در کار نیست، زیرا تنها احتمال متصور دیگر این است که وجود و عدم هر دو ضروری باشند و با کمترین توجه معلوم می شود که این احتمال امکان ندارد.

معنای مفاهیم مزبور هم به خوبی روشن است، زیرا اینها از جمله معانی شامل و عامی هستند که هیچ مفهومی خالی از آنها نیست و همگان با آنها سرو کار دارند. از این جاست که هر گونه تعریفی درباره آنها اگر بخواهد به عنوان تعریف صحیح

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۶

حقیقی حساب شود باطل بوده با کمی دقت می فهمیم که مشتمل بر دور هستند؛ مثلاً واجب را این طور تعریف کرده اند: چیزی که فرض نبودنش محال یا مستلزم محال باشد. محال را هم (که همان ممتنع است) این طور تعریف کرده اند: «چیزی که واجب است که نباشد» یا: «چیزی که نه ممکن است، نه واجب»، ممکن را هم این طور تعریف کرده اند: «آنچه که وجود و عدمش ممتنع نیست». اگر این تعاریف، تعاریفی حقیقی باشند باید برای فهمیدن واجب محال را بفهمیم و برای فهمیدن محال هم به دامان واجب پناه ببریم. ممتنع را از ممکن، و ممکن را از ممتنع دریابیم.

فصل دوم

هر يك از مواد سه گانه سه قسم هستند:

بالذات، بالغیر و بالقیاس الی الغیر، به جز امکان که بالغیر ندارد.

منظور از «بالذات» این است که نفس ذات یک شیء برای گرفتن ماده منظور کافی بوده احتیاج به هیچ چیز دیگری نیست، و منظور از «بالغیر» این است که یک شیء، ماده مزبور را به برکت غیر و چیز دیگری غیر از ذات گرفته است، و منظور از «بالقیاس الی الغیر»، این است که وقتی یک شیء با چیز دیگر سنجیده شود، اتصاف به آن ماده برایش لازم آید.

و جوب بالغیر مثل ممکناتی که موجود شده‌اند که بالذات وجودشان ضرورت ندارد و ضرورت را از ناحیه علتشان یعنی خداوند گرفته‌اند، اوست که به اینها جوب و ضرورت داده است. و جوب بالقیاس الی الغیر مثل وجود یکی از دو متضایف در مقایسه با دیگر. مثلاً «بالایی» و «پایینی» که دو متضایف هستند و میانشان تقابل تضایف است، وقتی بالایی سقف و پایینی خودمان را در قیاس با آن می‌سنجیم یکی در قیاس با دیگری ضرورت دارد. یعنی اگر ما پایین و زیر آن هستیم سقف هم حتماً بالای ماست.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۷

همین سه قسم در امتناع هم جاری است: امتناع بالذات مثل محالات بالذات چون شریک خدا و اجتماع نقیضین. امتناع بالغیر مثل وجود معلول که به خاطر عدم علتش ممتنع می‌شود، و یا عدم معلول که به خاطر وجود علت ممتنع می‌شود. امتناع بالقیاس الی الغیر مثل وجود یکی از دو متضایف در قیاس با عدم دیگری، و یا عدم یکی در قیاس با وجود دیگری، مثلاً بالا بودن سقف نسبت به ما، اگر «پایین بودن ما نسبت به آن» نباشد، ممتنع می‌باشد و یا برعکس یعنی امکان ندارد که سقف بالای سر ما باشد ولی ما زیر آن نباشیم.

امکان بالذات مثل ماهیات امکانی که در ذات خود امکان داشته ضرورت هیچ یک از وجود و عدم را ندارند (مثل انسان). و امکان بالقیاس الی الغیر مثل این که اگر دو واجب‌الوجود در عالم فرض کنیم حتماً یکی در قیاس به دیگری ممکن خواهد بود، زیرا هیچ‌گونه نیاز به یکدیگر و یا تأثیر روی دیگری ندارند، چون هر دو واجبند و بی‌نیاز. هیچ یک معلول دیگری نیستند و هر دو هم معلول علت سومی نمی‌باشند.

امکان بالغیر هم چنان که گفتیم محال است، زیرا جای سؤال است که اگر بالغیر ممکن است، پس بالذات چیست؟ اگر بالذات واجب یا ممتنع است که محال است شیء دیگری، امتناع یا جوب ذاتیش را بر طرف ساخته ممکنش نماید! و اگر بالذات ممکن است که امکان را از خودش دارد، غیر، چه کاره است؟! دو تا امکان هم که معنا ندارد، مگر تساوی و یکسانی دو مرتبه می‌شود؟

فصل سوم: ماهیت واجب‌الوجود همان وجود است

واجب‌الوجود ماهیتش همان وجود اوست و ماهیتی ندارد، زیرا اگر غیر از وجود مخصوصش ماهیتی داشته باشد، مانند همه ماهیات دیگر، وجودش زاید و عارض بر ماهیت او می‌باشد و می‌دانیم هر چیز عارضی نیاز به علت خواهد داشت و در نتیجه وجود او معلول خواهد بود. حالا علتش چیست؟ از دو حال بیرون نیست یا ماهیت و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۸

ذاتش علت وجودش می‌باشد و یا چیز دیگر. اگر خود ماهیت فرضی واجب الوجود علت وجودش باشد و می‌دانیم که هر علتی باید در رتبه پیش از معلول موجود باشد، ماهیت او پیش از وجودش موجود خواهد بود، آن وقت جای سؤال است که ماهیت پیش از وجود واجب با کدام وجود موجود است؟ آیا با همین وجود که در رتبه پس از ماهیت، موجود است؟ در این صورت تقدم يك شیء بر خودش لازم می‌آید. و یا با يك وجود دیگر؟ آن وقت می‌پرسیم آن وجود دیگر چگونه برای ماهیت ثابت شده است، وقتی وجود زاید بر ماهیت باشد آن وجود هم زاید بر ماهیت است و دوباره می‌پرسیم علت ایجاد کننده آن وجود چیست؟ خود ماهیت است یا چیز دیگر؟ اگر خود ماهیت علت آن وجود باشد، دوباره همان سخن تقدم بر نفس پیش می‌آید، و یا به طور تسلسل، هر ماهیتی به يك وجود دیگر پیش از او و آن هم به قبل از خودش و همین طور تا بی‌نهایت ... و در نتیجه وجود چنین ماهیتی محال خواهد شد.

و اگر بگوییم علت وجود واجب، که زاید بر ماهیت است، چیز دیگری غیر از ماهیت خود واجب الوجود باشد، لازمه‌اش این است که واجب الوجود معلول غیر خودش باشد و این با وجوب ذاتی نمی‌سازد. از این جا معلوم می‌شود که وجوب ذاتی وصفی است انتزاعی که از متن وجود واجب گرفته می‌شود و کشف از این می‌کند که وجودش خالص و محض و در کمال شدت و عظمت است، هیچ جهت عدمی ندارد، زیرا اگر يك جهت عدمی هم داشته باشد از کمال وجودی که مقابل آن عدم است، محروم خواهد بود و ذاتش مقید به عدم آن کمال خواهد بود و در نتیجه واجب بالذات و خالص و محض و دارای همه کمالات نخواهد بود.

فصل چهارم: واجب الوجود ذاتی همه جهاتش واجب است

اگر واجب الوجود نسبت به یکی از کمالاتی که محال نیست ضرورت و وجوب

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۶۹

نداشته باشد، مشتمل بر يك جهت امکانی خواهد شد، و در نتیجه نفس ذاتش از کمال مزبور خالی بوده نسبت به وجود و عدم آن علی السواء خواهد بود، و معنای این جمله این است که ذاتش مقید به يك جهت عدمی باشد که در فصل سابق محال بودن آن را فهمیدیم.

فصل پنجم: هر چیز تا واجب نشود موجود نمی‌شود «عقیده اولویت باطل است»

شک نیست که هر ممکن الوجود چون عقلاً نسبتش به وجود علی السواء است، وجودش متوقف بر چیز دیگری است که علت نامیده می‌شود، و عدمش هم متوقف بر عدم علت است.

سخن این است که آیا وجود ممکن، متوقف بر این است که علت، وجودش را ایجاب نموده وجوب وجود برایش صادر کند تا شیء منظور واجب بالغیر گردد، یا این که به صرف این که از حد تساوی خارج شده و تا حدودی وجودش ارجح و اولی شد، کافی است؟ در طرف عدم نیز همین طور، خلاصه این که وجود یا عدم بدون حتمیت و ضرورت و وجوب انجام نمی‌شود یا این که ارجحیت و اولویت برای تحقق يك شیء کافی است؟ معمولاً اولویت را به ذاتی و غیره، و هر يك را به کافی و غیر کافی تقسیم کرده‌اند.

به نظر ما همه اقسام آن باطل است؛ یعنی برای تحقق يك چیز کفایت نمی‌کند، اولویت ذاتی که به خوبی روشن

است سخن باطلی است. در ذات ماهیت هیچ گونه اولییتی وجود ندارد، نه وجود و نه عدم. ماهیت بنفسه جز خودش نیست، و همه چیز اعم وجود و یا عدم و یا هر چیز دیگر را باید از خارج بگیرد. و اما اولویت گیری یعنی این که از طرف علت ارجحیت پیدا کند، آن هم روشن است که تا اولویت به حد وجوب و ضرورت نرسد ماهیت ممکنه از مرز تساوی خارج نشده وجود یا عدمش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۰

تعیین پیدا نمی کند، و سؤال این که چرا این شد و آن نشد تمام نمی شود، و می دانیم که میان تساوی طرفین و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم، واسطه ای نیست، این که بگوییم وجود یک کمی وضعش بهتر شده و رجحانی پیدا کرده مطلبی نیست که کسی بپذیرد. اگر ۹۹۹ مقدمه انجام شود و تنها یک مقدمه دیگر مانده باشد باز هم ماهیت در حد تساوی می باشد. و همین معنا دلیل این است که علت هنوز علیتش تتمیم و تکمیل نشده است. خلاصه این که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم، به این است که علت وجود معلول را ایجاب نموده وجودش را متعین سازد و دیگر عدمش ممکن نباشد و یا این که عدمش را ضروری کرده وجودش ممکن نباشد. و بنا به آنچه گفته شد هر ممکن الوجودی تا واجب نشود موجود نمی شود.

پایان این بحث

وجوبی که گفتیم وجوبی است که از طرف علت به ممکن می رسد و وجوب سابق خوانده می شود. ممکن الوجود ضرورت و وجوب دیگری هم دارد که پس از تحقق وجود یا عدم پیدا می شود که ضرورت لاحق یا به شرط محمول خوانده می شود.

یعنی این شیء خاص در فرض وجود موجود است و همین طور در زمان عدم معدوم است. وجوب سابق این بود که تا علت، وجود شیء را ضروری نکند موجود نمی شود، وجوب لاحق این است که وقتی ممکن، موجود است در آن ظرف زمانی وجود، دیگر جای عدم نیست و گرنه اجتماع نقیضین می شود.

فصل ششم: معانی امکان

امکانی که این جا مورد نظر است - چنان که از کلمات گذشته به دست می آمد - همان عدم ضرورت وجود و عدم برای ماهیت است یعنی وقتی ماهیت را بنفسه در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۱

نظر می آوریم وجود و عدم، هیچ کدام برایش ضرورت نداشته باشد، این معنا را امکان خاص و خاصی می گویند. گاهی هم امکان به معنای لا ضرورت طرف مقابل یک قضیه می آید که اگر در قضیه موجه باشد معنای عدم محالیت و عدم امتناع وجود را افاده می کند. فلان چیز ممکن است، یعنی ممتنع نیست، بگویید: عدم وجود برایش ضرورت ندارد، عدم وجود، طرف مقابل قضیه است. و اگر در قضیه سالبه باشد معنایش لا ضرورت وجود است، وجود ضرورت ندارد، عدم وجود محال نیست. به هر حال این معنا را امکان عام و عامی می گویند. در زبان مردم، بیشتر این معنا منظور است. فلان چیز ممکن است، یعنی محال نیست و ممکن است ضروری باشد.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
گاهی امکان به معنایی اخص از آنچه گذشت می‌آید: لا ضرورت محمول برای موضوع ذاتاً و «وصفاً» و «وقتا» یعنی نه تنها محمول برای موضوع محال نیست (که در امکان عام بود): و نه تنها محمول و عدمش هیچ کدام برای موضوع ضرورت ندارند و محال هم نیستند (که در امکان خاص بود)، بلکه می‌خواهیم بگوییم: این عدم ضرورت محمول برای موضوع فقط از نظر ذات موضوع نیست (که در هر دو معنای گذشته بود)، بلکه با هر گونه وصف و در هر وقتی هم حساب کنیم، با دخالت آنها نیز ضرورتی پیش نمی‌آید. این معنا را امکان اخص می‌گویند.
گاهی هم امکان به معنای لا ضرورت همه جهات سه گانه مزبور (ذاتی و وصفی و وقتی) به اضافه لا ضرورت محمولی به کار می‌رود و این معنا را امکان استقبالی می‌گویند. توضیح این که همه چیزهای گذشته و حال، از حالت تساوی وجود و عدمی خارج شده و وضعیت معلوم شده است یا موجودند یا معدوم، و دیگر از نظر واقعیت وجودی حالت تساوی ندارند گرچه از نظر ذات ماهوی در هر حال حالت تساوی خود را حفظ کرده‌اند، ولی چیزهایی که ظرف وجودیشان زمان آینده است (نظر به زمان حکم در قضیه) هنوز حالت تساوی خود را از نظر واقعیت هم حفظ

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۲

کرده‌اند، زیرا هنوز ظرف وجودیشان نرسیده تا از حالت تساوی - امکان - خارج شده وجود یا عدم یابند، پس علاوه بر امکان ذاتی، امکان واقعیتی هم دارند. و بنابراین اگر گفتیم: «حسن فردا روزه دار است بالامکان»، این امکان استقبالی است.

البته این از نظر ظاهری ماست و گر نه از نظر متن واقعیت جهان از هم اکنون بلکه ازلاً، وضع موجودات آینده هم معلوم است که عللش در ظرف خود وجود دارند تا معلول بالضروره موجود باشد یا علل وجود هم ندارند تا معلول هم معدوم باشد.

احیاناً غیر از معانی گذشته، دو معنای دیگری هم برای امکان ذکر می‌شود:

۱. امکان وقوعی: یعنی يك شیء طوری باشد که از فرض وقوعش هیچ گونه محالیتی لازم نیاید، نه ذاتاً ممتنع باشد و نه بالغیر. امکان وقوعی، لا محالیت جانب موافق، و مفاد مستقیم قضیه است. چنان که امکان عام لا ضرورت طرف خلاف قضیه است، یعنی امکان وقوعی متعرض لازمه امکان عام است. این از نظر نفس معنای امکان. لیکن به هر حال امکان عام متعرض امکان و تساوی دو حالت وجود و عدم در مقیاس ذات و ماهیت است ولی امکان وقوعی متعرض امکان و تساوی دو حالت مزبور در مقیاس ذات و هر گونه عامل خارجی است.

اگر گفتیم: انسان کاتب است به طور امکان عام یعنی انسان بالذات اقتضای ضرورت عدم کتابت را ندارد و کتابت برایش امتناع ندارد ولی اگر گفتیم انسان به طور امکان وقوعی کاتب است یعنی انسان ذاتاً و هم به حسب عوامل خارجی، کتابت برایش امتناع ندارد.

۲. امکان استعدادی: این امکان، نفس استعداد این امکان، در يك شیء است با يك تفاوت اعتباری. تهباً و آمادگی يك چیز برای این که يك چیز دیگری بشود، نسبتی به خود شیء صاحب استعداد دارد و نسبتی هم به آنچه که خواهد شد (مستعد له).

آمادگی مزبور به اعتبار اول - نسبت به صاحب استعداد - استعداد است. و به اعتبار دوم (نسبت به آنچه می خواهد آن بشود) امکان استعدادی نامیده می شود. نطفه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۳

استعداد انسان شدن دارد. انسان امکان استعدادی دارد که در نطفه پیدا شود. تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی این است که امکان ذاتی به طوری که بعداً هم خواهیم گفت يك اعتبار عقلی است که به نفس ماهیت مربوط است و ماهیت بنفسه بدان موصوف می شود. ولی امکان استعدادی يك صفت وجودی است که به ماهیت موجود مربوط می شود، نه به نفس ماهیت، و به تعبیر دیگر امکان استعدادی به نطفه ای که در مسیر انسان شدن است مربوط است، نطفه موجود، نه ذات ماهوی آن، و به همین جهت است که امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است. امکان مثلاً تحقق انسان در علقه بیش از نطفه است. ولی در امکان ذاتی به هیچ وجه شدت و ضعف نیست. و به همین جهت امکان استعدادی زوال پذیر است، وقتی مستعد له حاصل شد دیگر استعداد برای آن، در کار نیست چون حاصل شد. ولی امکان ذاتی که لازمه ماهیت است هیچ گاه از بین نمی رود و هر جا که ماهیت باشد آن هم هست. انسان همواره به حسب ذات، ممکن الوجود است ولی يك نطفه وقتی انسان شد دیگر استعداد انسان شدن را ندارد، زیرا انسان حاصل گردید.

و باز به همین جهت است که در امکان استعدادی مستعد له (همان شیء متوقع) تعیین دارد؛ مثلاً نطفه برای انسانیت استعداد دارد، ولی در امکان ذاتی هیچ طرفی تعیین ندارد، امکان ذاتی یعنی تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم و هیچ يك از وجود و عدم تعیین ندارند. محل امکان ذاتی، نفس ماهیت است ولی محل امکان استعدادی ماده خارجی است، البته ماده به معنای اعم که شامل هر سه مورد ماده می شود یعنی هیولا که جوهری است قابل صور مثل هیولا و ماده عناصر، و بدن که متعلق نفس مجرد است و نفس فقط، تعلق و تدبیر بدن را دارد، نه حلول در بدن، مثل ماده و صورت به معنای اول، و سوم موضوع عرض مثل جسم که موضوع مقاریات و کیفیات است. به هر حال همه این خصوصیات برای این است که امکان ذاتی يك اعتبار عقلی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۴

است که به نفس ماهیت مربوط است، ولی امکان استعدادی به شیء موجود خارجی که در مسیر شدن يك شیء دیگر است مربوط می شود.

تفاوت امکان استعدادی و امکان وقوعی هم در این است که اولی فقط در مادیات است که استعداد دارند، ولی دومی اعم از مادیات است یعنی امکان وقوعی در مجردات هم جریان دارد. می توانیم بگوییم: فلان عقل یا فرشته مجرد، امکان وقوعی داشته از وجودش هیچ گونه محالیتی لازم نمی آید.

فصل هفتم: امکان ذاتی يك اعتبار عقلی و لازمه ماهیت است

امکان يك اعتبار عقلی است، زیرا صفتی برای ماهیت مجرد از وجود و عدم است و بدون شك چنین ماهیتی صرفاً يك اعتبار عقلی است، امکان هم که صفت اوست همین طور، البته ماهیت به حسب واقع یا موجود است و همان

طور که پیش از این گفتیم دو وجوب دارد، و یا معدوم است و دو امتناع دارد- وجوب و امتناع سابق و لاحق- ولی سخن در ماهیت بالذات و بنفسه است و ماهیت مجرد و بنفسه صرفاً يك اعتبار عقلی است.

و در عین حال امکان مزبور لازمه ماهیت بنفسه است چون وقتی ماهیت را بنفسه و با قطع نظر از وجود و عدم در نظر می‌گیریم در نفس ماهیت، ضرورت وجود و عدم را نمی‌یابیم و همین لا ضرورت وجود و عدم را امکان می‌گوییم. البته امکان به طور دقیق‌تر، تساوی نسبت به وجود و عدم است و این معنا لازمه لا ضرورت مزبور است نه عین آن. لیکن عقل به جای لا ضرورت وجود و عدم که دو سلب و نفی اند، لازمه آن دو یعنی تساوی مزبور را می‌گذارد و در نتیجه امکان يك معنای ثبوتی می‌شود.

فصل هشتم: احتیاج ممکن به علت و ملاک احتیاج مزبور

این که ممکن الوجود برای وجودش احتیاج به علت دارد از بدیهیات اولیه است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۵

که صرف تصور موضوع و محمول قضیه برای تصدیق آن کافی است. کسی که ماهیت ممکن را که نسبت به وجود و عدم تساوی دارد تصور کند، و این معنا را در نظر بیاورد که هر حالت تساوی ذاتی، اگر بخواهد به یکی از دو طرف متمایل شود نیاز به چیزی خارج از ذات دارد، حتماً مطلب ما را تصدیق خواهد کرد:

آری، اصل بحث هیچ دغدغه‌ای ندارد. سخن این است که علت احتیاج به علت چیست؟ امکان است، یا حدوث؟ «۱» به نظر ما امکان است، چنان که فلاسفه هم گفته‌اند.

و این طور استدلال کرده‌اند که ماهیت به اعتبار وجود، ضروری الوجود است، به اعتبار عدم، ضروری العدم، یعنی ماهیت در حال وجود و در ظرف وجود حتماً موجود است، و در ظرف عدم، حتماً معدوم است، و این همان ضرورت به شرط المحمول است که پیش از این گفتیم. حدوث هم چیزی جز پیاپی شدن یکی از دو ضرورت مزبور، بر ضرورت، دیگر نیست. مگر حدوث جز وجود بعد از عدم است؟

حدوث عبارت است از: فرض وجود و وجود مفروض پس از فرض عدم و عدم مفروض. و گفتیم که وجود و عدم در ظرف خود ضروری هستند. و می‌دانیم که ضرورت ملاک بی‌نیازی از سبب و علت است.

و بنا به آنچه گفته شد تا ماهیت را بنفسه و با حالت امکان ذاتی لحاظ نکنیم وجود مفروض، کنار نرفته و نیاز به علت محقق نمی‌شود.

دلیل دیگر: وجود ماهیت، حتماً معلول يك علتی است. یعنی تا علت، ایجاد نکند ماهیت موجود نمی‌شود، ایجاد علت هم فرع وجوب ماهیت است؛ یعنی تا وجودش ضرورت پیدا نکند علت ایجادش نمی‌کند- که پیش از این هم تذکر دادیم-، وجوب ماهیت هم فرع ایجاب علت است یعنی تا علت آن را ضروری نکنند. ضروری نمی‌شود. ایجاب علت هم فرع امکان ماهیت است یعنی اگر ماهیت امکان نداشته

(۱). یا مرکب از امکان و حدوث که ابوالحسین بصری معتقد بوده یا امکان بشرط حدوث که از اشاعره نقل شده است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۶

باشد و بنفسه واجب یا ممتنع باشد هرگز به علت مربوط نشده علت، آن را ایجاب نمی‌کند. و بنابراین احتیاج ماهیت، فرع امکان آن است اگر با این توضیحات، احتیاج ماهیت فرع حدوث آن باشد - حدوث هم وجود پس از عدم است - تقدم يك شیء به چند مرتبه و درجه، بر خودش لازم می‌آید و همین طور است اگر بگوییم علت احتیاج ماهیت، وجوب ماهیت یا ایجاب علت است. زیرا حدوث - وجود ... - فرع ایجاد و آن هم فرع وجوب و آن هم فرع ایجاب و آن هم فرع نیاز و آن هم فرع امکان است. اگر حدوث، علت احتیاج باشد (با این که حدوث به چندین مرتبه پس از نیاز و احتیاج است) و علت هم که حتماً باید پیش از معلول باشد باید حدوث پیش از احتیاج باشد با این که دیدیم که حدوث به چندین درجه پس از احتیاج است. مرتبه وجوب ماهیت یا ایجاب علت نیز پس از احتیاج است.

در اشکال مزبور تفاوت نمی‌کند که حدوث را علت احتیاج و امکان را شرط آن بدانیم یا حدوث را علت و عدم امکان را مانع بدانیم یا حدوث را جزء علت و امکان را هم جزء دیگر علت بدانیم یا حدوث را شرط و امکان را علت بدانیم، یا امکان یا هر چیز دیگر را علت و عدم فرضی حدوث را (اگر این شیء نبود و عدم بود) مانع بدانیم، به هر حال و به هر صورت که حدوث را دخالت بدهیم اشکال مزبور وارد است.

و بنا به آنچه گفتیم چیزی نمی‌ماند جز این که امکان را به تنهایی علت احتیاج بدانیم، زیرا در این سلسله متصل که بیان کردیم پیش از احتیاج، چیزی جز ماهیت و امکان آن نیست.

با مطالبی که گفتیم پاسخ ایراد معتقدین به علیت حدوث، روشن می‌شود. آنها گفته‌اند: اگر علت احتیاج، امکان باشد نه حدوث، باید وجود یک قدیم زمانی را تجویز کنیم، وجود چیزی که اول و آخر برایش نیست، در میان معلولات عالم باید بتوان چنین موجودی هم داشته باشیم که اول و آخری نداشته، ازلی و ابدی باشد، زیرا

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۷

علت احتیاج که حدوث نیست تا بگوییم اگر حادث نباشد معلول نیست! بلکه علت احتیاج بنا به فرض شما، امکان است و امکان با قدمت و ازلیت هم می‌سازد. در حالی که فرض دوام وجودی یک شیء، آن را از علت بی نیاز می‌کند، زیرا به چنین چیزی عدم راه ندارد تا برای رفعش نیاز به چیزی داشته باشد

پاسخش این که فرض ما این است که علت احتیاج نفس ذات است و پیداست که ذات با وجود دائم هم محفوظ است و در آن صورت یک احتیاج دائمی در ذات شیء می‌باشد و با بیان دیگر آن ممکن که بیشتر دارد بیشتر محتاج است؛ یعنی چیز بیشتری را که از خود ندارد از دیگری - علت - تقاضا دارد. البته اگر وجود دائم را معروض گرفته شیء را در ظرف وجود ببینیم، ضروری به شرط محمول خواهد بود، و از علت بی نیاز می‌باشد، یعنی شیء موجود با فرض وجود، دیگر چه می‌خواهد. و به همین جهت گفتیم که حدوث، علت احتیاج نخواهد بود. ولی وقتی علت احتیاج را نفس ذات و امکان آن یعنی تساوی ذات بدانیم، هر جا که هست نیاز هم هست، وجود دائم، ذات دائم دارد و نیاز دائم. اتفاقاً احتیاج او بیشتر است، زیرا چیز بیشتری دارد که از خودش نیست.

از طرفی در بحث علت و معلول خواهیم گفت که وجود معلول چه حادث و چه قدیم یک وجود رابط است، که

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۳۹
بالذات وابسته به علت، بوده هیچ گونه استقلال وجودی ندارد، و بنابراین احتیاج به علت، ذاتی یک وجود رابط است، و صرف نظر از امکان ماهیت، یک نیاز و ربط دائمی در وجود ممکن هم تحقق دارد. از این معنا به امکان وجودی و فقر وجودی تعبیر می شود.

فصل نهم: هر ممکن در بقاء خویش هم محتاج علت است

همان طور که در فصل پیشین گفتیم علت احتیاج به علت، امکان شیء است که همواره لازمه ماهیت است، و ماهیت هم در حال بقاء همانند حالت حدوث تحقیقش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۸

محفوظ است و بنابراین یک ممکن بقائاً هم محتاج به علت است.
دلیل دیگر این که وجود معلول، یک وجود رابط است و ذاتاً وابسته به علت می باشد و در این جهت حدوث و بقا تفاوت نمی کند.

آنها که ممکن را فقط در حدوث محتاج علت می دانند نه در بقا، مثال‌هایی عوامانه را به عنوان دلیل‌هایی علمی آورده‌اند، از جمله این که: یک ساختمان را ببینید که چگونه در حدوث و ابتدا نیازمند به بنا و سازنده است لیکن پس از تکمیل ساختمان دیگر هیچ گونه احتیاجی به بنا ندارد

ولی پاسخ این گونه استدلال‌ها روشن است. بنا علت ایجاد کننده ساختمان نیست.
حرکات دست یک بنا، علت‌های اعدادی (زمینه ساز) برای تحقق حدوثی حالت اجتماع میان اجزای یک ساختمان است. حدوث حالت اجتماع (که کاملاً همراه حرکات یدی بنا است) علت حدوث شکل ساختمان است، و سپس پیوست و خشکی و جذب و انجذاب اجزای ساختمان، علت بقای موقت یک ساختمان است.
موقت به اندازه جذب و انجذاب اجزاء و عدم حدوث موانع کوبنده.

پایان این بحث

از آنچه درباره مواد سه گانه تاکنون گفتیم، به دست آمد که وجوب و امکان و امتناع، سه گونه کیفیت برای روابط و نسبت‌های قضایا هستند، و وجوب و امکان هم دو صفت وجودی هستند، چون قضایای صادق که وجوب و یا امکان جهتشان می باشد، با توجه به جهت منظور با واقعیت خارجی خود مطابقت دارند، یعنی جهت منظور در قضیه، هم در این صدق و مطابقت دخالت دارد، وقتی می گوئیم: انسان بالضروره حیوان است یا بالامکان کاتب است، واقعیت این است که کتابت امکانی مطابق واقع است نه مطلق کتابت، و بالضروره حیوانیت برای انسان ثابت است و جهت ضرورت هم در این مطابقت با واقع دخالت دارد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۷۹

از این دخالت در مطابقت با واقع به خوبی معلوم می شود که وجوب و امکان دو صفت وجودی هستند که در خارج هم تحقق دارند، البته نه وجود مستقل بلکه به وجود موضوعشان. ضرورتی که در ثبوت حیوانیت برای انسان است وجود خارجی دارد ولی در ضمن وجود حیوانیت و انسان، و با آن وجود، نه به وجودی مستقل.

درست به همان گونه که همه معانی فلسفی هستند، مفاهیم وحدت و کثرت و ازلیت و حدوث و قوه و فعل و ... همه این طور هستند. وصف‌هایی وجودی هستند که برای موجود مطلق (که موضوع فلسفه است) ثابت هستند و وجود دارند. به این طور که اتصاف یک شیء به آنها در خارج است ولی عروض آنها بر اشیاء در ذهن می‌باشد. وحدت یک صفت مستقل خارجی مثل رنگ‌ها و اشکال نیست که در خارج عارض شوند، گرچه وجودی مستقل نیستند، بلکه عروض آنها - مفاهیم فلسفی - بر اشیاء در ذهن است لیکن همین عروض ذهنی منشأ اتصاف خارجی اشیاء است؛ یعنی واقعاً در خارج این شیء، واحد است و آن کثیر، و همین طور اوصاف دیگر. ضرورت و امکان هم این طور هستند. این گونه معانی را معقولات ثانوی فلسفی می‌خوانند: عروض در ذهن و اتصاف در خارج. ولی برخی تصور کرده‌اند که وجوب و امکان وجود مستقل خارجی دارند و پیداست که اینها درست معنای حرف خود را نفهمیده‌اند و گرنه چگونه تصور می‌شود که وجوب یا امکان، یک موجود مستقل خارجی باشند، ما در خارج چیزی مستقل، به وجود جوهری (مثل این سنگ و آن انسان و آن ...) و یا عرضی، (مثل این سفیدی و آن شکل و ...) نداریم که نام امکان یا وجوب داشته باشد.

گفتنی است آنچه درباره وجوب و امکان گفتیم و آنها را به معنای ضرورت ثبوت مفهوم محمول برای موضوع یا تساوی آن برای موضوع گرفتیم، بر اساس اعتبار ماهیات در ذهن می‌باشد. ذهن مفهوم و ماهیتی را موضوع فرض کرده حکمی را برای آن ثابت می‌کند؛ یعنی ذهن، ماهیت را اصل و موضوع می‌گیرد و محمول را (هر چه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۰

باشد، وجود یا چیز دیگر) فرع و محمول اینها بر اساس تشکیل قضیه و کار ذهن این طور شکل می‌گیرند، ولی بر اساس اصالت خارجی وجود و این که ماهیت فرع است، وجود اصل و موضوع است، و ماهیت و همه اوصاف آن، فرع وجود، در این حساب، وضع طرز دیگری است. وجود، موضوع است و امکان به معنای وابستگی و فقر وجودی، فرع آن است. وجود، موضوع است و وجوب به معنای شدت وجود و کمال آن، صفت و فرع وجود. و به این حساب وجوب و امکان دو صفت اند که قائم به وجودند و از ذات موضوعشان یعنی وجود، خارج نمی‌باشند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۱

مرحله پنجم: ماهیت و احکام آن

فصل اول

ماهیت یعنی همان چه که در پاسخ پرسش از چیستی اشیاء می‌آید، چون اتصاف به اوصاف متقابل (چون وجود و عدم، وحدت و کثرت، کلی و فرد و ...) را می‌پذیرد، بدیهی است که در ذات خود هیچ یک از صفات مزبور را ندارد و همه اوصاف از ذات ماهیت بنفسه، سلب هستند. ماهیت بنفسه چیزی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم، و نه هیچ چیز دیگر. این که می‌گویند: نقیضان از مرتبه ماهیت و ذات، برداشته شده است، منظورشان همین است. هیچ یک از دو نقیض (وجود و عدم و نه هر دو نقیض و همین طور در هر مورد دیگر) در ذات ماهیت نیستند، هر چند ماهیت در متن واقع به هر حال یکی از دو صفت را دارد.

ماهیت انسان که مثلاً حیوان ناطق است گر چه همواره یا موجود است یا معدوم، و نه هر دو صفت با یکدیگر جمع می‌شوند و نه هر دو با هم رفع می‌شوند، لیکن هیچ یک از وجود و عدم در حقیقت انسان اخذ نشده‌اند. انسان برای خود یک معنایی دارد غیر از معنای هستی و نیستی و غیر از همه صفاتی که عارض بر وجود و عدم یا ماهیت می‌شوند، انسان معنایی دارد و امکان که عارض بر آن است معنایی دیگر. عدد چهار معنایی دارد و صفت زوجیت عارض آن، معنایی دیگر.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۲

خلاصه این که ماهیت به طور حمل اولی بر خودش حمل می‌شود و می‌گوییم انسان انسان است ولی غیر خودش، هر چه که باشد (هر چند مثل امکان و زوجیت از لوازم ماهیت باشد)، در حمل اولی، از آن سلب می‌شود.

فصل دوم: اعتبارات مختلف ماهیت

ماهیت در مقایسه با چیزهای دیگری که تصور الحاق آنها به آن می‌شود سه گونه اعتبار می‌شود: به شرط شیء، به شرط لا، لا به شرط. و این تقسیم به طور حصر عقلی بوده، احتمال قسم چهارمی نیست:

۱. به شرط شیء، این است که ماهیت را به طور مقارن با خصوصیات دیگر در نظر گرفته، بر مجموع آنها انطباق دهیم مثل این که انسان را با خصوصیات زید در نظر بگیریم و ماهیت انسان را بر مجموع آنها تطبیق کنیم.

۲. به شرط لا، این است که مقید کنیم که چیزی با ماهیت نباشد. البته همین معنا دو جور تصور می‌شود:

۱. نظرمان فقط به ماهیت باشد و فقط ذات ماهیت را که جز خودش نیست ببینیم که در مباحث ماهیت وقتی می‌گوییم ماهیت، به شرط لا است و فقط خودش می‌باشد و جز خودش چیزی نیست همین معنا منظور است.

۲. ماهیت را به قید تنهایی ببینیم نه این که چیز دیگر را ببینیم، بلکه حالت تنهایی ماهیت را به عنوان قیدش ببینیم، به طوری که هر مفهومی غیر از ماهیت، فرض شود زاید بر آن بوده داخل آن نیست و وقتی با چیز دیگری لحاظ شود هر دو با هم یک مجموعی را تشکیل می‌دهند که ماهیت جزء آن مجموعه است و در نتیجه بر آن حمل نمی‌شود. چون جزء بر کل حمل نمی‌شود.

۳. لا به شرط، این است که چیزی همراه ماهیت شرط نشود، بلکه به طور مطلق لحاظ شده همراهی چیز دیگر و یا همراه نبودن و تنها بودن، هیچ کدام قید ماهیت نباشند و در نتیجه هر دو تجویز شود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۳

قسم اول ماهیت به شرط شیء است که «مخلوطه» نامیده می‌شود. قسم دوم، ماهیت به شرط لا است که «مجرده» نامیده می‌شود. و قسم سوم ماهیت لا به شرط است که «مطلقه» نامیده می‌شود.

اصل ماهیت بدون لحاظ هیچ یک از سه قسم مزبور، همان ماهیت مقسم است که کلی طبیعی نامیده می‌شود و هیچ گونه لحاظ و قیدی حتی قید کلیت ندارد. وقتی در ذهن تصور می‌شود کلیت بر آن عارض می‌شود و در نتیجه قابل تطبیق بر افراد زیادی می‌باشد.

به نظر ما کلی طبیعی به این طور است که هر طبیعت موجود در ضمن یک فرد، به طور مستقل و جدا از افراد دیگر

است، حسن يك طبيعت انسان است و تقى يك كلى طبيعى ديگر و حسين يك كلى طبيعى ديگر ... (گفتيم كه صفت كليت به اعتبار اين است كه وقتى در ذهن تصور مى شود، جدا از افراد كليت دارد ليكن اصل طبيعت مجازاً به طور دائم كلى طبيعى ناميده مى شود).

پس به تعداد افراد، كلى طبيعى داريم، و اين است كه مى گویند نسبت كلى طبيعى و افراد، نسبت پدران متعدد و فرزندان متعدد است، نه نسبت يك پدر و فرزندان متعدد.

اگر ماهيت به طور وحدت عددی و يك واحد در همه افراد باشد لازمه اش اين است كه يك واحد عيناً كثير باشد، يعنى با اين كه ماهيت يك موجود است در عين حال چون با افراد، متحد است متعدد و كثير باشد. و همين طور لازمه اش اين است كه آن ماهيت واحد عددی موصوف به صفات متقابل و متناقضی باشد. هم جاهل و هم عالم، هم قاعد و هم قائم و ... زيرا كه افراد مختلفند و ماهيت هم به طور موجود واحد با آنها متحد است. (۱)

(۱). توضیح بیشتر بحث كلى طبيعى و اقوال مربوط به وجود و نوع آن و فايده اين بحث را در كتاب های منطقی اين جانب، مقصود الطالب، ص ۱۵۶ و ... و شرح منظومه،

ص ۹۷ و منطق المقارن، ص ۶۷ و ترجمه فارسی آن ملاحظه كنيد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۴

فصل سوم: معنای ذاتی و عرضی

مفاهيمی كه در ذات ماهيات اعتبار شده و در حد و تعريف ماهيت اخذ شده اند ذاتيات ناميده مى شوند، همان ها كه اگر برداشته شوند ماهيت به كلى نفى مى شود. غير آنها عرضيات اند كه حمل بر ذات مى شوند، و اين عرضيات، اگر انتزاعشان از ماهيت و حملشان بر ماهيت محتاج يك ضميمه ای باشد، محمول بالضميمه ناميده مى شوند و گرنه خارج محمول هستند. حيوان و ناطق ذاتی انسانند كه اگر نفى شوند اصل انسان نفى مى شود. مفهوم «گرم و سرد» عرضی است آن هم از نوع محمول بالضميمه، زيرا حمل آن بر انسان به اقتضای نفس ذات نیست بلکه بايد گرما و سرمایی از خارج به آن متصل شود تا ماهيت بتواند به آن موصوف شود. مفهوم «ممکن» و شىء عرضی خارج محمول اند زيرا داخل مفهوم انسان و يا حيوان ناطق نیستند ولي حملشان بر انسان احتياج به ضم چیزی ندارد و از خود ذات ماهيت عنوان ممکن و شىء انتزاع مى شوند. (۱)

مفاهيم ذاتی، از عرضی امتیازاتی دارند از جمله:

۱. ذاتيات بين و واضح بوده ثبوتشان برای ماهيت احتياج به دليل ندارد. ۲. از علت خارجی بی نیاز بوده غير از علت اصل ماهيت، علتی ديگر ندارند، همان چه كه علت تحقق انسان است علت تحقق حيوان و ناطق هم مى باشد.
۳. ذاتيات مقدم بر اصل ذات (ماهيت) هستند. تا حيوانيت و ناطقيت نباشد انسانيت درست نمی شود. (۲)

ممکن است بگوئيد: ذاتيات چگونه بر اصل ذات مقدم اند؟ مگر آنها اجزای ذات

(۱). استاد علامه برای خارج محمول مفهوم عالی و ساقل را مثال زده اند كه بدون احتياج به ضم ضميمه ای به اصل جسم، بر آن حمل مى شود. ولی به نظر مى رسد چندان

دقیق نباشد، زيرا تا وضع خاصی به جسم متصل نشود موصوف به بالا و پست نخواهد شد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۵

نیستند؟ و مگر اجزاء با کل متحد و یکی نیستند؟ پس تقدم چگونه ممکن است؟ ولی توجه کنید که اولاً: اعتبارات مختلف اند. می خواهیم بگوییم: خود اجزاء، بر اجزاء با وصف کلیت و اجتماع (کل) مقدم اند، پس مقدم و مقدم علیه تفاوت دارند. و ثانیاً: ذاتیات اگر اجزای نامیده می شوند از این جهت است که اجزاء حد و معرف (به کسر) ماهیت اند ولی در مقایسه با اصل ذات نه جزئیت دارند و نه تقدم. هر يك از آنها عین ذات و ماهیت می باشند.

فصل چهارم: جنس و فصل و نوع و ...

ماهیت تامی که از نظر تمامیتش آثار مخصوصی دارد نوع نامیده می شود مثل ماهیت انسان و ... برخی مفاهیم ذاتی انواع را هم می بینیم که در بیش از يك نوع یافت می شوند، مثل حیوان در ذات انسان (که نوع است) قرار دارد لیکن اختصاص به يك حقیقت نداشته در انواع زیادی مثل انسان و اسب و کبوتر و ... یافت می شود. چنان که برخی از این مفاهیم ذاتی اختصاص به يك حقیقت دارد مثل مفهوم دراک (ناطق) که در میان حیوانات اختصاص به انسان دارد. اولی را جنس و دومی را فصل می نامند.

جنس و فصل به قریب و بعید تقسیم می شوند: جنس بعید، مفهومی ذاتی و مشترك است که همه جهات مشترك ذاتی چند ماهیت را بیان نکرده فقط برخی مشتركات آنها را بیان کند. و جنس قریب آن است که همه جهات مشترك ذاتی چند ماهیت را بیان کند، مثلاً حیوان در قیاس به انسان و اسب، جنس قریب است، و جسم یا جسم نامی، جنس بعید آنهاست. حیوان همه جهات ذاتی مشترك آنها را بیان می کند به خلاف جسم یا جسم نامی.

هر يك از جنس و نوع هم، عالی و متوسط و سافل دارند؛ مثلاً حیوان جنس انسان است و جسم نامی جنس حیوان، و جسم، جنس جسم نامی، و جوهر یعنی چیزی که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۶

استقلال وجودی داشته قیام به موضوعی ندارد، جنس جسم نامی است. جوهر را جنس الاجناس می گویند که در مقوله جوهر (موجودات غیر قائم به موضوع) بالاتر از او جنسی نیست.

جسم يك نوع است که تحت مفهوم جوهر وارد است. جسم نامی، نوع جسم است و حیوان، نوع جسم نامی، و انسان، نوع حیوان است. انسان نوع الانواع است که دیگر مفهومی ذاتی، تحت انسان داخل نیست.

تفصیل این مسئله را در کتاب های منطقی ببینید. «۱»

دقت کنید که مثل حیوان (که جنس انسان و سایر حیوانات محسوب می شود) دو گونه اعتبار می شود:

۱. تعقل و تصور حیوان به عنوان يك مفهوم مستقل (جسمی نامی دارای حس و حرکت ارادی) و تمام، بطوری که هر مفهومی که همراه آن تصور شود زاید بوده از حقیقتش خارج باشد. مفهوم مستقل حیوان در این صورت با هر مفهوم دیگر مابین بوده بر آن حمل نمی شود و همین طور با مجموع متشکل از خود و مفهوم دیگر نیز مابین بوده بر

آن حمل نمی‌شود. در این صورت ماهیت مفروض مستقل (حیوان) نسبت به هر مفهومی که همراه آن تصور شود و امکان جمعشان باشد به منزله ماده بوده مفهوم همراه، صورت آن می‌باشد (و همان طور که در بحث علت روشن است اصطلاح ماده را در برابر صورت به کار می‌برند و اصطلاح علت مادی را نسبت به مجموع ماده و صورت). خلاصه این که تصور مستقل یک مفهوم مثل حیوان، تصور جنس نمی‌باشد بلکه در آن صورت، حیوان یک مفهوم مستقل است که ماده برای صورت (مفهوم مستقل دیگر) می‌باشد.

۲. ممکن است مفهوم مزبور را در قیاس به یک عده انواع مختلف حساب کرد،

(۱). در کتاب‌های تفکر، منطق مقارن، حاشیه منظومه و مقصود الطالب ذکر کرده‌ایم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۷

ماهیت حیوان را (مثلاً) این طور حساب کنیم: مفهوم جسم نامی متحرک ارادی و حساس که کامل نبوده تمامیتش در ضمن یکی از انواع انسان یا اسب یا گاو یا گنجشک یا کبوتر یا ... می‌باشد. در این صورت ماهیت حیوانی مزبور ناقص بوده تحصیل و تحقق ماهوی ندارد، مگر این که فصل یکی از انواع مزبور هم ضمیمه آن منظم شود و نوع کاملی به وجود آید، و آن‌گاه ماهیت حیوانی مزبور، همراه فصل منظور می‌شود همان نوع.

ماهیتی که این طور اعتبار شود جنس است و تحصیل و تحقق دهنده‌اش فصل است.

همین دو اعتبار که در جزء مشترک انواع (مثل حیوان) جاری است در جزء مختص هر نوع نیز جریان دارد. مفهوم ناطق (دراک) مثلاً دو گونه اعتبار می‌شود: یک مفهوم مستقل، و یا یک مفهوم مرتبط و وابسته و نیمه تمام و تمام کننده یک نیمه دیگر ماهیت. در صورت اول، صورت و علت صوری است که یک جزء از مجموع است در برابر اجزای دیگر، این جزء بر کل حمل نمی‌شود، بر جزء دیگر هم حمل نمی‌شود. در صورت دوم فصل است که تحصیل و تحقیق دهنده جنس است و تمام کننده آن و درست کننده یک نوع است و به طور حمل اولی بر آن حمل می‌شود.

از آنچه گفتیم به دست می‌آید که اولاً: جنس همان نوع است ولی با حال ابهام. و فصل همان نوع است با حال تحصیل و بسته شدن و تحقق ماهوی. و نوع عبارت است از یک ماهیت کامل بدون نظریه ابهام و تحصیلش. و ثانیاً: هر یک از جنس و فصل به طور حمل اولی (اتحاد معنوی) بر نوع، حمل می‌شوند. ولی نسبت میان خود جنس و فصل به این صورت است که جنس، عرض عام فصل است و فصل عرض خاص جنس. زیرا هر دو از حقیقت یکدیگر خارجند.

و ثالثاً: امکان ندارد که دو جنس و یا دو فصل در یک مرتبه، برای یک نوع پیدا شود چون لازمه‌اش این است که یک نوع دو نوع بشود. البته ممکن است در مراتب

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۸

مختلف، جنس‌ها و فصل‌های گوناگونی برای یک شیء باشد مثل این که انسان جنس‌های زیادی چون حیوان و

جسم نامی و جسم مطلق و جوهر دارد لیکن در طول یکدیگر و در مراتب مختلفی هستند.

رابعاً: جنس و ماده یکی هستند فقط به اعتبار مختلفند، ماده را وقتی لا بشر حساب کنید، جنس می شود و جنس را وقتی بشر بگیرید ماده می شود. صورت و فصل هم همین طور هستند، پیش از این گفتیم که ماده و صورت به طور استقلال و در برابر یکدیگر حساب می شوند و جنس و فصل به طور بشر که امکان حمل و اتحاد با یکدیگر را دارند.

ضمناً به این نکته هم توجه کنید که اجسام و هر گونه وجود مستقل جوهری، به طوری که بعداً خواهیم گفت، ماده خارجی دارند ولی اعراض چون رنگها و ... در خارج بسیط بوده مرکب از ماده و صورت نیستند، جهت مشترك و امتیازشان در خارج یکی است. فقط عقل، مشتركات و امتیازاتی در آنها پیدا کرده جنس و فصل حسابشان می کند. و آن گاه همانها را به شرط لا و در برابر یکدیگر فرض می کند، که آن گاه ماده و صورت می شوند. و گرنه اعراض همچون این سفیدی و آن سیاهی و آن شکل خارجی، بسیط اند و ماده و صورت خارجی و ... ندارند.

فصل پنجم: برخی از احکام فصل

فصل از جهتی تقسیم می شود به فصل منطقی و فصل اشتقاقی. فصل منطقی در حقیقت نزدیک ترین لازمه يك شیء است، یعنی عرض است و خارج از حقیقت شیء است، و این که در منطق آن را فصل حساب کرده اند به عنوان اشاره به فصل حقیقی است. چون فصل حقیقی را نمی توان یافت مثلاً ناطق را فصل انسان حساب می کنند با این که اگر نطق ظاهری منظور باشد؛ یعنی تکلم، همه می دانیم که آن يك کیف مسموع است، و اگر ادراك کلیات و دراکیت عقلی منظور باشد چنان که معمولاً

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۸۹

می گویند، آن هم يك کیف نفسانی است و به هر حال داخل در ذات نبوده خارج از ذات است. کیفیت، جزء اعراض است و عرض، مقوم ماهیت نوعی نمی باشد.

گاهی هم چند عرض را همراه هم به جای فصل حقیقی می گذارند، چنان که به جای فصل حقیقی حیوان دو عرض «حساس و متحرك» ارادی را می گذارند چون يك عرض خاص پیدا نکرده اند، دو عرض را به عنوان اشاره به فصل حقیقی اعتبار کرده اند. فصل حقیقی که یکی بیش نیست.

فصل اشتقاقی، اصل و مبدأ فصل منطقی است، فصل اشتقاقی همان فصل حقیقی است؛ مثلاً روح انسانی داشتن، يك فصل حقیقی است. البته عنوان روح داشتن (با این تعبیر مصدری) هم نه «۱»، بلکه خود روح انسانی در برابر حیات حیوانی.

مطلب دیگر این که حقیقت نوع همان فصل اخیر آن است، زیرا فصل است که مقوم نوع و محصل آن است و بنابراین آنچه که به طور ابهام در اجناس و فصول دیگر اخذ شده است در فصل اخیر به طور تحقق و کمال آمده است.

لازمه این مطلب این است که تمام حیثیت نوع به همان فصل اخیر است، و نوعیت نوع به وسیله آن حفظ می شود، هر چند برخی اجناس نوع، تبدل و تغیر پیدا کند، و همین طور اگر صورت (که همان فصل به شرط لا است) از ماده خود (که جنس به شرط لا است) مجرد شود، باز هم نوع به همان حقیقت نوعیت خود محفوظ خواهد ماند. و

بنابراین اگر روح انسانی از بدن مجرد شود حقیقت نوعیتش محفوظ خواهد بود. مطلب دیگر این که فصل هیچ گاه تحت جنس خود مندرج نیست یعنی جنس در ذات و حد فصل اخذ نشده است و گرنه احتیاج به فصلی دیگر خواهد داشت که مقوم آن بوده با جنس مزبور آن را تحصیل و قوام بخشد، آن وقت همین فصل دیگر هم

(۱). عبارت استاد در این جا موهم است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۰

همین حال را دارد؛ یعنی اگر فصل بتواند از جنس درست شود آن فصل هم باید جنسی داشته باشد. آن وقت همان می شود که گفتیم یعنی چون جسم مبهم بوده تحصیلی ندارد، باز هم نیاز به فصلی دیگر دارد آن فصل نیز همین طور و هم چنین تا بی نهایت پیش می رود. پس اگر فصل بخواهد جنسی در داخل خود داشته باشد بی نهایت ترکیب لازم می آید. و بنابراین همان طور که گفتیم جنس در داخل ذات فصل نبوده فقط در کنار اوست تا دست به هم داده یک نوع بسازند.

فصل ششم: نوع و احکامش

اجزای نوع در خارج با یک وجود موجودند، چون می بینیم که حمل آنها با نوع به طور حمل اولی ذاتی است، و چون نوع یک موجود است و یک وجود دارد، اجزاء هم که با نوع، وحدت حمل دارند با همان وجود واحد موجودند. این از نظر خارج، ولی در ذهن، آنها با یکدیگر تغایر دارند، تغایر ابهام و تحصیل، یعنی جنس مبهم است و فصل، متحصّل است. که قبلاً توضیح داده ایم. و بدین جهت - تغایر ذهنی - هر یک از جنس و فصل نسبت به دیگری عرض بوده زاید بر آن می باشد.

این که فلاسفه می گویند در مرکبات حقیقی یعنی انواع مادی عالم، که از ماده و صورت تشکیل شده اند حتماً باید میان اجزایش فقر و احتیاج باشد تا یکدیگر را بگیرند و وحدت پیدا کنند و گفته اند که این مسئله بدیهی است ...»، این همان مطلبی است که گفتیم: وحدت وجودی آنها در خارج.

مرکب حقیقی با غیر حقیقی این فرق را دارد که مرکب حقیقی یک وحدتی حقیقی دارد، و از تالیف دو جزء (مثلاً) چیز سومی درست می شود که غیر از آن دو است، و آثار مخصوصی غیر از آثار آن دو دارد. چنان که مرکبات معدنی که از ترکیب عناصر گوناگونی درست شده اند آثاری غیر از خصوص آثار هر یک از عناصر دارند. به خلاف مرکب غیر حقیقی چون یک لشگر که همان افراد است و همان آثار را دارد. و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۱

به خلاف خانه و اتاق که از خشت و گل و گچ و ... تشکیل شده است. اینها اجتماع دارند ولی ترکیب حقیقی ندارند.

(۱) از این جا معلوم می شود که در بحث از نحوه ترکیب ماده و صورت که بعداً خواهد آمد، باید معتقد به ترکیب

اتحادی بشویم، نه انضمامی که صرف اجتماع دو چیز است. ماده و صورت اتحاد دارند و آثاری تازه پیدا می‌کنند. مطلب مهم و قابل توجه در این جا این است که برخی از ماهیات نوعی، کثیر الافراد هستند مثل انسان و همه انواعی که به نوعی تعلق به ماده جهان دارند. ولی برخی از ماهیات هستند که منحصر در یک نفر بوده کثرت افرادی ندارند، مثل: عقول مجرده که به طور کامل (ذاتاً و در مقام عمل) مجردند. علت این که می‌گوییم این گونه ماهیات منحصر در یک فرد هستند، و هر نوعی یک فرد بیشتر ندارد، این است که اساساً کثرت باید یا عین ذات و تمام الذات یک نوع باشد، یا جزء آن و یا لازمه ذاتی آن و یا مربوط به عوارض خارج و غیر لازم ذات باشد. سه صورت اول که با کمترین دقتی معلوم می‌شود محال است، زیرا اگر کثرت عین یا جزء یا لازمه ذات ماهیت باشد مزبور هیچ گونه فردی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا فرد چنین ماهیتی باید ذاتاً کثیر باشد، چون کثرت در متن ذات قرار دارد و از طرفی می‌دانیم که کثرت بدون وحدت‌ها انجام نمی‌شود. فرد چنین ماهیتی باید کثیر باشد، کثیر هم از وحدت‌هاست وحدت‌ها هم که فرد چنین ماهیتی نیستند. باید فرد ماهیت از افراد غیر ماهیت تشکیل شود!

صورت چهارم هم فقط در مادیات است یعنی عالم ماده است؛ که عوارض مفارق دارد و به انضمام و عدم انضمام یک عارض، به ماهیت، تعدد افراد پیش می‌آید. یکی دو متر می‌شود و دیگری نه، یکی صد کیلو می‌شود و دیگری نه.

بنابراین باید گفت: هر نوعی که افراد دارد مادی است و هر چه که ماده ندارد یعنی نوع مجرد است کثرت افرادی ندارد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۲

فصل هفتم: کلی و جزئی و طور وجودیشان

برخی گمان کرده‌اند کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک انسان است، ادراک حسی چون قدرت مند و قوی است یک شیء را طوری درک می‌کند که از هر چه غیر اوست به خوبی ممتاز می‌شود و ادراک عقلی چون ضعیف و ناتوان است یک شیء را طوری درک می‌کند که به طور کامل ممتاز می‌شود و قابل تطبیق بر بیش از یک مورد می‌شود. درست مثل یک شب که از دور می‌بینید و چون فاصله زیاد است احتمال که حسن باشد یا حسین، یا درخت یا ... و در واقع فقط یکی از اینهاست و یا چون سکه‌ای که در جیب خود لمس می‌کنید و نمی‌دانید کدام یک از سکه‌هاست.

ولی این عقیده درست نیست، زیرا لازمه‌اش این است که مفاهیم کلی (چون انسان) بیش از یک فرد را حقیقتاً شامل نشود و قوانین کلی که موارد غیر متناهی دارد فقط یک موردش صحیح باشد؛ مثلاً باید گفت: قضیه عدد چهار جفت است و یا هر ممکنی علت دارد، فقط یک مورد صادق و حقیقی دارد و سایر موارد که در ضمن کلی، در ذهن ماست فقط خیال است و کاذب! و وجدانی است که این حرف باطلی است.

بنابراین حقیقت این است که کلیت و جزئیت دو طور وجود، مربوط به ماهیت است نه ادراک ما.

فصل هشتم: امتیاز و تشخیص ماهیات

امتیاز یک ماهیت از ماهیت دیگر عبارت است از جدایی و مغایرتشان با هم به طوری که نتوانند با یکدیگر جمع

شوند و يك مصداق داشته باشند مثل امتیاز انسان از اسب. انسان چون درآکیت را در خود دارد از اسب ممتاز است. ولی تشخیص این است که يك ماهیت طوری باشد که امکان صدق بر بیش از يك

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۳

فرد را نداشته باشد مثل تشخیص انسانی خاص، چون زید. از این بیان روشن می شود که اولاً امتیاز يك وصف اضافی است برای ماهیت که در مقایسه با يك ماهیت دیگر به وجود می آید، ولی تشخیص يك صفت نفسی است، ماهیت متشخص یعنی غیر قابل تطبیق بر بیش از يك فرد، يك صفت نفسی است، نه اضافی و در قیاس با ماهیت دیگر. و ثانیاً امتیاز با کلیت يك ماهیت منافات ندارد. ممکن است يك ماهیت کلی باشد و از يك ماهیت دیگر هم به نوعی امتیاز داشته باشد. امتیاز با ضم يك مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر (مثل انضمام مفهوم ناطق به حیوان) به وجود می آید و این معنا هیچ گاه به تشخیص و جزئیت نمی رسد. عامل امتیاز چیست؟ امتیاز میان دو ماهیت ممکن است به تمام الذات باشد؛ یعنی هیچ جهت مشترکی میان دو ماهیت مزبور نباشد مثل اجناس عالیه مقولات (کم و کیف و جوهر و ...) که آنها همه بسیط اند و به تمام الذات با یکدیگر مابین اند، اگر میان آنها يك جهت اشتراك ذاتی باشد در حقیقت همان جهت اشتراك ذاتی که شامل هر دو و فوق و جنس هر دو می شود جنس اعلی «مقوله» خواهد بود نه آن دو. و ممکن است امتیاز میان دو ماهیت با جزء ذات باشد (نه تمام ذات)، مثل همه ماهیاتی که در يك جنس شريك هستند، چون انسان و پرنده که در حیوانیت شريك اند و امتیازشان به قسمتی از ذات مثل درآکیت در انسان می باشد. و ممکن است امتیاز با چیزی خارج از ذات باشد مثل امتیاز انسان دراز، از انسان کوتاه که هر دو در ماهیت نوعی خود متحدند و تفاوتشان در عوارض خارجی است (کوتاهی و بلندی). قسم چهارمی را هم برخی اضافه کرده اند، که تشکیک در ماهیت نام دارد. گفته اند ممکن است امتیاز يك ماهیت از ماهیت دیگر با شدت و ضعف و تقدم و تأخر و امثال اینها در خود ماهیت باشد. یعنی ماهیت همان طور که جهت مشترك افراد است جهت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۴

امتیاز هم باشد مثل مفهوم نور صد با مفهوم نور دویست شمعی. ولی حقیقت این است که تشکیک و مراتب داشتن، فقط در حقیقت وجود است، ماهیت درجات و مراتب ندارد، زیرا اگر خصوصیت يك مرتبه در نفس ماهیت اعتبار شود مراتب دیگر به کلی از ماهیت بیرون خواهند بود، و جزء درجات آن ماهیت قرار نخواهند گرفت، و اگر خصوصیت مزبور در نفس ماهیت اعتبار نشود که درجات و مراتب در خود ماهیت قرار ندارند بلکه به خارج از ماهیت بر می گردند. آری، تشکیک فقط در حقیقت وجود است. آن جا می توان این نوع امتیاز و تفاوت را قائل شد. به هر حال آنچه گفتیم مربوط به امتیاز و عوامل آن بود. و اما تشخیص ... در مجردات لازمه اصل ماهیتشان تشخیص

است، زیرا همان طور که گفتیم، ماهیت مجرد منحصر در يك فرد بوده كثرت افرادی ندارد. این که فلاسفه می گویند: «ماهیات مجردة فقط به فاعل و علت خویش بسنده می کنند و به صرف امکان ذاتیشان تحقق پیدا می کنند»، منظورشان همین است. یعنی چون ماده و عوارض مادی ندارند پس ماده و صورت ندارند و فقط علت فاعلی می خواهند، و به مجرد تحقق علت آنها، به نفس ماهیت، تشخیص و تحقق پیدا می کنند. ولی در انواع مادی مثل عناصر، تشخیص و جزئیت به وسیله عوارض الحاقی امکان پذیر است که عمده عوارض مزبور، مکان و زمان و وضع (حالت اجزای جسم با هم و با شیء خارج) می باشد. اینها با اتصالشان به ماهیت، نوع آن را در میان محدوده خاصی مشخص می کنند، محدوده زمانی از آن جا تا آن جا، و مکانی حجم فلان مقدار تا آن قدر دیگر، و همین طور محدوده وضع معین. تا يك جسم در آن زمان خاص مفروض و مکان خاص و وضع خاص است تشخیص دارد. مشهور این طور گفته اند، لیکن همان طور که معلم دوم فارابی گفته و «صدر المتألهین» نیز پیروی اش نموده حقیقت این است که تشخیص فقط به وسیله وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۵

انجام می شود. اگر وجود در کار نباشد فقط مفهوم می ماند، آن وقت مگر انضمام يك مفهوم کلی به يك مفهوم دیگر موجب جزئیت می شود؟!

انضمام مفهوم زمانی ساعت فلان مثلاً که محدوده مفهوم زمانی از ابتدا تا انتهای فلان زمان را می رساند، به يك مفهوم دیگر (ماهیت معروض) چیزی جز جمع بندی دو مفهوم کلی نمی باشد. مشهور فلاسفه علائم تشخیص را به جای خود تشخیص گرفته اند. عوارض مزبور علائم يك تشخیص و وجود خاص هستند نه خود تشخیص.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۷

مرحله ششم: مقولات عشر (اجناس عالیه)

فصل اول

ماهیت ابتدا و بدون واسطه، به جوهر و عرض تقسیم می شود، زیرا که طور وجودی آن از دو حال بیرون نیست: یا این که وقتی در خارج موجود می شود وجودش در موضوع بی نیاز از آن نیست، خواه اساساً در موضوع نباشد مثل مجردات عقلی (عالم عقول مجرد) که قائم به نفس هستند و یا در موضوع باشند لیکن موضوعی که آن هم در وجود خویش نیازمند وجود ماهیت مزبور باشد مثل صورت های عالم طبیعت که در ماده خود حلول می کنند و می دانیم که ماده هم به صورت نیازمند است و بدون آن تحقق ندارد.

و یا این که وقتی در خارج موجود می شود در ضمن موضوعی بی نیاز به آن، موجود می شود مثل مفهوم نزدیکی و دوری و یا قیام و قعود و استقبال و استدبار که این مفاهیم در ضمن موضوعی تحقق می یابند که آن موضوع در تحقق خویش نیازی به اینها ندارد.

وجود این دو قسم ماهیت، قطعی و بدیهی است. کسی که وجود جوهر را انکار کند باید عوارض را مستقل و جوهر فرض کند که در حقیقت ناآگاهانه وجود جوهر

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۸

را پذیرفته است. (۱)

عرض‌ها نه تا هستند که مقوله و جنس اعلی نامیده می‌شوند. مفهوم عرض يك مفهوم عرضی برای آنها است، نه يك ماهیت ذاتی تا خود، جنس اعلای نه مقوله مزبور شود و اگر چنین بود مقولات منحصر در دو تا می‌شدند: جوهر و عرض. نه، عروض يك مفهوم عرضی است برای ماهیت. عروض یعنی قیام و جودی يك شیء به چیز دیگری که در وجودش محتاج به آن نیست، و بنابراین عروض نحوه و طور و جودی يك ماهیت است و در ذات ماهیت وارد نمی‌باشد.

عنوان ماهیت هم نظیر عنوان عروض می‌باشد، ماهیت یعنی هر چه که در پاسخ سوال چیستی می‌آید، این معنای کلی (آنچه که در پاسخ ...) يك عنوان عرضی است برای هر ماهیتی (چه جنس اعلی و چه جنس پایین و چه نوع) و در ذات ماهیات نیست، تا جنس اعلای همه مقولات عشر بشود.

نه مقوله عرضی، کم و کیف و این (مکان) و متی (زمان) و وضع و جده (ملك) و اضافه و فعل و انفعال می‌باشند: البته این تعداد، عقیده فلاسفه مشاء است و دلیلشان هم فقط استقراء است. می‌گویند: آن قدر که ما جست‌وجو کرده‌ایم بیش از این تعداد نیافته‌ایم.

برخی گفته‌اند: مقولات چهار تا هستند، آنها مقولات نسبی (هفت مقوله اخیر) را يك مقوله گرفته‌اند، علامه سهروردی معتقد شده که مقولات پنج تا هستند، همان چهار تا به علاوه حرکت: «جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت».

بحث در این مقولات و تقسیم هر يك آنها به انواعی که دارند بسیار مفصل است و ما فقط خلاصه‌ای طبق نظریه حکمای مشاء همراه اشاره‌ای به عقاید دیگران را بیان

(۱). اشاره به برخی مکتب‌های غربی که از اساس وجود چیزی غیر از عوارض، اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۹۹

می‌کنیم.

فصل دوم: جوهر

در اولین تقسیمات مقوله جوهر، آن را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. دلیلشان در این تقسیم نیز استقراء و تفحص می‌باشد. منظور از استقراء در این بحث و مشابه آن این است که تا این اندازه برهان و دلیل عقلی داریم، و بر بیش از این دلیل و برهانی پیدا نکردیم. عقل، جوهری است که ذاتاً و عملاً مجرد از ماده است. نفس، جوهری است که ذاتاً مجرد است لیکن در مقام عمل تعلق به ماده دارد. ماده جوهری است که حامل قوه و استعداد است. صورت جسمی جوهری است که مفید فعلیت امتدادهای سه گانه طولی و عرضی و عمقی ماده است که در ماده به طور قوه موجود می‌باشد. جسم هم جوهری

است که در جهات سه گانه مزبور امتداد و اتصال دارد. (جسم، جوهر سه بعدی است و صورت، جوهری است در جسم که اساس سه بعد را تشکیل می دهد).

ذکر صورت جسمی در این تقسیم، ذاتی نبوده به طور بالعرض می باشد، زیرا صورت همان فصل است که به شرط لا اعتبار شده است و پیش از این گفتیم که فصل ها در حقیقت تحت جنس اعلی وارد نیستند و گرنه احتیاج به بی نهایت فصل خواهند داشت. نظیر همین مطلب در نفس هم جریان دارد، یعنی نفس هم (در مواردی که نفس هست) صورت و کمال بالفعل، ماهیت نوع در مقوله جوهر است و صورت هم همان فصل است و فصل تحت جنس مقوله وارد نیست. صورت جسمی در جوامد و نفس در چیزهایی که حیات نفسانی دارند هر دو همانند هم، فصل آنها هستند و فصل بسیط است و جنس ندارد.

فصل سوم: جسم

شك نیست که اجسام گوناگونی وجود دارند که همگی در اصل جسمیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۰

شریکند: جوهری که در جهات سه گانه امتداد دارد. جسمیت همین است، جسم، قابل تقسیم در جهات فرضی مختلف می باشد. جسم يك وحدت اتصالی محسوس دارد، ولی آیا واقعاً هم همین طور است؟ حقیقتاً هم متصل است یا این که برخلاف حس، مجموعه ای از اجزاء با فاصله است؟ و اگر واقعاً متصل است اجزای بالقوه اش متناهی هستند یا غیر متناهی؟ و اگر اجزای مزبور منفصل هستند اجزای بالفعلش - منظور آن مقدار جزء است که در تجزیه خارجی به آن رسیده ایم - دیگر قابل انقسام خارجی نیست لیکن تقسیم وهمی و عقلی را می پذیرد؟ چون به هر حال آن ذرات هم جرم های کوچکی هستند که حجم دارند یا این که حتی انقسام وهمی و عقلی را هم نمی پذیرند؟ به این جهت که بگوییم: آنها حجم هم ندارند و فقط قابل اشاره حسّی هستند؟ حالا اجزای مزبور متناهی هستند یا غیر متناهی، خود بحثی جداگانه است.

هر يك از این احتمالات معتقدانی دارد که بر روی هم پنج عقیده می شود: «۱»

۱. اعتقاد این که جسم يك متصل واحد حقیقی است همان طور که حساً نیز همین طور است و بنابراین اجزای بالفعل ندارد؛ یعنی يك متصل واحد است ولی می توان اجزایی برایش درست کرد به این طور که تقسیمش نمود (چنین جزءهایی بالقوه هستند لیکن می توان با تقسیم خارجی بالفعل کرد)، اجزای بالقوه مزبور هم متناهی هستند و تا بی نهایت نمی توان پیش رفت. این عقیده را از شهرستانی نقل کرده اند. «۲»

۲. جسم همان طور که محسوس است يك متصل حقیقی است و تقسیمات لایتناهی می پذیرد، تقسیم يك جسم هیچ گاه وقوف پیدا نمی کند؛ به این معنا که با بریدن یا اختلاف دو سطح و مانند آن تقسیم خارجی پیدا می کند، و وقتی به آن جا کشید که به علت کوچکی زیاد حجم آن دیگر امکان تقسیم خارجی نبود قوه و اهمه شروع به تقسیم ذهنی می کند، می گوید این حجم کوچک هم بالاخره طول و عرض

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۱

دارد، هر چند بسیار اندک که قابل بریدن خارجی نیست، در ذهن به حسب همان طول و عرض و ذرات خیالی تقسیم می‌کند، تا به آن جا می‌رسد که به علت کوچکی بسیار زیادش دیگر قوه و اهمه هم خسته می‌شود آن وقت قوه عاقله به میان می‌آید و می‌گوید: بالاخره هر قدر که تقسیم شود آخرین جزء متصور هم، چون حجم دارد طرف‌هایی دارد و همین چند طرف داشتن زمینه تقسیم حجم آن است و بنابراین تقسیم یک جسم هیچ گاه پایان نمی‌پذیرد. این عقیده را مشهور فلاسفه گفته‌اند. «۱»

۳. دیموکریت گفته است که جسم مجموعه‌ای از اجزای کوچک سخت است که حجم بسیار اندکی دارد که قابل قسمت خارجی نیست لیکن تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرد. «۲»

۴. مشهور متکلمین گفته‌اند جسم از اجزایی تشکیل شده که به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌باشند، نه تقسیم خارجی و نه وهمی و نه عقلی. فقط قابل اشاره حسی است. اجزای مزبور متناهی هستند و فاصله‌هایی با هم دارند که هر گاه وسیله برنده‌ای بر جسم وارد شود بر فواصل مزبور واقع شده نفس اجزاء تقسیم نمی‌شوند. وسیله برنده روی فاصله‌ها قرار می‌گیرد نه ذرات جسم. «۳»

۵. همان عقیده متکلمین، با این تفاوت که می‌گویند اجزای جسم نامتناهی هستند. «۴»

اینها عقاید مربوط به حقیقت جسم هستند. عقیده پنجم و چهارم که به وضوح باطل است، زیرا جای سؤال است که این اجزای غیر قابل تجزیه که می‌گویید، حجم دارند یا نه؟ اگر هیچ گونه حجمی ندارند امکان ندارد که از اجتماعشان یک جسم

(۱). ارسطو و فارابی و ابن سینا این‌طور گفته‌اند. ر. ک: اسفار، ج ۵، ص ۱۷

(۲). ر. ک: اسفار، ج ۵، ص ۱۷ و مباحث الشریقه، فخر رازی، ج ۲، ص ۱۰

(۳). ر. ک: اسفار، ج ۵، ص ۱۶ و مباحث الشریقه، فخر رازی، ج ۲، ص ۸

(۴). مباحث الشریقه، فخر رازی، ج ۲، ص ۹، این عقیده را به نظام نسبت داده است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۲

حجم دار تحقق پیدا کند و اگر حجم دارند لازمه‌اش این است که لااقل تقسیم وهمی و عقلی داشته باشند به فرض که در صورت کوچکی بسیار زیاد قابل تقسیم خارجی نباشند؛ به علاوه این که اگر اجزای مزبور غیر متناهی باشند جسم حاصل از آنها نیز باید غیر متناهی باشد.

البته اعتقاد به جزء غیر قابل تجزیه اشکالات زیادی دارد که در کتاب‌های مفصل بیان شده است.

عقیده دوم همان اشکالی را دارد که عقیده اتصال واحد حقیقی جسم بسیط دارد.

آخر همان‌طور که در جسم مرکب اختلافاتی است در جسم بسیط هم اختلافاتی هست در این که آیا جسم بسیط

(مانند عناصر اولیه که از اجسام مختلف الطبیعه‌ای تشکیل نشده‌اند) همان طور که حساً يك واحد متصل و بدون فاصله است حقیقتاً نیز همین طور است اتصال حقیقی داشته و در جوهر وجودشان اتصال تحقق دارد؟ آنها این طور می‌گویند.

آنها دلیل‌هایی هم برای اعتقادشان ذکر کرده‌اند ولی در بحث مربوط به جسم بسیط، ضعف اعتقاد مزبور روشن شده است. وقتی اتصال حقیقی جسم بسیط را نپذیریم پیداست که اتصال حقیقی جسم مرکب را نخواهیم پذیرفت. از طرفی همه دانشمندان جدید علوم طبیعی پس از تجربه‌های علمی طولانی پذیرفته‌اند که هر جسمی از اجزای کوچک بسیار ریز تشکیل شده که هر يك از آنها هم از اجزای کوچک دیگری تشکیل یافته‌اند که يك جرم مرکزی برخوردارند. این نظریه دانشمندان را به عنوان يك اصل موضوعی مسلم می‌پذیریم.

عقیده اول هم به وضوح باطل است، زیرا اشکال عقیده دوم و چهارم و پنجم را يك جا دارد چون میان عقیده اتصال بالفعل جسم و عقیده تقسیم بالقوه آن به اجزای متناهی - که آنها دیگر هیچ گونه تقسیمی ندارند - جمع نموده است. بنا به آنچه گفتیم جسم که يك حقیقت متصل با امکان فرض امتدادهای سه گانه در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۳

آن می‌باشد واقعیت دارد لیکن مصداق این حقیقت کلی تنها همان اجزای اولیه می‌باشد که يك نوع امتداد جرمی دارند و همه انواع جسم هم به آن اجزای مزبور می‌رسند. این همان عقیده دیموکریت یونانی است با قدری اصلاح.

فصل چهارم: اثبات ماده نخستین و صورت جسمی

هر جسم به همین عنوان که جسمیت دارد یعنی بنفسه پذیرای اندازه و امتداد جرمی است، چیزی بالفعل است و از این جهت که امکان الحاق صورت‌های حقیقی و ماهوی و لوازم آنها را دارد چیزی بالقوه است، و این معنا به خوبی روشن است.

جسمیت يك جسم، چیزی است که تحقق بالفعل دارد، ولی تحولات حقیقی و ماهوی که تدریجاً با حرکت تکاملی در آن به وجود می‌آید چیزی است که بالفعل تحقق ندارد، و فقط استعداد حصول آن را دارد. به این مقدمه يك مطلب دیگر، اضافه کنید و آن این که جهت قوه و استعداد غیر از جهت فعلیت و تحقق است. فعلیت همراه تحقق وجود است، و قوه همراه عدم و فقدان است. هیچ ندارد و فقط قوه و استعداد و جهت شیء را دارد. با این توضیحات به خوبی معلوم می‌شود که در هر جسم حقیقتی است که قوه صورت‌ها و حقایق جسمانی است و فعلیتی جز همین قوه را ندارد. آن‌گاه جسمیت (حجم داشتن و امتداد جرمی داشتن) هم جهت فعلیتی است که قوام جهت قوه مزبور بدان است.

با دقت در آنچه گفتیم به خوبی معلوم شد که هر جسمی متشکل از ماده و صورت است و جسم يك مجموعه‌ای است متشکل از آن دو. البته امتداد جسمی هم هست که قوام اصلی جسمیت به آن است.

تکمیل بحث

ماده‌ای که در همه موجودات جسمانی سر بیان دارد، همین است که ماده نخستین و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۴

هیولای اولی نامیده می‌شود. و همین ماده به همراه صورت جسمی جسم، خود ماده دیگری می‌شوند که صورت‌های ماهوی و حقیقی بعدی را پذیرا می‌شوند این ماده تازه را ماده دوم می‌نامند.

فصل پنجم: اثبات صور ماهوی اشیاء

اجسامی که در خارج هستند از نظر افعال و آثار، اختلاف روشنی با یکدیگر دارند.

بدون شك این افعال و آثار يك مبدأ ذاتی دارند، یعنی حتی اگر علت مستقیم آنها یکی از حالات عارضی جسم باشد بالاخره حتماً به يك منشأ ذاتی بر می‌گردند. علت ذاتی آنها چیست؟ مسلماً ماده نخستین نمی‌باشد، زیرا کار آن پذیرش و قبول است نه ایجاد و فعالیت. جسمیت هم علت نیست، زیرا جسمیت میان همه اجسام مشترك است و این آثار مختلف هستند. به ناچار باید بپذیریم که علت آنها يك مبدأ ماهوی ذاتی است که در هر جسمی حقیقی مخصوص می‌باشد و ما آن را صورت نوعی می‌نامیم. (۱)

تکمیل

نخستین تنوع و اختلاف ذاتی که اجسام - بعد از آن که همگی در اصل جسمیت مشترکند - پیدا می‌کنند به وسیله صورت‌های نوعی عناصر است. عناصر هم به نوبه خود ماده‌هایی برای صورت‌های دیگر می‌شوند که به عناصر الحاق می‌شوند.

دانشمندان قدیم، عناصر را چهار عدد می‌دانستند، و فلاسفه الهیون همان عقیده را به عنوان يك اصل موضوعی پذیرفته بودند لیکن محققین جدید تاکنون در حدود ۱۰۴ عنصر کشف کرده‌اند.

(۱). فلاسفه مشاء همین عقیده را دارند. ر. ک: اسفار، ج ۵، ص ۱۵۷. اشراقیون صورت را عرض می‌دانند. ر. ک: حکمة الاشراق، ص ۸۸

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۵

فصل ششم: تلازم ماده و صورت

ماده نخستین با صورت متلازم بوده هیچ يك جدا از دیگری وجود ندارند. ماده جدا از صورت نیست به این دلیل که حقیقت ماده نخستین، چیزی جز قوه نیست. از هر نظر فقط قوه است و قبول، و هیچ فعلیت ندارد و بنابراین امکان هیچ گونه وجود و تحقق جز به وسیله يك فعلیت ماهوی و حقیقی ندارد، چون بدیهی است که وجود هیچ موجودی بدون فعلیت، مفهوم و معنایی ندارد. حقیقت و جوهری که فعلیت دارد و مایه تحقق ماده است همان صورت است. و بدین حساب مطلب ما ثابت است:

جدا نبودن ماده از صورت.

صورت‌های عالم جسمانی هم از ماده جدا نیستند، به این دلیل که هیچ يك از انواع موجوداتی که به حس و تجربه می‌آیند، خالی از نوعی استعداد و قوه تحول و انفعال نیستند. این يك اصل موضوعی مسلمی است که از علوم طبیعی اخذ شده است و همان طور که پیش از این گفتیم هر گونه انفعال و قوه حتماً که بدون ماده نمی‌باشد.

پس این مطلب هم ثابت شد که: «صورت جسمانی بدون ماده نیست».

فصل هفتم: هر يك از ماده و صورت محتاج یکدیگرند

با يك بيان اجمالی مطلب ثابت می‌شود: ترکیب ماده و صورت يك ترکیب حقیقی اتحادی است که وحدتی حقیقی دارد و پیش از این گفتیم که اجزای يك مرکب حقیقی به یکدیگر نیازمند هستند. ولی توضیح تفصیلی مطلب این‌که: «صورت از نظر تعین و هم از نظر تشخیص نیاز به ماده دارد: از نظر تعین به این معنا که نوع خاص يك صورت، با استعدادی که در ماده است معین می‌شود. هر ماده، استعداد صورت خاصی را دارد و بدین حساب هر صورتی احتیاج به ماده دارد که بدون آن تعین ندارد. چنان‌که ماده آن هم با يك صورت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۶

دیگری همراه است و آن صورت هم به آن ماده به همان جهت احتیاج دارد و همین‌طور صورت از نظر تشخیص هم محتاج ماده است یعنی تا ماده نباشد وجود خاص صورت با عوارض خاص خود از وضع و شکل و زمان و مکان تبلور نمی‌یابد. ماده هم حدوثاً و بقائاً توقف وجودی بر صورت دارد، هر صورت، چون صورت‌های مختلفی بر ماده وارد می‌شوند. قوام ماده به همین صورت‌هایی است که به نوبت بر ماده وارد می‌شوند، البته صورت علت تامه و یا خصوص علت فاعلی ماده نیست، زیرا همان‌طور که گفتیم صورت در تشخیص و نیز در تعین خود محتاج ماده است و بنابراین نمی‌تواند علت فاعلی ماده باشد. علت فاعلی ماده، جوهر و حقیقتی است فوق ماده و از هر نظر جدای از ماده، یعنی عقل. علت فاعلی ماده، عقلی است مجرد که ماده را ایجاد کرده و با وارد کردن صورت‌های متناوب بر ماده، آن را حفظ و نگهداری می‌کند.

صورت فقط یکی از اجزای علت تامه ماده است. بگویید: شريك علت و شرط فعلیت وجود آن است. فلاسفه برای نگهداری عقل مجرد، ماده را، به وسیله صورت‌های پیاپی، مثالی زده‌اند: نگهداری بنای سقف يك خانه را، با ستون‌های متناوب و متبدل که دائماً ستونی را برده و ستونی دیگر به جای آن بگذارند. اعتراضی بر فلاسفه شده است که: شما معتقدید که هیولا و ماده نخستین عالم جسمانی يك واحد مشخص و به اصطلاح يك واحد عددی است، آن وقت می‌گویید: قوام عناصر این عالم به يك صورت متناوب و متبادل از صور غیر متناهی عالم است. صورت به این معنای کلی يك واحد بالعموم است مانند وحدت انسان و یا حیوان کلی و شك نیست که واحد عمومی به مفهوم نزدیک‌تر است تا به وجود. به خلاف واحد عددی که وجود است، و به همین جهت واحد عددی بدون شك از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۷

واحد عمومی قوی‌تر است با این‌که علت باید قوی‌تر از معلول باشد. و بدین حساب امکان ندارد که واحد عمومی (صورت متبدل) علت واحد عددی (ماده جهان) باشد. از طرف دیگر، تبدل معنای صورت این است که صورتی برود و صورتی دیگر جایگزین آن شود. خوب اگر صورت قبلی شريك علت و جزء علت مادی است، از میان رفتن آن موجب انعدام معلول یعنی ماده می‌شود. بنابراین،

احتساب صورت متبادل را شريك علت ماده، به نفی ماده می انجامد.

ولی اعتراض مزبور با این توضیح حل می شود: در مرحله قوه و فعل خواهیم گفت که تبدل صور در حقایق مادی به طور کون و فساد نیست که صورتی به کلی تباه شود و صورتی دیگر به جای آن بنشیند بلکه صورت های مزبور چهره های يك وجود سیال متحرك هستند. حقیقت مادی در وجود واحد سیال خویش حرکت می کند و صورت های مزبور حدود حرکت جوهری و حقیقی وجود مزبور می باشند.

صور مزبور موجود واحد و خاصی هستند با اتصال واحد، هر چند يك نوع ابهام داشته و حدشان با ابهام مزبور همراه است، ابهامی متناسب با ابهام خود ماده که قوه محض است. بنابراین، این که می گوئیم: صورت متبادل يك واحد عمومی است که شريك علت است به اعتبار کثرتی است که با امکان، تقسیم پیدا می کند و گرنه به حسب دقت همه کثرت ها و تقسیم ها چهره های يك واحد خاص هستند. (دقت کنید).

فصل هشتم: اثبات نفس و عقل

نفس و عقل وجود دارند: نفس یعنی حقیقتی جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است لیکن در مقام عمل تعلق به ماده دارد. دلیل وجود نفس این است که ما در خودمان علم و ادراک می یابیم، و خصوصیت علم این است که «۱» مجرد از ماده است، و با همان وضع

(۱). در دفتر دوم فلسفه به قلم این جانب تجرد علم به خوبی توضیح داده شده است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۸

تجرد برای شخص عالم موجود است و نزد او حضور دارد. و اگر عالم دور از ماده و قوه نبود و فعلیت خالص نبود، امکان نداشت چیزی نزدش حضور پیدا کند، و ما می دانیم که صورت علمی مجرد نزد شخص عالم حاضر است. و بنابراین شخصیت عالم همان نفس و روح مجردی است که در انسان است و صور علمی نزد آن حضور دارند: تفصیل این مطلب را در بحث عاقل و معقول این کتاب ذکر خواهیم کرد. ان شاء ... تعالی.

از طرفی می دانیم که روح مجرد انسانی، حقیقتی جوهری است، زیرا روح انسانی صورت نوع انسانی است و صورت يك نوع از مقوله، جوهر است، پس نفس یعنی حقیقتی جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است ولی تعلقی به ماده دارد، وجود دارد.

دلیل وجود عقل - جوهری که ذاتاً و عملاً غیر مادی است - همین است که نفس انسانی در درجه عقل هیولانی - یعنی استعداد تفکر در مقایسه با صور علمی هیچ گونه فعلیتی نداشته امری بالقوه است و بدین حساب معلوم می شود چیزی که فعلیت به آن می بخشد و صور را ایجاد می کند امکان ندارد که خود نفس باشد، زیرا خودش قوه محض است و امکان هم ندارد که يك چیز مادی دیگری ایجاد کننده صور باشد - که آن هم در این مقایسه بالقوه است - و بنابراین افاضه کننده و معطی صور علمی حتماً يك حقیقت جوهری است که از قوه و امکان منزّه است و این حقیقت را عقل می نامیم.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 از طرفی پیش از این گفتیم که عقل مجرد است که ماده و صورت را در انواع مادی قرار می‌دهد و بدین وسیله به آنها فعلیت می‌بخشد و ماده را به وسیله صورت محفوظ نگه می‌دارد.
 البته نفس و عقل دلیل‌های زیاد دیگر نیز دارند که بعداً به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۰۹

نکته پایانی

در پایان بحث از مقوله جوهر باید به این نکته توجه داشت که یکی از خواص جوهر این است که تضاد، در آن راه ندارد، زیرا یکی از شرایط تضاد این است که باید موضوعی در کار باشد که دو ضد بر آن ورود کند و می‌دانیم که جوهر، موضوع ندارد، و خود استقلال دارد.

فصل نهم: مقوله کم و خواص و تقسیمات آن

کم عرضی است که ذاتاً تقسیم و همی را می‌پذیرد- البته تقسیم و همی، و اما تقسیم خارجی هر چند در کم جریان دارد لیکن ذاتاً و مستقیم نبوده با وساطت ماده جسم است. از طرفی با تجزیه و تقسیم خارجی، کم هم بتبع جسم تجزیه شده جسم که ذره ذره شد کم و مقدار آن هم همینطور و بدینوسیله به سوی فنا و عدم پیش می‌رود.
 کم را بالذات به متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند: کم متصل، کمی است که بتوان در آن اجزائی فرض کرد که میانشان حد مشترکی باشد. حد مشترك آن است که اگر بخواهیم آن را ابتدای یکی از دو جزء حساب کنیم امکان دارد که همان ابتدای جزء دیگر هم حساب شود، و اگر انتهای یکی حسابش کنیم می‌توانیم انتهای دیگری هم حسابش کنیم؛ یعنی لزوم ندارد که ابتدای یک یا انتهای یک طرف مخصوص اعتبار شود.
 مانند نقطه که حد مشترك دو جزء یک خط محسوب می‌شود، و خط که حد مشترك دو جزء یک سطح حساب می‌شود، و سطح در قیاس با دو جزء جسم تعلیمی (مقدار شکل هندسی جسم). و لحظه در قیاس با دو جزء زمان هم همین طور.

ولی کم منفصل بر خلاف این است؛ یعنی حد مشترکی ندارد مثل اعداد، مثلاً مفهوم عدد پنج را ببینید، اگر بخواهیم اجزائی برایش فرض کنیم باید مثلاً به دو جزء ۳ و ۲ تقسیمش کنیم، آن وقت حد مشترکشان کجاست؟! آنها دو مفهوم مستقل هستند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۰

اگر حد مشترك میان آن دو باشد باید یکی از آنها را جدا کرده به عنوان مرز مشترك حساب کنیم، آن وقت عدد پنج می‌شود چهار. و اگر یکی از خارج بیاوریم و به عنوان مرز مشترك اضافه کنیم چون باید مشترك میان اجزاء باشد باید به کلی از آنها جدا نبوده جزوی از آنها حساب شود، آن وقت عدد پنج می‌شود شش. بنابراین مفاهیم عددی که مفاهیم مستقلی هستند حد مشترك ندارند و کم منفصل می‌باشند.

کم منفصل عبارت از مفاهیم عددی است که از تکرار «یک» به دست می‌آیند. هر چند «یک» خودش عدد نمی‌باشد، زیرا که تعریف کم بر آن منطبق نمی‌باشد. مفهوم یک قابل قسمت نیست. واحد، اصل همه چیز است و خود تقسیم

می شود. این را هم بگوییم که مراتب اعداد چون خواص مختلفی دارند، به نظر دانشمندان اهل فن اعداد، انواع مستقلی بوده هر مرتبه ای یک مفهوم جداگانه می باشد.

کم متصل به قار و غیر قار تقسیم می شود. کم متصل قار (ثابت) آن است که همه اجزای آن با هم جمع شوند مثل خط و سطح که همه اجزایشان با هم موجودند ولی کم متصل غیر قار آن است که اجزایش با هم موجود نباشند مانند زمان که هر جزء آن پس از فنای جزء قبلی و پیش از آمدن جزء بعدی تحقق دارد.

کم متصل قار هم به نوبه خود سه قسم است: جسم تعلیمی که مقدار جاری در جهات سه گانه جسم طبیعی است که در هر سه جهت قابل تقسیم است، و به تعبیر دیگر همان اندازه شکل هندسی یک جسم، که در طول و عرض و عمق قابل تقسیم است.

دوم سطح که انتهای جسم تعلیمی است و فقط طول و عرض دارد، و سوم خط که انتهای سطح است و فقط طول دارد و در همان اندازه طولی فقط قابل تقسیم است.

آنها که خلا را قبول دارند - فضایی خالی از هر گونه موجود - اعتقادی به کم متصل قار ندارند، زیرا یک واحد متصل خارجی را به طور قطع باور ندارند، چون احتمال خلا و عدم اتصال هست. ولی اثبات خلا مشکل است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۱

تتمیم:

«کم خواصی» دارد از جمله این که در هیچ یک از انواع آن تضاد وجود ندارد، زیرا انواع کم در موضوع واحدی اشتراک ندارند و هر یک مربوط به موضوعی جداگانه اند. و می دانیم که اشتراک در موضوع یکی از شرایط تضاد است. دوم این که همان طور که پیش از این گفتیم انقسام و همی را می پذیرد. سوم این که در همه اقسام کم، واحدی داریم که آن را می شمارد تا آخر، تا اصل کم را به اتمام رسانده پایان دهد مثل واحد در کم منفصل که هر عددی را فرض کنید مفهوم واحد آن را شماره تا آخر کرده پایان می دهد. البته در برخی مراتب عدد شماره گر دیگری هم داریم مثل ۲ برای چهار و شش و ... و ۳ برای ۹ و ۱۸ و ۱۲ و

کم متصل هم که قابل تقسیم به اجزای خود می باشد جزء فرضی آن (فرض از آن جهت که تا تجزیه نشود جزء حقیقی نشده و یک واحد متصل می باشد). شماره گر و پایان دهنده آن خواهد بود.

چهارم از خواص کم خاصیت تساوی و غیر تساوی است. مفهوم مساوات یعنی یکسانی در مقدار. بنابراین اختصاص به مقادیرات (کمیات) دارد و اگر در غیر مورد کم به کار رود بالعرض می باشد.

پنجم از خواص کم، نهایت و لامتناهی بودن است. مفهوم متناهی و غیر متناهی، به معنای امتداد بی حد و یا محدود مقدار است، و بنابراین مخصوص کم می باشد. البته در موارد دیگر هم (مانند قدرت و کمالات نفسانی) به کار می رود ولی همان طور که در مفهوم مساوات گفتیم به طور بالعرض و غیر حقیقت می باشد.

فصل دهم: کیف

کیف، عرضی است که بذاته قابل تقسیم و انتساب نمی باشد (به خلاف کم که بالذات قابل قسمت است و به خلاف مقولات نسبی که بالذات انتساب دارند).

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۲

کیف را در نخستین تقسیم به چهار قسم کرده‌اند: کیف نفسانی مانند علم و اراده و ترس و شجاعت و یأس و امید. دوم کیف مخصوص به کم، مانند استقامت و انحناء و اشکال هندسی (در کم متصل) و یا چون زوجیت و فردیت اعداد (در کم منفصل).

سوم کیف استعدادی که قوه و لا قوه نامیده می‌شود مانند همه استعدادهای کامل انفعالی چون سستی و نرمی - که استعداد کامل پذیرش دارد - و استعدادهای کامل مقاومتی و غیر انفعالی چون سختی. و همین طور هر گونه استعداد که در ماده وجود دارد هر چند مقاومتی و یا انفعالی کامل نباشد.

نسبت استعداد هم به قوه جوهری - یعنی ماده (پیش از این گفتیم که ماده همان قوه پذیرش صور است هم) همانند نسبت جسم تعلیمی (امتداد شکل) که امتداد در جهات سه گانه است، به جسم طبیعی است که امکان امتداد را تحمل می‌کند.

چهارم کیف مخصوص به حس ظاهر که اگر مانند «سرخی شخص شرمسار» و «زردی شخص بیمناک»، سریع الزوال باشد «انفعال» نامیده می‌شود و اگر چون زردی طلا و شیرینی عسل، ثابت باشد «انفعالی» نامیده می‌شود.

البته دانشمندان طبیعی جدید در این که کیفیات محسوس به همان طور که در حس هستند وجود خارجی داشته باشد اشکالاتی دارند که در کتاب‌های طبیعی ذکر شده است.

فصل یازدهم: مقولات انتسابی

یعنی مکان و زمان و وضع و ملک و اضافه و فعل و انفعال.

منظور از مقوله مکان (این) هیئتی است که از انتساب یک شیء به مکان به دست می‌آید. و منظور از مقوله زمان (متی) هیئتی است که از انتساب یک شیء به زمان به دست می‌آید و منظور از این انتساب زمانی اعم از این است که یک شیء در خود و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۳

متن زمان باشد مانند حرکات و اعمالی که در زمان انجام می‌شوند، و یا در طرف زمان یعنی لحظه باشد مثل همه موجودات لحظه‌ای و آنی الوجود چون وصل‌ها و فصل‌ها و لحظه وقوع تماس‌ها، و اعم از این که به طور انطباق بر زمان باشد چون حرکات تدریجی که هر درجه‌ای از آن بر لحظه‌ای از زمان تطبیق می‌شود و اصطلاحاً حرکت قطعی نامیده می‌شود و یا به طور انطباق بر زمان نباشد چون نفس حرکت ما بین ابتدا و انتها بدون در نظر گرفتن لحظات، که اصطلاحاً حرکت متوسطی نامیده می‌شود (نفس در راه بودن یک شیء متحرک که یک عنوان بسیط و غیر قابل تقسیم است). اینها همه زمانی و از مقوله متی هستند.

وضع هم هیئتی است که از انتساب اجزای یک شیء به یکدیگر و یا به شیء خارج به دست می‌آید، مانند قیام که نسبت خاصی میان اجزای بدن باهم و آنها با خارج است؛ یعنی اعضاء بدن روی هم استوار، و بدن کلاً در ارتباط با فضای خارج (و یا مشخصاً سطح زمین) به نحوی است که سر به طرف فضای بالا و پاها به سوی پایین است.

ملك که جده (یافتن) نیز نامیده می‌شود هیئتی است که از احاطه يك شیء به شیء دیگر به حدی که با انتقال محاط، محیط هم منتقل شود به دست می‌آید؛ خواه احاطه کامل باشد چون چادر و یا احاطه ناقص چون پیراهن و کفش. اضافه هیئتی است که از تکرار نسبت میان دو شیء به دست می‌آید. صرف نسبت را نمی‌گوییم، صرف يك انتساب غیر از اضافه مقولی است. اضافه مقولی، انتساب يك شیء به يك شیء دیگر، با لحاظ انتساب به آن می‌باشد که در حقیقت يك نسبت مکروه می‌باشد. مثل پدر، که منسوب به پسر است که پسر هم یعنی فرزند آن پدر، نسبت «پدر بودن» و «پسر بودن»، يك نسبت اضافی است، زیرا يك نسبت دو طرفه است و از هر دو طرف مورد نظر می‌باشد. مقوله اضافه ماهیتی است که از رابطه طرفینی اشیاء به دست می‌آید چنان‌که در دو مفهوم پدر و فرزندی، در هر يك از دو طرف، طرف دیگر هم لحاظ شده است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۴

اضافه، گاهی متشابه الاطراف است چون اخوت که در هر دو طرف يك سان است و گاهی متخالف الاطراف است مثل پدریت و پسریت و یا بالا بودن و پایین بودن. یکی از خواص اضافه این است که طرفین اضافه از نظر وجود و عدم و یا قوه و فعل همانند بوده اختلافی ندارند. اگر یکی بالفعل پدر است طرف مقابل هم بالفعل فرزند است و اگر یکی بالقوه و به طور استعداد است طرف مقابل هم فعلیت ندارد.

این را هم توجه کنید که گاهی مضاف به خود اضافه گفته می‌شود یعنی به خود «پدریت و پسریت» مضاف گفته می‌شود! اتفاقاً مضاف حقیقی نیز همین است، زیرا اگر طرفین اضافه مضاف هستند به خاطر پیدایش این صفت در آنهاست، پس خود صفت اضافی (پدر بودن و فرزند بودن) به مضاف بودن اولویت دارد. البته معمولاً به طرف اضافه مضاف می‌گویند، پدر یا پسر را. نه صفت پدریت و پسریت را. این مضاف (متعارف و معمول) را مضاف مشهوری می‌گویند.

مقوله فعل هیئتی است که از تأثیر تدریجی يك شیء در شیء دیگر، در همان زمان تأثیر به دست می‌آید مانند حالت و هیئتی که از گرم کردن يك ماده حرارتی تا زمانی که در حال گرم کردن است به دست می‌آید. مقوله انفعال هم حالت و هیئتی است که از تأثیر تدریجی شیء متأثر در زمانی که تحت تأثیر است به دست می‌آید، مانند حالت و هیئتی که از گرم شدن يك شیء در زمان گرم شدنش به دست می‌آید.

از آنچه در تعریف فعل و انفعال گفتیم به خوبی مشهود است که در آن دو تدریج اعتبار دارد. اگر تدریج اعتبار نشود باید ابداعات هم در این دو مقوله وارد شوند مثل ایجاد خداوند عقل مجرد را، و موجود شدن عقل به صرف امکان ذاتی و اراده خداوند. و باید این عمل خداوند در مقوله فعل و وجود عقل در مقوله انفعال وارد شوند با این که آنها از حریم ماهیات مادی و پذیرنده تأثیر و تأثر، به کلی خارجند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۵

مرحله هفتم: علت و معلول

فصل اول: اثبات علیّت و معلولیت در جهان هستی

پیش از این گفتیم که ماهیت بنفسه فقط امکان دارد و نسبت به وجود و عدم علی السواء می باشد، و رجحان یکی از دو طرف نیاز به چیزی خارج از ماهیت دارد. البته همان طور که قبلاً هم تذکر دادیم نیاز داشتن جنبه عدم، نوعی مجاز گویی است. عدم، چیزی نیست که نیازمند علت باشد. فقط وجود ماهیت است که متوقف بر چیزی خارج از ماهیت است.

توقف وجود ماهیت هم مسلماً بر وجود غیر است نه عدم غیر، عدم غیر که نمی تواند رفع نیاز کند. وجودی که اجمالاً محل توقف وجود ماهیت است علت می نامیم و ماهیت را که توقف بر وجود مزبور دارد معلول می گوئیم. حالا ببینیم علت چه می کند؟ و چه چیزی را جعل نموده ایجاد می کند؟ سه احتمال بیش نیست: ۱- وجود معلول ۲- ماهیت معلول ۳- اتصاف ماهیت به وجود و به عبارت دیگر، ربط وجود و ماهیت. مسلم است که ماهیت معلول نمی تواند مجعول علت باشد، زیرا همان طور که گفتیم، ماهیت چیزی است اعتباری و حتماً باید آنچه معلول از علت می گردد اصالت داشته باشد و گرنه تحقق پیدا نمی کند و فرض این است که يك معلول تحقق یافته داریم، موصول، جنبه ماهویش را به خودی خود دارد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۶

و بدون ارتباط به چیز دیگر، خودش را دارد و هیچ نیازی در این جهت به غیر ندارد، چنان که ماهیت، اساساً جز همان جنبه مفهوم و ماهوی این چیزی نیست. (المهية من حيث هي، هي هي و ليست الا هي).
و همین طور مسلم است که اتصاف و ربط که صیوروت (موجود شدن ماهیت)، نامیده می شود نیز به وسیله علت، مجعول نمی شود، زیرا اینها مفاهیم و معانی اضافی و قائم به طرفین می باشند و اگر فقط همین ربط و اتصاف از علت گرفته شود و چیزی دیگر در کار نباشد لازمه اش این است که ماهیت و وجود هر دو اعتباری باشند آن وقت چگونه ممکن است اتصاف (که يك امر اضافی است و اینك از ناحیه علت، اصالت یافته است) اصیل، و در عین حال قائم به دو طرف اعتباری غیر اصیل باشد؟
با توجه به آنچه گفتیم به خوبی روشن است که آنچه از ناحیه علت مورد جعل قرار گرفته و به معلول رسیده است فقط همان وجود معلول است نه ماهیتش و نه اتصاف ماهیت به وجود.

فصل دوم: تقسیمات علت

علت به تام و ناقص تقسیم می شود: علت تام آن است که همه مقدمات وجود معلول را داشته باشد به طوری که دیگر برای وجود معلول هیچ چیز دیگری لازم نباشد و در آن صورت باید حتماً موجود بشود. ولی علت ناقص فقط برخی از مقدمات وجود معلول را دارد نه همه آنها را. علت تام اگر نباشد معلول نیست و اگر باشد معلول هست، ولی علت ناقص اگر نباشد معلول نیست و اگر باشد ممکن است معلول باشد و ممکن است نباشد، لزوم ندارد که حتماً باشد.

علت به واحد و کثیر هم تقسیم می شود: گاهی فقط يك چیز علت يك معلول است و گاهی چیزهای دیگر هم ممکن است علت آن باشد که در این صورت علت کثیر است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۷

علت به بسیط و مرکب هم تقسیم می‌شود: بسیط آن است که هیچ جزئی ندارد و مرکب بر عکس. بسیط هم یا بسیط خارجی است چون عقل مجرد و عوارض که وجودات بسیط هستند، و یا بسیط عقلی است، یعنی نه خارجاً از ماده و صورتی، ترکیب شده و نه عقلاً جنس و فصلی دارد. بسیطترین بسائط عقلی، ذات باری تعالی است که اساساً ماهیتی ندارد و از وجود و ماهیت ترکیب نشده است.

علت به قریب و بعید هم تقسیم می‌شود: قریب آن است که میان آن با معلول هیچ واسطه‌ای نباشد و بعید بر خلاف آن است. علت با واسطه یا علت علت این طور است، فی المثل مانند «جد» نسبت به نوه‌اش.

علت به داخلی و خارجی هم تقسیم می‌شود: علت داخلی که علت قوامی هم نامیده می‌شود همان ماده و صورت است که مقوم معلول هستند. و علت خارجی که علت وجود هم نامیده می‌شود همان علت فاعلی یا غایی است. علت فاعلی را «ما به الوجود/ وسیله وجود» و علت غایی را «مالاجله الوجود/ هدف وجود» نیز می‌نامند.

علت به علت حقیقی و معد (زمینه ساز و اعدادگر) نیز تقسیم می‌شود: البته علت نامیدن مقدمات اعدادگر، با نوعی مجازیت است. آنها حقیقتاً علت نیستند. وسایلی هستند که ماده را برای افاضه علت فاعلی، آماده و نزدیک می‌سازند، مثل ورود هر متحرك در یکی از حدود مسافت که اعدادگر و مقرب ورود در حد بعدی می‌باشد.

و یا چون گذشت لحظات زمان که حادث در زمان خاص را به فعلیت نزدیک می‌سازند و هر چه لحظه‌ها می‌گذرند زمان حادثه و فعلیت حادثه معین نزدیک می‌شوند.

فصل سوم: تلازم ضرورت علت و معلول

همین که علت تامه موجود شد حتماً معلول هم موجود می‌شود و گرنه با وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۸

علت تامه، عدم معلول تجویز شده است، با این که عدم معلول، معلول عدم علت است و با وجود علت امکان ندارد و از قبیل معلول بی علت خواهد بود.

و هنگامی که معلول موجود باشد وجود علتش ضروری خواهد بود و گرنه عدم علت با وجود معلول تجویز شده است، با این که پیش از این گفتیم که علت، خواه تام و خواه ناقص، اگر معدوم شد از عدمش عدم معلول لازم می‌آید.

از آنچه گفتیم به خوبی معلوم می‌شود که وجود معلول از وجود علتش جدا نیست و وجود علت تامه هم از وجود معلولش جدا نمی‌شود.

و بنابراین اگر معلول، يك موجود زمانی باشد و در يك زمان خاص موجود باشد حتماً که علتش نیز در همان زمان وجود خواهد داشت، زیرا که وجود آن زمان خاص معلول، متوقف بر علت بوده است، پس باید تأثیر علت و افاضه‌اش نیز در آن زمان باشد، اگر علت در يك زمان دیگری باشد و نه در زمان وجود علت، و می‌دانیم که افاضه فیض هم قائم به وجود علت است، لازم می‌آید که علت در حال عدم خود، افاضه معلول کند! این هم که به روشنی

محال است.

يك نکته را هم توجه کنید و آن این که تلازم ضرورت علت و معلول در دو مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد: ۱. مسئله‌ای که تحت عنوان: «الشیء ما لم يجب لم يوجد/ هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی‌شود، بیان می‌گردد ۲. همین مسئله که این جا مطرح کرده‌ایم: تلازم ضرورت آن دو و یا به تعبیر دیگر معلول هنگام وجود علت تامه واجب است و بر عکس. این دو مسئله با یکدیگر يك تفاوت دارند و آن این که اولی وجوب بالغیر را می‌گوید و دومی وجوب بالقیاس را. در آن مسئله بحث ما این است که معلول از ناحیه علت کسب ضرورت می‌کند و در این مسئله بحث ما این است که معلول در قیاس به علت، ضرورت دارد و علت هم در قیاس به معلول، ضرورت دارد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۱۹

دلیل دیگر

احتیاج ماهیت معلول به علت فقط به معنای احتیاج وجودش به علت است، و احتیاج مزبور هم از وجود ماهیت خارج نیست که يك وجودی باشد و يك احتیاج. بلکه احتیاج مزبور در ذات و متن وجودش استقرار یافته و به تعبیر دیگر وجود ماهیت عین احتیاج و ارتباط است. وجود معلول يك وجود رابط است که بدون علت، هیچ گونه استقلالی ندارد، و علت مقوم آن است، و هر چه چنین باشد محال است که بدون اعتماد بر علت و استقوام به آن تحقق پیدا کند و با این بیان مطلوب ما ثابت می‌شود: «هنگام وجود معلول، وجود علت هم ضروری است».

فصل چهارم: قانون: الواحد ...

از يك علت جز يك معلول صادر نمی‌شود، زیرا لازم است که حتماً میان علت و معلول يك سنخیت ذاتی برقرار باشد که آن سنخیت میان یکی از آن دو با چیزهای دیگر نیست. اگر سنخیت لازم نباشد باید هر چیزی بتواند علت هر چیز باشد و هر چیز معلول هر چیز! و بدیهی است که این غیر ممکن است. و بنابراین حتماً در علت يك جهتی است که هم سنخ با معلول است و همان جهت تعیین دهنده صدور معلول از علت مزبور است. اگر از يك علت - که در متن ذاتش فقط يك جهت است، یعنی همان جهت هم سنخ با معلول - معلول‌های بسیاری با همان جهت کثرت و تعدد و بدون برگشت به هیچ گونه جهت وحدت، صادر شوند، لازمه‌اش این است که جهات کثیری در متن ذات علت تحقق یابد با این که فرض این است که علت يك جهت بیش ندارد!

با این بیان روشن شد چیزی که منشأ صدور کثرات است حتماً در متن ذاتش يك جهت کثرتی است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۰

و نیز روشن شد که چند علت امکان ندارد معلولی واحد را بسازند و آنچه از این قبیل تصور می‌شود حتماً به يك علت بر می‌گردد. (۱)

فصل پنجم: بطلان دور و تسلسل علل

دور یعنی توقف وجود يك شیء بر چیزی که وجود آن نیز خود متوقف بر شیء اول است، حالا فرق نمی‌کند توقف مزبور بدون واسطه باشد که دور «مصرح» نامیده می‌شود یا با واسطه باشد که دور «مضمّر» نامیده می‌شود. به هر حال دور، باطل و محال است زیرا که مستلزم این است که يك چیز بر خودش تقدم وجودی داشته باشد، چون علت (متوقف علیه) بر معلول (متوقف) حتماً باید تقدم داشته باشد.

تسلسل یعنی ترتب و توقف پیاپی علت‌ها بدون نهایت. تسلسل هم باطل است و دلیل‌های زیادی به بطلان آن ذکر کرده‌اند، از محکم‌ترین دلیل‌های بطلان تسلسل دلیلی است که ابن سینا در قسمت الهیات از کتاب بزرگ **شفا** آورده است.

خلاصه دلیل مزبور این است که: اگر يك معلول را با علتش و علتش فرض کنیم می‌بینیم که هر يك از این سه، حکمی حتمی و ضروری مناسب و خاص خود دارند. معلول فقط معلول است، علتش هم علت ما بعد (یعنی معلول مفروض) و معلول ما قبل (یعنی علت علت) می‌باشد. علت علت هم فقط علت است و معلول نیست. معلول يك طرف این سلسله کوتاه است و علت علت هم طرف دیگر آن و آنچه علت و معلول هر دو است وسط دو طرف مزبور است.

حالا اگر این سلسله کوتاه را چهار تا فرض کنیم حکمش همان است که گفتیم

(۱). این مسئله از نظر فلاسفه بدیهی است. در روایات ما هم وارد شده است. از جمله به کتاب توحید صدوق رجوع فرمایید: «الیس ینبغی لك ان تعلم ان الواحد لا یقال له اکثر من فعل» اشاعره در این مسئله مخالف هستند. فخر رازی در مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۶۰، و ... ادله فلاسفه را ذکر کرده و اشکال کرده است. ر. ک: اسفار، ج ۳،

ص ۲۰۴

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۱

یعنی اول و آخر دو طرف سلسله هستند و دو تای وسط، وسط آن دو طرف هستند.

حال اگر بر این سلسله بیفزاییم و بیفزاییم و بی اندازه هم اضافه کنیم باز هم حکمش همان خواهد بود، وقتی اول و آخر را در دست داریم، وسط هر قدر هم اضافه شود بالاخره همان تعدادی که هر يك از آنها علت و معلول هستند وسط خواهند بود و دو طرف دارند.

ولی اگر سلسله علت‌ها تا بی نهایت پیش برود غیر از معلول اخیر که مسلماً طرف است و فقط معلول است، سر تا سر سلسله مزبور، وسطی خواهد بود بدون طرف! و مگر وسط بدون طرف امکان دارد؟! چطور می‌توان واسطه و وسطی بدون طرفین تصور نمود؟!!

این برهان کاملی است و در همه علت‌هایی که معلول را ایجاب می‌کنند و همراه معلول هستند جاری است، چه این که فی نفسه و به تنهایی علت تامه باشند و یا علت ناقص. البته در علت‌های اعدادی که فقط زمینه ساز وجود معلول هستند و معلول را تحقق نمی‌دهند، جریان ندارد، زیرا رابطه وسط و طرف در وجود مربوط است و معدّات خارج از حریم ارتباط قوامی وجودی هستند و معلول را وجود نمی‌دهند.

دلیل دیگری در خصوص علل تام جریان دارد. و آن این که همان‌طور که پیش از این گفتیم وجود معلول يك وجود

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۶۵
رابط است که وابسته به علت است، آن وقت اگر علت و معلولیت در يك سلسله غیر متناهی پیش بروند بدون این که به يك علت غیر معلول ختم شوند لازمه اش این است که وجودهایی رابط و وابسته داشته باشیم بدون يك وجود نفسی مستقل که وابستگان، به آن بسته شوند. و بدیهی است که این نشدنی است. دلیل های دیگری هم در کتب مفصّله آمده است. «۱»

(۱). ر. ک: اسفار، ج ۲، ص ۱۴۱

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۲

فصل ششم: علت فاعلی

علت فاعلی یعنی علتی که وجود معلول را افاضه کرده تحقّقش می دهد، اقسامی دارد. قانون انضباط و نظم اقسام مزبور را این طور ذکر کرده اند: فاعل یا آگاهی از فعل خود دارد یا ندارد، اگر ندارد یا عملش با طبعش تناسب و ملائمت دارد (این فاعل «بالطبع» است؛ ۱) و یا با طبعش مناسب نیست (این فاعل «بالقسر» است؛ ۲) و اگر آگاهی به فعلش دارد، اگر عملش با اراده اش نباشد (فاعل «بالجبر» است؛ ۳) و اگر با اراده اش باشد یا آگاهی به فعلش در مرتبه فعلش بلکه عین فعلش می باشد (این فاعل «بالرضا» است؛ ۴) و یا آگاهی به فعلش پیش از فعلش می باشد و در این صورت یا آگاهی اش همراه با داعی و موجب باطنی زاید بر آگاهی اش می باشد (این فاعل «بالقصد» است؛ ۵) و یا آگاهی اش همراه با چنین داعی باطنی زایدی نیست بلکه خود علم و آگاهی منشأ صدور معلول است (که اصطلاحاً این علم را علم فعلی می نامند)، در این صورت یا علم و آگاهی اش زاید بر ذاتش می باشد (این فاعل «بالعنایه» است؛ ۶) و یا علم و آگاهی اش زاید بر ذاتش نمی باشد، که این (فاعل «بالتجلی» است؛ ۷) در همه اقسام گذشته اگر فاعل و فعلش بر سر هم فعل يك فاعل دیگری حساب شوند، (فاعل «بالتسخیر»؛ ۸) نامیده می شود. بنابراین فاعل هشت قسم است:

۱. فاعل بالطبع: فاعلی که علم و آگاهی به فعل خود ندارد و فعلش با طبعش مناسب و ملائم است، مثل نفس در مرتبه قوای بدنی که در آن مرتبه، اعمال خود را بالطبع انجام می دهد. همچون عمل نفس در دستگاه گوارش و تنفس و

۲. فاعل بالقسر: فاعلی که علم و آگاهی به فعل خود ندارد و عملش هم با طبعش ملائم نیست مثل نفس در مرتبه قوای بدنی مزبور بر خلاف طبیعت، مثل هنگام بیماری که افعال قوای نفس، تحت تأثیر عوامل قسری و فشار خارجی از مجرای

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۳

صحت خود منحرف می شوند.

۳. فاعل بالجبر: فاعلی که علم به فعلش دارد لیکن فعلش تحت تأثیر اراده اش نیست چون انسانی که بر کاری خلاف اراده اش اکراه شود.

۴. فاعل بالرضا: فاعلی که اراده به فعلش دارد، و علم و آگاهی تفصیلی به فعلش چیزی جز خود فعلش نیست، و پیش از عمل جز يك آگاهی و علم اجمالی به عمل از طریق علم به ذاتش، آگاهی دیگری ندارد. مانند انسان در ایجاد صورت‌های جزئی ذهن (صور خیالی). انسان پیش از ایجاد صورت‌های مزبور يك علم قبلی به آنها ندارد که پیش از آن صورت‌ها، صورت‌های مشابه دیگری در کار باشند و آنها هم با صورت‌های مشابه دیگری و همین‌طور تا بی‌نهایت. نه، این‌طور نیست. علم به آن صور، خود صور مزبور است نه صور دیگر علمی پیش از آنها. البته چون نفس انسانی به خودش علم دارد، به طور علم حضوری، به طور اجمال به همه معلول‌های نفس (و از جمله صور مزبور) هم يك آگاهی اجمالی دارد، ولی این غیر از علم تفصیلی به خود صور خاص می‌باشد. اشراقیون معتقدند فاعلیت خداوند نسبت به همه اجزای جهان نیز همین‌طور است.

۵. فاعل بالقصد: فاعلی که اراده دارد و پیش از عمل آگاهی به عملش نیز دارد و علاوه بر اراده، داعی و موجبی نیز دارد. انسان در همه افعال اختیاری‌اش این‌طور است که هم علم و اراده دارد و هم علاوه بر علم، تصدیق به مفید بودن کارش و میل و شوقش نیز دخالت در عمل دارد که زاید بر علم به عمل هستند.

۶. فاعل بالعنایه: فاعلی که اراده دارد و علم و آگاهی تفصیلی پیش از عمل هم دارد، علمش هم زاید بر ذات فاعل است و نفس علم و صورت ذهنی‌اش هم به تنهایی برای وقوع عمل کافی است و احتیاجی به داعی و موجب دیگری نیست. مثل انسانی که بر تخته سنگ مرتفع و یا لبه پرتگاه دره و یا بالای شاخه بلند درختی قرار گرفته و چون به پایین نگاه کند برسد و به صرف تصور سقوط و تصویر حالت سقوط در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۴

ذهن به ناگاه سقوط کند. فلاسفه مشاء معتقدند خداوند در همه افعال و ایجادهایش این‌طور است. علم زاید بر ذاتش نسبت به عمل دارد و نفس علم برای وقوع عمل کافی است.

۷. فاعل بالتجلی: فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد و علم و آگاهی تفصیلی پیشین هم به عملش دارد، علمی که عین علم اجمالی به ذاتش می‌باشد. این هم مثل نفس مجرد انسانی که چون آخرین صورت و فعلیت انسان است و از مراحل و فعلیت‌های گذشته چون جوهریت و جسمیت و رشد و حیوانیت عبور کرده تا به این فعلیت اخیر رسیده است با همان بساطتش مبدأ همه کمالات و آثاری است که در ذاتش دارد و علم حضوری به ذاتش علم تفصیلی به همه کمالاتش نیز می‌باشد، هر چند کمالات و آثارش را در مقام ذات از یکدیگر جدا نکرده و ممتاز نساخته است، لیکن به هر حال در همان مقام ذات همه کمالات و آثار را هم دارد و به خوبی آنها را علی‌الاجمال می‌داند، هر چند هر يك را با حدود خاص، از یکدیگر ممتاز نساخته باشد.

به عقیده ما خداوند هم در اعمالش این‌طور است؛ یعنی علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی به افعالش دارد.

۸. فاعل بالتسخیر: فاعلی که وقتی فعلی به او مستند می‌شود به این حساب باشد که او و فعلش همگی مستند به فاعلی دیگر هستند مثل قوای طبیعی و نباتی و حیوانی که اعمالی در بدن انجام می‌دهند، ولی خود قوای مزبور و اعمالشان همگی مقهور و مسخر نفس انسانی هستند که بر آنها مسلط است، و مثل همه فاعل‌های جهانی عالم هستی، که خود و اعمالشان همگی فعل حضرت حقند و مقهور و مسخر او می‌باشند.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
همان طور که ملاحظه کردید فاعل بالجبر و بالعنایه را در برابر فاعل بالقصد ذکر کردیم و مقتضای این تقابل و برابری این است که با یکدیگر تباین نوعی داشته هر يك نوعی مستقل و جدای از دیگری هستند. ولی مطلب خیلی روشن و مسلم نیست.
ممکن است فاعل بالجبر و بالعنایه جزء فاعل بالقصد حساب شوند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۵

در مورد جبر (اکراه) هم فاعل با حساب‌های ذهنی خود بالاخره تصمیم می‌گیرد برای فرار از ضرر بزرگ تر عملی که خواست اکراه کننده است انجام دهد و در نتیجه عمل با قصد او انجام می‌شود.
در مورد فعل عنائی هم قبول نداریم که هیچ گونه قصد و اراده‌ای در کار نباشد بلکه فاعل وقتی تصور سقوط را می‌کند و استقامت و لاسقوط را هم در نظر می‌گیرد مطمئن می‌شود که در شرایط او هیچ راهی برای مقاومت وجود ندارد آن گاه تسلیم سقوط می‌شود و با قصد و اراده، خود را ساقط می‌کند. همه آنها که در این گونه شرایط ساقط می‌شوند از نظر دقیق علمی خودشان خود را ساقط و خودکشی می‌کنند، لیکن چون قصدشان با معمول قصدها و اراده‌ها که در شرایط عادی انجام می‌شوند تفاوت دارد توجه به این قصد و اراده نشده و محکوم به حکم خودکشی هم نگردیده‌اند.

فصل هفتم: علت غایی

علت غایی همان کمال آخرین است که هر فاعلی در فعل خود به آن توجه می‌کند.
حال اگر علم و آگاهی هم در فعل فاعل دخالت داشته باشد مراد و مقصود فاعل هم از فعلش همان غایت است، و اگر فعل را می‌خواهد به خاطر علت غایی می‌خواهد و همان مراد و مقصود، غایت و آخرین کمال خواهد بود، یعنی همان طور که آخرین کمال است، مقصود هم می‌باشد. شنیده‌اید که می‌گویند: غایت در تصور و ادراک پیش از عمل است و در وجود و تحقق پس از آن. یعنی مقصود اولی اوست و آخرین کمال موجود هم اوست.
و اگر علم هیچ گونه دخالتی در فاعلیت فاعل نداشته باشد دیگر، غایت، مقصود و مراد نیست (زیرا علمی نیست تا قصد و مقصودی باشد) لیکن به هر حال فعل فاعل نهایت و آخری دارد، همان نهایت کار، غایت فعل اوست.
توضیح این که هر چیزی با کمال و تمام خود يك نسبت ثابتی دارد یعنی دائماً

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۶

اقتضای کمال خود را دارد، و امکان ندارد که دائماً و یا بیشتر اوقات مانع وصول به کمالش بشوند، زیرا عنایت و حکمت الهی که در هر ممکن الوجودی اقتضا و استدعای کمال آن را قرار داده خواسته است که به آن کمال مخصوص خود برسد. و به این حساب هر چیزی نهایت و غایتی دارد که همان آخرین کمالی است که مقتضای طبع اوست. البته عوامل خارجی احیاناً مانع وصول او به کمال طبیعی‌اش می‌شوند لیکن این حرکت احیانی قسری، شرّ اندکی است که خیر زیادی در برابرش او را تدارک و جبران می‌کند و این معنا در جهان طبیعت و عالم ماده است که تراحم اسباب مختلف، موجب این فشار و حرکت قسری شده است.

و به هر حال کمال متوقع از هر چیز، غایت اوست. (که اگر فاعل آگاه همان را بخواهد غایت اراده با غایت طبیعی تطبیق کرده است و اگر خلاف آن را بخواهد تطبیق نکرده و اگر آگاهی ندارد که فقط همان غایت طبیعی در کار است. این مقتضای طبیعت یک شیء است. غایت تحقق پیدا نکند یا نکند مطلب دیگری است، گفتیم که نوعاً باید تحقق پیدا کند).

فصل هشتم: غایت در موارد گزاف و بازی و باطل و حرکتهای طبیعی و ...

بسیاری گمان می کنند که عوامل طبیعی در اعمالشان غایت و هدفی ندارند. تصور کرده اند که غایت باید حتماً مورد علم و اراده فاعل باشد. ولی در فصل گذشته فهمیدیم که غایت اعم از مورد علم و اراده است و عوامل طبیعی هم در اعمالشان غایتی دارند که همان نهایت حرکتشان می باشند.

بسیاری هم گمان می کنند که بسیاری از افعال اختیاری انسانها نیز بدون غایت هستند مثل بازیهای کودکان که در حرکتشان غایت و هدفی در نظر ندارند، و یا حتی بازی افراد با انگشتان و یا محاسن خود، و نیز تنفس انسان که یک حرکت ارادی انسان است و مانند حرکات بیماری که در خواب از پهلویی به پهلوی دیگر می غلظد و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۷

همین طور کسی که برای هدفی حرکت می کند، در آن هنگام که به علت برخورد با مانعی از حرکت و نتیجه آن باز می ماند. و مثالهایی از این قبیل.

ولی حقیقت این است که هیچ یک از این اعمال بدون غایت نمی باشد. توضیح این که: افعال ارادی دارای مبدأ و مقدمه «قریب» و «متوسط» و «بعید» هستند، که هر یک از آنها غایتی دارند، و چه بسا که چند مقدمه با هم یک غایت داشته باشند ولی نوعاً هر یک غایتی جداگانه دارند. مقدمه و مبدأ قریب فعل همان قوه فعاله ای است که در عضلات گسترده شده است. مبدأ متوسط همان اشتیاق فاعل است که مستلزم اراده و تصمیم است. مبدأ بعید هم علم و آگاهی است یعنی تصور فعل به طور خاص که چه بسا همراه آگاهی از فواید و خیرات فعل هم می باشد.

علم که اولین مبدأ است اگر علم فکری باشد فعل ارادی یک غایت فکری خواهد داشت، و اگر علم تخیلی و بدون فکر باشد غایتش هم چه بسا تخیل محض می باشد که شوق به او تعلق گرفته و قوه فعاله شخص، عضلاتش را برای تحصیل آن تحریک نموده است؛ مثلاً طفل، حرکتی را در نظر می آورد و تحت تأثیر امیال باطنی مشتاق آن می شود و انجامش می دهد. در این گونه موارد، نفس تصور حرکت خاص و جزئی (خیالی)، به عنوان مبدأ عمل می باشد و خود حرکت خارجی و نهایت آن هم غایت و هدف از حرکت می باشد. اصطلاحاً این گونه اعمال را گزاف می نامند.

و گاهی هم مبدأ نخستین فعل، علم تخیلی همراه عادت و اخلاق است مثل بازی با محاسن. این را اصطلاحاً عادت می نامند.

و گاهی علم تخیلی با طبیعت (چون تنفس) و یا با مزاج شخص هر چند منحرف و بیمار (چون حرکات شخص مریض) مبدأ نخستین فعل است. این را اصطلاحاً فعل قصد ضروری می نامند.

در همه این افعال هر مبدئی غایت خود را دارد، غایت همگی آنها همان غایت طبیعی یعنی نهایت حرکت می باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۸

غایت فکری و مبدأ علمی فکری با یکدیگر ملازمند. مبدأ فکری در صورتی است که غایت فکری در نظر باشد. در همه مقدمات و مبادی مزبور اگر فعل، پیش از رسیدن به غایت خود به واسطه مانعی قطع شود فعل را باطل می‌نامند. در این مورد هم باید توجه کنید که قطع فعل به علت بروز مانع و تحقق نیافتن غایت به جهت مزبور غیر از غایت نداشتن عمل است (دقت کنید).

فصل نهم: نفی اتفاق و تصادف

چه بسا تصور می‌شود که برخی غایات اعمال، مقصود و منظور فاعل نبوده به او مربوط نمی‌باشد. گفته‌اند مانند کسی که چاهی می‌کند که به آب برسد ولی به گنجی دست می‌یابد، که یافتن گنج غایت کندن چاه و مربوط به او نیست. این قسم عمل را اتفاق و از نوع اتفاق خوب و یا شانس می‌گویند. و مانند کسی که به پناه اتافی می‌رود که از حرارت آفتاب محفوظ بماند ولی سقف فرو می‌ریزد و مرگش فرا می‌رسد، که این قسم بد می‌نامند. برخی از دانشمندان طبیعی اساس وجود عالم را بر همین پایه توجیه کرده‌اند، و گفته‌اند: عالم اجسام و جهان طبیعت از اجزای بسیار کوچک و ذرات پراکنده در فضایی غیر متناهی تشکیل یافته است، ذراتی متحرک که دائماً در حرکت هستند.

سپس تصادفاً تعدادی از آنها به هم برخورد کرده یکدیگر را جذب نموده‌اند و بدین ترتیب کرات و اجسام مرکب تشکیل شده است، و آن‌گاه هر جسمی که صلاحیت و امکانات ماندن داشته باقی مانده و آنچه صلاحیت بقا نداشته به زودی، یا به تدریج و در دراز مدت، راه فنا پیش گرفته و از میان رفته است. ولی حقیقت این است که هیچ تصادف و اتفاقی در جهان هستی نیست. برای توضیح مطلب لازم است مقدمه کوتاهی ذکر کنیم:

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۲۹

امور وجودی چهار طور تصور می‌شوند: وجودهای دائم (که همواره به همان وضع تحقق می‌یابند)، وجودهای اکثری (که نوعاً به صورت خاصی موجود می‌شوند ولی گاهی هم خلاف آن انجام می‌شود)، وجودهای مساوی که هیچ طرف آن دوام و یا اکثریتی ندارد (مثل قیام و قعود زید، گاهی این و گاهی آن)، وجودهای نادر و اقل مثل شش انگشت داشتن انسان.

تفاوت «اکثری الوجود» با «دائمی الوجود» این است که «اکثری الوجود»، دارای معارضی است که احیاناً پیدا می‌شود؛ مثلاً عدد انگشتان غالباً پنج است ولی گاهی قوه تولید به ماده‌ها و یاخته‌های زایدی بر می‌خورد که مناسب انگشت است، خوب وقتی یاخته‌هایی مناسب یاخته انگشت باشد و قوه تولید و تصویر انگشت هم باشد پیداست که نتیجه‌اش این است که یک انگشت اضافه به وجود می‌آید. و بنابراین پنج انگشت بودن مشروط به این است که ماده و یاخته زایدی مناسب ساختمان انگشت اضافه در کار نباشد. و البته با احتساب این شرط می‌شود یک امر دائمی الوجود نه اکثری الوجود. یعنی اگر ماده زاید مناسبی نباشد حتماً و دائماً همان پنج انگشت است و همین طور

امر اقلی الوجود هم با احتساب وجود شرط مزبور می شود، دائمی الوجود، یعنی اگر قوه تولید و تصویر انگشت، یاخته های مناسب انگشت اضافی را در اختیار داشته باشد، حتماً بیش از پنج انگشت می سازد.

با توضیحی که درباره اکثری الوجود و اقلی الوجود دادیم، مسئله مساوی الوجود هم روشن شد؛ یعنی شرط تحقق یک طرف را وقتی به دست آوردیم و فهمیدیم که کجا آن می شود و با کدام شرط، و کجا و با کدام شرط، این می شود، خیلی خوب حکم می کنیم که اگر فلان شرط باشد دائماً این امر انجام می شود و اگر آن شرط دیگر باشد دائماً آن امر دیگر انجام می شود. میان شرایط و نتایج رابطه ای قطعی و دائمی است.

با این حساب، همه امور هستی دائمی الوجود است و بر اساس نظامی ثابت و استوار بنا شده که نه تخلف دارد و نه اختلاف. قانونی که نه تغییر دارد و نه تخلف.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۰

با دقت در آنچه گفتیم به خوبی روشن می شود که اگر کمالی را فرض کنیم که به طور دائم بر فعل فاعلی مرتب شود، عقل به طور فطری و ضروری حکم می کند که یک رابطه وجودی میان فعل فاعل و کمال مزبور می باشد؛ رابطه ای که موجب می شود ما حکم به یک نوع اتحاد وجودی میان آن دو کنیم، به این طور که قصد فاعل از فعلش به آن کمال می انجامد. و غایت همین است؛ یعنی منظور فاعل از فعل همان باشد. فعل و کمال مزبور به هم برسند.

اگر با دوام ارتباطی که ذکر کردیم بتوانیم در ارتباط غایت فعل به فاعل شک کنیم، باید در ارتباط خود فعل به فاعل و این که وجودهای حادث محتاج علت فاعلی هستند نیز شک کنیم! زیرا آن جا هم همین تلازم وجودی و ترتیب دائمی است، چیز دیگری که در کار نیست. و همین است که بسیاری از معتقدین اتفاق، علت فاعلی را نیز انکار کرده اند و با انکار فاعل و غایت، مسئله علیت را منحصر به علت مادی دانسته اند که بعداً خواهیم گفت.

با تفصیلی که گفتیم روشن شد که غایات نادر الوجود که جزء اتفاقیات شمرده شده اند غایات دائمی و ذاتی برای علل واقعی خودشان هستند، و به طور مجاز و بالعرض به علت های دیگر نسبت داده می شوند؛ مثلاً کسی که زمینی را که روی گنجی است حفاری می کند مسلماً و به طور دائم به گنج می رسد. رسیدن به گنج غایت ذاتی و دائمی چنین حفاری است. اگر به حفاری برای آب (به قید آب خواهی) نسبت داده می شود بالعرض است. و همین طور اتفاقی که عوامل انحطاط و انهدامش فراهم و همگی آماده شده اند به طور دائم بر سر کسی که در آن ساکن شده است خراب می شود.

این خرابی غایت ذاتی و دائمی توقف در چنین خانه ای است. اگر خرابی مزبور غایت توقف به قصد سایه گیری از آفتاب حساب می شود مجازاً و بالعرض است.

دوباره در آنچه به تفصیل گفتیم دقت کنید به خوبی روشن می گردد که اعتقاد به تصادف و اتفاق فقط از جهل به علت و اشتباه در آن است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۱

فصل دهم: علت صوری و مادی

علت صوری همان صورت یعنی مایه فعلیت یک نوع می باشد، نوعی که مرکب از صورت مزبور و ماده است. اصلاً علت صوری گفتن در مقایسه بانوع است که مسلماً توقفی بر صورت دارد. وگرنه صورت، را در مقایسه با ماده علت صوری نمی گویند.

صورت علت ماده نیست. بلکه همان طور که سابقاً گفتیم فقط به منزله شریک علت فاعلی است و بنابراین در این مقیاس - مقایسه با ماده - فقط صورت است، نه علت صوری. البته صورت به معانی دیگری غیر از معنای مزبور - مایه فعلیت نوع - هم می آید که از این بحث خارج است.

علت مادی هم همان ماده در مقایسه با نوعی است که از آن و صورت ترکیب یافته است، چون روشن است که نوع متوقف بر ماده نیز هست. ولی در مقایسه با صورت هرگز علت نیست و فقط ماده ای است که پذیرای صورت و معلول صورت است (دوباره بحث سابق را دقت فرمایید).

عده ای از علمای طبیعی علت را منحصر در ماده دانسته فقط یک علت معتقدند و آن هم علت مادی. ولی قواعد و اصول گذشته این عقیده را مردود می سازد. سابقاً گفتیم که ماده - چه هیولای اول و چه دوم -، تمام حیثیتش قوه است و قابلیت فرود صورت در آن. و لازمه این مطلب فقدان و نداشتن و فقر است، و پیداست که این مقدار برای ایجاد فعلیت یک نوع، کافی نمی باشد، آن وقت باید بگوییم که فعلیت یک نوع بدون علتی تحقق پیدا کرده است! از طرف دیگر هر چیزی تا ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمی کند - این را هم قبلاً توضیح داده ایم - و پیداست که وجوب - که همان ضرورت و لزوم است - امکان ندارد مستند به ماده شود که حیثیتی جز پذیرش و حالت تساوی ندارد.

و به این حساب باید حتماً بالاتر از ماده چیزی باشد که یک شیء را ایجاب کند و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۲

ایجاد نماید. اگر رابطه تلازم که میان علت و معلول و یا میان دو معلول یک علت برقرار است به کلی منتفی شود و در میان اشیاء عالم چنین رابطه ای حکم فرما نباشد، دیگر استلزام هیچ چیز نسبت به چیز دیگر را نمی توان باور کرد و به هیچ حکم ثابت و مسلمی نمی توان استناد نمود و این معنا خلاف بدیهی عقل است. این را هم بگوییم که ماده غیر از معنای گذشته معانی دیگری هم دارد که احیاناً در فلسفه ذکر می شود لیکن به بحث ما مربوط نیست.

فصل یازدهم: علت جسمانی

از مجموع علت مادی و صوری - مایه پذیرش و مایه فعلیت نوع - جسم درست می شود. ترکیب از ماده و صورت هم در عالم اجسام است. حالا هر جسمی، طبیعی یا غیر طبیعی. حالا ببینیم وضع علت های جسمانی چگونه است. علت های جسمانی از نظر تعداد آثار، زمان عمل و شدت عمل، محدود و متناهی هستند. فلاسفه گفته اند: علت این مطلب این است که انواع جسمانی عالم، حرکت جوهری دارند و بدین جهت در ذات خود متحرک اند، و چون حرکت قابل تقسیم و انحلال است پس طبایع و قوایی که در طبیعت است منحل و منقسم به اجزاء و حدودی است که هر یک معین و محدود بوده نه پیش از آن حد هستند و نه پس از آن.

از طرف دیگر، علت‌های جسمانی، هر گونه عملی بخواهند انجام دهند باید همراه وضع خاصی میان آنها با ماده باشد، زیرا همان‌طور که در وجود خود نیازمند ماده هستند در ایجاد نیز محتاج ماده می‌باشند. احتیاج به ماده در ایجاد به این است که به وسیله ماده وضع خاصی با معلول خود پیدا می‌کنند، و پیداست که همه جا وضع خاص مناسب پیدا نمی‌شود. آتش و سیگار در وضع خاصی یکدیگر را جذب می‌کنند، آب و پارچه نیز همین‌طور. دوری و نزدیکی و اوضاع مخصوص در تأثیر علل جسمانی دخالت دارند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۳

مرحله هشتم: تقسیم موجود به واحد و کثیر

فصل اول: معنای واحد و کثیر

حقیقت این است که مفهوم وحدت و کثرت از جمله مفاهیم عمومی است که بی‌واسطه در ذهن ما نقش می‌بندند. درست مثل مفهوم وجود و امکان و نظایرشان. «۱» و بدین جهت، تعریف‌هایی که کرده‌اند مثل: «واحد آن است که تقسیم نشود» یعنی از جهت عدم انقسامش واحد نام دارد. و «کثیر آن است که تقسیم بشود» یعنی از جهت انقسامش کثیر نام دارد...، تعریف‌هایی لفظی هستند.

اگر تعریف‌هایی حقیقی بودند بی‌اشکال نبودند چون تصور مفهوم واحد متوقف بر تصور معنای انقسام است که معنای کثرت همان است و معنای کثرت هم متوقف بر فهم معنای انقسام است که خود کثرت است. اگر بخواهیم وحدت را بفهمیم باید کثرت را بفهمیم و اگر بخواهیم کثرت را بفهمیم باید انقسام را بفهمیم. انقسام هم چیزی جز همان مفهوم کثرت نیست.

به هر حال وحدت، جهت عدم انقسام شیء است و کثرت، جهت انقسام شیء. البته این گفته اشاره است به همان چه که خودمان می‌دانیم و در ذهنمان حضور دارد.

(۱). بیشتر فلاسفه و اهل کلام در این جهت اتفاق نظر دارند. ر. ک: اسفار، ج ۲، ص ۸۲ و مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۸۳

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۴

نخواستیم تعریف حقیقی بکنیم.

تذکر

وحدت از نظر مصداق و مورد با وجود مساوی است. هر چه واحد است موجود است و هر چه موجود است واحد است، ولی از نظر مفهوم با یکدیگر مابین هستند.

یکی بودن با هست بودن، دو مفهوم جداگانه هستند.

(۲) ممکن است بگویید: تقسیم موجود به طور کلی، به واحد و کثیر، مستلزم این است که کثیر مانند واحد، موجود باشد و از این جهت که واحد مقابل کثیر قرار گرفته مستلزم این است که کثیر غیر از واحد و مابین با آن باشد، چون دو قسم با یکدیگر مابین هستند. و بنابراین برخی موجودها یعنی کثیر، واحد نیستند با این که موجودند.

آن وقت چطور می گوید هر موجودی واحد است؟!

ولی توجه کنید که واحد دو اعتبار دارد: ۱. اعتبار فی نفسه و بدون مقایسه کثیر با آن. در این حساب شامل کثیر هم می شود، زیرا کثیر هم از این جهت که موجود است واحد است یعنی یک وجود دارد- وجود واحد؛ یعنی یک مجموعه حساب می شود و وقتی می گوییم: یک ... یعنی واحد. و بدین جهت است که عدد عارضش می شود، می گوییم: «یک دهه، دو دهه» و حتی می گوییم: «یک کثرت و تعداد و چند کثرت و عده». ۲. اعتبار مقایسه ای- مقایسه با کثیر. از این جهت مابین و مقابل با کثیر است.

توضیح این مطلب را از بحث وجود بنخواهید: وجود را گاهی فی نفسه و به طور مطلق و در برابر عدم حساب می کنیم در این صورت می شود عین خارج و خارجیت و عین اثر داری. ولی گاهی وجود را در مقایسه انواع داخلی اش حساب کرده می بینیم گاهی آثاری دارد و گاهی ندارد، گر چه در این صورت نداشتن آثار هم نوعی آثار دیگر را دارد ولی به هر حال در قیاس به آن آثار منظور که ندارد، بی اثر است. آن گاه وجود بی اثر (بی اثر در قیاس با آن آثار مخصوص) را وجود ذهنی می نامیم. و وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۵

با اثر را (که مقیاس ما بود) وجود خارجی می نامیم.

و این تقسیم که در قیاس انواع داخلی وجود بوده هیچ گونه منافاتی با تساوی وجود با خارجیت و ترتب آثار ندارد. آن در حساب کلی وجود و قیاس با عدم بود، و این در حساب خاص انواع و مقیاس داخلی وجود. وحدت را هم این طور حساب کنید. گاهی مفهوم واحد را به طور مطلق و بدون قیاس داخلی حساب می کنیم در این صورت وحدت با وجود مساوی است، هر موجودی از نظر وجودش واحد است؛ یعنی بالاخره یک وجود دارد. ولی گاهی شیء واحد را حساب می کنیم و می بینیم که در یک حال صفت وحدت را دارد و در حالت دیگر ندارد مثل یک عدد انسان و چند انسان. در این حساب چند انسان را کثیر حساب می کنیم و در برابر یک عدد انسان قرار می دهیم، با این که اگر آن چند انسان را یک جا و در یک عنوان وجودی قرار داده ایم آنها هم بالاخره یک وجود و یک مجموعه و یک اعتبار، دارند، یک وجود در همان اعتباری که بنا به آن اعتبار به یک نام خوانده ایم و مثلاً گفته ایم: «این ده نفر». مجموعه ده، یک واحد است، واحد دهه، «یک دهه». این تقسیم و مقابله با تعبیر کلی: هر واحد مساوی با وجود است و بر عکس. هیچ گونه منافاتی ندارد.

فصل دوم: اقسام واحد

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی آن است که بنفسه و بدون واسطه در عروض (و مجازیت)، موصوف به وحدت بشود مثل یک عدد انسان.

واحد غیر حقیقی بر خلاف این است مثل انسان و اسب که با این که دو موجودند ولی چون در حیوانیت اشتراک و اتحاد دارند می گوییم: در جنس حیوانی خود یکی هستند که در حقیقت وصف وحدت برای آنها نیست بلکه برای جنسشان می باشد.

واحد حقیقی هم یا چیزی است که صفت وحدت را (حقیقتاً) دارد. و یا این که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۶

چیزی است که خودش وحدت است نه این که وحدت را دارد. دومی را واحد به وحدت حقه می گویند مثل وحدت در حقیقت خالص و محض هر چیزی، مثل وحدت حقیقت وجود. و در این صورت واحد و وحدت یکی خواهد بود. اولی (که صفت وحدت را به عنوان يك وصف دارد) را واحد به وحدت غیر حقه می گویند مثل يك انسان. واحد غیر حقه یا وحدت خصوصی را دارد و یا وحدت عمومی. اولی همان است که وحدت عددی دارد و با تکرارش عدد می سازد و دومی مثل وحدت نوعی و جنسی. اولی مثل يك عدد کتاب، دومی مثل این که می گوئیم: انسان يك نوع است و حیوان يك جنس است.

واحد خاص یا این که هیچ گونه تقسیم ندارد، یعنی نه: تنها وصف وحدتش تقسیم نمی شود، موصوف آن هم تقسیم نمی شود و یا این که موصوف (ذات واحد) تقسیم می شود.

اولی گاه مثل خود مفهوم وحدت و یا عدم تقسیم (که مفهوم واحد است و مفادش هم وحدت است. واحد و وحدت در آن یکی است) و گاه چیزهای دیگر. اینها (چیزهای دیگر) هم گاهی وضع خارجی داشته قابل اشاره حسی هستند، مثل يك نقطه، و گاهی این طور نیستند مثل يك موجود مجرد. آن هم یا مجرد کامل است چون عقل کلی و یا تعلقی هم به ماده دارد مانند نفس.

دومی (واحدی که فقط وحدتش تقسیم نمی شود ولی معروض و موصوفش تقسیم می شود) یا بالذات تقسیم پذیر است مثل يك مقدار (کم - مثل مقدار این کاغذ) و یا بالعرض تقسیم پذیر است مثل تقسیم يك جسم طبیعی از نظر مقدارش، که در تقسیم ذهنی ابتدا مقدار جسم تقسیم می شود و سپس به واسطه آن خود جسم.

واحد عام یا عموم مفهومی دارد و یا عموم وجودی به معنای گسترش و سعة وجودی. دومی مثل وجود منبسط که از خداوند صادر شده و به همه چیز سایه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۷

گسترده است. اولی یا وحدت نوعی دارد (وحدت انسان) و یا وحدت جنسی دارد (وحدت حیوان) و یا وحدت عرضی دارد، خاص یا عام، مثل (وحدت مفهوم خندان و یا راه رونده).

واحد غیر حقیقی واحدی است که با وساطت غیر خودش موصوف به وحدت می شود مثل حسن و حسین که واحد نیستند ولی با انسان متحد هستند که انسان بالحقیقه واحد است، و یا انسان و اسب که واحد نیستند ولی با حیوان متحد هستند که حیوان واحد حقیقی است، واحد حقیقی عمومی مفهومی جنسی. واحد غیر حقیقی اقسامی دارد که مربوط به اختلاف واسطه و جهت عرضی وحدت است. وحدت در نوع را (مثل وحدت حسین و حسن) تماثل، و وحدت در جنس را تجانس، و در کیف را تشابه، و در کم را تساوی، و در وضع (جهت و ارتباط با اجزای خود و خارج خود) را توازی، و وحدت در نسبت را تناسب می خوانند. گفته اند که همه این وحدت ها تحقق دارند.

فصل سوم: هو هویت

یکی از عوارض وحدت، هوهویت (این همانی) است چنان که یکی از عوارض کثرت، غیریت است. هوهویت یعنی اتحاد دو چیز، در جهتی، با وجود اختلاف در جهت دیگر. روشن است که این همان معنای حمل است. مقتضای این معنا این است که حمل هر دو معنای مختلفی که میانشان نوعی اتحاد (هر جور اتحاد و وحدت که قبلاً گفتیم) باشد، صحیح باشد، لیکن معمولاً حمل را مخصوص دو مورد اتحاد دانسته‌اند، و این اختصاص هم وجهی و علتی جز رسم و شهرت و تعارف عمل ندارد: ۱. مورد اتحاد مفهومی و ماهوی موضوع و محمول، که گر چه اتحاد حقیقی خواهد بود لیکن به نوعی اعتبار با یکدیگر اختلاف دارند مثل اختلاف به اعتبار اجمال و تفصیل، چون انسان حیوان ناطق است که حد (حیوان ناطق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۸

(که محمول است) عین مفهوم محدود (انسان) است، و فقط در اجمال و تفصیل تفاوت دارند: یکی مجمل و دیگری تفصیل همان مجمل است. در این مورد اتحاد موضوع و محمول حقیقی است و اختلافشان به وسیله اجمال و تفصیلی است. و گاهی اختلاف، فقط فرضی است، که گویا فرض اختلاف و فرض سلب مفهومی از مفهوم دیگر می‌شود و همین فرض ابتدایی، نوعی تغایر اعتباری است ولی سپس حمل بر خود می‌شود تا فرض تغایر مزبور مردود شود. از همین باب است که گفته می‌شود: انسان انسان است. این نوع حمل (اتحاد مفهومی) را چه با اختلاف اجمال و تفصیل، و چه با اختلاف فرضی، حمل ذاتی اولی می‌گویند، زیرا که محمول، ذاتی موضوع است، و از طرفی از بدیهیات اولیه است که تصدیقش چیزی بیش از تصور موضوع و محمول نمی‌خواهد. ۲. اتحاد وجودی با وجود اختلاف مفهومی مثل انسان خندان است و حسن ایستاده است. این حمل را حمل شائع صناعی می‌خوانند چون در مکالمات شیوع دارد و در علوم و صناعات بیشتر به کار می‌رود.

فصل چهارم: اقسام حمل شایع

حمل شایع به حمل «هو هو» و حمل ذو هو حمل تقسیم می‌شود:

هو هو آن است که محمول بدون اعتبار چیزی زاید، بر موضوع حمل شود مثل: انسان خندان است. این را حمل موافات هم گویند.

ذو هو این است که اتحاد محمول و موضوع و حمل آنها محتاج به اعتبار چیزی زاید مثل اشتقاق و یا اضافه مثل کلمه «ذو/ صاحب» باشد، مثل حمل در قضیه: حسن عدل است که چون عدالت اسم معناست و با حسن که اسم ذات است اتحاد ندارند و حملشان به طور حقیقی امکان ندارد ناچاریم کلمه ذو (/ صاحب) را اضافه کنیم و یا از کلمه عدل، عادل را اشتقاق نموده عبارت «حسن عدل است» را این طور در تقدیر و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۳۹

نظر بگیریم که: حسن صاحب عدل است و یا حسن عادل است.

حمل به بتی (قطعی) و غیر بتی هم تقسیم می‌شود: بتی آن است که موضوع قضیه، افراد محقق در خارج باشند و عنوان موضوع بر چنین افرادی صدق کند مثل: انسان خندان است و یا انگشتان نویسنده حرکت دارد. (که موضوع

این دو قضیه افراد موجود خارجی می باشد). غیر بتی آن است که موضوع قضیه افراد مقدر و غیر محقق باشد مثل معدوم محض مورد خبر قرار نمی گیرد، و یا اجتماع نقیضین محال است. که معدوم محض، فردی در خارج ندارد و اجتماع نقیضین نیز همین طور موردی ندارد.

موضوع این گونه قضایا هیچ گونه تحقیقی ندارد و فقط افراد فرضی موضوعشان را تشکیل می دهند.

یکی دیگر از تقسیم‌های حمل، تقسیم به بسیط و مرکب است که هلیت بسیطه و هلیت مرکبه نامیده می شوند. هلیت بسیط قضیه‌ای است که محمولش وجود موضوع باشد مثل انسان موجود است و هلیت مرکبه آن است که محمولش یکی از آثار وجود موضوع باشد مثل «انسان خندان است».

با این بیان ضمناً پاسخ اشکالی که بر قاعده فرعی (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له / ثبوت چیزی برای یک شیء، فرع ثبوت آن شیء است) ایراد کرده‌اند، نیز روشن شد. اشکال این است که ثبوت وجود برای انسان مثلاً در قضیه «انسان موجود است» بنابراین قاعده، باید فرع ثبوت قبلی انسان باشد، پس باید انسان پیش از ثبوت وجودش، یک وجود دیگری داشته باشد، آن وجود دیگر هم وقتی بخواهد ثبوت و وجود انسان حساب شود پیش از آن موضوعش با یک وجود دیگری ثابت باشد و همین طور با هر وجودی که بخواهد موضوع ثابت شود باید پیش از آن وجودی دیگر باشد و این تسلسل باطل خواهد بود.

پاسخ این اشکال همان است که از توضیح هلیت بسیطه روشن شد. هلیت بسیطه که ثبوت چیزی برای یک شیء دیگر نیست تا فرع وجود آن شیء دیگر باشد. هلیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۰

بسیطه مثل انسان موجود است، ثبوت یک شیء است، ثبوت انسان است، نه ثبوت چیزی برای انسان. این پاسخی است که صدرالمتألهین قدس سره گفته است. ولی محقق دوانی گفته است که خوب است به جای کلمه «فرعی» کلمه «استلزام» را به کار ببریم و بگوییم: ثبوت چیزی برای یک شیء مستلزم ثبوت آن شیء است نه فرع آن. مستلزم ثبوت آن است یعنی آن هم باید باشد ولی نه فرع آن که معنایش این است که قبلاً باید باشد. روشن است که مفهوم این پاسخ دوانی این است که اشکال را پذیرفته و سنگر خود را خالی کرده است. فخر رازی هم گفته است: این که مهم نیست، خوب، قاعده فرعی را با هلیت بسیطه تخصیص بزنید و بگویید: این قاعده در غیر هلیات بسیطه است. ایشان خیال کرده است که قاعده فرعی یک قانون قرار دادی است که با یک قرار و نشست و برخاست خود تخصیص بزنیم. حکم عقل است و عقل را که نمی توان با قرار دادهای خود تخصیص زد.

فصل پنجم: غیریت و تقابل

سابقاً گفتیم که یکی از عوارض کثرت، غیریت است. غیریت به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می شود. غیریت ذاتی آن است که مغایرت میان یک چیز با چیز دیگر بالذات باشد مثل مغایرت وجود و عدم. این را تقابل می گویند. غیریت غیر ذاتی آن است که مغایرت میان آن دو به خاطر چیزهای دیگر باشد نه بالذات مثل جدایی شیرینی از سیاهی در شکر و ذغال، و گرنه ممکن است یک جا هم جمع شوند و شیرینی سیاهی درست شود. این را تخالف می گویند.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی
غیریت ذاتی که همان تقابل است این طور تعریف شده است: امتناع اجتماع دو چیز در یک محل و یک زمان در جهت واحد. آن گاه گفته‌اند: چنین تغیری چهار قسم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۱

است، زیرا متقابلان یا هر دو وجودی هستند و یا نه، و در صورت اول یا هر دو آنها در مقایسه با دیگری مفهوم می‌شوند، در این صورت متضایفان هستند و تقابلشان را تقابل تضایف می‌گویند مثل بالایی و پستی و یا این طور نبوده مستقلاً مفهوم می‌شوند مثل سیاهی و سفیدی و در این صورت متضادان هستند و تقابلشان را تقابل تضاد می‌گویند و اگر هر دو وجودی نیستند مسلماً یکی از آن دو وجودی است و دیگری عدمی، زیرا اگر هر دو عدمی باشند که تقابلی با هم ندارند. اعدام با یکدیگر دعوا و نزاع و تقابلی ندارند. وقتی یکی وجودی و دیگری عدمی بود اگر موضوعی که صلاحیت و پذیرش هر دو را داشته باشد در کار باشد مثل کوری و بینایی، تقابلشان را تقابل عدم و ملکه می‌گویند، و اگر چنین موضوعی در کار نباشد نفی و اثبات مطلق بوده و متناقضان هستند و تقابلشان را تقابل تناقض می‌نامند. این بیانی است که فلاسفه معمولاً دارند.

(در مورد عدم و ملکه بهتر است بگوییم: موضوعی در کار باشد که استعداد وجود را دارد و توقع وجود در آن است و عدم خلاف قاعده است).

دیگر این نکته را لازم نیست بگوییم، خود توجه دارید که یکی از خصوصیات هر گونه تقابلی این است که باید دو طرف در کار باشد، زیرا تقابل میان دو طرف تحقق می‌یابد. تقابل یک نوع نسبت میان دو متقابل است و بدیهی است که نسبت باید میان دو طرف باشد.

فصل ششم: تقابل تضایف

یکی از خصوصیات تضایف این است که متضایفان در وجود و عدم، و قوه و فعل، همگن و مماثل یکدیگرند. وقتی یکی موجود شد دیگری هم حتماً موجود است، و وقتی یکی از آن دو معدوم باشد دیگری هم حتماً معدوم است. و وقتی یکی بالفعل یا بالقوه باشد دیگری هم یقیناً همان‌طور خواهد بود. مقتضای این مطلب این است که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۲

متضایفان با هم هستند و هیچ یک بر دیگری هیچ گونه تقدم ندارد، نه ذهناً و نه خارجاً.

فصل هفتم: تقابل تضاد

همان‌طور که از تقسیم گذشته به دست آمد تضاد این است که دو امر وجودی غیر متضایف، تغایر ذاتی داشته باشند یعنی ذاتاً قابل جمع نباشند.

تضاد، احکام و خصوصیات دارد از جمله این که میان اجناس عالیه مقولات ده گانه تضادی نیست، زیرا آنها قابل جمع هستند و بیشتر از یکی شان در یک مورد جمع می‌شوند چنان که کم و کیف و ... در یک جسم جمع‌اند. انواع هر یک از آنها هم با انواع مقوله دیگر قابل جمع هستند. همین‌طور اجناسی که تحت یکی از مقولات مزبور است با اجناس مقوله دیگر؛ مثلاً رنگ با طعم با این که دو جنس از اجناس در کیف مبصر و مطعوم هستند یک جا جمع

می‌شوند. بنابراین تضاد فقط میان دو نوع اخیر از هر مقوله‌ای که جنس قریب واحدی دارند تحقق پیدا می‌کند مثل سیاهی و سپیدی که زیر جنس قریبشان (رنگ) داخلند. این بیان فلاسفه در این زمینه است و دلیل انحصار تضاد در دو نوع مزبور هم فقط استقراء می‌باشد. (۱)

یکی از خصوصیات تضاد این است که حتماً باید موضوعی در کار باشد که متضادان بر آن وارد شوند. چون اگر يك موضوع شخصی مشترك نباشد، چگونه این را تفسیر کنیم که: نباید يك جا جمع شوند. در کل عالم هستی که اشکال ندارد جمع شوند؛ مثلاً سیاهی در يك جسم و سپیدی در جسم دیگر تحقق یابد. این که محال نیست و اشکال ندارد. مقتضای این مطلب این است که میان وجودهای جوهری تضادی نباشد چون موضوعی ندارند که در آن وجود پیدا کنند، و بنابراین تضاد فقط در عوارض است.

(۱). فلاسفه مشاء این طور عقیده دارند به اسفار، ج ۲، ص ۱۱۲، رجوع شود. از قدمای فلاسفه نقل شده که داشتن جنس قریب واحد را شرط نمی‌دانند و همین طور کمال

اختلاف را

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۳

برخی از فلاسفه موضوع را به محل بدل کرده و گفته‌اند: باید محلی واحد داشته باشند، تا صورت‌های حال در مواد جوهری را نیز شامل شود، آخر ماده نسبت به صورت، موضوع نیست ولی محل هست. موضوع بی نیاز از عرض است، ولی ماده که محل است بی نیاز از صورت نیست.

(۱) از جمله احکام تضاد این است که میان متضادان، کمال اختلاف می‌باشد. اگر چند امر وجودی متغایر داشته باشیم که یکی‌شان به دیگری نزدیک تر از سایر آنها باشد متضادان فقط دو طرف امور مزبور هستند که میانشان کمال دوری و اختلاف است؛ مثلاً سیاهی و سپیدی را در نظر بگیرید، رنگ‌های زیادی میان آن دو هستند که بعضی‌شان به طرف سیاهی نزدیک ترند و بعضی‌شان به طرف سپیدی؛ مثلاً زرد به سپیدی نزدیک تر از قرمزی است. متضادان فقط سپیدی و سیاهی هستند. رنگ‌های دیگر که وسط واقع شده‌اند ضد حساب نمی‌شوند. (بنابراین که ما سیاهی و سپیدی را رنگ بدانیم، تفصیل مطلب را در علوم تجربی ببینید).

با تفصیلی که تاکنون گفتیم سر تعریف فلاسفه درباره متضادان معلوم می‌شود. و نیازی به توضیح مجدد نمی‌بینیم. آنها گفته‌اند: متضادان دو امر وجودی هستند که بر يك موضوع ورود می‌کنند، و زیر يك جنس قریب قرار دارند و میانشان کمال اختلاف است.

(۲)

فصل هشتم: تقابل عدم و ملکه

عدم و ملکه را عدم وقتی نیز می‌خوانند و به هر حال آن دو عبارتند از: يك امر وجودی برای موضوعی که صلاحیت اتصاف آن را دارد و عدم آن امر وجودی در موضوع مزبور، مثل بینایی و کوری در موضوعی که صلاحیت بینایی دارد. حالا ببینیم موضوع آنها چیست و کدام جنبه يك موجود، موضوع در این مسئله می‌باشد؟ اگر موضوع ملکه را طبیعت نوعی یا جنسی يك موجود بگیریم. نفس طبیعی که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۴

صلاحیت داشتن ملکه را اجمالاً دارد و تقید به وقت خاص را اصلاً اعتبار نکنیم می گویند عدم و ملکه حقیقی. و به این حساب چشم نداشتن عقرب هم کوری و عدم ملکه حساب می شود، زیرا جنس کلی آن که حیوان است موضوعی است قابل چشم، گر چه نوع خاص مزبور (عقرب) به طوری که گفته شده قابلیت چشم ندارد. همین طور ریش نداشتن انسان پیش از زمان لَحیه، عدم ملکه است چون نوع انسان قابل لَحیه است، هر چند گروه خاص نابالغان قابل لَحیه نیستند.

و اگر طبیعت شخصی يك موجود را موضوع بگیریم و حتی زمان صلاحیت اتصاف را هم قید کنیم عدم و ملکه را مشهوری می گویند و در این صورت کسی که اساساً چشم ندارد و کسی که هنوز وقت لَحیه داشتن او نشده است موضوع عدم و ملکه حساب نمی شوند.

فصل نهم: تقابل تناقض

تقابل تناقض یا سلب و ایجاب این است که سلب، عیناً به مورد ایجاب وارد شود، و با این حساب تناقض علی القاعده در قضایا باید باشد، لیکن گاهی مضمون يك جمله را تاویل به مفرد می برند و می گویند تناقض میان وجود و عدم يك شیء است، و یا می گویند نقیض هر چیزی رفع آن است. این تعبیرها که دو نقیض را به طور مفرد تفسیر می کنند بر اساس برگرداندن مضمون قضیه به مفرد است و گرنه معنای ورود سلب و ایجاب بر يك شیء ورود آن دو بر يك نسبت میان دو شیء می باشد یعنی در قضایا.

ضمناً این را هم بگوییم که: منظور از رفع يك شیء در تعریف اخیر طرد و ابطال آن است. رفع انسان لا انسان است، و رفع و طرد لا انسان هم انسان است. این طور نیست که عده ای تصور کرده اند که رفع يك چیز نفی آن است و بنابراین نقیض انسان لا انسان است و نقیض لا انسان لا لا انسان (نفی نفی) است و انسان لازمه نقیض است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۵

نه خود نقیض ... نه، این طور نیست. این دگم لفظ پرستی است در حالی که مقصود روشن است. نفی یعنی طرد و ابطال.

حکم دو نقیض یعنی ایجاب و سلب، این است که هیچ گاه با هم جمع نمی شوند و با هم نفی هم نمی شوند، درست مثل يك قضیه منفصله حقیقیه (یا ایجاب صادق است و یا سلب). و این مطلب از بدیهیات اولیه ای است که صدق هر قضیه ای چه بدیهی و چه نظری بر آن توقف دارد. چون علم و ادراک تصدیقی به هیچ قضیه ای تعلق نمی گیرد مگر پس از علم به امتناع نقیض آن؛ مثلاً در صورتی می توان قضیه:

«عدد چهار، جفت است» را تصدیق کرد که کذب خلاف آن یعنی «عدد چهار، جفت نیست» را به طور قطع بدانیم.

به همین جهت است که قضیه: «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» را اولین بدیهیات اولیه شمرده اند.

یکی از احکام تناقض این است که هیچ چیزی در جهان از حکم دو نقیض (در هر تناقضی) خارج نخواهد بود. هر چه را فرض کنید یا زید بر آن تطبیق می شود و یا عدم زید. سپیدی یا عدم سپیدی و همین طور در مثال های دیگر.

شاید نیازی به توضیح نباشد که آنچه پیش از این درباره ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت گفتیم منافاتی با مطلب این جا ندارد. صحبت این جا، این است که هیچ گاه دو نقیض از يك مورد خارجی نفی نمی شوند و هر چیزی بالاخره در یکی از دو طرف جای دارد ولی آنچه در آن بحث (خصوصیات ماهیت) گفتیم این بود که ماهیت چیزی است بالاتر از وجود و عدم. نه وجود در ذات ماهیت نهفته است و نه عدم. ماهیت بنفسه فقط خودش می باشد و بس. عریان و عاری.

انسان از حیث ماهیت انسانیت نه موجود است و نه لاجرم موجود. حد انسان حیوان ناطق است نه حیوان ناطق موجود و یا حیوان ناطق معدوم. پس آن بحث مربوط به ذات يك شیء است، و این بحث مربوط به مورد خارجی و تحقق، بدون تقید به جنبه ذات.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۶

یکی از خصوصیات تناقض این است که تناقض در قضایا هشت شرط مشهور دارد که بدون آنها تناقض تحقق پیدا نمی کند. همان هشت شرطی که در کتاب های منطقی ذکر شده است. مرحوم صدرالمتألهین وحدت حمل را هم اضافه کرده، و گفته است که حمل در دو قضیه باید حتماً حمل اولی ذاتی باشد و یا در هر دو حمل شایع صناعی باشد، هر دو مثل هم باشند. و بنابراین اگر بگوییم: «جزئی جزئی است و جزئی جزئی نیست». اگر منظور این باشد که جزئی مفهوماً جزئی است و مورداً و مصداقاً جزئی نیست و کلی است، تناقضی نیست. این هم به خوبی روشن است، چه اشکال دارد که جزئی از نظر معنا و مفهوم کلی همان جزئی باشد ولی از نظر مصداق و مورد کلی باشد؛ یعنی کلمه و مفهوم جزئی، خودش کلی بوده خاصیت کلی را داشته باشد و همین طور هم هست. «۱»

فصل دهم: تقابل وحدت و کثرت چگونه است؟

در این جهت اختلاف کرده اند که تقابل واحد و کثیر بالذات است یا نه؟ و اگر بالذات است متضایفان هستند یا متضادان؟ یا يك نوع مخصوص تقابل است غیر از چهار نوع تقابل معروف؟ حقیقت این است که اختلاف واحد و کثیر اصلاً جزو تقابل اصطلاحی نیست، زیرا اختلاف و تقسیم موجود به واحد و کثیر از نوع اختلاف تشکیکی است که مایه اختلاف به همان مایه اتفاق بر می گردد. مگر کثرت جز همان وحدت هاست که از اجتماعشان کثرت به وجود آمده است؟ نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی و یا به

(۱). وحدت های لازم را اگر بخواهیم به تفصیل ذکر کنیم حدود سی وحدت خواهد شد که سابقاً در کتاب مقصود الطالب ذکر کرده ایم و اگر بخواهیم به اجمال برگذار

کنیم بهتر است همان جمله غزالی را بگوییم: در هر قضیه ای آنچه در قضیه دیگر است باید رعایت شود مگر کیف و کم و جهت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۷

بالفعل و بالقوه. ولی تغایر و اختلاف متقابلان تشکیکی نبوده منشأ اختلاف و اتحاد یکی نیستند.

تتمیم:

تقابل ایجاب و سلب يك تقابل حقیقی خارجی نیست بلکه يك تقابل عقلی و با نوعی اعتبار است، زیرا اساساً تقابل نسبت خاصی نسبت است میان دو متقابل. و نسبت به طور کلی وجودی است رابط و قائم به دو طرف موجود. ولی یکی از دو طرف تناقض، سلب است و سلب، عدم است. عدم چیزی نیست که طرف واقع شود.

لیکن عقل، سلب را طرف فرض کرده عدم اجتماعش با ایجاب را يك اختلاف ذاتی میان دو چیز می بیند. ولی تقابل عدم و ملکه این طور نیست چون عدم در آن جا بهره‌ای از وجود دارد چون عدم مطلق نیست، بلکه عدم صفتی است که موضوع اقتضاء وجودش را دارد.

عدم را از چنین موضوعی انتزاع می کنیم نه از هر موردی. به دیوار نمی گوییم: کور، به انسان و حیوان می گوییم. پس يك رابطه خاصی با وجود دارد. همین مقدار رابطه با وجود و این که منشأ این عدم باید يك وجود خاصی باشد برای نسبت کفایت می کند و نسبت این جا دو طرف پیدا می کند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۴۹

مرحله نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل اول: معنای معیت و سبق و لحوق و اقسام آنها

از جمله عوارض و احکام موجود به ماهو موجود، سبق و لحوق و معیت می باشد.

توضیح این که گاهی دو موجود، يك نسبت واحد مشترکی به يك مبدأ وجودی دارند لیکن یکی از آن دو، خصوصیتی با مبدأ مزبور دارند، که دیگری ندارد؛ مثلاً عدد ۲ و ۳ را به يك در نظر بگیرید هر دو آنها نسبت مشترکی به يك دارند، هر دو از يك درست شده‌اند. لیکن عدد ۲ نزدیک تر از ۳، نسبت به يك، می باشد. عدد ۲ را سابق و متقدم و عدد ۳ را متأخر و لاحق می گویند. و اگر دو موجود نسبت مشترك و بدون هیچ گونه تفاوت به يك مبدأ داشته باشند حالتشان را نسبت به مبدأ مزبور معیت می گویند.

سبق و لحوق اقسامی دارد که با استقراء به دست آمده است، از جمله آنها:

۱. سبق و لحوق زمانی: سبقی که سابق و لاحق آن هیچ گاه با هم جمع نمی شوند. تقدم اجزای زمان بر یکدیگر و تقدم حوادث زمانی بر یکدیگر این طور هستند.
۲. سبق بالطبع: تقدم علت ناقص بر معلول مثل نسبت تقدمی عدد ۲ بر ۳. چون تشکیل عدد ۳، معلول شماره پایین تر خود یعنی عدد ۲ می باشد. البته عدد ۲ تمام علت نیست. جزء علت است. ولی به هر حال تا ۲ تحقق نیابد ۳ محقق نمی شود.
۳. سبق علی: تقدم علت تام بر معلولش را سبق علی می خوانند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۰

۴. سبق ماهوی: تقدم علل قوام را بر معلولشان سبق ماهوی یا سبق جوهری می نامند. تقدم اجزای ماهوی يك نوع بر نوع، مثل تقدم حیوان و ناطق بر نوع انسان، سبق ماهوی است. تقدم ماهیت بر لازمه‌اش مثل تقدم عدد چهار بر صفت زوجیت که صفت لازم آن است نیز از این قسم سبق شمرده شده است.

این سه قسم سبق و لحوق (طبعی و علی و ماهوی) را سبق ذاتی می نامند.
 ۵. سبق بالحقیقه: اگر سابق يك معنایی را بالذات داشته باشد و لاحق، آن را بالعرض داشته باشد این گونه سبق و لحوق را بالحقیقه می نامند. آب که از ناودان جاری می شود صفت جریان را، به طور حقیقت دارد ولی این صفت به ناودان هم به طور بالعرض نسبت داده می شود. می گویند ناودان جریان دارد. این قسم سبق را صدر المتألهین ابداع و اصطلاح کرده است.

۶. سبق دهری: تقدم علت تام بر معلولش را دو طور می توان دید: ۱. از این نظر که علت ایجاب کننده معلول و افاضه کننده وجود معلول است. سبق علی این جهت را منظور دارد ۲. از این نظر که علت چیزی است جدا از معلول، و معلول در مرتبه علت نیست، چنان که عالم مجرد از عالم ماده جدا است. سبق دهری به این جدایی و انفصال و علو مرتبه علت و نبود معلول در آن مقام بلند توجه دارد.

به عبارت دیگر گاهی علت را به عنوان ایجاد کننده معلول افاضه گر آن و همراه آن می بنیم، و گاهی به این عنوان که بالاخره وجودی است غیر از معلول. این هر دو جهت در علت هست. نظر اول را در سبق علی داریم و نظر دوم را در سبق دهری.

این سبق را هم مرحوم محقق داماد - استاد صدر المتألهین - در نتیجه اعتقادش به حدوث دهری که بعداً بیان خواهیم کرد ابداع و اصطلاح کرده است.

۷. سبق رتبی: تقدم بالرتبه را چه در ترتیب طبعی و چه در ترتیب وضعی و اعتباری سبق رتبی می گویند. يك نوع مثل انسان، جنس ها و نوع های اضافی دارد (حیوان، نامی، جسم، جوهر)، ترتیب این اجناس و انواع را گاهی از بالا و گاهی از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۱

پایین شروع می کنند. اگر از بالا شروع کنیم بالاترین جنس را جنس اسبق و مقدم می دانیم مثل جوهر برای انسان و اجناس پس از آن را جنس لاحق و مؤخر. و اگر از پایین شروع کنیم اولین نوع (انسان) یا اولین جنس (حیوان) را سابق و مقدم و اجناس و انواع اضافی بالاتر از انسان را لاحق و مؤخر حساب می کنیم. این در ترتیب طبعی. در ترتیب وضعی و قراردادی هم این طور است. امام و مأموم را در نماز جماعت حساب کنید. اگر از محراب شروع کنیم امام سابق و مقدم است تا برسد به آخرین صف نماز جماعت. و اگر از درب مسجد (مثلاً) شروع کنیم، کار بر عکس می شود.

توجه دارید که ترتیب امام و مأموم يك ترتیب تکوینی نیست قانونی و قراردادی و اعتباری است.

۸. سبق بالشرف: تقدم در صفت کمال را سبق بالشرف می خوانند مثل تقدم عالم بر جاهل و شجاع بر ترسو.

فصل دوم: ملاك تقدم و سابقیت

منظور از ملاك تقدم، همان امر مشترك میان متقدم و متأخر، است و تقدم و تأخر هم در همان امر مشترك است. ملاك تقدم در سبق زمانی انتساب به زمان است. حالا فرق نمی کند سابق و لاحق خود زمان باشد و یا يك امر زمانی. دیروز سابق بر امروز است؛ یعنی دیروز نسبتی با زمان قبلی دارد. جد ما هم سابق بر ماست یعنی او نسبتی به زمانی

پیش از زمان ما دارد.

ملاك تقدم در سبق بالطبع، انتساب به وجود است. عدد ۲ پیش از عدد ۳ می باشد یعنی ۲ همیشه پیش از ۳ وجود دارد.

ملاك تقدم در سبق علی وجوب است. علت پیش از معلول است؛ یعنی پیش از معلول ضرورت دارد. ملك تقدم در سبق ماهوی، قرار ماهیت است، حیوانیت پیش از انسانیت است یعنی قرار ماهوی آن قبل از انسان است. قرار ماهوی انسان پس از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۲

تقرر ماهیت حیوانیت است.

ملاك تقدم در سبق بالحقیقه مطلق الوجود اعم از حقیقت و مجاز است. قضیه «آب جریان دارد» قبل از «ناودان جریان دارد» می باشد. آن اصل است و این براساس آن ساخته شده است؛ یعنی تحقق آن پیش از این است از نظر اصالت مقابل مجازیت.

ملاك تقدم در سبق دهری وجود نفس الامر است. عقل اول پیش از عالم طبیعت است؛ یعنی در وجود نفس الامری پیش از آن است آن باطن عالم است و این در ظاهر.

ملاك تقدم در سبق رتبی انتساب به مبدأ تعیین شده، می باشد؛ مثلاً محراب را در مثال امام و مأموم، مبدأ می گیریم و سابق و لاحق را در ارتباط با آن می سنجیم. یا در ورودی را مبدأ می گیریم. این در رتبه حسی. در رتبه عقلی هم مثل جنس اعلی یا نوع اخیر. وقتی مبدأ را از بالا حساب کنیم جنس اعلی و اگر از پایین شروع کنیم نوع اخیر. هر چه به اینها نزدیک تر است سابق می باشد.

ملاك تقدم در سبق بالشرف هم فضیلت و برتری است. این در شجاعت اسبق از آن است یعنی برتری بر آن دارد.

فصل سوم: قدمت و حدوث

در زبان عموم، از سابق این طور بوده که دو لفظ قدیم و حادث را به دو چیزی که در تطبیق بر یک زمان شریک اند ولی زمان یکی بیشتر از زمان دیگری است اطلاق می کرده اند. آنچه که زمانش بیشتر بوده است.

قدیم و آنچه زمان کمتری دارد حادث یا حدیث است. قدیم و حادث بودن دو وصف اضافی هستند و ممکن است یک چیز در مقایسه با چیزی حادث باشد و در مقایسه با چیز دیگر قدیم باشد. و بنابراین خلاصه مفهوم و معنای حدوث این است که وجود یک شیء، مسبوق به عدم در یک زمانی باشد. و خلاصه، معنای قدیم هم این است که وجود آن چیز مسبوق به عدم در یک زمانی نباشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۳

بعداً معنای این دو لفظ - حدوث و قدم - را توسعه داده عدم را به طور مطلق گرفته اند تا هم شامل عدم مقابل بشود و هم عدم مجامع را در بر بگیرد. عدم مقابل هم عدم یک شیء در زمان دیگری غیر از زمان وجود آن شیء است. همان که پیش از این گفتیم. ولی عدم مجامع همان عدم ذاتی یک شیء است که با وجود آن شیء - که از علت گرفته

است - جمع می شود. حسن دیروز نبود یعنی حدوث زمانی دارد و قبلاً این وجود را نداشت و عدم زمانی داشته است ولی حسن الآن هم که موجود است، بذاته نیست یعنی حادث به حدوث ذاتی است که همراه با عدم ذاتی است.

و بنا به آنچه گفتیم معنای حدوث، مسبوقیت وجود به عدم می باشد و معنای قدم، عدم مسبوقیت آن به عدم است. و این دو معنا از جمله عوارض ذاتی مطلق وجود است، یعنی هر موجودی به هر حال یا مسبوق به عدم است و یا غیر مسبوق به عدم. و به همین جهت است که در فلسفه از حدوث و قدم بحث می شود حدوث و قدم از جمله عوارض ذاتی وجود است، و در فلسفه از عوارض ذاتی وجود بحث می شود.

با عمومیتی که درباره عدم (مجامع و مقابل) گذشت، حدوث هم تقسیم می شود:

حدوث زمانی و حدوث ذاتی. حدوث زمانی مسبوقیت وجود یک شیء به عدم زمانی، است مثل مسبوقیت امروز به عدم در گذشته و یا مسبوقیت حوادث امروز به عدم آنها در روز گذشته. مقابل حدوث زمانی قدم زمانی است؛ یعنی عدم مسبوقیت یک شیء به عدم زمانی مثل اصل زمان که پیش از آن هیچ زمانی نبوده است و گرنه با همین نفی زمان اثبات زمان کرده ایم. اگر قدم زمان معنایش این باشد که زمان در زمانی گذشته و قدیم بوده معنایش اثبات زمانی پیش از آن می باشد.

حدوث ذاتی یعنی مسبوقیت وجود یک شیء به عدم ذاتی یعنی ذاتش از خود هیچ نداشته باشد. همه موجودات امکانی که وجودشان را از علت خارجی گرفته اند این طور هستند: در حد ذاتشان جز عدم هیچ نیست. ممکن است بگویید: ماهیت جز امکان که لازمه اش تساوی نسبت به وجود و عدم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۴

است چیزی ندارد. در ذات ماهیت نه وجود است و نه عدم. نه این که عدم در ذات باشد که شما می گوئید. ولی به این نکته توجه کنید که ماهیت گر چه در حد ذات خالی از وجود و عدم است و در تلبس به وجود و یا عدم احتیاج به مرجع خارجی دارد، لیکن صرف عدم مرجح وجود و عدم علت وجود برای معدوم بودنش کفایت می کند. به عبارت دیگر این که فی ذاته از وجود و عدم خالی است از نظر حمل اولی است و منافاتی ندارد که از نظر حمل شایع معدوم باشد.

در برابر حدوث به این معنا، قدم ذاتی است که عدم مسبوقیت یک شیء به عدم ذاتی است که فقط در جایی تصور دارد که یک چیز عین حقیقت وجود بوده و بالذات عدم را طرد نماید یعنی وجود واجب که ماهیتش همان وجودش می باشد.

حدوث دهری هم مشمول عموم معنای حدوث بوده در کادر معنای عام آن قرار می گیرد. حدوث دهری که ابداع مرحوم محقق داماد است این است که یک مرتبه از وجود شیء مسبوق به عدم آن مرتبه در مرتبه دیگر باشد که در فوق قرار دارد مثل مسبوقیت عالم طبیعت به عدم آن در عالم مثال، یعنی طبیعت به حد و مرتبه خاص خود در عالم مثال نیست. توجه دارید که عدم در این قسم حدوث هم عدم غیر مجامع است یعنی دو مرتبه وجود با هم نیستند و این مرتبه وجود هم با عدم آن در مرتبه دیگر با هم نیستند. وجود در این مرتبه است و عدم در مرتبه دیگری فوق

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۸۵
آن. لیکن این عدم زمانی نیست. عدم غیر مجامع رتبی می باشد. در برابر حدوث دهری قدم دهری قرار دارد که عدم مسبوقیت وجود یک مرتبه به عدم در مرتبه فوق می باشد.

خداوند از این نظر هم حدوث ندارد، حدوث دهری ندارد، قدیم بالدهر می باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۵

مرحله دهم: قوه و فعل

وجود عینی یک شیء که آثار مطلوبه دارد، را فعل می گویند و امکان وجود مزبور پیش از تحقق آن را قوه می نامند. می گویند وجود فلان چیز هنوز بالقوه است یعنی امکان دارد، ولی تحقق نیافته است. آب که ممکن است به هوا تبدیل شود تا آب است، آب بالفعل است و هواء بالقوه. و همین که هوا (بخار) شد هواء بالفعل می شود و قوه هوا شدن دیگر از بین می رود چون فعلیت پیدا کرده است. و بنابراین وجود دو قسم است: بالفعل و بالقوه.

فصل اول

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است، زیرا پیش از تحققش حتماً باید ممکن الوجود باشد، یعنی بتواند اتصاف به وجود را بپذیرد، همان طور که می تواند موجود نشود، زیرا اگر امکان وجودی نداشته، ممتنع باشد، تحققش محال می باشد، چنان که اگر واجب باشد تخلف از وجود پیدا نمی کند. پس باید امکان وجود داشته باشد هر چند ممکن است تحقق پیدا نکند. این امکان وجودی هم غیر از قدرت فاعل بر آن است، زیرا امکان وجود شیء وصف نفسانی آن بوده در قیاس به چیز دیگری چون فاعل نمی باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۶

و همین طور این امکان، یک امر خارجی است، نه یک معنای اعتباری. زیرا ملاحظه می کنیم که اتصاف به شدت و ضعف و قرب و بعد، پیدا می کند. نطفه که امکان انسان شدن دارد، قریب به انسان شدن از غذا بیشتر است و امکان انسان شدنش شدیدتر است. غذا باید اول نطفه شود تا بعداً انسان شود.

حالا که این امکان یک موجود خارجی است مسلم است که جوهر قائم بالذات نیست بلکه عرضی است قائم به چیز دیگر. این معنا را قوه و موضوعش را ماده می نامیم. و بنابراین هر حادث زمانی یک ماده ای پیش از خودش دارد که حامل قوه وجود آن می باشد.

قطعی است که ماده نباید از فعلیتی که امکانش را به دوش می کشد امتناع و تائبی داشته باشد، و بدین حساب ماده در ذات خود، قوه فعلیت مزبور است، زیرا اگر ذاتاً خودش یک فعلیت باشد از پذیرش فعلیتی دیگر امتناع می ورزد. بلکه ماده جوهری است که فعلیت وجودش فقط همین قوه اشیاء دیگر بودن است، و به همین جهت وقتی یک فعلیتش تحقق پیدا کرد فعلیت سابقش از بین می رود و فعلیت جدید به جایش می نشیند؛ مثلاً آب وقتی بخار می شود صورت آبی که مقوم ماده آن است (همان ماده که قوه بخار را به دوش می کشد) از بین می رود و صورت بخاری به جایش می نشیند و مقوم ماده می گردد.

توجه کنید که ماده فعلیت جدید و فعلیت سابق هم یکی است و گرنه باید با حدوث فعلیت جدید ماده‌ای هم پیدا شود و در نتیجه مستلزم امکان دیگر و ماده دیگری هم خواهد بود- هر حادثی قبلاً امکانش در ضمن ماده دیگری پیش از خودش باید باشد چنان‌که سابقاً هم بیان کردیم- و این مطلب مستلزم مواد و امکان‌های غیر متناهی برای يك حادث خواهد بود و این مسلماً محال است. نظیر این اشکال در فرض حدوث زمانی برای ماده هم می‌باشد یعنی اگر ماده حدوث زمانی داشته باشد باید پیش از آن ماده دیگری و امکان دیگری باشد، و پیش از آن هم ماده و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۷

امکان دیگری، و همین‌طور تا بی‌نهایت. یعنی فرض حدوث زمانی ماده، مستلزم فرض ماده‌ها و امکان‌های غیر متناهی برای ماده خواهد بود.

از آنچه گفتیم این مطالب به دست می‌آید:

۱. هر حادث زمانی ماده‌ای دارد که قوه وجودش را به دوش می‌کشد.

۲. ماده حادثات زمانی، یکی است که در همه آنها جریان دارد.

۳. نسبت ماده به قوه فعلیتی که به دوش می‌کشد مثل نسبت جسم طبیعی با جسم تعلیمی است. یعنی قوه يك شیء خاص، قوه ماده مبهم را معین می‌کند. همان‌طور که جسم تعلیمی امتدادهای سه گانه مبهم جسم طبیعی را معین می‌سازد.

۴. وجود حادثات زمانی، بدون تغییر نخواهد بود. اگر جوهر هستند تغییر در صورت نوعی‌شان و اگر عرض هستند تغییر در حالاتشان.

۵. قوه دائماً با يك فعلیتی تحقق و تقوم دارد، و ماده هم دائماً به يك صورتی متقوم است، و وقتی صورتی پس از صورت دیگر حادث می‌شود صورت جدید به جای صورت قدیم می‌نشیند و ماده را قوام می‌دهد.

۶- از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که قوه نسبت به يك فعلیت خاص، تقدم زمانی دارد، ولی فعلیت مطلق، مقدم بر قوه است به هر گونه تقدم: علی، طبعی، زمانی و

فعلیت است که هر گونه قوه را در ضمن چیزی قرار می‌دهد و زماناً و بالطبع و به طور علی بر آن تقدم دارد. هر چند که فعلیت خاص (مثل فعلیت صورت بخار مثلاً) پس از قوه و امکان آن می‌باشد.

فصل دوم: تغییرها

فهمیدیم که از جمله لوازم خروج يك شیء از قوه به فعل پیدا شدن تغییر در اوست، یا در ذاتش و یا در احوالش. باید توجه داشت که تغییر یا دفعی به وجود می‌آید و یا تدریجی، تغییر تدریجی همان حرکت است. حرکت، یعنی يك نحو

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۸

وجود تدریجی يك چیز. و بدین جهت که حرکت، طور وجود يك شیء است، می‌تواند در فلسفه اولی و عام مورد بحث قرار گیرد.

فصل سوم: حد حرکت

در فصل پیش متوجه شدیم که حرکت، خروج تدریجی يك شیء از قوه به فعل است. می توانید بگویید: تغییر تدریجی يك شیء. تدریج هم که يك معنای بدیهی بوده با كمك حس ظاهر به خوبی و به طور بداهت روشن می باشد.

ارسطو حرکت را این طور تعریف کرده است: نخستین کمال برای يك شیء بالقوه از جهت قوه بودنش. توضیح این تعریف این است که حصول چیزی که بالامکان برای يك شیء است کمال اوست و چیزی که با حرکت می خواهد به یکی از احوال برسد، مانند جسم، که می خواهد فی المثل به مکانی برسد و در آن جایگزین گردد و بدین جهت به راه می افتد، روشن است که حرکت و جای گرفتن در آن مکان، هر يك کمال جسم خواهند بود، لیکن حرکت و راه رفتن اولین کمال است چون مقدم بر کمال دوم یعنی جای گرفتن است. وقتی شروع در حرکت و سلوک می کند کمالی برایش محقق شده است لیکن نه به طور مطلق یعنی به هر حال، کمال نیست، بلکه از این نظر که قوه کمال دوم است کمال محسوب می شود، چون سلوک مقدمه جای گرفتن در آن مکان است و بدین جهت کمال محسوب می شود، بنابراین روشن است که حرکت، کمال نخستین يك شیء است که آن شیء نسبت به هر دو کمال (حرکت و جای گرفتن) بالقوه بوده است لیکن این کمال بودن نخستین، هم به اعتبار قوه کمال دوم است.

از آنچه گفتیم روشن شد که حرکت به شش چیز نیاز دارد: ۱. مبدا حرکت ۲. نهایت حرکت ۳. موضوع حرکت یعنی متحرك ۴. فاعل حرکت یعنی محرك ۵. مسافت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۵۹

حرکت ۶. زمانی که حرکت به طوری با آن تطبیق می شود. بعداً توضیح این مطالب خواهد آمد.

فصل چهارم: حرکت متوسطی و حرکت قطعی

حرکت را به دو گونه می توان اعتبار نمود:

۱. حالت بودن جسم «۱» میان مبدأ و نهایت، بدون انتساب به حدود مسافت به طوری که هر حدی از حدود مسافت، که در وسط فرض شود نه قبلاً و نه بعداً در جسم و حالت وسط بودنش دخالتی ندارد و جسم هم در آن حد خاص نبوده و نیست. این يك حالت بسیطی است که ثابت بوده و هیچ گونه انقسامی ندارد، این را حرکت متوسطی می نامند.

۲. همان حالت بودن میان مبدأ و نهایت ولی با احتساب نسبت به حدود مسافت، حدی که قبلاً بوده و ترك کرده و حدی که هنوز نرسیده و می خواهد بعداً برسد؛ یعنی حدی که قوه بوده و اکنون به فعلیت رسیده و حدی که به همان قوه خود باقی است و به فعلیت نرسیده است. پیداست که لازمه چنین حالتی تقسیم به اجزاء و نیز گذشت و عبور تدریجی می باشد چنان که خروج تدریجی از قوه به فعل می باشد. این را حرکت قطعی می گویند.

هر دو معنا در خارج وجود دارد؛ زیرا با همه خصوصیات که برایشان گفتیم انطباق بر خارج دارند.

البته ذهن ما اعتبار سومی هم دارد؛ به این صورت که حدود حرکت را یکایک گرفته در ذهن به طور متصل واحد مجتمع و قابل انقسام به اجزاء در می آورد. لیکن چنین اعتباری در خارج تحقق ندارد، زیرا می دانیم که اجزای

حرکت هر چند اتصال دارند لیکن اجتماع خارجی ندارند وگرنه تغییر نبوده ثبات خواهد بود.

(۱). جسم را به عنوان مثال می‌گوییم. تعبیر استاد در کتاب نهاییه دقیق تر است: «حالت بودن يك شیء متحرك...»

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۰

از این جا روشن شد که حرکت قطعی - معمولاً حرکت به طور مطلق هم به همان قطعی گفته می‌شود - يك نحو وجود سیال و منقسم به اجزاء است که قوه و فعل در آن ممزوج هستند؛ یعنی هر جزء از اجزای حرکت، فعلیت اجزای سابق و قوه اجزاء، لاحق می‌باشد و در دو طرف این اجزاء، قوه مطلق و فعل مطلق قرار دارد. و آغاز حرکت که هنوز هیچ عملی تحقق نیافته قوه مطلق است و نهایت حرکت که هدف، تحقق یافته است فعلیت مطلق است.

فصل پنجم: مبداء و نهایت حرکت

قبلاً دانستیم که حرکت بالذات منقسم می‌شود. توجه داشته باشیم که این انقسام مرز و حدی ندارد. همان طور که در کم متصل قار مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، تقسیم غیر محدود بود. کم متصل به طوری که سابقاً فهمیدیم قابل تقسیم است، خط و سطح را می‌توان به اجزائی تقسیم نمود و این تقسیم هم غیر محدود است، یعنی به هر کجا که برسیم بالاخره آن جزء هم قابل تقسیم خواهد بود. اگر بنا باشد به جایی برسیم که دیگر قابل انقسام نباشد جزء لا یتجزی لازم می‌آید که قبلاً فهمیدیم امکان ندارد.

دیگر این که انقسام حرکت يك انقسام بالقوه است نه بالفعل، زیرا اگر انقسام بالفعل بود دیگر حرکت نبود، زیرا اجزای بالفعل دفعی الوجود می‌شدند و دیگر حرکت حساب نمی‌شد که تدریجی الوجود می‌باشد. از این جا روشن می‌شود که به معنای دقیق کلمه، حرکت ابتدا و انتهای ندارد؛ یعنی جزء نخستینی که دیگر از نظر حرکت قابل تقسیم نباشد و جزء آخرینی که دیگر از نظر حرکت قابل تقسیم نباشد نداریم، زیرا اگر چنین شد دیگر جزء حرکت حساب نمی‌شود. چون دفعی می‌شود نه تدریجی. با این که حرکت يك وجود تدریجی است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۱

و این که قبلاً گفتیم که حرکت از دو طرف به فعلیت محض و قوه محض می‌رسد توضیحی بود برای حرکت به چیزی که خود، حرکت نیست. یعنی پیش از شروع حرکت و پس از پایان حرکت.

فصل ششم: موضوع حرکت

دانستیم که حرکت، خروج تدریجی يك شیء از قوه به فعل است، و فهمیدیم که قوه مزبور حتماً در ضمن يك وجود جوهری است، و به آن قیام دارد، و نیز امر بالقوه مزبور کمال بالقوه ماده است، و با آن اتحاد دارد. و وقتی قوه به فعل رسید فعل مزبور متحد با ماده می‌شود، همان طور که قوه چنین اتحادی داشت؛ مثلاً ماده آب بخار بالقوه است. و ماده يك جسم ترش که بعداً شیرین می‌شود، بالقوه است. وقتی آب بخار می‌شود و ترش شیرین می‌گردد در حقیقت همان ماده‌ای که در ضمن آب است لباس بخار بر تن می‌کند و بر آن جریان دارد.

موضوع حرکت حتماً چیز ثابتی است که حرکت بر آن جریان دارد، و اگر موضوع حرکت هم مانند خود حرکت

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ در حقیقت خروج تدریجی يك شیء از قوه به فعل تحقق نمی یافت و حرکت باطل می گردید.

موضوع حرکت حتماً از هر نظر بالفعل نخواهد بود، زیرا اگر هیچ جهت بالقوه در کار نباشد دیگر حرکتی در کار نخواهد بود. عقل مجرد بدین جهت موضوع حرکت قرار نمی گیرد.

موضوع حرکت از هر نظر هم بالقوه نمی شود، زیرا قوه مطلق وجود ندارد تا حرکت بر آن عارض شود. و بنابراین موضوع حرکت چیزی است که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه می باشد مثل ماده نخستین که قوه صور و اشیاء را دارد و فعلیت همین قوه را واجد می باشد و مانند جسم که ماده ثانوی است و قوه صور نوعی و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۲

عوارض گوناگون را دارد و فعلیت جسم بودن و برخی صور نوعی موجود در آن جسم را دارا می باشد.

فصل هفتم: فاعل حرکت

محرک حتماً باید چیزی غیر از شیء متحرک باشد، زیرا اگر متحرک خودش ایجاد حرکت در خود نماید لازمه اش این است که يك شیء از جهت واحد هم فاعل باشد و هم قابل. و این محال است، زیرا حیثیت فعل حیثیت وجدان است و حیثیت قبول جهت فقدان است، و پیداست که نمی تواند يك شیء از يك جهت هم واجد باشد و هم فاقد. از طرف دیگر متحرک نسبت به فعلیتی که با حرکت پیدا می کند بالقوه است و فاقد آن است و امر بالقوه مفید فعلیت نخواهد بود.

لازم است که فاعل قریب حرکت، چیزی متغیر الذات بوده تجدد در ذاتش باشد، زیرا اگر چیزی ثابت الذات و بدون تغییر، سیلان باشد معلولش هم باید ثابت بوده تغییر در آن نباشد و آن وقت هیچ جزء حرکت، تغییر به جزء دیگر نخواهد یافت چون علتش ثابت است. و در نتیجه حرکتی در کار نخواهد بود.

فصل هشتم: ارتباط متغیر با ثابت

بنا به آنچه در فصل پیش گفتیم اشکالی پیش می آید: اگر علت متغیر باید متغیر باشد باید علت هم متغیر باشد و همین طور تا هر جا پیش برود همین حال را دارد و در نتیجه باید خداوند هم متغیر باشد مگر این که تسلسل را بپذیریم یا قائل به دور شده بگوییم: علت علت دهم همان علت های نهم و هشتم ... می باشد.

به این اشکال، این طور پاسخ داده اند که: ممکن است تغییر و تجدد به جوهری بالذات منتهی شود که تجدد عین ذاتش باشد یعنی علت ثابت ذات معلول را ایجاد می کند نه تجددش را. تجدد خود عین ذات آن خواهد بود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۳

فصل نهم: مسافت حرکت

مسافت حرکت همان وجود متصل سیالی است که بر موضوع متحرک وارد می شود، و البته تحت یکی از مقولات هم وارد شده، مقوله خاصی از آن انتزاع می شود. لیکن انتزاع مقوله به عنوان يك متصل متغیر واحدی نمی باشد، زیرا با فرض تغیر و تدریج در چنین وجودی، لازمه انتزاع يك مقوله از مجموع متصل آن این است که تشکیک در

ماهیت (مقوله مفروض) واقع شود، و همان طور که می دانیم تشکیک در ماهیت محال است. بلکه انتزاع مزبور از این جهت است که مقوله مزبور به اقسام آنی تقسیم می شود که از آنات و لحظات حرکت مفروض گرفته شده و هر قسم مزبور نوعی از انواع مقوله خواهد بود که با اقسام دیگر مابین می باشد؛ مثلاً نمو جسم را ببینید، نمو یک حرکت کمی است که در هر لحظه از لحظات حرکت خارجی آن، نوعی از انواع کم متصل تحقق می آید که مابین با نوع لحظه سابق و نوع لحظه، لاحق خواهد بود.

بنابراین معنای حرکت یک شیء در یک مقوله این است که موضوع متحرك در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله ای را دارا بشود که مابین با نوع لحظه دیگر باشد. و به این حساب حرکت در کم یا کیف یا هر مقوله دیگر، هر چند حرکت خارجی، یک واحد متصل قابل انقسام به اجزاء است، لیکن ماهیت واحدی ندارد که در نتیجه همان درجات خارجی حرکت به ماهیت مزبور هم سرایت کرده آن را دارای درجات و متدرج کرده مراتب تشکیکی در آن به وجود آورد، بلکه هر لحظه ای خود یک نوع مستقل از آن مقوله است که به نوعی بر خلاف سایر انواع منتزع از لحظات دیگر می باشد.

فصل دهم: مقوله هایی که حرکت می پذیرند

مشهور میان قدمای فلاسفه این است که فقط چهار مقوله هستند که حرکت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۴

می پذیرند: این، کیف، کم و وضع.

حرکت در «این» که برای همگان روشن است. همه حرکات مکانی اجسام این چنین حرکتی هستند. لیکن در این که «این» یک مقوله مستقلی در برابر سایر مقولات باشد تردیدی وجود دارد هر چند مشهور گفته اند. «این» یک نوع وضع است، زیرا هیئت حاصل از احاطه مکان به جسم در حقیقت یک نوع نسبت جسم با شیء خارج است و بنابراین در تعریف وضع مندرج است و حرکت «اینی» در حرکت وضعی داخل می شود. و اما حرکت در کیف و به خصوص در کیفیات غیر فعلی، مثل کیفیات مخصوص به کم مانند راستی و کجی و ... به خوبی روشن است و حرفی در آن نیست. جسمی که در کم خود حرکت می کند در نتیجه در کیفیات قائم به کم آن نیز حرکت واقع می شود.

شاخه کج یا راستی که بزرگ می شود همان طور که مقدارش زیاد می شود راستی و کجی آن هم حرکت پیدا می کند. حرکت در کم هم این است که جسم در کم خود تدریجاً و به نسبت منظمی یک تغییر متصلی پیدا کند مثل نمو که زیاد شدن یک جسم در حجم به طور متصل و منظم و تدریجی می باشد.

برخی اعتراض کرده اند که نمو در حقیقت، انضمام اجزائی از خارج به اجزای جسم می باشد. کم بزرگ کمی است که بر مجموع اجزای اصلی و انضمامی یک جسم، عارض می شود، و کم کوچک سابق (پیش از کم بزرگ) کمی است که فقط بر اجزای جسم اصلی عارض شود، و این دو کم مابین بوده اتصال ندارند، زیرا موضوعشان مختلف است. و بنابراین حرکت در کم، واقع نشده بلکه در حقیقت یک کم زائل شده و کم دیگر عارض شده است. شاخه ای که نیم متر بوده و اینک یک متر شده است همان طور که کم آن دو (نیم متر و یک متر) متعدد است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۵

اجزای قبلی و اضافی کنونی.

پاسخ اعتراض مزبور را این طور داده اند که: ما شکی در انضمام اضافات نداریم لیکن طبیعت، اجزای انضمامی را پس از انضمام و اتصال به صورت همان اجزای اصلی در آورده یکی می شوند و دائماً با زیاد شدن اجزای جسم و تغییر آنها به صورت اجزای اصلی کم جسم هم که عارض اجزاء اصلی شده است به طور تدریجی و متصل اضافه می شود و همین اضافه شدن کم، حرکت آن می باشد.

حرکت در وضع هم روشن است مثل حرکت یک جسم کروی بر محورش که در نتیجه، نسبت نقاط فرضی آن به خارج تغییر پیدا می کند. تغییر تدریجی در وضع همین است.

مشهور فلاسفه گفته اند در سایر مقولات یعنی فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر (که شرحشان سابقاً گذشت)، حرکت جریان ندارد. فعل و انفعال بدین جهت که تدریج در مفهوم و معنای آن دو اعتبار شده است و در نتیجه هیچ فرد لحظه ای و آنی ندارد با این که جریان حرکت در یک مقوله مستلزم این است که افراد آن قابل انقسام به افراد و اجزای آنی الوجود باشد. به همین جهت حرکت در مقوله «متی» هم جریان ندارد.

متی هیئت است که از نسبت یک شیء به زمان به دست می آید و بنابراین بالذات تدریجی بوده با جریان حرکت در آن منافات دارد، زیرا جریان حرکت مستلزم انقسام به افراد و اجزای آنی الوجود می باشد، ولی زمان و بالتیجه هیئت و شیء منسوب به آن، ذاتی التدریج هستند.

اضافه هم حرکت ندارد، زیرا اضافه امری انتزاعی است و تابع دو طرفش می باشد و بنابراین نمی تواند بالاستقلال چیزی چون حرکت یا غیر آن را برای خود بگیرد.

جده هم همین طور است، نسبت شخص و لباس، تابع شخص و لباس است، و تغییر و حرکت آن هم تابع آن دو موضوع می باشد، کفش یا پا تغییر می کند و نسبت آنها هم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۶

به تبع آنها. می خواهیم بگوییم جده هم چون اضافه، استقلال ندارد تا چیزی را بنفسه بپذیرد.

جوهر هم حرکت ندارد، زیرا وقوع حرکت در جوهر مستلزم این است که حرکت بدون یک موضوع ثابتی تحقق یابد با این که حرکت بدون یک موضوع ثابت و باقی مادام الحکرکه امکان ندارد. وقتی جوهر و ذات متغیر باشد دیگر چه موضوع ثابتی داریم؟

فصل یازدهم: دنباله بحث پیش

صدرالمتألهین شیرازی قدس سره معتقد به جریان حرکت در جوهر شده «۱» و دلیل هایی آورده که روشن ترین آنها این است: جریان حرکت در چهار مقوله عرضی مستلزم جریان حرکت در جوهر است، زیرا اعراض تابع جواهرند و مانند استناد فعل به فاعل مستند به جواهر می باشند. افعال جسمانی به طبایع و صور نوعیه خود که عوامل قریب

افعالند مستند می باشند و قبلاً گفتیم که سبب قریب متحرك حتماً متحرك است، علت مانند معلول است و وقتی معلول متغیر است علت هم همین طور. و به این حساب طبایع و صورت‌های نوعی اجسامی که در کم یا کیف و یا این و وضع خود متحرکند نیز متغیر و سیال هستند و اگر این طور نباشند علت آنها حساب نمی شوند و باید به دنبال علت حرکت‌های مزبور بگردیم.

به این استدلال صدرالمتألهین قدس سره اعتراض شده که: بالاخره صدور طبیعت متغیر مزبور را چگونه توجیه می کنید؟ طبیعت و جوهر متحرك مزبور از کدام علت صادر شده‌اند؟ مبدأ آنها مجرد و ثابت است و در عین حال متحرك است، همین را درباره ارتباط اعراض متغیر به جواهر ثابت بگویید. هر طور آنها توجیه

(۱). از برخی عبارات استفاده می شود که پیش از او نیز برخی فلاسفه این عقیده را داشته‌اند. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۱۱۸

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۷

می کنید این جا هم بکنید.

از این اعتراض این طور پاسخ گفته‌اند که: حرکت در جوهر و ذات طبایع و صور نوعیه است، و بنابراین تغیر و تجدد، ذاتی آنهاست و می دانیم که ذاتی تعلیل نمی شود و علتی ندارد (الذاتی لا یعلل)، علت اصل ذات، بنفسه علت ذاتی هم حساب می شود.

و بنابراین علت ثابت مجرد، طبیعت را که ذاتاً متجدد و متغیر است خلق می کند نه تجدد و تغیرش را. تغیر در ذات خود طبیعت وجود دارد. خالق، متجدد را ایجاد کرده نه این که متجدد را متجدد کرده است (دقت فرمایید). مجدداً اعتراض کرده‌اند که: خوب، همین حرف را در مورد اعراض بگویید؛ یعنی تجدد در ذات عرض است، طبیعت که علت قریب عرض است عرض را که بالذات متجدد است ایجاد کرده و نه این که عرض را متجدد کرده و تجددش را ایجاد نموده است.

به این اعتراض هم این طور پاسخ داده‌اند که: اعراض در وجودشان استقلال نداشته و استناد به جواهر دارند، اصل وجود و نوع وجودشان تابع جوهر می باشد و بنابراین باید ذاتیت تجدد را در جوهر حساب کنیم نه در اعراض. اینها همه مربوط به ایراد اول.

ایراد و اعتراض دیگری هم به صدرالمتألهین قدس سره شده که: می توان ارتباط اعراض متجدد را به علت ثابت (چه طبیعت و چه غیر آن) این طور توجیه نمود: تغیر و تجدد اعراض، مربوط به عوامل خارجی است، مثلاً در حرکات طبیعی، تجدد و تغیر مراتب قرب و بعد نسبت به هدف مطلوب از حرکات طبیعی، و در حرکات غیر طبیعی، تجدد احوال دیگری در حرکات قسری که بر خلاف طبیعت است، و در حرکات نفسانی، تغیر و تجدد اراده‌های جزئی معلول نفس در حرکات نفسانی که معلول نفس هستند. و در همه اینها عوامل دیگری موجب این تغییرات در اراده و حرکت قسری و حرکات‌های طبیعی هستند، نه نفس و طبیعت و صورت نوعی. اینها علت اصل

وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۸

عرض هستند ولی تغییر عرض مربوط به عوامل خارجی می باشد. و بنابراین لازم نیست که طبیعت را متغیر فرض نمود تا علت قریب مانند معلول شود و هر دو متجدد بشوند و بنابراین توجیه، دیگر نمی توان با استدلال مزبور، حرکت جوهری را اثبات نمود.

به این اعتراض و توجیه هم این طور جواب داده اند که: می پرسیم علت تغییر این احوال و اراده های متغیر چیست؟ بالاخره قسر به طبیعت بر می گردد، در حرکات نفسانی هم همین طور، زیرا پس از این خواهیم گفت که فاعل مباشر و سبب قریب حرکات های نفسانی نیز طبیعت می باشد، و بنابراین باید طبیعت متجدد باشد.

برای حرکت جوهر این طور هم می توان استدلال نمود که وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، چون وجود فی نفسه عرض عیناً همان وجود لغیره آن است یعنی در ذاتش وجود نعتی برای جوهر نهفته است، و بدین حساب تغییر عرض، تغییر جوهر هم می باشد. نمی خواهیم بگوییم تغییر عرض معلول تغییر جوهر است، بلکه می خواهیم بگوییم: تغییر عرض بنفسه خود تغییر جوهر است.

از آنچه گفتیم به دست می آید که:

۱. صورت های طبیعی که یکی پس از دیگری بر ماده وارد می شوند در حقیقت يك صورت جوهر متحرك واحدی هستند که بر ماده وارد می شوند و از هر حدی از حدود صورت واحد مزبور، مفهومی مغایر با مفهوم حد دیگر انتزاع می شود. این مورد صورت ها، که در حقیقت يك صورت هستند. حرکت جوهری تکاملی دیگری هم داریم و آن حرکت ماده اولی است که به حد طبیعت و سپس نبات و آن گاه حیوان و انسان می رسد.

۲. جوهری که در ذات و جوهرش حرکت می کند در همه عوارضش نیز حرکت انجام می شود، زیرا همان طور که گفتیم اعراض تابع جواهر هستند. لازمه این مطلب این است که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه گانه (اگر «این» را به وضع

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۶۹

برگردانیم) از نوع حرکت در حرکت باشد. زیرا حرکتی هستند که بر حرکت جوهر وارد می شوند. و بنابراین خوب است که آنها را حرکات ثانوی بنامیم و آنچه را که همه اعراض به تبع حرکت جوهر دارند حرکات اولی بنامیم.

۳. جهان جسمانی ماده واحدی داشته و با همان ماده واحد حقیقت واحدی است که سیلان و حرکت داشته و با همه جواهر و اعراضش همچون يك قافله به سوی هدف خود که طبق قاعده نهایت حرکت، ثابت و فعلیت محض می باشد، حرکت می کند.

فصل دوازدهم: موضوع و فاعل حرکت جوهری

گفته اند که موضوع حرکت جوهری عالم، همان ماده عالم است، که با حرکت خود صور مختلف را می پذیرد و اگر بگویید: ماده بدون صورت که تحقق ندارد! می گویند:

ماده همراه با یکی از صور متعاقب که بنا به آن چه گفتیم متحد و متصل متحرك هستند، موضوع می باشد، ماده با يك صورت مبهم یعنی صورت غیر معین، هر کدام که باشد.

و بنابراین وحدت و تشخیص ماده با همین صورت مبهم و غیر معین محفوظ می ماند. صورت مزبور هم هر چند مبهم است و تعین ندارد لیکن وحدت آن به خاطر وحدت فاعلیش که جوهر مجرد و مفارق از ماده است محفوظ است. صورت مبهم مزبور به همین جهت که عامل وحدت و شخصیت ماده است به منزله شریک علت برای ماده حساب می شود و ماده که با صورت مزبور تحصیل پیدا کرده موضوع حرکت جوهری است برای تحقق صورت های معین یکی پس از دیگری.

معتقدین کون و فساد هم که حرکت جوهری را قبول نداشته جهان را متحرك واحدی نمی دانند و سراسر عالم را باطل شدن چیزی و پیدا شدن چیز دیگری معتقدند، نیز همین طور می گویند، فاعل ماده همان صورت مبهم است که وحدتش به

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۰

وسيله جوهر مجرد مفارق از ماده محفوظ است و ماده به وسيله صورت مزبور تحصیل داشته عمل می کند و بدین حساب صورت مبهم مزبور شریک علت برای ماده شده تحصیل و وحدت آن را حفظ می کند. اینها مطالبی است که در این باره گفته شده است ولی تحقیق این است که ابتدا درنگ نموده از خود پرسیم موضوع ثابت برای چه می خواهیم؟

اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت، برای این است که وحدت حرکت به وسيله موضوع مزبور حفظ شده و با عروض انقسام و با عدم اجتماع وجودی اجزای حرکت وحدتش بر هم نخورد، این احتیاج را قبول نداریم، زیرا اتصال حرکت، بنفسه برای وحدت مزبور کافی است، انقسام هم که خارجی نبوده وهمی است، و توهم انقسام نمی تواند وحدت مسلم خارجی را از بین ببرد. و اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت برای این است که حرکت، يك وجود توصیفی و نعتی است، و هر وجود این چنینی نیازمند وجودی است که بنفسه موجود باشد تا وجود نعتی (مثل حرکت) آن را توصیف کند، همان طور که اعراض و صورت های جوهر حال در ماده موضوع می خواهند، آنها بدین جهت موضوع می خواهند که وجود نعتی هستند و بدون وجود اصلی معنا ندارند

اگر منظور این است که می توان طور دیگری تحلیل کرده بگوییم: موضوع حرکات عرضی، شیء جوهری متحرك است، و موضوع حرکت جوهری خود حرکت مزبور است، زیرا موضوع حرکت، باید ذاتی باشد که حرکت به آن قیام پیدا کند و برای آن موجود شود، و حرکت جوهری از آنجا که ذات جوهری سیال و متحرکی است قائم به ذات بوده برای خود موجود است و وجود بنفسه دارد، و بنابراین هم حرکت است و هم متحرك. هم موضوع حرکت است و هم خود حرکت (دقت کنید).

این که معمولاً ماده را که مورد صورت های جوهری متصل است موضوع می شماریم به خاطر اتحاد ماده مزبور با حرکت جوهری است، و گرنه ماده فی نفسه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۱

هیچ گونه فعلیتی ندارد، و چیزی نیست که موضوع چیز دیگری قرار بگیرد.

فصل سیزدهم: زمان

همگی به خوبی درک می‌کنیم که موجودات حادث متحرك به قطعاتی تقسیم می‌شوند که از نظر فعلیت وجودی هیچ قطعه‌ای از آن با قطعه دیگر جمع نمی‌شوند، زیرا فعلیت وجودی قطعه فرضی در مرحله دوم، متوقف بر زوال وجود فعلی قطعه اول می‌باشد.

قطعه اول نیز به دو قسمت تقسیم می‌شود که از نظر فعلیت وجودی با یکدیگر جمع نمی‌شوند، و همین طور هر قدر اجزای آنها را تقسیم کنیم خواهیم دید که قسمت‌های مزبور ترتیب دارند و در فعلیت وجودی با هم جمع نمی‌شوند.

این معنا گواه است که يك مقدار و امتداد کمی خاصی حاکم بر حرکت است، و حرکت با آن امتداد کمی اندازه‌گیری می‌شود و انقسام می‌پذیرد. بدیهی است که امتداد و مقدار مزبور، خود حرکت نیست، زیرا مقدار مزبور مشخص و متعین است ولی حرکت بنفسه امتداد مبهمی است نظیر امتداد و مقدار مبهم جسم طبیعی که به وسیله تعین و تشخیص جسم تعلیمی تعین می‌یابد.

مقدار و امتدادی که تعیین کننده مقدار حرکت است کمی است متصل که عارض بر حرکت است، نظیر جسم تعلیمی که تعیین کننده مقدار جسم طبیعی است، با این تفاوت که مقدار و امتداد جسم تعلیمی مجتمع الاجزاء است ولی مقدار تعیین کننده حرکت قرار نداشته و اجزایش با هم جمع نمی‌شوند.

امتداد مزبور همان زمان است که بر حرکت عارض می‌شود و آن را تعیین می‌کند.

هر جزء از اجزاء نسبت به جزء بعدی مقدمه و متوقف علیه است و نسبت به جزء قبلی، متاخر و متوقف است، آخرین جزء زمان در تقسیم فرضی «لحظه و آن» است.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که:

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۲

۱. هر حرکتی زمانی مخصوص خود دارد که مقدار حرکت مزبور است. (حتی در زمان حرکت اعضای يك بدن با هم فرق دارند) ولی عموم مردم بنابراین گذاشته‌اند که همه حرکات و نسبت میان حرکات را با يك زمان عمومی که مقدار حرکت شبانه روزی است تطبیق کنند. چون این حرکت را همگان از قدیم می‌شناخته‌اند. حرکت مزبور را به قرن‌ها و سال‌ها و ماه‌ها و هفته‌ها و روزها و ساعت‌ها و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و ... تقسیم کرده‌اند و حرکات خود را با این تقسیمات اندازه می‌گیرند. نزد آنها که حرکت جوهری را قبول دارند زمانی که دخالتی در امور حادث زمانی دارد فقط همان زمان حرکت جوهری است.

۲. تقدم و تاخر میان اجزای زمان، ذاتی است، به این معنا که سیال بودن و بی قراری زمان مقتضی این است که اگر تقسیم شود به اجزائی تقسیم شود که هر جزء، بعد یا قبل از جزء دیگر است. جزء قبلی مقدمه و جزء بعدی متوقف بر قبلی است.

۳. لحظه و آن که طرف زمان و حد فاصل میان دو جزء آن حساب می‌شود چیزی است موهوم و عدمی، زیرا تقسیم زمان به لحظه‌ها يك تقسیم وهمی است و انفکاک خارجی ندارد و در نتیجه طرف و آن منقطع، نداریم.

۴. اجتماع دو آن یعنی دو حد فاصل عدمی بدون فصل يك زمان میان آن دو امکان ندارد، زیرا اگر زمانی در وسط نباشد دیگر حد فاصل میان آن دو معنا ندارد. اجتماع دو حد مزبور را اصطلاحاً «تالیّ آفات» می‌گویند. همین طور اجتماع آنیّات هم یعنی دو امر لحظه‌ای بدون هیچ زمانی معنا ندارد مثل وصل و افتراق‌ها.

۵. زمان، اول و آخری ندارد؛ یعنی جزئی که دیگر قابل قسمت نباشد و اول یا آخر حساب شود، زیرا قبول قسمت برای زمان ذاتی است.

فصل چهاردهم: تندى و كندى

وقتی دو حرکت فرض می‌کنیم و با یکدیگر می‌سنجیم، اگر زمان آن دو يك اندازه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۳

مساوی باشد، حرکتی که در آن زمان بیشتر طی مسافت کرده است سریع‌تر است، و اگر مسافتشان يك اندازه باشد حرکتی که زمان کمتری داشته سریع‌تر است و بدین حساب سرعت، طی مسافت زیاد در زمان کم، و کندی بر خلاف آن است.

فلاسفه گفته‌اند: «کندی حرکت به این نیست که سکون میان اجزایش باشد و هر حرکتی که سکون بیشتری در آن متخلخل شد کندتر باشد و هر چه سکون کمتری داشته باشد تندتر و سریعتر باشد، زیرا حرکت به علت امتزاج قوه و فعل که دائماً قوه‌ای به فعلیت می‌رسد و فعلیتی قوه‌ای را به دوش می‌کشد، يك وحدت اتصالی دارد و امکان تخلخل سکون در میان اجزای آن نمی‌باشد».

همین طور گفته‌اند: «سرعت و کندی به طور تضاد، تقابل دارند؛ زیرا هر دو وجودی هستند، پس تقابل تناقض یا عدم و ملکه (که حتماً یکی‌شان عدمی است) ندارند، متضایفان هم نیستند، وگرنه باید وقتی یکی از آن دو اثبات می‌شود دیگری هم اثبات بشود چنان‌که پدری و فرزندی که متضایفان هستند این طور هستند، و بنابراین متضادان هستند، چون تقابل دیگری ندارد».

ولی این مطلب صحیح نیست، زیرا شرط متضادان این است که میانشان کمال اختلاف باشد، با این که میان دو حرکت تند و کند این طور نیست، زیرا هر حرکت سریعی را فرض کنید سریع‌تر از آن هم می‌توان فرض نمود و هر حرکت کندی را فرض کنیم کندتر از آن هم می‌توان تصویر کرد.

حقیقت این است که سرعت و کندی دو وصف اضافی هستند و نسبتشان تضایف است. که سرعت يك حرکت نسبت به حرکت دیگر، عیناً نسبت به حرکت سومی، کند حساب می‌شود.

سرعت به معنای سیال بودن و جریان، در همه حرکات است ولی شدت و ضعف دارد و با اضافه بعضی به بعض دیگر سرعت و کندی اضافی پیدا می‌شود. وقتی سرعت تحقق پیدا می‌کند کندی هم محقق می‌شود لیکن، هر يك به اضافه به حرکتی خاص.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۴

فصل پانزدهم: سکون

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____

سکون به دو معنا گفته می‌شود: ۱. خالی بودن جسم از حرکت، پیش از حرکت یا پس از تمام شدن حرکت، ۲. بقای جسم به همان حالتی که بوده است.

معنای اول است که در مقابل حرکت قرار دارد. معنای دوم هم لازمه معنای اول است یعنی خلو از حرکت، باقی بودن به حالت خود (بدون عامل حرکت) نیز می‌باشد.

سکون يك معنای عدمی است، یعنی نفی يك صفت از موضوعی که قابلیت آن صفت را دارد. عدم حرکت در جسمی که صلاحیت حرکت را دارد. و بنابراین تقابل سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است. «۱» هیچ جسمی و شیء جسمانی از حرکت خالی نمی‌باشد مگر آنچه که آنی الوجود باشد، مانند چون رسیدن به حد يك مسافت، یا لحظه جدا شدن چیزی از چیزی و لحظه حدوث يك شکل هندسی و

فصل شانزدهم: تقسیمات حرکت

حرکت به اعتبار امور شش گانه‌ای که بالذات به آن مربوط است تقسیم می‌شود. تقسیم حرکت به اعتبار شروع و نهایت مثل این که حرکت گاهی از فلان مکان تا فلان مکان است، و گاهی از فلان رنگ برای تحقق رنگی دیگر، و گاهی از فلان اندازه دیگر و گاهی از فلان اندازه و مقدار برای رسیدن به مقدار بیشتر، و همین طور.

تقسیم به اعتبار موضوع مثل این که حرکت گاهی در نبات است و گاهی در حیوان و گاهی در انسان.

(۱). لیکن بسیاری از اهل کلام تقابل آن دو را تضاد داشته‌اند، خواجه نظیر طوسی هم در متن تجرید همان عقیده را دارد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۵

تقسیم به اعتبار مقوله‌ای که حرکت، در آن مقوله واقع می‌شود، مثل این که حرکت گاهی در کیف است و گاهی در کم و گاهی در وضع.

تقسیم به اعتبار زمان مثل حرکت در شب یا روز یا تابستان و یا زمستان.

تقسیم به اعتبار فاعل حرکت مثل تقسیم به حرکت طبیعی و حرکت قسری و حرکت ارادی (و مانند حرکت ارادی، حرکت بالعرض که مقصود بالتبع است). فاعل اگر نسبت به فعلش شعور و اراده داشته باشد فاعل نفسانی است و حرکتش حرکت نفسانی است، مثل حرکات انسان و حیوان. و اگر شعور و اراده نداشته باشد ولی حرکت از طبع خودش بدون عامل خارجی نشئت بگیرد حرکت طبیعی است، و اگر حرکت از طبع او نشئت نگرفته مقهور فاعلی دیگر باشد حرکت قسری است مانند سنگی که به هوا پرتاب می‌شود.

فلاسفه معتقدند فاعل قریب برای حرکت در همه حرکات مزبور طبیعت متحرك است که به اقتضای طبیعت، یا به تسخیر قوه نفس، و یا به اقتضای طبیعت قاهر، که طبیعت مقسور را مقهور کرده است انجام می‌شود. مقدمه‌ای که متوسط میان فاعل و حرکت است همان میل و شوق است که فاعل در طبیعت متحرك ایجاد می‌کند. تفصیل این بحث مربوط به طبیعیات است.

پایان بحث قوه و فعل

تاکنون قوه را به معنای حیثیت و جهت پذیرش صور و کمالات می‌گرفتیم. ولی توجه کنیم که قوه به معنای دیگری هم، در جهت مقابل آن می‌آید، و آن جهت فعلیت شدید است، قوی است، یعنی فعلیت کامل و شدید دارد. و همان طور که گاهی به جای خود جهت پذیرش، به مبدأ پذیرش یعنی حامل قبول و پذیرش یعنی ماده گفته می‌شود، همین طور گاهی به معنای مبدأ و حامل فعلیت گفته می‌شود. می‌گویند: قوای نفسانی و منظور قوا و نیروهایی است که منشأ دیدن و شنیدن و لمس و تخیل و ...

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۶

می‌باشند و همین طور قوای طبیعی به نیروهای منشأ اعمال طبیعی گفته می‌شود.

قوه به این معنا یعنی قوه فاعله که منشأ اعمال است اگر همراه علم و اراده باشد قدرت حیوان نامیده می‌شود. قدرت حیوانی مزبور علت فاعله‌ای است که برای تمامیت علتش و ضرورت فعل به وسیله آن به چیزهای خارج از خود نیاز دارد؛ مثلاً تحقق ماده قابل عمل و صلاحیت ادوات عمل و چیزهای دیگر که وقتی همه آنها جمع شدند علت تامه‌ای که موجب ضرورت عمل است تحقق می‌یابد.

با این بیان روشن می‌شود که:

۱. تعریفی که برخی برای قدرت کرده‌اند: «آنچه که فعل و ترک با آن صحیح است» درست نیست. نسبت فعل و ترک به فاعل در صورتی صحیح است که فاعل علت ناقصه باشد، ولی اگر فاعل، علت تامه بود و همه شرایط عمل را واجد بود آیا باز هم صحت فعل و ترک وجود دارد یا فقط فعل صحیح است و ترک امکان ندارد؟! مثلاً افعال مستقیم خداوند که به تنهایی خودش علت تامه آنهاست و هیچ مقدمه دیگری نمی‌خواهد می‌توان گفت صحت فعل و ترک دارد؟

نگویید که «فعل خداوند و هر فاعل تام در این صورت واجب و ضروری است و دیگر قدرت و اختیار نداشته مجبور است و از مورد قدرت خارج می‌باشد»، زیرا وجوب مزبور از ناحیه خود فاعل به فعل و عمل رسیده است و فعل مزبور اثر آن فاعل است، و جویی که از آثار خود فاعل است و از ناحیه او آمده است او را مجبور و مضطر نمی‌سازد، فاعل دیگری هم در کار نیست که فاعل منظور را مجبور و مضطر نماید.

۲. عده‌ای گفته‌اند صحت فعل متوقف بر این است که فعل، مزبور، مسبوق به عدم زمانی باشد، و فعلی که مسبوق به عدم زمانی نباشد ممتنع می‌باشد. مبنای این گفته هم این است که تصور کرده‌اند ملاک نیاز و احتیاج به علت، حدوث است نه امکان، و بنابراین باید قبلاً عدم باشد و سپس وجود تحقق یابد تا حدوث محقق شود، تا ملاک

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۷

احتیاج به علت و ارتباط به علت پیش بیاید تا قدرت و صحت عمل و ایجاد صحیح باشد.

لیکن سابقاً گفتیم که این اعتقاد باطلی است و ملاک احتیاج به علت، حدوث نبوده امکان است، و امکان در ذات هر شیء غیر واجب است، و بنابراین عدم زمانی قبلی هیچ دخالتی ندارد. نمی‌دانیم این آقایان در مورد خود زمان چه می‌گویند؟ آیا زمان هم باید مسبوق به عدم در زمان باشد؟ پیش از زمان که زمانی نداریم.

به هر حال با بیانی که داشتیم به خوبی روشن شد که صحت فعل و ترك ملاك معنای قدرت نیست، قدرت در فاعل تام و ناقص وجود دارد ولی صحت فعل و ترك در فاعل تام وجود ندارد.

۲. عده‌ای گفته‌اند قدرت همراه فعل حادث می‌شود و پیش از فعل، قدرتی نیست، قدرت بر همان فعل هم پیش از خود فعل نیست. به اینها می‌گوییم: شما خود قدرت را این طور تفسیر می‌کنید: «صحت فعل و ترك». خوب اگر کسی مدتی کاری را ترك کند و سپس انجام دهد شك نیست که حتی پیش از شروع عمل این معنا صدق می‌کند: «فعل و ترك از این فرد صحیح و ممکن است» قدرت هم به نظر شما همین است. پس چرا منحصر به هنگام عمل می‌کنید؟

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۷۹

مرحله یازدهم علم و عالم و معلوم

از مباحث گذشته به دست آمد که موجود، به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود، موجود بالقوه همان ماده و مادیات است، و موجود بالفعل غیر از آنها یعنی مجردات می‌باشد. از جمله عوارض اولی و بدون واسطه مجرد این است که يك مجرد علم و عالم و معلوم باشد، زیرا به طوری که بعداً - ان شاء الله - خواهیم گفت علم عبارت است از حضور يك مجرد برای مجردی دیگر. و بنابراین - عارض اولی و بی واسطه بودن بحث علم برای وجود مجرد که از اقسام اولیه اصل وجود است - شایسته است که در فلسفه عام و اولی، از علم بحث کنیم.

فصل اول: تعریف علم و نخستین تقسیماتش

در این که ما علم پیدا می‌کنیم شك نیست، چنان که مفهوم و معنای علم هم برایمان به خوبی روشن است، در این فصل فقط می‌خواهیم اظهر خواص علم را بشناسیم تا مصادیق علم و خصوصیات آنها را بشناسیم. در بحث وجود ذهنی گفتیم که ما اجمالاً به چیزهایی خارج از وجودمان علم داریم یعنی آنها برایمان حاصل شده با ذات و ماهیاتشان برایمان حضور به هم می‌رسانند، البته نه با وجودات خارجی‌شان که منشأ آثار خارجی هستند. این قسم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۰

علم را علم حصولی می‌نامند.

يك نوع علم هم داریم مانند علم به خودمان، به ذاتمان، که با کلمه من به آن ذات اشاره می‌کنیم و هیچ گاه از آن ذات، غافل نمی‌شویم، در خواب یا بیداری و یا هر حال دیگری.

این علم به ذات خود، غیر از حضور مفهومی ماهیت ما در ذهن به طور علم حصولی است، زیرا مفهوم ذهنی هر طور که فرض شود از صدق بر افراد متعدد امتناعی ندارد، تشخص يك مفهوم فقط با وجود خارجی است، با این که آنچه را در خود می‌یابیم و با کلمه «من» به آن اشاره می‌کنیم، چیزی شخصی است که به هیچ وجه شرکت نمی‌پذیرد، و گفتیم که تشخص کار وجود است، و از این جا معلوم می‌شود که علم به ذاتمان، با حضور ذاتمان با همان وجود خارجی‌اش می‌باشد که ملاك شخصیت و ترتیب آثار هم همان وجود خارجی است. به هر حال این قسم علم را

علم حضوری می گویند.

تقسیم علم به این دو قسم، تقسیم منحصر کننده‌ای است که قسم سومی نمی تواند داشته باشد. به هر جهت حصول يك معلوم برای عالم یا با ماهیت آن است و یا با وجود آن. سومی هم ندارد. اولی حصولی است و دومی حضوری. حالا به این نکته توجه کنیم که حصول علم برای ما، معنایش حصول معلوم برای ماست، زیرا علم عین معلوم بالذات (نفس ذات در علم حضوری و صورت ذهنی در علم حصولی) است. چون علم چیزی جز حصول معلوم برای مانیتست، و پیدا است که حصول و حضور يك شیء جز وجود آن نخواهد بود، و وجود آن هم خود آن می باشد. هم چنین حصول معلوم برای عالم معنایی جز اتحاد عالم با معلوم ندارد، چه حضوری و چه حصولی. معلوم حضوری اگر جوهری قائم به نفس باشد وجودش لافسه است و مع ذلك وجودش برای عالم هم هست یعنی عالم با معلوم متحد می شود. و اگر معلوم حضوری چیزی است که وجود لافسه نداشته وجودش لغیره

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۱

است یعنی برای موضوعش هست، با توجه به این که وجود آن برای عالم است شخص عالم با موضوع متحد می شود. عرض هم از مراتب وجود موضوع خود بوده خارج از آن نمی باشد و همین طور است با آنچه با موضوعش متحد باشد، یعنی از مراتب وجودی آن هم خواهد بود. معلوم حصولی هم وجودش برای عالم است، چه ذاتاً جوهر باشد که وجود لافسه دارد یا عرض باشد که وجود لغیره دارد. علی ای حال معلوم ذهنی حصولی چیزی است که وجود لغیره - یعنی برای شخص عالم - دارد، و در نتیجه با شخص عالم متحد می باشد. به علاوه این که بعداً خواهیم گفت: علم حصولی در حقیقت يك نوع علم حضوری است و همان احکام را دارد.

بنا به آنچه گفتیم خاصیت علم این است که برای عالم و متحد با اوست لیکن این حصول برای عالم و حضور برای او يك حصول و تحقق به طور مطلق نیست، بلکه يك نوع حصول فعلی محض و بدون قوه است. هیچ گونه قوه‌ای در آن نیست که بعداً بخواهد بالفعل بشود. وجداناً می بینیم که معلوم ذهنی، بالذات هیچ گونه استعداد و قوه شدن چیز دیگری را ندارد، و هرگز تغییر پذیر نمی باشد. و بنابراین حصول مزبور، حصول چیزی مجرد از ماده، و خالی از خصوصیات قوه می باشد و ما این گونه حصول را حضور می نامیم.

حضور مزبور اقتضا می کند که معلوم يك امر فعلی تام بوده هیچ گونه تعلقی به ماده نداشته ماده و قوه را که موجب نقص و عدم تمامیت کمالات بالقوه است فاقد باشد.

حضور مزبور همان طور که اقتضای مجرد معلوم را دارد مقتضی مجرد عالم نیز می باشد. عالم نیز به دلیل حضور مزبور امری فعلی و تام الفعلیه بوده نقص بالقوه در او نبوده در نتیجه مجرد از ماده می باشد. همه اینها مقتضای حضور است که بالاتر از آن چیزی نیست که وصول به آن مطلوب باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۲

دیگر است. خواه معلوم حاصل، عین شخص عالم باشد مانند علم شخص عالم به خودش و یا به نوعی مغایر و جدا

از شخص باشد مثل علم شخص به ماهیات خارج از خودش.
و نیز روشن شد که:

۱. معلومی که متعلق علم است حتماً مجرد از ماده است. و بعداً نحوه تعلق علم به امور مادی را بیان می‌کنیم و ۲. عالم نیز که قیام علم به آن است حتماً باید مجرد از ماده باشد.

فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

همان‌طور که می‌دانیم کلی مفهومی است که فرض تطبیق بر افراد زیاد را می‌پذیرد و بنابراین علم به ماهیت انسان و هر مفهوم کلی دیگر علم کلی خواهد بود که عقل و تعقل هم نامیده می‌شود. جزئی هم در مقابل کلی، مفهومی است که فرض تطبیق بر افراد زیاد را نمی‌پذیرد، مثل علم به این انسان خاص حاضر نزد شما که با نوعی پیوند و اتصال به ماده خارجی، فرد حاضر به وجود می‌آید. این‌گونه علم را علم احساسی می‌نامند. و همین‌طور علم به یک انسان خاص در ذهن و بدون اتصال حسی به ماده خارجی آن که علم خیالی نامیده می‌شود.

البته این‌که این دو را علمی جزئی حساب کرده ممتنع‌التطبیق بر افراد زیاد شمرده‌اند به این جهت است که ابزار و ادوات احساس در علم احساسی پیوند به معلوم خارجی دارد. علم خیالی هم چون متوقف بر علم احساسی است و علم احساسی همان‌طور که گفتیم پیوند به ماده خارجی دارد جزئی است و کلیت ندارد، و گرنه علم و صورت ذهنی هیچ‌گاه از تطبیق بر افراد زیاد امتناع ندارد. جزئی یک صورت ذهنی فقط با پیوند احساسی به خارج است که یک ماده خاص و جزئی است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۳

تجرد علم

نه تنها علم کلی بلکه این دو قسم علم جزئی - حسی و خیالی - هم مجرد از ماده می‌باشند چون همان‌طور که قبلاً گفتیم صورت‌های علمی به هر حال فعلیت داشته فاقد قوه بوده و بنابراین تغییرپذیر نمی‌باشند.

از جهت دیگر، صورت‌های علمی ذهنی، همان‌طور که اشاره کردیم، هر جور که باشند از صدق بر افراد زیاد امتناعی ندارند ولی هر امر مادی، شخصی بوده و بر بیش از یک شخص تطبیق نمی‌شود.

دلیل دیگر: اگر صورت حسی و یا خیالی، مادی بوده به نوعی در یاخته‌های بدنی نقش بسته باشد، باید به تبع تقسیم مکان خود، تقسیم شود و حتماً زمان و مکان خاصی داشته باشد. لیکن می‌بینیم که علم قابل تقسیم نیست و مورد تعلق اشاره خارجی قرار نمی‌گیرد و مقید به زمان نیز نمی‌باشد. چون که می‌توانیم به خوبی صورتی را که در زمان خاصی احساس کرده‌ایم پس از مدت‌ها که از آن گذشت بدون هیچ‌گونه تغییری تصور نماییم اگر صورت علمی مقید به زمان بود باید با گذشت زمان تغییر می‌پذیرفت.

اگر حصول علم را با زمان خاصی مقارن و همراه می‌بینید این در حقیقت، همراهی و تقارن شرایط و مقدمات حصول استعداد برای علم است نه خود علم. و اگر وساطت ابزار حسی را برای حصول صورت حسی لازم می‌بینید، و حصول صورت خیالی را هم متوقف بر آن می‌بینید این هم در حقیقت برای حصول استعداد خاص نفس برای قدرت بر تحقق دادن و ایجاد صورت علمی است. بیش از این هم می‌توان در این باره در علم روان‌شناسی

تحقیق نمود.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که: این که معمولاً می‌گویند: «تعقل و ادراک عقلی به این است که معلوم را از ماده و عوارض شخصی مجرد می‌کنند به طوری که جز

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۴

ماهیت خالص و جدا از هر گونه قشری چیزی باقی نماند مثل انسان مجرد از ماده جسمانی و مشخصات زمانی و مکانی و وضعی و ... و ادراک حسی^۱ به این است که حتماً ماده خاص حضور داشته باشد و منحرف به عوارض و هیئت خاص باشد. و ادراک خیالی به این است که عوارض خاص و هیئت مشخص داشته باشد ولی ماده جسمانی حضور نداشته باشد ...».

این گفته تحقیقی نبوده و فقط برای تقریب به ذهن به طور تمثیلی انجام شده است.

وگرنه حتی ادراک حسی^۲ هم يك صورت علمی مجردی است و حضور ماده و محفوف بودن به عوارض خاص برای حصول استعداد نفس برای احساس است.

محفوفیت و همراهی مشخصات در ادراک تخیلی نیز همین‌طور است. تجرید در ادراک عقلی هم همین‌طور است یعنی می‌خواهند بگویند: برای حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی (و یا به تعبیر دیگر برای انتزاع کلی از افراد) لازم است بیش از يك فرد را تخیل نمود.

از آنچه گفتیم این هم معلوم شد که وجود از نظر تجرد و عدم تجرد از ماده، به سه عالم کلی تقسیم می‌شود: ۱. عالم ماده و قوه ۲. عالم تجرد از ماده و نه از آثار ماده چون شکل و مقدار و وضع و ... در این عالم صورت‌های جسمانی و عوارض و هیئت‌های کمالی را دارد لیکن ماده‌ای که قوه و انفعال را در بر دارد، ندارد. این عالم را عالم مثال و برزخ میان عقل و ماده می‌نامند. ۳. عالم تجرد از ماده و آثارش، که عالم عقول نامیده می‌شود.

عالم مثال را هم به مثال اعظم و مثال اصغر تقسیم کرده‌اند، اولی قائم بالذات و یکی از عوالم جهان هستی است و دومی قائم به نفس انسان و غیره است، و نفس به هر طور که بخواهد در آن تصرف می‌کند و با دواعی و اغراض گوناگون، حق و یا گراف، در آنها دخالت کرده، از آنها صورت‌های خوب و با واقعیت و یا باطل و گراف می‌سازد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۵

عوالم سه گانه مزبور، ترتیب طولی دارند از همه بالاتر و قوی‌تر و قدیم‌تر و نزدیک‌تر به خداوند تعالی، عالم عقول مجرد است که تام‌الفعلیه بوده از خلط ماده و قوه منزه می‌باشند. سپس عالم مثال که هر چند آثار ماده را دارد لیکن خود ماده را ندارد. و سپس عالم ماده که موطن شرور و نفوس است و هر علمی که به او تعلق می‌گیرد به اعتبار مثال و عقلی است که در برابرش قرار دارد.

فصل سوم: تقسیمی دیگر: کلی و جزئی

منظور از کلی، علمی است که با تغییر معلوم خارجی (معلوم بالعرض) تغییر پیدا نکند، مانند ساختمانی که معمار در نظر می‌آورد که طبق نقشه بسازد، صورت علمی مزبور پیش از ساختمان و همراه ساختمان و پس از آن هیچ تغییری

پیدا نمی‌کند. اگر ساختمان مزبور خراب و منهدم هم بشود علم مزبور تفاوت نمی‌کند. این علم را علم ماقبل‌الکثره هم می‌نامند. علمی که از راه علت‌های کلی به دست می‌آید همواره از این قبیل است، مانند علم منجم به خسوف ماه در فلان تاریخ که وضع آسمانی طوری خواهد شد که زمین میان ماه و خورشید حائل می‌شود. این گونه علم پیش از خسوف و پس از آن یک‌سان است.

ولی علم جزئی علمی است که با تغییر معلوم بالعرض تغییر می‌یابد، مثل علم به حرکت زید در همان حال حرکت، علم از راه دیدن حرکت، علم مزبور در چنین صورتی که هنوز قطع رابطه با خارج نکرده و تخیلی نگشته است تابع خارج می‌باشد و وقتی زید از حرکت باز ایستاد صورت علمی هم تغییر می‌یابد. این را علم مابعد‌الکثره می‌نامند.

تصور نشود که این تغییر، علامت مادی بودن علم است! از این جهت که بگوییم تغییر حتماً همراه قوه‌ای سابق است، تا قبلاً قوه و حامل آن یعنی ماده نباشد تغییر و فعلیت یافتن چیزی که سکون داشته معنا ندارد. و بنابراین معلوم می‌شود علوم جزئی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۶

مادی است نه مجرد

لیکن این تصور باطلی است، زیرا علم به تغییر با تغییر علم فرق دارد، متغیر خارجی هم در اصل تغییرش ثبات دارد و متغیر نیست، یعنی تغییرش هم‌چنان دوام دارد. تعلق علم به متغیر یعنی حضور متغیر نزد شخص عالم از جهت همین ثباتش می‌باشد، ثبات در تغیر، و اگر ملاک تغیر، متعلق علم باشد حضورش معنا ندارد، و علم، حضور چیزی نزد چیزی نخواهد بود، و این خلاف آن چیزی است که درباره علم می‌دانیم.

فصل چهارم: انواع تعقل

گفته‌اند که تعقل سه نوع دارد: ۱. عقل بالقوه یعنی نه خودش جزو معقولات بالفعل است و نه از معقولات بالفعل چیزی را دارد، نفس در این مرحله، از هر معقولی خالی است ۲. عقل تفصیلی یعنی قوه عاقله یک یا چندین معقول-کم یا زیاد- را به طور ممتاز و مرتب تعقل نماید. ۳. عقل اجمالی یعنی معقولات زیادی را بالفعل داشته باشد لیکن از یکدیگر ممتاز نیستند، و فقط یک تعقل بسیط و مجمل است که همه تفصیل در ضمن آن نهفته است. مثالی که فلاسفه زده‌اند این است که وقتی کسی از شما درباره تعدادی مسائل که برایتان معلوم است، سؤال کند، جواب این سؤال نزد شما حاضر است، و اولین لحظه که شروع به پاسخ می‌کنید به طور یقینی به همه آنها علم دارید، لیکن نه به طور تفصیلی و ممتاز، و تدریجاً در ضمن جواب دادن مشخص و ممتاز شده به تفصیل می‌آید گویا سر چشمه‌ای نزد شماست که می‌جوشد و تفصیل و امتیازها را برون می‌دهد.

فصل پنجم: مراتب عقل

گفته‌اند که مراتب عقل چهار مرتبه است: ۱. عقل هیولانی یعنی مرتبه‌ای که نسبت

به همه معقولات بالقوه است، و همچون هیولای اولیه عالم از همه چیز خالی است و فقط قوه همه صورت‌هاست ۲. عقل بالملکه یعنی مرتبه‌ای که تصورات و تصدیقات بدیهی به دست آمده است. درک بدیهیات مقدم بر نظریات است، وقتی بدیهیات درک شد مرتبه عقل بالملکه است. ۳. عقل بالفعل یعنی مرتبه‌ای که نظریات را به وسیله بدیهیات کسب می‌نماید، با همان ترتیبی که میانشان است، ۴. عقل مستفاد یعنی مرتبه‌ای که قوه عاقله معقولات بدیهی و نظری مطابق با حقائق جهان بالا و پست را استفاده کرده و همه را حاضر داشته به آنها التفات دارد و در نتیجه جهانی مشابه جهان عینی خارج شده است.

فصل ششم: ایجاد کننده صور علمی در ذهن

صورت‌های عقلی کلی را عقل مجرد و فوق ماده، بنفَس انسانی افاضه می‌کند، «۱» و بدین وسیله انسان را از قوه به فعل می‌آورد، به این دلیل که پیش از این گفتیم که صور مزبور چون علم اند از ماده مجردند، و همین طور چون کلی هستند اشتراك بین افراد زیاد دارند، با این که می‌دانیم که هر چیز مادی که در ماده حلول کرده است يك واحد شخصی است و اشتراك پذیر نمی‌باشد، و بنابراین روشن است که صور عقلی مجرد از ماده‌اند. به همین جهت باید فاعل و افاضه کننده آنها نیز چیزی مجرد از ماده باشد، زیرا يك شیء مادی ضعیف الوجود است و نمی‌تواند وجودی اقوی از خود ایجاد کند. از طرف دیگر عمل يك شیء مادی، مشروط به وضع خاص است، و مجرد- و از جمله صور علمی ذهنی- وضع و قرار مکانی ندارد.

توجه کنید که نمی‌توان گفت: خود نفس عاقله مجرد انسانی، صور علمی افاضه می‌کند و بدین وسیله انسان را از قوه به فعل می‌آورد، به این دلیل که پیش از این گفتیم

(۱). عقل مزبور را اولین صادر از خداوند می‌دانند. ر. ک: اسفار، ج ۷، ص ۲۶۳

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۸

که صور مزبور چون علم هستند، از ماده مجردند و همین طور چون کلی هستند اشتراك بین افراد زیاد دارند، با این که هر چیز مادی که در ماده حلول کرده است يك واحد شخصی است و اشتراك پذیر نمی‌باشد. و بنابراین روشن است که صور عقلی مجرد از ماده‌اند. به همین جهت باید فاعل و افاضه کننده آنها نیز چیزی مجرد از ماده باشد، زیرا يك شیء مادی ضعیف الوجود است و نمی‌تواند وجودی اقوی از خود را ایجاد کند. از طرف دیگر عمل يك شیء مادی مشروط به وضع خاص است و مجرد- و از جمله صور علمی ذهنی- وضع و قرار مکانی ندارد.

نمی‌توان گفت: خود نفس عاقله مجرد انسانی افاضه کننده صور عقلی باشد، زیرا نفس انسانی نسبت به صور مزبور بالقوه است و حیثیت نفس در این رابطه حیثیت قبول است نه فعل، و این محال است که يك امر بالقوه خودش خود را از قوه به فعل بیاورد.

از این جا روشن می‌شود که افاضه کننده صورهای عقلی جوهری است عقلی و مجرد از ماده که همه صور عقلی کلی را به آن طور که پیش از این درباره علم اجمالی عقلی گفتیم در خود دارد و نفس انسانی که استعداد درک عقلیات را پیدا کرده به مقدار استعداد خود با جوهر مزبور اتصال و اتحاد پیدا کرده از صور عقلی آن استفاده

با نظیر همین بیان روشن می‌شود که افاضه کننده صور علمی جزئی هم در ذهن ما، جوهری است مثالی برزخی و فوق ماده که همه صور جزئی را به همان طور علم اجمالی واجد است و نفس انسانی به قدر استعدادش با آن متحد شده از آن دریافت می‌نماید.

فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

علم حصولی از دو حال بیرون نیست: یا صورتی است از یک یا چند معلوم بدون

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۸۹

ایجاب و سلب که در این صورت تصور نامیده می‌شود مثل تصور انسان و جسم و جوهر، و یا صورتی است از معلومی به همراه/ ایجاب چیزی برای چیزی یا سلب چیزی از چیزی، چون: «انسان خندان است» یا «انسان سنگ نیست» که در این صورت تصدیق نامیده می‌شود و به اعتبار حکمی که در آن است، «قضیه» نامیده می‌شود (از قضاء به معنای حکم).

قضیه از آنجا که مشتمل بر اثبات چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از چیزی است از چند جزء تشکیل می‌یابد. مشهور این است که قضیه موجه از موضوع و محمول و نسبت حکمی یعنی نسبت محمول به موضوع، و حکم به اتحاد موضوع و محمول تشکیل یافته است، البته این در هلیات مرکبه است که محمولشان چیزی غیر از وجود موضوع است. ولی هلیات بسیطه که محمولشان همان وجود موضوع است مثل انسان موجود است سه جزء بیش ندارد. موضوع و محمول و حکم، دیگر نسبت ندارد، چون نسبت میان یک شیء با خودش معنایی ندارد. «۱»
قضیه سالبه هم طبق عقیده مشهور سه جزء دارد: موضوع و محمول و نسبت حکمی ایجابی. و حکم ندارد، نه این که حکم عدمی دارد، زیرا حکم عبارت است از این که چیزی را چیز دیگر قرار دهیم و متحدشان سازیم - چون انسان خندان است -.

ولی سلب حکم، عدم قرار مزبور است نه قرار عدم آن. این عقیده مشهور درباره اجزای قضیه. حقیقت این است که نسبت حکمی هم جزء قضیه نیست، زیرا احتیاج به تصور نسبت حکمی فقط مقدمه و به خاطر حکم یعنی این عمل نفس، است، نه به خاطر این که نسبت مزبور خود یکی از اجزای قضیه باشد. قضیه فقط موضوع و محمول دارد، و

(۱). در واقعیت خارجی این گونه قضا یا نسبت نیست لیکن در قضیه که حکایت از واقع سکینه حتماً نسبت هست، هم نسبت ثبوتی تقییدی، و هم نسبت تام ثبوتی یا سلبی، این را در کتابهای منطقی این جانب (مقصود الطالب، تعلیقه بر منظومه، المنطق المقارن) ملاحظه کنید. البته دید فلسفی با نگاه منطقی در این بحث تفاوت دارد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۰

از نظر قضیه بودن هیچ احتیاجی به تصور نسبت حکمی نداریم، احتیاج به تصور نسبت حکمی، فقط برای تحقق حکم نفس است که می‌خواهد موضوع را محمول کند. و لذا می‌بینید که در هلیات بسیطه هم قضیه تشکیل می‌شود

ولی نسبت حکمی که رابط محمول به موضوع باشد نداریم.

از این بیان روشن شده که:

۱. قضیه موجه سه جزء دارد: موضوع، محمول و حکم، و سالبه دو جزء دارد موضوع و محمول، و نسبت حکمی از نظر قضیه بودن به هیچ وجه مورد احتیاج نیست و فقط از نظر تحقق عمل حکم از جانب نفس مورد نیاز است.
 ۲. حکم در قضیه، یک عمل نفس است که در ظرف ادراک انجام می شود و هرگز یک صفت انفعالی نمی باشد. حقیقت حکم در قضیه زید ایستاده است (مثلاً) این است که نفس انسان از راه حس به موجود واحدی برخورد کرده که همان زید در حال ایستادن است و سپس آن را به دو مفهوم زید و ایستاده تجزیه کرده و آن دو مفهوم را نزد خود حفظ کرده است و آن گاه که می خواهد آنچه را در خارج یافته حکایت کند، دو صورت مزبور- زید، ایستاده- را از خزانه ذهن گرفته و آنها را یکی کرده است. این حقیقت حکم است که گفتیم. عمل نفس است که در عین حال وسیله حکایت از خارج نیز می باشد.

بنابراین حکم، عمل نفس است و مع ذلك یکی از صورت های ذهنی حکایت کننده از خارج نیز می باشد. اگر حکم فقط یک تصور مستفاد از خارج بود، قضیه هرگز مفید مطلب تامی که نیازی به دنباله نداشته باشد نبود مثل دو جزء یک قضیه شرطی (که جزء اول با این که اگر ادات شرط نبود یک جمله تام و مستقلی بود، اینک تمام نیست و همین طور جزء دوم شرطیه). و اگر تصویری بود که نفس از پیش خود و بدون استفاده از خارج ایجاد کرده بود دیگر حکایت از خارج نداشت.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۱

۳. تصدیق متوقف بر تصور موضوع و محمول است و تصدیق بدون تصور امکان ندارد. (۱)

فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

علم بدیهی علمی است که تصور و یا تصدیق آن نیازی به دقت و نظر نداشته باشد مثل تصور مفهوم شیء و وحدت و مانند آنها، و تصدیق به این که یک مجموعه بزرگ تر از جزء خویش است. و یا عدد چهار جفت است. ولی نظری آن است که تصور و تصدیق آن محتاج به نظر و دقت باشد مثل تصور ماهیت انسان و اسب. و یا تصدیق به این که سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است، و یا انسان نفس مجرد دارد.

علوم نظری حتماً به علوم بدیهی بر می گردند و به وسیله آنها تبیین می شوند و گرنه کار به لایتناهی می کشد، و بالاخره هم مفید حتی یک علم هم نخواهد بود که تفصیل این مطلب در منطق ذکر شده است.

بدیهیات، زیادند که در علم منطق ذکر شده اند، از همه بدیهی تر «اولیات» هستند، یعنی قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی است، مثل:

«یک مجموعه از جزء آن بزرگ تر است، و یا یک شیء از خودش سلب نمی شود. در میان اولیات از همه روشن تر که پایه همه آنها نیز هست، قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در حقیقت یک قضیه منفصله حقیقیه است: «یا ایجاب صادق است و یا سلب». هیچ قضیه نظری و یا بدیهی از این منفصله بی نیاز نیست، حتی مثل قضیه: «یک مجموعه از جزء خود بزرگ تر است»، نیز در صورتی مفید علم است که نقیضش یعنی «یک مجموعه

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۱۰۷
بزرگ تر از جزء خود نیست»، کاذب باشد. و بنابراین قضیه مزبور اولین قضیه‌ای است که مورد تصدیق همگان است، و هیچ با شعوری در

(۱). برای توضیح بیشتر ر. ک: مقصود الطالب، ص ۵۲؛ شرح منظومه، ص ۶۵ و دفتر دوم فلسفه، به همین قلم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۲

آن شك ندارد، و مبنای همه علوم است، اگر شکی در این قضیه باشد به همه علوم و تصدیقات نیز سرایت خواهد کرد.

مطلبی به عنوان دنباله بحث

سوفیست که منکر وجود علم است، قضیه اول الاوائل - محالیت اجتماع و ارتفاع نقیضین - را قبول ندارد، زیرا اگر قضیه مزبور را قبول داشته باشد در حقیقت اعتراف به این است که در هر دو قضیه متناقض یکی از آن دو حق و صادق می باشد.

به هر حال سوفیست که علم را باور نداشته در هر چیز شك می کند، اگر بپذیرد که به شك خود علم دارد در حقیقت به يك علم (علم به شك) اعتراف کرده، و قضیه اول الاوائل را پذیرفته است، در نتیجه کار آسان شده، می توان او را به علوم زیادی که شبیه علم او به شك خویشن است، الزام نمود. مثل علم به این که می بیند و می شنود و لمس می کند و می چشد و می بوید، و این که چه بسا گرسنه می شود و به دنبال چیزی که سیرش کند می رود، یا تشنه می شود و به دنبال چیزی که سیرایش کند می شتابد ... وقتی اینها را پذیرفت می توان سایر معلومات را نیز برایش اثبات نمود، زیرا همه بالاخره به حس بر می گردند.

ولی اگر نپذیرد که علم به شك خود دارد، و فقط می گوید که در همه چیز شك دارد، و در شك خود هم شك دارد، در این صورت برایش استدلال امکان ندارد و برهان دردش را درمان نمی کند. چنین انسانی یا به يك نوع بیماری مبتلاست که موجب به هم خوردگی اعصاب ادراکی اش شده و باید به پزشك رجوع کند و یا از سر عناد، با حقیقت در افتاده است، در این صورت باید تنبیه شود، از آنچه می خواهد منع گردد و به آنچه تنفر دارد فرمان داده شود ... او که هیچ حقیقتی را باور ندارد باید برایش فرق نکند! وی تنها به این صورت حقیقت را در خواهد یافت. البته برخی از اینها احیاناً علت و درد دیگری دارند، مثلاً پیش از آن که قواعد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۳

منطقی را بیاموزد، و در صناعت استدلال برهانی مهارت یابد، به علوم عقلی رجوع کرده اختلاف علما را می بیند، که در دو طرف نفی و اثبات ایستاده بر هر دو طرف قضیه استدلال می کنند، و چون نمی تواند حق را از باطل تمییز دهد و هر دو طرف را درست می یابد و قدرت بر رد هیچ يك ندارد معتقد می شود که هر دو درست می گویند، علوم نسبی هستند و ثابت و مطلق نمی باشند و حقیقت برای هر کس همان است که دلیلش راهنمایش شده است، و قواعد منطق را باطل می پندارد.

این گونه افراد را باید با توضیح قوانین منطقی و ارائه قضایای بدیهی که هرگز تردیدپذیر نیستند مواجه نمود؛ مثلاً تفهیم کرد که قاعده بدیهی «ثبوت هر چیز برای خودش» و قاعده «محالیت سلب یک شیء از خودش» را که نمی توان انکار کرد، پس مطالبی هستند که مطلق اند و امکان صحت هر دو طرف نمی باشد، آن گاه با دقت کافی اجزای قضایای مورد بحث را برایش تفهیم نمود و نیز باید آنها را به خواندن ریاضیات و اداریت نمود.

دو گروه شکاک دیگر هم داریم: ۱. گروهی که انسان و ادراکاتش را می پذیرند و در غیر آن شک می کنند، می گویند فقط ما و ادراکاتمان. ۲. گروهی که تعبیر مزبور را عوض کرده می گویند: فقط من و ادراکاتم ...، چیزهای دیگر همه مشکوک هستند.

چون می بیند تعبیر اول متضمن اعتراف به انسانهای زیاد و ادراکات آنهاست.

در پاسخ اینها يك کلمه کافی است: انسان به خوبی می یابد که چه بسا فکر و ادراکاتش خطا می کند چنان که در حس بینایی و لمس و ... خطا می کند، اگر حقایقی خارج از انسان و ادراکاتش نبود که ادراکات با آنها تطبیق می شوند خطا هیچ مفهومی نداشت.

بعضی می گویند: اعتقاد شکاکان ربطی به سوفسطایی گری ندارد، منظورشان این است که از نظر علمی ممکن است صورت هایی که در برابر حواس ما تجلی می کند با حقایق خارجی تطبیق نکنند، چنان که گفته اند: صدا با این خصوصیت ظاهر برای

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۴

شنوایی ما واقعیت ندارد بلکه قوه شنوایی وقتی به ارتعاش به اندازه فلان مقدار در ثانیه مثلاً بر می خورد ارتعاش مزبور به صورت صدا تجلی می کند، و وقتی تعداد ارتعاش به فلان اندازه می رسد، ارتعاش مزبور به صورت نور و رنگ تجلی می کند، پس حواس کشف از خارج نمی کنند و ادراک حسی چیزی جز تجلی یک شیء بر حواس ما نیست.

ولی اگر ادراکات کشف حقیقت نمی کنند از کجا معلوم می شود که حقایقی داریم که ادراکات آنها را کشف نمی کنند، و از کجا معلوم می شود که حقیقت صوت در خارج، ارتعاش با فلان شماره (تعداد سیکل) در ثانیه است و حقیقت نور و رنگ چنان ...؟ اساساً انسان به صواب در مورد خطا، مگر جز به وسیله ادراک می رسد؟ اساساً احتمال عدم انطباق ادراک بر واقعیت، جز سفسطه محملی نمی تواند داشته باشد، حتی این که جمله: «ممکن است هیچ یک از ادراکاتمان بر خارج تطبیق نکنند» نیز ممکن است کشف از هیچ چیز نکند.

فصل نهم: تقسیم علم حصولی به اعتباری و حقیقی

علم حقیقی مفهومی است که گاهی با وجود خارجی تحقق یافته و در نتیجه آثار خاص خود را دارد و گاهی با وجود ذهنی تحقق یافته آثار خاص خود را ندارد. این گونه مفهوم، علم حقیقی است که ماهیت هم نامیده می شود. ولی اعتباری بر خلاف این است یعنی یا عین خارجیت بوده امکان جدا شدن از خارج را ندارد مثل وجود و صفات حقیقی وجود چون وحدت و فعلیت و ... که اینها وارد ذهن نمی شود و گرنه انقلاب لازم می آید، و یا عین ذهنیت بوده امکان تحقق خارجی ندارد مثل مفهوم کلیت و جنس و نوع که فقط در ذهن هستند.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۱۰۹
مفاهیم اعتباری را ذهن با نوعی فعالیت خود ساخته بر مصادیقشان حمل و تطبیق می‌کند، لیکن نه از قبیل تطبیق و حمل ماهیت بر افرادش، ماهیت در ذات و حد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۵

مصادیق خود وارد است، ولی اعتباریات این طور نیستند.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که:

۱. مفاهیمی که بر واجب و ممکن هر دو حمل می‌شوند مثل وجود و حیات و ... از ادراکات اعتباری می‌باشند و نه حقیقی و ماهوی و گرنه خداوند هم ماهیت دار می‌شود و می‌دانیم که ماهیت و حد برای خدا محال است؛
۲. مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند مثل حرکت، اعتباری هستند، و گرنه دو جنس اعلی و یا بیشتر خواهند داشت (مقوله خودشان و مفهومی چون حرکت)، داشتن دو جنس اعلی محال است؛
۳. مفاهیم اعتباری هیچ گونه حدی ندارند و در حد هیچ ماهیتی ماخوذ نمی‌شوند.
«اصطلاح اعتباری» معانی دیگری نیز دارد که از بحث ما خارج است از جمله:
مقابل اصالت، مثل این که می‌گویند وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. و از جمله: مقابل وجود فی نفسه، مثل این که می‌گویند اضافه که در ضمن طرفین تحقق داشته وجود فی نفسه و استقلالی ندارد و اعتباری است، و جوهر که فی نفسه و مستقل می‌باشد اصالت دارد، و از جمله: مفهومی که به نوعی تشبیه و تناسب بر موضوعی حمل می‌شود تا به هدفی عملی برسیم، آن را هم اعتباری می‌خوانند. مثل اطلاق راس بر زید مثلاً از این جهت که نسبت زید، به قبیله و مردمش چون نسبت سر به بدن است و امورشان را اصلاح کرده، تدبیر می‌کند و به آنچه لازم العمل است فرمان می‌دهد.

فصل دهم: احکام متفرقه

۱. معلوم حصولی به معلوم بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود، معلوم بالذات همان صورت ذهنی است که نزد شخص عالم حاضر است، و معلوم بالعرض آن امر خارجی است که صورت از آن حکایت می‌کند، و چون در خصوصیات با معلوم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۶

بالذات اتحاد دارد به طور مجاز و بالعرض معلوم خوانده می‌شود و گرنه شیء خارجی با فرض خارجیت، هرگز در ذهن تحقق نمی‌یابد.

۲. پیش از این گفتیم که هر صورت عقلی مجرد است، چنان که هر عاقلی هم مجرد است، حالا به این نکته توجه کنیم که مفاهیم ذهنی که برای قوه عاقله ظاهر می‌شوند و موجب خروج از قوه و فعلیت یافتن نفس می‌شوند چون مجردند از نفس عاقل که با آنها استکمال می‌کند قوی تر هستند و آثار خاص خود را دارند؛ یعنی در حقیقت آنها یک نوع موجودات خارجی مجرد هستند که با همان وجود خارجی شان برای نفس ظاهر می‌شوند، و اگر صورت‌های جوهری هستند نفس با آنها اتحاد می‌یابد، و اگر صورت‌های عرض هستند نفس با موضوعاتشان که متصف به آنها

هستند متحد می‌شوند (چون خود اعراض وجود نعتی و توصیفی هستند صور علمی‌شان نیز به طور توصیفی ملحوظ برای نفس هستند و نفس آنها را فانی در موضوع می‌بیند). و به هر حال صور علمی وجود ذاتی خارجی و حقیقی مجرد هستند که برای نفس تجلی می‌کنند، نه وجودات ذهنی لیکن چون ما از طریق ادوات و ابزار ادراکی اتصال به مواد خارجی داریم تصور می‌کنیم مفاهیم و صور ذهنی همان صور قائم به مواد هستند که از مواد انتزاع و تجرید کرده‌ایم و آثارشان را که در عالم ماده داشته‌اند به جای نهاده و در ذهن آمده‌اند ... بدین جهت آنها را وجودات ذهنی اشیاء حساب کرده‌ایم که آثار خود را ندارند. ولی در حقیقت وجودات خارجی و حقیقی و دارای آثار خود هستند.

با دقت در بیان مزبور معلوم می‌شود که علم حصولی در حقیقت، علم حضوری است (دقت کنید). «۱»
و نیز معلوم می‌شود که عقول مجرد از ماده، هیچ گونه علم حصولی ندارند، زیرا ذاتاً و عملاً از ماده منقطع بوده، نه در ذاتشان ماده به کار رفته و نه در مقام عمل نیاز به

(۱). این مطلب از لطیف‌ترین مسائل فلسفی است که استاد به اختصار و به طور گذرا اشاره کرده‌اند

آغاز فلسفه (ترجمه: بدایة الحکمة)، ص ۱۹۷

ماده دارند، و بنابراین قوه ندارند که با علم حصولی و صورت ذهنی، کمال و فعلیت یابد.

فصل یازدهم: هر مجردی عالم است

وجود مجرد از نظر ذاتی کامل و تمام بوده قوه‌ای ندارد که با استکمال بخواید به فعلیت برسد، و بنابراین هر کمالی که برایش ممکن باشد بالفعل برایش محقق است، علم به خود یکی از مهم‌ترین کمالات است و بنابراین حتماً ذات تام و کامل مجرد، برای خودش معلوم است، و چون علم حصولی استکمالی در مجرد نیست علم مزبور به طور حضوری است.

در مورد علم مجرد به غیر خودش هم باید گفت چون ذاتش تمامیت داشته قوه ندارد هر صفت امکانی را بالفعل واجد است، و شک نیست که امکان تعقل یک ذات تمام دیگری که امکان تصور دارد، برای مجرد وجود دارد، و بنا به دلیل مزبور امکان مزبور فعلیت دارد، و بنابراین هر مجردی به طور بالفعل، هر مجرد تام الوجود دیگری را هم تعقل نموده عالم است، چنان‌که معلوم مجرد دیگر نیز هست، به همان دلیل. و بدین حساب هر مجردی عالم به خود و به هر مجرد دیگر به طور حضوری می‌باشد.

(۲) ممکن است بگویید: مقتضای دلیل شما این است که نفس انسانی هم که مجرد است هر معقولی را بداند و این خلاف بداهت است.

ولی توجه کنید که اگر نفس انسانی مجرد کامل بود همین طور بود لیکن نفس انسانی فقط ذاتاً مجرد است نه در مقام عمل. لیکن به جهت همین تجرد ذاتیش خود را بالفعل و به طور حضوری تعقل نموده عالم است، و با این تعقل بالفعل و سایر تعقل‌ها موجب خروجش از قوه به فعل به طور تدریج شده طبق استعدادهای مختلف انسان تدریجاً تکامل می‌یابد، و هنگامی که تجرد کامل یافته از بدن آزاد شده،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۸

از تدبیر بدن فراغت یافت، همه علوم را به طور اجمالی واجد می شود و به طور بالفعل عقل مستفاد می گردد. البته مطلب مزبور درباره خود وجودات جوهری است که وجود لافسه دارند، و اما عوارض و اوصاف آنها که وجود لغیره دارند چون خودشان استقلال نداشته توصیف موضوعشان هستند، موضوعاتشان هم عالم به آنها هستند. «۱»

(۱)

فصل دوازدهم: علم حضوری اختصاص به علم به خود ندارد

پیش از این گفتیم که مجردات چون تمامیت و فعلیت دارند برای خود حضور دارند و به طور علم حضوری معلوم خود هستند، حالا می خواهیم ببینیم آیا علم حضوری مخصوص به همین قسم یعنی علم به خود است یا این که شامل علم علت به معلول و بر عکس نیز می شود؟ البته در صورتی که علت و معلول هر دو مجرد باشند. فلاسفه مشاء معتقد به اختصاص هستند، ولی اشراقیون معتقد به شمول می باشند، و حقیقت هم همین است. چون وجود معلول همان طور که سابقاً گفتیم یک نوع وجود رابط و وابسته به علت است و غیر مستقل و قائم به علت می باشد و بدین حساب وقتی هر دو - علت و معلول - مجردند حتماً که معلول به تمام وجود خود نزد علت حضور دارد و هیچ گونه حائلی میانشان نمی باشد. و علت هم برای معلول وابسته و مرتبط به آن، حضور داشته بدون حائل برای معلول خود، معلوم است.

(۱). توضیح این بحث را می توانید در منظومه، ص ۱۵۷ و اسفار، ج ۶، (چاپ جدید) و نهایة الحکمه، ص ۲۳۰ ملاحظه کنید

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۱۹۹

مرحله دوازدهم: مباحث مربوط به واجب الوجود

(اثبات ذات و صفات و افعال واجب الوجود)

فصل اول: اثبات ذات واجب الوجود

۱. حقیقت وجود - و نه مفهوم آن - اصالت دارد و چیز دیگری در برابر آن اصالت ندارد. ۲. از طرفی حقیقت وجود، و صرف و خالص بوده چیز دیگری مخلوط آن نمی باشد، چون غیر حقیقت وجود چیزی دیگری نیست و هر چیزی جز آن باطل است، و واجب است. چون وجود برای وجود خود، همچون همه موارد دیگر ثبوت شیء لافسه، ضروری است. ۳. حقیقت وجود و صدق عدم بر آن امتناع دارد.

۴. وجوب و ضرورت حقیقت مزبور هم بالذات است نه بالغیر، زیرا غیری نداریم که به حقیقت وجود ضرورت بدهد، نتیجه این که: پس حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است. «۱»

(۱). این همان برهان صدیقین است. این نام را ابن سینا انتخاب کرده لیکن اصل دلیل را قبل از او نیز گفته اند. توجه دارید که لازمه این استدلال که از مشهورترین ادله

متاخرین فلاسفه است این است که حقیقت وجود یک حقیقت شخصی است نه یک حقیقت کلی (که وحدت مجازی دارد) و حقیقت شخصی مزبور همان خداوند است و جز

شخص خداوند وجود دیگری نداریم و وجودات امکانی دیگر که معلول او هستند همگی شعاع و تجلی او بوده مقابل او نمی‌باشند تا دوئیت در کار بیاید

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۰

دلیل دیگر

شک نیست که ماهیات ممکن الوجود در خارج داریم. با فرض وجود خارجی اینها یقیناً واجب الوجود هستند، زیرا هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی‌شود.

و جوب اینها بالغیر است، زیرا اگر بالذات بود ممکن نبودند و دائماً بودند، پس بالغیر بوده علت می‌خواهند علتشان حتماً موجود است و جوب بالغیر یا بالذات دارد که اگر بالغیر باشد بالاخره به یک وجوب ذاتی بر می‌گردد، زیرا تسلسل امکان ندارد و دور هم که نمی‌شود که علت دهم مثلاً معلول نهمی باشد.

فصل دوم: اثبات یگانگی خداوند

با توجه به این که واجب الوجود همان حقیقت وجود محض و صرف است که دومی برایش فرض نمی‌شود دیگر احتیاج به دلیلی برای اثبات وحدانیت او نیست.

پس «الله واحد» با وحدت حقیقی حقه که فرض تکثر نمی‌پذیرد، چون هر چه به عنوان وجودی دوم برایش فرض شود همان اول خواهد شد، چون در فرض صرف و محض شیء، موارد متعدد و امتیاز میان موارد تصور ندارد تا دومی پیدا کند، به خلاف وحدت عددی که وقتی فرد دومی پیدا کند، واقعاً دو می‌شوند. وحدت عددی مربوط به خصوصیت فردی است ولی وحدت حقه مربوط به نفس حقیقت عام و شامل و گسترده است.

دلیل دیگر

اگر دو واجب یا بیشتر داشته باشیم در وجوب وجود اشترک خواهند داشت و هر یک احتیاج به وجه ممیزی خواهند داشت که خصوصیت و تعیینشان را افاده کند، آن وقت هر دوی آنها از یک جهت اشتراکی و یک جهت اختصاصی ترکیب یافته به

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۱

اجزای خود محتاج خواهند بود که احتیاج هم با وجوب ذاتی منافات دارد.

تتمیم بحث

ابن کمونه فیلسوف معروف، ایرادی بر این استدلال ذکر کرده که در کتاب‌های فلسفه مشهور است «۱» و آن این که: چه مانع دارد که بگوییم دو حقیقت بسیط که کنه ذاتشان بر ما مجهول است و به تمام ذات با یکدیگر مخالفند باشند و واجب الوجود باشند و مفهوم وجوب از آن دو انتزاع شده و به طور عرضی بر آن دو حمل شود؟ در این صورت دیگر اشکال ترکیب پیش نمی‌آید تا منافاتی با وجوب وجود داشته باشد.

و این طور جواب داده شده که چطور ممکن است یک مفهوم - واجب الوجود - از مواردی متعدد که به تمام جهت مخالف یکدیگرند، گرفته شود؟ وقتی به تمام الذات مخالف یکدیگرند چگونه یک مفهوم از آنها گرفته می‌شود؟

از طرف دیگر چطور شما برای واجب الوجود ماهیت فرض می‌کنید با این که پیش از این گفتیم که ماهیت واجب

الوجود همان وجودش می باشد، و ماهیتی و حدی غیر از وجود ندارد.

ثالثاً: این که شما فرض کرده اید که ماهیت دو واجب مزبور بنفسه اقتضای وجوب کرده و منشأ انتزاع وجوب شده است، مگر ممکن است ماهیت اعتباری منشأ تحقق وجود که اصیل است باشد؟
و بنا به آنچه گفته شد خداوند واحد است، و از وحدت مزبور معلوم می شود که وجود خداوند محدود به هیچ حدی نیست که برای خدا مرزی معین کند و او را از

(۱). ملاصدرا، معتقد است: کسانی پیش از این کمونه نیز این شبهه را ذکر کرده اند لیکن بعدها به نام این کمونه معروف شد، زیرا او تفصیل و توضیح داده است. (اسفار، ج

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۲

ماورای مرز مزبور منع کند.

و نیز از آنچه گفته شد به دست می آید که خداوند بسیط بوده هیچ نوع ترکیبی در او راه نخواهد داشت، زیرا ترکیب به هر گونه که باشد بدون اجزائی که میانشان الفتی برقرار شود امکان ندارد، و آن وقت تحقق کل (مرکب) متوقف بر تحقق اجزاء است؛ یعنی احتیاج به اجزاء دارد، یعنی هر جزئی از اجزاء به دیگری محتاج است و این خلاف وجوب ذاتی است.

فصل سوم: واجب الوجود مبدأ هر وجود و هر کمالی است

هر موجودی جز خداوند، بالذات ممکن است، زیرا وجوب ذاتی منحصر در خداوند است. هر ممکنی هم ماهیتی دارد که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، و همان ماهیت است که وجودش نیازمند علت است تا وجودش را لازم کرده وجود یابد. علت مزبور یا خود وجوب ذاتی دارد و یا بالاخره به یک واجب ذاتی بر می گردد. و بنابراین روشن می شود که واجب بالذات است که افاضه کننده وجود هر ماهیتی است.

دلیل دیگر

همه وجودات امکانی ذاتاً فقیر بوده در متن ذاتشان تعلق و وابستگی است، وجودات رابط بوده هیچ گونه استقلالیه حدوثاً و بقائاً ندارند و قوامشان به غیر خودشان است، و حتماً باید به یک وجود مستقل و بی نیاز برسند که ذاتاً هیچ گونه تعلق فقر و احتیاج نداشته باشد، و این فقط خداوند تعالی است.

و با این بیان روشن می شود که واجب الوجود است که اعطاگر وجود به غیر خود است، و همین طور اعطا کننده آثار و نسبتها و روابط قائم به آن وجودات است، علتی که موجب یک چیز و اعطا کننده وجود آن است علت ایجاب کننده آثار و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۳

نسبت های قائم به آن نیز می باشد. و بنابراین فقط خداوند است که ایجاب کننده وجودات ماسوی الله است و مدبر و رب آنهاست و «لا رب سواه». دلیل قبلی از راه امکان ماهیت بود و این دلیل از راه فقر و امکان وجود.

تتمیم

ثنیون- دو گانه پرستان- می گویند در جهان هستی خیر و شر داریم و اینها متضاد هستند و نمی توانند به يك مبدأ وابسته باشند پس دو مبدأ داریم: مبدأ خیرات و مبدأ شرور.

افلاطون در رد آنها گفته است: شر عدم است و عدم که علت نمی خواهد، علت عدم همان عدم علت وجود است. صغرای مطلب (شر عدم است) را نیز با مثال های جزئی خاصی روشن کرده و گفته است: مثلاً قتل را ببینید که مثال بارز شر است، آیا قدرت قاتل بر قتل بد است؟ آیا تیزی وسیله مقتول بد است؟ آیا تیزی وسیله قتل شر است؟ آیا ضربه پذیری و حالت انفعالی گردن مقتول بد است؟ روشن است که اینها هیچ کدام شر نیستند و کمال اند، چیزی که در این میان بد است فقط باطل شدن زندگی مقتول است و بطلان مزبور هم يك امر عدمی است.

ارسطو مطلب دیگری دارد، می گوید: پنج قسم وجود تصور می شود: ۱. خیر محض ۲. وجودی که خیرش غالب بر شر است ۳. وجودی که خیر و شرش مساوی است ۴. وجودی که شرش زیاد، و خیرش کم است ۵. وجودی که شر محض است.

قسم اول که اشکالی ندارد و از مبدأ خیر تحقق می یابد، قسم دوم به همان مبدأ اخیر منسوب است و به وسیله آن تحقق می یابد، زیرا اگر ایجاد نکند ترك ایجاد خیر غالب، خودش شر است و از مبدأ خیر چنین چیزی نشاید. شر اندکی که در ضمن چنین وجودی است اشکالی نیست، زیرا بالعرض و به واسطه خیر منسوب به علت است. سه قسم دیگر را هم که اساساً در عالم نداریم.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۴

فصل چهارم: صفات واجب الوجود و معنای اتصاف خداوند به آنها

صفات واجب تعالی در نخستین تقسیم منقسم می شوند به صفاتی که نفس ذات بدون احتیاج به فرض چیز خارجی، برای اثبات آن صفت کفایت می کند مثل حیات و علم به خود که صفات ذاتی نامیده می شوند، و صفاتی که اتصاف ذات به آنها بدون فرض يك شیء خارجی امکان ندارد، مثل خلق و رزق و احیاء که صفات فعلی نامیده می شوند، صفات فعلی زیادند و همه شان از مقام فعل انتزاع شده از ذات الهی خارجند. بحث مان این جا در باره صفات ذاتی است.

قبلاً فهمیدیم که خداوند مبدأ فیاض هر وجود و کمال وجودی است، و در بحث های گذشته روشن شد که علتی که افاضه کننده يك شیء است مسلماً به طور اعلی و اشرف، خود واجد آن می باشد، اعطا کننده يك چیز فاقد آن نخواهد بود، و بنابراین خداوند که اعطا کننده صفات کمال به دیگران است. مسلماً خود يك نوع اتصافی به صفات کمال چون علم و قدرت و حیات دارد. اینک در اقسام صفات و نوع اتصاف خداوند به آنها بحث می کنیم:

صفات به ثبوتی و سلبی تقسیم می شوند. ثبوتی چون عالم، و قادر. سلبی هم چون عاجز نبودن و جاهل نبودن و ... روشن است که صفات سلبی هم به صفات ثبوتی بر می گردند، چون در معنای نفی نفی هستند.

صفات ثبوتی هم به حقیقی چون عالم، و اضافی چون عالمیت و قادریت تقسیم می شوند، و حقیقی هم به حقیقی محض چون حی و حقیقی ذات الاضافه چون عالم به غیر خود، تقسیم می شوند.

شك نیست که صفات اضافه زاید بر ذات باری تعالی هستند چون معنای اعتباری و انتزاعی بوده از نسبت به خارج ذات انتزاع می گردند.

و اما صفات حقیقی - چه حقیقی محض و چه حقیقی ذات اضافه - مورد اختلاف

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۵

است و عقاید گوناگونی در آن باره ابراز شده است:

- ۱) صفات مزبور عین ذات هستند و همین طور عین یکدیگرند، علم مثلاً عین قدرت است و هر دو عین ذاتند.
 ۲. زاید بر ذات هستند ولی لازمه ذاتند و با قدمت ذات قدیمند.
 ۳. زاید بر ذات هستند و حادثند نه قدیم.
 ۴. اساساً خود صفات مزبور در ذات باری نیستند بلکه ذات، خود قائم مقام صفات مزبور، می باشد و بدین حساب معنای اتصاف ذات به صفات مزبور این است که عملی که از خدا صادر می شود عمل کسی است که این صفات را دارد، نه این که واقعاً این صفات را داشته باشد.
- به نظر ما عقیده نخستین صحیح است و باقی باطلند چون سابقاً گفتیم که ذات باری تعالی مبدأ هر کمالی در جهان است و محال است که مبدأ کمال فاقد آن باشد و بنابراین ذات او تعالی حقیقت هر کمال است و معنای عینیت صفات با ذات همین است.
- از طرف دیگر چون هر یک از صفات کمال خداوند عین ذات است و ذات هم که همه صفات را دارد، پس هر صفتی صفات دیگر را نیز دارد و به این حساب صفات کمال خداوند، مفهوماً مختلفند ولی مصداقاً همگی یکی بوده وحدت کامل دارند.
- این که برخی گفته اند: علت ایجاد اشیاء و کمالات وجودی، ذات خداوند نیست تا مطلب شما ثابت شود بلکه مشیت و اراده خداوندی علت ایجاد است ... مطلب باطلی است، زیرا می پرسیم: اراده ای که می گوید صفت ذاتی خداوند است یا از صفات فعل اوست؟ اگر صفت ذاتی خداوند است که عین ذات بوده نسبت ایجاد به اراده عین نسبت به ذات می باشد، و اگر صفت فعل است که حتماً باید از مقام عمل انتزاع شود، پس فعل پیش از اراده است! چون علی الفرض اراده از فعل انتزاع می شود، آن وقت استناد فعل به اراده در حقیقت تقدم معلول بر علت خواهد شد، و پیدا است که این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۶

محال است، به علاوه این که لازمه این عقیده این است که نسبت ایجاد و خلق به خداوند نسبتی مجازی باشد، خدا موجد و خالق نباشد، اراده - که بنا به عقیده آنها حتماً چیزی غیر از ذات است - خالق و ایجادکننده است.

عقیده دوم هم که اشاعره گفته اند با این سؤال استیضاح می شود: صفات مزبور - که طبق شماره معمول، حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و اراده و کلام می باشند - آیا معلول چیزی هستند یا معلول نیستند؟ اگر معلول چیزی نبوده خودشان اصالت داشته باشند باید معتقد به هشت خدا باشیم، ذات و هفت صفت که همگی اصل و غیر

معلول می باشند و واجب الوجودند. و می دانیم که دلیل های وحدانیت واجب الوجود، این مطلب را باطل می کند. و اگر معلول چیزی هستند می پرسیم معلول چه چیزند؟ اگر معلول چیزی غیر از نفس ذات باشند واجب بال غیر می شوند که بالاخره باید به يك واجب الذات برگردند و در نتیجه هم محکوم ادله توحید می باشند، ادله توحید جز يك واجب الوجود را باطل می شمارد. به علاوه این که چگونه ممکن است واجب الوجود بالذات در اتصاف به صفات کمال محتاج غیر باشد؟

اگر معلول نفس ذات می باشند لازمه اش این است که ذات واجب که افاضه کننده صفات مزبور است چون علت است پیش از صفات مزبور باشد! و در عین حال فاقد کمالات مزبور باشد و آن وقت چگونه ممکن است ذات چیزی را ایجاد کند که خود ندارد؟!

و اساساً چطور ممکن است که ذات باری تعالی صفات کمال را فی ذاته فاقد باشد با این که قبلاً گفتیم که ذات واجبی، محض وجود و هستی صرف است که هیچ کمال وجودی را نمی تواند فاقد باشد، هر وجود و کمالی در حقیقت وجود نهفته است.

قول سوم هم که منسوب به جمعیت کرامیه است مستلزم این است که ذات باری تعالی ماده ای داشته باشد که پذیرش صفات حادث را داشته باشد؛ یعنی مرکب از ماده

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۷

و صورتی باشد و مکرر گفتیم که ترکیب ملازم احتیاج است و همین طور مستلزم این است که ذات باری تعالی فی نفسه فاقد کمالات باشد و این هم محال است.

۱- ۲۰۷- ۱ عقیده چهارم هم که منسوب به معتزله است مستلزم این است که ذات خداوند، فاقد صفات کمال باشد و فقط کار آنها را بکند و این خود نقصی است که وجود واجبی فاقد صفات کمال باشد، و از طرف دیگر او صرف الوجود است که هیچ وجود و کمال وجودی از او کناره ندارد.

فصل پنجم: علم خداوند

پیش از این گفتیم که هر مجردی به خود علم دارد، زیرا ذاتش نزد خود حضور دارد. و همین حضور، علم است. و نیز گفتیم که ذات باری تعالی صرف الوجود است و در نتیجه هیچ حدی ندارد و هیچ وجود و کمال وجودی از او بر کنار نمی باشد و بدین حساب هر وجود و کمال وجودی که در جهان خلقت است به طور اعلی و اشرف و به طور جمع الجمع و بدون امتیاز و جدایی از یکدیگر، نزد او تعالی وجود دارد و او تعالی به طور اجمال به همه آنها علم دارد ولی اجمالی که در عین کشف تفصیلی بوده بالتفصیل همه را می داند.

از طرف دیگر، خود وجودات خارجی نیز نوعی علم خداوند هستند، زیرا وجودات خارجی که معلول او هستند ذاتاً قائم به او هستند، همان طور که همه وجودات رابط قائم به مستقل ها می باشند و بنابراین به طور علم حضوری معلوم او تعالی هستند، وجودات مجرد بنفسه معلوم او هستند و وجودات مادی به وسیله صور مجردشان که در مثال و عقل وجود دارد. همه از این جهت که معلولند و معلول وابسته و رابط است در محضر او هستند.

از این جا روشن شد که واجب الوجود علم حضور به خود و علم حضوری تفصیلی به اشیاء پیش از ایجادشان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۸

حضور تفصیلی هم در مرتبه وجودی خود اشیاء دارد که البته این علم خارج از ذات او می باشد. این نیز روشن است که علم خدا به معلوماتش مستلزم علم به علوم آنها نیز می باشد.

تتمیم

چون حقیقت سمع و بصر همان علم به شنیدنی‌ها و دینی‌هاست آنها هم جزء مطلق علم بوده در خداوند وجود دارند و بنابراین خداوند سمیع است و بصیر است، همان طور که علیم است و خبیر.

اشاره و توجه

در باره علم خداوند عقاید دیگری نیز وجود دارد که به برخی که معروف تر است اشاره می کنیم:

۱. «خداوند فقط به ذات خود علم دارد نه معلولاتش، زیرا خداوند ازلی است و معلولات حادث اند». ولی بطلان این عقیده روشن است، زیرا علم ازلی به معلول مستلزم وجود ازلی معلول نیست.
۲. معتزله گفته اند: «ماهیات یک نوع ثبوت خارجی ازلی در عین عدم دارند، و علم خداوند قبل از ایجاد اشیاء به آن ماهیات تعلق می گیرد». ولی پیش از این روشن کردیم که ثبوت معدومات اصلاً معنایی ندارد.
- ۳ (۳). این عقیده هم صوفیه منسوب است «۱» که «ماهیات ممکن الوجود یک نوع ثبوت علمی به تبع اسماء و صفات خداوند دارند که ثبوت مزبور مورد تعلق علم خداوند هستند». این عقیده هم باطل است، زیرا مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هر

(۱). اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱، و فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۰۲

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۰۹

گونه احتمال هر گونه وجود ماهیت را پیش از وجود خاص خارجی شان نفی می کند. ثبوت علمی هم که متعلق علم است حتماً یک نوع ثبوت خارجی است.

- ۴ (۱). عقیده ای که به افلاطون منسوب است: «علم تفصیلی خداوند به اشیاء عبارت است از همان مثال‌های نوری مجرد که همه کمالات انواع را دارند و هر کدام رب النوع یعنی رشد دهنده یکی از انواع می باشند» این عقیده هم به فرض که چنین وجودهای مثالی داشته باشیم، باطل است، زیرا این توجیه، علم در مرتبه اشیاء را درست می کند، نه علم در مرتبه ذات خداوند را، آن وقت ذات باری تعالی خالی از کمال علمی می ماند.
- ۵ (۲). به سهروردی و عده ای از محققین نسبت داده شده که: «همه اشیاء چه مادی و چه مجرد با وجودات خاص خودشان نزد خداوند حضور داشته غائب نیستند و همین وجود و حضور وجودی، علم تفصیلی خداوند به آنها است». این هم از دو جهت باطل است اولاً: که وجود مادی با حضور جمع نمی شود چنان که در بحث علم و معلوم ذکر شد و ثانیاً: این هم علم تفصیلی در مرتبه اشیاء است نه در مقام ذات باری تعالی.

- (۳) ۶. به ثالثی ملطی نسبت داده شده که: «خداوند عقل اول را با حضور او نزد خداوند می‌داند و سایر اشیاء را از راه نقش صورشان در عقل اول می‌داند» این هم علم در مرتبه وجود اشیاء است، نه در ذات خدا.
- (۴) ۷. برخی هم گفته‌اند: «ذات خداوند علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به مادون اوست، معلول اول هم علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به مادون اوست و همین طور». این هم به همان اشکال دچار است، علم تفصیلی خداوند، به این حساب، خود خارجی وجود معلول است، یعنی در نفس ذات خداوند نیست.
- (۵) ۸. به فروریوس هم منسوب است که: «علم خداوند با اتحادش با معلوم است».
- ولی این بیان در مسئله علم تفصیلی خداوند به اشیاء، پیش از ایجادشان هیچ

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۰

توضیحی ندارد، فقط طور تحقق علم را بیان می‌کند که اتحادی است نه به طور عارض. (۱)

۹- به اکثر متأخرین این طور نسبت داده‌اند که «همان علم خداوند به ذات خود علم اجمالی به اشیاء دیگر نیز می‌باشد، خداوند از راه علم به ذاتش به همه اشیاء علم اجمالی دارد، علم تفصیلی به اشیاء فقط پس از وجود اشیاء است، زیرا علم تابع معلوم است، و پیش از وجود معلوم که معلومی نیست تا علمی باشد... این هم باطل است، زیرا این هم علم در مرتبه اشیاء است نه علم در مرتبه ذات، به علاوه این که این‌ها علم خداوند را حصولی و ارتسامی تصور کرده‌اند.

۱۰. این عقیده هم به حکمای مشاء منسوب است: «علم خداوند به اشیاء پیش از ایجاد اشیاء، به این طور است که ماهیات اشیاء به همان وضع موجود در عالم نزد خداوند حضور دارند، البته نه داخل در ذات و یا اتحاد با ذات، بلکه به طور قیام به ذات، آن هم به طور یک قیام ذهنی در سطح کلی، یعنی به همان خاصیت علم کلی ذهنی - که پیش از این گفتیم - که با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند. در حقیقت، علم خداوند علم عنائی است که حصول ذهنی آن مستلزم حصول عینی خارجی است».

بیشتر متکلمین هم این عقیده را پذیرفته‌اند، و فقط گفته‌اند علم کلی نداریم، لیکن اصل مطلب را پذیرفته و اصرار دارند که علم خداوند پیش از ایجاد اشیاء، حصولی است، و پیش از وجود اشیاء و پس از آن هیچ فرقی نمی‌کند...».

این هم همان اشکال را دارد؛ یعنی در ذات خداوند علم نیست، علم، قائم به خداوند است، به علاوه این که علم حصولی برای یک موجود مجرد در ذات و فعل، معنایی ندارد، پیش از این هم در مباحث علم و معلوم گفتیم که موجود مجرد ذاتی و

(۱). احتمالاً منظور فروریوس این است که علم خداوند همان وجود خارجی شیء است و بنابراین علم قبلی را منکر است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۱

فعلی، علم حصولی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا قوه نداشته هر چه دارد بالفعل است.

به علاوه این که چطور وجود ذهنی بدون یک وجود عینی که مقیاس آن باشد داریم، وجود ذهنی پیش از وجود عینی

خارج وجود ذهنی یعنی يك وجود حکائی و آئینه! لازمه این مطلب آنها این است که وجود ذهنی نشود، بلکه يك وجود عینی دیگری برای آن موجود خارجی بشود، پیش از وجود خاص خودش، و در عین حال جدای از خداوند. و این بالاخره به اعتقاد چهارم بر می گردد.

فصل ششم: قدرت واجبی

پیش از این گفتیم که قدرت عبارت از این است که يك چیز آگاهانه منشأ عملی بشود. و بدیهی است که تنها چیزی که مبدأ همه موجودات امکانی است، ذات باری تعالی است. اساساً غیر از وجود امکانی چیزی جز وجود واجب علی الاطلاق، وجود ندارد، و بنابراین فقط اوست که منشأ و مبدأ همه چیز است.

و بدیهی است که آگاهانه نیز هست، علمش عین ذاتش، که مبدأ همه ممکنات است، می باشد، و بدین حساب او قدرت بر همه چیز دارد و قدرت هم عین ذات اوست.

ممکن است بگویید: خداوند بر افعال اختیاری انسان که قدرت ندارد، زیرا اعمال انسان مخلوق خود انسان است و با اختیار خودش، اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد، اگر مخلوق خداوند بود انسان مجبور بود و هیچ گونه اختیاری نداشت، و بنابراین افعال اختیاری انسان از تعلق قدرت خداوند خارج است و قدرت او تعالی همه چیز را شامل نمی شود.

ولی توجه داشته باشید که معنای اختیاری بودن يك عمل این نیست که حتی هنگام صدور عمل نیز به حالت مساوات نسبت به وجود و عدم باقی باشد. این محال است که يك ممکن بدون ترجیح یکی از دو طرف تحقق یابد. فعل اختیاری چون ذاتاً

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۲

ممکن است وجودش احتیاج به علتی تامه دارد، که هرگز تخلف نمی کند و نسبتش به آن علت نسبت و جوب است. البته نسبت فعل اختیاری به انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکانی است همچون سایر اجزای علت مانند ماده ای که فعل را بپذیرد و شرایط زمانی و مکانی و غیره. و به این حساب فعل اختیاری هم مانند همه ممکنات دیگر جز به صفت و جوب تحقق نمی یابد، و پیدا است که هر نوع و جوب بالغیر بالاخره باید به يك و جوب ذاتی برگردد و می دانیم که واجب بالذات جز خداوند نیست. و بنابراین قدرت خداوند شامل همه چیز حتی افعال اختیاری انسانها نیز می باشد.

از طرف دیگر افعال انسانی هم مثل همه ممکنات دیگر معلولند، و پیش از این در مرحله علت و معلول گفتیم که وجود معلول نسبت وجود به علت رابط، بوده، بدون قیام به يك وجود استقلالی تحقق نمی یابد، و مستقل بالذات هم فقط خداوند است. و بنابراین خداوند است که نخستین مبدأ صدور هر معلول است. و «هو علی کل شیء قدیر».

نگویید که اعتقاد عموم قدرت، حتی نسبت به افعال اختیاری انسان، اعتقاد به جبر می شود. چون لازمه این مطلب این است که اراده الهی به افعال اختیاری انسانها تعلق گرفته باشد، و آن وقت می دانیم که اراده خداوند امکان ندارد که از مراد تخلف کند، یعنی مراد- فعل- ضروری می شود و انسان مجبور می شود نه مختار. و به تعبیر دیگر:

فعلی که تحقق یافته متعلق علم خداوند است و حتماً باید واقع شود و گرنه «علم خدا جهل بود».

نخیر، اراده الهی به فعل تعلق می‌گیرد، به همان وضعی که فعل دارد. و فعل اختیاری انسان وضعی که دارد این است که منسوب به انسان است و انسان جزء علت تامه فعل مزبور است، اراده که وضع او را تغییر نمی‌دهد و بنابراین اراده خداوند تعلق گرفته که فعل از راه اختیار انسان تحقق یابد، و مراد خدا این است که انسان، فلان عمل

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۳

را با اختیار خودش انجام دهد و محال است که از این معنا تخلف یابد یعنی اختیاری نباشد. درباره شبهه علم هم به همین طور جواب می‌گوییم، علم به فعل اختیاری، تعلق گرفته یعنی بتواند انجام دهد و یا ترك کند و علم هیچ‌گاه معلوم را از حقیقت خودش خارج نمی‌کند، اگر اختیاری نباشد «علم خدا جهل بود». ممکن است اشکال دیگری کرده بگویید: این که از راه توقف وجود معلول بر وجوب بالغیر، و در نهایت بر وجوب ذاتی، می‌خواهید به عموم قدرت خداوند برسید، خلاف مطلوب را ثابت می‌کند، این راه، عمل را از طریق رسیدن به واجب الوجود واجب می‌کند و در نتیجه وقتی ضروری و واجب شد، خداوند موجب و ملزم (بفتح) می‌شود، و از مورد قدرت هم خارج می‌شود، زیرا قدرت با الزام و عدم امکان ترك، معنایی ندارد لیکن به این نکته توجه کنید که وجوب از وجود انتزاع می‌شود همان طور که وجود معلول از ناحیه علت است، وجوب غیری او نیز از طرف علت است. و محال است که اثر وجودی يك شیء از حالت معلولیت خارج شده برگردد و در موثر خود تاثیر نماید، یعنی معلول يك شیء علت آن بشود. ایجاب و وجوب فعل اختیاری انسان، از ناحیه خداوند آمده است و معنا ندارد که برگردد و خدا را تحت تاثیر قرار داده الزام و ایجاب نماید و بدین وسیله عموم قدرتش را سلب کند با این که قدرت عین ذات اوست. از آنچه گفته شد روشن می‌شود که خداوند ذاتاً مختار است، زیرا همواره اجبار يك فاعل حتماً از چیزی ماوراء فاعل است که او را برخلاف خواسته‌اش وادار کند، و می‌دانیم که ماوراء خداوند چیزی نیست که او را مجبور کند، خدا هست و فعلش، فعل هم با فاعلش سازگار و ملائم است، هر فعلی که انجام می‌دهد همان است که ذاتش اقتضا دارد و بنفسه انتخاب می‌کند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۴

فصل هفتم: حیات خداوند

زنده در نظر ما چیزی است که دراک و فعال باشد یعنی حیات مبدأ ادراک و فعل است، مبدأ علم و قدرت است، یا چیزی است که علم و قدرت ملازم با آن است. آن وقت ما که علم و قدرتمان زاید بر ذاتمان می‌باشد حیات داریم و موضوع مفهوم «حی» قرار می‌گیریم، حمل حیات و صدقش بر ذاتی که علم و حیات را به طور عینیت با ذاتش دارد مسلماً اولی و احق است. از طرف دیگر خداوند اعطا کننده حیات هر موجود زنده‌ای است و پیداست که اعطا کننده يك شیء فاقد آن نمی‌باشد.

فصل هشتم: اراده و کلام خداوند

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی —————
 معمولاً می‌گویند: اراده خداوند علمش به نظام کامل جهان است و به تعبیر دیگر (در مورد عمل خاص) علمش به این که فلان عمل خیر است. در حقیقت اراده از وجوه علم خداوند است، همان طور که سمع و بصر به معنای علم به مسموعات و مبصرات می‌باشد و از وجوه علم خداوند هستند، و علم هم که عین ذات است.
 و می‌گویند: کلام نزد ما لفظی است که بر ما فی الضمیر دلالت کند و از آن کاشفیت به عمل آورد، یعنی یک موجود اعتباری - لفظی که وضع شده است - به طور دلالت وضعی اعتباری بر موجود دیگری که در ذهن است «۱» دلالت می‌کند. اگر یک موجود حقیقی به طور طبیعی بر یک موجود دیگر حقیقی دلالت کند مثل اثر بر موثر و صفت کمال اثر بر کمال اتم در موثر، مسلماً کلام خواهد بود، بلکه نام کلام بر آن زینده تر

(۱). البته لفظ برای واقع معنا وضع شد و بر آن دلالت دارد، نه معنای متصور و ذهن، به قید ذهنیت، منظور اعتبار ذهن به عنوان حکایت از واقع است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۵

است، چون دلالتش اقوی است. حال اگر موجودی داشته باشیم که ذاتاً یگانه و دارای صفات کمال ذاتی باشد و به وسیله کمالات منفصل خود و آثاری که بر کمالاتش بار می‌شود از وجود یگانه‌اش، کاشفیت به عمل آورد، آن هم کلام و متکلم خواهد بود چون ذات برای ذات تجلی دارد

در این بیان آقایان، معنای اراده و کلام به یکی از وجوه علم و قدرت ارجاع شده است و بنابراین دیگر لزوم ندارد که آن دو را از علم و قدرت جدا کرده در فصلی جداگانه و به عنوان صفاتی جداگانه بیاوریم، البته آنچه که در قرآن و احادیث «۱» درباره اراده و کلام آمده است آنها را صفات فعل گرفته‌اند نه ذات. که بعداً توضیح خواهیم داد انشاء

فصل نهم: فعل خداوند و تقسیمات آن

فعل خداوند، یعنی همان وجودی که از او افاضه می‌شود، بنا به آنچه از مباحث گذشته به دست آمد، تقسیماتی دارد، مثل تقسیم به مجرد و مادی، ثابت و سیال، و تقسیمات دیگر.

این جا می‌خواهیم اشاره کنیم همان طور که سابقاً هم گفتیم اساساً عالم داریم: عقل و مثال و ماده. عالم عقل از ماده و آثار ماده مجرد است، عالم مثال از ماده مجرد است، ولی آثار ماده چون بعد و شکل و وضع و غیره را دارد، یعنی شبح جسم هستند که در صورت جسم تجلی می‌کنند، و نظامی شبیه نظام عالم ماده دارند، ولی بر خلاف عالم ماده که ترتیب وجودی‌اش با تغییر صورت و احوال، بر اساس حرکت و خروج از قوه به فعل است، ترتیب وجودی‌شان از تغییر صور و احوال نیست، نظیر صورت‌های قوه خیال و ادراک خیالی که چون علم هستند و علم مجرد است و قوه و

(۱). از جمله در آیه ۳۷، نساء و آیه ۶ مائده درباره اراده، و آیه ۱۴۳ اعراف، در مورد کلام

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۶

تغییر ندارد، ترتیب وجودی‌شان با تبدیل یکی به دیگری نبوده اولی به جای خود محفوظ است و دومی هم از اولی

با عوامل خارجی و داخلی تولید می‌شود.

سراسر عالم ماده چه جوهر و چه عرض، همگی همراه ماده می‌باشند. و قوه و حرکت و تغییر دارند.

عوامل سه گانه مزبور، ترتیب وجودی دارند، عالم عقل پیش از عالم مثال است، و مثال پیش از ماده، زیرا فعلیت محضه که هیچ قوه ندارد اکمل و اقوی از قوه محض یا مخلوط به قوه است، مجرد از ماده در ترتیب وجودی، از موجود مقارن با ماده است.

در میان آنها هم که ماده ندارند عقل که مجرد کامل است از مثال مجرد، وسعت وجودی و عظمت بیشتری دارد و حدود و قیود کمتری دارا می‌باشد، و البته هر وجودی که قوی‌تر و گسترده‌تر باشد از رتبه‌ای بالاتر در سلسله مراتب تشکیکی حقیقت الوجود برخوردار است و به مبداء اول که وجود صرف بوده هیچ حدی نداشته و هیچ کمالی را فاقد نمی‌باشد نزدیک‌تر است. و با این حساب در سلسله وجودات امکانی، عالم عقل از همه مقدم است و سپس عالم مثال قرار دارد و آن گاه عالم ماده.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که ترتیب مذکور یک نوع ترتیب در علیت نیز هست؛ یعنی عالم عقل علت و افاضه کننده عالم مثال، و عالم مثال علت و اعطا کننده عالم ماده می‌باشد. و نیز با کمک آنچه گفتیم که علت همه کمالات معلول را به طور اعلی و اتم دارد، معلوم می‌شود که عوالم سه گانه مزبور یک نوع تطابق و توافق دارند.

منظور این است که در عالم مثال نظامی همچون عالم ماده به نحو اکمل، و در عالم عقل نظامی مطابق نظام عالم مثال، تحقق دارد، البته به طور بسیط و اجمالی. و همین طور نظام ربوبی موجود در علم باری تعالی، مطابق نظام عقل ولی به طور اکمل می‌باشد، هر نظام و قانون و موجوداتی که در جهان معلول هستند در جهان علت نیز می‌باشند ولی به طور اکمل.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۷

فصل دهم: عقل مجرد و کیفیت پیدایش کثرت در آن

لازم است ابتدا به این مطلب توجه کنیم که کثرت افرادی یک ماهیت، حتماً در صورتی است که مقارن با ماده باشد، و ماهیت مجردات هرگز تکثر افرادی نمی‌تواند داشته باشد. دلیل این مطلب این است که کثرت عددی باید حتماً به عوارض و مقارنات غیر لازم یک ماهیت باشد، وگرنه یک ماهیت هیچ گونه فردی - حتی یک فرد هم - نمی‌تواند داشته باشد، زیرا اگر تکثر ماهیت مربوط به ذات آن یا عرض لازم آن باشد یعنی لازمه ذات یا جزء ذات یا عارض لازم ذات باشد، لازمه اش این است که کثرت عددی ملازم لاینفک و یا ذاتی هر مصداق از مصادیق ماهیت باشد، و در این صورت تحقق فرد واحد هم محال می‌شود، زیرا ماهیت مزبور مصداق واحد نداشته، باید کثیر باشد، کثیر هم بدون واحد نمی‌شود، واحد هم چون خلاف مقتضای ذات است محال است، و در نتیجه ماهیت مزبور بدون فرد می‌ماند (دقت کنید).

(۲) و با این حساب، کثرت عددی یک ماهیت حتماً مربوط به عوارض غیر لازم آن می‌باشد. عوارض لاحق هم حتماً باید همراه یک ماده پذیرنده عوارض باشد تا با حرکت و خروج از قوه به فعل بتواند حرکت و تغییر پیدا کند و بنابراین هر ماهیت کثیر افرادی حتماً مادی است و طبق قانون منطقی عکس نقیض، عکس نقیض این مطلب این

است که هیچ ماهیت مجرد و غیر مادی کثرت افرادی ندارد.

البته در مجرداتی که قبلاً مادی بوده‌اند ممکن است کثرت افرادی تحقق پیدا کند، به اعتبار ماده سابقشان، مثل انسان که با حرکت جوهری خود از مرحله امکان و مادیت به مرحله تجرد و عقلیت می‌رسد و همان امتیاز فردی را که در حالت مادیت داشته نگه می‌دارد.

با توجه به آنچه گفتیم عقل مجرد اگر کثرتی داشته باشد فقط کثرت نوعی دارد؛

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۸

یعنی انواع متباینی دارد که هر نوعی منحصر در یک فرد است، حالا فرق نمی‌کند به طور طولی باشد یا عرضی: کثرت طولی به این است که یک عقل تحقق یافته سپس عقل دیگری را تحقق بدهد و آن هم عقل دیگری را و همین طور هر عقلی علت عقل دیگر باشد، البته این جریان تا تعداد معینی پیش می‌رود. کثرت عرضی هم به این طور که انواع متباینی داشته باشد که هیچ کدام علت دیگری نیستند و همگی معلول عقل واحد مافوق می‌باشند.

فصل یازدهم: عقول طولی و اولین صادر

نظر به این که خداوند وحدت کامله داشته و از هر نظر بسیط است محال است که کثرات از او به طور مستقیم صادر شوند، خواه کثرات صادره مجرد باشند (عقول عرضی مثلاً) یا مادی باشند، زیرا از واحد جز واحد امکان صدور ندارد و بنابراین اولین صادر از خداوند یک عقل است که با وجود واحد ظلی خود، وجود واحد واجب تعالی را حکایت می‌کند.

توجه داریم که معنای اولیت در صدور این است که در وجود بر سایر وجودات امکان تقدم داشته علت متوسطی میان خداوند و سایر صادرات باشد. البته این موجب محدودیت قدرت مطلقه الهی نخواهد بود، زیرا قدرت به شیء ممکن تعلق می‌گیرد، محالات ذاتی و باطل الذات چون سلب یک شیء از خودش و جمع بین نقیضین و رفع آنها هرگز متعلق قدرت قرار نمی‌گیرند، اگر اینها از عموم قدرت خداوند بر کنار باشند هرگز محدودیت قدرت خداوند نخواهد بود. صدور کثرت از واحد هم همین طور است.

عقل اول هم گر چه وحدت دارد و بسیط است لیکن چون ممکن الوجود است و ماهیتی اعتباری دارد از این طریق محدودیت و در نتیجه نوعی تعدد جهات پیدا می‌کند، و با بیان دیگر عقل مزبور خودش را تعقل می‌کند، و خداوند را نیز تعقل

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۱۹

می‌کند «۱» و بنابراین جهات متعدد دارد و همین تعدد جهت می‌تواند منشأ صدور بیش از یک صادر باشد. البته جهاتی که در عالم مثال - تحت عالم عقول - است به حدی است که جهات متعدد اندکی که در عقل است نمی‌تواند برای صدور آن کافی باشد و بنابراین باید عقل دوم و سوم و ... باشد تا جهات کثرت به حدی برسد که برای صدور کثرات کافی باشد و بنابراین عقول طولیه زیادی داریم گرچه تعدادشان را دقیقاً نمی‌دانیم.

فصل دوازدهم: عقول عرضی

فلاسفه اشراق در جهان هستی، به عقول عرضی هم معتقد شده‌اند که علیت و معلولیتی میانشان نیست و در برابر انواع مادی این جهان قرار دارند، و هر يك از آنها نوع مادی خود را تدبیر می‌کنند. عقول مزبور، ارباب انواع و یا مثل افلاطونی نامیده می‌شوند، چون افلاطون اصراری بر این عقیده داشت، ولی حکمای مشاء این مطلب را انکار کرده تدبیر انواع مادی را به آخرین عقول طولی که عقل فعال می‌نامند، نسبت می‌دهند. مثبتین عقول عرضی درباره حقیقت عقول مزبور به اختلاف سخن گفته‌اند، صحیح‌ترین سخن آنها این گفتار است: هر نوع از انواع مادی این جهان فردی مجرد دارد که از همان ابتدای وجودش مجرد دارد و بالفعل همه کمالات ممکن برای آن نوع را واجد است، او توجه به افراد مادی نوع می‌کند و به وسیله صورت نوعیه افرادش را تدبیر کرده از قوه به فعل می‌آورد و از طریق حرکت جوهری و حرکات عرضی تابع آن، آنها را به طرف کمال می‌برد.

برای اثبات عقول مزبور هم دلیل‌هایی آورده‌اند از جمله: این که قوای نباتی يك جسم مانند قوه تغذیه و نمو و تولید، عرض‌هایی هستند که با تغییر جسم متغیرند و با

(۱). و نیز عشق به خود و خداوند دارد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۰

تحلیل آن تحلیل پیدا می‌کنند و هیچ شعور و ادراکی ندارند، و در نتیجه آنها نمی‌توانند علل ایجاد کننده ترکیبات و اعمال و شکل‌ها و خطوط زیبا و محیر العقول این اجسام باشند. و راهی جز این نداریم که بگوییم وجود مجردی داریم که آنها را تدبیر کرده به سوی هدفش پیش می‌برد و به کمال می‌رساند

انصاف این که این دلیل کافی نیست، زیرا ممکن است خصوصیات مزبور را به صورت نوعیه هر نوع و در نهایت به عقل اخیر طولی که فعال در جهان است نسبت داد، و دیگر چه نیاز به اعتقاد به این عقول عرضی است.

از جمله دلیل‌ها این که: انواع مختلفی که در این جهان طبق نظام خاص و به طور لایتخلف حرکت می‌کنند تصادفی و اتفاقی نبوده، خود و نظامشان علت‌های حقیقی دارند که حتماً وجودات جوهری مجردی هستند که این انواع را ایجاد کرده تدبیر می‌کنند، و هرگز نمی‌توان این همه آثار و اعمال عجیب انواع مزبور را به مزاج و مانند آن نسبت داد، بلکه هر نوعی حتماً يك مدبری مجرد و کلی دارد که امورشان را تدبیر می‌کند. این که می‌گوییم: کلی، منظور کلیت منطقی یعنی امکان صدق بر افراد زیاد نیست، بلکه به معنای تساوی نسبت به همه افراد به منزله پدری مهربان همه افراد را به يك چشم می‌نگرد و نسبت واحدی با همه دارد و

این هم دلیل کافی نمی‌باشد، زیرا افعال و آثار هر نوعی به صورت نوعیه همان نوع نسبت داده می‌شود، و اگر صورت نوعیه نبود نوعیت يك نوع تحقق نمی‌یافت، عوارض خاص هر نوعی دلیل این است که يك صورت جوهری نوعی داریم که مبدأ و علت قریب عوارض مزبور است، چنان که عوارض مشترك انواع دلیل وجود موضوع مشترکی میان همه این انواع، است. خلاصه این که علت نظام جاری در يك نوع همان صورت نوعی آن است و علت صورت نوعی مزبور هم وجود جوهری است مجرد، که صورت مزبور را به ماده مستعد می‌دهد، و هر ماده‌ای صورتی را که طبق استعداد خود می‌پذیرد، اما این که جوهر مجرد مزبور يك عقل عرضی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۱

است که مخصوص يك نوع و مدبر آن است، و یا این که يك جوهر عقلی از عقول طولی است که تدبیر همه نظام مادی و از جمله نوع را منظور می‌کند دلیلی قاطع بر یکی از این دو نداریم.

و از جمله دلیل‌ها قاعده امکان اشرف است، «(۱)» گفته‌اند: وقتی يك ممکن پست تحقق یافت حتماً ممکن اشرف هم پیش از آن تحقق می‌یابد، می‌دانیم که انسان مجرد که بالفعل همه کمالات انسانی را دارد اشرف از انسان مادی است که بیشتر کمالاتش بالقوه است. قاعده امکان اشرف در فلسفه، يك دلیل برهانی است و چنین دلالت می‌کند که وقتی انسان مادی این عالم تحقق یافت مثال عقلی آن نیز که رب النوع انسان است تحقق دارد

ولی باید توجه کرد که قاعده امکان اشرف شرطی دارد و آن این که اشرف و احس از نظر ماهیت نوعی، مشترك باشند تا وجود خارجی احس، دلیل امکان وجود پس اشرف از همان ماهیت بشود یعنی می‌گوییم وقتی این وجود پست این ماهیت تحقق دارد دیگر دلیلی ندارد که بگوییم اشرف از آن نمی‌تواند محقق باشد، اشرف هم امکان دارد، ولی آیا جوهر مجرد عقلی مزبور از سنخ انسان مادی است؟ صرف صدق يك مفهوم - مثل انسان - بر چیزی چون جوهر مجرد عقلی مزبور دلیل این نیست که مورد مزبور يك فرد حقیقی نوع باشد؛ مثلاً گفته‌اند که علم از مقوله کیف است، حالا اگر مفهوم علم بر علم حضوری هم صدق کرد دلیل این نیست که علم حضوری واقعاً کیف نفسانی بشود. و بدین حساب ممکن است مصداق مفهوم انسان کلی، يك عقل مجرد از عقول طولی باشد که همه کمالات اولی و ثانوی انواع مادی را دارد. و اگر انسان حسابش می‌کنیم از این نظر باشد که کمالات وجودی انسان را دارد نه این که واقعاً یکی از افراد انسان است. خلاصه این که می‌خواهیم بگوییم صدق مفهوم انسان

(۱). صدر المتألهین در اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴. و ... این قاعده را اصلی شریف و برهانی و دارای منافع بسیار می‌داند

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۲

بر انسان کلی مجرد، موجب این نیست که واقعاً انسان کلی مجرد ماهیتاً انسان باشد و فردی از ماهیت نوعی انسان باشد تا بگوییم فرد مزبور، مثال عقلی نوع انسان است. «(۱)»

فصل سیزدهم: عالم مثال یا برزخ

عالم مثال که چون واسطه میان عقل مجرد و جوهر مادی است برزخ نامیده می‌شود و چون صور جزئی مستقل است خیال منفصل نامیده می‌شود، بر خلاف خیال متصل که در ذهن حیوان و انسان است، مرتبه‌ای از وجود است که ماده ندارد لیکن آثار ماده را داراست، عالم مزبور صورت‌های جوهری جزئی است که از آخرین عقول طولی - طبق عقیده فلاسفه مشاء - یا از عقول عرضی (طبق عقیده اشراقیون) تحقق می‌یابند، صور مزبور مثالی، طبق کثرت جهات مثالی، عقل ایجاد کننده شان، زیاد هستند. صور مزبور مثالی برای دیگران با هیئت‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند بدون این که اختلاف هیئت مزبور ضرر به وحدت شخصی شان وارد سازد (تجلی و ظهور، متفاوت است).

فصل چهاردهم: جهان ماده

یعنی همین عالم ظاهر که نازل ترین مراتب هستی است. تفاوت روشن این عالم با عوالم دیگر این است که صور موجود در این عالم تعلق به ماده دارند و به قوه و

(۱). خلاصه این که موضوع دلیل امکان اشرف، وحدت ماهیت احس^۱ و اشرف است و چه دلیلی داریم که ماهیت انسان عقلی مفروض - اگر بپذیریم - با انسان مادی یکی باشد، اگر انسان عقلی مفروض از جنس ماهیت انسان مادی بود، می توانستیم با قاعده مزبور اثباتش کنیم .. ولی ممکن است بگوئیم خود قاعده امکان اشرف، دلیل این است که از همان نوع ماهیت انسان باید انسانی اشرف از انسان مادی باشد. البته نفس قاعده، امکان را می گوید و سپس با ضم^۲ فیاضیت خداوند اثبات وجود می شود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۳

استعداد مربوطند، هر يك از موجودات این عالم کمالات ممکن خود را بالقوه دارد و سپس با نوعی تدریج و حرکت به فعلیت می رسد و چه بسا در این راه به موانعی برخورد کرده نمی تواند به کمال خود برسد، یعنی این جهان، جهان تراحم و تصادم است.

تا زمان ما بسیاری از اجزاء و اوضاع این جهان ماده و روابط و قوانین حاکم بر آن به وسیله علوم طبیعی و ریاضی کشف شده است و شاید آنچه مجهول مانده خیلی بیشتر باشد.

این جهان با همه ارتباطات و جودی میان اجزایش وحدت داشته ذاتاً سیلان و حرکت دارد و جوهر و عرضش به تمامه متحرکند و در ضمن این حرکت عمومی، حرکات جوهری خاص نباتی و حیوانی و انسانی نیز وجود دارد که به نتایج خاص خود می رسند. هدف از حرکت عمومی جهان ماده، تجرد تام و کامل است که همه قوه‌ها در آن منزلگاه به فعلیت می رسند. تا قوه‌ای باقی است حرکت هم ادامه دارد.

نظر به این که این جهان جوهراً و ذاتاً متحرك و سیال است، ذاتش عین تجدد و تغیر است. و بدین جهت است که می تواند به موجود ثابتی ارتباط یابد، یعنی علت ثابت (خدا و مجردات) يك شیء را که ذاتاً تجدد و متحرك است ایجاد کرده، نه این که يك شیء را تجدد و تغیر بخشیده تا بگوئیم تغیر چگونه به ثبات پیوند دارد و ثابت چگونه منشأ متغیر می گردد، بلکه، ثابتی دیگر را ایجاد کرده، چیزی که چون تغیر عین ذات اوست بر تغیرش ثبات دارد.

و بدین جا بحثمان را پایان می دهیم.

محمد حسین طباطبائی

هفتم رجب ۱۳۹۰ جوار حضرت ثامن الائمه

علی بن موسی الرضا - علیه آلاف التحية و الثناء -.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۴

ختام

... وقتی درخواست ترجمه و توضیح بدایة الحکمة از طرف طلاب و فضلالی محترم حوزه و عده‌ای از مشتاقان

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____ ۱۲۷
فلسفه و ناشر مطرح می‌شد و این جانب شروع به کار نمود، استاد علامه در حال حیات بود و با ابراز خرسندی مکرر ما را تشویق، بلکه مرهون عواطف و الطاف خویش ساختند. لیکن اینک که کار کتاب پایان می‌پذیرد، عالم اسلام چنین فیلسوف و مغز متفکری را از دست داده و به سوگ نشسته است.

ارجمندی که تا زنده بود قدرش مجهول بود. این است که در پذیرفتن کار **نهایة الحکمه** استاد، متأمل و دلسردم. اگر فرصتی پیدا شود پیشنهاد مشتاقان را جامه عمل خواهم پوشانید، البته هر امری توفیق می‌خواهد (تایار که را خواهد و میلش به که باشد).

انه ولی التوفیق

۲۷/ ذی الحجه / ۱۴۰۱ هجری قمری

قم - حوزه علمیه: محمد علی گرامی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۵

فرهنگ مصطلحات

دکتر علی شیروانی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۷

فهرست فرهنگ مصطلحات

آن ۲۳۷

ابد ۲۳۷

ابدی ۲۳۷

اتفاق ۲۳۷

اختلاف تشکیکی ۲۳۸

ارباب انواع ۲۴۰

ازل ۲۴۰

استنتاج ۲۴۰

اسناد بالعرض ۲۴۱

اشاره حسیه ۲۴۱

اشترک معنوی و اشترک لفظی ۲۴۱

اصالت وجود ۲۴۲

اضافه ۲۴۳

اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف ۲۴۴

اضافه مقولی و اضافه اشراقی ۲۴۴

- اعادة معدوم ۲۴۵
- اعتبار ۲۴۵
- اعتبارات ماهیت ۲۴۵
- اعتباریت ماهیت ۲۴۷
- اعراض ذاتیه و غریبه ۲۴۷
- افاضه ۲۴۷
- امتناع بالذات ۲۴۷
- امتناع بالغير ۲۴۷
- امتناع بالقياس ۲۴۸
- امكان اخص ۲۴۸
- امكان استعدادی ۲۴۹
- امكان استقبالی ۲۵۰
- امكان بالذات ۲۵۰
- امكان بالقياس ۲۵۱
- امكان خاص یا خاصي ۲۵۱
- امكان عام یا عامی ۲۵۱
- امكان فقري ۲۵۲
- امكان وجودی ۲۵۲

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۸

- امكان وقوعی ۲۵۲
- امور عامه ۲۵۳
- ان يفعل (/ کنش) ۲۵۳
- ان ینفعل (/ کنیدن) ۲۵۳
- انتزاع ۲۵۴
- انقلاب در ماهیت ۲۵۴
- اولویت ۲۵۴
- اولویت ذاتی ۲۵۴
- اولویت غیر کافی ۲۵۴
- اولویت غیری ۲۵۵
- اولویت کافی ۲۵۵

اولیات ۲۵۵

ایجاب عدولی ۲۵۵

این (/ کجایی) ۲۵۶

بحث ۲۵۶

بدیہی و نظری ۲۵۷

برهان انی ۲۵۷

برهان لمی ۲۵۸

بطو (/ کندی) ۲۵۸

بعد ۲۵۸

تجربیات ۲۵۸

تجرید ۲۵۸

تجوهر ۲۵۸

تخصّص وجود ۲۵۸

ترجح بدون مرجح ۲۵۹

ترجیح بدون مرجح ۲۵۹

ترکیب اتحادی ۲۶۰

ترکیب اعتباری ۲۶۰

ترکیب انضمامی ۲۶۰

ترکیب حقیقی ۲۶۰

تسلسل ۲۶۱

تشخص ۲۶۳

تصدیقات نفس الامری ۲۶۳

تصور نظری ۲۶۴

تصور و تصدیق ۲۶۴

تضاد ۲۶۵

تضایف ۲۶۶

تعریف اسمی ۲۶۷

تعریف حقیقی ۲۶۷

تعریف لفظی ۲۶۷

تغیّر ۲۶۸

تغیّر دفعی و تغیر تدریجی ۲۶۸

تقابل ۲۶۸

تقابل تناقض ۲۶۹

تقدم و تأخر ۲۶۹

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز ۲۷۰

تقدم و تأخر به شرف ۲۷۱

تقدم و تأخر دهری ۲۷۱

تقدم و تأخر رتبی ۲۷۲

تقدم و تأخر زمانی ۲۷۳

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۲۹

تقدم و تأخر طبعی ۲۷۴

تقدم و تأخر علی ۲۷۵

تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر ۲۷۵

تمیز ۲۷۶

جده (/ داشت) ۲۷۶

جزئی ۲۷۷

جزء لایتجزی ۲۷۷

جسم ۲۷۷

جسم تعلیمی ۲۷۸

جعل ۲۷۸

جعل بسیط و جعل مرکب ۲۷۸

جنس ۲۷۹

جنس بعید ۲۷۹

جنس سافل ۲۷۹

جنس عالی ۲۷۹

جنس قریب ۲۷۹

جنس متوسط ۲۷۹

جوهر ۲۷۹

حال ۲۸۰

حدوث و قدم ۲۸۰

حدوث و قدم دهری ۲۸۱

- حدوث و قدم ذاتی ۲۸۲
 حدوث و قدم زمانی ۲۸۳
 حرکت ۲۸۳
 حرکت ارادی یا نفسانی ۲۸۶
 حرکت بالذات و حرکت بالعرض ۲۸۶
 حرکت توسطی ۲۸۶
 حرکت جوهری ۲۸۷
 حرکت ذاتی و حرکت عارضی ۲۸۸
 حرکت طبیعی ۲۸۸
 حرکت قسری ۲۸۸
 حرکت قطعی ۲۸۸
 حکم ۲۸۹
 حکمت الهی ۲۹۱
 حمل ۲۹۱
 حمل بتی و حمل غیر بتی ۲۹۲
 حمل بسیط و حمل مرکب ۲۹۳
 حمل حقیقت و رقیقت ۲۹۳
 حمل ذاتی اولی ۲۹۳
 حمل شایع صناعی ۲۹۴
 حمل ماهوی ۲۹۵
 حمل موافات و حمل اشتقاق ۲۹۵
 حیثیت اطلاقیه ۲۹۵
 حیثیت تعلیلیه ۲۹۶
 حیثیت تقيیدیه ۲۹۶
 خط ۲۹۷
 خلا ۲۹۷
 خلع و لبس ۲۹۷
 دور ۲۹۸
 دور مضمر و دور مصرح ۲۹۸

ذات ۲۹۸

ذاتی و عرضی ۲۹۸

ذهن ۳۰۰

زمان ۳۰۰

زیادت وجود بر ماهیت در خارج ۳۰۰

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن ۳۰۱

سبق و لحوق ۳۰۱

سرعت ۳۰۱

سطح ۳۰۲

سکون ۳۰۲

سلب تحصیلی ۳۰۲

سوفسطی ۳۰۲

شرح الاسم ۳۰۳

صفت نفسی و اضافی ۳۰۳

صورت ۳۰۴

صورت جسمی ۳۰۴

ضرورت به شرط محمول ۳۰۴

طبیعت ۳۰۵

عادت ۳۰۵

عالم عقلی ۳۰۵

عدم دهری ۳۰۶

عدم زمانی ۳۰۶

عدم مجامع ۳۰۶

عدم مطلق ۳۰۶

عدم مقابل ۳۰۶

عرض ۳۰۶

عرض ذاتی ۳۰۷

عرض غریب ۳۰۷

عروض مقولی ۳۰۷

عقل ۳۰۷

عقل اجمالی ۳۰۷

- عقل بالفعل ٣٠٨
 عقل بالقوه ٣٠٨
 عقل بالملكه ٣٠٨
 عقل تفصیلی ٣٠٨
 عقل فعال ٣٠٨
 عقل مستفاد ٣٠٩
 عقل هیولانی ٣٠٩
 عكس الحمل ٣٠٩
 علت بسيط و علت مركب ٣٠٩
 علت تامه و علت ناقصه ٣١٠
 علت حقیقی و علت معدّ ٣١٠
 علت داخلی و علت خارجی ٣١١
 علت صوری ٣١٢
 علت غایی ٣١٢
 علت فاعلی ٣١٣
 علت قریب و علت بعید ٣١٣
 علت مادی ٣١٣
 علت واحد و علل کثیر ٣١٤
 علت و معلول ٣١٤

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ٢٣١

- علل قوام ٣١٥
 علل وجود ٣١٥
 علم اعلیٰ ٣١٥
 علم جزئی ٣١٥
 علم حسی و علم خیالی ٣١٦
 علم حصولی و علم حضوری ٣١٧
 علم کلی ٣١٨
 غایت فعل و غایت فاعل ٣١٩
 غیریت ٣٢٠
 فاعل بالتجلی ٣٢٠

- فاعل بالتسخیر ۳۲۱
فاعل بالجبر ۳۲۲
فاعل بالرضا ۳۲۲
فاعل بالطبع ۳۲۲
فاعل بالعناية ۳۲۳
فاعل بالقسر ۳۲۳
فاعل بالقصد ۳۲۳
فصل ۳۲۴
فصل اشتقاقی ۳۲۴
فصل بعید ۳۲۴
فصل قریب ۳۲۵
فصل منطقی ۳۲۵
فطریات ۳۲۵
فعل گزاف ۳۲۵
فلسفه ۳۲۵
فلسفه اولی ۳۲۶
فنون آلیه ۳۲۶
قابل ۳۲۶
قاعده استحاله ترجیح بدون مرجح ۳۲۶
قاعده امکان اشرف ۳۲۷
قاعده فرعیت ۳۲۷
قانون علیت ۳۲۷
قبول ۳۲۸
قدرت ۳۲۹
قدرت حیوان ۳۲۹
قصد ضروری ۳۳۰
قضایای ذهنی ۳۳۰
قوای شوقیه ۳۳۰
قوای عامله ۳۳۱
قوای مدرکه ۳۳۱
قوه جسمانی ۳۳۱

قوه و فعل ۳۳۱

کثرت طولی و کثرت عرضی حقیقت وجود ۳۳۲

کثرت ماهوی ۳۳۳

کثرت وجود موجود ۳۳۴

کثرت وجودی ۳۳۴

کلی ۳۳۴

کلی طبیعی ۳۳۵

کم / (چندی) ۳۳۵

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۲

کم متصل ۳۳۶

کم منفصل ۳۳۷

کمال اول و ثانی ۳۳۷

کون و فساد ۳۳۸

کیفیت استعدادی ۳۳۸

کیفیت محسوس ۳۳۸

کیفیت (/ چگونگی) ۳۳۹

کیفیت مخصوص به کمیات ۳۴۰

کیفیت نفسانی ۳۴۰

ماده ۳۴۱

ماده اولی و ماده ثانیه ۳۴۲

ماهیت ۳۴۲

ماهیت مجرد ۳۴۴

ماهیت مخلوطه ۳۴۴

ماهیت مطلقه ۳۴۴

متای حقیقی و متای غیر حقیقی ۳۴۴

متواترات ۳۴۴

متواطی و مشکک ۳۴۴

متی (/ چه گاهی) ۳۴۵

مثل افلاطونی ۳۴۵

محسوسات ۳۴۵

محمول بالضمیمه و خارج محمول ۳۴۵

مراتب ثبوت ۳۴۷

مسافت حرکت ۳۴۸

مساوق ۳۵۰

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری ۳۵۰

معدوم مطلق ۳۵۱

معقولات اولیه ۳۵۱

معقولات ثانیة فلسفی ۳۵۱

معقولات ثانیة منطقی ۳۵۲

معلوم بالذات و معلوم بالعرض ۳۵۲

معیت [/ باهمی] ۳۵۳

مفاهیم اعتباری ۳۵۳

مفاهیم حقیقی ۳۵۵

مقولات ده گانه ۳۵۶

مقوله ۳۵۷

مکان ۳۵۸

ملکه و عدم ملکه ۳۵۸

ملکه و عدم ملکه حقیقی و مشهوری ۳۵۸

موارد سه گانه ۳۵۹

موضوع حرکت ۳۵۹

موضوع علم ۳۶۰

نفس ۳۶۱

نفس الامر ۳۶۱

نوع ۳۶۱

نوع سافل ۳۶۲

نوع عالی ۳۶۲

نوع متوسط ۳۶۲

واحد به عموم مفهومی و واحد به عموم سعی ۳۶۳

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۳

واحد حق و واحد غیر حق ۳۶۳

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی

واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی ۳۶۴

واحد خصوصی و واحد عمومی ۳۶۴

واحد و کثیر ۳۶۵

واسطه در ثبوت ۳۶۶

واسطه در عروض ۳۶۶

وجدانیات ۳۶۶

وجوب بالذات ۳۶۶

وجوب بالغیر ۳۶۷

وجوب بالقیاس ۳۶۷

وجود ۳۶۸

وجود بنفسه و وجود بغیره ۳۶۸

وجود خارجی ۳۶۸

وجود ذهنی ۳۶۸

وجود ربطی ۳۷۰

وجود فی نفسه و فی غیره ۳۷۰

وجود لغیره و وجود لنفسه ۳۷۰

وجود محمولی ۳۷۱

وجود مستقل و وجود رابط ۳۷۲

وجود ناعتی ۳۷۲

وجود نفسی ۳۷۲

وحدت در عین کثرت ۳۷۲

وحدت وجود و کثرت موجود ۳۷۳

وحدت وجود و موجود ۳۷۳

وضع (/ نهاد) ۳۷۳

هلیه بسیطه ۳۷۴

هلیه مرکبه ۳۷۴

هوهویت و حمل ۳۷۴

هویات عینیه ۳۷۵

هیولای اولی ۳۷۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این بخش از کتاب، «فرهنگ مصطلحات» دو کتاب گران سنگ **بداية الحکمه** و **نهاية الحکمه** است که جناب حجة الاسلام و المسلمین آقای دکتر علی شیروانی آن را تهیه کرده و در پایان ترجمه‌شان از کتاب، نقل شده است ... البته همان طور که می‌دانیم هم **بداية الحکمه** و هم **نهاية الحکمه**، هر دو از طرف چندین نفر از سروران گرامی و دانشمندان ارجمند حوزه و دانشگاه بارها ترجمه و چاپ شده و گروه دیگری همه آنها را همراه با شرح و تفصیل، در چندین جلد منتشر ساخته‌اند.

ما در این مجموعه - آثار علامه - از دو ترجمه مختلف از **بدايه** و **نهايه**، استفاده کرده‌ایم و چون ترجمه **بدايه** (آغاز فلسفه) توسط استاد محمد علی گرامی توضیحاتی نداشت، پس از کسب اجازه از جناب شیروانی، توضیحات ایشان را که در واقع شامل هر دو کتاب استاد علامه می‌شود، در پایان این بخش می‌آوریم. ... ترجمه **نهاية الحکمه** در این مجموعه از جناب دکتر مهدی تدین استاد محترم دانشگاه اصفهان، خواهد بود ... و از جناب شیروانی، ترجمه **رسائل توحیدی** استاد علامه را در این مجموعه خواهیم داشت. جناب علی شیروانی درباره این توضیحات چنین می‌نویسد:

آغاز فلسفه (ترجمه **بداية الحکمه**)، ص ۲۳۵

بی‌شک نخستین گام برای فراگیری یک رشته علمی و مطالعه کتاب‌های مربوط به آن، آشنایی با اصطلاحات خاصی است که در آن رشته علمی متداول است؛ یعنی واژه‌های مخصوصی که صاحب‌نظران و پدیدآورندگان آن رشته علمی به تدریج و در طول سالیان دراز آنها را برای معانی و مقاصد خاصی وضع کرده و به کار برده‌اند. اصطلاحات هر علمی در واقع کلیدهایی است که اگر در اختیار دانش پژوه باشد به خوبی می‌تواند درک‌های ناگشوده مضامین و معانی مورد نظر از نوشتارها و گفتارهای مربوط به آن دانش خاص را بگشاید و حقایق مورد نظر نویسنده و گوینده را به روشنی دریابد.

یادداشت‌های حاضر با توجه به همین امر تنظیم شده است. برای آن‌که خواننده گرامی آشنایی بیشتری با این مکتوب حاصل کند تقدیم اموری لازم است:

۱. مخاطب اصلی در این فرهنگ، آغازگران و نوآموزان فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه هستند.
۲. در تنظیم این فرهنگ فلسفی عمدتاً کتاب **بداية الحکمه** و **نهاية الحکمه** مدنظر بوده است، و تقریباً تمام اصطلاحات فلسفی موجود در این دو کتاب شریف، شرح و توضیح داده شده است. و علت این انتخاب آن است که هم‌اکنون، هم در حوزه‌های علمیه و هم دانشگاه‌ها عمدتاً این دو کتاب متن درسی فلسفه اسلامی است. و از این روی سعی شده است در مواردی که علامه طباطبائی قدس سره در معنای یک اصطلاح نظر خاصی دارد، آن نظر خاص منعکس شود.

۳. در شرح اصطلاحات سعی شده است مطالب حتی‌الامکان ساده، روان و گویا عرضه شود، و از به کار بردن اصطلاحات فنی و طرح مباحث پیچیده اجتناب شده است تا نقض غرض نشود، مگر در مواردی که گریزی از آن نبود. علاوه بر اصطلاحات فلسفی، واژه‌های منطقی و غیرمنطقی نیز که در کتاب‌های فلسفی فراوان به کار می‌رود، و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۶

... بدین ترتیب امیدواریم که علاقه‌مندان به «فلسفه» و طلاب و دانشجویان گرامی بتوانند از ترجمه‌ها و «فرهنگ مصطلحات» مربوط به هر دو کتاب، بهره‌مند شوند.

البته باید یادآور شد که توضیحات خاص استاد دکتر مهدی تدین درباره **نهایة الحکمة** هم در پایان ترجمه آن کتاب نقل شده است که بی‌تردید مورد توجه علاقه‌مندان خواهد بود.

والحمد لله رب العالمین

قم ۱۳۸۶/۲/۲۵: سید هادی خسروشاهی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۷

آ

آن

حدّ فاصل میان گذشته و آینده و یا حدّ مشترك میان ماضی و مستقبل را در عرف «آن» می‌گویند. و در اصطلاح، حدّ و طرف زمان را آن گویند. نسبت آن به زمان مانند نسبت نقطه به خط است.

الف

ابد

ابد در لغت به معنای همیشگی است و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی گویند، و مقابل ازل است.

ابدی

ابدی، منسوب به ابد است، و به هستی فناپذیر و چیزی که در ابد یافت شود اطلاق می‌شود. حکما گفته‌اند هستی بر سه نوع است: ۱. ازلی ابدی، و آن وجود حق تعالی است که همیشه بوده و هست و خواهد بود. و نیز موجودات مجردی که از ازل بوده‌اند و تا ابد خواهند بود. ۲. نه ازلی و نه ابدی.

موجودات مادی که دائماً کائن و فاسد می‌شوند، وجودشان مقطعی است، نه از ازل بوده‌اند و نه تا ابد خواهند بود. ۳. ابدی غیر ازلی. نفوس انسانی در این گروه جای دارند که اگرچه وجودشان قدیم و ازلی نیست، اما ابدی و غیرفانی است.

اتفاق

«اتفاق» از واژه‌هایی است که اطلاقات گوناگون دارد، و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود. در زیر به پاره‌ای از این معانی اشاره شده است:

۱. اتفاق به معنای نفی علت فاعلی، مانند آن‌جا که مادی مسلکان و ملحدان می‌گویند:

«پیدایش جهان هستی اتفاقی است» یعنی جهان هستی خود به خود پدید آمده است، بی‌آن‌که علتی آن را به وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۸

۲. اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل. کسانی که منکر رابطه ضروری میان علت و معلول اند، و وجود معلول در ظرف وجود علت را حتمی و تخلف ناپذیر نمی دانند، می گویند: «اگر علت تحقق داشته باشد، به وجود آمدن معلول اتفاقی است.»

۳. اتفاق به معنای نفی علت غایی. برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه ای ضروری و تخلف ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام می دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می گردد، که مقصود فاعل نبوده، و فعل برای آن انجام نیافته است. و یا در مورد فاعل های طبیعی می گویند: این فاعل ها در فعل خود هیچ قصدی ندارند، و متوجه جهت و هدف خاصی نمی باشند، و در آنها اقتضای رسیدن به نقطه خاصی وجود ندارد.

۴. گاهی نیز مقصود از اتفاق يك امر حقیقی است که علت و سبب برای پاره حوادث می باشد. گروهی معتقد بوده اند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در عالم وجود دارد به نام «اتفاق».

بنابر اصطلاح اول، امر اتفاقی پدیده ممکن است که علت فاعلی ندارد؛ و بنا بر اصطلاح دوم، امر اتفاق معلولی است که بی آن که وجودش ضروری و واجب شده باشد، از علت خود صدور یافته است؛ و بر طبق اصطلاح سوم، امر اتفاقی غایت و نتیجه ای است که بر فعل مترتب شده است، اما مقصود فاعل نبوده، و فعل برای رسیدن به آن انجام یافته است؛ و بر طبق اصطلاح چهارم، امر اتفاقی پدیده ای است که مستند به اتفاق است، و اتفاق به عنوان يك علت مغایر با علل چهارگانه، آن را به وجود آورده است.

«اتفاق» در همه معانی چهارگانه آن امری باطل و مردود است، و بطلان هر يك از آنها جداگانه اثبات شده است.

اختلاف تشکیکی

امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تاخر، زیادت و نقصان و مانند آن، اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می شود. در این نوع امتیاز، مابه الامتیاز به مابه الاشتراك باز می گردد و مغایر با آن نمی باشد، بر خلاف امتیاز به تمام ذات، امتیاز به جزء ذات و امتیاز به اعراض خارج از ذات.

برای توضیح این نوع از اختلاف، نور شمع و نور خورشید را با یکدیگر مقایسه می کنیم.

بی شک این دو، در حقیقت نور با یکدیگر

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۳۹

مشترك اند، یعنی خود، به خود روشن و آشکارند و مایه آشکاری و روشنی دیگر امور می شوند. و حقیقت نور چیزی جز این نیست.

در واقع اختلاف این نورها، در همان نور بودن آنهاست، یعنی اگر ضعیفی در نور شمع مشاهده می شود، این ضعف -

که مابه‌الامتیاز نور شمع از نور خورشید است - مربوط به همان جنبه نوریت آن می‌شود که مابه‌الاشترک میان آن دو است. و هم‌چنین اگر شدتی در نور خورشید دیده می‌شود این هم مربوط به همان جنبه نور بودن آن می‌باشد. و از طرفی درجات گوناگون شدت و ضعف، مقوم حقیقت نور نیست، چون در این صورت حقیقت نور باید به یک درجه خاصی از شدت و یا ضعف اختصاص داشته باشد، و بر دیگر درجات و مراتب آن صدق نکند. حال آن‌که به وضوح همه این مراتب نورند، هم‌چنین این درجات و مراتب گوناگون شدت و ضعف، خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست. خلاصه آن‌که نور شمع چیزی جز نور نیست، و نور خورشید نیز چیزی جز نور نیست، و در نتیجه هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترکند و در همین نور بودن با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی همان چیزی که میان آن دو مشترک است موجب امتیاز آن دو از هم می‌گردد، چون بهره یکی از این حقیقت بیش از دیگری است. به این نحوه از اختلاف، تشکیکی گفته می‌شود. برای آن‌که مسئله امتیاز تشکیکی روشن تر شود و خوب معلوم گردد که چگونه مابه‌الامتیاز می‌تواند همان مابه‌الاشترک باشد و نیز چگونه خصوصیت هر مرتبه‌ای می‌تواند مقوم همان مرتبه باشد نه مقوم اصل حقیقت و نه بیرون از آن، اعداد و امیاز میان آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم. مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل می‌دهند مابه‌الامتیازشان از سنخ مابه‌الاشترک است. زیرا اعداد از دو تا بی‌نهایت، مابه‌الاشترکشان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از واحدها. پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو، مجموعه‌ای از واحدها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است، زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و به همین ترتیب دیگر اعداد. اما مابه‌الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه‌الاشترک آنها مغایر نیست، یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست، زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است، یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشترک اعداد است

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۰

مناطق اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند، نه در عرض هم، و مراتب تشکیل می‌دهند، و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است، یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی و البته اگر مابه‌الامتیاز از غیر سنخ مابه‌الاشترک بود افراد طولی معنا نداشت، بلکه هیچ‌گاه کمال و نقص در افراد نوع عدد معنا نداشت. بلکه می‌توان گفت که کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

با ملاحظه هر عدد خاصی معلوم می‌شود خصوصیت آن عدد، مقوم همان عدد می‌باشد؛ مثلاً عدد پنج از تعداد خاصی واحد، تشکیل شده است، ترکیب از این تعداد خاص مقوم عدد پنج است به گونه‌ای که اگر تعداد واحدها کمتر و یا بیشتر شود، دیگر آن عدد، عدد پنج نخواهد بود بلکه عدد دیگری می‌شود. این خصوصیت مقوم حقیقت عدد نیست، زیرا در صورت نبودن آن خصوصیت، باز عدد وجود دارد و هم‌چنین این خصوصیت امری خارج از حقیقت عدد هم نیست و چنان نیست که عدد پنج مرکب از عدد و غیر عدد باشد. این است معنای امتیاز تشکیکی و رجوع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشترک.

ارباب انواع

ر. ك: عقول عرضی.

ازل

ازل، در لغت به معنای بدون اول و آغاز است. ازلی یعنی آنچه آغاز ندارد، و وجودش از طرف گذشته بی‌ابتداست.

استنتاج

استنتاج در جایی گفته می‌شود که ذهن از يك حکم کلی، يك حکم جزئی نتیجه بگیرد.

و به اصطلاح از کلی به جزئی پی ببرد؛ مثلاً پس از آن که بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می‌گیریم که درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است، و اگر بخواهیم ترتیب منطقی آن را بیان کنیم، می‌گوییم: «درخت موجودی طبیعی است و هر موجود طبیعی فناپذیر است. پس درخت فناپذیر است.» در این جا اگر درست دقت شود معلوم می‌شود که علم به جزئی از علم به کلی زاییده شده است و مولود و نتیجه آن به شمار می‌رود.

البته باید توجه داشت که گاهی استنتاج به معنای اعمی به کار می‌رود، و هر گونه سیر عقلانی و انتقال از معلوم به مجهولی را شامل می‌شود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۱

اسناد بالعرض

وقتی گفته می‌شود: «الف» بالعرض به «ب» اسناد داده می‌شود، مقصود آن است که این اسناد مجازی است، و «الف» محمول واقعی و حقیقی «ب» نیست؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «رودخانه جاری شد»، اسناد جریان به رودخانه، بالعرض است، زیرا در واقع جریان از آن آب رودخانه است، نه خود رودخانه. بر همین قیاس گفته می‌شود: اسناد واقعیت و تحقق به ماهیت، بنابر اصالت وجود، بالعرض است، زیرا واقعیت، در حقیقت، تنها از آن وجود است. بنابراین، اسناد بالعرض، اسناد شیء به غیر ماهوله است، در برابر اسناد شیء به ماهوله.

اشاره حسیه

مقصود امتداد خط موهومی است که از اشاره کننده شروع و به نقطه‌ای از مشارالیه پایان می‌یابد.

اشترک معنوی و اشترک لفظی

وقتی يك لفظ بر موارد گوناگون اطلاق شود دو حالت برای آن متصور است:

حالت اول: این که آن لفظ معنای متعددی داشته باشد و اطلاق آن بر هر يك از آن موارد به اعتبار یکی از معانی آن باشد؛ مثلاً لفظ «شیر» در فارسی بر سه چیز اطلاق می‌شود:

۱. مایع سفید رنگ خوراکی که از پستان حیوان ماده می‌دوشند؛

۲. حیوان درنده خاصی که ضرب‌المثل شجاعت است؛

۳. دستگاهی که وسیله باز و بسته کردن آب است. در هر سه مورد لفظ «شیر» به کار می‌رود و با اشاره به هر کدام از

آنها می‌گوییم «این شیر است.» اما در هر مورد يك معنای خاصی مورد نظر است و این سه مورد تنها در لفظ شیر با

هم مشترك‌اند. از این رو گفته می‌شود که شیر، «مشترك لفظی» در این سه چیز است. حالت دوم: این که آن لفظ تنها يك معنا داشته باشد و به اعتبار همان معنا بر موارد گوناگون اطلاق شود، مانند لفظ «حیوان» که بر گاو، گوسفند، شتر، ببر و ... اطلاق می‌شود و در همه این موارد يك معنا از آن فهمیده می‌شود. در واقع این موارد گوناگون در معنای خاصی که لفظ حیوان برای آن وضع شده مشترك‌اند، و از این رو گفته می‌شود که حیوان در این موارد «مشترك معنوی» است. بنابراین، مشترك معنوی يك لفظ است که با يك وضع برای يك معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است، بر خلاف مشترك لفظی که يك لفظ است که با

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۲

چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاقش بر هر مورد به اعتبار یکی از آن معانی می‌باشد. و از این جا دانسته می‌شود که لفظی که مشترك معنوی است می‌تواند احیاناً بر موارد بی‌شماری اطلاق شود بر خلاف مشترك لفظی که طبعاً از نوعی محدودیت برخوردار است.

شایان ذکر است که اشتراك معنوی و اشتراك لفظی دو مفهوم نسبی هستند و يك لفظ به دو اعتبار می‌تواند هم مشترك لفظی باشد و هم مشترك معنوی؛ مثلاً همان لفظ «شیر» به اعتبار اطلاقش بر مایع خوراکی و حیوان درنده کذایی مشترك لفظی است، و به اعتبار آن که بر اقسام و افراد گوناگون آن مایع خوراکی اطلاق می‌شود، مشترك معنوی می‌باشد. و به دیگر سخن لفظ «شیر» مشترك لفظی در مایع خوراکی و حیوان درنده کذایی است، و مشترك معنوی در انواع و اصناف گوناگون آن مایع خوراکی (مانند آنچه از گاو دوشیده می‌شود و آنچه از شتر دوشیده می‌شود ...)

می‌باشد.

اصالت وجود

مقصود از اصالت وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی که بالبداهه آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است. و به بیان دیگر: واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. و به عبارت سوم:

آنچه در متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است.

درست است که هم مفهوم «وجود» و هم مفاهیم «ماهوی» بر واقعیت خارجی منطبق می‌شوند و مثلاً می‌گوییم «این فرد، انسان است، و موجود است» ولی آیا واقعیت خارجی، مصداق حقیقی کدام يك از این دو است. و به دیگر سخن آیا «وجود» و «ماهیت» هر دو در خارج تحقق دارند، یا آن که یکی از آنها تحقق داشته و دیگری از آن انتزاع می‌شود.

برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید: فرض کنید روی يك قسمت از تخته سیاه، لکه سفید رنگی به شکل مربع قرار گرفته است. با دیدن این لکه سفید رنگ دو مفهوم در ذهن منعکس می‌شود: یکی مفهوم سفیدی و دیگری مفهوم مربع. سؤال می‌کنیم:

آیا این دو مفهوم هر دو در عرض یکدیگر در خارج تحقق دارند؟ آیا روی تخته سیاه واقعاً دو چیز تحقق دارد یا يك

چیز؟ با کمی دقت معلوم می‌شود که آنچه حقیقتاً روی تخته سیاه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۳

هست، همان «سفیدی» است، اما چون این «سفیدی» از چهار طرف محدودیت خاصی دارد، قالب خاصی از آن در ذهن نقش می‌بندد.

مفهوم «مربع» در واقع حاکی از حدّ این «سفیدی» است و قالبی است که بر آن منطبق می‌شود. آنچه حقیقتاً هست، فقط همان سفیدی است.

معنای اصالت وجود این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی» است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت، حدّ وجود است، یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود و البته اگر چیزی را در نظر بگیریم که هیچ محدودیتی ندارد، مانند واجب تعالی، آن چیز ماهیت هم نخواهد داشت. به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق داشته، و به عرض «وجود»، از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می‌شود.

حاصل آن که منظور از دو مفهوم متقابل «اصیل» و «اعتباری» در این جا این است که کدام یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می‌کند. آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن حمل می‌شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا این که واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد.

اضافه

اضافه گاهی به معنای نسبت، و گاهی به معنای خصوص نسبت ایجاد می‌شود که در صورت دوم به آن اضافه اشراقی گفته می‌شود. اما اضافه‌ای که از مقولات محسوب می‌شود، عبارت است از: «هیثتی که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.» مانند هیأتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید.

از این جا دانسته می‌شود نسبتی که در مقوله اضافه تحقق دارد، نسبت متکرر است. و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است. توضیح این‌که: وجود مطلق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۴

نسبت، یک وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد؛ اما نسبت در مقوله اضافه تکرار می‌شود، و برای هر یک از دو طرف اضافه نسبتی است، غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند، و نه در ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف

اضافه از يك جهت بر دو قسم است: يك قسم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگرند، مانند اضافه برادری و برادری، مجاورت و مجاورت، نزدیکی و نزدیکی و مانند آن. به این قسم از اضافه، اضافه متشابه‌الاطراف گفته می‌شود. و این در حقیقت در جایی است که نسبتی که «الف» به «ب» دارد، از سنخ همان نسبتی است که «ب» به «الف» دارد.

و قسم دوم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند. مانند اضافه پدری و فرزندی، بالایی و پایینی، تقدم و تاخر. در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد، و از سنخ دیگری می‌باشد؛ مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه مقولی آن است که دو شیء مستقل از هم موجود باشند و میان آنها رابطه‌ای برقرار باشد، مانند دو برادر، که هر کدام وجودی مستقل از دیگری دارد، و این دو وجود مستقل، رابطه اخوت با یکدیگر دارند، یا سقف اتاق و کف اتاق که هر کدام مستقل از دیگری وجودی برای خود دارد ولی در عین حال اضافه فوقیت و تحتیت میان آنها برقرار می‌باشد. حاصل آن که اضافه مقولی رابطه‌ای است که میان دو شیء مستقل برقرار می‌شود.

بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد سه امر وجود دارد. که عبارتند از:

مضاف، مضاف الیه و اضافه.

اما اضافه اشراقی يك اضافه يك طرفی است که در آن، اضافه و مضاف الیه در واقع يك چیزند، و تغییرشان اعتباری است. اضافه اشراقی همان اضافه ایجادیی است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود پیدا می‌کند.

این اضافه که همان ایجاد معلول است، عین مضاف الیه یعنی وجود معلول می‌باشد.

بنابراین، در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم یکی مضاف و دیگری مضاف الیه که يك امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۵

افاضه و ایجاد خود، مضاف الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از این جا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ يك از مقولات نیست نه مقوله اضافه، نه مقوله کیف و نه دیگر مقولات. البته باید یادآور شد که اضافه مقولی گاهی به خود مقوله اضافه اطلاق می‌شود و در این صورت مقصود از آن «هیئتی است که از نسبت يك شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.»

اعاده معدوم

اعاده معدوم یعنی این که يك شیء پس از آن که يك بار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره به وجود آید؛ یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخص و تعینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده بود.

فرض کنید کسی دست خود را از بالا به پایین حرکت می‌دهد و این حرکت پنج ثانیه به طول می‌انجامد و بعد با توقف دست، این حرکت تمام می‌شود و از بین می‌رود. اعاده معدوم یعنی آن که همان حرکت با همان تشخص

دوباره موجود شود.

از این جا معلوم می شود که میان اعاده و تکرار باید فرق نهاد. تکرار امری است ممکن که فراوان رخ می دهد. در مثال فوق، اگر شخص مفروض دوباره دست خود را به همان صورت و با همان سرعت حرکت دهد، حرکت نخست را تکرار کرده است یعنی مثل آن را به وجود آورده است نه عین آن را. تکرار یعنی آن که افراد متعدد یک ماهیت که هر یک جدا و متمایز از دیگری می باشند و وجود خاص خود را دارند و در عین حال شبیه یکدیگرند، در طول زمان موجود شوند؛ و اعاده معدوم یعنی این که یک فرد و یک شخص در طول زمان دو بار موجود شود.

اعتبار

ر. ک: مفاهیم اعتباری.

اعتبارات ماهیت

ما هرگاه ماهیتی مانند انسان را در ذهن خود تصور کنیم، و آن را با توجه به عوارضی که می تواند به آن ملحق شود - مانند رنگ، وزن، نسبت مکانی، نسبت زمانی، علم، شجاعت و ... - ملاحظه می کنیم، نحوه لحاظ و اعتبار ما نسبت به ماهیت انسان بر سه گونه می تواند باشد:

۱. این که ماهیت انسان را مقارن و همراه با آن خصوصیات در نظر بگیریم؛ یعنی انسان را به گونه ای لحاظ کنیم که رنگ خاصی دارد،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۶

وزن خاصی دارد، در مکان خاص و زمان خاصی است، از درجه خاصی از علم بهره مند است و ... و در یک کلمه: انسان را مشروط و مقید به عوارض و لواحق آن لحاظ کنیم. این نوع لحاظ و اعتبار را «اعتبار به شرط شیء» می گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه ای که مشروط و مقید است به لواحق و اعراض خاصی که به آن ضمیمه شده است. و ماهیتی که بدین صورت اعتبار شده است، «ماهیت مخلوطه» نامیده می شود؛ زیرا ماهیت در این اعتبار، آمیخته و مخلوط با امور دیگر است.

۲. نحوه دوم لحاظ آن است که انسان را به گونه ای در نظر بگیریم که هیچ امر دیگری، غیر از آنچه قوام انسان به آن است، همراه آن نباشد. یعنی انسان را مقید و مشروط به این که فقط انسان باشد، و نه چیز دیگر در نظر بگیریم؛ و به دیگر سخن: تنها به ذات و ماهیت انسان نظر بدوزیم، و این که انسان چیزی جز انسان نیست؛ نه سفید باشد و نه سیاه، نه عالم باشد، نه شجاع باشد، نه در زمان خاصی باشد و نه حتی موجود باشد.

انسان در این لحاظ مشروط و مقید است به عدم انضمام هر آنچه بیرون از ذاتش است؛ و لذا به این اعتبار، «اعتبار به شرط لا» می گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه ای که مشروط است به فاقد بودن هر چه بیرون از آن است؛ و ماهیتی را که بدین گونه اعتبار می شود، «ماهیت مجرد» (یعنی ماهیتی که عاری و برهنه و جدا از هر امر عارض بر آن است) می نامند.

۳. نحوه سوم لحاظ آن است که ماهیت انسان را به طور مطلق و رها در نظر بگیریم، نه مشروط به این که واجد عوارض و لواحق خاصی باشد، و نه مشروط به آن که فاقد آن عوارض و لواحق باشد. انسان هرگاه بدین نحو لحاظ

شود، بر همه افرادش صدق خواهد کرد، هم بر انسانی که عالم است و هم بر انسانی که جاهل است؛ هم بر انسانی که سفید است و هم بر انسانی که سیاه است؛ هم بر انسانی که چاق است و هم بر انسانی که لاغر است، زیرا انسان در این اعتبار نه مقید است به عالم بودن، و نه مقید است به عالم نبودن؛ و نیز نه مقید است به سفید بودن و نه مقید است به سفید نبودن؛ نه مقید است به چاق بودن و نه مقید است به چاق نبودن؛ بلکه مطلق و رها است، به گونه‌ای که هر چیزی می‌تواند با آن همراه و یا جدا و منفک از آن باشد، و به همین دلیل آن را «ماهیت مطلقه» می‌گویند. بنابراین، ماهیت مطلقه در همه جا حضور دارد، و بر همه افراد ماهیت صدق می‌کند. البته صدق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۷

ماهیت مطلقه بر فرد، با صدق ماهیت مخلوطه بر آن تفاوت دارد، زیرا ماهیت مخلوطه بر کل، یعنی ذات به علاوه خصوصیات ملحق به آن، صدق می‌کند؛ اما ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می‌گردد؛ مثلاً انسان اگر لا بشرط اعتبار شود، بر «حسین» به اعتبار ذاتش صدق می‌کند، و خصوصیات که حسین واجد آن است، از حیطة این مفهوم بیرون است.

اعتباریت ماهیت

مقصود از اعتباری بودن ماهیت آن است که ماهیت حد وجود است، یعنی يك قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود. ر. ك: اصالت وجود.

اعراض ذاتیه و غریبه

شاید بهترین تعریفی که برای اعراض ذاتیه بیان شده این است که عرض ذاتی امری است که بدون واسطه، بر موضوع عارض می‌شود، خواه آن امر، اعم از موضوع باشد و یا اخص از موضوع و یا مساوی موضوع باشد. در نتیجه «عرض غریب» که در برابر عرض ذاتی است آن امری است که به واسطه امری دیگر - خواه اعم از موضوع باشد یا اخص و یا مساوی آن - بر موضوع عارض می‌شود.

ر. ك: موضوع علم.

افاضه

مرادف با جعل است، به معنای تراوش فیض که باعث وجود ممکنات می‌شود.

امتناع بالذات

امتناع بالذات در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال باشد؛ یعنی ذات شیء به گونه‌ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ محالات ذاتی همه از این قبیل اند. مانند شريك باری (واجب الوجود دوم)؛ چرا که به مقتضای ادله توحید، واجب الوجود، ثانی بردار نیست، و اساساً فرض ثانی برای آن يك فرض محالی می‌باشد. و نیز مانند اجتماع نقیضین که حکم به امتناع آن بدیهی‌ترین قضیه نزد عقل است.

امتناع بالغیر

امتناع بالغیر در جایی است که ذات شیء فی نفسه ممکن است، اما عامل بیرونی وجودش را محال ساخته است. معلول در صورتی که علت وجودش، تحقق نداشته باشد، وجودش ممتنع خواهد بود و این امتناع، امتناع بالغیر

است، چرا که نبودِ علت وجودِ یک شیء، خود علت تامه برای عدم آن می باشد، و همان گونه که علت تامه وجودِ شیء، وجود آن شیء را واجب می گرداند، علت تامه عدم شیء نیز، عدم آن شیء را

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۸

ضروری و وجودش را ممتنع می گرداند، زیرا همان گونه که شیء تا واجب نگردد موجود نمی شود، هم چنین شیء تا ممتنع نگردد، معدوم نمی شود.

از بیان فوق هم چنین دانسته می شود که معلول در اثر بودنِ علت وجودش، عدمش ممتنع و محال می گردد، چرا که بودنِ علت وجودِ یک شیء، وجود آن را ضروری می گرداند و چیزی که وجودش ضروری باشد، عدمش ممتنع می باشد. و این امتناع نیز بالغیر است.

امتناع بالقیاس

اگر یک چیز با چیز دیگر قابل اجتماع نباشد، نسبت به آن امتناع بالقیاس دارد. هرگاه میان وجود دو چیز رابطه و جوب بالقیاس برقرار باشد، میان وجود هر یک و عدم دیگری رابطه امتناع بالقیاس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجود هر یک از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقیاس دارد؛ مثلاً اگر بالایی موجود نباشد محال است پایین موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد محال است پایینی موجود نباشد.

همین بیان درباره معلول و علت تامه اش نیز جاری است؛ یعنی وجود هر یک از اینها در فرض عدم دیگری و نیز عدم هر یک در فرض وجود دیگری ممتنع و محال می باشد. رابطه میان دو معلول یک علت ثالث نیز به همین صورت است.

امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتییه است، و هر سه ضرورت را نفی می کند.

توضیح این که در قضیه، محمول گاهی برای ذات موضوع ضرورت دارد، مانند قضیه «انسان ناطق است» این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می نامند، اما گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می باشد. فی المثل، متحرك بودن انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، اما اگر انسان مقید به نویسندگی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می نامند.

و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۴۹

خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می یابد. مثل آن که گفته شود: «کره زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتییه» می نامند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آن که موضوع مقید به وصف و یا

وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می کند و هم ضرورت وصفیه و وقتی را. از این جا دانسته می شود که هرگاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هرگاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز صدق کند، زیرا که سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، امکان خاص می باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده اند.

امکان استعدادی

با ملاحظه اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می شود که هر يك از این اشیاء به گونه ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت جهان طبیعت فاقد هر گونه تغییر و تحولی می بود. اما نکته ای که باید بدان توجه داشت این که ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانه گندم، تنها بوته گندم و از دانه جو، فقط بوته جو می روید.

حاصل آن که هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطه آن خصوصیت می تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود؛ مثلاً نطفه انسان دارای خصوصیتی است که به واسطه آن خصوصیت می تواند تبدیل به انسان شود. این خصوصیت از يك طرف به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای نطفه قرار دهیم، «استعداد» نامیده می شود و می گوئیم: «نطفه استعداد انسان شدن دارد». اما اگر همین خصوصیت را به انسان نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای انسان در نظر بگیریم، «امکان استعدادی» نامیده می شود و می گوئیم:

«انسان امکان دارد در نطفه به وجود آید».

بنابراین، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۰

می باشد؛ یعنی يك حقیقت است که به اعتبار اضافه اش به مستعد، استعداد نامیده می شود و به اعتبار اضافه اش به مستعدله، امکان استعدادی خوانده می شود.

امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتی، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می کند، و لذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان است، حتی امکان اخص.

برای روشن شدن معنای امکان استقبالی باید معنای ضرورت به شرط محمول توضیح داده شود. بازگشت ضرورت به شرط محمول به آن است که شیء از آنچه بر آن است دگرگون نمی شود. حوادث مربوط به زمان گذشته و یا حال، وجوداً یا عدماً تعیین یافته اند، و امکان ندارد که غیر از آنچه هستند، باشند؛ مثلاً اگر در فلان ساعت در فلان خیابان تصادفی رخ داد، این تصادف با حفظ همه قیودش ضرورتاً تحقق دارد، و محال است از آن مرتبه وجودی که اشغال کرده حذف گردد، یعنی محال است تصادفی که در فلان ساعت در فلان خیابان رخ داده، در همان ساعت

در همان خیابان رخ نداده باشد. این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. در طرف عدم نیز مسئله از همین قرار است؛ مثلاً اگر من در دو قرن پیش معدوم هستم، ضرورتاً معدوم هستم و محال است در آن مقطع زمانی موجود باشم، چرا که محال است عدم منقلب به وجود شود و یا وجود منقلب به عدم گردد.

همه اموری که مربوط به زمان گذشته و یا حال هستند، از این نوع ضرورت برخوردارند، چرا که وجوداً و یا عدماً تعیین یافته‌اند، و از این رو یا وجودشان ضروری است و یا عدمشان.

اما حادثه‌ای که مربوط به آینده است، مانند وقوع زلزله در یک ماه بعد، وجوداً و یا عدماً تعیین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می‌نامند.

امکان بالذات

امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد نه اقتضای عدم، یعنی خود به خود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن.

اگر موجود باشد یک علت بیرونی وجودش را ضروری کرده است و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است.

همه ماهیات از این قبیل اند. مفاهیم ماهوی همه ممکن بالذات هستند، زیرا ذاتاً نه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۱

اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، بلکه نسبت به هستی و نیستی بی تفاوت و لااقتضاء می‌باشند.

امکان بالقیاس

امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، اگر «الف» و «ب» به گونه‌ای بودند، که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشت و نه امتناع، در این صورت رابطه میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود، و این در جایی است که اولاً رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول یک علت ثالث نباشند، چرا که در غیر این صورت، وجود هر یک در فرض وجود دیگری، واجب می‌باشد.

امکان خاص یا خاصی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی می‌باشد. در این اصطلاح وقتی می‌گوییم: «انسان ممکن است» معنایش آن است که انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و به عبارتی، نه وجود برایش ضرورت ذاتی دارد و نه عدم.

این معنای از امکان به دلیل آن که نسبت به معنای دیگر آن محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده است، و چون در تعبیرات خواص به کار می‌رود، به آن «امکان خاصی» (منسوب به خاصه) نیز می‌گویند.

امکان عام یا عامی

امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه می‌کند، در این اصطلاح وقتی گفته می‌شود: «انسان امکان است» معنایش آن است که سلب وجود از انسان (یعنی جانب مخالف قضیه) ضرورت ندارد، و به عبارتی، وجود انسان

ممتنع نمی‌باشد. اما بیان نمی‌کند که ثبوت وجود برای انسان (یعنی جانب موافق قضیه) ضروری است، یا نه. بنابراین هر دو احتمال در مورد آن می‌رود. حاصل آن که امکان عام در قضیهٔ موجب، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجود را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب جمع می‌شود، مانند:

«خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص جمع می‌شود، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیهٔ سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع جمع می‌شود، مانند: «شريك باری ممکن است موجود نباشد»، و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». مفاد این دو قضیه آن است که وجود برای شريك باری، و انسان ضرورت ندارد، اما بیان نمی‌کند که آیا امتناع

آغاز فلسفه (ترجمهٔ بداية الحکمة)، ص ۲۵۲

هم ندارد و یا دارد.

از این جا دانسته می‌شود که هر کجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند.

و چون در زبان عامهٔ مردم، مقصود از امکان همین اصطلاح دوم می‌باشد - مثلاً وقتی می‌گویند: ممکن است روح وجود داشته باشد، مقصودشان آن است که وجود روح محال نیست - به آن «امکان عامی» (منسوب به عامه) نیز می‌گویند.

امکان فقری

مقصود از امکان فقری، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی اش به وجود واجبی - جل و علا - می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند.

امکان وجودی

ر. ک: امکان فقری

امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، همان گونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. يك شیء گاهی به گونه‌ای است که ذاتش ملاك و مناط حکم عقل به استحاله می‌باشد، یعنی وقتی عقل خودش را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می‌کند، درش تناقض می‌یابد و حکم به امتناع وقوعش می‌کند، مانند: تقدم شیء بر خود، تسلسل در سلسلهٔ علل و توقف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می‌باشد. در برابر ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاك حکم عقل به امتناع نیست.

اما گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست، یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق وجود دارد که اگر در آن شرایط آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم يك امر محال می‌باشد؛ مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیلهٔ گرمازای دیگری، امتناع وقوعی دارد، زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت

تحقق یافت است. و تحقق معلول بدون علت ممتنع ذاتی است. حال اگر شیئی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می باشد، یعنی علاوه بر آن که ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می باشد. از این جا دانسته می شود که امکان وقوعی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۳

بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغير از طرف موافق قضیه می باشد. یعنی اگر گفته می شود: «الف امکان وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری؛ همان طور که امکان عام سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه می کند، یعنی اگر گفته شود: «الف امکان عام دارد»، معنایش آن است که عدمش ضروری نمی باشد، که لازمه اش سلب امتناع از طرف موافق قضیه است.

امور عامه

امور عامه بخشی از فلسفه (به معنای گسترده آن) است که از مسایلی بحث می کند که اختصاص به يك قسم خاص از موجودات ندارد، مانند: وحدت، شیئیت، کلیت و جزئیت، علیت و معلولیت. در کتاب هایی مانند **بدایة الحکمة** و **نهایة الحکمة**، به استثنای بخش آخر که درباره واجب بحث می کند، بقیه مباحث همان امور عامه فلسفه را تشکیل می دهد. و بنابر اعتباری همان بخش آخر نیز جزء امور عامه به شمار می رود.

ان یفعل (/ کنش)

مقوله «فعل» که به آن «یفعل» نیز گفته می شود، و آن را به «کنش» ترجمه کرده اند، عبارت است از هیئتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می آید؛ مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است، و آتش آن را به تدریج گرم می کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب، برای آتش پدید می آید، «فعل» می باشد. ر. ک: ان یفعل.

ان ینفعل (/ کنیدن)

مقوله «انفعال» که به آن «ان ینفعل» نیز گفته می شود و به «کنیدن» و «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیئتی غیر قار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می آید. مانند حالت خاص آبی که بر روی آتش است که تا وقتی بر روی آتش است و در حال گرم شدن می باشد، آن حالت را دارد.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقوله فعل و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به يك باره صورت می گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را، و موجود شدن عقل به ایجاد خداوند. این دو امر هیچ کدام از مقوله فعل و یا انفعال به شمار نمی روند، زیرا اساساً ماهیت نیستند، بلکه از صفات وجود می باشند. وجود معلول وقتی با ذات و ماهیت معلول (/ قابل) سنجیده شود، انفعال؛ و وقتی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۴

با علت (/ فاعل) سنجیده شود، فعل خواهد بود.

و به دیگر سخن، فعل و انفعال ابداعی همان ایجاد و وجود است؛ و ایجاد در حقیقت همان وجود می باشد، و

تفاوتشان در اعتبار است و وجود، ماهیت نیست، و نمی توان آن را در مقوله ای مندرج ساخت.

انتزاع

انتزاع در فلسفه معمولاً به يك عمل خاص ذهنی گفته می شود، بدین شرح که ذهن پس از آن که چند چیز مشابه را درك کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می کند، و صفات مختص هر يك را از صفت مشترك آنها تمیز می دهد و از آن صفت مشترك يك مفهوم کلی می سازد که بر همه آن افراد کثیر صدق می کند. در این هنگام گفته می شود این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از حسن و حسین و غیره انتزاع شده است. به این عمل خاص ذهنی، تجرید نیز گفته می شود.

انقلاب در ماهیت

انقلاب یعنی آن که يك شیء بدون آن که تغییری در آن رخ دهد، و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیزی دیگری گردد. انقلاب به معنای یاد شده امری محال و ممتنع است و محال بودن آن، روشن و واضح است، زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است.

اولویت

نام نظریه ای است که در باب علیت که از سوی متکلمان ابراز شده است. بنابراین نظریه، علت برای به وجود آوردن معلول، لزومی ندارد و وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می کند.

اولویت ذاتی

اولویت ذاتی آن است که اولویت وجود و یا عدم از ذات ممکن نشئت گرفته باشد نه آن که علت، آن را به او داده باشد. پس چیزی که ذاتاً نسبتش به وجود و عدم يك سان نیست، بلکه به وجود نزدیک تر از عدم است، و موجود شدن ذاتاً برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به وجود دارد، و هم چنین چیزی که به مقتضای ذاتش عدم برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به عدم دارد.

اولویت غیرکافی

اولویت غیرکافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت نمی کند، به گونه ای که تعیین آن طرف رجحان یافته نیاز به عامل دیگری دارد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۵

اولویت غیری

اولویت غیری آن است که رجحان وجود و یا عدم از ناحیه غیر، که همان علت است، به شیء داده شود؛ یعنی ذات شیء نسبتش به وجود و عدم يك سان است ولی يك عامل خارجی یکی از آن دو طرف را برای شیء راجح می گرداند. و آن را به وجود و یا عدم نزدیک تر می سازد.

اولویت کافی

اولویت کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت می کند. پس اگر وجود شیء، اولویت کافی

بر عدمش داشته باشد، آن شیء موجود می‌گردد، و وجودش نیاز به هیچ چیز دیگری نخواهد داشت، خواه این اولویت ذاتی باشد یا غیری.

البته در میان متکلمان مسلمان کسی قائل به اولویت ذاتی کافی برای اشیاء نشده است، زیرا این نحوه از اولویت موجب استغنائی از علت می‌باشد و چنین پدیده‌ای در واقع، خود به خود موجود می‌باشد و از این جهت فرقی با واجب الوجود بالذات ندارد.

اولیات

اولیات قضایی است که اگر حمله باشد انسان با صرف تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه به آن تصدیق می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزئش است»؛ و اگر شرطیه باشند، تصور مقدم و تالی و نسبت حکمیه برای اذعان به آن کفایت می‌کند، مانند قضیه: «عدد یا زوج است و یا فرد است».

ایجاب عدولی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت موجبه معدوله تشکیل می‌شود، مثل آن که گفته شود:

«ماهیت غیر ضروری الوجود و غیر ضروری العدم است.» محمول در چنین قضایی یک امر منفی است که بر موضوع حمل می‌شود، و مضمون چنین قضیه‌ای، اگرچه منفی است، اما در شکل و قالب موجبه بیان می‌شود.

به طور کلی امور منفی به دو صورت ممکن است بیان شوند: یکی به صورت سلب تحصیلی، مانند: حسن بینا نیست. و دیگری به نحو ایجاب عدولی، مانند: حسن نابینا است.

فرق سالبه محصله با موجبه معدولة المحمول در آن است که سالبه محصله در صورت انتفای موضوع نیز صادق است؛ یعنی اگر اساساً فردی به نام حسن در عالم وجود نداشته باشد، باز این قضیه که «حسن بینا نیست» صادق می‌باشد؛ بر خلاف موجبه معدولة المحمول که تنها در صورتی صادق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۶

است که موضوعش موجود باشد.

این (/ کجایی)

این یا کجایی عبارت است از هیئتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می‌شود. برای روشن شدن این مقوله، باید مفهوم «مکان» توضیح داده شود. به طور کلی، درک عمومی آن است که هر جسمی مکانی و جایی دارد، تا آنجا که مکان به عنوان یکی از ویژگی‌های امور مادی معرفی می‌شود. مکان چیزی است که جسم می‌تواند از آن منتقل شود، به سوی آن روانه گردد و در آن قرار گیرد. مکان چیزی است که دارای وضع می‌باشد؛ یعنی می‌توان با واژه‌های «اینجا» و «آنجا» بدان اشاره نمود. مکان چیزی است که قابل اندازه‌گیری است و دارای نصف، ثلث و ربع می‌باشد. و سرانجام، مکان به گونه‌ای است که یک واحد از آن، دو جسم را در زمان واحد در خود نمی‌گنجانند.

در عین مسلم بودن ویژگی‌های یاد شده در مورد مکان، فلاسفه اختلاف نظر فراوانی در بیان حقیقت آن دارند، و تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه داده‌اند، که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست. اما ظاهراً مناسب‌ترین تعریف

برای مکان آن است که گوئیم: «مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است.»

شایان ذکر است که گاهی «این» تقسیم می‌شود به «این اول و حقیقی» و «این ثانی و غیر حقیقی». این اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. و این ثانی موردی است که مکانی که شیء به آن منسوب است، فراخ تر از آن شیء است، و گنجایش اشیاء دیگر را نیز دارد؛ مانند آن جا که می‌گوئیم: حسن در اتاق است.

اتاق مکان حقیقی حسن نیست، و بودن در اتاق نیز این حقیقی او نمی‌باشد. هم‌چنین است: بودن حسن در خانه، و بودن حسن در شهر.

ب

بخت

بخت یعنی محض، و وجود بخت به معنای وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است، چنان که گویند ذات حق وجود بخت است، یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۷

است، و چنین نیست که مرکب از وجود و ماهیت باشد.

بدیهی و نظری

از جمله تقسیماتی که در مورد علم حصولی انجام پذیرفته، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. و باید توجه داشت که هر دو قسم علم حصولی، یعنی هم تصور و هم تصدیق، هر یک یا بدیهی هستند و یا نظری. تقریباً همه منطقدانان اتفاق نظر دارند که ملاک بدیهی بودن یک علم آن است که انسان برای به دست آوردن آن نیاز به فکر و اندیشه نداشته باشد.

بنابراین، تصور بدیهی، تصویری است که انسان برای دست‌یابی به آن نیازمند آن نیست که سراغ معلومات تصویری خود رود و از آنها معرفی بسازد، و با آن معرف، تصور مورد نظر خود را به روشنی دریابد. و نیز تصدیق بدیهی، تصدیقی است که برای حصول آن در نفس نیاز به آن نیست که دو یا چند معلوم تصدیقی دیگر را کنار هم قرار دهیم، و با ترتیب یک دلیل و حجت به آن برسیم. به بیان دیگر: تصور بدیهی تصویری است که انسان برای تحصیل آن نیاز به استمداد از دیگر معلومات تصویری خود ندارد، بلکه بدون استمداد از آنها، خود به خود و یا از طریق دیگری آن تصور در نفس پدید می‌آید.

و نیز تصدیق بدیهی قضیه‌ای است که انسان برای اذعان به آن و پذیرش آن نیاز به مراجعه به تصدیقات دیگر خود ندارد؛ بلکه یا خود به خود به آن اذعان دارد، و یا از طریق دیگری، غیر از مراجعه به تصدیقات از پیش دانسته شده، آن را می‌پذیرد.

و اما تصور و یا تصدیق نظری آن تصور و تصدیقی است که دست‌یابی به آن، نیازمند مراجعه به معلومات پیشین و برقراری ترتیب خاصی میان آنهاست.

برهان انی

برهان انی بر دو قسم است:

۱. برهانی که در آن از معلول به علت سیر می‌شود، و به وسیله معلول، وجود علت اثبات می‌گردد، و اصطلاحاً به آن «دلیل» گفته می‌شود. این قسم از برهان انی مفید یقین نیست، و لذا در فلسفه که باید از ادله یقین‌آور استفاده شود، به کار نمی‌رود. و از این جا دانسته می‌شود، برهان نامیدن این قسم، از باب تسامح است.
۲. برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از يك ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود. این قسم از برهان انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان به کار می‌رود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۸

برهان لمی

برهانی را که در آن از علت به معلول سیر می‌شود، و به وسیله علت، «آب کتری داغ است و هر آب داغی بخار می‌شود، پس آب کتری بخار می‌شود.»

بطو (/ کندی)

بطو به معنای کندی است؛ و در برابر سرعت است. در این که چه نوع رابطه‌ای میان سرعت و بطو تحقق دارد، اختلاف است.

برخی آن دو را متضادان و برخی دیگر عدم و ملکه دانسته‌اند، اما علامه طباطبائی قدس سره اختلاف آن دو را از نوع اختلاف تشکیکی می‌داند.

بعد

مقصود از بعد هر گونه امتداد است، اعم از آن که بتوان امتداد دیگری در آن فرض کرد، یا نتوان. تا پیش از صدرالمتألهین، فلاسفه جسم را دارای سه امتداد می‌دانستند: طول، عرض و عمق، اما صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، زمان را به عنوان بعد چهارم جسم، مطرح کرد.

ت

تجربیات

تجربیات قضایی است که در اثر مشاهدات مکرر، انسان بدان اذعان می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ همانند اذعان به این که: هر آتشی گرم است.

تجريد

تجريد عبارت است از برهنه کردن مفهوم جزئی از قیود و خصوصیات، و به دست آوردن يك مفهوم عام از آن. ر. ک: انتزاع.

تجوهر

مقصود، جوهریت و حقیقت جوهری اشیاء است. و مراد از تجوهر اشیاء همان ذاتیات و جنس و فصل و ماهیت اشیاء است.

تخصّص وجود

مراد از تخصّص، خاص شدن و امتیاز یافتن و جدا شدن چیزی از چیزی است. و مراد از وجود، حقیقت خارجی وجود می باشد نه مفهوم ذهنی آن. بنابراین، مقصود از این عنوان تخصّص و امتیازی است که در حقیقت خارجی وجود راه دارد. این تخصّص به سه نحو می باشد.

اولاً: حقیقت وجود ذاتاً در برابر عدم قرار می گیرد و با نفس ذات خود از آن امتیاز می یابد. اگر کل هستی را در نظر بگیریم، با همه مراتب و درجاتش به عنوان يك حقیقت اصیلی که متکی به خود می باشد و نیاز به غیر ندارد - زیرا هر چه مغایر و بیرون از آن

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۵۹

حقیقت باشد پوچ و باطل خواهد بود - در برابر عدم مطلق واقع شده و با تمام ذات خود نسبت به آن تخصّص می یابد.

ثانیاً: حقیقت وجود دارای درجات و مراتبی از شدت و ضعف، تقدم و تأخر، فقر و غنا و مانند آن است، و همان طور که گذشت، قوی ترین مرتبه آن، وجود واجب است که در نهایت شدت است و هیچ نقص و کمبود و حدّ عدمی در آن متصور نیست؛ و ضعیف ترین مرتبه آن هیولای اولی [/ ماده نخستین] است که واجد همه حدود عدمی می باشد؛ و میان این دو مرتبه، درجات گوناگون شدت و ضعف تحقق دارد. هر چه به مرتبه واجب نزدیک تر شویم، شدت وجود و کمالات وجودی بیشتر است و هر چه از آن دور تر شویم نقص ها و کمبودها افزایش می یابد. این اختلاف در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، موجب می گردد که وجود دارای مراتب گوناگونی شود، و هر مرتبه آن از مرتبه دیگر به واسطه درجه وجودی خاص خود، تخصّص یابد، خصوصیت يك مرتبه گرچه مقوم حقیقت وجود نیست، اما مقوم آن مرتبه می باشد بدین معنا که بیرون از آن مرتبه نیست.

ثالثاً: حقیقت وجود در اثر اضافه به ماهیات گوناگون تخصّص دیگری می یابد. به عنوان مثال، وجودی که به ماهیت انسان تعلق گرفته از وجودی که به ماهیت آهن یا چوب تعلق گرفته است، جدا می باشد و نسبت به آن امتیاز دارد. اما این جدایی و امتیاز اولاً و بالذات مربوط به ماهیت انسان و آهن و چوب است و ثانیاً و بالعرض به وجودی که به آنها تعلق گرفته است، نسبت داده می شود. و به دیگر سخن: منشأ و خاستگاه این نحوه از تخصّص خود حقیقت وجود نیست، بلکه خاستگاه آن ماهیاتی است که وجود بر آنها عارض شده است.

ترجیح بدون مرجح

ترجیح بدون مرجح بدین معناست که فعل و اثری در حدّ قوه و امکان باشد و بدون این که علت و عاملی دخالت کند، خود به خود آن فعل از عدم به وجود برسد. ترجیح بدون مرجح محال و ممتنع است. ر. ک: استحالة ترجیح بدون مرجح.

ترجیح بدون مرجح

ترجیح بدون مرجح آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف، حالت تساوی داشته باشد و هر دو برای او به يك نحو ممکن باشد و در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کند و آن را به وجود آورد. ترجیح بدون

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۰

مرجح محال است و مستلزم ترجیح بدون مرجح می باشد. زیرا فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل دیگری به یکی از دو فعل نسبت بیشتری پیدا کند و آن را، بدون آن که مرجحی داشته باشد، بر دیگری ترجیح دهد، باید خودش خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آن که مرجحی در کار باشد یک حالت برای او ترجیح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. و این همان ترجیح بدون مرجح است.

ترکیب اتحادی

نوع ترکیبی است که اجزای ترکیب کننده آن هر یک به طور جداگانه، وجود مستقلی ندارند. و به دیگر سخن، این نوع ترکیب میان دو یا چند موجودی است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود به یک وجود باشند.

ترکیب اعتباری

در ترکیب اعتباری، وحدت حاکم بر اجزاء، یک وحدت اعتباری است نه حقیقی؛ و به دیگر سخن: از مجموع اجزاء، یک واقعیت جدیدی که دارای آثار ویژه‌ای باشد، به وجود نمی آید. مانند ترکیب خانه از گچ و آجر و آهن و ... و یا ترکیب ساعت از چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها و دیگر اجزای ساعت. اثر یک مرکب اعتباری همان مجموع آثار اجزای آن است و به اصطلاح اثر مجموع اجزای مساوی است با مجموع آثار آنها. در ترکیب اعتباری، وجود مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه واقعاً هست و منشأ اثر می باشد همان اجزاء است و نه کل.

ترکیب انضمامی

نوع ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی مستقل می باشند، در برابر ترکیب اتحادی که اجزای مرکب در خارج با یک وجود موجود می باشند.

ترکیب حقیقی

در ترکیب حقیقی میان اجزای گوناگون مرکب، وحدت حقیقی حاکم است مانند ترکیب انسان از روح و بدن و یا ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه. ترکیب حقیقی خود بر سه قسم است: ترکیب عقلی، ترکیب خارجی و ترکیب مقداری.

۱. ترکیب عقلی: ترکیب عقلی آن است که عقل در ظرف تحلیل ذهنی یک شیء را به امور و حیثیات گوناگون تجزیه کند، گرچه ممکن است در خارج یک امر بسیط و غیر مرکب باشد. به عنوان مثال، وقتی خط را تصور می کنیم چند مفهوم از آن به دست می آوریم: یکی آن که کمیت و مقدار است؛

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۱

دیگر آن که متصل و پیوسته است، سوم آن که قارلذات بوده و اجزایش همزمان تحقق می یابد، و چهارم آن که یک بعدی است و در یک جهت امتداد دارد. اینها همه اجزای عقلی خط هستند. جزء عقلی مشترك را «جنس» و جزء عقلی مختص را «فصل» می نامند.

۲. ترکیب خارجی: ترکیب خارجی آن است که یک شیء در خارج از ماده و صورت تشکیل شده باشد؛ مثلاً انسان

یک مرکب خارجی است، زیرا از روح و بدن تشکیل شده است، زیرا در ظرف خارجی مرکب از جسمیت و صورت نوعیه خاص خود می باشد.

۳. ترکیب مقداری: ترکیب مقداری در جایی است که یک شیء با آن که در خارج متصل و یک پارچه می باشد ولی دارای اجزای بالقوه ای است که می تواند به آنها تقسیم شود.

این نوع ترکیب در اشیایی راه می یابد که دارای امتداد و کشش باشند. و امتداد، یا زمانی است و یا مکانی؛ و امتداد مکانی نیز یا فقط در یک جهت (طول) است مانند خط، و یا در دو جهت (طول و عرض) است مانند سطح، و یا در سه جهت (طول و عرض و عمق) است مانند جسم تعلیمی.

اجزای مرکب عقلی (یعنی جنس و فصل) را جزء عقلی، و اجزای مرکب خارجی (یعنی ماده و صورت) را جزء خارجی، و اجزای مرکب مقداری را جزء مقداری می نامند.

علامه طباطبائی قسم دیگری نیز برای ترکیب بیان می کنند و آن عبارت است از ترکیب وجودهای محدود و امکانی، از وجود و عدم. این نوع از ترکیب در همه موجودات راه دارد، و تنها واجب تعالی از آن مبری می باشد.

تسلسل

تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی، و خواه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد.

اما در اصطلاح عبارت است از: ترتب و توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می باشد، و ترتب آن موجود دوم بر شیء سومی که همراه با او بالفعل موجود است، و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم، و به همین نحو تا بی نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف، یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول ها، تا بی نهایت ادامه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۲

یابد، یا فقط در یک طرف تا بی نهایت ادامه یابد.

از این جا دانسته می شود که تسلسل سه صورت دارد:

۱. تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول ها. در چنین سلسله ای، نه علت آغازین، یعنی علتی که خودش معلول چیزی نباشد، وجود دارد، و نه معلول پایانی، یعنی معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد، بلکه هر علتی، خودش معلول علت دیگری است، و هر معلولی خودش علت معلول دیگری است. چنین سلسله ای از هر دو سو تا بی نهایت ادامه می یابد، و آغاز و پایانی برای آن نیست.

۲. تسلسل در ناحیه علل، و نه در ناحیه معلول ها. و این در جایی است که سلسله، نقطه پایانی داشته باشد، اما نقطه آغازین نداشته باشد؛ یعنی معلولی که خودش علت چیزی نباشد، و فقط معلول غیر باشد در آن یافت می شود، اما علتی که خودش معلول علت دیگری نباشد، در آن وجود ندارد، در چنین سلسله ای، هر علتی، علت دیگری است؛ اما چنین نیست که هر معلولی، علت معلول دیگری باشد.

۳. تسلسل در ناحیه معلول ها، و نه در ناحیه علل و این در جایی است که سلسله مفروض، نقطه آغازین داشته باشد،

اما نقطه پایانی نداشته باشد. چنین سلسله‌ای از علت اولی و علت نخستین آغاز می‌شود، ولی هرگز به معلول نهایی نمی‌رسد. تسلسل مصطلح، که محال و ممتنع می‌باشد، دارای سه ویژگی اساسی است، که از آن به شروط تسلسل تعبیر می‌شود. و اگر زنجیره‌ای از حوادث، یکی از آن ویژگی‌ها را فاقد باشد، تسلسل در آن زنجیره محال نبوده، و ادله امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد. این شروط عبارتند از:

۱. باید اجزای سلسله بالفعل موجود باشند.

با توجه به این شرط، در سلسله اعداد- اگر چه نامحدود است، و پس از هر عدد، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت، و هرگز به آخرین عدد و بزرگ‌ترین عدد نمی‌توان دست یافت- تسلسل مصطلح تحقق ندارد، زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نیستند، و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.

۲. باید اجزای سلسله با هم موجود باشند.

در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگر چه نامحدود و غیرمتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند، و وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۳

برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳. باید میان اجزای سلسله ترتب باشد.

بنابراین، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد، و وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نامیده می‌شود، و آن دیگری معلول خوانده می‌شود.

از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسله علل و معالیل دارد. تشخیص

تشخیص در لغت معنایی قریب و نزدیک به تمیز دارد؛ اما در اصطلاح فلسفی به معنای «امتناع صدق بر کثیرین» می‌باشد. هرگاه ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد، گفته می‌شود: آن ماهیت مشخص است. البته مقصود امتناع صدق بر کثیرین به نحو سلب تحصیلی است نه به نحو ایجاب عدولی. به عبارت دیگر: متشخص به چیزی گفته می‌شود که بر چند شیء صدق نکند، خواه اساساً قابل صدق و انطباق بر چیزی نباشد، حتی بر یک شیء؛ و یا آن که صدق و انطباق داشته باشد، اما فقط بر یک فرد. در واقع مقصود از متشخص بودن یک ماهیت، آن است که ماهیت به گونه‌ای باشد که امکان اشتراك دو یا چند چیز در آن وجود نداشته باشد: «کون الشیء بحیث یمتنع الاشتراك فیه».

ماهیت مخلوطه، یعنی ماهیت به شرط کلیه عوارض و لواحقش، یک امر متشخص است؛ مثلاً انسان به شرط خصوصیات زید، که در واقع همان زید است و تنها بر او منطبق می‌گردد، یک ماهیت متشخص است؛ و هم‌چنین انسان به شرط خصوصیات عمرو، یا بکر، دو تفاوت میان اصطلاح تشخیص و تمیز وجود دارد:

۱. تمیز یک وصف اضافی برای ماهیت است؛ اما تشخیص یک وصف نفسی برای آن می‌باشد.

تصدیقات نفس الامری

قضایایی است که نه مطابق خارجی دارند، و نه مطابق ذهنی. و به دیگر سخن: تصدیقات نفس الامری، قضایایی است که محکی آنها نه در خارج ثبوت دارد، و نه در ذهن، بلکه در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۴

وعائی اوسع از آن دو ثابت است که همان «نفس الامر» است؛ مانند قضیه «عدم علت، علت است برای عدم معدوم». تصور نظری

تصور نظری، مفهومی است که انسان يك تصور اجمالی از آن دارد، و تبیین کامل آن با کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیطتری که اجزای آن مفهوم را تشکیل می‌دهند، صورت می‌پذیرد. ر. ک: تصور بدیهی.

تصور و تصدیق

علم حصولی در يك تقسیم نخستین، به تصور و تصدیق منقسم می‌شود. ابتکار این تقسیم را به معلم ثانی، حکیم فارابی نسبت می‌دهند.

تصور در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» است، و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از: پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، اما حکم و ادعائی را به همراه نداشته باشد، و ایجاب و سلبی در آن نباشد. تصور ممکن است بسیط باشد، مانند تصور انسان، و ممکن است از چند جزء ترکیب یافته باشد، مانند تصور «کتاب حسن»، «کتاب مفید» و «اگر باران ببارد».

و اما تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است، و در اصطلاح منطق و فلسفه به معنای آن صورت ذهنی و ادراکی است که همراه با حکم یعنی اثبات چیزی برای چیزی و یا سلب چیزی از چیزی - می‌باشد. استاد مظفر در کتاب **المنطق** بیان رسایی درباره تصور و تصدیق دارد. او می‌گوید:

«اگر بر روی يك صفحه کاغذ شکل مثلثی را ترسیم کنید، صورتی از آن مثلث در ذهن شما پدید می‌آید، که صورت همان علم شما به آن مثلث است. این علم را که يك صورت ذهنی تنهاست و جزم و اعتقادی را به همراه ندارد، «تصور» می‌نامند. حال اگر به زوایای این مثلث توجه کنید، صورتی از آن نیز در ذهن شما پدید خواهد آمد، که این هم يك مجرد می‌باشد. و اگر در کنار آن مثلث دو خط عمود بر هم ترسیم کنید، دو زاویه قائمه تشکیل می‌شود، و تصویر آن دو خط و دو زاویه قائمه نیز در ذهن مرتسم خواهد شد. و این نیز يك تصور مجرد است.

حال اگر نسبت میان این دو زاویه قائمه و مجموع زوایای مثلث را بسنجید و از خود پرسید: آیا این دو مساوی یکدیگرند؟ و در این امر شك و تردید داشته باشید، در این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۵

حالت نیز صورتی از نسبت تساوی میان آن دو در ذهن ترسیم خواهد شد که آن هم «تصور مجرد» است.

اما هنگامی که با دلیل تساوی آن دو را ثابت می‌کنید، حالت جدیدی، مغایر با حالات پیشین، در نفس پدید می‌آید؛ و این حالت همان ادراک مطابق بودن نسبت تساوی میان آن دو با واقع است؛ و این ادراک مطابقت، مستلزم حکم نفس و اذعان و تصدیق آن به مطابقت است. این حالت جدید، یعنی صورت مطابق با واقع که شما آن را تعقل و ادراک کرده‌اید، «تصدیق» نامیده می‌شود؛ زیرا ادراکی است که مستلزم تصدیق و اذعان نفس است. و این نام‌گذاری در واقع از باب نام‌گذاری شیء به اسم لازمه آن شیء است.

بنابراین، ادراک زوایای مثلث، و ادراک دو زاویه قائمه، و نیز ادراک نسبت تساوی میان آن دو، همه، تصورات مجرد و تنها هستند، و حکم و اذعان و تصدیقی را به دنبال ندارند؛ اما ادراک این که این تساوی صحیح و مطابق با واقع است، يك «تصدیق» می‌باشد. و هم‌چنین اگر بیابید که نسبت واقع در يك خبر، غیر مطابق با واقع است، باز هم ادراک شما يك ادراک تصدیقی خواهد بود.»

تضاد

تعریفی که قدمای از فلاسفه برای تضاد ذکر کرده‌اند، عبارت است از: «دو امر وجودی غیر متضایف که تغایر ذاتی داشته باشند»، یعنی ذاتاً در محل واحد و در زمان واحد و از جهت واحد قابل جمع شدن نباشند. و بنابراین، متضادان عبارت خواهند بود از «دو امر وجودی غیر متضایف که در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند».

حکمای پیشین در مقام تعریف تضاد به همین مقدار بسنده کرده‌اند، و لذا وقوع تضاد در میان جواهر را جایز دانسته‌اند، و نیز گفته‌اند اطراف تضاد می‌تواند بیش از دو چیز باشد؛ یعنی مانعی ندارد سه چیز یا چهار چیز یا بیشتر با یکدیگر متضاد باشند.

اما حکمای مشاء قیود دیگری را بر تعریف تضاد افزودند و گفتند: «متضادان عبارتند از دو امر وجودی غیر متضایف که پی در پی بر يك موضوع وارد می‌شوند، تحت يك جنس قریب قرار دارند و میانشان نهایت خلاف و جدایی است.» قیودی که در تعریف حکمای مشاء اضافه شده است، عبارت است از:

۱. متضادان مندرج در يك جنس قریب می‌باشند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۶

۲. متضادان دارای موضوع واحد و مشترکی هستند.

۳. میان متضادان نهایت خلاف و جدایی است.

با توجه به این قیود، تضاد نزد حکمای مشاء تنها در میان دو نوع اخیر از عوارض که تحت يك جنس قریب مندرج‌اند، و میانشان نهایت خلاف است، واقع می‌شود؛ و نیز به همین دلیل است که ایشان وقوع تضاد در میان بیش از دو طرف را محال می‌دانند.

صدرالمتألهین - قدس سره - این اختلاف میان قدما و حکمای مشاء را مجرد اختلاف در اصطلاح دانسته است؛ یعنی قدما تضاد را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند، و حکمای مشاء به گونه‌ای دیگر؛ و اصطلاح تضاد نزد حکمای مشاء اخص از اصطلاح آن نزد قدما می‌باشد.

اما علامه طباطبائی قدس سره معتقد است اعتبار قیود یاد شده، در تعریف تضاد از سوی حکمای مشاء به خاطر آن است که ایشان اساساً موارد تحقق تضاد، به معنای مغایرت ذاتی میان دو امر وجودی غیر متضایف، را منحصر در جایی می‌دانند که قیود سه گانه فوق تحقق داشته باشد؛ و بنابراین، اصطلاح مشائین در تضاد اگر مشتمل بر قیود اضافه‌ای است، و مفهوماً ضیق تر از اصطلاح قدماست، اما مورداً مساوی آن است؛ درست مانند مفهوم ناطق و مفهوم حیوان ناطق، که اگرچه در خود مفهوم ناطق، قید حیوان مأخوذ نیست، اما ناطقی که حیوان نباشد نیز تحقق ندارد.

تضایف

متضایفان دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است. از این جا دانسته می‌شود که متضایفان از اموری هستند که اگرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند، ولی بدون یکدیگر قابل تعقل و تصور نمی‌باشند؛ مانند پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی. سر این مطلب آن است که متضایفین دو نسبت هستند که در مفهوم آنها وابستگی به یکدیگر اخذ شده است؛ و لذا همراه با هم تعقل می‌شوند، و تصور یکی بدون دیگری غیر ممکن می‌باشد؛ مثلاً بالایی نسبتی است که سقف به کف دارد از آن جهت که کف، نسبت پائینی به آن دارد، و پائینی هم نسبتی است که کف به سقف دارد از آن جهت که سقف بالایی آن است. و لذا بالایی را بدون پائینی، و پائینی را بدون بالایی نمی‌توان تعقل کرد. و نیز به همین دلیل است که متضایفین در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۷

یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند؛ زیرا نسبت هرگز میان شیء و خودش برقرار نمی‌گردد.

تعریف اسمی

تعریف اسمی مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقیان در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. ر. ک: شرح الاسم و تعریف حقیقی.

تعریف حقیقی

تعریف حقیقی عبارت است از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند. به عنوان مثال اگر کسی نداند که مثلث چیست؟ و به او گفته شود: مثلث عبارت است از شکلی که دارای سه ضلع و سه زاویه می‌باشد، تعریفی حقیقی خواهد بود.

تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، زیرا همان طور که در منطق بیان شده است، تعریف حقیقی بر چهار قسم است:

۱. حد تام: و آن تعریفی است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود.
۲. حد ناقص: و آن تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب و یا فقط فصل قریب فراهم می‌آید.
۳. رسم تام: که از انضمام جنس قریب به عرض خاص حاصل می‌شود.
۴. رسم ناقص: که از انضمام جنس بعید به عرض خاص و یا فقط عرض خاص به دست می‌آید.

تعریف لفظی

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیله لفظ دیگری بیان کنند؛ مثلاً به کسی که نمی‌داند غضنفر و عصفور یعنی چه؟ گفته شود: غضنفر به معنای شیر، و عصفور به معنای گنجشک است. آنچه در کتاب‌های لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد. در تعریف لفظی، معنا و مفهوم - مثلاً حیوان درنده‌ای که ضرب المثل شجاعت است - در ذهن ما هست ولی نمی‌دانیم که فلان لفظ خاص - مثلاً لفظ غضنفر - برای آن معنایی که در ذهن ما هست وضع شده است یا نه. کاری که تعریف لفظی می‌کند آن است که رابطه لفظ با معنا را مشخص می‌سازد و شنونده را آگاه می‌کند که لفظ غضنفر برای آن حیوان کذایی وضع شده است، نه آن که معنا و مفهوم جدیدی برای انسان فراهم سازد و بر اندوخته‌های تصویری او چیزی بیفزاید، بر خلاف تعریف حقیقی که یک مجهول

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۸

تصوری را معلوم می‌کند.

تغییر

تغییر از ماده «غیر» گرفته شده، و به معنای دیگر شدن و دگرگون شدن است؛ و معنایی نزدیک به معنای تحول و تبدل دارد.

تغییر دفعی و تغیر تدریجی

تغییر بر دو قسم است: الف - تغیر تدریجی.

ب - تغیر دفعی. تغیر تدریجی، دگرگونی و تحولی است که در طول زمان تحقق می‌یابد.

یعنی میان متبدل و متبدل الیه یک فاصله زمانی وجود دارد؛ مانند آن‌گاه که شیء از نقطه الف به نقطه ب منتقل می‌شود. تغییر تدریجی، حرکت نامیده می‌شود. اما تغییر دفعی دگرگونی و تحولی است که دفعتاً و اناً صورت می‌پذیرد؛ یعنی هیچ فاصله زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطه مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطه پایان حرکت. متحرک اگر چه مسافت میان نقطه آغاز حرکت و نقطه پایانی را به تدریج و در طول زمان طی می‌کند، اما رسیدنش به نقطه پایانی، دفعی و در یک آن می‌باشد. و حتی تبدیل حالت سکون به حالت حرکت نیز دفعتاً انجام می‌گیرد. شیء ساکن وقتی شروع به حرکت می‌کند، و حالت قرار و ثبات خود را به تغیر و تحول تبدیل می‌کند، این تبدیل سکون به حرکت اناً و بدون هیچ فاصله زمانی میان حالت سکون و حالت حرکت انجام می‌پذیرد.

نکته‌ای که در این جا شایان ذکر است این که تغیر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد؛ بلکه همیشه در ضمن یک حرکت، و به طفیل یک تغیر تدریجی و مستمر است که تغییرات دفعی و انی پدید می‌آیند.

تقابل

تعریف فنی و دقیق تقابل چنین است:

«تقابل عبارت است از: امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد».

در این تعریف «امتناع اجتماع» به «دو شیء»، به طور مطلق و بدون مقید کردن آن به یک حیثیت خاص، نسبت داده

شده تا نشان دهد که این امتناع، به خاطر ذات آنها می باشد.

یعنی تقابل در جایی است که دو شیء با هم جمع نمی شوند، و این جمع نشدن آنها مستند به شیئیت و ذات آنها می باشد، نه امور بیرون از ذات. بنابراین، غیریت غیر ذاتی از تعریف فوق بیرون خواهد بود.

هم چنین مقصود از «محل واحد» در تعریف

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۶۹

فوق، مطلق محل است؛ که محل حقیقی و محل اعتباری، هر دو را شامل می شود. و محل حقیقی نیز اعم از موضوع به معنای خاص آن - یعنی محلی که بی نیاز از حال است - می باشد.

بنابراین، تعریف فوق شامل تقابل سلب و ایجاب نیز می گردد، زیرا متن قضیه، یعنی مجموع موضوع و محمول، به منزله موضوع و محلی است که سلب و ایجاب بر آن وارد می آید.

و قید از «جهت واحد» برای بیان این نکته است که اجتماع دو امر متقابل در یک محل از دو جهت مختلف، هیچ مانعی ندارد، و منافاتی با تقابل بودن آنها ندارد؛ مثل آن که عقل فعال علت عالم ماده و در عین حال معلول خداوند است؛ یعنی نسبت به علم ماده علت و نسبت به خداوند معلول می باشد. در این جا علیت و معلولیت که دو امر متقابل هستند، با هم جمع شده اند، و یک شیء هم علت است و هم معلول، اما از او دو جهت مختلف. پس دو امر متقابل از جهت واحد در یک شیء جمع نمی شوند، اما از دو جهت مختلف ممکن است با هم جمع شوند.

و اما قید «زمان واحد» برای آن است که تعریف شامل مواردی که متقابلین از امور زمان مند هستند، نیز بشود. و با توجه به این قید، اگر دو امری که ضد یکدیگرند، در دو زمان مختلف بر یک موضوع عارض شوند، تعریف یاد شده نقض نخواهد شد.

حکما برآنند که اقسام تقابل منحصر در چهار قسم است: تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکه، تقابل تضاد و تقابل تضایف.

تقابل تناقض

تقابل تناقض همان تقابل سلب و ایجاب، و یا نفی و اثبات است. این نوع تقابل میان هر شیء با عدم آن برقرار می باشد. هرگاه یک امر ثبوتی را نفی کنیم، در واقع نقیض آن امر ثبوتی را به دست داده ایم؛ مثلاً نقیض «همه انسان ها عالم اند» آن است که «چنین نیست که همه انسان ها عالم اند.» و نقیض «زید ایستاده است» آن است که «زید ایستاده نیست.» به طور کلی هرگاه یک امر ثبوتی را بدون کم و زیاد، نفی و سلب کنیم و آن گاه آن دو را با هم مقایسه کنیم، میان آنها رابطه تناقض برقرار خواهد بود.

تقدم و تأخر

هرگاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. و به دیگر سخن: هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۰

نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می‌شود. و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خوانده می‌شود. از تقدم و تأخر، به سبق و لحوق و پیشی و پسی نیز تعبیر می‌شود.

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در اتصاف به يك و صف مشترك باشند، و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که اتصاف یکی از آن دو، بالذات و حقیقی است، اما اتصاف دیگری بالعرض و مجازی می‌باشد؛ مثلاً هنگامی که آب در جوی یا ناودان جریان می‌یابد، اگر بگوییم: آب خوب یا آب ناودان جاری می‌باشد، در این جا اتصاف، حقیقی و بالذات است، و اسناد جریان به آب، اسناد شیء به ماهوله است؛ اما اگر بگوییم: خوب یا ناودان جاری می‌باشد، در این جا اتصاف، مجازی و بالعرض است، و اسناد جریان به خوب و ناودان، اسناد شیء به غیر ماهوله است. در این جا گفته می‌شود: آب در اتصاف به جریان تقدم بالحقیقة بر خوب و ناودان است.

چنان که از توضیح فوق دانسته می‌شود، ملاک تقدم و تأخر در این جا «اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی» است.

ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر است.

برخی از موارد تقدم و تأخر به حقیقت، روشن و نزد همگان معلوم است؛ اما برخی از موارد آن خفی است و تنها با تأملات عقلی به دست می‌آید؛ مثلاً گچ سفید است، سفیدی نیز سفید است؛ اما اتصاف گچ به سفید، در واقع يك اتصاف مجازی است - اگرچه در نظر عرف گچ حقیقتاً سفید است - و در نظر عقل آنچه حقیقتاً سفید است، همان سفیدی است.

و بنابراین، سفیدی در اتصاف به سفید، تقدم به حقیقت بر گچ دارد.

هم چنین وجود بر ماهیت، در اتصاف به موجود، تقدم به حقیقت دارد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه حقیقتاً و اولاً و بالذات موجود است، همان وجود است؛ و اتصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، يك اتصاف مجازی و بالعرض است. چرا که در حقیقت وجود انسان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۱

و وجود درخت و سنگ و چوب، موجود است، نه خود انسان و

تقدم و تأخر به شرف

تقدم و تأخر به شرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می‌پذیرد، مطرح می‌شود.

ملاک تقدم و تأخر در این جا همان «فضیلت و برتری در ارزش‌های متعالی» است؛ مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو هر دو بهره‌ای از شجاعت دارند - زیرا انسان ترسو لاقول قوه و استعداد شجاعت را در خود دارد - اما این شجاعت در انسان دلیر به فعلیت رسیده و در انسان ترسو به فعلیت نرسیده است. و یا دو فقیه که یکی اعلم از دیگری است، هر

دو در ملکه فقاقت مشترك اند، اما بهره اعلم از آن ملکه بیش از دیگری است، و لذا بر وی تقدم دارد. و از این رو هر جا که يك افعال تفضیل را بتوان به کار برد، و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تاخر هم برقرار خواهد بود. مانند:

اعلم، اشجع، اتقى و اورع.

تقدم و تاخر دهری

این قسم از تقدم و تاخر را برای نخستین بار محقق داماد بیان کرده است. تقدم و تاخر دهری از يك جهت شبیه تقدم و تاخر زمانی است، و آن این که در هر دو متقدم و متأخر از هم منفك و جدا می باشند، و با یکدیگر جمع نمی شوند؛ و از این جهت با تقدم و تاخر علی و طبعی تفاوت دارد؛ چرا که متقدم و متأخر در تقدم علی و طبعی با یکدیگر جمع می شوند.

اما تفاوت تقدم و تاخر دهری با تقدم و تاخر زمانی در آن است که انفکاف در اولی، طولی است ولی در دومی، عرضی می باشد.

«ما فيه التقدم» در این نوع از تقدم و تاخر عبارت است از: «تحقق داشتن در متن عالم وجود». بنابراین، آنچه میان متقدم و متأخر مشترك است، همان «تحقق داشتن در متن عالم وجود» است، و در عین حال بهره و نصیب متقدم از این تحقق و «کون در متن واقع» بیش از متأخر است. فی المثل عالم مجرد عقلی بر عالم ماده تقدم دهری دارد؛ زیرا این دو عالم، هر دو، بخشی از جهان هستی را اشغال کرده اند، و در متن عالم وجود تحقق دارند، و از این جهت با هم مشترك اند؛ اما فرقیشان در این است که عالم مجرد عقلی، چون علت مفیض عالم ماده است، و بر آن احاطه وجودی دارد، هر چه از متن عالم وجود را عالم ماده اشغال کرده، عالم مجرد عقلی نیز در آن جا تحقق دارد؛ اما عالم مجرد عقلی مرتبه ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده به لحاظ حد وجودی خاص

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۲

خود، آن را اشغال نکرده است، و از این جهت عالم مجرد عقلی متقدم، و عالم ماده متأخر است.

بنابراین می توان گفت: تقدم و تاخر دهری عبارت است از: تقدم علت تامه بر معلولش، و تاخر معلول از علت تامه اش، اما نه از آن جهت که علت تامه به معلولش وجوب و ضرور می دهد، آن گونه که در تقدم و تاخر علی ملاحظه شد؛ بلکه از آن جهت که وجود علت منفك و جدا از وجود معلول است، و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقرر دارد.

تقدم و تاخر رتبی

در تقدم و تاخر رتبی، ملاك تقدم و تاخر عبارت است از: «نسب قرب و نزدیکی به يك مبدأ معین و محدود». این نوع از تقدم و تاخر در جایی تصویر می شود که چینش و ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود، و آن گاه آن اشیاء یا مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به آن مبدأ لحاظ شود؛ پس آنچه به مبدأ نزدیک تر باشد، متقدم و سابق خواهد بود، و آنچه از مبدأ دورتر باشد، متأخر و لاحق خواهد بود. مبدهی که برای چند امر مترتب در نظر گرفته می شود، جهت ترتیب میان آن امور را مشخص می سازد؛ و این مبدأ در این نوع از تقدم و تاخر يك امر

اعتباری است؛ یعنی به نحوه لحاظ و قرارداد ما وابسته است. اما اصل ترتیب و چینش گاهی طبعی است، و گاهی وضعی و قراردادی، و نیز این ترتیب گاهی عقلی است، و گاهی حسی می باشد. به عنوان مثال ترتیب میان اجناس و انواع مترتب بر یکدیگر، یک ترتیب طبعی و عقلی است. در سلسله اجناس و انواع مانند سلسله:

جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، ترتیب میان اجزای یک ترتیب طبعی و خارج از دایره وضع و قرارداد است. یعنی جسم نامی طبعاً میان جسم و حیوان قرار می گیرد، و نمی توان جای آن را تغییر داد، مانند عدد سه که طبعاً میان عدد دو و عدد چهار قرار می گیرد، و اگر جای آن تغییر کند، دیگر عدد سه نخواهد بود. اما چنان که گفتیم تعیین مبدأ، بسته به قرارداد و اعتبار ماست. اگر در سلسله یاد شده، مبدأ را جنس عالی، یعنی جوهر، قرار دهیم، در این صورت جسم متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر حیوان، و حیوان نیز متقدم بر انسان خواهد بود؛ اما اگر مبدأ را نوع الانواع، یعنی انسان، در نظر بگیریم، حیوان متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر جسم، جسم نیز متقدم بر جوهر خواهد بود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۳

اما ترتیبی که میان امام و مأمومین، و نیز میان صفوف متعدد مأمومین در نماز جماعت برقرار می شود، نمونه ای است از یک ترتیب وضعی و قراردادی، زیرا امام می تواند جای خود را به یکی از مأمومین بدهد، و هر یک از مأمومین نیز می توانند جای خود را تغییر دهند؛ و هیچ لزومی ندارد که مثلاً حسن در جلو باشد و حسین پشت سر او بایستد، بلکه ممکن است حسین جلو بایستد و حسن پشت سر او واقع شود؛ مضافاً بر این که اصل جلو قرار گرفتن امام یک امر قراردادی است که شارع مقدس آن را جعل کرده است. در مثال یاد شده اگر محراب مسجد را مبدأ در نظر بگیریم امام، متقدم و مأموم، متأخر خواهد بود، زیرا امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی به آن مبدأ دارند، و در اصل این نسبت مشترک اند، اما امام بهره بیشتری از نسبت قرب به محراب دارد. و اگر مبدأ را درب مسجد فرض کنیم، قضیه به عکس می شود، و آخرین صف مأمومین متقدم بر همه، و امام متأخر از همه خواهد بود.

تقدم و تأخر زمانی

از روشن ترین موارد و مصادیق تقدم و تأخر، تقدم و تأخیری است که میان اجزای زمان و نیز میان پدیده های واقع در زمان (/ حوادث زمانی) وجود دارد که به آن تقدم و تأخر زمانی گفته می شود. دیروز بر امروز، و امروز بر فردا تقدم دارد، فروردین بر اردیبهشت تقدم دارد، و سال ۷۰ بر سال ۷۱ تقدم دارد؛ هم چنین حوادثی که در دیروز رخ داده بر حوادثی که در امروز واقع می شود تقدم دارد، و به همین ترتیب. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، اگرچه محسوس نیست، اما در وضوح و روشنی همانند امور محسوس است؛ همچون اصل زمان، که اگرچه پدیده ای محسوس نیست، اما حقیقتی واضح و آشکار است، و لذا شبه محسوس خوانده می شود. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، تقدم و تأخر انفکاکي نیز خوانده می شود؛ زیرا در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود و تحقق نمی یابند؛ بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان پذیر است.

در این نوع از تقدم و تأخر، ترتیب میان اجزاء و نیز جهت ترتیب آنها یک امر حقیقی است، و به هیچ وجه بستگی

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی —————
 به اعتبار و قرارداد ما ندارد؛ یعنی اولاً: دیروز و امروز حقیقتاً متعاقب و پی در پی هستند، چه ما بدان توجه بکنیم یا نکنیم، و چه آن را اعتبار بکنیم یا نکنیم و ثانیاً: دیروز حقیقتاً پیش از امروز و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۴

قبل از آن است. ابتدا دیروز تحقق می یابد و سپس امروز. بر خلاف تقدم و تأخر مکانی که اولاً: چینش اجزاء ممکن است تغییر کند، و ثانیاً: تعیین جهت این چینش کاملاً قراردادی و وابسته به نظر ما می باشد. و نکته دیگر این که تقدم و تأخر اجزای زمان بر یکدیگر، يك امر ذاتی برای آنهاست. یعنی دیروز از آن جهت که زمان خاصی است بر امروز، از آن جهت که زمان خاصی است، تقدم دارد. و برای اتصاف این دو جزء از زمان، به تقدم و تأخر، هیچ چیز دیگری جز زمان، مدخلیت ندارد. و لذا گفته می شود تقدم و تأخر میان اجزای زمان، يك تقدم و تأخر ذاتی است. و حتی تقدم و تأخر میان حوادث زمانی در واقع به تبع تقدم و تأخر زمانی است که این حوادث بر آن منطبق می شوند. یعنی چون دیروز بر امروز تقدم دارد، حوادث واقع در دیروز بر حوادث واقع در امروز تقدم دارند؛ و چون قرن هفتم قبل از قرن هشتم است، سعدی بر حافظ تقدم دارد. پس تقدم و تأخر اولاً و بالذات از آن اجزای زمان است، و ثانیاً و بالتبع حوادث واقع در زمان، بدان متصف می شوند.

تقدم و تأخر طبعی

تقدم و تأخر طبعی میان علت ناقصه و معلول آن برقرار می باشد. علت ناقصه چیزی است که وجودش برای وجود معلول لازم و ضروری است، اما کافی نیست؛ یعنی اگر علت ناقصه شیء وجود نداشته باشد، امکان ندارد آن شیء وجود یابد، ولی اگر علت ناقصه وجود داشته باشد، ممکن است معلول وجود داشته باشد، و ممکن است وجود نداشته باشد، بر خلاف علت تامه که وجود معلول در ظرف وجود آن، ضروری و قطعی است. پس وجود معلول بدون وجود علت ناقصه ناممکن است، اما علت ناقصه می تواند وجود داشته باشد، و در عین حال معلول آن موجود نباشد. از این رو می گویند: علت ناقصه بر معلول خود تقدم بالطبع دارد. یعنی ابتدا علت موجود می شود و آن گاه معلول آن تحقق می یابد. و البته این اولیت، اولیت زمانی و یا مکانی و مانند آن نیست، بلکه اولیت بالطبع است. ملاک در این قسم از تقدم و تأخر، همان «وجود» است. یعنی آن امر مشترکی که متقدم بهره بیشتری از آن دارد، و متأخر نصیب کمتری از آن برده است، همان «وجود» است. در این جا متقدم و متأخر در اصل موجود بودن با هم مشترك اند، اما ویژگی متقدم (/ علت ناقصه) آن است که وجود متأخر (/ معلول)

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۵

متوقف و وابسته به وجود آن می باشد. و به دیگر سخن: معلول تنها در صورتی می تواند وجود داشته باشد که علت ناقصه آن موجود باشد. بنابراین، نسبت علت ناقصه به وجود بیش از نسبت معلول به آن است، و از این رو، علت ناقصه بر معلول تقدم دارد.

تقدم و تأخر علی

علت تامه نوعی تقدم بر معلول خود دارد که «تقدم علی» خوانده می‌شود؛ و از آن طرف، معلول، نسبت به علت تامه خود، «تأخر علی» دارد. ملاک و معیار در این نوع از تقدم و تأخر همان «وجوب وجود» است. یعنی علت تامه و معلول، هر دو در اصل وجوب وجود با هم مشترک‌اند؛ اما نسبت علت تامه به آن بیش از معلول است، و از این جهت، علت تامه بر معلول تقدم دارد.

توضیح این‌که: بر اساس قاعده فلسفی «الشیء مالم یجب لم یوجد» (/شیء تا وجوب و ضرورت نیابد، موجود و محقق نمی‌گردد)، معلول تا وجوب و ضرورت نیابد، و همه ابواب عدم آن بسته نشود، موجود نمی‌گردد. و از طرفی، می‌دانیم معلول این وجوب و ضرورت را از علت تامه خود دریافت می‌کند، و علت تامه تا خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی‌تواند به معلول خود وجوب بدهد، زیرا «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود.» پس علت تامه و معلول هر دو در اصل وجوب وجود مشترک‌اند، با این تفاوت که معلول، وجوب وجود خود را از علت کسب کرده اما علت، وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است؛ بلکه با توجه به اصل «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود» علت تامه باید در رتبه مقدم بر معلول، وجوب داشته باشد، تا بتواند وجود معلول را واجب گرداند. بنابراین، انتساب علت تامه به وجوب وجود مقدم بر انتساب معلول به آن می‌باشد، با آن‌که علت و معلول هر دو در اصل انتساب به وجود با هم به وجود با هم مشترک‌اند.

تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر

این نوع از تقدم و تأخر میان اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل، و خود ماهیت تشکیل یافته از آن جنس و فصل برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند؛ و خود ماهیت تأخر بالتجوهر از اجزایش دارد. ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر «تقرر ماهیت» است. توضیح مطلب آن است که اگر ما یک ماهیت نوعی را مانند انسان در نظر بگیریم، از آن‌جا که این ماهیت نوعی (/انسان) مرکب از دو جزء (/

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۶

حیوان و ناطق) است؛ و از طرفی تحقق کل متوقف و منوط بر تحقق اجزایش می‌باشد، از این رو، در همان مرتبه ذات انسان، تقرر و ثبوت ماهوی انسان متوقف بر ثبوت و تقرر ماهوی حیوان و ناطق می‌باشد؛ اما تقرر حیوان و ناطق متوقف بر تقرر انسان نیست.

پس ماهیت نوعی و جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ثبوت و تقرر ماهوی مشترک‌اند؛ اما نسبت اجزای ماهیت به این ثبوت و تقرر، بیش از نسبت خود ماهیت نوعی است؛ و از این رو اجزاء، متقدم و کل، متأخر است.

و به دیگر سخن، اگر ما همان مرتبه ذات ماهیت را مد نظر قرار دهیم، با قطع نظر از مرتبه وجود، همان طور که در مرتبه وجود، وجود کل متوقف بر وجود جزء است، در مرتبه ذات نیز ذات کل متوقف بر ذات جزء می‌باشد. چون ذات کل از ذات اجزاء فراهم آمده است. بنابراین، اجزای ماهیت در جوهریت و در ماهیت و ذات بودن با یکدیگر مشترک‌اند چرا که جزء ماهیت نیز ماهیت است - ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد.

تمیز

تمیز در لغت از ماده میز (/ جدا ساختن چیزی از چیزی) است و به معنای جدا شدن از غیر می باشد. و در اصطلاح فلسفی مصداق خاصی از انفصال و جدایی مورد نظر است؛ و مقصود از «تمیز يك ماهیت از ماهیت دیگر» آن است که این دو ماهیت با هم مغایرت دارند، و به وجهی از یکدیگر جدایند که بر هم منطبق نمی شوند. مثلاً گفته می شود: ماهیت خط به واسطه خصوصیت يك بعدی بودنش از ماهیت سطح و جسم تعلیمی متمایز است؛ و یا به واسطه قارالذات بودنش از ماهیت زمان متمایز می گردد؛ و یا گفته می شود: ماهیت انسان به واسطه فصلش، که ناطق است، از ماهیت اسب تمیز می یابد. تمایز میان دو ماهیت یا به تمام ذات آنهاست و یا به جزء ذات و یا به عوارض خارج از ذات.

ج

جده (/ داشت)

مقوله جده، که به آن «ملك» و «له» نیز گفته می شود، و ترجمه فارسی آن همان «داشت» است، هیئت و حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص يك شیء توسط شیء دیگر، برای آن شیء محاط حاصل می گردد، و این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۷

احاطه باید به گونه ای باشد که شیء احاطه کننده، با جا به جا شدن شیء احاطه شده، جا به جا شود. مانند حالت پوشیدگی بدن به وسیله لباس، یا پوشیدگی سر به وسیله کلاه، و یا پوشیدگی پا به وسیله کفش. باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء محاط است، نه شیء محیط. و به دیگر سخن، جده حالتی است که برای محاط حاصل می شود، نه حالتی که برای محیط پدید می آید.

جزئی

جزئی تصویری است که عقل صدق آن بر بیش از يك مورد را تجویز نمی کند؛ و به دیگر بیان: جزئی ادراکی است که تنها نمایشگر يك موجود می تواند باشد. صورت جزئی، صورت ذهبی است که خودش فی نفسه قابلیت انطباق بر بیش از يك مصداق را ندارد.

صورت های جزئی، خود بر دو دسته اند:

«صورت های حسی» و «صورت های خیالی».

جزء لایتجزی

جزء لایتجزی یعنی جزء تقسیم ناشدنی، که به آن جوهر فرد نیز گفته می شود. به عقیده متکلمان، اجسام محسوس از این جواهر فرد تشکیل شده اند. جزء لایتجزی یا جوهر فرد در نظر متکلمان دارای سه ویژگی است:

۱. این ذرات دارای وضع هستند، یعنی موقعیت مکانی دارند و می توان به آنها اشاره حسی کرد و مثلاً گفت: یکی بالا است، دیگری پایین است و یا در مقابل من قرار گرفته است.

۲. هیچ گونه تقسیمی در این ذرات راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه تقسیم عقلی. یعنی نه تنها در خارج نمی توان آن ذرات را تجزیه و خرد کرد، بلکه قوه و اهمه نیز نمی تواند در ذهن برای آنها دو قسمت در نظر بگیرد. و حتی عقل نیز حکم به قابلیت انقسام آنها صادر نمی کند.

۳. این اجزاء فاقد طول، عرض و عمق هستند.

جسم

جسم جوهری است که در سه جهت (طول، عرض و عمق) امتداد دارد؛ یعنی به گونه‌ای است که می‌توان سه خط عمود بر هم در آن فرض کرد. جوهر جسمانی دارای ابعاد مکانی و زمانی است، و اگر چه ما نفس جوهر جسمانی را، مانند دیگر جواهر، با حواس پنج‌گانه خود نمی‌توانیم احساس کنیم، و وجودش را با عقل اثبات می‌کنیم؛ اما نمودها و آثار آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها احساس می‌کنیم. مشائین جسم را محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می‌دانند. شایان ذکر است که جسم به

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۸

معنای یاد شده، غیر از جسم تعلیمی است.

جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جوهر جسمانی را احاطه می‌کند و از این رو، برای آن که با جسم تعلیمی اشتباه نشود، به آن، جسم طبیعی گفته می‌شود.

جسم تعلیمی

جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است.

جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه‌گانه است، که یکی از اقسام جوهر است.

جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می‌کند، و مقدار امتداد آن در جهات سه‌گانه را معین می‌سازد. بنابراین، جسم طبیعی یک امتداد جوهری است و جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. جسم طبیعی موضوع علوم طبیعی است، اما جسم تعلیمی موضوع هندسه است. جسم طبیعی یک امتداد مبهم است، اما جسم تعلیمی مقدار و اندازه امتداد جسم طبیعی است، و نسبتش به جسم طبیعی، مانند نسبت زمان به حرکت است؛ یعنی نسبت یک امر معین به یک امر مبهم.

از آنچه گفته دانسته می‌شود که جسم تعلیمی در سه جهت: طول، عرض و عمق امتداد دارد؛ و چون امتداد ملازم با قابلیت انقسام است، جسم تعلیمی در سه جهت طول، عرض و عمق قابل انقسام می‌باشد.

جعل

در لغت به معنای قرار دادن، آفریدن، گردانیدن و غیر آن آمده است و در فلسفه به معنای ایجاد به کار می‌رود؛ مثلاً پرسیده می‌شود «مجعول علت چیست؟» و مقصود آن است که آنچه علت ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد چیست؟ وجود است یا ماهیت و یا نسبت میان وجود و ماهیت (یعنی صیرورة الماهية موجودة)؟ و پاسخ صحیح آن است که مجعول همان وجود است.

جعل بسیط و جعل مرکب

جعل به دو معنا به کار می‌رود: یکی به معنای آفریدن و خلق کردن، که در این صورت به آن جعل بسیط گفته می‌شود، و دیگری به معنای قرار دادن چیزی برای چیزی، یا ایجاد چیزی برای چیزی، که به آن جعل مرکب گفته می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «جعل الله الانسان» مقصود آن است که خدا انسان را آفرید و وجود را به او افاضه

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 کرد. اما وقتی گفته می‌شود: «جعل الله زیداً شجاعاً» مقصود آن است که خداوند شجاعت را به زید افاضه کرد و او را شجاع گرداند. در جمله نخست جعل، بسیط است و در جمله دوم، مرکب است. جعل بسیط يك مفعول می‌گیرد و جعل مرکب دو مفعول دارد. جعل بسیط به وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۷۹

نفسی تعلق می‌گیرد و جعل مرکب به وجود رابط.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود میان ذات و لوازم ذات، جعل مرکب متخلل نمی‌شود، و فقط جعل بسیط به آن تعلق می‌گیرد، مقصود آن است که ایجاد و آفرینش فقط به ذات تعلق می‌گیرد و با همان جعل، لوازم ذات نیز آفریده می‌شود؛ مثلاً با آفرینش عدد، زوجیت آن نیز آفریده می‌شود.

جنس

جنس کلی ذاتی‌ای است که مشترك میان چند نوع است. و به دیگر سخن: جنس مفهومی است که بیانگر جزء اعم از اجزای ذاتی نوع خود می‌باشد.

جنس بعید

جنس نسبت به نوع اگر به گونه‌ای باشد که چون آن نوع را با هر يك از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم، و پیرسیم چیستند؟

همیشه آن جنس در جواب نیاید، آن جنس بعید خواهد بود؛ مثلاً جسم برای انسان، جنسی است و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند: اسب، درخت و سنگ.

حال اگر پیرسیم، انسان و سنگ چیستند؟

جواب «جسم» است؛ اما اگر پیرسیم: «انسان و اسب چیستند؟» پاسخ حیوان است. در نتیجه جسم، جنس بعید انسان می‌باشد.

جنس سافل

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

جنس عالی

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

جنس قریب

جنس را نسبت به يك نوع در صورتی قریب می‌گویند که اگر آن را به هر يك از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم، و پیرسیم که چیستند؟ همان جنس در جواب بیاید. مثلاً حیوان جنس انسان است، و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد؛ مانند: اسب، گاو و گوسفند. حال اگر هر يك از این انواع را در کنار انسان قرار دهیم و پیرسیم چیستند؟ پاسخ حیوان است. پس حیوان جنس قریب انسان می‌باشد.

جنس متوسط

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

جوهر

ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی نیاز از آن است،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۰

نمی باشد. و این، خود، دو حالت دارد: یکی آن که ماهیت اساساً حال در چیز دیگری نباشد، و به اصطلاح وجودش لافسه و برای خود باشد، نه لغیره. مانند جوهرهای مجرد تام، و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لافسه هستند، و وجود ناعتی و لغیره ندارند.

و دوم آن که: ماهیت به گونه ای باشد که در يك محل حلول می کند، اما محلی که خود نیازمند به آن حال می باشد. یعنی نیاز و احتیاج دو طرفه است؛ هم حال نیازمند به محل است، و هم محل نیازمند به حال می باشد؛ مثلاً صورت جسمی، حال در ماده و منطبع در آن است و وجودش، وجود لغیره می باشد.

بنابراین، ماده محل صورت جسمی است، اما محلی است که خودش نیازمند به صورت جسمی می باشد، و بدون آن هرگز تحقق نخواهد یافت، زیرا ماده قوه محض است، و قوه محض بدون فعلیتی که به آن قوام دهد، هرگز موجود نمی شود.

حاصل آن که جوهر بر دو قسم است: ۱.

جوهری که وجودش لافسه است، و اساساً در چیز دیگری حلول نمی کند. ۲. جوهری که وجودش لغیره است، و صورت های منطبع در ماده همه از این قبیل اند.

ح
حال

گروهی از متکلمان برآنند که برخی از امور نه موجودند و نه معدوم، بلکه واسطه میان وجود و عدم هستند. این قبل امور نزد ایشان، «حال» نامیده می شود. به عقیده آنها، تمام صفات انتزاعی از این قبیلند؛ صفاتی مانند عالم بودن، قادر بودن و پدر بودن. وجه این که چنین صفاتی نه موجودند و نه معدوم آن است که از طرفی فاقد ما به ازای خارجی هستند و يك وجود مستقل از طرفین خود ندارند و لذا نمی توان گفت که این صفات موجود می باشند، و از طرف دیگر این صفات، وصف برای موجود خارجی قرار می گیرند و شیء خارجی متصف به آنها می گردد و لذا نمی توان آنها را معدوم دانست.

حدوث و قدم

در عرف عامه مردم حدوث به معنای «تازگی»، و قدم به معنای «کهنگی» است. اگر يك چیز نسبت به چیز دیگری عمر کمتری داشته باشد، آن چیز را حادث، یعنی تازه می خوانند؛ و آن شیء دوم که زمان بیشتری را اشغال کرده، و عمرش طولانی تر است، قدیم و کهنه می خوانند؛ مثلاً کتاب شرح منظومه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۱

نسبت به کتاب **اسفار** یک کتاب حادث و جدید است، و کتاب **اسفار** نسبت به کتاب **شرح منظومه** یک کتاب قدیمی و کهنه به شمار می‌رود؛ چرا که از زمان تألیف **اسفار** چهار قرن می‌گذرد، اما از زمان تألیف **شرح منظومه** فقط دو قرن می‌گذرد. به دیگر سخن:

معنای عرفی قدم عبارت است از: طولانی تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل، و حدوث عبارت است از کوتاه تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل.

از تحلیل معنای عرفی حدوث و قدم دانسته می‌شود که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است، وجود دارد؛ به دیگر سخن: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد. در همان مثال بالا، کتاب **اسفار** در قرن یازدهم و دوازدهم وجود داشته است، اما کتاب **شرح منظومه** در این دو قرن هنوز پدید نیامده است. پس کتاب **شرح منظومه** مسبوق است به نبودن در زمانی (قرن یازدهم و دوازدهم) که کتاب «اسفار» در آن موجود بوده است؛ بر خلاف «اسفار» که مسبوق نیست به نبودن در زمانی که «شرح منظومه» در آن موجود بوده است.

از این جا دانسته می‌شود که مفهوم عرفی حدوث و قدم دارای دو ویژگی است:

۱. حدوث و قدم عرفی دو مفهوم نسبی و اضافی هستند.
 ۲. در مفهوم عرفی حدوث و قدم تنها سبق و پیشی زمانی معتبر می‌باشد.
- حکما مفهوم عرفی حدوث و قدم را تغییر و در آن توسعه دادند. بدین صورت که اولاً: آن را از حالت نسبی و اضافی بودن در آورده و به شکل دو مفهوم نفسی در آوردند؛ و ثانياً:
- مفهوم عام سبق و تقدم را در آن معتبر دانسته‌اند، نه خصوص سبق زمانی. بنابراین، حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن شیء»، و قدم عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».

حدوث و قدم دهری

این قسم از حدوث و قدم رابطه مستقیمی با مسئله تقدم و تأخر دهری دارد؛ و همان گونه که مبدع بحث تقدم و تأخر دهری سید داماد است، بحث حدوث و قدم دهری نیز نخستین بار توسط او بیان شده است. تقدم و تأخر دهری عبارت است از: تقدم علت تامه بر معلولش، از آن جهت که وجود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۲

علت جدا و منفک از وجود معلول است و عدم معلول در رتبه وجود علت تقرر دارد. از این جا می‌توان به تعریف حدوث دهری، یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم دهری آن پی برد.

برای روشن شدن معنای «حدوث دهری» باید مفهوم «عدم دهری» توضیح داده شود. به عقیده سید داماد، شیء همان گونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود شیء جمع نمی‌شود- در برابر عدم ذاتی که با وجود شیء جمع می‌شود- هم چنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می‌شود؛ و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع

است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود؛ و چون مرتبه علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است؛ بنابراین عدم دهری شیء که در مرتبه علت تامه آن است، مقدم و سابق بر وجود خاص شیء می‌باشد؛ و در نتیجه می‌توان گفت: هر معلولی وجودش مسبوق به عدم در يك مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود است، و این همان حدوث دهری است، زیرا حدوث دهری عبارت است از:

«مسبقیة وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبه هی فوقها فی السلسله الطولیة».

و به دیگر سخن: در سلسله طولی وجود، علت شیء در مرتبه‌ای مقدم بر آن شیء قرار دارد؛ زیرا وجود علت لزوماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول بوده، و مرتبه بالاتری از کمال را دارا می‌باشد. بنابراین، معلول با حد وجودی خاص خود، در مرتبه علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می‌باشد.

و چون مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول، مسبوق است به عدم آن در مرتبه علت، مانند عالم ماده که وجودش مسبوق به عدمش است، عدمی که در عالم مثال مقرر است.

اما علت نسبت به معلول خود چنین رابطه‌ای را ندارد، یعنی علت مسبوق به عدم متقرر در مرتبه معلول خود نمی‌باشد؛ چرا که اولاً: مرتبه معلول متأخر از مرتبه علت است، نه متقدم بر آن؛ و ثانیاً: علت در مرتبه معلول موجود می‌باشد، نه معدوم؛ و از این رو، علت نسبت به معلول خود قدیم دهری می‌باشد.

حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد». باید توجه داشت عدمی که در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۳

حدوث ذاتی مطرح می‌شود، يك عدم مجامع است، بر خلاف عدمی که در حدوث زمانی مطرح می‌شود، که عدم مقابل می‌باشد.

توضیح این‌که: وقتی می‌گوییم: حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن، این عدم بر دو قسم است: ۱- عدم مقابل. ۲- عدم مجامع.

«عدم مقابل» عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی يك شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری می‌باشد.

وقتی شیء موجود باشد، دیگر عدم زمانی نخواهد داشت، و وقتی عدم زمانی داشته باشد، دیگر موجود نخواهد بود. اما «عدم مجامع» عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. و عدم ذاتی از این قبیل است. پس در حدوث ذاتی، شیء حادث مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیء جمع می‌شود؛ یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم است، و این عدم، تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

قدم ذاتی در برابر حدوث ذاتی است.

بنابراین، قدیم ذاتی چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات نیست. يك شیء تنها در صورتی

می تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد، و ذاتش عین حقیقت وجود باشد. و این موجود همان واجب تعالی است، زیرا هر موجود ماهیت داری، وجودش را از غیر دریافت می کند، و خودش ذاتاً معدوم می باشد، و لذا وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات بوده و حادث ذاتی خواهد بود، نه قدیم ذاتی.

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن». پس اگر شیء به گونه ای باشد که در زمانی معدوم بوده، و سپس به وجود آمده است، در این صورت آن شیء حادث زمانی خواهد بود.

مقصود از «عدم زمانی» عدمی است که تدریجی است و بر زمان منطبق می شود. در برابر حدوث زمانی به معنای یاد شده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی» و لازمه مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعه ای از زمان که پیش از قطعه دیگر فرض شود، موجود باشد، و وجودش بر آن منطبق گردد.

حرکت

حرکت، مفهوم ماهوی نیست، لذا حد

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۴

ندارد، و نمی توان برای آن يك تعريف حقیقی ارائه داد، لذا آنچه در تعریف حرکت بیان می شود، در واقع تعریف لفظی است. این جا سه تعریف برای حرکت بیان می شود:

تعریف اول: حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل.

تعریف دوم: حرکت عبارت است از تغییر تدریجی شیء.

این دو تعریف نزدیک به یکدیگرند؛ زیرا تغییر يك شیء جز به خارج شدن آن از قوه به فعل نیست. بنابراین دو تعریف، حرکت در واقع عبارت خواهد بود از: «نحوه وجودی که شیء به واسطه آن به تدریج از قوه به سوی فعل می رود». و تدریجی بودن آن بدین معناست که اجزایی که برای آن وجود فرض می شود، در يك زمان واحد با هم جمع نمی شوند، بلکه در طول زمان به وجود می آیند. و به دیگر سخن: مقصود از تدریجی بودن حرکت این است که هر يك از اجزای فرضی آن، فعلیت جزء فرضی پیشین، و قوه جزء فرضی پسین می باشد.

تعریف سوم: حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. این تعریف از ارسطو نقل شده است.

برای روشن شدن این تعریف باید ابتدا توضیحی درباره واژه «کمال» بدهیم. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است، و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می شود. در علم اخلاق، کمال و نقص بر اساس معیارهای عقل عملی سنجیده می شود، اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد، و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان، هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است، نقصان به شمار می رود؛ خواه از بایستی های باشد و خواه از نبایستی ها، و خواه اساساً از حوزه علم اخلاق بیرون باشد.

اما باید توجه داشت که کمال شیء از آن جهت که آن شیء بالفعل است، با کمال آن شیء از آن جهت که بالقوه است، تفاوت دارد.

اگر يك جسم را در نظر بگیریم، دو حیثیت در آن وجود دارد: یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه. جسم چیزی دارد که به واسطه آن بالفعل است، و چیزی دارد که به واسطه آن بالقوه می باشد؛ و خلاصه دارای دو جهت و دو حیثیت مختلف است. جسم از آن جهت که يك شیء بالفعل است، کمال اولش همان صورت نوعی است که واجد آن است؛ و کمال دومش آثار و اعراضی است که در همان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۵

حال بر آن صورت نوعی مترتب می گردد. و نکته کمال اول نامیدن صورت نوعی مترتب می گردد. و نکته کمال اول نامیدن صورت نوعی شیء و کمال دوم نامیدن آثار و اعراض شیء، همین است که آثار و اعراض شیء در واقع آثار صورت نوعی آن شیء است، لذا صورت نوعی، يك نحوه تقدم بر آن آثار دارد. روشن است که حرکت، صورت نوعی هیچ جسمی نیست، و به همین دلیل قید «من حیث انه بالقوه» در تعریف حرکت آورده شده است:

«الحركة کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوة».

اما جسم از آن جهت که بالقوه است - یعنی از آن جهت که چیز یا چیزهایی را ندارد ولی می تواند داشته باشد - نیز کمال اول و کمال دومی دارد. اگر جسمی را در نظر بگیریم که در نقطه «الف» ساکن است، اما می تواند در نقطه «ب» قرار داشته باشد، برای این جسم دو کمال می توان در نظر گرفت: یکی خود حرکت کردن و خارج شدن از نقطه «الف» و روانه شدن به سوی نقطه «ب». خود این گذر و جا به جایی و تحول، در برابر سکون و قرار و رکود، فعلیتی از فعلیت هاست که جسم نسبت به آن بالقوه می باشد، و لذا حصولش برای جسم کمال می باشد؛ زیرا چنان که فلاسفه گفته اند:

«حصول ما یمکن ان یحصل للشیء کمال له» / حصول آنچه امکان حصول برای شیء دارد، برای آن شیء کمال به شمار می رود.

و کمال دیگر عبارت است از: بودن و استقرار یافتن آن جسم در نقطه «ب»؛ زیرا استقرار در این مکان جدید نیز حالتی است که شیء ندارد، اما می تواند واجد آن شود، و لذا حصولش برای آن، کمال برای آن خواهد بود. اگر این دو کمال را با هم مقایسه کنیم، می بینیم که گذر از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب»، که همان حرکت است، مقدمه است برای رسیدن به استقرار در نقطه «ب». و لذا حرکت، کمال اول و غایت حرکت، کمال دوم به شمار می رود. توضیح این که: حرکت مطلوب بالذات نیست؛ و هر حرکتی برای رسیدن به يك هدف و غایتی تحقق می یابد. در واقع کل حرکت مقدمه برای وصول به غایت است.

پس «کمال اول» بودن حرکت بدین معناست که حرکت کمالی است که وسیله است، نه هدف. حرکت کمالی است که وجودش وابسته و متعلق به هدف و غایت می باشد.

اما این که گفته شد: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه» نکته اش آن است که حرکت، اگر چه خود يك فعلیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۶

فعلیت‌ها خواهد بود- اما این تفاوت را با دیگر فعلیت‌ها دارد که آمیخته با قوه است. شیء تا وقتی در حرکت است، بالقوه است، و فعلیتی را پیش رو دارد. بنابراین، شیء تا حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر- که همان کمال ثانی و غایت و هدف است- نداشته باشد، نمی‌تواند حرکت داشته باشد.

حرکت ارادی یا نفسانی

حرکتی که از روی علم و شعور و اراده و اختیار سر می‌زند، حرکت ارادی یا نفسانی نامیده می‌شود، مانند افعال اختیاری انسان و حیوان.

حرکت بالذات و حرکت بالعرض

فلاسفه حرکت را بر دو قسم دانسته‌اند:

۱. حرکت بالذات یا حرکت ذاتی. ۲. حرکت بالعرض یا حرکت عرضی. مقصود از حرکت ذاتی حرکتی است که وصف برای خود متحرك است، بی‌آن‌که متحرك در اتصاف به آن نیاز به واسطه در عروض داشته باشد. به دیگر سخن: حرکت ذاتی حرکتی است که حقیقتاً به شیء نسبت داده می‌شود. اما حرکت عرضی، حرکتی است که اسنادش به متحرك يك اسناد مجازی است، و در واقع وصف به حال متعلق موصوف می‌باشد.

وقتی مسافری در کشتی (در حال حرکت) نشسته است، اگر حرکت را به خود کشتی نسبت دهیم و بگوییم کشتی در حال حرکت مکانی است، این حرکت، حرکت ذاتی است؛ اما اگر حرکت را به مسافر نسبت دهیم، و بگوییم: مسافر در حال حرکت مکانی است، این حرکت، حرکت عرضی خواهد بود.

حرکت توسطی

حرکت توسطی عبارت است از: «بودن شیء متحرك میان مبدأ و منتها، به نحوی که هر يك از حدود مسافت را در نظر بگیریم، متحرك در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد وجود ندارد». حرکت توسطی يك حالت بسیط است که در همان لحظه نخست حرکت در متحرك پدید می‌آید، و تا لحظه آخر حرکت، در آن باقی و پایدار می‌ماند. حرکت توسطی حالتی است که در يك آن حادث می‌شود، و آن‌گاه در طول زمان حرکت باقی می‌ماند. اتصاف شیء متحرك به حرکت توسطی، مانند اتصاف جسم به يك رنگ خاص است. همان‌گونه که جسم در يك لحظه سفید می‌شود، و آن‌گاه این سفیدی در طول زمان باقی می‌ماند، متحرك نیز وقتی از نقطه الف به نقطه ب منتقل می‌شود، در نخستین لحظه شروع انتقال، متصف به حرکت توسطی می‌شود، و آن‌گاه این وصف برای او تا پایان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۷

حرکت باقی می‌ماند، زیرا از همان لحظه نخست، شیء میان مبدأ و منتهاست به گونه‌ای که در هر لحظه در يك حد قرار دارد. بنابراین، در هر لحظه می‌توان گفت: این شیء متوسط میان مبدأ و منتهاست.

حرکت توسطی يك حالت بسیط و غیر ممتد است، يك امر ثابت و غیر قابل انقسام می‌باشد و برای او گذشته و

آینده‌ای نیست.

نسبت حرکت توسطی به هر يك از حدود مسافت، در واقع، نسبت کلی به افرادش است؛ و از این جهت حرکت توسطی مانند تغییر دفعی است، که بر حدود فرضی حرکت قطعی منطبق می‌گردد.

در حرکت توسطی، جسم متحرك در هر لحظه که در نظر گرفته شود، میان مبدأ و منتها در يك حد و نقطه‌ای قرار دارد که قبل از آن لحظه و بعد از آن لحظه، در آن نبوده است. و این وصف بدون هیچ گونه تغییری برای متحرك ثابت می‌باشد. حدودی که جسم در آن قرار می‌گیریم، تغییر می‌کند، اما متحرك در هر حدی واقع باشد، اتصافش به «واقع بودن در میان مبدأ و منتها» ثابت است؛ و این وصف بر او صادق می‌باشد.

در مقام مثال، اگر فرض کنیم با يك قلم، خطی از نقطه «الف» به نقطه «ب» در حال رسم شدن می‌باشد، به گونه‌ای که نوک قلم هر لحظه از نقطه «الف» دور می‌شود و به نقطه «ب» نزدیک می‌گردد، در این صورت حرکت توسطی همان نقطه‌ای خواهد بود که هر لحظه با نوک قلم رسم می‌شود (فرض کنید که خطی که این قلم رسم می‌کند، بلافاصله پس از رسم شدن محو می‌گردد). حدوث این نقطه و تحققش در يك لحظه صورت می‌پذیرد، و آن‌گاه باقی می‌ماند. (حدوثش در آن، و بقایش در زمان می‌باشد).

حرکت جوهری

حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع می‌شود. تا پیش از زمان صدرالمتألهین، فلاسفه عموماً حرکت را ویژه اعراض می‌دانستند و می‌گفتند اگر جسم حرکت می‌کند، این حرکت در کم، کیف، وضع و یا این است، و هرگز جسم نتواند در ذات و جوهر خود حرکت کند، زیرا قوام هر حرکتی به موضوع آن است. وقتی می‌گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد، یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان، رشد و نمو می‌کند، در همه این موارد، ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۸

ثباتی ندارد، و همان گونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، دیگر چیزی در دست نداریم تا این دگرگونی را به آن نسبت دهیم. این عقیده حکمای پیش از صدرالمتألهین بود. اما او با ادله متقنی ثابت کرد که اساساً اگر حرکت در جوهر جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد، و به طور کلی حرکت در اعراض پرتو و جلوه حرکت در جوهر است.

حرکت ذاتی و حرکت عارضی

حرکت و تغییر بر دو قسم است: ۱. حرکت عارضی. ۲. حرکت ذاتی.

مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که از حاق ذات متحرك انتزاع نمی‌شود، بلکه مانند يك امر خارج از ذات متحرك، باید به آن ملحق شود؛ مثلاً جسم که يك حرکت آینی یا کمی انجام می‌دهد، این حرکت برای متحرك، عارضی است. متحرك در مرتبه قبل از تحرك هویت و تحقیقی دارد، و در مرتبه بعد از تحققش حرکت به آن ملحق می‌شود. چنین حرکتی، يك حرکت زاید بر ذات و عارضی است، و علت می‌خواهد و علتش هم باید متغیر باشد.

اما حرکت ذاتی، حرکتی است که متحرك قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد، و چنین نیست که حرکت در مرحله پس از تحقق متحرك به آن ملحق گردد، بلکه از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. در حرکت ذاتی، نحوه وجود شیء، یک نحوه وجود سیلانی و گذراست، نه آن که وجودش غیر از حرکت باشد، و حرکت بخواهد از خارج به آن ملحق شود.

حرکت طبیعی

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل سر می‌زند، اگر مطابق با طبیعت اولیه فاعل باشد، و بدون آن که نیرویی از خارج بر فاعل وارد شود، از آن صدور یابد، حرکت طبیعی نامیده می‌شود، مانند سقوط جسم از بالا به پایین، و یا رشد گیاه.

حرکت قسری

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل صادر می‌شود، هرگاه در اثر قهر و غلبه نیروی بیرونی و عامل خارجی بر جسم تحمیل شود، حرکت قسری نامیده می‌شود، مانند جسمی که به بالا پرتاب می‌شود، و یا جسم سبکی که با فشار به داخل آب فرو می‌رود.

حرکت قطعی

حرکت قطعی عبارت است از «بودن شیء متحرك میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که نسبتی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۸۹

به هر يك از حدود فرضی مسافت دارد».

حرکت قطعی، بر خلاف حرکت توسطی، يك وجود مستمر و کشش دار است؛ وجودی است که هر لحظه حادث می‌شود و هر لحظه فانی می‌گردد، یعنی از يك حدوث و فنای تدریجی برخوردار است. حرکت قطعی در طول زمان تحقق می‌یابد، نه در يك لحظه و آن؛ و لذا يك کل است که می‌توان برای آن اجزایی در نظر گرفت، و همان اجزاء را نیز می‌توان به اجزای کوچک تری تقسیم کرد، و این روند هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود. حرکت قطعی در واقع يك وجود ممتد از مبدأ تا منتها دارد، و نسبتش به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء است، نه نسبت کلی به جزئی.

در همان مثال پیشین، حرکت قطعی در واقع خطی خواهد بود که قلم با انتقال از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» میان این دو نقطه ترسیم می‌کند. البته در صورتی که آن خط به گونه‌ای باشد که همان گونه که رسم می‌شود، پاك شود. وجود این خط، يك وجود لحظه‌ای نیست، که در يك «آن» تحقق پیدا کند - بر خلاف نقطه‌ای که بانوك قلم رسم می‌شود - بلکه وجودی است که مثلاً در طول يك دقیقه به تدریج تحقق می‌یابد. این يك دقیقه، در واقع زمان حدوث و تحقق خط است، نه مدت بقای آن.

در حرکت قطعی قوه و فعل آن در هم آمیخته است، دائماً قوه‌ای به فعلیت می‌رسد، و فعلیتی منقضی می‌گردد. شیء متحرك، در حرکت قطعی، وجودی دارد که هر «آن» حادث می‌گردد، و فانی می‌شود؛ فعلیت جدیدی را به دست می‌آورد، و فعلیت پیشینی را از دست می‌دهد. وجودی است که در طول زمان حادث می‌گردد، اما باقی نیست.

حکم

برای روشن شدن حقیقت حکم، ابتدا مثالی بیان می‌کنیم، و آن‌گاه با توجه به آن مثال ویژگی‌های حکم را ذکر می‌کنیم. ما وقتی حکم خود به «ایستاده بودن حسین» را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که ابتدا از راه حواس خود یک امر واحدی را مشاهده کرده‌ایم؛ یعنی حسین را در حالت ایستاده بودن مشاهده کرده‌ایم، و از آن تصویری در ذهن ما نقش بسته است، که همان «حسین در حال ایستاده بودن» است. پس از این مشاهده، ما فرد دیگری را در حالی که ایستاده است، و حسین را در حالی که نشسته است، مشاهده می‌کنیم، و این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۰

مشاهدات ما را مستعد و آماده می‌سازد تا صورت ذهنی واحدی که از «حسین در حال ایستاده بودن» داشتیم، و در خزانه خیال بایگانی کرده بودیم، به دو مفهوم جدا از هم تجزیه کنیم: یکی مفهوم «حسین» و دیگری مفهوم «ایستاده».

البته باید توجه داشت که مقصود از تجزیه کردن صورت ذهنی «حسین ایستاده» آن نیست که نفس، آن مفهوم را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ چرا که تقسیم به هیچ وجه در صورت ذهنی، که یک امر مجرد است، راه ندارد. بلکه مراد آن است که نفس پس از مشاهدات، مستعد و آماده می‌شود تا دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» را به طور جداگانه و مستقل ادراک کند، و این دو صورت را در خود به وجود آورد.

پس از آن، نفس این دو مفهوم را در خزانه خیال بایگانی می‌کند، و هرگاه بخواهد آنچه را قبلاً مشاهده کرده است، حکایت کند، آن دو مفهوم را، یعنی مفهوم «حسین» و «ایستاده» را در خود حاضر می‌آورد، و سپس آنها را «یکی» می‌کند؛ و این کار نفس، یعنی «یکی کردن دو مفهوم»، حقیقت «حکم» را تشکیل می‌دهد. از این بیان دانسته می‌شود که:

اولاً: حکم یک فعل نفسانی است، یعنی کاری است که از نفس صادر می‌شود، و از این جهت مانند اراده و تصمیم و خشم و غضب است که همگی جزء افعال نفسانی است.

بنابراین، حکم به طور عکس برداری، مانند دیگر صور، نزد ما نیامده است؛ بلکه یک فعل خارجی است که البته از سنخ علم و ادراک می‌باشد؛ زیرا با تمام وجود خود نزد نفس حضور دارد. و به دیگر سخن: حکم خودش معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. و چنان که علامه طباطبائی در اصول فلسفه بیان کرده است: «حکم، فعل خارجی قوه حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیه مدرک می‌آید. و نظر به این که معلوم نیز هست، باید گفت: معلوم با علم حضوری است.»

ثانیاً: حکم در عین حال که یک فعل نفسانی است، از ماوراء خود حکایت می‌کند، و خارج را نشان می‌دهد، و از این جهت یک «صورت ذهنی» به شمار می‌رود.

ثالثاً: این «صورت ذهنی» اگر چه یک صورت انفعالی نیست، اما در عین حال بی‌ارتباط با خارج نیز نمی‌باشد، بلك صورتی است که نفس آن را با استمداد از خارج و با توجه به آنچه از خارج دریافته است، ایجاد می‌کند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۱

خارج، و از پیش خود، ساخته شده باشد، هرگز حاکی از خارج نخواهد بود. در مثال یاد شده، نفس ابتدا «حسین را در حال ایستاده بودن» مشاهده کرده است، و بر اساس همین صورت دریافت شده از خارج بود، که توانست حکم کند که «حسین ایستاده است».

حکمت الهی

حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود مطلق) بحث و گفت و گو می‌کند.

توضیح آن که: یک موجود احکام گوناگونی دارد. پاره‌ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته، مربوط می‌شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن موجود، مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه‌ای می‌باشد: وزن مخصوصی دارد، نقطه ذوب و مقدار مقاومت خاصی دارد، رنگ خاص و نیز ده‌ها و صدها حکم و اثر و حالت دارد که همه به «آهن بودن» آن مربوط می‌شود.

اما همین پدیده دارای احکام دیگری نیز هست؛ مثلاً معلول است، حادث است، ممکن است، منشأ اثر است و ... این دسته از احکام به آهن بودن این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیت» آن مربوط می‌شود. و به دیگر سخن: این شیء از آن جهت که موجود است این احکام را دارد، نه از آن جهت که آهن است.

با روشن شدن تفاوت این دو دسته از احکام، مقصود از حکمت الهی روشن می‌شود.

حکمت الهی علمی است که دربارهٔ دسته دوم از احکام یاد شده سخن می‌گوید. یعنی احکامی را بیان می‌کند که موجود از آن جهت که موجود است، آنها را دارا می‌باشد، نه احکامی که به تعیین خاصی مربوط می‌گردد، و طبعاً مخصوص بخشی خاص از موجودات می‌باشد، بر خلاف علوم تجربی.

حمل

حمل (یا این همانی) عبارت است از اتحاد میان موضوع و محمول. وقتی می‌گوییم:

«الف، ب است» حکم به اتحاد میان الف (موضوع) و ب (محمول) کرده و یگانگی آن دو را بیان داشته‌ایم. از این جا معلوم می‌شود که قوام حمل به آن است که از طرفی «دو چیز» در کار باشد که یکی موضوع و دیگری محمول واقع شود، و از طرف دیگر میان آن دو چیز، نوعی اتحاد و یگانگی وجود داشته باشد. و هر جا این دو شرط موجود باشد

حمل محقق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۲

می‌شود، گرچه تنها دو نوع حمل در میان مردم معمول است: یکی حمل ذاتی و دیگری حمل شایع صناعی، اما

موارد آن منحصر به این دو قسم نیست. ر. ک: هو هویت و حمل.

حمل بتی و حمل غیر بتی

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بتی و حمل غیر بتی. این تقسیم در واقع به اعتبار موضوع قضیه و نحوه وجود مصادیق آن در خارج صورت پذیرفته است. توضیح این که وقتی گفته می‌شود: «الف، ب است»، چون حمل، بنا بر فرض، حمل شایع است، حکمی که در آن قضیه است مربوط به مصادیق «الف» می‌باشد؛ یعنی مفاد آن قضیه آن است که مصادیق «الف»، دارای فلان حکم هستند. با توجه به این نکته می‌گوییم: «الف» ممکن است مفهومی باشد که بالفعل دارای مصادیق محقق می‌باشد، و یا لاقلاً امکان این را که مصادیقی از آن واقعاً تحقق یابد، دارد؛ و یا آن که به گونه‌ای است که نه تنها مصداق محقق ندارد، بلکه امکان این که مصداقی از آن واقعاً تحقق یابد نیز، وجود ندارد. و به دیگر سخن: موضوع قضیه یا یک امر ذاتاً ممکن است، و یا یک امر ذاتاً ممتنع می‌باشد.

در صورت نخست، قضیه مورد نظر یک قضیه بتی خواهد بود؛ مانند قضیه انسان خندان است، یا سیمرخ پرنده است؛ کوهی از طلا زرین است؛ دریایی از جیوه بارد و خنک می‌باشد؛ و نظایر آن. در همه این قضایا حکم روی افراد و مصادیق واقعی موضوع می‌رود؛ خواه مصادیق واقعی محقق، و خواه مصادیق واقعی مقدر؛ و در مورد مصادیق مقدر هم، با فرض وجود موضوع حکم روی مصادیق می‌رود.

و اما در صورت دوم، قضیه مورد نظر یک قضیه غیر بتی خواهد بود؛ مانند قضیه «هر معدوم مطلق غیر قابل اخبار می‌باشد». مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج تحقق دارد، و نه در ذهن. بسیاری از چیزها هستند که نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه ما نیز از آنها تصویری نداریم؛ و روشن است که از چنین اموری نمی‌توان خبر داد و مطلبی بیان کرد. و این قضیه یک قضیه غیر بتی است، زیرا معدوم مطلق از آن جهت که معدوم مطلق است، محال است تحقق یابد؛ چه اگر تحقق یابد دیگر معدوم مطلق نخواهد بود. و لذا حکم در این قضیه روی مصادیق واقعی موضوع نمی‌رود، بلکه حکم روی مصادیق فرضی و غیر واقعی می‌رود. در واقع ذهن آنچه را معدوم مطلق است، یعنی محض نابودی و نیستی است، به عنوان مصداق

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۳

معدوم مطلق فرض می‌کند، و آن‌گاه بر همین مصداق‌های فرضی و غیر واقعی حکم می‌کند؛ یعنی در واقع مفاد قضیه به این صورت است که اگر ما مصداقی برای معدوم مطلق فرض و اعتبار کنیم، آن مصداق غیر قابل خبر دادن است.

حمل بسیط و حمل مرکب

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بسیط و حمل مرکب. و قضیه‌ای که حملش حمل بسیط باشد، هلیه بسیطه و یا قضیه ثنائی، و قضیه‌ای که حملش مرکب باشد، هلیه مرکبه یا قضیه ثلاثی می‌نامند. هلیه بسیطه قضیه‌ایی است که محمول در آن «موجود» است؛ لذا مفاد چنین قضیه‌ای اصل ثبوت و تحقق موضوع می‌باشد؛ مانند قضیه «خداوند موجود است»، «فرشته موجود است»، «جن موجود است». در همه این قضایا از اصل ثبوت و تحقق شیء اخبار داده می‌شود.

اما هلیه مرکبه قضیه‌ایی است که بیانگر وصفی از اوصاف موضوع و حکمی از احکام آن، و خلاصه یکی از

ویژگی‌های آن می‌باشد، نه اصل ثبوت آن. در يك کلمه هلیه مرکبه حکایت از ثبوت چیزی برای چیزی می‌کند - بر خلاف هلیه بسیطه که حکایت از اصل ثبوت شیء می‌کند - مانند: آتش گرم است؛ خداوند کریم است؛ فرشته معصوم است؛ و جن دارای علم و اختیار است.

حمل حقیقت و رقیقت

مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد. این نوع حمل میان وجود معلول و وجود علت برقرار می‌باشد، به این صورت که معلول در حالی که متقوم به علت است، بر علت حمل می‌شود، و در واقع مرتبه ضعیف علت و شان و تجلی علیت بر مرتبه قوی علت حمل می‌گردد. و این، حمل رقیقت بر حقیقت است. علت نیز بر معلول حمل می‌شود؛ به این صورت که علت بر معلول خود، در حالی که متقوم و وابسته به علت است حمل می‌شود. و در واقع مرتبه قوی و کامل علت بر مرتبه ضعیف آن حمل می‌شود.

حمل ذاتی اولی

حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف.

در صورتی که دو چیز اتحادشان در مفهوم و ماهیت باشد، و اختلافشان در اموری مانند اجمال و تفصیل بوده باشد، حمل میان آنها

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۴

حمل ذاتی اولی نامیده می‌شود. مفاد و مضمون حمل ذاتی اولی آن است که مفهوم و ماهیت موضوع همان مفهوم و ماهیت محمول است؛ و به طور خلاصه مفاد آن اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است. حمل حدّ تام بر محدود از نوع حمل اولی است، مانند «انسان حیوان ناطق است.» و «خط کمیت متصل قار الذات يك بعدی است.» در تمام این موارد مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است، و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرفّ به نحو اجمال و سربسته بر يك ماهیت دلالت دارد؛ اما حدّ تام، آن ماهیت را به نحو باز و گشوده بیان می‌کند.

علامه طباطبائی حمل هر يك از جنس و فصل بر نوع را، حمل اولی به شمار می‌آورند.

(بدایه مرحله ۵، فصل ۴). و نیز در **نهایة الحکمة** (مرحله ۷، فصل ۳) می‌گویند:

«چون این نوع حمل گاهی در وجود عینی اعتبار می‌شود، بهتر آن است که در تعریف آن [به جای مفهوم، ذات به کار رود و] گفته شود:

«حمل اولی، حملی است که بیانگر اتحاد ذات موضوع با ذات محمول است.»

حمل شایع صناعی

حمل شایع صناعی در جایی است که موضوع و محمول مفهومشان و ماهیتشان متفاوت و مختلف است، اما در وجود و هستی با یکدیگر اتحاد و یگانگی دارند؛ یعنی يك وجود است که هر دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود. برخی

از موارد حمل شایع صناعی عبارت است از:

۱. حمل ماهیت جوهری بر فردش، مانند:

حسن انسان است.

۲. حمل مفهوم عرضی بر جوهر، مانند:

زغال سیاه است.

۳. حمل يك مفهوم عرضی بر مفهوم عرضی دیگر، مانند: خندان رونده است.

وجه نام‌گذاری این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اولاً: شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم رد و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. و ثانیاً: تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است؛ زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم گفت‌وگو می‌شود؛ و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع می‌باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۵

حمل ماهوی

مقصود قضیه حملیه‌ای است که موضوع آن يك مفهوم ماهوی، مانند انسان، سفیدی و حیوان می‌باشد.

حمل موافات و حمل اشتقاق

حمل موافات در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شود، و به تعبیر دیگر: حمل شیء بر موضوع نیاز به اعتبار امر دیگری علاوه بر خود آن شیء ندارد؛ مانند آن‌جا که می‌گوییم:

انسان ضاحک است. حمل ضاحک بر انسان، حمل ابیض (/ سفید) بر پنبه، حمل حار (/ گرم) بر آتش، همگی حمل موافات است؛ زیرا می‌توان با اشاره به موضوع و محمول گفت: «این آن است». و از این رو، این نوع حمل را که در آن محمول با موضوع توافق و همراهی کامل دارد، و حقیقتاً بر آن منطبق می‌شود، حمل موافات (/ موافقت) نامیده‌اند، و نیز به آن حمل «هو هو» (/ او اوست) گفته‌اند.

در برابر، حمل اشتقاق در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه حملش بر آن نیازمند آن است که «ذو» (/ دارای) در تقدیر گرفته شود، و یا از آن شیء مشتقی گرفته شود، و آن‌گاه آن مشتق بر موضوع حمل شود؛ مثلاً حمل ضحک (/ خنده) بر انسان، حمل بیاض (/ سفیدی) بر پنبه، حمل حرارت (/ گرما) بر آتش و حمل برودت (/ سرما) بر یخ، همه از قبیل حمل اشتقاق می‌باشد، زیرا ضحک حقیقتاً خودش بر انسان حمل نمی‌شود؛ و اگر گفته شود:

«انسان ضحک است» مقصود آن است که «ذو ضحک» یا «ضحک» می‌باشد. به این نوع حمل، حمل «ذی هو» نیز گفته می‌شود، زیرا در آن، موضوع همان محمول نیست، و رابطه هو هو (این آن است) برقرار نمی‌باشد؛ بلکه موضوع دارای محمول است، و مفادش آن است که «این دارای آن است».

حیثیت اطلاقیه

در قضایایی مانند «انسان از آن جهت که انسان است ناطق است» عبارت «از آن جهت که انسان است» حیثیت اطلاقیه قضیه را بیان می‌کند. این قید در عبارات عربی به صورت «من حیث هو هو» یا «من حیث هی هی» فراوان به چشم می‌خورد.

باید توجه داشت که حیثیت اطلاقیه، اگرچه در ظاهر به صورت قید در کلام ظاهر می‌شود، اما حقیقتاً چیزی را بر ذات موضوع نمی‌افزاید، بلکه تنها تکرار یا تأکیدی از همان موضوع قضیه است و بدین جهت در حقیقت،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۶

قید به شمار نمی‌رود.

در زبان عرف نیز این گونه قضایا رایج است و در بسیاری از مناسبات گفته می‌شود: «او خود چنین کرد» یا «انسان خودش بهتر از هر کس خویشتن را می‌شناسد.» الفاظ خودم، خود او و خودش جز تأکید یک موضوع بسیط برای قضیه نیست و قیدی بر ذات موضوع افزوده نمی‌کند.

تنها فایده حیثیت اطلاقیه این است که بیان می‌کند موضوع برای پذیرش محمول از هر قید و شرطی آزاد است، و هیچ امر مغایر با موضوع در ثبوت حکم برای موضوع و به دیگر سخن، در موضوعیت موضوع قضیه، نقشی ندارد. حیثیت تعلیلیه

حیثیت تعلیلیه در قضایایی فرض می‌شود که حکم محمول برای موضوع مستند به علتی از علل می‌باشد، اما این استناد در متن قضیه مذکور نیست، و در نتیجه موضوع بدون تقید به آن علت، موضوع حکم قرار گرفته است؛ مثلاً در قضیه «انسان خندان است»، ثبوت خندان برای انسان، معلول علتی است (تعجب و شگفت زده شدن)، اما این علت در متن قضیه منعکس نشده است.

وظیفه‌ای که حیثیت تعلیلیه در قضایا بر عهده دارد آن است که همواره واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است، نه واسطه در عروض آن. مانند گرما که واسطه در ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب الوجود که واسطه در ثبوت وجود برای موجودات ممکن است.

حیثیت تقییدیه

قیود و جهاتی که حقیقتاً در موضوعیت موضوع قضایا دخالت دارند، تا آنجا که بدون اعتبار آنها موضوع اصلاً فاقد شخصیت و عنوان موضوعیت می‌باشد، حیثیت تقییدیه نام دارد. در واقع حیثیت تقییدیه با ترکیبی که در طرف موضوع قضیه ایجاد می‌کند، بیان می‌کند که موضوع قضیه بسیط نیست و به تنهایی شایسته پذیرش محمول نمی‌باشد، بلکه علاوه‌ای باید در بر داشته باشد تا بتواند از وصف عنوانی محمول برخوردار شود.

به عنوان مثال در قضیه «جسم از آن جهت که رنگین است قابل رویت است»، مدلول قضیه آن است که جسم به علاوه رنگ، قابل رویت می‌باشد، و به دیگر سخن، رنگین بودن جسم در مرئی بودن آن دخالت موضوعی دارد. و جسم به تنهایی و منهای رنگ، قابل رویت نیست. و لذا جسمی که هیچ رنگی ندارد، هرگز دیده نمی‌شود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۷

در این جا باید خاطر نشان کنیم که در برخی از کتاب‌های فلسفه حیثیت تقییدیه را همان واسطه در عروض معرفی می‌کنند، اما این تفسیر صحیح نیست. زیرا واسطه در عروض در جایی است که اسناد محمول به موضوع، به صورت مجاز و اسناد به غیر ماهوله است، و اسناد آن به خصوص واسطه، حقیقی و از باب اسناد به ماهوله می‌باشد. به دیگر سخن، واسطه در عروض بیانگر آن است که محمول برای موضوع بیگانه است در حالی که حیثیت تقییدیه این مدلول را ندارد، بلکه مدلولش آن است که موضوع حقیقی قضیه، امری مرکب است و بسیط نمی‌باشد. بنابراین، در قضیه‌ای که حیثیت تقیید وجود دارد، محمول به مجموع مرکب قید و مقید اسناد داده می‌شود، نه به خصوص قید و نه به خصوص مقید.

از این روست که علامه طباطبائی می‌گوید:

«ان الوجود حیثیة تقییدیه فی کل حمل ماهوی»، یعنی وقتی می‌گوییم: «انسان، حیوان است» یا «انسان ناطق است» یا «انسان، حیوان ناطق است»، و یا حتی هنگامی که می‌گوییم:

«عدد دو زوج است» در همه این موارد موضوع قضیه، خصوص ماهیت (انسان، عدد دو) نیست، بلکه «انسان موجود»، و «عدد موجود» موضوع است. و پرواضح است که در این موارد نمی‌توان گفت «وجود واسطه در عروض» است، زیرا این احکام حقیقتاً از آن ماهیت است، نه وجود، اما ماهیتی که موجود است، نه ماهیتی که معدوم می‌باشد.

خ
خط

خط نهایت و پایان سطح است، و مرز میان دو سطح به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. خط کمیتی است متصل و قارالذات که تنها در یک جهت امتداد دارد؛ و فقط در همان یک جهت قابل انقسام می‌باشد.

خلا

مکان و فضایی است که از هر جوهری خالی است.

خلع و لبس

خلع در لغت به معنای کندن و درآوردن و لبس به معنای پوشیدن و بر تن کردن است و در اصطلاح، به معنای زوال صورت سابق و دریافت صورت جدید است.

به عقیده حکمای مشاء تغییرات واقع در اجسام به گونه خلع و لبس است، یعنی صورتی دفعتاً زایل می‌گردد و صورت جدیدی دفعتاً حادث می‌شود که به آن «کون و فساد» نیز می‌گویند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۸

د

دور

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است، به گونه‌ای که به نقطه نخستین باز گردد؛ و در اصطلاح عبارت است از آن که وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در وجودش وابسته به همان شیء

نخستین است. و به دیگر سخن: دور عبارت است از این که شیء علتِ خودش، و یا از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خودش باشد. و به بیان سوم، دور عبارت است از آن که موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد.

تحقق دور محال است، زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش می باشد، و اجتماع نقیضین را در پی دارد.

دور مضمر و دور مصرح

دور، که عبارت است از توقف يك شیء بر شیء دیگری که متوقف بر شیء نخستین است، خود بر دو قسم است: دور مُصرَح و دور مُضمَر.

دور مصرح در جایی است که شیء متوقف بر چیزی باشد که معلول بدون واسطه اوست؛ مانند این که «الف» متوقف بر «ب» و معلول آن باشد، و «ب» نیز مستقیماً متوقف بر «الف» و معلول آن باشد. در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلولِ معلولِ خودش می باشد. به چنین دوری، دور صریح نیز گفته می شود.

دور مُضمَر در جایی است که يك یا چند واسطه در کار است. مثل آن که «الف» متوقف بر «ب»، و «ب» متوقف بر «ج»، و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال «الف» با يك واسطه، معلولِ معلولِ خود می باشد. به این نحو دور، دور ضمیر نیز گفته می شود.

ذ

ذات

ذات یعنی حقیقت هر چیز. مجموع مرکب از جنس و فصل را ذات گویند، و اجزای آن، یعنی خصوص جنس و یا فصل را ذاتی می نامند.

البته ذاتی معنای اعمی نیز دارد که شامل خود ذات نیز می شود.

ذاتی و عرضی

«ذاتی» و «عرضی» دو واژه‌ای است که در منطق و فلسفه موارد استعمال عدیده‌ای دارد، و در واقع به نحو مشترك لفظی بر معانی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۲۹۹

متعددی اطلاق می شود. آنچه در این جا بیان و تعریف می شود در واقع اصطلاح خاصی از «ذاتی» و «عرضی» است که در منطق در باب کلیات خمس (ایساغوجی) مطرح است. در آن جا گفته می شود که هرگاه چیزی بر چیزی حمل شود، محمول در رابطه با موضوع دو حالت می تواند داشته باشد:

حالت اول این که: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع باشد، به گونه‌ای که قوام ذات موضوع به آن بوده، و ذات موضوع با زایل شدن آن، زایل گردد. در این صورت گفته می شود: محمول، «ذاتی» موضوع است، مثلاً وقتی می گوئیم: «انسان ناطق است»، یا «انسان جسم است»، یا «انسان حیوان ناطق است»، در همه این موارد محمول این قضایا ذاتی موضوع خود به شمار می رود.

و حالت دوم این که: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع خود نباشد، و جنس و یا فصل آن را تشکیل ندهد،

بلکه امری بیرون از ذات موضوع خود باشد که بر آن حمل شده است. محمول در این صورت «عرضی» خوانده می‌شود. در قضایایی مانند: «انسان خندان است»، «انسان رونده است»، «انسان ممکن است»، «عدد چهار زوج است» محمول از امور «عرضی» برای موضوع خود به شمار می‌رود، زیرا هیچ یک از این محمول‌ها تمام ذات و یا جزء ذات ماهیتی را که موضوع قرار گرفته، تشکیل نمی‌دهند، بلکه اموری هستند بیرون از دایره ذات و ماهیت موضوع خود.

به تعبیر دیگر: آنچه را بتوان به حمل اولی بر ماهیتی حمل کرد، محمول ذاتی آن ماهیت است؛ و آنچه حملش بر ماهیت جز به صورت حمل شایع نتواند بود، عرضی آن ماهیت است.

از کلام علامه طباطبائی قدس سره دو تعریف برای ذاتی استفاده می‌شود:

تعریف نخست: ذاتی آن دسته از مفاهیم را گویند که در ماهیت معتبرند، و در حدود آن ماهیات اخذ شده‌اند.

تعریف دوم: ذاتی مفهومی است که ماهیت با زایل شدن آن، زایل می‌گردد.

ممکن است توهم شود که تعریف دوم لوازم ماهیت را نیز شامل می‌شود، مانند زوجیت برای اربعه؛ زیرا اگر زوجیت زایل و مرتفع شود، اربعه نیز زایل می‌گردد، چرا که نمی‌شود عددی زوج نباشد، اما اربعه باشد. اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا مقصود ایشان آن است که ذاتی، مفهومی است که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات است، و این مطلب در مورد لوازم ماهیت صادق نیست. زیرا

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۰

ارتفاع لوازم ذات، اگر چه مستلزم مرتفع شدن ذات و ماهیت است، اما چنین نیست که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات باشد.

به دیگر سخن: ذاتی مفهومی است که ماهیت در مرتبه ذاتش با زوال آن زایل می‌شود؛ در حالی که ارتفاع لازم ذات، ارتفاع یک امر بیرون از مرتبه ذات ماهیت است، اگر چه مستلزم ارتفاع ذات می‌باشد.

ذهن

در اصطلاح فلسفه اسلامی، ذهن به نیرویی گفته می‌شود که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از وجود خود دارد. از این جا دانسته می‌شود که ذهن مرادف با نفس نیست بلکه از قوی و مراتب نفس است.

ادراکات حسی، خیالی و عقلی همه به این نیرو مستند است.

ز

زمان

مسئله «زمان» و نحوه وجود آن از مسائل کهن و ریشه‌داری است که همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده است، و آراء متفاوتی درباره آن بیان شده است:

۱. برخی گفته‌اند: زمان همان خداوند است.
۲. به عقیده گروهی، زمان جوهری مجرد است.
۳. در نظر عده‌ای، زمان یک جوهر جسمانی (فلك) است.

۴. برخی می گویند: زمان مقدار وجود است.
۵. در نظر عده‌ای دیگر، زمان مقدار حرکت فلك اقصی است.
۶. رأی دیگر آن است که زمان مقدار حرکت است مطلقاً.
۷. و نظر دیگر آن است که زمان منتزع از ذات باری است.
۸. عده‌ای نیز گفته‌اند: زمان يك امر موهوم و خیالی است.
۹. اما رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان يك متصل غیر قار است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود.

زیادت وجود بر ماهیت در خارج

زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می‌شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می‌شود. زیاد خارجی وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۱

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یعنی این که مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است.

یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می‌تواند در ظرف تحلیلات خود، فی المثل مفهوم انسان را از مفهوم وجود جدا سازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند و بگوید: «انسان موجود است» و نیز با قضیه «انسان حیوان است» متفاوت بوده و با قضیه «انسان مخلوق است» قابل مقایسه می‌باشد.

در قضیه اول، محمول و موضوع عین یکدیگرند و تفاوتشان فقط در لفظ است، و در قضیه دوم محمول (یعنی حیوان) جزء موضوع قضیه است، یعنی اگر انسان را تحلیل کنیم خواهیم دید که مفهوم حیوان در آن اخذ شده است، ولی در قضیه سوم، محمول (یعنی مخلوق) نه عین موضوع است و نه جزء آن، بلکه عارض بر آن می‌باشد، و این عروض نیز در ذهن می‌باشد، نه در خارج.

س

سبق و لحوق

سبق و لحوق تعبیر دیگری است از تقدم و تأخر. ر. ک: تقدم و تأخر.

سرعت

از جمله مفاهیمی که به حرکت تعلق می‌گیرد، مفهوم «سرعت» است. واژه سرعت معانی گوناگونی دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱. سرعت به معنای جریان سیلان و گذرایی. علامه طباطبائی، سرعت بدین معنا را ویژگی همه حرکات به شمار

می‌آورد.

۲. مفهومی که از نسبت مسافت حرکت به زمان حرکت به دست می‌آید؛ مانند آن‌جا که گفته می‌شود: اتومبیل با سرعت ۴۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. هر حرکتی برای خود سرعت خاصی دارد که می‌توان آن را تعیین نمود. آبی که گرم می‌شود، جسمی که رنگش تغییر می‌کند، همه و همه، سرعت خاصی دارند.
۳. سرعت به معنای «تند شدن» حرکت، که به آن «شتاب» نیز گفته می‌شود. از این جهت حرکات بر سه دسته‌اند: الف- حرکات تند شونده، که سرعت آن (سرعت به معنای دوم) به تدریج افزایش می‌یابد. ب- حرکات کند شونده، که سرعت آن به تدریج کاهش می‌یابد. ج- حرکات یک‌نواخت، که سرعت آنها ثابت است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۲

۴. سرعت به معنای پیمودن مسافت زیاد در زمان کم، در برابر بطو به معنای طی مسافت کم در زمان زیاد.

سطح

سطح در واقع پایان جسم تعلیمی و نهایت آن است. اگر برای جسم تعلیمی دو قسمت فرض شود، حد مشترک و مرز میان آن دو جزء، سطح خواهد بود. سطح کمیتی است متصل و قارالذات که در دو جهت امتداد دارد، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

سکون

سکون دارای دو معنا و دو اطلاق است:

۱. خالی بودن جسم از حرکت.
 ۲. باقی بودن جسم بر حال خود در مدتی از زمان.
- پرواضح است که این دو معنا با یکدیگر ملازمند، یعنی هرگاه جسمی از حرکت در یک مقوله خاص خالی باشد، طبعاً ماهیت نوعی خاصی از آن مقوله را در خود نگاه خواهد داشت؛ و به تعبیری، بر حال خود باقی خواهد ماند؛ مثلاً اگر جسم فاقد حرکت مکانی باشد (معنای نخست سکون) طبعاً نسبت مکانی آن و آینی که بر آن عارض می‌گردد، ثابت خواهد بود (معنای دوم سکون). هم‌چنین اگر جسمی خالی از حرکت در مقوله کم باشد، کمیتی که بر آن عارض است، ثابت خواهد ماند. و بالعکس، اگر نسبت مکانی یک جسم ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت مکانی خواهد بود؛ و اگر کمیت آن ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت کمی خواهد بود.
- حاصل آن‌که این دو معنای سکون، ملازم با یکدیگرند. اما وقتی سکون در برابر حرکت قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: «حرکت و سکون»، مقصود از سکون همان معنای نخستین آن است.

سلب تحصیلی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت سالبة محصله تشکیل می‌شود، مانند «ماهیت، ضروری الوجود و ضروری العدم نیست.» در سالبة محصله، محمول یک امر ثبوتی است که از موضوع سلب می‌شود، و با انتفای موضوع نیز صادق می‌باشد. ر. ک: ایجاب عدولی.

سوفسطی

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
 واژه سوفسطی از کلمه یونانی «سوفیست» گرفته شده است؛ و سوفیست در اصل به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آنجا که گروهی از دانشمندانی که «سوفیست» خوانده می‌شوند، در دوران معاصر با سقراط و پیش از آن، به حقایق ثابت باور نداشته‌اند،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۳

بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی نمی‌دانستند، این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد، و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز درآمد.

علامه طباطبائی قدس سره در تعریف سوفسطی می‌گوید: «سوفسطی کسی است که وجود هر گونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند.» سوفسطی‌ها اگرچه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می‌کنند، و ادعای علم به عدم واقعیت را بر زبان می‌رانند، اما پس از اندک توجهی درمی‌یابند که این ادعا، خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع، و امور دیگر است، لذا ناقض خودش می‌باشد. از این رو، کلام خود را تصحیح کرده، و مدعی می‌شوند که «همه چیز مشکوک و مردد است، و علم به هیچ واقعیتی امکان‌پذیر نیست». ادله‌ای که سوفسطی اقامه می‌کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است، نه انکار اصل واقعیت.

ش

شرح الاسم

شرح الاسم دو اصطلاح دارد. در يك اصطلاح به همان «تعریف لفظی» اطلاق می‌شود و مرادف با آن است، و اصطلاح دوم «شیخ الاسلام» که اصطلاح معروف و رایج آن است، مرادف با «تعریف اسمی» می‌باشد. تعریف اسمی درست مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقی در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. پس اگر به کسی که نمی‌داند روح وجود دارد، گفته شود «روح جوهری است مجرد و متعلق به بدن...» تعریف اسمی خواهد بود و اگر همین عبارت به کسی که اذعان به وجود روح دارد گفته شود، تعریف حقیقی خواهد بود. در کلام علامه طباطبائی، شرح الاسم به معنای تعریف لفظی به کار رفته است.

ص

صفت نفسی و اضافی

صفت نفسی به صفتی گفته می‌شود که شیء فی حد نفسه و بدون نیاز به مقایسه آن با دیگر اشیاء به آن متصف می‌گردد. مانند اتصاف جسم به سفیدی یا سیاهی، اتصاف انسان به علم و قدرت، و مانند آن. اتصاف ماهیت به تشخیص نیز از این قبیل است. ماهیت برای

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۴

آن که متصف به تشخیص شود نیاز به آن ندارد که با ماهیت دیگری مقایسه شود و رابطه خاصی میان آن دو ملاحظه گردد. چه اگر در جهان تنها يك ماهیت باشد، و آن ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد؛ و

فرض اشتراك دو یا چند چیز در آن معقول نباشد، آن ماهیت متشخص خواهد بود. و خلاصه آن که ما برای اتصاف يك ماهیت به تشخص به خود آن ماهیت و نحوه وجودش نظر می کنیم.

اما صفت اضافی به وصفی گفته می شود که تا يك شیء را با شیء یا اشیاء دیگری نسنجیم، به آن متصف نمی شود، مانند بزرگ تری، کوچک تری، بالایی، پایینی و مانند آن. اتصاف يك ماهیت به تمیز نیز از این قبیل است. ماهیت وقتی متصف به این وصف می شود که با شیء دیگری که در يك مفهوم عامی با آن مشارکت دارد سنجیده شود، و آن گاه مغایرت و بینونت یکی از دیگری لحاظ و اعتبار شود.

صورت

صورت، یکی از اقسام اولیه جوهر است.

صورت، جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می کند و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است. در رأس همه صورتها، صورت جسمی است که در همه جواهر جسمانی حضور دارد و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی شود.

صورت جسمی

جوهری است که فعلیت ماده در امتدادهای سه گانه را افاده می کند.

ض

ضرورت به شرط محمول

میان اصطلاح ضرورت به شرط محمول در منطق و ضرورت به شرط محمول در فلسفه تفاوتی است که نباید از آن غافل بود. توضیح این که نظر منطقیین به عالم ذهن است. هرگاه موضوع قضیه ای مقید به محمول آن قضیه شود، ثبوت آن محمول برای آن موضوع ضروری خواهد بود، و منطقیین این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می نامند؛ مثلاً اگر گفته شود: «حسن سفیدپوست است» ثبوت این محمول برای موضوع ممکن می باشد، یعنی ماده قضیه امکان است. ولی اگر گفته شود: «حسن به شرط آن که سفیدپوست باشد، سفیدپوست است» در این جا ماده قضیه وجوب و ضرورت است، زیرا این حمل از قبیل حمل شیء بر نفس می باشد، و همان طور که می دانیم حمل شیء بر خودش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۵

ضروری و سلبش از آن ممتنع است.

اما نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، بلکه نظرشان به متن واقعیت است. آنها می خواهند بگویند هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجدان بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، بالضرورة موجود است. و بازگشت این سخن به این گفتار حکیمانه است که: «الشیء لا ینقلبُ عما هو علیه» شیء از آنچه بر آن است، دگرگون نمی شود.

ط

طبیعت

واژه طبیعت و مشتقات آن در فلسفه کاربردهای فراوانی دارد و در معانی مختلفی استعمال شده است که اهم آن به قرار زیر است:

الف. مبدأ قریب و مباشر حرکات و استحالات.

ب. مقوم جوهر و ذات اشیاء.

ج. حقیقت و ذات هر چیز.

د. قوه ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل می کند.

ه. مبدأ قریب فعل غیر ارادی. به عقیده برخی از حکما و از جمله علامه طباطبائی مبدأ قریب همه افعال، طبیعت است.

و. صفات ذاتی و اولی اشیاء.

ز. صورت های نوعی اشیاء.

و طبیعی چیزی است که منسوب به طبیعت باشد، خواه طبیعت در آن باشد، مانند صورت و یا از آن باشد، مانند حرکات.

ع

عادت

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک خلق و خوی می باشد؛ یعنی تنها صورت خیالی موجب پیدایش شوق به فعل نشده است، بلکه خلق و خوی خاصی که انسان دارد همراه با آن صورت خیالی مبدأ پیدایش شوق به کار می شود، مانند بازی با ریش.

عالم عقلی

عالمی است که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل از ماده و آثار ماده، هر دو عاری است.

انواع موجود در این عالم، چون مجرد تامند، منحصر در یک فرداند، یعنی هر نوعی تنها یک فرد دارد. در این عالم دو گونه کثرت وجود دارد: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۶

عدم دهری

شیء همان گونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود آن جمع نمی شود، هم چنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می شود، و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی شود. و چون مرتبه علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است، بنابراین عدم دهری شیء، مقدم و سابق وجود خاص شیء است.

عدم زمانی

مقصود معدوم بودن شیء در مقطعی از زمان است. همه پدیده های مادی سابقه عدم زمانی دارند؛ یعنی زمانی بوده که آنها وجود نداشته اند.

عدم مجامع

عدم مجامع عدمی است که با وجود لاحق جمع می شود. عدم ذاتی، عدم مجامع است.

ر. ک: حدوث و قدم ذاتی.

عدم مطلق

در برابر مطلق وجود است به معنای نیستی محض، و آن در صورتی صادق است که وجود در موجود، هیچ مصداق عینی و ذهنی در هیچ وعایی نداشته باشد.

عدم مقابل

عدم مقابل عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی شود، بلکه هر کدام رافع دیگری است.

ر. ک: حدوث و قدم ذاتی.

عرض

عرض ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که بی نیاز از آن می باشد؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت، دوری و نزدیکی. هر یک از این امور به گونه ای هستند که اگر در خارج تحقق یابند به صورت حلول در موجود دیگری تحقق می یابد. مثلاً تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت. سفیدی همیشه به صورت یک وصف و نعت برای موجود دیگری تحقق می یابد؛ هرگز امکان ندارد که ماهیت سفیدی مستقل و لئفسه تحقق یابد.

یعنی موجودی داشته باشیم که فقط سفیدی باشد، نه سفیدی یک شیء. البته این موضوع و محل باید خودش بی نیاز از آن حال باشد.

یعنی باید احتیاج و نیاز یک طرفه باشد، نه دو طرفه. در مثال یاد شده، سفیدی در وجود خود نیازمند جسم است تا در آن حلول کند؛ اما

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۷

جسم در وجود خود نیازمند سفیدی نیست.

هم چنین شجاعت در وجود خود نیازمند نفس است تا عارض شود، اما نفس در هستی خود نیازی به شجاعت ندارد. از این جا دانسته می شود که وجود عرض همیشه وجود لغیره است.

عرض ذاتی

ر. ک: اعراض ذاتیه.

عرض غریب

عرض غریب در برابر عرض ذاتی است، و آن امری است که به واسطه امر دیگری - خواه اعم از موضوع باشد یا اخص یا مساوی آن - عارض بر موضوع می شود. ر. ک: اعراض ذاتیه.

عروض مقولی

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی در عروض مقولی یعنی عروض یکی از مقولات عرضی بر ماهیت. مانند عروض سفیدی بر جسم. در عروض مقولی، معروض با قطع نظر از عروض شیء مورد نظر و در مرتبه مقدم بر آن، دارای تحقق و ثبوت می باشد، و چنین نیست که ثبوت خود را مرهون عروض آن شیء باشد. بلکه به عکس، عارض در وجود و تحقق خود متکی و وابسته به معروض می باشد و لذا ثبوتش فرع بر ثبوت معروض است.

عقل

عقل در لغت به دو معنا آمده است: یکی فهم و دیگری قید و بند. اما در اصطلاح معانی متعدد دارد. و در فلسفه بیشتر در دو معنای زیر به کار می رود:

۱. عقل به معنای جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است.

۲. عقل به معنای نیروی ادراک کلیات.

عقل اجمالی

مرحله سوم از تعقل (/ ادراک کلی) است.

در این مرحله عقل، معقول‌های فراوانی را تعقل می کند، اما بدون آن که میان آنها تفکیک برقرار باشد. در این مرحله عقل یک وجود بسیط و اجمالی دارد که مشتمل بر همه تفصیل است؛ مثلاً هنگامی که کسی چند مسئله را برای شما مطرح می کند، و شما پاسخ همه را می دانید، و جواب آنها در ذهنتان حاضر می گردد، در نخستین لحظه‌ای که شروع می کنید به پاسخ دادن، نسبت به همه آن مسائل، علم یقینی و بالفعل دارید، اما هیچ تفکیک و تفصیلی میان آن پاسخ‌ها وجود ندارد. تفکیک این پاسخ‌ها و تفصیل میان آنها هنگامی صورت می پذیرد که یکایک آن مسائل را جداگانه پاسخ دهید. گویا علم بسیطی که از آغاز واجد آن هستید، چشمه‌ای

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۸

است که می جوشد و پاسخ‌های تفصیلی از آن جاری می گردد.

عقل بالفعل

مرتبه سوم عقل (/ قوه ادراک کلیات) است. در این مرتبه نفس، دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست می آورد و تعقل می کند. این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که مقولات نظری بالفعل در آن موجود است، و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست. در حقیقت می توان گفت: عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن مقولات نظری پس از حصول آن مقولات است.

عقل بالقوه

نخستین مرحله تعقل (/ ادراک کلی) است.

در این مرحله عقل، بالفعل چیزی از مقولات نیست، و بالفعل هیچ معقولی برای او حاصل نمی باشد.

عقل بالملکه

مرتبه دوم عقل (/ قوه ادراک کلیات) است.

در این مرحله نفس، بدیهیات را، اعم از تصورات و تصدیقات، تعقل می کند. این مرحله نخستین مرحله‌ای است که

عقل در آن به فعلیت می‌رسد، زیرا علوم بدیهی پیش از سایر دانش‌ها برای نفس حاصل می‌گردد، و علوم نظری متوقف بر آنها می‌باشند.

عقل بالملکه مرحله‌ای است که نفس از مرتبه عقل هیولانی گذشته، و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است، و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. این مرتبه از نفس را از این روی عقل بالملکه می‌گویند که معقولات بدیهی حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس، ملکه شده است.

عقل تفصیلی

دومین مرحله تعقل (/ ادراك کلی) است.

در این مرحله نفس پاره‌ای معقولات را بالفعل ادراك می‌کند، به گونه‌ای که هر يك جدا از دیگری بوده و ترتیب میان آنها محفوظ می‌باشد.

عقل فعال

حکمای مشاء معتقد بودند در هستی، ده عقل (/ جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است) در يك سلسله طولی وجود دارد به نام عقول عشره. آخرین این عقول ده‌گانه، عقل فعال نامیده می‌شود. به عقیده حکمای مشاء این عقل، نفوس و دیگر امور را از قوه به فعل بیرون می‌آورد، و اوست که نفوس و عقول جزئی را در این عالم افاضه می‌کند.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۰۹

عقل مستفاد

چهارمین مرتبه عقل (/ قوه ادراك کلیات) است. در این مرتبه، نفس، تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و با حقایق عالم بالا و عالم پایین مطابق است، تعقل می‌کند، بدین نحو که همه آنها نزد وی حاضر است، و نفس بدون هیچ مانع مادی به همه آنها توجه دارد. در نتیجه نفس در این مرتبه، يك عالم علمی است، شبیه عالم عینی.

این مرتبه را از این رو عقل مستفاد نامیده‌اند که نفس در آن، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است، و عقل فعال نامیده می‌شود، کسب می‌کند. نفس انسانی هنگامی بدین مقام می‌رسد که تجردش تام گشته باشد و به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد.

عقل هیولانی

مرتبه نخست عقل (/ قوه ادراك کلیات) است. و آن مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در نفس مرتسم نگشته است، و نفس از همه معقولات خالی می‌باشد. نفس در این مرحله همانند هیولای اولی است که از هر نوع فعلیتی خالی است، و تنها قوه و قابلیت دارا شدن فعلیات گوناگون را دارد، و به مناسبت همین شباهت است که آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند.

عکس الحمل

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرمایند:

قضایای فلسفی به صورت «عکس الحمل» تنظیم شده‌اند. مقصود آن است که برای سهولت در امر تعلیم، جای موضوع و محمول در قضایای فلسفی عوض شده است، و به جای آن که موضوع قضیه «موجود» باشد، و امور دیگر بر آن حمل شوند، محمول قرار می‌گیرد و بر امور دیگر حمل می‌شود؛ مثلاً به جای آن که گفته شود: «بعضی از موجودات، جسم و یا نفس و یا عقل هستند»، گفته می‌شود: «جسم موجود است»، «نفس موجود است»، «عقل موجود است» و به همین ترتیب.

علت بسیط و علت مرکب

تقسیم علت به علت بسیط و مرکب در واقع به تقسیم موجود به موجود بسیط و موجود مرکب باز می‌گردد. موجود مرکب، موجودی است که از چند جزء تشکیل می‌شود. اما موجود بسیط موجودی است که مرکب از چند جزء نیست. باید توجه داشت که بسیط بودن و مرکب بودن یک موجود انحاء گوناگونی دارد، و لازم است میان آنها تفکیک شود.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۰

علت تامه و علت ناقصه

علت، یعنی آنچه وجود معلول بر آن متوقف است، از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند، و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد؛ و یا آن که وجودش برای وجود معلول کافی نیست، اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست، آن علت، علت تامه است؛ و در صورت دوم، علت ناقصه می‌باشد. بنابراین، علت تامی علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است؛ اما علت ناقصه، علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم است، اما کافی نیست.

از این جا دانسته می‌شود که در مورد علت تامه دو قضیه صادق است:

۱. اگر علت تامه نباشد، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود.

۲. اگر علت تامه وجود داشته باشد، معلول ضرورتاً موجود خواهد بود.

اما در مورد علت ناقصه فقط قضیه نخست صادق است، و قضیه دوم صادق نیست. و به دیگر سخن: تفاوت میان علت تامه و علت ناقصه در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول می‌باشد؛ و با بودن علت تامه، وجود معلول ضروری و واجب است؛ اما وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد.

علت حقیقی و علت معدّ

تقسیم دیگری که برای علت صورت پذیرفته است، تقسیم علت است به علت حقیقی و علت معدّ. علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال می‌باشد؛ مانند علت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی، که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند، و یا باقی بمانند.

و «علت معدّ» عبارت است از آنچه در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر می‌باشد، ولی وجود معلول وابستگی

حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد. شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می‌آورند. و بدین وسیله ماده را به افاضه وجود از فاعل نزدیک می‌سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان و سپری شدن ساعت‌ها، روزها و ماه‌ها که ماده را به پیدایش آنچه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می‌سازد. و مانند فعل و انفعالات مادی که نفس را برای ادراک صورت‌های حسی آماده می‌سازد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۱

در تعریف علت معدّ آورده‌اند: «المعدّ هو ما يتوقف المعلول علی عدمه بعد وجوده»، در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده‌اند:

«هی ما يتوقف علیها وجود المعلول بحيث ینعدم بانعدامها».

باید توجه داشت که علیت امور معدّ و زمینه‌ساز نسبت به آن حادثه‌ای که این امور زمینه‌ساز تحقق آن در ماده‌اند، یک علیت مجازی و بالعرض است، و به همین دلیل علل معدّ، قابل انفکاک از آن حادثه می‌باشند. و از این رو، باید گفت که مقسم در این تقسیم، علت به معنای عام و مجازی آن می‌باشد، که علل حقیقی و غیر حقیقی، هر دو را شامل می‌گردد؛ وگرنه این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش بوده و مردود خواهد بود.

اما از آن جا که در پس هر امر ما بالعرض یک مابالذات نهفته است، در این جا نیز در ورای این علیت مجازی، یک علیت حقیقی وجود دارد؛ و آن عبارت است از: علیت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثه جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی هستند؛ و اگر با «مستعدله» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ به شمار می‌روند؛ مثلاً انعکاس نور از شیء بیرونی به چشم و قرار گرفتن تصویر آن بر نقطه معینی از شبکیه، و انتقال رموزی از آن جا به مغز، علت حقیقی است برای مستعد شدن نفس برای حصول صورت حسی آن شیء در نفس و ادراک آن توسط نفس، اما نسبت به خود حصول صورت حسی و ادراک نفس، علت معدّ به شمار می‌رود.

علت داخلی و علت خارجی

علت داخلی، علتی است که با معلول متحد می‌گردد، و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. از این رو، به علل داخلی، «علل قوام» نیز گفته می‌شود؛ زیرا جزء ذات معلول‌اند، و مقوم ماهیت آن می‌باشند. علت داخلی خود بر دو قسم است:

۱. ماده نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند، و شیء به واسطه آن بالقوه می‌باشد. چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد، و اگر با آنچه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. و در یک کلمه «ما به الشیء بالقوه» ماده است برای صورت، و علت مادی است برای نوع.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۲

۲. صورت نسبت به نوع که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. صورت، چیزی است که شیء به واسطه آن بالفعل

می باشد. آنچه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می دهد، مانند نفس ناقطه انسان، اگر با ماده سنجیده شود، صورت می باشد؛ و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.

و اما «علت خارجی» علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول می باشد، و خود بر دو قسم است:

۱. فاعل؛ و آن علتی است که وجود معلول را افاضه می کند، و هستی معلول از او صدور می یابد.

۲. غایت؛ علت غای چیزی است که معلول به خاطر آن پدید می آید، مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می گیرد، و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می دهد. تقرّب به خدا، علت غایی عبادت است؛ آگاهی یافتن از حقایق هستی، علت غایی رفتن به مجلس درس و بحث و مطالعه است و مانند آن. به علت فاعلی و علت غایی، «علل وجود» نیز گفته می شود.

علت صوری

علت صوری همان صورت است، یعنی چیزی است که ملاك فعلیت جسم می باشد؛ و به تعبیری همان چیزی است که همه فعلیت های يك جسم مستند به آن است، و منشأ و مبدأ همه خواص و آثار مترتب بر آن می باشد. هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. علت بودن صورت برای جسم به خاطر آن است که صورت، جزئی از جسم می باشد؛ و لذا وجود جسم متوقف و وابسته به آن می باشد، از باب توقف کل بر جزء. و چنان که می دانیم علیت و معلولیت همان رابطه توقف و وابستگی يك شیء به شیء دیگر است.

علت غایی

علت غایی عبارت است از «کمالی آخری که فاعل در فعل خودش بدان توجه دارد»؛ و یا آن گونه که در **نهایة الحکمه** آمده است:

علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات می خواهد و مطلوب بالاصاله می باشد.

توضیح مطلب آن است که حکما در تعریف حرکت آورده اند «حرکت، کمال نخستین است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است». از این تعریف به دست می آید که در مورد حرکت، کمال دومی وجود دارد که شیء متحرك با حرکتش به سوی آن توجه دارد، و حرکتش به آن منتهی می گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمال نهایی ای است که شیء

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۳

متحرك به واسطه حرکت خود بدان می رسد؛ و در واقع حرکتش را وسیله ای برای رسیدن به آن قرار می دهد. و به دیگر سخن: آن کمال دوم، که منتهی الیه حرکت است، لافسه و ذاتاً مطلوب است، و حرکت به خاطر آن مطلوب می باشد. و از این روست که گفته اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست، و مقتضای ذات شیء نمی باشد». یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی خواهد، بلکه برای دست یابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می جوید، به گونه ای که اگر شیء می توانست بدون حرکت به آن غایت دست یابد، هرگز حرکت نمی کرد.

علت فاعلی

علت فاعلی دارای دو اصطلاح است: يك اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط می شود.

در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرك ماده موجود از حالی به حالی دیگر است؛ مثلاً بناً نسبت به ساختمان علت فاعلی است؛ زیرا مواد آن را جا به جا کرده و با هیتی خاص آنها را با هم ممزوج نموده، و یا بر روی هم قرار می دهد.

اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می کند و به آن وجود می دهد. علت قریب و علت بعید

علت قریب یا نزدیک، علتی است که مستقیماً در معلولش اثر می گذارد، و میان او و معلولش واسطه‌ای در کار نیست؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش. هر يك از ما علت قریب و بی واسطه افعال و حرکات خود هستیم. اما علت بعید یا دور، علتی است که غیر مستقیم در معلولش اثر می گذارد، و میان او و معلولش يك یا چند واسطه وجود دارد، و هر چه تعداد این وسایط بیشتر باشد، آن علت دورتر خواهد بود؛ مثلاً هر يك از ما با يك واسطه علت هستیم برای حرکت قلمی که در دست داریم؛ و با دو واسطه علت هستیم برای نوشتن که در اثر حرکت قلم بر صفحه کاغذ نقش می بندد؛ و با سه واسطه علت هستیم برای معنایی که در ذهن خواننده با مطالعه آن نوشته، پدید می آید.

علت مادی

ماده اعم از ماده اولی و ماده ثانیه، نسبت به نوع مادی‌ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می شود، علت مادی می باشد. مثلاً هیولا علت مادی برای جسم است؛ و جسم نیز علت مادی برای آهن است؛ زیرا وجود نوع مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده است،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۴

و بدون ماده وجودش ناممکن می باشد. این وابستگی و توقف از قبیل وابستگی و توقف کل بر هر يك از اجزایش است. وجود کل مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هر يك از اجزایش است، و بدون آنها وجودش ناممکن می باشد. و از طرفی، علت عبارت است از «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است، و وجود آن شیء متوقف بر آن می باشد.» پس ماده، علت خواهد بود برای نوع مادی مرکب از آن ماده و صورت. این نوع علت را «علت مادی» می نامند.

علت واحد و علل کثیر

علت گاهی واحد است و گاهی کثیر و متعدد می باشد. توضیح این که: گاهی يك معلول تنها از موجود خاص و معینی پدید می آید، به گونه‌ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی تواند نقش آن را به وجود آوردن معلول در نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می خوانند. اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به نحو علی البدل می توانند معلولی را ایجاد کنند، مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی، و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت دارای «علت‌های کثیر» می باشد. چنین عللی را «علل جانشین‌پذیر» نیز می نامند.

علت و معلول

موجودی که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد، علت نام دارد؛ و ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن علت می باشد، معلول خوانده می شود. بنابراین، علت چیزی است که به گونه ای در تحقق شیء دیگر مدخلیت دارد، خواه شرط باشد، یا مقتضی باشد، و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. علت به این معنا يك مفهوم عام و فراگیر است، که همه امور یاد شده را در بر می گیرد.

اما باید یادآور شویم که علت در دو معنای دیگر نیز به کار می رود که هر دو اخص از معنای یاد شده است:

۱. گاهی علت به معنای موجودی است که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می کند.

بنابراین اصطلاح، تنها وقتی می توان گفت:

«الف» علت است برای «ب» که همان گونه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم می آید، از وجود «الف» نیز وجود «ب» لازم آید. در حالی که بنابر اصطلاح نخست، همین اندازه که از عدم «الف» عدم «ب» لازم آید، برای علت بودن «الف» نسبت به «ب» کافی است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۵

۲. گاهی نیز واژه «علت» اطلاق می گردد، و مقصود از آن خصوص علت فاعلی است، یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را افاضه می کند. مانند آن جا که گفته می شود: میان علت و معلول سنخیت برقرار است؛ و یا معلول عین ربط به علت است؛ و یا وجود علت شدیدتر و قوی تر از وجود معلول است. در همه این موارد مقصود از علت، علت فاعلی است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می کند.

علل قوام

علت مادی و علت صوری را علل قوام می نامند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علل وجود

علت فاعلی و علت غایی را علل وجود می خوانند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علم اعلی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می شود. ر. ک: فلسفه، فلسفه اولی و حکمت الهی.

علم جزئی

در مورد ادراکات حسی، علمی که برای ما پدید می آید، همراه با تغییرات معلوم، تغییر می کند. فی المثل وقتی ماشینی را در حال حرکت مشاهده می کنیم، ما آن را در هر لحظه در يك مکان می بینیم. ابتدا آن را در نقطه «الف» مشاهده می کنیم؛ يك لحظه بعد آن را در نقطه «ب» می بینیم، و يك لحظه پس از آن در نقطه «ج»، و به همین ترتیب. یعنی همین طور که ماشین حرکت می کند و تغییر مکان می دهد، علم ما نیز همراه با تغییر آن، تغییر می کند؛ علمی می رود و علم دیگری می آید.

در لحظه نخست می گفتیم: الآن می دانم که ماشین در نقطه «الف» است؛ اما در لحظه بعد دیگر نمی توانیم بگوییم: الآن می دانم که ماشین در نقطه «ب» است. علم ما به این که «ماشین در نقطه «الف» است»، مربوط به همان لحظه ای

است که ماشین در آن نقطه بود، و این علم نه پیش از آن و نه پس از آن، باقی نخواهد بود؛ بلکه بلافاصله جای خود را به علم دیگری می‌دهد. البته این در صورتی است که معلوم ما متغیر باشد، اما اگر ثابت باشد، علم ما نیز به تبع ثبات آن معلوم، ثابت خواهد بود؛ مانند هنگامی که ماشین در نقطه‌ای می‌ایستد. هر زمان در آن نقطه ایستاده و ثابت باشد، علم حسی ما به آن نیز ثابت خواهد بود. این علم را «علم پس از کثرت» نیز می‌نامند.

علم جزئی علمی است که از طریق انفعال از خارج در ما پدید می‌آید. و چون این علم به واسطه انفعال از خارج حاصل می‌گردد، ثبات

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۶

و تغییر آن نیز تابع ثبات و تغییر معلوم خارجی است. به طور کلی علوم حسی، علمی جزئی هستند، زیرا این علوم متوقف بر ارتباط با خارج است، ارتباطی که از طریق ادوات حسی برقرار می‌شود. پس اگر آنچه در خارج است به واسطه تغییری که در آن روی می‌دهد، زایل گردد، علم حسی نیز زایل خواهد شد.

علم حسی و علم خیالی

علم جزئی بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در لوح نفس حاصل می‌گردد. و به دیگر سخن: تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه یا بیشتر، در ذهن منعکس می‌شود؛ مثلاً هم‌اکنون که خواننده گرامی چشم گشوده و این خطوط را در برابر دیدگان خود قرار داده است، و آنها را نظاره می‌کند، تصویری از این کلمات در ذهنش پدیدار می‌گردد، و این تصویر، همان حالت خاصی است که خواننده این کلمات حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند.

هم‌چنین ادراکی که هنگام استماع سخنان يك سخنران در خود می‌یابیم، و یا طعمی که هنگام قرار گرفتن لقمه غذا در دهان می‌چشیم، و یا بویی که هنگام استشمام رائحه يك گل درك می‌کنیم، همه ادراک حسی هستند.

و اما تصور خیالی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست. توضیح این‌که: پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پدید می‌آید؛ و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند؛ و هرگاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار کرده، و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند.

تفاوت‌های صورت حسی با صورت خیالی عبارت است از:

۱. صورت حسی غالباً و در حال عادی روشن‌تر از صورت خیالی است.
۲. صورت حسی همیشه با وضع (/نسبت مخصوص با اجزای مجاور)، و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می‌شود. فی‌المثل آدمی هرگاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت معین و

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۷

در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهایی پیش نظر خود میجسم سازد، بدون آن که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

۳. ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندام‌های حسی و قوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج و فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد، و از این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلاً آدمی معمولاً نمی‌تواند چهره کسی را که حضور ندارد، ببیند، یا سخنش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همه اینها را هرگاه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

علم حصولی و علم حضوری

علم ما به یک شیء از دو حال بیرون نیست:

یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن شیء. به دیگر سخن: وقتی ما به یک شیء علم پیدا می‌کنیم، آن شیء نزد ما، یعنی نزد عالم، حاصل می‌گردد، و از طرفی می‌دانیم:

در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد:

یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود.

حال می‌گوییم: آنچه از یک شیء هنگام علم به آن، نزد ما حاصل می‌گردد، یا ماهیت آن شیء است بدون وجود خارجی آن، و یا وجود خارجی آن است.

در صورت نخست علم به آن شیء «حصولی» است؛ و در صورت دوم علم ما به آن شیء، «حضوری» می‌باشد. آنچه در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد، در حقیقت همان علم حصولی ما به اشیاء است. در آن جا بیان می‌شود که علم ما به اشیاء بیرون از خود، از طریق حصول ماهیات آنها نزد ما تحقق می‌یابد. ادراک من نسبت به سفیدی این کاغذ به معنای حصول ماهیت سفیدی در ذهن من است، و هم چنین ادراک من نسبت به بویی که استشمام می‌کنم، یا حرارتی که لمس می‌کنم، و مانند آن. پرواضح است که هنگام رؤیت آتش، وجود خارجی آن، که آثار ناریت بر آن مترتب می‌شود، نزد من حاصل نمی‌گردد، و لذا این علم هیچ گرمایی در من ایجاد نمی‌کند؛ و یا هنگام تصور آب، وجود خارجی آب، که آثاری از جمله رفع عطش دارد، در اختیار من قرار نمی‌گیرد، بلکه من تنها واجد ماهیت آن می‌شوم، و ماهیت منهای وجود خارجی اثری ندارد.

در برابر علم حصولی، علم حضوری است.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۸

علم حضوری به یک شیء، به معنای حضور وجود خارجی و هویت خارجی شیء نزد عالم است. علم ما به نفس خود و نیز علم ما به قوا و حالت نفسانی خود از این قبیل است.

وقتی تصمیم می‌گیریم کاری انجام دهیم، به این تصمیم خود آگاهی داریم، اما این آگاهی یک آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است؛ یعنی خود آن تصمیم، که یک فعل نفسانی است، با وجود خارجی خود، نزد ما تحقق دارد. علم ما

به شادی و غم خود، لذت و درد خود، محبت و نفرت خود و دیگر حالات نفسانی، همگی علم حضوری است. یعنی آگاهی ما از این امور در ظرف تحقق این امور، به وجود خارجی این امور تعلق می‌گیرد، نه صرفاً به ماهیت آنها، آری، هنگامی که هر يك از ما درباره حالات ایام گذشته‌اش می‌اندیشد، و مثلاً شادمانی خودش را به هنگام شنیدن فتح خرمشهر تصور می‌کند، و یا اندوه خودش را به هنگام شنیدن خبر رحلت حضرت امام خمینی یادآور می‌شود، در این هنگام علمش به آن شادی و این اندوه، علم حصولی است، در حالی که آگاهی‌اش به این حالت در ظرف تحقق آنها، حضوری بوده است.

از این جا دانسته می‌شود:

۱. علم حصولی عبارت است از حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم، در حالی که علم حضوری عبارت است از حضور خود معلوم با وجود خارجی‌اش، نزد عالم.
 ۲. در علم حصولی، وجود علمی معلوم غیر از وجود عینی آن است؛ در حالی که در علم حضوری، وجود علمی معلوم عین وجود عینی آن است.
 ۳. علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، بر خلاف علم حضوری که چنین تقسیمی در آن راه ندارد.
 ۴. صواب و خطا تنها در مورد علم حصولی مطرح می‌شود، اما در مورد علم حضوری صواب و خطا اساساً موضوعیت نمی‌یابد زیرا صواب (/مطابقت علم با معلوم) و خطا (/عدم مطابقت علم با معلوم) فرع بر دوگانگی آن دو است، در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی هستند.
- علم کلی
- علم کلی، بر خلاف علم جزئی، علمی است که ثابت است، و پیش از وقوع معلوم و همراه با آن و پس از آن بر يك حال باقی می‌ماند.
- متعلق این علم می‌تواند يك امر متغیر باشد، یعنی امری باشد که در چند دقیقه و حتی در يك لحظه اتفاق می‌افتد و آن‌گاه معدوم می‌شود؛ مانند علم يك ستاره‌شناس به وقوع

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۱۹

ماه گرفتگی در يك تاریخ معین. این علم، بر اساس محاسبات خاصی، نه در اثر مشاهده حسی برای ستاره‌شناس حاصل می‌شود، و ممکن است مدت‌ها قبل از وقوع این حادثه، ستاره‌شناس از وقوع آن در تاریخ خاص آگاه باشد. به چنین علمی، علم «پیش از کثرت» نیز می‌گویند.

این دسته از علم حصولی، چون از طریق انفعال از خارج به دست نیامده است، تابع معلوم خارجی نیز نمی‌باشد، و از این رو، تغییر و تحول معلوم خارجی تأثیری در بقای آن نداشته، و موجب تحول و دگرگون آن نخواهد شد.

هرگاه علم ما به يك شیء از طریق علم به علل آن شیء باشد، آن علم، يك علم ثابت و به اصطلاح «کلی» خواهد بود. به دلیل این که علیت يك شیء برای شیء دیگر، يك امر ثابت و زایل نشدنی است؛ و از این رو، علم به علیت يك شیء برای شیء دیگر نیز ثابت و زایل نشدنی خواهد بود. پس اگر بدانیم که «الف» علت تامه «ب» است؛ و نیز بدانیم که «الف» در فلان زمان تحقق دارد؛ از این جا علم سومی به دست خواهیم آورد؛ و آن علم به وقوع «ب» در آن

غ

غایت فعل و غایت فاعل

غایت گاهی به فعل نسبت داده می‌شود، و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فاعل چیست.

اگر به فعل نسبت داده شود، معنایش این است که آن فعل متوجه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر آن فعل طبعاً و ذاتاً به سویی روان است، و جهت‌دار است؛ و آن سوی و آن جهت، متمم و مکمل وجود آن فعل است؛ مثلاً درخت که حرکت و رشد می‌کند، به سویی می‌رود و متوجه به سویی است که آن سوی و آن جهت، کمال و فعلیت ما بالقوه درخت محسوب می‌گردد. و اگر احیاناً موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدان جهت است که کمال آن درخت به این است که به آن موجود دیگر متحول گردد؛ یعنی تبدیل به آن موجود دیگر در مسیر حرکت آن درخت واقع است، و الاً صرف این که موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدون آن که آن درخت در مسیر طبیعی خود متوجه به سوی جذب شدن در موجود دیگر و متحول شدن به آن باشد، غایت آن درخت محسوب نمی‌گردد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۰

و به دیگر سخن: غایت اگر به فعل نسبت داده شود، به معنای این است که این فعل، به سویی روان است، یعنی فی حد ذاته نوعی حرکت است، و لااقل از قوه به فعل رسیدن است، و این فعل با داشتن نیرویی باطنی، به سویی روان است، و آن سوی متمم و مکمل آن فعل است. این فعل جهت و نهایت دارد؛ و به عبارت دیگر: مالمیه الحركة دارد اما نه مالمیه حركة الفاعل، بلکه مالمیه حركة الفعل. و اما اگر به فاعل نسبت داده شود، مفهوم مالمجله و مالمیه حركة الفاعل دارد.

غیریت

غیریت و «این نه آنی» از لوازم و عوارض کثرت می‌باشد. در جایی که کثرت برقرار است، کثیرین از آن جهت که کثیرین هستند، مغایر با هم‌اند، و از یکدیگر سلب می‌شوند.

غیریت دارای دو قسم است: غیریت ذاتی و غیریت غیر ذاتی.

غیریت ذاتی آن است که مغایرت و انفکاک و جدایی میان دو شیء برخاسته از ذات آنها باشد؛ یعنی دو شیء به گونه‌ای باشند که ذاتاً تعاند و تنافر از یکدیگر داشته و ذاتاً یکدیگر را طرد کنند، مانند مغایرت هستی با نیستی، سفیدی با سیاهی، بالایی با پائینی، تقدم با تاخر، انسان با لائسان، علم با جهل، شجاعت با ترس. این نوع از مغایرت، تقابل نیز نامیده می‌شود.

اما غیریت غیر ذاتی آن است که جدایی و انفکاک دو شیء به خاطر عوامل و اسباب دیگری باشد، نه به خاطر ذات آنها. مثلاً شیرینی شکر و سیاهی زغال دو امر مغایرند، و جدا و منفک از یکدیگرند، اما مغایرتشان ذاتی نیست، یعنی

چنین نیست که ذات شیرینی تعاند و تنافر با ذات سیاهی داشته باشد؛ و لذا آن دو می‌توانند در یک موضوع واحد جمع شوند، و نوع هوهویت و اتحاد میانشان برقرار گردد؛ مانند خرما که هم شیرین است و هم سیاه؛ و در مورد آن می‌توان گفت: این شیء شیرین سیاه است. غیریت غیر ذاتی را خلاف و یا تخالف می‌نامند.

ف

فاعل بالتجلی

فاعل بالتجلی اولاً: با اراده و خواست خودش کار می‌کند؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خودش دارد. ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است، نه آن‌که امری زاید بر ذات و عارض بر ذات باشد. رابعاً: همان علم منشأ صدور افعال می‌گردد، و داعی زاید بر ذات در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۱

کار نیست.

البته باید توجه داشت که در این جا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آن گونه که در مورد فاعل بالرضا بیان می‌شود، بلکه اجمال در این جا به معنای بساطت است.

بنابراین، علم اجمالی به اشیاء در فاعل بالتجلی عبارت است از: کشف تفصیلی اشیاء، اما بدون تمییز آنها از یکدیگر، به نحوی که موجب کثرت در علم، و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.

صدرالمتألهین و پیروان وی گفته‌اند: نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، فاعل بالعناية است؛ چرا که نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خودش است، و از این رو در عین بساطتی که دارد، مبدأ همه کمالات ثانوی خود می‌باشد؛ و چون خودش به وجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها می‌باشد؛ و در نتیجه علم حضوری او به ذاتش علم به تفصیل کمالات آن نیز می‌باشد، اگر چه برخی از آنها متمایز از برخی نیست، به گونه‌ای که با بساطت نفس، منافات داشته باشد، و موجب کثرت در آن گردد.

فاعل بالتسخیر

فلاسفة اسلامی با توجه به این که گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید، کار را به وسیله فاعل قریب انجام می‌دهد، نوعی از فاعلیت را به نام «فاعل بالتسخیر» اثبات کرده‌اند، به عنوان مثال قوای طبیعی، نباتی و حیوانی انسان در کارهایشان مسخر نفس انسانی هستند.

گوارش غذا، ضربان قلب، حرکت‌های دست و پا و اموری مانند آن که به وسیله قوای بدنی، اما تحت تسلط و تدبیر نفس، صورت می‌پذیرد، همه نمونه‌هایی از فعل تسخیری هستند.

فلاسفه هم چنین گفته‌اند: تمام علت‌های فاعلی‌ای که در عالم وجود دارد، فاعل تسخیری هستند؛ چرا که همه تحت تسخیر و سلطه خدای متعال می‌باشند. البته این مطلب مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم، و معتقد باشیم در عالم علت‌هایی در طول یکدیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است. اما بنابر نظر دقیق‌تر، که افاضه و ایجاد را منحصر در واجب تعالی می‌داند، و او را تنها موجودی به شمار می‌آورد که دارای تأثیر است (لا مؤثر فی الوجود الا الله)، دیگر در هستی علل فاعلی‌ای وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۲

فاعل بالجبر

فاعل بالجبر فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کار انجام می‌دهد؛ و فعلش به گونه‌ای است که متوقف بر علم فاعل به آن می‌باشد. و ثانیاً: فاعل، آن فعل را به اراده و اختیار خود انجام نمی‌دهد، بلکه يك شخص دیگری او را با تهدید و اموری مانند آن، مجبور به انجام آن کار می‌کند. در فعل‌های جبری، زورگویی و تحمیل يك شخص ثالث است که باعث انتخاب آن فعل از سوی فاعل می‌شود، به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی نبود، فاعل هرگز آن فعل را انجام نمی‌داد.

فاعل بالرضا

فاعل بالرضا فاعلی است که با اراده و انتخاب خودش کار می‌کند، و نیز کارش را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد، اما علم تفصیلی و کامل او به فعلش عین فعلش می‌باشد، و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی و مبهم به آن دارد؛ و این علم اجمالی و مبهم به فعل، ناشی از علم فاعل به ذات خودش می‌باشد؛ چرا که علم به علت، مستتبع علم به معلول می‌باشد.

حاصل آن که فاعل بالرضا دو علم و آگاهی نسبت به معلول خویش دارد، يك علم اجمالی و غیر تفصیلی است، که پیش از انجام کار است، و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است، و کارهایی می‌تواند از او صادر شود؛ و دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که يك علم حضوری است، و عین معلوم می‌باشد.

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورت‌های خیالی‌ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضاست؛ زیرا علم تفصیلی او به این صور خیالی، عین همان صور است؛ و پیش از ایجاد آن صورت‌های خیالی، تنها علم اجمالی بدان دارد، از آن جا که به ذات خود، که آفریننده آن صور است، علم دارد.

فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، نزد حکمای اشراقی، فاعلیت بالرضا می‌باشد.

چرا که در نظر ایشان، علم تفصیلی خداوند به اشیاء عین وجود اشیاء است، و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی بدانها دارد.

فاعل بالطبع

فاعل بالطبع یا فاعل طبعی، به فاعلی گفته می‌شود که از دو ویژگی برخوردار باشد:

۱. این که فاعل به خودش علم نداشته باشد.

البته مقصود از علم، علمی است که مؤثر در فعل و دخیل در آن می‌باشد. بنابراین، علم انسان به ضربان قلب خودش، منافاتی با فاعل

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۳

طبعی بودن انسان نسبت به این فعل ندارد، زیرا این علم مدخلیتی در آن فعل ندارد.

۲. این که آن فعل ملائم با طبیعت فاعل بوده و به اقتضای طبیعت صدور یافته باشد.

نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی، در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد، يك فاعل طبعی است، زیرا نفس کارهایش را در این مرتبه به مقتضای طبیعتش انجام می‌دهد. مقصود از قوای طبیعی بدنی، چنان که شیخ در طبیعیات **شفا** تصریح می‌کند، قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، و دافعه است. نفس در مرتبه این قوا کار خود را به طور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد و اگر چه بپذیریم که نفس نوعی شعور و آگاهی از کارهای خود در مرتبه این قوا دارد، اما این شعور و آگاهی تأثیر و مدخلیتی در افعال وی ندارد.

فاعل بالعناية

فاعل بالعناية فاعلی است که اولاً: با اراده و خواست خودش کار انجام می‌دهد. ثانیاً: علم و آگاهی تفصیلی به کارش پیش از انجام آن دارد. یعنی از قبل به خوبی می‌داند که چه خواهد کرد. ثالثاً: علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است، نه آن که عین ذاتش باشد. رابعاً:

در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، خودش منشأ صدور آن از فاعل می‌باشد.

مثالی که برای فاعل بالعناية معمولاً ذکر می‌شود، آن است که وقتی انسان در ارتفاع بلندی قرار می‌گیرد، و ناگهان چشمش را به زمین می‌دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطور می‌کند، همین تصور افتادن باعث می‌شود او به زمین سقوط کند. حکمای مشاء فاعلیت خداوند را از این قبیل می‌دانند. به عقیده ایشان علم تفصیلی خداوند به آفرینش، به واسطه صورت‌هایی است که زاید بر ذات خداوند است، و همین علم به نظام احسن و اصلح، منشأ صدور کائنات می‌باشد.

فاعل بالقسر

فاعل بالقسر فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد و نه فعلش موافق با طبیعت او می‌باشد، مانند نفس بیمار در مرتبه قوای بدنی. بنابراین، فعل قسری، فعلی است که اولاً: متوقف بر علم فاعل نیست، و ثانیاً:

موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد، و به اقتضای طبیعت صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه عوامل بیرونی نقش عمده را در صدور آنها ایفا می‌کنند.

فاعل بالقصد

فاعل قصدی فاعلی است که اولاً: از روی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۴

علم و آگاهی کارش را انجام می‌دهد؛ و ثانیاً کارش را با اراده و انتخاب خودش انجام می‌دهد؛ و ثالثاً: دارای قصد و انگیزه زاید بر ذاتش در انجام آن کار می‌باشد؛ یعنی به گونه‌ای است که اگر داعی و انگیزه خاصی نسبت به انجام يك کار در وی پدید نیاید، آن کار را انجام نمی‌دهد. انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش، مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و مانند آن، فاعل بالقصد می‌باشد. چرا که در هر يك از این افعال، هدف و غرض خاصی را دنبال می‌کند، و

برای دستیابی به کمال معینی، کار را انجام می‌دهد.

متکلمان فاعلیت خداوند را از این قسم می‌دانند، و برای خداوند داعی زاید بر ذات تصویر می‌کند، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

فصل

فصل کلی ذاتی‌ای است که اختصاص به يك نوع دارد. و به دیگر سخن: فصل مفهومی است که بیانگر جزء مساوی از اجزای ذاتی نوع خود می‌باشد.

فصل اشتقاقی

فصل اشتقاقی همان اصل و مبدأ فصل منطقی می‌باشد؛ یعنی آن جزء ذاتی مختصی که مقوم نوع است و فصل منطقی در واقع از آثار و خواص آن به شمار می‌رود، و لذا اختصاص به آن ماهیت دارد، و در غیر مورد آن یافت نمی‌شود. مثلاً در مورد انسان، فصل اشتقاقی همان «نفس ناطقه» است. این نفس، حقیقتی جوهری است که مقوم ماهیت انسان و جزء آن می‌باشد، و اصل و مبدأ اموری چون ادراک کلیات و تکلم می‌باشد.

فصل حقیقی در واقع همان فصل اشتقاقی است؛ و اطلاق فصل بر اخص لوازم شیء (فصل منطقی)، در واقع يك اطلاق مجاری و از باب اسناد شیء به غیر ماهوله است.

زیرا فصل، مفهوم ذاتی‌ای است که اختصاص به ماهیت خود دارد؛ و یا چنان که در کتاب‌های منطق آمده است «فصل، مفهومی است که در پاسخ سوال از ممیز ذاتی شیء می‌آید».

و از این روست که فصل اشتقاقی، فصل حقیقی نیز نامیده می‌شود. از این جا دانسته می‌شود که تقسیم فصل به فصل اشتقاقی و فصل منطقی، از نوع تقسیم شیء به مصادیق حقیقی و مصادیق مجازی آن است.

فصل بعید

فصل بعید فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک دو جنس بعید شود، مانند حساس و نامی و سه بعدی برای انسان.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۵

فصل قریب

فصل قریب فصلی است که موجب امتیاز نوعی از انواع مشارک در جنس قریب شود؛ مانند: ناطق برای انسان، و حساس برای حیوان.

فصل منطقی

فصل منطقی عبارت است از «خاص ترین و معروف ترین لازم عارض بر نوع».

فصل منطقی يك نوع، مفهومی است که اولاً: عرضی آن نوع است، نه ذاتی آن. ثانیاً: از عرضیات لازم نوع می‌باشد، که انفکاکش از نوح محال است. ثالثاً: از اخص عرضیات لازم است، یعنی عرض لازم است که مصداقاً مساوی با نوع خود است، و بر انواع دیگر حمل نمی‌شود. رابعاً: عرضی لازم است که در میان سایر عرضیات لازم، از بیشترین درجه معروفیت برخوردار است. به فصل منطقی، «فصل مشهوری» نیز گفته می‌شود.

البته فصل منطقی اصطلاح دیگری نیز دارد که در برابر فصل طبیعی و فصل عقلی می باشد و آن عبارت است از: مفهوم «ذاتی مختص» نظیر کلی منطقی که در برابر کلی طبیعی و کلی عقلی است.

فطریات

فطریات قضایی است که تصدیق به آنها به واسطه اذعان به قضایای دیگر صورت می گیرد، اما آن قضایا همیشه در ذهن حاضرند، و ترتیب آنها نیاز به اندیشه و نظر ندارد. و به دیگر سخن: قضیه فطری قضیه ای است که دلیلش همیشه همراه آن در ذهن حضور دارد؛ مانند تصدیق به این که: دو، یک پنجم ده است.

فعل گزارف

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، فقط صورت خیالی فعل است. یعنی فقط تخیل فعل، باعث شوق به آن و سپس تحریک عضلات به سوی آن می شود. مانند بسیاری از حرکات کودکان که به محض تصور کردن، بدان شایق می شوند، و بلافاصله اقدام به انجام آن می کنند.

فلسفه

واژه فلسفه در بدو پیدایش معنایی عام داشته و انواع مختلف دانش ها را فرا می گرفت. فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانش های عقلی را در مقابل دانش های نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می بردند. مسلمین آن گاه که می خواستند تقسیم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۶

ارسطویی را درباره علوم بیان کند کلمه فلسفه یا حکمت را به کار می بردند. می گفتند فلسفه بر دو قسم است: نظری و عملی.

فلسفه نظری آن است که درباره اشیاء آن چنان که هستند بحث می کند، و فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آن چنان که باید و شایسته است باشد بحث می کند. فلسفه نظری بر سه قسم است:

۱. فلسفه اولی (فلسفه نخستین): شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص.
۲. فلسفه وسطی (فلسفه میانی): شامل علوم مختلف ریاضی مانند حساب، هندسه، هیئت و موسیقی.
۳. فلسفه دنیا (فلسفه پایین): شامل علوم طبیعی مانند: سمع الکیان، کیهان شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی و حیوان شناسی.

مجموع این سه قسم، فلسفه نظری را تشکیل می دهد و فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیماتی دارد.

فلسفه اولی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می شود. و علت آن که این بخش از فلسفه را فلسفه اولی نامیدند آن است که این فن نسبت به سایر فنون و علوم امتیاز خاصی دارد و گویی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم در سه چیز است: یکی آن که به عقیده قدما از علوم دیگر برهانی تر و یقینی تر است. دیگر این که بر همه علوم ریاست و حکومت دارد، و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی _____
دیگر به او نیاز دارد، و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم این که از همه علوم دیگر کلی تر و عام تر است. به آن حکمت الهی و علم اعلی نیز گفته می شود. ر. ک: حکمت الهی.

فنون آیه

مقصود دانش‌هایی است که ابزار و وسیله‌ای در خدمت دیگر علوم هستند، به گونه‌ای که غرض اصلی از فراگیری آنها آمادگی برای فراگیری علوم دیگر است؛ مانند:

منطق، اصول فقه، حساب و هندسه. فلسفه جزء علوم آلی نیست، بلکه از علوم اصالی به شمار می‌رود، که خود فی نفسه مطلوب‌اند.

ق

قابل

قابل به معنای پذیرنده و متصف شونده است و در دو مورد اطلاق می‌شود که تفکیک آنها حائز اهمیت است. ر. ک: قبول.

قاعده استحاله ترجیح بدون مرجح

این قاعده يك اصل بدیهی است، و مفادش

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۷

آن است که: اگر نسبت يك شیء به دو چیز يك سان باشد، محال است یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد، و متعین شود. مثلاً آب که هم می‌تواند سرد باشد و هم می‌تواند گرم باشد، و خودش اقتضایی نسبت به هیچ يك از سردی و گرمی ندارد، محال است خود به خود سرد یا گرم شود. و یا جسمی که می‌تواند سفید باشد و می‌تواند سیاه باشد، ولی خودش اقتضایی نسبت به هیچ يك از طرفین ندارد، امکان ندارد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل واقعی، سفید و یا سیاه گردد. اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح از جمله بدیهی ترین احکام عقل نظری است.

قاعده امکان اشرف

محتوای این قاعده فلسفی آن است که:

هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف تر باید پیش از او موجود باشد.

قاعده فرعیت

این قاعده می‌گوید: «ثبوت يك شیء برای شیء دیگر فرع بر ثبوت شیء دوم است.» و به دیگر سخن: «ب» وقتی می‌تواند بر «الف» عارض شود که «الف» پیش از عروض «ب» ثبوت و تحقق داشته باشد. این قاعده اختصاص به حملیه مرکبه دارد و حملیه بسیطه (که محمول در آن وجود است) تخصصاً از موضوع این قاعده بیرون است.

ر. ک: حملیه بسیطه و حملیه مرکبه.

قانون علیت

هنگام مراجعه به کلمات حکما و اندیشمندان ملاحظه می‌شود که تعبیرات ایشان در مقام بیان قانون علیت مختلف است، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱. هر حادثه (/ حادث زمانی) ای دارای علت است.

۲. هر موجودی علتی دارد.

۳. هر معلولی نیازمند به يك علت است.

۴. هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است.

۵. هر موجود ضعیفی نیازمند به علت است.

۶. ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به غیر می‌باشد.

همان گونه که مشاهده می‌شود برخی، مانند متکلمان، موضوع قانون علیت را «حادثه» می‌دانند، یعنی موجودی که سابقه عدم زمانی دارد. به عقیده ایشان ملاک نیازمندی به علت همان «حدوث زمانی» است. اما این نظریه از سوی حکما ابطال شده است.

و برخی توهم کرده‌اند که موضوع قانون

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۸

علیت «موجود» است، و لذا گمان برده‌اند که هر موجودی علتی دارد، و بر این اساس وجود «واجب» تبارک و تعالی را در مورد انکار قرار داده‌اند؛ غافل از آن که ملاک نیاز به علت، صرف وجود و تحقق نیست؛ و لذا این تعبیر از قانون علیت که «هر موجودی علتی دارد» تعبیر نارسا و غیر قابل قبولی است.

اما این تعبیر از قانون علیت که «هر معلولی نیازمند به يك علتی است» چندان مفید و راه‌گشا به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این قضیه يك قضیه تحلیلی است، که مفاد موضوع در محمول تکرار شده است، و شبیه آن است که بگوییم «هر انسانی انسان است». زیرا معلول یعنی چیزی که نیازمند و وابسته به غیر خود می‌باشد. پس اگر بگوییم: هر معلولی نیازمند به علت است، در واقع گفته‌ایم که: «چیزی که محتاج به غیر است، نیازمند به غیر می‌باشد».

نظیر اشکال فوق نسبت به تعبیر چهارم، یعنی این که: «هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است»، نیز وارد می‌شود؛ زیرا وابسته بودن همان محتاج بودن به غیر است، و احتیاج همان وابستگی است. ما در مقام بیان قانون علیت باید آنچه را ملاک و معیار نیاز و وابستگی است، موضوع قرار دهیم؛ و در این صورت است که قانون علیت به صورتی راه‌گشا و کارآمد، مطرح می‌شود.

از این رو، در میان تنسیق‌های یاد شده ما تعبیر پنجم و ششم را بر دیگر تنسیق‌ها ترجیح می‌دهیم. البته نسبت به تعبیر ششم نیز نارسایی‌هایی وجود دارد. شایان ذکر است که آنچه علامه طباطبائی قدس سره به عنوان قانون علیت مطرح کرده‌اند، همان بیان اخیر است؛ یعنی این که «ماهیت در وجود و عدم خود نیاز به غیر دارد»؛ چنان که مشهور در میان حکما، به ویژه حکمای پیش از صدرالمتألهین، نیز همین بیان است.

قبول

قبول دارای دو اطلاق است:

۱. قبول به معنای انفعال و پذیرش خارجی، و این در جایی است که در خارج، قابل ذاتاً فاقد چیزی است و آن گاه با دریافت آن چیز، واجد آن شده و بدین نحو به يك کمال دست می یابد؛ مانند آب که ذاتاً فاقد حرارت است، و آن گاه در اثر مجاورت با آتش، از آن حرارت دریافت می کند.

۲. اطلاق دیگر قبول در جایی است که وصفی از شیء انتزاع می شود و آن شیء بدان متصف می گردد، بدون آن که واقعاً چیزی را کسب کرده باشد و کمالی بر آن افزوده شده باشد. در این مورد قبول فقط به معنای اتصاف

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۲۹

است و نه پذیرش خارجی چیز.

قدرت

متکلمان در تعریف قدرت آورده اند:

«قدرت عبارت است از آنچه با آن، فعل و ترك هر دو صحیح و ممکن می باشد.» یعنی نسبت قدرت به فعل و ترك مساوی است، و با هر دو نسبت امکانی دارد. این تعریف اگر چه در مورد برخی قدرت ها (قدرت در حیوان) درست است، اما در مورد برخی دیگر از قدرت ها (قدرت واجب تعالی و مجردات تامه) صحیح نیست.

توضیح این که: قدرت، همان قوه فاعلی، و به تعبیر دیگر، علت فاعلی است که با علم و اراده عجین می باشد. و علت فاعلی دو صورت دارد: گاهی علت فاعلی، علت ناقصه است و به تنهایی برای صدور فعل کفایت نمی کند، بلکه نیازمند انضمام امور دیگر و فراهم شدن شرایط و زمینه های خاصی است تا علیتش را تام کند و صدور فعل از آن را واجب و ضروری سازد. قدرت در مورد حیوان، این چنین است؛ و در این موارد می توان گفت: نسبت فاعل به فعل و ترك يك نسبت امکانی است؛ و در نتیجه قدرت در این موارد عبارت است از «ما یصح معه الفعل و الترك».

اما گاهی علت فاعلی، علت تامه است؛ و فاعل برای صدور فعل نیاز به انضمام هیچ ضمیمه ای ندارد؛ و اگر هم شروطی معتبر باشد، این شروط متمم قابلیت قابل است، نه فاعلیت فاعل، بر خلاف قسم پیشین. در این موارد نسبت فاعل به فعل و ترك يك سان نیست؛ بلکه نسبتش به فعل، ضرورت و وجوب است، و نسبتش به فاعل امتناع می باشد. در این مورد دیگر نمی توان گفت:

«القدرة ما یصح معه الفعل و الترك»؛ بلکه باید گفت: «القدرة ما یجب معه الفعل و یمتنع معه الترك». و قدرت در واجب تعالی و نیز مجردات تامه از این قبیل است.

قدرت حیوان

قوه فاعلی در صورتی که با علم و اراده توأم باشد، «قدرت حیوان» نامیده می شود؛ و این قدرت، علت ناقصه است، و باید شرایط و زمینه های خاصی فراهم شود، تا علت تامه گردد، و در نتیجه صدور فعل از آن واجب و ضروری شود؛ مثلاً نویسنده ای که علت فاعلی نوشتن است، در صورتی فاعلیتش برای نوشتن تام می شود که کاغذی در برابر وی، و قلم مناسبی در دستش باشد، و نسبت مکانی خاصی میان دست و قلم و کاغذ برقرار شود. در این صورت است که اگر اراده نوشتن

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۰

کند، لزوماً نوشتن تحقق خواهد یافت.

قصد ضروری

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک طبیعت و یا مزاج می باشد. مثلاً در مورد تنفس صورت خیالی همراه با طبیعت، مبدأ شوق به آن است؛ و در مورد کسی که برای رفع خستگی از این پهلو به آن پهلو می شود، و نیز حرکات خاصی که شخص بیمار انجام می دهد، صورت خیالی همراه با مزاج، مبدأ شوق به آن می باشد.

علت «قصد ضروری» نامیدن این گونه افعال آن است که در این موارد طبیعت یا مزاج باعث می شود، تقریباً به طور ضروری آدمی قصد آن کار را کند، و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد؛ گویا قصد کار به هنگام تخیل آن، در این موارد ضروری و قهری است، و انسان از خود اختیاری ندارد.

قضایای ذهنی

قضایای ذهنی قضایایی هستند که محمول آنها یک امر ذهنی است اعم از آن که موضوعشان نیز یک امر ذهنی باشد یا یک امر خارجی. محمول در قضایای ذهنی، مفهومی است که حیثیت مصداق آن حیثیت ذهنیت است. یعنی همیشه مصداق آن در ظرف ذهن تحقق می یابد و محال است که مصداقی در عالم خارج داشته باشد. مانند: کلی، جزئی، نوع، جنس، فصل، عرضی، ذاتی، معرف، حجت. همه اینها مفاهیمی هستند که ناظر بر دیگر مفاهیم ذهنی بوده و بر آنها تطبیق می شوند. همیشه مفهوم است که متصف به کلیت و جزئیت می شود و نیز همیشه مفهوم است که نوع یا جنس یا فصل می تواند باشد.

حقایق خارجی نه کلی هستند و نه جزئی، نه نوع هستند و نه جنس یا فصل. چنین مفاهیمی را معقولات ثانیه منطقی می نامند. و از این رو هرگاه محمول قضیه ای چنین مفاهیمی باشد، ظرف ثبوت مفاد آن قضیه، ذهن خواهد بود، یعنی «نفس الامر» چنین قضایایی ذهن است، پس اگر مفاد یک قضیه این چنینی در ذهن ثابت باشد آن قضیه صادق است و در غیر این صورت کاذب می باشد.

قوای شوقیه

قوای شوقیه عبارت است از: مبدأ میل ها و تمایلات طبیعی یا اکتسابی که در وجود انسان هست؛ مثل میل به خوردن و پوشیدن و استراحت کردن. و میل به مقام و کامیابی جنسی و تمایلات پدری و فرزندی، و تمایل به نوع دوستی، و تمایل به علم و حقیقت جویی، و تمایل به پرستش و هنر و صنعت و آفرینندگی، و مانند آن. هر یک از این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۱

میل ها از یک مبدأ و قوه ای در وجود انسان ناشی می گردد، که این میل ها و هیجان ها را به وجود می آورد. این گونه قوا را قوای شوقیه می نامند.

قوای عامله

قوای عامله عبارت است از: نیروهایی که در عضلات بدن پخش شده است، که مبدأ حرکاتی در بدن می گردد؛ مثلاً

بازو حرکت می‌کند، انگشتان هر يك جدا جدا حرکت می‌کنند، پاها حرکت می‌کند، فك پایین حرکت می‌کند، سر، روی گردن حرکت می‌کند، پلكها حرکت می‌کنند، قلب و کبد و کلیه و روده و معده همه حرکاتی دارند. همه این حرکات در اثر قوایی است که به وسیله اعصابی، که اعصاب حرکت نامیده می‌شوند، در عضلات گذاشته شده است. این قوا، که مبدأ حرکاتی در اعضاء بدن می‌باشند، قوای عامله نامیده می‌شوند.

قوای عامله بر دو دسته‌اند: بعضی از آنها تحت فرمان اراده‌اند، و بعضی تحت فرمان اراده نیستند؛ مثلاً حرکات دست و پا و انگشتان تحت فرمان اراده هستند، اما حرکات قلب و معده و روده و امثال آنها تحت فرمان اراده نیستند. پس قوای عامله بر دو قسم است:

ارادی و غیر ارادی.

قوای مدرکه

قوای مدرکه عبارت است از: قوایی که کار آنها درك و اطلاع رساندن به ذهن است، و یا کارشان تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صور ذهنی، یا حفظ و نگهداری آنهاست. مثل حواس ظاهری، مانند بینایی و شنوایی، و حواس باطنی، مانند قوه خیال و حافظه، و قوه عقل و تفکر.

در هر فعل اختیاری، علاوه بر قوه عامله و قوه شوقیه، قوه مدرکه نیز دخالت دارد، بنابراین، این سه قوه در حقیقت سه مبدأ طولی برای افعال اختیاری هستند.

قوه جسمانی

نیرویی است که یا در جسم است مانند صورت جسمانی، یا بر جسم است مانند عرض، و یا با جسم است، مانند نفس.

قوه و فعل

وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالفعل است، و یا فعلیت دارد، مقصود آن است که آن شیء به گونه‌ای است که آثار مورد انتظار از آن، برش مترتب می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم در این جا يك درخت سیب بالفعل موجود است، مرادمان آن است که چیزی تحقق دارد که همه آثار واقعی درخت سیب را دارد: می‌توان در سایه‌اش نشست، از آن بالا رفت،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۲

از میوه‌اش تناول کرد؛ و خلاصه چیزی تحقق دارد که هم اکنون واقعاً درخت سیب است.

اما وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالقوه است، مقصود آن است که شیئی وجود دارد که می‌تواند به آن چیز تبدیل شود، و امکان تحقق آن چیز درش وجود دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: دانه سیب بالقوه درخت سیب است، مرادمان آن است که هم اکنون واقعاً درخت سیب وجود ندارد، بلکه چیزی تحقق دارد که می‌تواند به درخت سیب تبدیل شود؛ و به تعبیر دیگر: چیزی وجود دارد که درخت سیب می‌تواند از آن به وجود آید.

بنابراین، فعل عبارت است از وجود خارجی شیء به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب گردد؛ و قوه عبارت است از امکان وجود شیء که پیش از تحقق آن است؛ مثلاً نطقه تا وقتی نطفه است، بالفعل نطفه است و بالقوه

انسان می باشد؛ و آن گاه که رشد کرد و واجد نفس ناطقه شد، انسان بالفعل می شود. از آنچه بیان شد دانسته می شود که قوه، مانند امکان، يك معنای اضافی است. یعنی وصفی است که از نوعی مقایسه و سنجش اشیاء با یکدیگر و ملاحظه رابطه خاصی میان آنها به دست می آید. اگر دو شیء داشته باشیم که یکی زماناً متقدم بر دیگری است، و به گونه ای است که متأخر می تواند در آن وجود یابد، در این صورت می گوئیم: آن که متقدم است، حامل قوه شیء متأخر است؛ و متأخر در آن بالقوه موجود است؛ و آن گاه که شیء متأخر تحقق یابد، می گوئیم: آن شیء فعلیت یافته است.

ك

کثرت طولی و کثرت عرضی حقیقت وجود

دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. برای توضیح مطلب ابتدا این دو نوع کثرت را در حقیقت نور که امری ملموس است، تصویر می کنیم، و آن گاه حقیقت وجود را با آن مقایسه می کنیم. حقیقت نور، دو گونه کثرت دارد، یکی کثرتی که با نظر به خودش، و به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف نور، در آن پدید می آید. مانند اختلاف نور شمع با نور لامپ و اختلاف هر دو با نور خورشید و مراتب بی شماری که می توان میان نور شمع و نور خورشید در نظر گرفت و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید در نظر گرفت و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتو

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۳

نور به کره خورشید نزدیک تر باشد شدید تر و هر چه دور تر باشد ضعیف تر خواهد بود. و کثرت دیگر، کثرتی است که بالعرض در حقیقت نور راه پیدا می کند. هر مرتبه ای از نور که در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می تابد و آنها را آشکار می کند، کثرت می یابد. يك مرتبه از نور خورشید بر هزاران چیز می تابد، و به این صورت متکثر می شود. این کثرت در واقع از آن اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها تابیده است، اما به همان مرتبه هم سرایت می کند و کثرتی را در آن به وجود می آورد. وجود نیز از این جهت مانند نور است. در وجود دو نوع کثرت راه دارد یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولی وجود، خود حقیقت وجود است به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف که در آن راه دارد. وجود، يك حقیقت یگانه ای است که از واجب الوجود- که شدیدترین مرتبه وجود است و هیچ محدودیتی در آن راه ندارد و تنها قیدی که می توان برای آن در نظر گرفت اطلاق و بی قیدی است- آغاز می شود و صادر اول و دوم و ... را طی می کند و به عالم مثال و سپس عالم ماده و هیولای اولی که ضعیف ترین مرتبه وجود است، می رسد. این حقیقت واحد دارای دو طرف است، در يك طرف واجب الوجود که شدیدترین مرتبه وجود است، قرار دارد، و در طرف دیگر هیولای اولی که ضعیف ترین مرتبه وجود است واقع شده است و میان این دو، مراتب گوناگونی است. این مراتب هر چه به واجب نزدیک تر باشند، شدیدتر و هر چه از آن دورتر باشند، ضعیف تر خواهند بود.

کثرت دیگر، کثرتی است که به عرض ماهیات گوناگون در وجود پدید می‌آید. مانند کثرتی که در میان وجودهای مادی تحقق دارد.

وجود این عنصر مغایر با وجود آن عنصر است، وجود سنگ غیر از وجود چوب است و به همین ترتیب. منشأ این کثرت، همان ماهیاتی است که به واسطه وجود، موجود شده‌اند. یعنی؛ اولاً ماهیت چوب است که با ماهیت سنگ مغایر می‌باشد و ثانیاً: این مغایرت به وجود چوب و وجود سنگ سرایت می‌کند و آنها را با آن که یک مرتبه از وجودند با یکدیگر مغایر می‌سازد، مانند یک مرتبه از نور که هم بر سنگ می‌تابد و هم بر چوب و از این جهت تکثر می‌یابد.

کثرت ماهوی

کثرتی است که در واقعیت‌های خارج، به واسطه انتزاع ماهیات گوناگون از آنها،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۴

تحقق دارد؛ مانند آن که یکی انسان و دیگری اسب و سومی گوسفند است.

یکی سفیدی و دیگری سیاهی و سومی قرمزی است و به همین ترتیب. کثرت ماهوی در برابر کثرتی است که بر وجود، به واسطه انقسامات طاری بر خودش، عارض می‌شود، مانند آن که وجودی بالفعل و وجود دیگر بالقوه است، وجودی واجب و وجود دیگر ممکن است، وجودی خارجی و وجود دیگر ذهنی است. کثرت ماهوی اولاً و بالذات به ماهیت و ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

کثرت وجود موجود

عنوان نظریه‌ای در باب عالم هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این قول که به حکیمان مشاء نسبت داده شده است. بنابر این نظر، اشیاء خارجی هر یک دارای وجود خاص به خود هستند و هیچ وجه اشتراکی میان این وجودهای گوناگون تحقق ندارد. در واقع این وجودها حقایق گوناگونی هستند که به تمام ذات مابین یکدیگرند و در نتیجه کثرت یک امر واقعی است و وحدت یک امر اعتباری و غیر حقیقی می‌باشد.

کثرت وجودی

کثرتی است که به خاطر انقساماتی که بر خود وجود عارض می‌گردد، در آن تحقق می‌یابد، مانند انقسام وجود به واجب و ممکن، و انقسام آن به واحد و کثیر و انقسام آن به بالفعل و بالقوه. این کثرت اولاً و بالذات به وجود نسبت داده می‌شود، و مربوط به خود وجود است.

کلی

کلی تصویری است که عقل از «فرض» صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد، مانند صورت ذهنی سفید، سیاه، انسان، حیوان و امثال آن. مقصود از «فرض» در عبارت فوق همان «تجویز» است؛ و بنابراین، کلی تصویری است که عقل فی نفسه صدق آن بر موارد متعدد را تجویز می‌کند؛ و به دیگر سخن: کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد، مانند مفهوم عقلی انسان، یا آن که

تنها يك مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد، مانند شمس، و یا ممتنع باشد، مانند مفهوم «واجب الوجود بالذات»؛ و یا آن که هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان آن که مصداقی پیدا کند وجود داشته باشد،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۵

مانند سیمرغ، و یا آن که تحقق حتی يك مصداق برای آن ممتنع و محال باشد، مانند مفهوم اجتماع نقیضین. علم کلی را «عقل» و یا «تعقل» می نامند.

کلی طبیعی

ماهیتی که از هر قید وجودی و یا عدمی رها است، و حتی مقید به اطلاق نیست، یعنی ماهیتی که مقسم اعتبارات سه گانه است (ر. ک:

اعتبارات ماهیت)، همان «کلی طبیعی» است.

و چنان که می دانیم کلی طبیعی همان نفس طبیعت و ماهیت است که اگر در ذهن موجود شود متصف به کلیت می گردد، و اگر در خارج تحقق یابد جزئی و مشخص خواهد بود؛ در برابر کلی منطقی - که همان وصف کلیت است، یعنی قابلیت صدق و انطباق مفهوم بر بیش از يك مصداق - و کلی عقلی که عبارت است از مجموع موصوف و صفت. بنابراین، ماهیت انسان خودش کلی طبیعی است، و کلیت که در ذهن بر آن عارض می شود، کلی منطقی است؛ و انسان کلی بما هو کلی، کلی عقلی است.

کم / (چندی)

در تعریف کم (چندی) آورده اند: «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت وهمی می باشد». در این تعریف دو قید است که باید توضیح داده شود: یکی «ذاتاً» و دیگری «وهمی».

اما قید «ذاتاً» مواردی را که به واسطه کمیت و به تبع آن انقسام می پذیرد، خارج می کند؛ مثلاً رنگ يك صفحه کاغذ را می توان با دو نیم کردن سطح کاغذ، دو نیم کرد، اما این انقسام پذیری رنگ به تبع انقسام پذیری سطح کاغذ می باشد، که يك کمیت است، یعنی آنچه اولاً و بالذات قابل انقسام است، همان کمیت است، و امور دیگر به تبع آن منقسم می شوند.

در حقیقت هر چیزی که تقسیم می شود به خاطر کمیتش می باشد. جسم که تقسیم می شود به واسطه حجمی است که بر آن عارض می گردد، و رنگی که تقسیم می شود به واسطه سطحی است که رنگ بر آن عارض می شود؛ اما کمیت که تقسیم می شود، به خاطر خودش است.

و اما قید «وهمی» توضیحش آن است که ما دو نوع انقسام داریم: یکی انقسام خارجی و دیگری انقسام وهمی. اما انقسام خارجی را کمیت نمی پذیرد، زیرا يك کمیت اگر در خارج مثلاً دو نیم شود، آن کمیت در واقع از بین رفته و دو کمیت دیگر به وجود آمده است.

وقتی يك چوب يك متری را نصف می کنیم، و دو چوب نیم متری از آن به دست می آوریم،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۶

در واقع کمیت نخستین (/ یک متر) از بین رفته، و دو کمیت جدید پدید آمده است. و از این جا دانسته می شود که کمیت قابل و پذیرنده انقسام خارجی نیست؛ زیرا قبول و پذیرش در جایی است که قابل و مقبول با هم جمع شوند؛ یعنی وقتی می توان گفت «الف»، «ب» را قبول کرد و پذیرفت، و تبدیل به «ب» شد، که «الف» و یا چیزی از آن در ضمن «ب» موجود باشد. قبول و پذیرش خارجی تنها از آن ماده و هیولی است. هیولی چون فی حد ذاته، نه متصل است و نه منفصل، نه یک متر است، و نه نیم متر، با هر دو جمع می شود، و در هر دو حال باقی است.

انقسامی که کمیت می پذیرد، یک انقسام وهمی و فرضی است؛ یعنی اگر مثلاً یک خط را در ذهن تصور کنیم، می توانیم به واسطه نقاطی که روی آن را در نظر می گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم. و از این روست که وقتی در تعریف کمیت گفته می شود: «الکم هو الذی یقبل القسمة لذاته» در توضیح آن می گویند: «ای ممکن آن فرض فیه اجزاء».

فارابی و ابن سینا تعریف دیگری برای کمیت بیان کرده اند؛ و آن این که: «کمیت عرضی است که ذاتاً می تواند واحدی در آن به وجود آید که شمارنده آن باشد»؛ مثلاً در یک متر طول می توان یک سانتیمتر را در نظر گرفت که اگر صد بار از یک متر کاسته شود آن را تمام می کند، و به اصطلاح شمارنده و عادی یک متر می باشد. و نیز در عدد ده، عدد دو و یا عدد پنج را می توان در نظر گرفت که عادی و شمارنده آن می باشند. یعنی اگر چند بار از عدد ده کم شوند، آن را تمام می کنند. علامه طباطبائی قدس سره در **نهایه الحکمه** تعریف یاد شده را بهترین تعریف کمیت معرفی می کند، و می گوید: تعریف کمیت به این که «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت می باشد» مورد اشکال واقع شده است به این که: این تعریف اخص از معرف است، زیرا تنها کم متصل است که قابل قسمت می باشد؛ اما کم منفصل دارای اجزای بالفعل می باشد. یعنی بالفعل منقسم است؛ و چیزی که بالفعل منقسم است، قابل قسمت نخواهد بود؛ مثلاً عدد پنج، از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند، تشکیل شده، و دیگر قابل قسمت به پنج جزء نیست.

کم متصل

کم متصل کمیتی را گویند که اجزایی که برای آن در نظر گرفته می شود، بر سر حدود مشترکی با یکدیگر ملاقات می کنند. مقصود از حد مشترک، مرز میان دو جزء کمیت است،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۷

به گونه ای که نسبتش به هر دو جزء یک سان می باشد، هم متعلق به این جزء است، و هم متعلق به آن جزء؛ و به تعبیر دیگر حد مشترک چیزی است که می توان آن را آغاز هر دو جزء، و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد. یعنی چنین نیست که فقط متعلق به یک جزء باشد، بلکه به هر دو جزء تعلق دارد، و خلاصه نسبتش به هر دو جزء یک سان می باشد.

مثلاً اگر پاره خط یک متری را با نقطه ای که در وسط آن در نظر می گیریم، دو قسمت کنیم، آن نقطه مرز مشترک و حد مشترک میان دو جزء به دست آمده می باشد، و می توان آن را آغاز و یا پایان هر دو جزء در نظر گرفت. حد مشترک

میان دو سطح، خط است؛ و حدّ مشترك میان دو جسم تعلیمی، سطح است؛ و نیز حدّ مشترك میان دو جزء از زمان «آن» نامیده می شود.

کمّ منفصل

کمّ منفصل بر خلاف کمّ متصل است؛ یعنی نمی توان برای اجزای آن حدّ مشترك - یعنی چیزی که مرز میان دو جزء کمیت بوده و نسبتش با هر دو جزء يك سان باشد - در نظر گرفت. مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است، و دیگر جزء قسمت دوم نیست. و اگر جزء قسمت دوم هم باشد، تعداد واحدهای این دو قسمت چهار تا خواهد بود، نه پنج تا. و اگر واحدی از خارج به آن ضمیمه شود، که متعلق به هر دو باشد، در این صورت تعداد واحدهای این دو قسمت شش تا خواهد بود، نه پنج تا. خلاصه چیزی که نسبتش به هر دو جزء يك سان باشد، و بتوان آن را به هر دو جزء متعلق دانست، در کمّ منفصل وجود ندارد.

کمّ منفصل همان عدد است. و عدد از تکرار چند واحد تشکیل می شود. هر عددی در واقع مجموعه ای از چند واحد است. اما «واحد» خودش عدد نیست؛ زیرا واحد، از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی باشد؛ و از آن جهت که قابل انقسام است، دیگر واحد نیست؛ بلکه دو تا ۱۲ و یا چهار ۱۴ است.

بنابراین، از نظر فلسفی، عدد از «دو» شروع می شود و «يك»، بیرون از سلسله اعداد می باشد.

کمال اول و ثانی

کمال اول شیء چیزی است که نوعیت نوع به آن وابسته است، و کمال ثانی امور بیرون از صورت نوعی شیء است که صورت نوعی مقتضی آن می باشد؛ مثلاً نطق، کمال اول برای انسان است و ملکه شجاعت کمال ثانی او می باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۸

کون و فساد

واژه «کون» در لغت عرب به معنای بودن است و در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» به کار می رود. و در برابر آن، واژه «فساد» به معنای نابود شدن پدیده استعمال می شود. و بدین ترتیب مفهوم «کون» اخص از مفهوم «وجود» می باشد، زیرا در مورد موجودات ثابت به کار نمی رود.

«کون و فساد» در واقع دو حالتی هستند که بر جهان طبیعت و ماده یکی پس از دیگری عارض می شوند. زیرا موجودات جهان ماده (به نظر حکمای مشاء) پیوسته صورتی را از دست می دهند (خلع) و صورت دیگری را به خود می گیرند (لبس)، مانند آب که بخار می شود. از دست دادن صورت را «فساد» و دریافت صورت جدید را «کون» می گویند.

کون و فساد، دفعی است و در آن تحقق می یابد، در برابر حرکت که امری تدریجی است و در زمان واقع می شود.

کیفیت استعدادی

نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. قوه در این جا اصطلاح خاصی است و به معنای «مقاومت در برابر فشار خارجی» می باشد. معنای جامع کیفیات استعدادی که قوه و لاقوه هر دو را در بر می گیرد عبارت است از: «استعداد شدید جسمانی به سوی يك امر بیرون از ذات.» و این خود بر دو قسم است:

الف. استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند حالت لین و نرمی موم؛ و نیز حالت آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری (مراضیت). و این همان «لاقوه» است.

ب. استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند صلابت و سختی آهن، و آمادگی زیاد بدن برای صحت و عدم قبول بیماری (مصباحیت).

طبق تعریف ارائه شده، کیفیت استعدادی، يك نوع استعداد خاصی است، یعنی استعداد شدید جسمانی به سوی يك امر بیرون از ذات. اما علامه طباطبائی ترجیح می‌دهد مفهوم وسیع تری برای کیفیت استعداد در نظر گرفته شود، تا مطلق استعداد قائم به ماده را در بر گیرد. بنابراین، هر گونه آمادگی جسم برای پذیرش يك اثر، و یا تبدیل شدن به چیز دیگری، کیفیت استعدادی خواهد بود.

کیفیت محسوس

مقصود از کیفیات محسوس، کیفیات مادی‌ای است که به وسیله حواس ظاهری و اندام‌های حسی درك می‌شوند. کیفیات

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۳۹

محسوس به نوبه خود بر پنج قسم است:

الف. مبصرات یا دیدنی‌ها، مانند رنگ و نور.

ب. مسموعات یا شنیدنی‌ها، مسموعات همان صوت‌ها هستند. در تعریف صورت آورده‌اند: «کیفیتی است که در اثر قرع عنیف - یعنی کوبیدن با شدت و سختی - و یا قلع عنیف - یعنی کندن با شدت و سختی که موجب تموج هوای حامل صوت‌ها می‌گردد، به وجود می‌آید.»

ج. مذوقات یا چشیدنی‌ها، چشیدنی‌ها همان مزه‌هایی هستند که توسط قوه چشایی درك می‌شوند. دانشمندان طبیعی مزه‌های بسیط را نه قسم دانسته‌اند، و دیگر مزه‌ها را ترکیبی از آنها به شمار آورده‌اند.

د. مشمومات یا بوها. مشمومات انواع بوهایی هستند که به وسیله شامه درك می‌شوند. ما اسامی خاصی برای بوهای گوناگونی که درك می‌کنیم، نداریم تا آنها را به وسیله آن اسامی معرفی کنیم. و لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می‌شناسیم؛ مثلاً می‌گوییم: بوی مشک و بوی گل. ه. ملموسات یا کیفیات قابل لمس.

دانشمندان گفته‌اند: انواع کیفیات ملموس بسیط دوازده نوع‌اند، که از جمله آنها حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است.

کیفیات یاد شده به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: انفعالات و انفعالیات.

انفعالات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که با سرعت زایل می‌شوند و به راحتی دست‌خوش تغییر و تبدیل می‌گردند، مانند زردی رنگ رخسار کسی که خجالت کشیده است. و در برابر انفعالیات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که از رسوخ و پایداری بیشتری برخوردار می‌باشند، مانند زردی رنگ طلا.

کیفیت (۱ چگونگی)

هر انسانی يك سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد، مانند حالت شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد و ... هم‌چنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درك می‌کند که غالباً تغییر پذیرند، مانند رنگ‌ها، مزه‌ها، بوها، صداها.

فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در يك مفهوم کلی مندرج ساخته، و آن را «کیفیت» (/ چگونگی) نامیده‌اند؛ و آن را جنسی برای همه آنها دانسته‌اند. در تعریف کیفیت آورده‌اند که: «کیفیت عرضی است که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۰

ذاتاً نه قسمت پذیر است، و نه نسبت پذیر». با قید «عرض» واجب الوجود تعالی و جوهر از تعریف بیرون می‌روند، و با قید «عدم پذیرش قسمت» کمیت، و با قید «عدم پذیرش نسبت» مقولات هفت گانه نسبی از تعریف خارج می‌شوند. و با قید «ذاتاً» چیزهایی که قسمت و نسبت، بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض می‌گردد، در تعریف داخل می‌شوند.

چنان که ملاحظه می‌شود در تعریف فوق، کیفیت با دو قید عدمی تعریف شده است؛ و ماحصل این تعریف آن است که کیفیت عرضی است که کمیت نباشد و هیچ يك از اعراض نسبی نیز نباشد. دلیل این که فلاسفه کیفیت را این گونه تعریف کرده‌اند، آن است که آنها به يك ویژگی لازم این مقوله، که همه انواع و اقسام آن را در بر گیرد، دست نیافته‌اند، مگر عنوانی که از عرض بودن و مغایرت با کم و اعراض نسبی ترکیب می‌شود.

کیفیت مخصوص به کمیات

کیفیات مختص به کمیات آن دسته از کیفیات اند که به واسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند؛ یعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود، و آن‌گاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد.

این دسته از کیفیات به حکم استقراء بر سه قسم اند:

الف. شکل و زاویه. مقصود از شکل هیئتی است که از احاطه کامل يك حد- مانند دایره- یا چند حد- مانند مثلث و مربع- بر کمیت، برای آن کمیت به وجود می‌آید. و زاویه عبارت است از هیئتی که از احاطه ناقص دو یا چند حد که در يك نقطه با هم تلاقی می‌کنند، پدید می‌آید. بنابراین، کیفیت عارض بر مجموع جسم متناهی، شکل است؛ و اگر جزئی از آن لحاظ شود، زاویه خواهد بود.

ب. کیفیاتی که بر کمیت متصل قار عارض می‌گردد، اما نه شکل است، و نه زاویه؛ مانند:

منحنی بودن و مستقیم بودن که بر خط و سطح عارض می‌شود.

ج. کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند، مانند زوج بودن و فرد بودن.

کیفیت نفسانی

کیفیت نفسانی عرضی است مجرد که تنها بر جواهر نفسانی عارض می‌شود. شیخ الرئیس در تعریف کیفیت نفسانی می‌گوید:

«کیفیتی است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد».

فلاسفه اموری مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید، لذت، درد، شوق، نفرت، محبت و عداوت را از جمله

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۱

کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است:

حال و ملکه. به این صورت که اگر کیفیت نفسانی در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود؛ و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، ملکه خوانده می‌شود.

م

ماده

«ماده» از ریشه «مدد» می‌باشد و در لغت دو معنا برای آن بیان شده است: یکی مدد کننده و دیگری امتداد دهنده، اما در اصطلاح علوم دارای چند معنا می‌باشد:

۱. در منطق قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می‌شود، با صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن، «ماده قیاس» نامیده می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: «مواد» گوناگونی که در قیاس به کار می‌روند عبارتند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات و ... و نیز گفته می‌شود که قیاس به لحاظ «ماده‌اش» بر پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

۲. در فیزیک به موجودی که دارای صفات خاصی مانند: جرم، جذب و دفع و اصطکاک پذیری باشد، ماده می‌گویند و آن را در برابر نیرو و انرژی به کار می‌برند.

۳. در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ مثلاً گفته می‌شود: خاک ماده گیاه است، چرا که گیاه از آن به وجود می‌آید.

۴. در منطق کیفیت واقعی نسبت میان موضع و محمول قضیه، یعنی وجوب، امکان و امتناع، ماده نامیده شده و به این سه امر، «مواد سه گانه» گفته می‌شود.

توضیح این که منطقی می‌گویند: هرگاه قضیه‌ای تشکیل شود و میان محمول و موضوعی رابطه و نسبتی برقرار گردد، نسبت آن محمول به موضوع خود در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست:

حالت اول: این که ثبوت محمول برای ذات موضوع ضرورت و حتمیت داشته باشد، مانند قضیه: «چهار زوج است». که در آن زوجیت برای عدد چهار ضرورت و حتمیت دارد و سلبش از آن محال می‌باشد؛ یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «باید» زوج باشد.

در این موارد نسبت محمول به موضوع ضرورت و وجوب است.

حالت دوم: این که ثبوت محمول برای موضوع محال است. مانند قضیه: «چهار فرد است»، که در آن ثبوت فردیت برای عدد چهار محال می‌باشد؛ یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «نباید» فرد باشد. در چنین مواردی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۲

محمول ضرورتاً از موضوع سلب می‌شود و نسبت محمول به موضوع امتناع است.

حالت سوم: این که ثبوت محمول برای موضوع نه ضرورت داشته باشد، نه امتناع.

مانند قضیه: «حسن فقیه است»، که فقاهت برای حسن نه ضروری است و نه ممتنع. یعنی حسن به لحاظ ذاتش می تواند فقیه باشد و می تواند فقیه نباشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع، امکان است. بنابراین، ثبوت هر محمولی برای هر موضوعی در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست، یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن. این امور سه گانه یعنی ضرورت، امانع و امکان را که کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه هستند، در منطق «مواد سه گانه» می نامند.

ماده اولی و ماده ثانیه

«ماده اولی» جوهری است مبهم و بدون تحصیل، که خود چیزی نیست جز قوه پذیرش فعلیت های دیگر. و لذا «ماده اولی» هرگز به تنهایی و بدون انضمام «صورت» به آن، امکان تحقق ندارد. ماده اولی از ضعیف ترین درجه وجود برخوردار است.

نخستین صورتی که به ماده اولی ضمیمه می شود، همان صورت جسمیه است؛ و این دو در واقع ملازم با یکدیگرند، و هرگز از هم منفک نمی شود. اما در عین حال قدما معتقد بودند ما هرگز جسم مطلق نداریم؛ یعنی چیزی که فقط جسم باشد و به صورت هیچ یک از عناصر یا مرکبات نباشد.

بنابراین جسم (هیولی + صورت جسمیه) در واقع خودش ماده ثانیه می شود برای صور نوعیه ای که به آن ملحق می گردد. نخستین صورت های نوعی ملحق به جسم، همان عناصر است که به عقیده قدما عبارتند از: آب و خاک و مجموع جسم و صورت خاکی ماده ثانیه است برای نبات، و مجموع آنها ماده ثانیه است برای حیوان، و به همین ترتیب.

از توضیح فوق دانسته می شود که مقصود از «ثانی» در اصطلاح «ماده ثانیه»، «مالیس باول» است؛ و لذا به ماده سوم و چهارم نیز «ماده ثانیه» گفته می شود.

ماهیت

«ماهیت» یک مصدر جعلی است که از «ماهو» گرفته شده، و به معنای اسم مصدری که مرادف فارسی آن «چیستی» است، به کار می رود. مفاهیم ماهوی همان گونه که پیش از این یادآور شدیم، مفاهیمی هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می سازد و بیان می کند که اشیاء خارجی، «چه چیزی»

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۳

هستند. و از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کنید و بپرسید که «این چیست؟» آنچه در پاسخ صحیح این سؤال گفته می شود، ماهیت آن شیء خواهد بود. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می شود. و از این رو گفته اند: «الماهیه ما یقال فی جواب ما هو؟»

توضیح بیشتر این که ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم از آنها به دست می آوریم؛ یکی مفهوم وجود [هستی] و دیگری یک مفهوم ماهوی یعنی مفاهیمی از قبیل آب و خاک و انسان و سیاهی و سفیدی. مفهوم نخست، با توجه به اشتراك معنوی مفهوم وجود در همه موارد یکسان است و بر همه اشیاء خارجی به یک معنا صدق می کند و با اشاره به هر کدام از آنها می توانیم بگوییم: این شیء موجود است. این مفهوم از اصل تحقق و واقعیت داشتن اشیاء

حکایت می‌کند.

اما دسته دوم، مفاهیمی هستند که هر کدام از آنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد و بر همه آنها قابل تطبیق نیست. بعضی از اشیاء خاك، و برخی آب و گروهی انسان هستند.

این مفاهیم که هر کدام ذات و چیستی مصادیق خود را بیان می‌کنند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند.

به تعبیر دیگر ذهن ما، در اشیاء دو حیثیت تشخیص می‌دهد: حیثیت «چیستی» و حیثیت «هستی». چیستی‌ها همان‌هاست که اشیاء را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند، و هستی آن چیزی است که در مقابل نیستی است و همه اشیاء موجود دارای او هستند. استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه (ج ۳، ص ۳۲ و ۱۳۳) ماهیت را چنین توضیح می‌دهد:

«فرض کنید که ما به واقعیت سه چیز یعنی خط و عدد و انسان، تصدیق قطعی پیدا کرده‌ایم، و هر سه را امری واقعیت دار می‌دانیم و حکم می‌کنیم خط موجود است؛ عدد موجود است؛ انسان موجود است. این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند، ولی در عین حال می‌دانیم که سه چیز واقعیت‌دار هستند.

برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر يك از این موارد، وجود به يك چیز تعلق گرفته و در هر موردی يك چیز است که متلبس به لباس وجود شده و به عبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر يك از این موارد وجود، يك چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده. در يك جا وجود به چیزی تعلق گرفته که آن را کمیت متصل می‌خوانیم و در

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۴

يك جا به چیز دیگری که آن را کمیت منفصل و يك جا به چیز دیگری که آن را جوهر عاقل می‌خوانیم.

آنچه در ذهن به صورت معروض و متلبس جلوه می‌کند و مثل این است که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده، «ماهیت» است؛ مثلاً در مثال بالا که حکم می‌کنیم خط یا عدد یا انسان موجود است، خط و عدد و انسان، ماهیت‌های مختلفی هستند که واقعیت‌دار شده‌اند.

ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعم از اصطلاح نخستین آن است، در بیان اصطلاح دوم می‌گویند: «الماهیة ما به الشیء هو هو».

یعنی ماهیت همان هویت و حقیقت شیء است. اعم بودن اصطلاح دوم از این جهت است که واجب را هم شامل می‌شود بر خلاف اصطلاح نخست که اختصاص به ممکنات دارد. به عبارت دیگر واجب تعالی «چیستی» ندارد ولی «هویت» دارد.

ماهیت مجرد

ماهیتی است که به شرط لاعتبار شده است.

ر. ك: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مخلوطه

ماهیتی است که به شرط شیء اعتبار شده است. ر. ک: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مطلقه

ماهیتی است که لا بشرط اعتبار شده است.

ر. ک: اعتبارات ماهیت.

متای حقیقی و متای غیر حقیقی

ما یک «متی» داریم که مخصوص یک حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد؛ و این همان «متای اول و حقیقی» است. و یک «متی» نیز داریم که علاوه بر آن حرکت، ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مثل آن که بگوییم من در فلان ساعت این جمله را گفتم، یا در فلان روز گفتم، یا در فلان ماه؛ با آن که گفتن آن جمله تنها یک دقیقه به طول انجامیده است.

متواترات

متواترات قضایی است که در اثر اخبار گروه کثیری از مردم که توافقشان بر کذب محال می باشد و نیز احتمال خطا و اشتباه در همه آنها راه ندارد، انسان آنها را پذیرفته و باور کرده است؛ مانند تصدیق به نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام (ص).

متواطی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده اند: متواطی و مشکک.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۵

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همه افراد، یک نواخت می باشد و افراد آن، تقدم و تاخر یا اولویت یا شدت و ضعف و یا اختلاف دیگری از این قبیل در مصداقیت برای آن مفهوم ندارد؛ مثلاً مفهوم «جسم» بر همه مصادیقش به طور یکسان، حمل می شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت، مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد، هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت می باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، بر بعضی دیگر مزیت دارند. چنان که همه خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. یا مثلاً مفهوم سیاه بر همه مصادیقش به طور یکسان، حمل نمی شود و بعضی از سیاهی ها شدیدتر از برخی دیگر می باشد.

متی (/ چه گاهی)

متی عبارت است از هیئتی که برای شیء از نسبتش به زمان و بودنش در آن پدید می آید.

هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال، ممتد و تدریجی دارد، دارای مقدار غیر قاری است که مخصوص به همان حرکت است، و با امتدادهای غیر قار دیگر حرکات مغایر می باشد.

بنابراین، هر حرکت خاص و مشخصی، یک زمان خاص و مشخصی دارد؛ اما بعضی از این زمانها قابل انطباق بر

بعض دیگراند. و زمان عمومی و مستمری که همه حرکات را با مقایسه با آن، اندازه گیری می کنیم، همان زمان حرکت زمین به دور خودش است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش زمانها و حرکات گوناگون قرار داده ایم، و در مقایسه با این زمان تقدم و تاخر و کوتاهی و بلندی حرکات و زمانها معین می گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان دارند، هیئت خاصی پدید می آید، و این هیئت همان مقوله متی را تشکیل می دهد.

مثل افلاطونی

ر. ك: عقول عرضی.

محسوسات

آن قضایایی است که تصدیق به آنها منوط به احساس می باشد، مانند تصدیق به این که:

اکنون هوا گرم است، و این پارچه نرم است.

محمول بالضمیمه و خارج محمول

مفاهیم عرضی به نوبه خود بر دو دسته

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۶

تقسیم می شوند: يك دسته مفاهیم و محمولهایی است که «خارج محمول» نامیده می شوند، و دسته دوم مفاهیمی است که «محمول بالضمیمه» می باشند.

به طور کلی آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها دارای مابازای مستقلی در خارج نیستند، و وجود منحاز و فی نفسه ای در خارج ندارند، بلکه تنها در اثر تحلیل های ذهنی و مقایسه اشیا خارجی با یکدیگر از اشیا انتزاع و بر آنها حمل می شوند، «خارج محمول» نامیده می شوند. و در مقابل، آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها واجد مابازای مستقل و وجود منحاز و فی نفسه ای هستند که در خارج عارض بر موضوعاتشان می شوند، «محمول بالضمیمه» نامیده می شوند.

و به دیگر سخن: اگر مفهوم عرضی به گونه ای باشد که انتزاع آن از موضوع و حملش بر آن نیازمند آن باشد که چیزی بر وجود موضوعش افزوده، و وجودی به آن ضمیمه شود- که طبعاً این وجود يك وجود لغیره خواهد بود- آن را محمول بالضمیمه می نامند؛ مانند عالم و شجاع نسبت به انسان.

عالم و شجاع تنها در صورتی از انسان انتزاع و بر آن حمل می شود که وجود علم و وجود شجاعت- که دو وجود لغیره است- بر انسان عارض و به آن ضمیمه گردد؛ و تا این انضمام صورت نپذیرد، نمی توان این مفاهیم را بر انسان حمل کرد.

اما اگر مفهوم عرضی این گونه نبود، و همان ذات موضوع برای انتزاع و حمل آن مفهوم بر آن کفایت کند، آن مفهوم عرضی «خارج محمول» نامیده می شود، یعنی مفهومی است که از ذات موضوع استخراج شده و بر آن حمل می گردد؛ مانند آن جا که می گوئیم: «عدد چهار زوج است» و یا «انسان ممکن است».

و به بیان سوم: وقتی محمولی بر موضوعی حمل می شود دو حالت متصور است:

حالت اول: این که محمول واقعیتهای جدا از واقعیت موضوع ندارد، یعنی در خارج هیچ نوع دوگانگی و کثرتی میان

موضوع و محمول برقرار نیست، و این ذهن است که با قدرت تجزیه و تحلیلی که دارد از يك واقعیت، مفاهیم گوناگونی را انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کند. مانند قضیه: انسان ممکن است، یا انسان معلول است، یا انسان واحد است، امکان، معلولیت و وحدت، هیچ کدام واقعیت جدا از واقعیت انسان ندارند، یعنی دارای مابازای خارجی نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. و به بیان دیگر: خود يك مرتبه وجودی در خارج ندارند. این دسته از محمولات را

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۷

«خارج محمول» می‌نامند.

حالت دوم: این که همان طور که محمول در ظرف تشکیل قضیه تصوری جدا از تصور موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و حکم به اتحاد آن با موضوع می‌شود، در خارج نیز واقعیتی جدا از واقعیت موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و يك نوع اتحاد و یگانگی با آن پیدا می‌کند. مانند قضیه: انسان متعجب است، یا خندان است. تعجب و خنده، هر دو، در خارج واقعیتی جدا از ذات انسان دارند که به انسان ضمیمه شده و آن را متصف به متعجب و خندان می‌کنند.

علامه طباطبائی در **نهایة الحکمة** (مرحله پنجم، فصل چهارم) پس از ذکر این بیان در معنای محمول بالضمیمه می‌گویند: «تعریف یاد شده برای «محمول بالضمیمه» رأی مشهور فلاسفه است [و مبتنی بر این عقیده است که اعراض، وجودی جدا از جوهر دارند که به آن ملحق و ضمیمه می‌شود. اما این مبنا غلط است و] حقیقت آن است که عرض از مراتب وجود جوهر می‌باشد.

مراتب ثبوت

ثبوت همان تحقق و وجود است، و دارای سه مرتبه است:

۱. ثبوت حقیقت عینی وجود: بنا بر اصالت وجود، تنها چیزی که بالاصالة ثابت می‌باشد و تحقق دارد، حقیقت عینی وجود است. ثبوت حقیقت عینی وجود، يك ثبوت ذاتی است نه آن که آن را از غیر گرفته باشد، مانند سفیدی رنگ که ذاتی آن می‌باشد. بلکه باید گفت که هیچ گونه مغایرتی میان وجود و ثبوت نیست و وجود، عین ثبوت و تحقق است نه آن که دارای ثبوت و تحقق باشد.

۲. ثبوت ماهیت: دومین مرتبه ثبوت، ثبوتی است که به ماهیت نسبت می‌دهیم، چنان که می‌گوییم: انسان هست، سفیدی و سیاهی هستند، جواهر و اعراض در خارج تحقق دارند و مانند آن.

ماهیت گرچه يك امر اعتباری است و حقیقتاً ثبوت و تحقق ندارد، اما چون انعکاس وجودهای خاری برای ذهن است، عقل نوعی ثبوت و تحقق را برای آن اعتبار می‌کند. به دیگر سخن: آنچه حقیقتاً در خارج هست و تحقق دارد وجود حسن و وجود حسین و مانند آن است، اما این وجودها در قالب ماهیت انسان در ذهن انعکاس می‌یابند، و از این روی عقل ناچار می‌شود که بگوید:

انسان هم در خارج هست و تحقق دارد.

درست مانند تکه کاغذی که به شکل مربع بریده شده است. آنچه در خارج هست يك

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۸

تکه کاغذی است که از چهار طرف محدود می‌باشد و در خارج جز یک تکه کاغذ چیز دیگری وجود ندارد، ولی چون این تکه کاغذ در قالب مربع برای ذهن جلوه می‌کند، عقل علاوه بر آن که می‌گوید کاغذ در خارج موجود است، حکم می‌کند که مربع نیز در خارج تحقق دارد. نسبت ماهیت به وجود چیزی شبیه نسبت مربع به آن تکه کاغذ است.

۳. ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی: سومین مرتبه از ثبوت، ثبوتی است که به مفاهیم اعتباری - مانند علیت، امکان، وجوب، وحدت، کثرت، قوه و فعل - نسبت می‌دهیم.

مفاهیم اعتباری عقلی در برابر مفاهیم ماهوی قرار دارند. این دسته از مفاهیم بر خلاف مفاهیم ماهوی به طور خودکار از خارج گرفته نمی‌شوند بلکه عقل با نوعی فعالیت و مقایسه برای حکایت از روابط میان واقعیات خارجی و نحوه وجودشان، این مفاهیم را می‌سازد.

مفاهیم اعتباری نیز دارای نوعی از ثبوت و تحقق می‌باشند، اما ثبوت آنها به وسیله ثبوت مصادیق و منشأ انتزاع آنها است. در مثال بالا آنچه واقعاً در خارج تحقق دارد فقط وجود آتش و وجود حرارت است که منشأ انتزاع مفهوم علت و معلول می‌باشند. و غیر از آن دو، چیز سومی به نام علت و شیء چهارمی به نام معلول ثبوتی مستقل و جداگانه برای خود ندارند. ولی عقل برای حکایت از خارج و بیان نحوه ارتباط واقعیات خارجی، نوعی ثبوت و تحقق را برای مفهوم علت و معلول اعتبار می‌کند، همان گونه که برای ماهیت اعتباری می‌کرد با این تفاوت که ماهیات بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خود هستند و در حد ذات آنها اخذ شده‌اند ولی مفاهیم اعتباری عقلی حاکی از نحوه وجود مصادیق خود و بیانگر ارتباطات وجودی آنها با یکدیگر می‌باشند.

در همان مثال بالا، مفهوم آتش و مفهوم علت هر دو بر یک شیء اطلاق می‌شوند، اما مفهوم آتش که یک مفهوم ماهوی است ذات آن شیء را منعکس می‌سازد و حقیقت آن را برای ما تبیین می‌کند، ولی مفهوم علت تنها رابطه خاص آن شیء خارجی با یک پدیده دیگر یعنی حرارت را حکایت می‌کند.

مسافت حرکت

مسافت حرکت، یا مافیة الحركة، همان بستر و مجرای حرکت است؛ همان کانالی است که متحرک با حرکت خود در آن گذر می‌کند، و آن را می‌پیماید. وقتی گیاه رشد می‌کند، متحرک همان جسم گیاه است، و مسافت حرکت، کمیت این جسم است. فرض کنید در آغاز این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۴۹

حرکت، طول گیاه یک سانتی متر است، و در پایان حرکت صد سانتی متر. در این صورت مبدأ حرکت، طول یک سانتی متری و منتهای حرکت، طول صد سانتی متری، و مسافت حرکت، میان این دو حد است. جسم مورد نظر در این حرکت، در کمیت خودش حرکت می‌کند، یعنی هر «آن» و هر لحظه دارای کمیت ویژه‌ای است، و بلافاصله آن کمیت را از دست می‌دهد و کمیت دیگری به خود می‌گیرد. پس در این مثال مسافت حرکت، یعنی مجرا و کانال

حرکت و آن چیزی که متحرك آن را می‌پیماید، همان مقوله کمیت است. تفاوت میان جسمی که رشد می‌کند، یعنی حرکت کمی دارد، با جسمی که رشد نمی‌کند، یعنی حرکت کمی ندارد، در آن است که جسم دوم با گذشت زمان کمیتش تغییر نمی‌کند، یعنی همواره یک فرد و یک نوع از مقوله کمیت را واجد است، و همان را در خود نگه می‌دارد؛ اما جسم نخست یک فرد خاص از کمیت را در خود نگه نمی‌دارد، بلکه همواره فردی از کمیت را از دست می‌دهد و فرد دیگری را به دست می‌آورد.

مثال دیگر: مثال روشن تر برای مسافت حرکت، حرکت مکانی است. وقتی جسم از مکان «الف» به مکان «ب» حرکت می‌کند، و یک فاصله یک متری را در یک دقیقه طی می‌کند، متحرك در هر لحظه و هر «آن» در مکان خاصی قرار دارد، و نسبت مکانی خاصی را واجد می‌گردد؛ یعنی این آن همواره تغییر می‌کند، و در هر «آن» در نقطه‌ای قرار دارد و نسبت مکانی خاصی (این خاصی) را به خود می‌گیرد. بنابراین، چیزی که حرکت درش واقع می‌شود، و مسافت حرکت است، در واقع همان مقوله این است.

در حرکت کیفی نیز قضیه از همین قرار است. وقتی رنگ سیب از سبزی به سرخی می‌گراید، مسافت حرکت همان رنگ است که یک نوع کیف است. و وقتی حرارت شیء از صفر به صد می‌رسد، مسافت حرکت همان کیف ملموس است. و هم‌چنین هرگاه جسمی به دور خود می‌چرخد، و دائماً وضع خاصی را واجد می‌شود، مسافت حرکتش همان مقوله وضع است.

و نهایتاً در جایی که شیء حرکت جوهری دارد، و در ذاتش تحول روی می‌دهد، مسافت حرکت همان جوهر شیء است؛ مانند خاک که نبات می‌شود، و آن‌گاه حیوان و سپس انسان می‌گردد. در این جا مسافت حرکت مقوله جوهر است.

اگر کمی بیشتر دقت کنیم، به این نتیجه

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۰

می‌رسیم که: مسافت حرکت در واقع آن وجود متصل و سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می‌شود. و این وجود، چون یک وجود امکانی و محدود است، لاجرم دارای ماهیت است، و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چون یک وجود متغیر و متحول است - و به دیگر سخن، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مختلف است اگر از همه مراتب آن یک ماهیت خاص (/ یک نوع خاص از یک مقوله) انتزاع شود، لازمه‌اش وقوع تشکیک در ماهیت خواهد بود؛ یعنی یک ماهیت واحد در طول حرکت بر چیزی که دارای شدت و ضعف، و زیادت و نقصان است، صدق خواهد کرد، و این محال است.

از این جا دانسته می‌شود که این وجود سیال و گذرا در هر مقطع از حرکت، دارای یک ماهیت ویژه است، و در هر «آن» یک نوع خاص از مقوله، از آن انتزاع می‌شود و این انواع به گونه‌ای هستند که هیچ قرار و ثباتی ندارند.

مساوق

تعبیر «مساوق» در جایی به کار می‌رود که دو مفهوم هم از جهت مصداق برابر باشند و هم حیثیت و هم جهت صدقشان یکی باشد. و از این روی «مساوق» اخص از «مساوی» می‌باشد؛ مثلاً مفهوم ناطق و مفهوم ضاحک بالقوه،

مساوی یکدیگرند، زیرا هر ناطقی، ضاحك بالقوه است و هر ضاحك بالقوه‌ای ناطق است، ولی این دو مفهوم «مساوق» یکدیگر نیستند، زیرا حیثیت صدقشان تفاوت دارد، و به عبارت دیگر انسان، از آن جهت که ناطق است ضاحك نیست، و از آن جهت که ضاحك است، ناطق نیست، این دو امر دو حیثیت مختلف را در انسان تشکیل می‌دهند.

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

گاهی مضاف اطلاق می‌شود و مقصود از آن خود مقوله اضافه، یعنی هیئت حاصل از نسبت متکرر است، و به آن «مضاف حقیقی» می‌گویند. مانند آن‌جا که مضاف بر خود بالایی و پایین اطلاق می‌گردد. و گاهی مضاف استعمال می‌شود و مراد از آن معروض و موضوع اضافه، و یا مجموع موضوع و عرض می‌باشد، و در این صورت به آن «مضاف مشهوری» گفته می‌شود؛ مانند آن‌جا که مضاف بر سقف به لحاظ نسبت متکرری که با سطح دارد، اطلاق می‌شود.

دلیل این که قسم اخیر را مضاف مشهوری می‌نامند آن است که توده مردم می‌پندارند آنچه مثلاً مضاف به برادر است، همان انسانی است که متلبس به برادری است، در حالی که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۱

تعلق از دو طرف در حقیقت از آن خود اضافه است. در مورد پدری و فرزندى نیز قضیه از همین قرار است. اضافه در حقیقت میان پدری و فرزندى برقرار می‌باشد، و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت است، اما توده مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است، برقرار می‌باشد.

معدوم مطلق

هرگاه شیء در هیچ وعایی تحقق نداشته باشد، نه در ذهن و نه در خارج، نه در گذشته و نه در حال و نه در آینده، در این صورت معدوم مطلق خواهد بود.

معقولات اولیه

مفاهیمی هستند که دارای مابازای خارجی می‌باشند، یعنی در خارج دارای وجود فی نفسه می‌باشند گرچه این وجود فی نفسه، متعلق به غیر و برای غیر بوده باشد، مانند گرما و سرما که هر يك دارای وجود خاص خود هستند و مابازای خارجی دارند؛ مثلاً گرمی يك جسم، چیزی است غیر خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. کلیه مفاهیم ماهوی از این قبیل هستند. این دسته از مفاهیم هم اتصافشان خارجی است - یعنی وصف برای اشیای خارجی هستند - و هم عروضشان خارجی است یعنی در خارج عارض بر موضوعشان می‌شوند.

معقولات ثانیه فلسفی

مفاهیمی هستند که مابازای خارجی و وجود فی نفسه و مستقلى ندارند، بلکه موجودند به وجود موضوعشان. این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند. مانند مفهوم علت و معلول. وقتی گفته می‌شود: «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش

است.» چنین نیست که در خارج غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشد به نام علت و معلول که مجموعاً بشوند چهار چیز. بلکه آنچه در خارج است همان آتش است که به لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علت گرچه وصف برای آتش خارجی است، اما چنین نیست که یک وجود فی نفسه و مستقل داشته باشد که در خارج عارض بر آتش شده باشد و به اصطلاح عروضش خارجی باشد. بلکه این ذهن است که این وصف را انتزاع می‌کند و بر آتش حمل می‌کند. کلیه مفاهیم فلسفی از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۲

این قبیل هستند.

معقولات ثانیه منطقی

مفاهیمی هستند که وصف برای امور ذهنی بوده و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند مفهوم کلی، جزئی، معرف، حجت، قضیه و به طور کلی همه مفاهیم منطقی. مثلاً: کلی، مفهومی است که هرگز وصف برای یک شیء خارجی از آن جهت که خارجی است واقع نمی‌شود، و به عبارت دیگر: مفهومی است که مصادیقش فقط در ذهن موجود است و نه در خارج. ماهیت انسان وقتی در ذهن بیاید مصداق کلی و موصوف به کلیت می‌شود نه آن‌گاه که در خارج است.

بنابراین، معقولات ثانیه منطقی، مفاهیمی هستند که اتصافشان ذهنی است، یعنی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه امور عینی و خارجی، و البته هر چه اتصافش ذهنی باشد عروضش نیز لاجرم ذهنی خواهد بود، یعنی در ذهن عارض بر موضوع خود می‌شود نه در خارج، چرا که معنا ندارد وقتی موضوع، یک امر ذهنی است وصف در خارج بر آن عارض شود.

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، در علم حصولی مطرح می‌شود، نه در علم حضوری؛ و بیان آن است که: در علم حضوری وجود علمی شیء و وجود عینی آن یکی است، چرا که در این علم، همان واقعیت خارجی شیء نزد عالم حضور می‌یابد؛ اما در علم حصولی، وجود علمی شیء غیر از وجود عینی و خارجی آن است؛ و آنچه از شیء نزد عالم حاضر می‌آید، همان مفهوم و ماهیت شیء است، نه هویت خارجی آن. و به دیگر سخن: آنچه نزد عالم حاضر می‌آید، صورت ادراکی است که حاکی از شیء خارجی است، و آن را نشان می‌دهد. این صورت ادراکی، «معلوم بالذات»، و آن شیء خارجی «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود.

مثلاً وقتی به اطراف خود می‌نگریم و در و دیوار و میز و صندلی را مشاهده می‌کنیم، صورت‌های ادراکی از این اشیاء در صفحه نفس ما ایجاد می‌شوند. این صورت‌های ادراکی، واقعیت و هویتشان، یک هویت علمی است؛ و لذا ذاتاً معلوم ما هستند، و معلوم بالذات به شمار می‌روند. اما ویژگی این صورت‌های ادراکی آن است که «دیگر نما» هستند، و کاشف از اشیاء بیرون از خود می‌باشند. آن اشیاء بیرونی، یعنی همان در و دیوار و میز و صندلی خارجی را «معلوم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۳

بالعرض» می‌نامند. کاشف بودن این صور از آن اشیاء به خاطر اتحاد و یگانگی ماهویی است که میان آنها برقرار می‌باشد. این رابطه باعث می‌شود که علم ما به آن صور، علم به آن اشیاء خارجی محسوب شود؛ در حالی که آنچه واقعاً معلوم ماست، همان صور است، و لا غیر.

معیت [/ باهمی]

معیت در واقع در برابر تقدم و تأخر قرار دارد، و نسبت به آن دو، يك معنای سلبی و عدمی دارد. معیت عبارت است از «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنیت اختلاف در آن معنا را دارند». بنابراین معیت، عدم ملكة تقدم و تأخر می‌باشد. توضیح این‌که: اگر الف و ب در يك امر با هم مشترك بودند، و هر دو نسبت خاصی به يك مبدأ مفروض داشتند (ما به الاشتراك)، و در عین حال که شأنیت و قابلیت اختلاف در این امر مشترك را دارند، اما فی الواقع اختلافی با هم از این جهت نداشتند، در این صورت نسبت میان آن دو، نسبت معیت بوده، و آن دو «معان» خواهند بود. مانند دو حادثه که در يك زمان واحد رخ می‌دهند، که هیچ يك تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر ندارند، و قرب و بعدشان از مبدأ زمان يك سان می‌باشد، در عین حال که هر دو زمان مند هستند و لذا صلاحیت آن را دارند که تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر داشته باشند. در این جا گفته می‌شود که این دو حادثه معیت زمانی با هم دارند.

از این جا دانسته می‌شود که مثلاً سلب تقدم و تأخر زمانی از دو شیء به تنهایی موجب اتصاف آنها به معیت زمانی نمی‌گردد، بلکه باید علاوه بر آن، آن دو شیء صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی را نیز داشته باشند؛ و لذا میان مجردات معیت زمانی برقرار نمی‌باشد، اگرچه تقدم و تأخر زمانی نیز با هم ندارند.

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم حقیقی، مفاهیمی غیر ماهوی هستند، و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست، و حملشان بر مصداقشان بسان حمل ماهیت بر افرادش نیست، که يك تطابق ذاتی میانشان برقرار باشد، و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی» نیز می‌نامند، که خود بر دو دسته‌اند:

۱. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۴

در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ و به دیگر سخن: اموری هستند که عین واقعیت و عین ترتب آثار هستند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشئیت برای آثار لابشرط و لا اقتضاء است؛ به دیگر سخن، این امور نسبت به خارجیت بشرط شیء هستند، گرچه این تعبیر نیز چندان دقیق نیست. «وجود» و صفات حقیقی وجود، که در خارج عین وجود هستند و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیل‌های ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل‌اند. چنین اموری هرگز به عینه وارد ذهن نمی‌شوند، زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، و لذا ورود آنها در ذهن مستلزم آن است که يك امر خارجی و منشأ اثر، در عین حال

که يك امر خارجی و منشأ اثر است، ذهنی و فاقد اثر گردد؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی فلسفی» نیز می نامند.

۲. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ و لذا محال است که در خارج تحقق یابند؛ چرا که تحقق آنها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی منطقی» می نامند. معقولات منطقی در واقع وصف برای امور ذهنی هستند و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی باشند. مانند: عکس مستوی، قضیه، حجت، معرف، کلی، برهان، تمثیل و دیگر مفاهیم منطقی. به دیگر سخن: مصادیق این مفاهیم همیشه مفهوم از آن جهت که مفهوم است، می باشد. «اعتباری» اصطلاحات دیگری نیز دارد، از جمله:

۱. اعتباریات در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار. بنابراین اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است. ماهیت در این اصطلاح، يك امر اعتباری است، ولی وجود يك امر اصیل می باشد؛ درست به عکس اصطلاح پیشین. ۲. اعتباری به معنای آنچه وجود فی نفسه ندارد، یعنی وجودش يك وجود رابط و فی غیره است؛ در برابر آنچه از وجود فی نفسه برخوردار است، اعم از آن که وجود فی نفسه اش، لِنفسه باشد یا لغيره. بنابراین اصطلاح، همه نسبت ها و روابط اموری

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۵

اعتباری هستند، در برابر جواهر و اعراض.

۳. مفاهیمی که صرفاً برای دست یابی به اهداف و اغراض عملی در جامعه، بر يك سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می شوند. مثلاً مفهوم «رأس» اگر بر سر انسان یا حیوان، که مصادیق حقیقی آن است، اطلاق شود، يك مفهوم حقیقی است؛ اما اگر بر يك فرد از انسان، به عنوان علامت و نشانه ای برای يك سری اعتبارات و قراردادهای دیگر اطلاق شود، يك مفهوم اعتباری خواهد بود. مثلاً اگر بگوییم «زید رئیس است»، چون دیگران باید از او تبعیت کنند، و سمت فرماندهی دارد، و بر افراد دیگر مسلط و حاکم است - و خلاصه همان روابطی که میان سر انسان و سایر اندامها تکویناً برقرار است، میان او و سایر افراد بر حسب قرارداد و مواضعه (/ اعتبار) برقرار می باشد - این قضیه، يك قضیه اعتباری خواهد بود.

از این جا دانسته می شود که اعتباری، در این اصطلاح، يك معنای تصویری - مانند ریاست، مالکیت و زوجیت - یا تصدیقی - مانند زید رئیس است، من مالک این کتاب هستم - است که در ورای ظرف عمل تحقق ندارد؛ مثلاً ریاست اعتباری تحققش به آن است که رئیس در شئون دیگران تصرف کند، و دیگران به فرامین وی گردن نهند. و به دیگر سخن: این معانی از مشهورات بالمعنی الاخص هستند، یعنی مفاهیمی هستند که عقلاً بر آن توافق کرده اند، و واقعیتهای ورای این تطابق ندارند.

مفاهیم حقیقی

مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می تواند در خارج موجود شود، و هم می تواند در ذهن تحقق یابد؛ یعنی گاهی يك موجود خارجی است که منشأ آثار است، و گاهی يك موجود ذهنی است که فاقد آثار می باشد؛ مانند مفهوم آب و آتش و انسان و سفیدی و سیاهی. لازمه و ویژگی یاد شده آن است که نسبت چنین مفاهیمی به وجود خارجی و عدم يك سان باشد؛ و به دیگر سخن: چنین امری نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لابشرط خواهد بود؛ و چنان که می دانیم امر لابشرط با قیود گوناگون جمع می شود، و در شرایط مختلف می تواند به عینه حضور داشته باشد. از این رو، می توان گفت:

مفاهیمی مانند انسان، هم در ذهن موجود می شوند و هم در خارج؛ و آنچه از آنها در ذهن تحقق می یابد، همان است که در خارج موجود می گردد. و بنابراین، يك نوع عینیت میان مفهوم و مصداق برقرار می باشد؛ و علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان می دهد،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۶

و ذاتش را برای ما مکشوف می سازد. و از این روست که این مفاهیم را علم حقیقی نامیده اند.

مفهوم حقیقی، که به آن «معقول اولی» نیز گفته می شود، همان «ماهیت» است؛ البته ماهیت به حمل شایع، یعنی مفاهیمی مانند:

سیاهی، سفیدی، سنگ، چوب و نظایر آن؛ نه ماهیت به حمل اولی که خودش يك مفهوم اعتباری و در شمار معقولات ثانوی است.

مقولات ده گانه

مقولات ده گانه در واقع بیانگر يك تقسیم بندی عام و فراگیر نسبت به همه موجودات ماهیت دار می باشد؛ البته موجودات ماهیت داری که دارای جنس و فصل می باشند؛ خواه در خارج نیز مرکب باشند یا بسیط باشند. بنابراین، هر موجود ممکن که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از این مقولات مندرج می گردد، و جایگاه ویژه ای را در این دستگاه عظیم ارسطویی به خود اختصاص می دهد.

مقولات مرکب از جنس و فصل نیستند، بلکه بسیط می باشند؛ چرا که اگر مرکب باشند باید جنس دیگری فوق آنها، وجود داشته باشد؛ در حالی که بنا بر فرض، جنسی بالاتر از مقولات و فوق آنها نیست. بنابراین، اموری که به عنوان تعریف هر يك از این مقولات آورده می شود، هیچ کدام تعریف حدی آنها نیست؛ بلکه از نوع تعریف شیء به کمک لوازم آن (/ رسم) است.

مقولات کاملاً مباین از یکدیگرند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است، زیرا اگر تمایزشان به جزء ذاتشان باشد، باید در جزء دیگر ذات با هم مشترك باشند؛ یعنی می بایست میان آنها «مشترك ذاتی» که همان جنس است، وجود داشته باشد. و در این صورت، جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت؛ در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست.

يك ماهیت تنها در يك مقوله مندرج می تواند شد. یعنی شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم کم، و نیز نمی تواند هم کم باشد و هم کیف و هکذا. زیرا اندراج يك ماهیت در مقوله ای بدین معناست که در آن ماهیت

سلسله‌ای از اجناس اخذ نشده است که به آن مقوله منتهی می‌گردد. حال اگر یک ماهیت در دو مقوله یا بیشتر مندرج باشد، لازمه‌اش آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است، چند ماهیت باشد، و این محال است. نتیجه‌ای که از نکته پیشین به دست می‌آید، آن است که هر معنایی که در بیش از یک مقوله

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۷

یافت شود، اساساً یک معنا و مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد؛ چرا که اگر در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، مندرج باشد، دارای دو یا چند جنس متباین خواهد بود، و این محال است؛ مثلاً حرکت هم در مقوله این است، هم در مقوله کیف و هم در مقوله جوهر، ... یعنی هم حرکت مکانی داریم، هم حرکت کیفی داریم و هم حرکت جوهری، و این نشان می‌دهد که حرکت یک مفهوم ماهوی نیست، و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد.

مفهومی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن، مانند مفهوم شیء، یک مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شود، زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد، و در نتیجه آنچه بر او حمل می‌شود، از سنخ ماهیت نیست.

ماهیت بسیط، مانند فصول جوهری و نوع مفرد از تقسیم‌بندی مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ یک آنها اندراج نمی‌یابند.

واجب و ممتنع، هر دو، از قلمرو مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ کدام واقع نمی‌شوند، زیرا واجب و ممتنع هیچ کدام ماهیت ندارند- البته به دو ملاک کاملاً مغایر در حالی که مقولات ماهیات جنسی‌اند.

به طور کلی مفاهیمی که از معقولات ثانیه به شمار می‌روند، مانند: امکان، حدوث، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت، در طبقه‌بندی مقولات، جایگاهی ندارند، زیرا این تقسیم‌بندی تنها در باره معقولات اولیه، که همان مفاهیم ماهوی است، جاری می‌باشد.

مقوله

«مقول» در لغت به معنای «گفته شده» است؛ و در منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود؛ مثلاً آن‌جا که در تعریف ماهیت گفته می‌شود:

«الماهیة ما یقال فی جواب ما هو» مقصود از «ما یقال» همان «ما یحمل» است. و یا آن‌جا که در تعریف جنس گفته می‌شود: «الجنس هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقایق فی جواب ما هو» مقصود از «مقول» همان «محمول» است. اما «مقوله» در اصطلاح منطق و فلسفه معنای خاصی نیز دارد. در این معنای خاص «مقوله» عبارت است از: «جنس عالی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست». و چنین جنسی را از آن رو مقوله نامیده‌اند که به حمل ذاتی بر مصادیق خود حمل می‌شود (محمول ذاتی موضوع خود است)، ولی خودش به گونه‌ای است که هیچ مفهومی، محمول ذاتی آن نمی‌باشد.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۸

بحث «مقولات» را نخستین بار ارسطو در کتاب «فایغوریاس» (/ مقولات) و نیز در کتاب «طوبیقا» (/ جدل) مطرح ساخت، و در آن جا شمار آنها را به ده رساند. و پس از آن در دیگر کتب منطق مطرح گشت، و سپس از منطق به فلسفه راه یافت، و در میان حکمای مشاء شایع گشت.

مکان

مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است. ر. ک: این.

ملکه و عدم ملکه

مقصود از ملکه یک وصف وجودی است که بر موضوعی که صلاحیت و قابلیت اتصاف به آن را دارد عارض می گردد، و وجودش برای آن موضوع می باشد؛ مانند علم، بینایی و شنوایی. و عدم ملکه عبارت است از نبود آن امر وجودی در آن موضوع، مانند: جهل، کوری و کوری.

تفاوت میان تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض در آن است که در تناقض موضوع قابل معتبر نیست، اما در عدم و ملکه این قید اعتبار می شود؛ مثلاً فرق میان جاهل که عدم ملکه عالم است، با «لا عالم» که نقیض عالم است، در آن است که جاهل تنها بر چیزی اطلاق می شود که صلاحیت اتصاف به علم را دارد، اما بالفعل متصف به علم نیست؛ بر خلاف مفهوم لا عالم که بر هر چیزی که فاقد علم باشد اطلاق می گردد، خواه صلاحیت عالم شدن را داشته باشد یا نداشته باشد. بنابراین، دیوار جاهل نیست، اما لا عالم هست. و به همین دلیل است که متناقضین همان طور که جمعشان عدم و ملکه که اگرچه جمع نمی شوند، اما رفعشان ممکن می باشد.

ملکه و عدم ملکه حقیقی و مشهوری

در مورد عدم و ملکه، «موضوع قابل» معتبر است. اما در تعیین این موضوع قابل اختلاف نظر وجود دارد؛ و همین اختلاف نظر موجب گشته است دو اصطلاح «عدم و ملکه حقیقی» و «عدم و ملکه مشهوری» مطرح شود. توضیح مطلب آن است که غالب حکما بر آنند که موضوع ملکه، اولاً اعم از طبیعت شخصی، و نوعیه و جنسیه است، و ثانیاً آن طبیعت مقید به وقت خاصی نمی باشد. و از این رو، فقدان بینایی در عقرب، کوری و عدم ملکه محسوب می شود، با آن که طبیعت شخصی و بلکه طبیعت نوعی عقرب قابلیت بینایی ندارد؛ اما چون طبیعت جنسی آن، یعنی حیوان، صلاحیت اتصاف به بینایی دارد،

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۵۹

می توان گفت: عقرب، به اعتبار حیوان بودنش، صلاحیت و قابلیت بینایی دارد، و نیز می توان مرودت (/ بی ریش بودن) پسر قبل از زمان بلوغش را عدم ملکه به شمار آورد، با آن که پسر در آن وقت خاص قابلیت رویش مو بر چهره اش را ندارد؛ اما چون انسان به طور کلی قابلیت برای رویش مو بر چهره اش را دارد، می توان پسر را به اعتبار این که انسان است، یک موضوع قابل برای لحيه دار شدن به شمار آورد.

حال اگر موضوع ملکه را با این وسعت در نظر بگیریم، عدم و ملکه، عدم و ملکه حقیقی خوانده می شود.

نظر دیگر در باب عدم و ملکه آن است که موضوع ملکه را باید اولاً طبیعت شخصی در نظر گرفت، و ثانیاً آن را مقید

به وقت اتصاف کرد. بنابراین نظر، اگر موضوع در همان وقتی که فاقد يك وصف وجودی است، صلاحیت برای اتصاف به آن وصف وجودی را داشته باشد، فقدان آن وصف، عدم ملکه می‌باشد؛ و در غیر این صورت میان آنها تقابل عدم و ملکه برقرار نخواهد بود. اگر این قیود را در موضوع معتبر بدانیم عدم و ملکه، عدم و ملکه مشهوری خوانده می‌شود.

روشن است که دایره عدم و ملکه مشهوری بسی ضیق‌تر از دایره عدم و ملکه حقیقی است؛ زیرا فقدان در مواردی چون فقدان بینایی در عقرب و نیز در کسی که اکمه است و فقدان ریش در جوان نابالغ عدم ملکه حقیقی است، اما عدم ملکه مشهوری نیست.

موارد سه گانه

ر. ك: ماده.

موضوع حرکت

موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد، و بدان وصف می‌دهد. و به دیگر سخن: موضوع حرکت یا متحرك همان چیزی است که حرکت را در خود قبول می‌کند، و آن را می‌پذیرد. در حرکت عرضی، موضوع حرکت همان جوهر و ذات شیء است که صفاتش عوض نمی‌شود و با حفظ ثبات خود حالت‌ها و منزلت‌های گوناگون می‌یابد. و جامه‌های متفاوت بر تن می‌کند. در انواع گوناگون حرکت عرضی - مانند سنگی که بر زمین می‌افتد (حرکت در مکان)، زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیفیت) و نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت در کم) - متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بستر و مقوله‌هایی که حرکت در آنها واقع می‌شود

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۰

(وضع، مکان، کم و کیف) به منزله راهروهایی است که متحرك (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند؛ و یا چون جامه‌هایی است که متحرك آنها را به طور متصل و مستمر، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند؛ مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامه نوینی از گرما (مقوله کیفیت) به تن می‌پوشد.

این در مورد حرکت عرضی بود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت را می‌توان همان ماده‌ای دانست که قوه محض است، و فعلیتی جز قوه بودن ندارد. این ماده جوهری است که صورت‌های نوعی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و با آنها متحد می‌گردد، و بسان امر ثابتی است که در همه مقاطع حرکت محفوظ می‌ماند. اما با دقت در مسئله دانسته می‌شود که موضوع حرکت در حرکت جوهری نفس حرکت است؛ و به يك اعتبار می‌توان گفت:

حرکت جوهری موضوع ندارد. این نظر نهایی علامه طباطبائی در باب موضوع حرکت جوهری است.

موضوع علم

موضوع يك علم، چیزی است که آن علم از اموری که بدون واسطه بر آن عارض می‌شود، گفت و گو می‌کند.

استاد مطهری - علیه الرحمه - در این باره می‌فرمایند:

عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» یعنی موضوع هر علم آن چیزی است که علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند. این دانشمندان به جای این که بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند، به جای احوال و آثار، کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند. چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است: گاهی واقعاً مربوط به خود او است و گاهی مربوط به او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد. مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم.

خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه عرض ذاتی را به کار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۱

اشتباه از بیرن برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود. (آشنایی با علوم انسانی، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲).

ن

نفس

نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقابل فعل متعلق به آن می‌باشد.

ماده‌ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی‌دهد. رابطه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد، و در عین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد.

بسیاری از دردها و لذت‌هاست که به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند.

نفس الامر

کلمات فلاسفه در بیان معنای اصطلاحی نفس الامر مختلف است. برخی گفته‌اند:

مقصود از امر در واژه «نفس الامر» عالم امر است و عالم امر عبارت است از یک عقل کلی که صور همه معقولات در آن وجود دارد. و مراد از مطابقت یک قضیه با نفس الامر آن است که آن قضیه با صورت‌های معقولی که نزد آن عقل است، مطابقت می‌کند.

و برخی گفته‌اند: مقصود از نفس الامر خود شیء است، یعنی در این واژه اسم ظاهر به جای ضمیر قرار گرفته است. و به جای آن که گفته شود: «هذا کذا فی نفسه» گفته‌اند: «هذا کذا فی نفس الامر». بنابراین، معنای این که مثلاً عدم در نفس الامر باطل الذات است، آن است که عدم فی نفسه چنین است.

اما به نظر علامه طباطبائی، نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظری گیرد. و در واقع نفس

الامر همان معنای عام ثبوت است که شامل مراتب سه گانه آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می گردد. ر. ک: ثبوت.

نوع

واژه «نوع» در کتاب‌های منطق دارای دو اصطلاح مختلف است که یکی «نوع حقیقی» و دیگری «نوع اضافی» خوانده می شود.

تعریفی که معمولاً برای نوع حقیقی آورده می شود، چنین است: تمام حقیقت مشترك میان جزئیاتی که تنها کثرت عددی دارند (اما

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۲

ذات و ماهیتشان یکی است)، و به دیگر بیان:

«نوع حقیقی مفهومی کلی است که بیانگر تمام ذاتیات افراد و مصادیق خودش است».

و اما در تعریف نوع اضافی غالباً گفته می شود:

«کلی ذاتی ای که تحت یک جنس مندرج است، نسبت به آن جنس نوع اضافی می باشد.» مثلاً انسان از آن جهت که تحت حیوان مندرج است، نوع اضافی حیوان به شمار می رود؛ و حیوان نیز از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، نوع اضافی جسم نامی محسوب می گردد. و جسم نامی نیز از آن جهت مطلق مندرج است، نوع اضافی جسم می باشد. و هم چنین جسم، نوع اضافی جوهر می باشد.

از آنچه بیان شد دانسته می شود که بنابر نظر مشهور منطق دانان واژه نوع، مشترك لفظی میان دو اصطلاح مختلف است، و میان این دو اصطلاح رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است. زیرا مثلاً انسان هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافی حیوان می باشد؛ (ماده اشتراك میان دو اصطلاح). و حیوان نوع اضافی جسم نامی است، اما نوع حقیقی به شمار نمی رود. و بالعکس ماهیت تام بسیطی که تحت هیچ جنسی مندرج نمی شود، نوع حقیقتی است، اما نوع اضافی نمی باشد.

علامه طباطبائی قدس سره تعریف دیگری برای نوع ارائه می دهد، و آن این که «نوع ماهیت تام و کاملی است که آثار حقیقی خاصی بر آن مترتب می گردد، از آن جهت که یک ماهیت تام است». این تعریف، نوع حقیقی و نوع اضافی، هر دو را در بر می گیرد. زیرا حیوان، از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، یک ماهیت تام است که آثار حقیقی ویژه ای، مانند حرکت ارادی و احساس بر آن مترتب می گردد. اگر چه حیوان، از آن جهت که انواع متعددی تحت آن مندرج است، و مردد میان هر یک از آنها می باشد، یک ماهیت ناقص می باشد.

نوع سافل

نوع سافل - که به آن نوع الانواع و نوع حقیقی نیز گفته می شود - نوعی است که زیر آن نوعی نباشد، مانند انسان.

نوع عالی

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

نوع متوسط

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۳

و

واحد به عموم مفهومی و واحد به عموم سعی
 واحد به عموم مفهومی، یعنی يك مفهوم واحد که کلیت دارد، و شامل افراد متعددی می‌شود. و این خود بر سه قسم
 است:

الف: واحد نوعی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تمام ذاتیات افراد و مصادیقش را منعکس می‌سازد،
 مانند انسان.

ب: واحد جنسی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تنها قسمتی از ذاتیات افراد و مصادیقش را حکایت
 می‌کند. فی المثل حیوان يك واحد جنسی است.

ج: واحد عرضی؛ واحد عرضی مفهومی است که بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خودش نیست، مانند رونده و خندان.
 ۲. واحد به عموم سعی، مانند وجود منبسط.

وجود منبسط - که به آن فیض مقدس، نفس رحمانی، لابشرط قسمی و موجود مطلق مقید به عموم و اطلاق انبساطی
 نیز گفته می‌شود - يك اصطلاح عرفانی است، و مقصود از آن تجلی افعالی خداوند است؛ یعنی همان ظهور ذات
 متعالی الهی در هر يك از مظاهر ماهیات امکانی، که هر يك با وجود خاص خود موجودند. و به دیگر سخن:
 وجودی است گسترده بر همه ماهیات، اعم از جواهر و اعراض.

واحد حق و واحد غیر حق

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند، خود بر دو قسم‌اند:

قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است، یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت. مقصود از
 وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد، و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود.

چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند. واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که
 کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی
 که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، يك وحدت حقه است، زیرا هر حقیقتی، آن‌گاه که صرف و محض
 باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت می‌باشد؛ و فرض کثرت در آن محال است.

قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذاتش است؛ یعنی چیزی است که وحدت بر آن عارض
 می‌گردد، و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند يك انسان، يك میز و يك صندلی.

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۴

واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی

واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی. واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت

می شود، یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است؛ نه آن که بالعرض و مجازاً یکی باشد. و به دیگر سخن: واحد حقیقی چیزی است که برای اتصاف به وحدت واسطه در عروض ندارد، و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است، و وحدت وصف برای خودش می باشد، نه وصف برای چیز دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد؛ مانند يك قلم، يك كتاب و يك انسان.

اما واحد غیر حقیقی، چنان که از نامش آشکار است، لذاته متصف به وحدت نمی شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد. مثلاً انسان و اسب را اگر فی حد نفسه در نظر بگیریم، واقعاً کثیر هستند، و نمی توان آنها را حقیقتاً واحد دانست؛ اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که جنس هر دوی آنها حیوان است؛ و حیوانیت يك امر واحد است؛ در این صورت می توان انسان و اسب را به عرض وحدت حیوانیت، واحد دانست؛ یعنی چون حیوان حقیقتاً يك امر واحدی است؛ و این امر واحد در هر دوی آنها تحقق دارد؛ لذا می توان وصف حیوان را به آن دو نیز سرایت داد، و گفت: انسان و اسب یکی هستند.

واحد خصوصی و واحد عمومی

واحدی که وحدتش وحدت غیر حقه است، بر دو قسم است:

۱. واحد خصوصی یا شخصی. واحد خصوصی همان واحد عددی است که می تواند تکرار شود، و از تکرار آن محالی لازم نمی آید. در اثر تکرار این واحد، عدد ساخته می شود. بنابراین، واحد عددی مبدأ اعداد است، اگر چه خودش در اصطلاح فلاسفه، عدد نیست.

۲. واحد عمومی. چیزی است که اگر چه حقیقتاً واحد است، اما افراد متعدد و اشیاء فراوانی را تحت پوشش خود قرار می دهد؛ یعنی واحد عمومی در عین حال که يك چیز است، سعه و گستره ای دارد که کثیر را در خود می گنجاند؛ مانند ماهیت انسان، که واقعاً يك ماهیت است، اما افراد متعددی دارد؛ و یا ماهیت حیوان، که يك ماهیت است، اما انواع متعددی دارد.

در این موارد، اگر خود آن امر جامع را متصف به وحدت کنیم، این اتصاف حقیقی خواهد بود؛ ولی اگر کثرت مندرج در آن جامع را به اعتبار وحدت جامع، متصف به وحدت کنیم، این اتصاف غیر حقیقی خواهد بود؛ مثلاً

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۵

اتصاف حیوان به وحدت يك اتصاف حقیقی است، و حیوان يك واحد جنسی می باشد؛ اما اتصاف انسان و اسب به وحدت، در آن جا گفته می شود: انسان و اسب در حیوانیت یکی هستند، يك اتصاف مجازی است، و به آن واحد بالجنس گفته می شود. از این جا فرق میان واحد غیر حقیقی با واحد عمومی، که یکی از اقسام واحد حقیقی است، دانسته می شود.

واحد و کثیر

واحد و کثیر دو مفهوم عام و بدیهی است، و نیاز به تعریف ندارند، بلکه تعریف حقیقی برای آن امکان ندارد. برخی در صدد تعریف واحد و کثیر برآمده، و عباراتی را به عنوان معرف و روشنگر مفهوم واحد و کثیر ارائه داده اند. اگر بخواهیم این تعریف ها را به مثابه يك تعریف حقیقی - یعنی اموری که مفهوم وحدت و کثرت به واسطه آنها در

نفس مرتسم می‌گردد - تلقی کنیم، با اشکال مواجه خواهیم شد. برای نمونه به دو تعریف از این تعریف‌ها اشاره می‌شود.

اما تعریف نخست: در تعریف واحد گفته شده است: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود، از همان جهت که تقسیم نمی‌شود.» در این تعریف، مفهوم «عدم انقسام» اخذ شده است، که يك عدم مضاف است، و شناسایی آن منوط به شناسایی مضاف الیه آن، یعنی «انقسام»، می‌باشد. پس برای آن که بدانیم واحد چیست؟ باید بدانیم که «انقسام» چیست؟ اما انقسام همان کثرت است، و «ماینقسم» همان «کثیر» است. در حالی که بنابر فرض، کثیر نیز غیر بدیهی و نیازمند به تعریف می‌باشد. پس اگر بخواهیم واحد را با کثیر شناسایی کنیم؛ واحد را با يك امر مجهول شناسایی کرده‌ایم!

حال ببینیم آیا کثیر تعریف حقیقی درستی دارد، یا نه؟ که اگر داشته باشد، نه تنها ابهام فرضی خودش برطرف می‌شود، بلکه ابهام مفهوم واحد نیز زدوده خواهد شد. در تعریف کثیر آورده‌اند: «کثیر یعنی آنچه تقسیم می‌شود، از آن جهت که تقسیم می‌شود.» در این تعریف، کثرت با انقسام پذیری شناسایی شده است، در حالی که این دو عین یکدیگرند؛ یعنی اساساً دو لفظ هستند برای يك مفهوم؛ و این جاست که به بن بست خواهیم رسید. تعریف دوم این است که: «واحد چیزی است که، از آن جهت که واحد بر آن اطلاق می‌شود، تقسیم نمی‌پذیرد.» این تعریف با دو اشکال مواجه است: یکی آن که تعریف واحد به واحد است، و دوم آن که «تقسیم پذیری»، که

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۶

همان کثرت است، در تعریف کثیر گفته‌اند:

«کثیر یعنی مجموعه‌ای از واحدها». چنان که ملاحظه می‌شود، در تعریف کثیر، واحد اخذ شده است. پس شناسایی واحد متوقف بر شناسایی کثیر، و شناسایی کثیر، متوقف بر شناسایی واحد بود؛ و این دور است و باطل می‌باشد. واسطه در ثبوت

واسطه در ثبوت، همان علت ثبوت محمول برای موضوع است، مانند گرما که واسطه ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب تعالی که واسطه ثبوت وجود برای ممکنات است.

ر. ک: حیثیت تعلیلیه.

واسطه در عروض

واسطه در عروض این است که ذهن، حکم احد المتحدین را به نحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد. یعنی دو شیء با یکدیگر نوعی یگانگی دارند و حکم حقیقتاً از آن یکی از آنهاست ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آنهاست به دیگری سرایت می‌دهد. این در واقع نوعی مجاز است؛ مثلاً انسانی که در قطار در حال حرکت نشسته، با آن که سر جای خود نشسته و حرکتی نمی‌کند و مکان خویش را تغییر نمی‌دهد، به عرض حرکت قطار، متصف به حرکت می‌شود. در این مثال می‌گویند که قطار اولاً و بالذات متحرك است و آن شخص که در قطار نشسته ثانیاً و بالعرض متحرك است، و حرکت قطار واسطه در عروض حرکت بر او می‌باشد.

بنابر اصالت وجود، «وجود» اولاً و بالذات واقعیت دارد و موجود می‌باشد. اما ماهیت چون يك امر اعتباری است فی

حدّ نفسه موجود نیست بلکه ثانیاً و به عرض وجود، موجود می باشد. یعنی اگر گفته شود: «وجود انسان، موجود است؛ حقیقت است و هیچ مجازی در آن نیست و به اصطلاح واسطه در عروض ندارد، ولی اگر گفته شود: «انسان، موجود است» مجاز است و واسطه در عروض دارد.

وجدانیات

وجدانیات قضایی است که تصدیق به آنها متوقف بر «حسن باطن» می باشد؛ مانند تصدیق به این که: من می ترسم.

وجوب بالذات

هرگاه ذات شیء به گونه ای باشد که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود و ابای از عدم داشته باشد، آن شیء واجب بالذات خوانده می شود. نسبت وجود به ذات

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۷

باری تعالی که علت نخستین همه موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می باشد، و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد، چرا که هر چه غیر او فرض شود معلول و مخلوق او می باشد، و معنا ندارد که معلول، وجود علت خود را ضروری گرداند.

بنابراین او واجب الوجود بالذات است، و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می باشد. با توجه به ادله توحید، وجوب بالذات منحصر به همین مورد است.

وجوب بالغير

هرگاه شیء به گونه ای باشد که به لحاظ ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، آن شیء را واجب بالغير خوانده می شود. تمام موجودات، غیر از خدای سبحان، واجب بالغير هستند. زیرا به مقتضای قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» یک شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی شود.

بنابراین، آنچه در خارج تحقق دارد، جملگی واجب الوجودند، و چون همه این موجودات به استثنای خدای سبحان ذاتاً ممکن می باشند، لامحاله این وجوب و ضرورت را از علت خویش دریافت کرده اند، و در نتیجه واجب بالغير می باشند.

وجوب بالقیاس

هرگاه وجود «الف» در ظرف ثبوت «ب» ضروری و لازم باشد، گفته می شود که الف وجوب بالقیاس نسبت به «ب» دارد. میان علت تامه و معلولش و نیز دو معلولی که به یک علت منتهی می شوند وجوب بالقیاس برقرار می باشد، یعنی وجود علت در ظرف وجود معلول و نیز وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری می باشد و نیز وجود یکی از دو معلول یک شیء ثالث، در ظرف وجود معلول دیگر، ضروری و واجب می باشد. دو امر متضایف نسبت به یکدیگر، وجوب بالقیاس دارند. تضایف یکی از اقسام تقابل است، و متضایفین دو امر وجودی هستند که تصور هر کدام همراه با تصور دیگری می باشد و در موضوع واحد و از جهت واحد قابل اجتماع نمی باشند، گرچه قابل ارتفاع هستند، مانند: پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی. متضایفین از اموری

هستند که گرچه در يك شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند ولی بدون یکدیگر نیز تحققشان محال است. پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد، لزوماً دیگری نیز موجود است. مثلاً اگر بالایی

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۸

موجود باشد قطعاً پایینی هم موجود است و بالعکس.

وجود

«وجود» گاهی به صورت معنای حرفی به کار می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به صورت معنای مصدری به کار می‌رود که در بردارنده نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به صورت اسم مصدری به کار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است.

وجود بنفسه و وجود بغيره

وجودی که فی نفسه و لِنفسه می‌باشد به نوبه خود به دو قسم منقسم می‌شود: یکی وجودی که از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی‌ای به غیر ندارد، یعنی نه تنها تصورش وابسته به تصور طرفینش نیست - بر خلاف وجود فی غیره - و نه تنها وجودش نیاز به محل و موضوع ندارد - بر خلاف وجود لغيره - بلکه وجودش نیاز به علت نیز نداشته، خود به خود موجود می‌باشد. به چنین وجودی که همان واجب الوجود بالذات است «وجود بذاته یا بنفسه» گفته می‌شود.

قسم دیگر، وجودی است که برای تحققش نیاز به علت دارد، یعنی به واسطه وجود دیگری موجود می‌گردد، چنین وجودی را که همان وجودهای امکانی هستند، «وجود بغيره» می‌نامند.

وجود خارجی

مقصود از وجود خارجی، در برابر وجود ذهنی، نحوه وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می‌گردد. یعنی اگر يك ماهیت در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی را به تن کند آثاری را که مربوط به ذات و ذاتیان آن می‌شود - که کمالات اولیه نامیده می‌شود - و نیز اموری را که خارج از ذات آن ماهیت است و پس از تمامیت ذات بر آن مترتب می‌گردد - که کمالات ثانیه خوانده می‌شود - واجد خواهد بود.

شایان ذکر است که «خارجی» دارای اصطلاح دیگری نیز هست که معنای عام دارد و مطلق وجود را شامل می‌شود. در این اصطلاح مقصود از خارجی بودن، مطلق منشأ آثار بودن است. و هرگاه گفته می‌شود وجود، مساوق با خارجیت است مقصود همین معنای عام آن است.

وجود ذهنی

مقصود از وجود ذهنی نحوه وجودی است که آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۶۹

آن ماهیت مترتب نمی‌گردد، در برابر وجود خارجی.

برای روشن تر شدن فرق میان وجود خارجی و وجود ذهنی و این که مقصود از «آثار مطلوب از ماهیت» یا «آثار مورد

انتظار از ماهیت» چیست؟ مطلب را در قالب يك مثال توضیح می‌دهیم:

ماهیت انسان را در نظر می‌گیریم، اگر این ماهیت را باز کنیم می‌بینیم که از چند امر تشکیل شده است: ۱. جوهر ۲. جسم ۳. نبات ۴. حیوان ۵. ناطق. این امور پنج گانه همه در ذات انسان مأخوذ هستند و در واقع انسان ماهیتی است متشکل از این امور پنج گانه.

حال می‌پرسیم: آثار مطلوب از انسان چیست؟

و چه اموری انتظار می‌رود که بر آن مترتب گردد؟

بی‌شک انتظار ما از چیزی که جوهر است این است که در وجودش نیاز به موضوع نداشته باشد و روی پای خود بایستد. چون جوهر یعنی: ماهیة اذا وجدت فی الخارج، وُجدت لا فی موضوع.

و انتظارمان از ماهیتی که جسم است این است که واقعاً در سه جهت طول و عرض و عمق، امتداد داشته باشد و بتوان سه خط عمود بر هم در آن تصویر کرد. چون در تعریف جسم آورده‌اند: جوهر ممتد فی الجهات الثلاثة.

و نیز اثر مطلوب از چیزی که نبات است این است که دارای نفس نباتی باشد و در نتیجه رشد و نمو داشته باشد.

هم‌چنین انتظارمان از آنچه که حیوان است این است که دارای نفس حیوانی باشد- که این يك کمال اولی برای اوست- و اموری چون احساس و حرکت ارادی را واجد باشد، که کمالات ثانوی حیوان محسوب می‌شوند.

و سرانجام انتظارمان از ماهیتی که ناطق است این است که واقعاً دارای مبداء تفکر و اندیشه که همان نفس ناطقه است باشد- که این امر کمال اولی برای آن است- و نیز آثاری را که به عنوان کمال ثانوی بر نفس ناطقه مترتب می‌شود، داشته باشد، مانند خنده و تعجب.

تمام آنچه ذکر شد آثاری است که از ماهیت انسان مطلوب می‌باشد، و اگر وجود این ماهیت به گونه‌ای باشد که تمامی این آثار بر آن مترتب گردد، آن وجود، وجود خارجی نامیده می‌شود؛ و اگر وجود این ماهیت به نحوی بود که هیچ يك از آثار فوق را نداشت، آن وجود، وجود ذهنی نامیده می‌شود.

حکمای اسلامی معتقدند که ماهیت انسان

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۰

هر دو نحوه وجود را می‌تواند داشته باشد.

یعنی همان طور که این ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند و موجود به وجود خارجی می‌گردد در ذهن نیز تحقق می‌یابد و موجود به وجود ذهنی می‌شود. و انسانی که در ذهن موجود می‌شود و يك علم و آگاهی را در ما پدید می‌آورد، علی‌رغم آن‌که ماهیتش همان ماهیت انسان است و تعریف انسان به طور کامل بر آن صدق می‌کند- یعنی می‌توان درباره‌اش گفت: جوهری است جسمانی، دارای نفس نباتی، حیوانی و نفس ناطقه- اما در عین حال هیچ يك از آثار یاد شده را ندارد، نه چنین است که وجودش قائم بر خود باشد، و نه چنان است که واقعاً طویل و عریض و عمیق باشد، نه رشد و نموی دارد و نه دیگر کمالات اولیه و ثانویه انسان را.

وجود ربطی

این واژه دو اصطلاح دارد: گاهی مقصود از آن معنای حرفی وجود است که رابط میان موضوع و محمول واقع

می شود، در برابر معنای اسمی وجود که محمول قضیه قرار می گیرد، و گاهی نیز مقصود از آن وجود للغير می باشد. البته اصطلاح شایع آن، خصوصاً پس از زمان صدرالمتهلین، همان اصطلاح دوم است.

وجود فی نفسه و فی غیره

وجود فی غیره وجودی است که قائم به طرفین خود است و عین ربط و تعلق به آنها می باشد، وجودی است که بیرون از طرفین خود نیست و هرگز از آنها جدا نمی شود، اما عین طرفین و یا جزء آن دو نیز نمی باشد. و هم چنین عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از آن دو نیز نیست، بلکه وجودش «در طرفین» است و لذا به آن وجود «فی غیره» گفته می شود. وجودهای فی غیره ماهیت ندارند.

در برابر وجود فی غیره، وجود فی نفسه است که به آن وجود مستقل و وجود محمولی نیز گفته می شود، که طرف ربط واقع می شود، نه آن که خود عین ربط باشد. تفاوت میان وجود فی نفسه و وجود فی غیره، مانند تفاوت میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی است.

وجود لغیره و وجود لنفسه

وجود لغیره وجودی است که می توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد. مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدا می کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع می شود و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می شود. و از این روست که به وجود لغیره، وجود ناعتی نیز گفته می شود، یعنی وجودی است که صفت ساز برای غیر

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۱

خود می باشد. اما وجود لنفسه چنین ویژگی ای را ندارد، یعنی نمی توان از آن صفتی انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، چرا که وجودش برای خودش هست و نه برای چیز دیگری، مانند وجود انسان، به عنوان یک نوع تام جوهری. این وجود، وجود انسان است و وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگری، و لذا وصف ساز و نعت دهنده به وجود دیگری نمی باشد.

وجود لغیره، وجودی است که دارای دو جهت می باشد، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می کند، و به ماهیت خودش ظهور و تحقق می دهد؛ و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می سازد و به آن وصف خاص می دهد.

توضیح این که وجود لغیره قسمی از وجود فی نفسه است، و لذا دارای ماهیت می باشد، یعنی وجودی است که ذات و ماهیتی را موجود و محقق می سازد، بر خلاف وجود فی غیره [/ رابط] که هیچ ذات و ماهیتی را محقق و موجود نمی کند. و به بیان دیگر، وجود لغیره چون فی نفسه است، «وجود الشیء» است ولی وجود فی غیره «وجود الشیء» نیست. از این جهت وجود لغیره دارای ذاتی است که مستقلاً قابل تصور می باشد.

اما از طرف دیگر وجود لغیره وجودی است که نیاز به محل دارد، و بدون محل نمی تواند در خارج محقق شود، یعنی وجودی است که «برای غیر» تحقق پیدا می کند، و به همین دلیل به آن محل وصف می دهد و نقص و کمبودی را از آن برطرف می سازد.

به عنوان مثال وجود علم، از آن جهت که يك وجود فی نفسه است، دارای ذات و ماهیت مستقلی می باشد که از مقوله کیف است و از این جهت خود، شیئی است در کنار سایر اشیاء، وجودی است که از ماهیت علم طرد عدم می کند. و اما از آن جهت که يك نحوه وجودی است که قائم به نفس بوده و برای نفس تحقق می یابد و نه برای خود، کمالی برای نفس می باشد و جهل را که نوعی نقص و ندادی برای نفس است تبدیل به علم و آگاهی می کند. وجودهای عرضی همه از این قبیل می باشند، زیرا عرض ماهیتی است که وجودش برای موضوع می باشد. وجود محمولی

این واژه گاهی بر خصوص وجود لغیره، یعنی وجود رابطی، اطلاق می شود، و گاهی در برابر وجود فی غیره به کار می رود و مقصود از آن وجود فی نفسه است، اعم از آن که لِنفسه باشد یا لغیره. و در **بدایه و نهایه** اصطلاح دوم

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۲

مورد نظر است.

وجود مستقل و وجود رابط

مقصود از وجود مستقل، وجودی است که فی نفسه می باشد، در برابر وجود رابط که فی غیره است. تفاوت میان وجود مستقل و رابط نظیر تفاوت میان مفاهیم مستقل و مفاهیم رابط است. مفاهیم مستقل مفاهیمی فی نفسه اند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی ارتباط با آن در ذهن تصور می شوند. آدمی اگر دهها و صدها از این قبیل مفاهیم را در ذهن خود ردیف کند، این مفاهیم بیگانه از هم و بی ارتباط با یکدیگر کنار یکدیگر قرار می گیرند. و مفاهیم رابط، مفاهیمی است که میان این مفاهیم مستقل، ربط و پیوستگی و اتصال ایجاد می کند. این مفاهیم خود عین ربط و تعلق به طرفین می باشند، یعنی مفهوم و معنایشان قائم به طرفین بوده، هیچ گونه استقلالی از طرفین خود ندارند، به گونه ای که بدون طرفین خود هرگز قابل تصور و تعقل نیستند.

به نظر علامه طباطبائی، همان گونه که در خارج وجودهای مستقل تحقق دارد، وجودهای رابط نیز تحقق دارند. یعنی وجودهایی که فی غیره اند، ماهیت ندارند، و هویتشان وابسته به طرفین آن می باشد.

شایان ذکر است که وجود مستقل گاهی بر خصوص موجود فی نفسه لِنفسه بنفسه اطلاق می شود، و گاهی نیز مقصود از آن وجود لِنفسه است اعم از آن که بنفسه باشد یا بغیره. ر. ک: وجود بنفسه و وجود لِنفسه.

وجود ناعتی

وجودی است که صفت ساز برای غیر خود می باشد. ر. ک: وجود لغیره.

وجود نفسی

این واژه گاهی در برابر وجود فی غیره به کار می رود، و به معنای وجود فی نفسه می باشد، اعم از آن که لِنفسه باشد یا نباشد. و گاهی نیز به معنای وجود لِنفسه در برابر وجود لغیره استعمال می شود، و البته استعمال شایع آن در معنای دوم است.

وحدت در عین کثرت

نام نظریه ای است در باب عالم هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه هم کثرت واقعیت دارد و هم

وحدت. یعنی در جهان خارج وجودهای گوناگون و متنوعی تحقق دارد، و این امری است بدیهی و بی‌نیاز از اثبات، و از این روی اصل کثرت در جهان خارج به عنوان يك حقیقت غیر قابل انکار پذیرفته می‌شود، اما این کثرت بر خلاف آنچه که حکیمان مشاء می‌گویند، منافاتی با وحدت

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۳

ندارد، و چنان نیست که هیچ جهت وحدت و اشتراکی میان آن وجودهای گوناگون، تحقق نداشته باشد، بلکه کثرتی که بر وجودهای خارجی حکمفرماست به نوعی وحدت باز می‌گردد. این نظریه را صدرالمتألهین اختیار نمود و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داد و پس از او نزد پیروان حکمت متعالیه، مورد قبول واقع شد.

وحدت وجود و کثرت موجود

نام نظریه‌ای است درباره وحدت و کثرت عالم هستی. بر طبق این نظریه در جهان، «وجود حقیقی» یکی است و آن همان وجود واجب تعالی است اما «موجودات» فراوانی تحقق دارند و در نتیجه «موجود» - به معنای منسوب به وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی - کثیر و متعدد است. ماهیات بی‌شماری هستند که در اثر ارتباط و انتساب به آن وجود بیگانه، تحقق یافته و منشأ اثر گشته‌اند.

این عقیده از آن محقق دوانی است و مبتنی بر اصیل بودن ماهیتی است که انتساب به واجب دارد. و با توجه به بطلان اصالت ماهیت عموماً و مردود بودن این سخن که ماهیت پس از انتساب به واجب تعالی اصالت می‌یابد خصوصاً، این نظریه پایه و اساس نخواهد داشت.

وحدت وجود و موجود

عنوان نظریه‌ای است درباره هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان هستی وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط يك وجود شخصی یگانه تحقق دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و هیچ چیز دیگری سوای او، حقیقتاً موجود نیست، اشیاء دیگر سرابی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می‌دهند. بر این اساس تمام کثرت‌ها موهوم و پنداری است. برخی از صوفیه پیرو این نظریه‌اند.

روشن است که چنین نظری در منطق خرد محکوم است، زیرا وجود کثرت در عالم خارج قابل انکار نیست، و انکار آن مساوی با سفسطه می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت که تمام اشیاء خارجی موهوم و پنداری بوده و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند و تنها ساخته ذهن و خیال ما می‌باشند و تنها يك چیز تحقق دارد و آن ذات اقدس اله است.

وضع (/ نهاد)

وضع یا نهاد عبارت است از هیئتی که از نسبت اجزای شیء به یکدیگر، با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود؛ مثلاً ایستاده بودن، يك وضع است، زیرا حالتی است که از

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۴

قرار گرفتن اجزای بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد؛ هم‌چنین دراز کشیده بودن يك وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزای بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی، پدید می‌آید.

از آنچه آوردیم، دانسته می‌شود که در مقوله وضع، دو نسبت معتبر است: یکی نسبت اجزای شیء به یکدیگر، و دیگری نسبت مجموع آن اجزاء به خارج. پس اگر یکی از این نسبت‌ها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد؛ مانند کره‌ای که به دور خودش می‌چرخد. در این مثال نسبت اجزای کره به هم ثابت است، اما نسبت مجموع آن اجزاء به خارج مرتباً تغییر می‌کند؛ و لذا حرکت کره زمین به دور خودش را حرکت وضعی، یعنی حرکت در مقوله وضع می‌نامند.

البته وضع دو اصطلاح دیگر نیز دارد:

۱. بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به آن اشاره حسی کرد.

۲. نسبت مجموع شیء به بیرون از خود.

ه

هلیه بسیطه

قضیه‌ای است که اصل وجود و تحقق موضوع را بیان می‌کند. ر. ک: حمل بسیط و حمل مرکب.

هلیه مرکبه

قضیه‌ای است که ثبوت چیزی را - غیر از اصل وجود - برای موضوع افاده می‌کند. ر. ک:

حمل بسیط و حمل مرکب.

هوهویت و حمل

«هوهویت» یک مصدر جعلی است که از «هو هو» به معنای «او اوست» گرفته شده، و معادل فارسی آن «این همانی» است؛ و حمل در لغت به معنای بار و بار داشتن و بار کردن می‌آید.

اما در اصطلاح، هوهویت و حمل هر دو به معنای اتحاد دو چیز است؛ یعنی اتحاد دو امری که یک نحوه اختلاف و کثرت میانشان برقرار است، ولو به اعتبار. البته باید توجه داشت که قوام هوهویت و حمل به همان اتحاد است، و اعتبار کثرت و مغایرت آنها از آن روست که یک نحوه دوئیت به وجود آید تا این رابطه و نسبت، که تنها میان دو طرف برقرار می‌گردد، بتواند میان آن دو برقرار شود.

باید این نکته را یادآور شویم که هر یک از هوهویت و حمل، گاهی به معنای «حکم به اتحاد دو چیز» به کار می‌روند؛ یعنی حکم به این که «این آن است» و این در صورت، حمل

آغاز فلسفه (ترجمه بدایة الحکمة)، ص ۳۷۵

از معقولات ثانی منطقی خواهد بود، زیرا حکم اختصاص به قضیه دارد، که از مفاهیم ذهنی است؛ مثلاً در آن جا که از صحت و عدم صحت حمل سخن می‌رود، روشن است که مقصود نفس «اتحاد دو چیز» نیست؛ بلکه مراد «حکم به اتحاد دو چیز» است؛ زیرا صحت و عدم صحت وصف حکم و تصدیق است، نه وصف واقعیت خارجی. ر. ک: حمل.

هویات عینیه

وجودهای خارجی، واقعیت‌های بیرونی، آنچه حقیقتاً در خارج ثبوت دارد.

هیولای اولی

هیولای اولی که به آن ماده نخستین نیز گفته می‌شود، یکی از اقسام اولیه جوهر است، و در تعریف آن آورده‌اند «جوهری است که حامل قوه می‌باشد». هیولای اولی هیچ فعلیتی ندارد جز عدم فعلیت، و تنها خاصیتش آن است که می‌تواند فعلیت‌های گوناگون را بپذیرد.

هیولای اولی جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام موجود است. حکمای مشاء وجود چنین جوهری را از راه‌های گوناگون اثبات می‌کنند، اما حکمای اشراقی منکر وجود هیولا به معنای یاد شده هستند. ر. ک: ماده و ماده اولی.