



## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱

### مقدمه

عقل جستجوگر بشر می‌خواهد درباره اصل هستی و قواعد حاکم بر نظام هستی چیزهایی بداند. تنها علمی که بطور آزاد از این مباحث سخن می‌گوید علم فلسفه است، گفتگو بطور آزاد، زیرا علم کلام هم از مبده و معاد هستی امکانی و خالق آن بحث می‌کند لیکن هدف علم کلام، حفظ ظواهر شریعت است و بدینجهت 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 بدینجهت چه بهتر که همانطور که عقاید حکماء یونان و ایران و مصر و غیر ذلک در کتابهای فلسفی آمده است، مطالب قرآن و روایات هم در کتابهای فلسفی ذکر شود. مرحوم صدر المتألهین در برخی کتابهایش چون مفاتیح الغیب این هدف را داشته است، لیکن باید تکمیل شود.

به هر حال اینجانب هم برای اینکه 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

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲

اعتباری، چنانکه چند جمله درباره علم منطقی که مقدمه فلسفه است نگاشتم و در حدود ۲۷ سال پیش هم با ترجمه کتاب بدایة الحکمه مرحوم استاد علامه موافقت کردم که با وجود چاپ بسیار بد و اغلاطی که داشت مورد توجه زیاد واقع شد و بارها به چاپ رسید. متأسفانه ناشر محترم درست انجام وظیفه نمی‌کرد و هر وقت که گفته میشد دانشگاهها این کتاب را می‌خواهند و در دسترس نیست می‌گفت هر که می‌خواهد بیاید از ما در فلان دکه قم بگیرد. گفته می‌شد شما باید در دسترس قرار دهید ... به هر حال برخی دانشگاهها به ناچار خودشان زیراکس کردند، اینکه که برای چندمین بار صحبت چاپ این کتاب شد توانستم به زحمت در میان کارهای مختلف ساعتی هم برای تجدید نظر در آن منظور کنم که چقدر خوب و لازم بود. ملاحظه کردم که چقدر اغلاط چاپی که احیاناً مغیر معنی است دارد. دقیقاً هم نمی‌دانم این چاپ چندم می‌شود زیرا ناشر محترم اطلاع درستی بمان نمی‌داد. شاید چاپ چهارم یا پنجم باشد. به هر حال امید است برای مشتاقان تحقیق در نظام هستی مفید باشد.

قم - / محمدعلی گرامی

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳

### پیش درآمد

در همه دوران طلبگی و از زمانی که در زوایای اشتغالات طلبی ام قلم به دست گرفته‌ام غیر از مواردی خاص دیگر دست به ترجمه آثار دیگران نزده‌ام و آن موارد هم، در هر کدام ضرورتی خاص بود که به نظر می‌رسید خدمتی ارزنده است. ابتدا در سال ۱۳۴۰ ترجمه عدالت اجتماعی در اسلام به قلم سید قطب مصری و سپس در سال ۱۳۴۲، ترجمه جلد پنجم تفسیر المیزان به قلم استاد علامه طباطبایی 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 مبارزات مسلحانه 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴

کردم. تفسیر المیزان هم که در همان زمان‌ها مکرر می‌گفتم جامع ترین تفسیر قرآن است و اساسا مشتاق بودم که در زمره مترجمین آن باشم و به محض پیشنهاد از طرف استاد پذیرفتم. در سال ۴۳، که امام از قم به ترکیه تبعید شد دردهای درونیم به حدی زیاد 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 بر اساس 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 برخوردم 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 بوضوح 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 تالیف استاد عظیم الشان به وسیله دانش پژوهان و برخی ناشران محترم می‌شد و استاد هم خرسندی خود را ابراز داشتند، پس از تامل و دقت کافی پذیرفتم، دقت در این که یک دوره فلسفه اسلامی است، فشرده، و یک دوره فلسفه فشرده با توجه به نظریات اخیر در فارسی نداریم. آن هم از استادی ارزنده که مدت‌های مدید در حضورش

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵

تلمذ کرده‌ام، در فلسفه و تفسیر. به علاوه استفاده‌های خصوصی و حظوظ روحی که از آن مرد عظیم القدر که اینک قدرش مجهول است برده‌ام. البته استاد در پاره‌ای مباحث خیلی فشرده نوشته‌اند و به این جهت توضیحاتی افزودم

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
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: «آغاز فلسفه» انتخاب کردم. امیدوارم مفید باشد و مورد قبول خداوند جل و علا قرار گیرد. از بیان نظریات فلسفی خودم احتراز جستم، که اگر نظریه‌ای بدرد خور داشته باشم در دفترهای فلسفه‌ام که اینک تا چهار دفترش منتشر شده است بیان داشته و می‌دارم. دفترهای مزبور چون مفصل است و در صورت توفیق از ده دفتر بسی 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 باید گفت: ناچیز. مرحوم صدر المتالهین در شرح بسیار مهمش بر اصول کافی روایات فلسفی کافی را بر اساس مبانی اصیل فلسفی به خوبی تبیین کرده است. لیکن روایت معنی 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶

که روایات فقهی ائمه علیهم السلام منبع دریافت نظریات فقهی آن وجودات مقدسه است و روایات دیگر برای علوم دیگر ...

اینجانب 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 محققین در آینده نزدیک و دور این خدمت ارزنده در سطحی وسیع انجام شود.  
بتوفیق منه تعالی.

شعبان ۱۴۰۱

قم - حوزه علمیه

محمد علی گرامی

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷

##### پیشگفتار

##### «تعریف فلسفه و بیان موضوع و هدف از آن»

فلسفه - که چون بحث از وجود می‌کند، و موجود یا خدا است 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 که وجود حقیقی ندارند می‌باشد.

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، مسلما به دنبال شیر واقعی می‌رود نه آنچه که شیر خیالی است. و انسانی هم که از شیر بیابان فرار می‌کند از شیر واقعی فرار می‌کند نه شیر خیالی.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸

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 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 تمییز بدهیم. 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 عالیه وجود و به خصوص علت نخستین که سلسله وجودات به او ختم می‌گردد و همین طور شناخت اسماء و صفات علت نخستین می‌باشد.

(۱).- از این نظر که علم به نخستین موجود یعنی علت نخستین است، چنانکه ابن سینا اینطور گفته است یا چون علم به نخستین چیز از نظر تحقق یعنی خداوند، و اولین چیز از نظر مفهوم یعنی هستی می‌باشد که صدر المتألهین اینطور تفسیر کرده است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹

#### «نخستین مرحله»: کلیات مباحث هستی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱

#### فصل اول: «بدیهی بودن مفهوم هستی»

مفهوم هستی مفهومی است بدیهی که بذاته و بدون نیاز به وساطت چیز دیگر برای ما معلوم است و هیچ معرف حدی و یا رسمی ندارد، چرا که معرف باید روشنتر از معرف باشد و چیزی روشنتر از مفهوم هستی نداریم و بنابراین آنچه را که به عنوان تعریف مفهوم هستی گفته‌اند تعریف حقیقی نبوده فقط شرح لفظ می‌باشد. مثل اینکه: 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:

آخر ثبوت مگر چیزی غیر از وجود است؟! و یا چیز و شیء بودن غیر از هستی است؟! بعلاوه اینکه بعدا خواهد آمد که وجود، نه جنس دارد، و نه فصل، و نه عرض خاص، به آن معنی که در بحث کلیات پنجگانه گفته می شود. معرف حقیقی حتما از جنس و فصل و یا جنس و عرض خاص تشکیل می شود، که اولی را حد و دومی را رسم می گویند. هستی بسیط است و از جنس و فصل تشکیل نشده و عرضی خارج از خود هم ندارد.

(۱) - این تعریف از اهل کلام نقل شده چنانکه تعریف بعدی از حکما منقول است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲

#### فصل دوم: «مفهوم هستی مشترك معنوی است»

مفهوم هستی در همه موارد آن به يك معنی به کار گرفته می شود که اصطلاحا این حالت را اشتراك معنوی گویند. از جمله ادله این مطلب 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. و 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. «مشترك معنوی» همین است. و 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 تردد داریم، مثل اینکه خالق برای جهان اثبات کرده و یقین داریم، لیکن مردد باشیم که آیا واجب است یا ممکن، و یا اینکه آیا حد و ماهیتی دارد یا نه، و مثل اینکه 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 معنی نبود و در هر مورد به يك معنای جداگانه بکار می رفت و به اصطلاح مشترك لفظی بود باید حتما با تغییر موضوعات، معنای کلی مفهوم مزبور هم تغییر می یافت، ولی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳

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 دستخوش تغییر نمی گردد.

و از جمله دلیل های مطلب مزبور این است که عدم، نقیض وجود است و يك معنی بیش ندارد، زیرا این مسلم است که در نیستی و عدم هیچ گونه امتیازی و تعددی نیست، پس وجود هم که نقیض عدم است يك معنی بیشتر ندارد، و گرنه ارتفاع نقیضین می شود! زیرا اگر وجود معانی متعددی داشته باشد وقتی وجود در معنای جوهریش - مثلا - يك جا تحقق داشته باشد مسلم است که عدم آنجا نیست چون عدم نقیض وجود است، از آن طرف وجود عرضی هم که علی الفرض يك معنای دیگر وجود است آنجا نیست و آن هم نقیض عدم است. و این می شود ارتفاع نقیضین یعنی نه عدم هست و نه وجود (وجود عرضی).

معتقدین به اشتراك لفظی وجود- در همه جا یا در خصوص واجب و ممکن، یعنی وجود فقط دو معنی دارد یکی وجود واجب و دیگری وجود ممکن- هم به علت گرفتاری و مشکل خاصی که پیدا کرده‌اند معتقد به اشتراك لفظی شده‌اند. مشکلشان این بوده که اگر وجود در خدا و خلق به يك معنی باشد لازمه‌اش این است که میان خدا و خلق که علت و معلول‌اند، همگونی و سنخیت باشد! با اینکه چنین سنخیتی نیست (و از قدیم گفته‌اند که «ماللتراب و رب الارباب»/ خاک را با عالم قدس خدایی چکار؟) و آنها که همه جا مشترك لفظی گرفته‌اند گفته‌اند میان هیچ علت و معلولی- هر چند در غیر خدا و خلق- همگونی و سنخیت وجود ندارد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴

اهل تحقیق هم پاسخ آنها را این طور داده‌اند که: اگر مشترك لفظی شده هر کجا به يك معنی باشد لازمه‌اش این است که عقول از شناخت خداوند در مانده شود زیرا وقتی می‌گوییم خداوند وجود دارد اگر همان معنا فهمیده شود که در مورد ممکنات می‌فهمیم همان اشتراك معنوی می‌شود که ما می‌گوییم، 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 کرده‌ایم! و اگر هیچ نفهمیم همان می‌شود که گفتیم یعنی تعطیل و درماندگی از شناخت اصل وجود خداوند! و این بالضروره خلاف وجدان است.

### فصل سوم: «وجود زائد بر ماهیت و عارض بر آن است»

منظور این است که معنایی که از مفهوم وجود به دست می‌آید غیر از معنایی است که از مفهوم ماهیتی از ماهیات درک می‌شود. عقل می‌تواند ماهیت- یعنی همان که در جواب سؤال از چیستی شیء می‌آید 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 می‌شود

(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 می‌شود، نه نقیض مطلق

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵

که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.

دلیل مدعای ما هم این است که وجود را می‌توانیم از ماهیت سلب کنیم اگر عین ماهیت یا جزء آن بود هرگز نمی‌توانستیم چنین کنیم زیرا خود شیء یا جزء آن را هرگز نمی‌توان از آن سلب نمود.

دلیل دیگر اینکه حمل هستی بر يك ماهیت، نیاز به دلیل دارد، اگر عین و یا جزء آن بود که احتیاج به دلیل نداشت! زیرا ذات و اجزاء ذات يك شیء بین الثبوت است و احتیاج به دلیل ندارد، ولی شما می‌دانید 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 اینکه وقتی ماهیت را به خودی خود می‌سنجیم می‌بینیم که نسبت به وجود و عدم علی السواء می‌باشد 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 واقعیهایی در خارج داریم که آثاری واقعی دارند و وجودشان خیالی و توهمی نمی باشد، و ما از هر یک از این واقعیهای مشهود با اینکه یک واحد خارجی هستند دو مفهوم انتزاع می کنیم، که هر یک غیر از دیگری است، گر چه در یک مصداق خارجی تحقق دارند، این دو مفهوم، وجود و ماهیت می باشند. مثل یک فرد انسانی خارج که مفهوم انسان و مفهوم موجود، هر دو، از فرد مزبور انتزاع می شوند.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶

فلاسفه در این جهت اختلاف کرده اند که کدام یک از این دو اصیل هستند، فلاسفه مشاء «۱» معتقد به اصالت وجود شده اند، 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 می شود که یک چیز واقعا دو چیز بشود و این خلاف ضرورت است. چگونه می توان گفت که این فرد انسان خارجی دو چیز است؟!

به هر حال به نظر می رسد که حق با حکماء مشاء است که می گویند 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 می آید یعنی باید حتما وجود در خود ماهیت باشد تا بدون احتیاج به وجود خارجی از مرز تساوی خارج شود. با اینکه دیدیم که هیچ یک 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 می کند و همانستکه اصالت دارد.

اینکه گفته اند «۳»: ماهیت با نسبتی که از خالق کسب می کند از حد استواء خارج شده به حد اصالت می رسد و آثار پیدا می کند ... بی اساس است، زیرا پس از انتساب به خالق اگر حال ماهیت تفاوت پیدا کند، ما

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

(۲). - به شرح منظومه مرحوم سبزواری رجوع شود

(۳). - عقیده محقق دوانی است

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷

به تفاوت همان وجود است که شما نامش را «نسبت به خالق» گذاشته اید، 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 می شود و آثارش مترتب می گردد که این یک انقلاب ذاتی خواهد بود که گفتیم محال است. دلیل دیگر اینکه ماهیات عامل کثرت و اختلاف هستند - زیرا کثرت موجودات خارجی با همین حدود و ماهیات

می باشد که بازگو کننده درجات وجودی اشیاء هستند- اگر وجود اصیل نباشد هیچ وحدت حقیقی تحقق نمی یابد، و میان دو ماهیت هرگز اتحادی پیدا نمی شود، و در این صورت هیچ گاه حمل و قضیه صورت نمی پذیرد. زیرا حمل بدون اتحاد وجودی امکان ندارد. و همه می دانیم که حمل و قضیه سازی، کار دائمی ماست و بنابراین وجود اصالت دارد، و ماهیت به وسیله وجود تحقق پیدا می کند. او اصل است و این فرع. و به وسیله وجود دو ماهیت و مفهوم مباین یکی می شوند و فی المثل میان زید و قائم اتحاد و حمل برقرار می شود.

دلیل دیگر اینکه 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 اینکه فرقی روشن است. آتش خارجی می سوزاند، ولی آتش ذهنی که همان ماهیت ذهنی آتش است سوزندگی ندارد. دلیل سوم اینکه ماهیت در مقایسه با نوع تحقق، از تقدم و تاخر و

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸

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 منشاء تقدم و تاخر و ... باید خود ماهیت باشد، با اینکه 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 دلیلهای دیگری هم بر اصالت وجود هست که در کتابهای مفصل ذکر شده است.

معتقدین به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود هم دلیلهایی 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۹

واجب تعالی وجود اصالت دارد، و در ممکنات، ماهیت اصالت دارد.



نامبرده معتقد است که اطلاق موجود بر خداوند، 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 مبدأ آن. مثلاً در عربی «الابن» یعنی شیر فروش. به شیر نسبتی دارد، نسبت مالکیت، نه این که شیر وجود اوست و همین طور «تامر» یعنی خرما فروش.

ما عقیده مزبور را قبول نداریم، موجود در همه جا به يك معناست.

و وجود موجود بالذات است و ماهیت موجود بالعرض. و از دلیلهای ذکر شده به خوبی معلوم شد. (۱)

### فصل پنجم: «وجود حقیقت واحد مشکک است»

معتقدین به اصالت وجود اختلافی دارند در اینکه چگونه حقیقتی است. عده‌ای معتقدند که وجود حقیقت واحد ذو درجاتی است یعنی مشکک است. این عقیده را به حکماء پارس قدیم که به پهلوی

---

(۱). - تعبیر استاد مثل بسیاری دیگر همین است که ملاحظه می‌کنید: «ماهیت موجود بالعرض است» لیکن تعبیر صحیحتر «موجود بالتبع» است، زیرا ماهیت حقیقت تحقق

دارد منتها بتبع وجود، نه اینکه اصلاً نیست حتی بتبع وجود، و اسناد وجود به آن مجاز باشد. فی المثل زید حقیقت انسان است لیکن بتبع وجود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۰

معروفند نسبت داده‌اند، وجود به عقیده آنها مانند نوری حسی است که خود ظاهر است و اشیاء دیگر را ظاهر می‌کند و درجاتی دارد. وجود خود ظاهر است و ماهیات را تجلی می‌دهد و درجاتی دارد.

نور حسی يك نوع است و حقیقتش هم همین است که: «ظاهر بنفسه و مظهر اغیار می‌باشد» و همین معنای واحد، در همه مراتب و درجات بسیار زیاد انوار، از شعاع‌ها و سایه‌ها، وجود دارد. نور شدید در همان نورانیتش (که با نور ضعیف در آن جهت 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 نمی‌باشد زیرا که ظلمت امری عدمی است.

شدت نور شدید مربوط به اصل نوریت است و ضعف نور ضعیف هم همین طور. نور يك عرض گسترده و پهناوری دارد که شامل مراتب و درجات مختلفی از نظر شدت و ضعف می‌باشد، که البته در عین حال هر مرتبه‌ای 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 تقدم و تاخر و ... دارد، و «ما به الامتیاز» و «ما به الاشتراک» یکی هستند یعنی «ما به الاختلاف» به «ما به الاتحاد» بر می‌گردد، و بنابراین خصوصیت، هیچ يك از مراتب وجود، جزء مقوم آن نمی‌باشد. زیرا همان طور که پیش از این گفتیم فقط وجود است که

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۱

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- نمی‌باشند 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 ضعیف‌ترین درجات وجودی شروع می‌شود- آن درجه‌ای 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 می‌شود و تا آخرین مرتبه پیش می‌رود، آن مرتبه‌ای 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 می‌گردد که هیچ یک علت دیگری نیستند و در عرض یکدیگرند. «۱» همچون تابش نور وجود بر ماهیات

(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 همین طور 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 اوست. 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 پایین پایین 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 (ویرایش جدید)، ص ۳۲

انسان و حیوانات مختلف و دیگر موجودات عالم طبیعت. عده‌ای از فلاسفه مشاء معتقدند که وجود حقیقت‌هایی متباین هستند که به تمام الذات با یکدیگر اختلاف دارند، چون وجودهای خارجی اختلاف در اثر دارند، و اختلاف در اثر کاشف از اختلاف موثر است، و چون وجود بسیط است پس اختلاف مزبور به تمام الذات است، و نه جزء آن، و گرنه ترکیب لازم می‌آید. و بنابراین حمل مفهوم وجود بر وجودات خارجی، حمل یک مفهوم عارضی خارج از ذات و لازم ذات، بر مصادیق خود می‌باشد. وقتی وجودها با یکدیگر متباین به تمام الذات باشند حمل مفهوم وجود به طور یکسان بر آنها، حتما باید به طور غیر ذاتی بوده حمل یک مفهوم عارضی بر مصادیقش باشد.

ولی حقیقت این است که وجود یک حقیقت واحد ذو مراتب است، اگر وجودات خارجی حقایقی متباین به تمام الذات باشند چگونه مفهوم وجود به عنوان یک 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 جهت وحدتش از مصادیقی

کثیر و متباین، به همان جنبه تباین و کثرتشان انتزاع بشود لازم‌اش این است که واحد کثیر، و کثیر، واحد بشود! از طرف دیگر اگر یک مفهوم با همان جهت وحدتش از مصادیق کثیر به همان جهت کثرتشان انتزاع بشود، سوال

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۳

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 ماهو کثیر نمی‌شود، بلکه يك واحدی می‌شود مانند همه کلیات دیگر که از جهت اشتراك میان افراد گرفته شده بر همگی تطبیق می‌شود 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 می‌گویند یعنی لازمه رأیشان اینست. - دقت شود -

ذو مراتب بودن حقیقت واحده وجود را هم از اینجا می‌فهمیم 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 تفاوت‌های 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 بر می‌گردد و بر عکس. منشاء امتیازات و تفاوتها خود وجود است چنانکه قدر مشترك هم خود وجود است. و تشکیك همین است.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۴

#### فصل ششم: «عوامل تخصصی وجود»

هستی سه گونه تخصص دارد. و به تعبیر دیگر: حقیقت هستی را در سه چهره می‌توان لحاظ نمود:

۱- لحاظ حقیقت وجود به عنوان يك حقیقت واحد اصیل و قائم بالذات، و می‌دانیم 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 نمی‌باشند.

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 می‌کند، 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 حتما باید معروض پیش از عارض تحقق داشته باشد، نیست. بلکه

حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت، چیزی جز ثبوت ماهیت نیست، مگر نه اینکه وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است. فقط عقل چون بیشتر با ماهیات انس دارد ماهیت را به عنوان موضوع فرض می‌کند و وجود را حمل بر آن می‌نماید، که در حقیقت،

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۵

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 می‌نامند. با بیانی که گفتیم اشکال معروفی که در حمل وجود بر ماهیت است برطرف می‌شود. اشکال این است که طبق قاعده فرعیت که می‌گوید:

ثبوت چیزی برای چیز 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 دلایلی روشن بطلان تسلسل که در محل خود ذکر شده- اگر بخواهد یکی چیزی موجود باشد باید پیش از این وجود، بی نهایت وجود برای همین شیء اثبات شود. اشکال مزبور موجب شده که عده‌ای قاعده فرعیت مزبور را تخصیص زده بگویند «قاعده» فرعیت در مسئله ثبوت وجود برای ماهیت جریان ندارد ...

ولی ما می‌دانیم که قاعده فرعیت مزبور یک قاعده عقلی است و

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۶

تخصیص بردار نیست.

عده‌ای دیگر فرعیت 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 فرعیت 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 مبدأ و ذات، یعنی وجود و

چیزی که موصوف به وجود است، نمی باشد. قبول داریم که موجود اسم مفعول است و مشتق می باشد و مشتق هم مرکب است، لیکن این اشتقاق صوری بوده حقیقی نمی باشد. موجود یعنی هست. فلان چیز موجود است یعنی آن چیز هست نه اینکه 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 گفته ایم که وجود اصالت داشته و همه چیز عالم است. برخی دیگر گفته اند وجود فقط یک مفهوم و معنای مطلق و عام دارد، و یک معنای حصّهای، یعنی همان معنای عام با اضافه به ماهیات، بطوری 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۷

ماهیت و وجود و رابطه، اصلا تحقیقی ندارد. خلاصه اینکه 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 حل های مزبور فاسد است و راه چاره ای برای حل قاعده فرعی نیستند. راه حل همان است که گفتیم: قاعده فرعی 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 یک شیء بر آن شیء است، نه حمل اصل وجود بر یک شیء.

### فصل هفتم: «احکام سلبی وجود»

از جمله احکام سلبی وجود اینکه وجود هیچ گیری در برابر خود ندارد زیرا انحصار اصالت در حقیقت وجود، لازمه اش این است که جز وجود، هیچ چیز دیگری جدای از او در عالم نباشد. این یک لازمه قطعی ذاتی وجود است.

و از جمله اینکه وجود اساسا هیچگونه دومی را نمی پذیرد یعنی یک است و دو ندارد، زیرا همان طور که گفتیم وجود اصالت دارد و حقیقت واحد ذودرجات است، و گفتیم هیچ گیری در برابر خود ندارد، و بنابراین هر گونه اختلاط داخلی و خارجی با هر چیز را نفی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۸

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 یک 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، وگرنه 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 اساسا چیزی جز یک حقیقت نداریم که آن هم شامل همه چیز می شود. اصلا

دوم داشتن در جایی است که اولی مقید و محدود باشد و شامل دومی نشود. و از جمله اینکه 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 می‌شود، وجودش در ضمن يك موضوع نیست و مستقل می‌باشد. و می‌دانیم که وجود اساساً ماهیت نیست. وجود، عدم‌پذیر نیست و ماهیت وجود و عدم هر دو را می‌پذیرد. انسان ممکن است موجود باشد یا معدوم ولی وجود نمی‌تواند 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 اینکه وجود جزء چیزی نیست زیرا جزء شیء دیگری

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۳۹

بودن که آنهم در 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 اینکه 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 اینکه وجود، خود، مرکب نیست و جزء ندارد زیرا سه گونه جزء بیشتر نداریم که هیچ يك در وجود امکان ندارد: ۱- جزء عقلی یعنی اجزاء ماهیت و ذات يك شیء، یعنی جنس و فصل، ۲- جزء خارجی که در ذات اجزاء 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 بیان‌کننده کمیت شیء است مثل اجزاء خط و سطح و شکل هندسی جسم.

روشن است که وجود هیچ يك از این اجزاء را ندارد، جزء عقلی ندارد زیرا اگر وجود اجزاء عقلی یعنی جنس و فصل را داشته باشد سوال می‌کنیم جنس وجود که مافوق اوست و شامل او و چیزهای دیگر است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۰

چیست؟ اگر جنس مافوقش هم وجود است می‌پرسیم فصلش چیست؟ هر چه باشد باید کارش تقسیم جنس و تحصیل جنس باشد نه قوام ماهوی جنس، (در منطق خواننده‌اید 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 نیازی به فصل ندارد، آن وقت، جنس

بی فصل هم که نمی شود! و اگر جنس وجود بخواهد 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 شده اند مثلا در انسان. حیات مخصوص، و روح متفکر، ماده و صورتند. و حیوان و ناطق که از قید «بشرط لا» بودن آزاد شده اند، 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 می کند 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 یک از اینها نیست.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۱

##### فصل هشتم: «نفس الامر»؟

کلمه ثبوت و تحقق را لاقلا در سه مورد متفاوت به کار می بریم: ۱- ثبوت وجود، ۲- ثبوت ماهیات به وسیله وجود، ۳- ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی، که از خارج به طور مستقیم گرفته نشده اند 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 ... این گونه مفاهیم گرچه مصادیقی دارند لیکن همچون ماهیات در ذات و حد مصادیق خود داخل نیستند. فرق انسان و علیت را به خوبی درک می کنید، اولی ماهیت و ذات افراد است ولی علیت ذات یک شیء نیست و در ماهیتش اخذ نشده 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 نشده اند. 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 کرده اند، «نفس الامر» یعنی واقع یک چیز. هر چه که هست و هر طور که هست.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۲

صدق و کذب هر قضیه ای را هم با نفس الامر می سنجند.

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 می باشد.

در يك كلمه، 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 معنی است. بعضی گفته اند «۱» اصطلاح نفس الامر به معنای عقل مجرد است که وجودی فوق مادی است و عقل کلی نامیده می شود، در برابر عقلهای انسانها که عقول جزئی نام 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.

(۱).- خواجه نصیر طوسی این عقیده را دارد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۳

#### 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 هیچگونه 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 درك 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 معدومهای ممکن الوجود را این طور می دانند، مثلا سیمرخ گر چه 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 معدومهایی 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 بازاء مستقلی در خارج ندارند اینطورند مثل عالمیت، قادریت، والدیت (پدر بودن) و .... مثلا «حسن» وجود دارد علم حسن هم وجود 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۴

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 واسطه‌ای ندارند ...

ولی ما می‌دانیم که میان وجود و عدم، و همین طور نفی و اثبات هیچ گونه واسطه‌ای نیست. ثبوت هم با وجود فرقی ندارد و فقط اختلاف تعبیر است. اگر ثبوت را گاهی به معنای اعم به کار می‌بریم وجود را هم می‌توانیم به همان معنای عام به کار ببریم

عالمیت و قادریت و ... هم نوعی وجود دارند. البته وجود اعتباری انتزاعی، که به وسیله منشاء انتزاعشان تحقق اعتباری دارند. اگر وجود مستقل خودشان را می‌خواهید 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 حکمفرماست»

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 می‌تواند 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۵

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) می‌باشد.

و به همین دلیل یعنی (لا شیئیت عدم)، اساساً اعدام با یکدیگر علیت هم ندارند، عدم چیزی نیست تا تأثیر در چیز دیگر کند. اینکه می‌بینید می‌گویند: عدم علت، علت عدم معلول است. و یا احياناً موارد خاص این قاعده کلی را بیان کرده فی المثل بعنوان مصداق آن قاعده می‌گویند: «ابر نبود و در نتیجه باران نیامد»، اینها تعبیراتی مسامحی هستند و معنای حقیقش 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 نمی‌دانند - زیرا حکمی نشده تا قضاوتی شده باشد و قضیه باشد و با این وصف - می‌گویند: 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 می‌شوند 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 نمی‌شود، و همین مثال مورد کلام هم همین طور

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۶

است یعنی قضیه: «علت میان ابر و باران تحقق نیافت» نیز- که حقیقت قضیه: «نبود ابر علت نبود باران است» می باشد- يك قضیه نفس الامر است، با اینکه 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 در باره يك «چیزی» باشد.

شبهه معروفی را اینجا معمولاً ذکر می کنند و آن اینکه 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 در باره حمل می گوئیم. خلاصه آن مطلب این است که حمل دو گونه است حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

حمل اولی در موردی است که موضوع و محمول، اتحاد مفهومی داشته باشند و فقط به وجهی اعتباری، اختلاف داشته دو تا می شوند (اگر هیچ گونه اختلاف حتی اعتباری هم نداشته باشند که دیگر موضوع و محمول به عنوان دو چیز در برابر هم قرار نمی گیرند و قضیه تشکیل نمی شود. توضیح اختلاف اعتباری را در بحث وحدت و

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۷

کثرت می آوریم، انشاء 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 می گوئیم معدوم مطلق، به صرف گفتن و تصور ذهنی آن، دیگر معدوم مطلق نیست بلکه يك موجود ذهنی می شود. معدوم مطلق فقط مفهوماً معدوم است نه وجوداً و مصداقاً. به حمل اولی ذاتی معدوم است نه به حمل شایع.

با این توضیح معلوم می شود که می توانیم معدوم مطلق را- که تصورش کرده ایم 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 می شود. مثلاً می گویند «جزئی جزئی است» با اینکه می دانیم جزئی. کلی است نه جزئی. مگر نه این است که هر مفهومی که مصادیق متعددی می تواند داشته باشد کلی است و مگر نه اینکه 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 می گویند: شریک خداوند ممتنع است، با اینکه همین مفهوم شریک خدا را در ذهن تصور می کنیم، و هر چه تصور شد يك موجود ذهنی است که ممکن بوده و موجود شده است و نه ممتنع.

و یا اینکه می گویند: هر شیء یا در ذهن ما تحقق دارد و یا تحقق

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۸

ندارد، با اینکه 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 مصداقا و به حمل شائع و ثانوی، جزئی، کلی است. زیرا از نظر وجود خارجی، مفهوم جزئی بر مصادیق زیادی انطباق دارد. شريك خداوند هم مفهوماً خودش است یعنی همان شريك خداوند! لیکن در وجود چیزی نداریم که واقعا و مصداقا شريك 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 می شود ثابت در ذهن، پس به حمل اولی غیر ثابت در ذهن، است ولی به حمل شایع همان مفهوم می شود ثابت در ذهن می باشد.

## فصل دوازدهم: «برگشت، معدوم ممتنع است» (۱)

فلاسفه گفته اند: اعاده معدوم، به عینه ممتنع است. عده ای از متکلمین نیز همین عقیده را پذیرفته اند لیکن بیشتر متکلمین قائل به جواز اعاده معدوم شده اند.

(۱). - مرحوم استاد در کتاب نهاییه اینطور عنوان کرده اند: لا تكرر فی الوجود / در هستی تکرار نیست

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۴۹

ابن سینا گفته است: «امتناع اعاده معدوم از بدیهیات است و احتیاج به استدلال ندارد». واقعا همین طور است. مسئله بدیهی است و از نوع بدیهی فطری هم می باشد. وجدان قضاوت می کند که حیثیت و همه جهات معدوم، باطل شده و چیزی نیست تا توصیف اعاده را بپذیرد.

آنها که مسئله را نظری می دانند، استدلالهایی کرده اند از جمله اینکه:

اگر ممکن باشد چیزی که در يك زمان معدوم شده، در زمانی دیگر اعاده شود لازمه اش این است که میان يك شیء و خودش، يك «عدمی» فاصله شود، یعنی يك موجود باشد در دو زمان با فاصله عدم در میان دو زمان مزبور! و با کمتر توجهی محالیت آن آشکار است.

دیگر اینکه: می دانیم که اشباه و نظائر (چیزهایی که از هر نظر همسانند) حکمی یکسان دارند. و بنابراین اگر اعاده يك چیز پس از انعدامش ممکن باشد حتما ایجاد چیزی شبیه آن هم ممکن خواهد بود چه ابتدائا و چه ثانیا. آنگاه پیداست که نظیر ابتدائی با وجود اعاده ای يك چیز هیچ فرقی ندارند چون هر دو (نظیر ابتدائی و وجود اعاده ای) از هر نظر یکسانند. آن وقت لازمه اش این می شود که اجتماع مثلین بشود. و می دانیم 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 اعاده ای عینا همان وجود ابتدائی باشد! و می دانیم که این موجب

انقلاب ذاتی می‌شود، یعنی وجود ابتدائی يك انقلاب هویتی پیدا کرده، وجود اعاده‌ای بشود، و یا خلاف فرض می‌شود یعنی آنچه را وجود ابتدائی فرض می‌کردیم، وجود اعاده‌ای از کار در آمده است. ملازمه مزبور به

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۰

خوبی روشن است، آخر اعاده معدوم عینا مستلزم این است که وجود اعاده‌ای، همان وجود ابتدائی 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. همان طور که فرقی میان خود وجود ابتدائی 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 اینجا 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 - يك 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 ذاتا محال

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۱

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 يك شیء است، بل که اشکال در لازمه وجود ثانوی است، نه در ذات و ماهیت شیء و نه در وجود نخستین.

واقعیت این است که مهمتر 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.

نگوید 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 دائما در تغییر است اثری در این جهت

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۲۱  
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

(۱).- از جمله به شرح موافق ص ۵۷۹ رجوع شود. اشاعره و برخی از علماء معتزله این عقیده را داشته‌اند

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۲

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 قهقرائی) 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.

### «دومین مرحله»: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۵

#### فصل

مشهور فلاسفه معتقدند که ماهیات غیر از وجود خارجی که منشاء آثار متوقع از شیء می‌باشد یک وجود دیگری هم دارد که آثار مزبور را ندارد و آن را وجود ذهنی می‌نامند. (۱)

انسان خارجی که ماهیت و حدش این است که جوهری است جم 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 دارا می‌باشد 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 شبح ماهیت نیست. شبح یعنی کیف و عرضی ذهنی که قائم به نفس

(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 توانیّت 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 (ویرایش جدید)، ص ۵۶

است و با ذات معلوم خارجی 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 يك ذات تصور کرده‌اند - معنی 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 حقائق خارجی به کلی مسدود می‌شود و این، دیگر، «سوفسطائی گری» 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 اینکه يك 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 محالیت 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 يك شیء، ثابت کردن وصفی برای آن است. و پیش از این گفتیم که ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت آن چیز

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۷

(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 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 می‌کند و بنابراین مثالهای مزبور از بحث ما خارجند.

ولی توجه داشته باشید که به هر حال این مفهومی که عقل خلق کرده است در يك جائی ثبوت دارد (اگر هیچ گونه ثبوتی نداشت حکمی برایش ثابت نمی‌شد 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 جائی دیگر است که ذهن نامیده می‌شود.

۲- چیزهایی که کلیت دارند تصور می‌کنیم مثلاً انسان کلی و حیوان کلی و .. می‌دانیم که تصور يك نوع اشاره عقلی است و اشاره بدون مشارالیه تحقق نمی‌یابد و چون مشارالیه مزبور کلی است و بدین جهت در خارج وجود ندارد حتماً در جائی دیگر است که ما ذهن می‌نامیم.

۳- می‌توانیم 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 می‌توانیم تصور کنیم. و می‌دانیم که صرف و محض هر حقیقتی تکرار و تعدد ندارد، و وحدتی جمعی دارد، یعنی يك حقیقت است که شامل همه افرادی که

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۸

حقیقت در آنها وجود دارد می شود. خوب، صرف الحقیقة و محض هر طبیعت و حقیقتی، بدون هیچ گونه قید و اضافه‌ای، در خارج که نیست، پس حتما 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 یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض، یعنی هم قائم به موضوع باشد و هم مستقل و غیر قائم به موضوع!:

وقتی مثلا 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 دهگانه فلسفی (مقولات تصویری 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 یک پدیده تحت دو مقوله داخل می شود! با اینکه می دانیم که مقولات به تمام الذات مباین یکدیگرند!

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۵۹

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 اینکه تحقیق فلسفی این است که همین ماهیات دهگانه 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 سائر 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 - مشکلترا از اشکال نخست است زیرا اجتماع جوهریت و عرضیت چندان اشکالی ندارد. تباین ذاتی میان مقولات ذاتی است (جوهر و کم و کیف و ...) که بعدا به تفصیل ذکر خواهد شد. عنوان عرض، خود یکی از مقولات نیست، عرض، عنوانی است انتزاعی، از ۹ مقوله غیر از جوهر. عرض یعنی چیزی که قائم به موضوع باشد، و این معنی 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۰

بنابراین اشکال مهم، اشکال دوم است یعنی ورود يك ماهیت تحت دو مقوله مباین. هم جوهر باشد و هم کیف، و یا کم و کیف، یا دو نوع مباین از يك مقوله: هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. با توجه به اشکالات وجود ذهنی، عده‌ای ناچار شده اصل وجود ذهنی را به کلی انکار کرده گفته‌اند: علم چیزی جز اضافه نفس به خارج نیست، ماهیت، يك مقوله بیشتر ندارد و آن هم همان مقوله‌ای است که شامل وجود خارجی اش می‌شده است، در نفس و ذهن، چیزی نیست که مشمول مقوله‌ای باشد. پیش از این اشکال این عقیده را گفتیم که لازمه این عقیده سوفسطی‌گری است. (به علاوه اینکه از نظر روانی هنگام علم، چیزی را در خود می‌یابیم).

برخی دیگر گفتند: ماهیات در ذهن نمی‌آیند و فقط شبح و سایه‌ای از آنها در ذهن می‌آید که کاملاً با خود ماهیت تباین دارد، خود ماهیت، فی المثل جوهر است، ولی شبح و سایه آن فقط يك کیف نفسانی است. اشکال این عقیده را نیز پیش از این گفتیم که انسداد باب علم شده موجب سفسط می‌گردد. محققینی که معتقد به وجود ذهنی هستند در مقام حل اشکال برآمده و راه‌حلهائی ارائه داده‌اند. از آن جمله گفته‌اند: 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 مزبور که معلوم است، قائم به ذهن نیست، قائم بنفسه است و ذهن برای او مانند زمان و مکان برای اشیاء می‌باشد. ماهیت مزبور به همان نحوه ماهوی و ذاتیش در ذهن تحقق دارد و جنبه مقولیش کماکان محفوظ است. غیر از ماهیت

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۱

مزبور که معلوم است، يك 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 می‌کند، این صفت که علم است، کیفی است نفسانی. پس يك کیف داریم و يك ماهیت معلوم از هر مقوله‌ای. راه حل مزبور نه تنها راه حل نیست که حرفی بی اساس است. ما می‌دانیم که يك چیز بیشتر نداریم، صورتی که در ذهن حاصل است، عیناً همان صفتی است که جهل را طرد کرده وصفی نفسانی برای ماست و حاصل برای ماست. راه حل دیگر مطلبی است که برخی از معتقدین به اصالت ماهیت گفته‌اند: 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 می‌آید از مقوله کیف می‌شود، کیف نفسانی.

اگر بگویید چطور ممکن است ذات و ماهیت بوده، انقلاب - پیدا کند می‌گوییم: موجودیت ماهیت اصل و اساس ماهیت بوده، و به تعبیر دیگر: تقدم بر ماهیت دارد. وجود است که ماهیت را معین می‌کند و چون وجود خارجی با وجود ذهنی اختلاف اساسی دارند ماهیت هم به تبع آنها انقلاب و تحول پیدا می‌کند. اگر بگویید: وقتی دو ماهیت



مباین 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 گوییم: عقل می تواند يك چیز مبهمی را به عنوان اصل مشترك در ذهن بگیرد، چطور میان دو وجود زائل و ثابت در

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۲

بحث صورت و ماده، اصل مشترکی به عنوان ماده فلسفی فرض می کنید؟! 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 اینکه 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 مسامحه ای 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 اساسا اشکال مهمی نبود و گفتیم که کلمه عرض عنوانی ذاتی نبوده يك وصف عرضی برای نه مقوله عرضی است و همین طور برای جواهر ذهنی (جوهری که در ذهن تصور شود).

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۳

این راه حل هم درست نیست، به چه دلیل می گوئید علم حقیقتا از همان مقوله معلوم خارجی است؟ لابد به این جهت که می بینید آن مقوله بر این صورت ذهنی صدق می کند. ولی چنانکه بعدا نیز خواهیم گفت صرف صدق و انطباق يك مقوله و مفهوم بر يك شیء موجب نمی شود که شیء مزبور حقیقتا 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 می کنید که به طور تسامحی علم را کیف لقب داده اند، اینها که خود تصریح کرده اند علم حقیقتا کیف نفسانی می باشد. راه حل چهارم: صدر المتالهین شیرازی می گوید: «حمل اولی ذاتی را با حمل شایع صناعی فرق بگذارید. حمل شایع صناعی، اندراج تحت يك حقیقت می آورد نه حمل اولی حمل. شایع آثار يك شیء را دارد نه حمل اولی. نامبرده می گوید: 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 نمی شود، باید دید آیا آثار جنس یا نوع مزبور را دارد یا نه. مثلا در تعریف انسان می گویند: جوهریست جسم، و رشد و نمو دار، حساس و متحرك ارادی و ناطق. حالا صرف اینکه این

مفاهیم در تعریف انسان اخذ شده آیا موجب می شود که انسان کلی واقعا تحت این مفاهیم و مقوله جوهر مندرج و داخل شود؟! یا اینکه باید حقیقتا اثر جوهریت و جسمیت و ... را دارا باشد؟  
واقعیت این است که تا آثار آنها را نداشته باشد حقیقتا داخل آنها نمی شود. و از آن مقوله خاص حساب نمی گردد. در تعریف سطح هم

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۴

می گویند: «کم متصل قار دارای طول و عرض» آیا صرف تطبیق این مفاهیم بر مفهوم کلی سطح موجب می شود که سطح واقعا این مفاهیم را دارا باشد؟! یا اینکه واقعا باید انقسام بالذات را که تعریف «کم» است بپذیرد؟ و حد مشترك میان اجزاء داشته باشد تا متصل حساب شود و همینطور سائر اجزاء تعریف مزبور.  
اگر صرف انطباق يك مفهوم بر چیزی موجب اندراج و دخول حقیقی شود باید هر مفهوم کلی حقیقه فرد خودش باشد زیرا هر مفهوم بر خودش به طور اولی حمل می شود و صدق می کند. و بنابراین معلوم می شود که اندراج حتما متوقف بر ترتب آثار است و پیداست که ترتب آثار فقط در وجود خارجی است.  
با این توضیحات معلوم می شود که صورت ذهنی، تحت هیچ يك از مقولات معلوم خارجی وارد نیست زیرا آثار هیچ يك از آنها را ندارد.

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 شده اند، و صفت جهل را طرد کرده اند، از این نظر خود يك وجود خارجی هستند که برای نفس حاصل شده اند و توصیف نفس هستند، و تعریف کیف را به طور حقیقی و اندراج واجد می باشند، یعنی واقعا 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 حکائی و اینکه وجودی ذهنی به قیاس به خارج هستند هیچ يك از مقولات را واقعا

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۵

ندارند. جز اینکه می توانیم از جنبه کیف حقیقی بودن آنها استفاده کرده بگوییم: گر چه از جهت حکائیتی 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 المتالهین گرفته، گفته است: چگونه می گویند علم کیف بالذات است و صورت ذهنی کیف بالعرض است با اینکه وجود فی نفسه صورتهای 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

شود، و اگر هم باشد ظهور خودش خواهد بود (نه ظهور برای نفس مثلاً). چیز دیگری هم نداریم. خلاصه اینکه ظهور و وجود برای نفس (که يك نسبتی میان صورتهای 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 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 اینکه علم،

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۶

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 می‌رسد، انتقاد مرحوم حاجی بر صدر المتالهین قده، 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 لِنفسه‌اش یکی است لیکن نه از جهت وجود حکائی 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 می‌کنند و کمال نفس هستند و از این جهت چیزی منضم به نفس هستند که توصیف نفس می‌باشند و همین اثر کمالی و توصیفی برای نفس يك اثر خارجی این صور ذهنی می‌باشد. و وقتی نفس هم موضوع برای صور مزبور می‌باشد، موضوعی که نیاز و جودی به صور مزبور ندارد، صور مزبور می‌شوند عرض. و تعریف کیف هم بر آنها حقیقه صدق می‌کند مگر کیف چیست؟ عرضی که بالذات تقسیم نمی‌شود. صور ذهنی هم همین طورند پس اینکه می‌گویند چیزی نداریم که منضم به نفس بشود و زائد 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) می‌باشد 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 می‌شود. - خوب دقت فرمایید.

اشکال سوم وجود ذهنی: لازمه اعتقاد به وجود ذهنی اشیاء این

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۷

است که وقتی تصور حرارت و برودت و ایمان و کفر و عرض و طول و ... می‌کنیم ذهن ما داغ و سر 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 می‌آیند 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 می‌کنیم، اگر تصور، وجود ذهنی خود آنها باشد پس آنها موجود می‌شوند با اینکه 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 می‌کنیم و همین طور آسمان را با همه ستارگان و مساحت عجیبش تصور می‌کنیم، 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 يك اصل بدیهی است.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۸

این هم اشکالی نیست زیرا تحقیق این است که نه تنها مفاهیم کلی بلکه صورتهای 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 می‌باشند. صور ادراکی ذهنی برای نفس در مرحله تجرد مثالیش تحقق دارند، و در جزء مادی بدن یا قوه متعلق به بدن، نقش بسته نشده‌اند. البته منکر فعل و انفعالات مادی در هنگام احساس و تخیل يك شیء نیستیم، لیکن اینها مقدمات زمینه ساز ادراکات جزئی هستند، اینها ذهن را آماده پذیرش صور جزئی مثالی می‌سازند. اشکال ششم: دانشمندان طبیعی (در رشته فیزیولوژی) گفته‌اند که حقیقت ادراک حسی و تخیلی این است که صورتهای مادی اجسام با همه خصوصیاتشان در اعصاب ادراکی نقش بسته و با تصرفی که طبق خاصیت اعصاب مزبور در آنها انجام می‌شود به مرکز مغز منتقل می‌شوند و آنگاه انسان با نوعی مقایسه میان اجزاء صورت ادراکی مغزی خویش بحقیقت طلب میرسد. 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 اندازه‌گیری خودمان به واقعیت خارجی پی می‌بریم.

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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۶۹

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 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 یکسره 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 نهائی، 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 اینکه 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۰

يك فرد انسان است و به طور يك صورت خاص مشخص ذهنی و متمیز از سائر 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 اینجهت 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.

### «سومین مرحله»

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۳

#### فصل اول

وجود از جهتی تقسیم می‌شود به وجود فی غیره و وجود فی نفسه.

توضیح اینکه 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 وقتی دقت می‌کنیم 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 ۹ تا و همین طور تا بی نهایت پیش بروند.

و بنابراین وجود رابطه يك وجود مستقلی 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 نمی باشد، ما چنین چیزی را وجود رابط می نامیم و آنچه برخلاف این است مانند وجود موضوع و محمول (در مثال) که معنی و مفهوم مستقلی دارند

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۴

وجود محمولی و مستقل نامیده می شود. و بنابراین وجود دو گونه شد: مستقل و رابط.

از آنچه گفتیم معلوم می شود که:

- ۱- وجودهای رابط، ماهیتی ندارند زیرا ماهیت چیزی است که در پاسخ سؤال از «چیستی» یک شیء می آید و بنابراین حتماً یک وجود مستقل دارای معنا و مفهوم مستقلی خواهد بود. و می دانیم که وجود رابط این طور نیست.
- ۲- اینکه 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 نمی باشد.
- 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 یک چیز را افاده می کنند مثل انسان موجود است) در واقع و خارجشان وجود رابط نمی باشد، زیرا میان یک چیز با خودش رابطه ای نیست. به هیچ وجه جدائی و تغایری ندارند تا رابطه بخواهد وحدتشان دهد. البته این مربوط به واقع خارجی این قضایاست، و اما در خور 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 اینکه

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۵

اختلاف نوعی و ذاتی نداشته امکان تصور استقلالی با توجه ثانوی برای وجود رابط می باشد. 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 طرفی می دانیم که معلولهای امکانی که سراسر جهان را گرفته اند، برخی جوهرند و برخی عرض هستند و برخی مجردند و ... و همه اینها وجودهایی مستقل و محمولی هستند. خودشان را که می بینیم متعلقند و ماهیاتی (جوهر و ...) دارند. وقتی در قیاس با علتشان می بینیم 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 می کنند و از جهتی رابط و از جهت دیگر مستقل حساب می شوند.

از آنچه گفتیم ضمناً معلوم می شود که هر مفهومی در استقلال و عدم استقلال، تابع وجود می باشد. وجود مستقل، مفهوم مستقل می دهد 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 تحقش می‌دهد، اگر علاوه بر این، از یک شیء دیگر - غیر از خودش - نیز یکنوع عدم را دور سازد. طرد عدم و نیستی از ماهیت خودش که در هر وجود فی نفسه است، روشن است، یعنی ماهیت

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۶

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، اینکه 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 زائد 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 موضوع خود - شخص عالم - نیز صفت جهل را که نوعی عدم همراه و مقارن اوست، برطرف ساخته عالمش می‌کند. قدرت هم 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 برطرف می‌سازد.

دلیل این که این نوع وجود هم داریم، وجود اعراض خارجی است.

همهٔ 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۷

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 وجودی که فقط طرد عدم از خود می‌کند مثل وجود انواع تام جوهری چون وجود انسان و فلان درخت و فلان حیوان. و این وجود را وجود «لنفسه» می‌نامند.

بسیاری از فلاسفه وجود لنفسه را به دو قسم: وجود بنفسه و بغیره تقسیم کرده و گفته‌اند: 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 می‌باشد.

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

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۷۸

«چهارمین مرحله»: مواد سه گانه و وجوب، 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.

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۱

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 اینکه 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 اینجاست که هر گونه تعریفی درباره آنها اگر بخواهد به عنوان تعریف صحیح 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

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۲

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

منظور از بالذات این است که نفس ذات يك شیء برای گرفتن ماده منظور کافی بوده احتیاج به هیچ چیز دیگری نیست، و منظور از بالغیر این است که يك شیء، ماده مزبور را به برکت غیر و چیز دیگری غیر از ذات گرفته است،



مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی «بالتیاس الی الغیر»، این است که وقتی يك شیء با چیز دیگر سنجیده شود، اتصاف به آن ماده برایش لازم آید.

وجوب بالغیر مثل ممکناتی که موجود شده‌اند که بالذات وجودشان ضرورت ندارد و ضرورت را از ناحیه علتشان یعنی خداوند گرفته‌اند، اوست که به اینها وجوب و ضرورت داده است. وجوب بالتیاس الی الغیر مثل وجود یکی از دو متضایف در مقایسه با دیگر. مثلاً «بالائی» و «پایینی» که دو متضایف هستند و میانشان تقابل تضایف است، وقتی بالائی 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۳

سقف هم حتما بالای ما است.

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 بالتیاس 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 يك از وجود و عدم را ندارند (مثل انسان). و امکان بالتیاس الی الغیر مثل اینکه اگر دو واجب الوجود در عالم فرض کنیم حتما یکی در قیاس به دیگری ممکن خواهد بود زیرا هیچ گونه نیاز به یکدیگر و یا تاثیر روی دیگری ندارند، چون هر دو واجبند و بی نیاز.

هیچ يك معلول دیگری نیستند و هر دو هم معلول علت سومی نمی‌باشند.

امکان بالغیر هم چنانکه 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 وجوب ذاتیش را بر طرف ساخته ممکنش نماید! و اگر بالذات ممکن است که امکان را از خودش دارد، غیر، چکاره است؟! دو تا امکان هم که معنی ندارد، مگر تساوی و یکسانی دو مرتبه می‌شود؟

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۴

#### فصل سوم: «ماهیت واجب الوجود همان وجود است»

واجب الوجود ماهیتش همان وجود اوست و ماهیتی ندارد، زیرا اگر غیر از وجود مخصوصش ماهیتی داشته باشد، مانند همه ماهیات دیگر، وجودش زائد 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 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 می آید. و یا با يك وجود دیگر؟ آن وقت می پرسیم آن وجود دیگر چگونه برای ماهیت ثابت شده است، وقتی وجود زائد بر ماهیت باشد آن وجود هم زائد بر ماهیت است و دوباره می پرسیم 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 می آید، 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 بی نهایت ... و در نتیجه وجود چنین ماهیتی محال خواهد شد.

و اگر بگوییم علت وجود واجب، که زائد بر ماهیت است، چیز دیگری غیر از ماهیت خود واجب الوجود باشد، لازمه اش این است که

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۵

واجب الوجود معلول غیر خودش باشد و این با وجوب ذاتی نمی سازد.

از اینجا معلوم می شود که وجوب ذاتی وصفی است انتزاعی که از متن وجود واجب گرفته می شود و کشف از این می کند 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 ان 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 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 نمی شود.» «عقیده اولویت باطل است»

شک نیست که هر ممکن الوجود چون عقلاً نسبتش به وجود و

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۶

علی السواء است، وجودش متوقف بر چیز دیگری است که علت نامیده می شود، 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 اینکه بصرف اینکه از حد تساوی خارج شده و تا حدودی وجودش ارجح و اولی شد، کافی است؟ در طرف عدم هم همین طور، خلاصه اینکه وجود یا عدم بدون حتمیت و

ضرورت و وجوب انجام نمی‌شود یا اینکه 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 اولویتی 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 غیری یعنی اینکه از طرف علت از حجیت 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 تعیین پیدا نمی‌کند، و سؤال اینکه چرا این شد و آن نشد تمام نمی‌شود، و می‌دانیم که میان تساوی طرفین و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم، واسطه‌ای نیست، اینکه بگوییم وجود يك کمی وضعش بهتر شده و رجحانی پیدا کرده مطلبی نیست که کسی بپذیرد. اگر ۹۹۹ مقدمه انجام شود و تنها يك مقدمه دیگر مانده باشد باز هم ماهیت در حد تساوی می‌باشد. و همین معنی دلیل این است که علت هنوز علیتش متمیم و تکمیل نشده است.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۷

خلاصه اینکه 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 اینکه عدمش را ضروری کرده وجودش ممکن نباشد. و بنا به آنچه گفته شد هر ممکن الوجودی تا واجب نشود موجود نمی‌شود.

### «پایان این بحث»

وجوبی که گفتیم وجوبی است که از طرف علت به ممکن می‌رسد و وجوب سابق خوانده می‌شود. ممکن الوجود ضرورت و وجوب دیگری هم دارد که پس از تحقق وجود یا عدم پیدا می‌شود که ضرورت لاحق یا به شرط محمول خوانده می‌شود. 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 نمی‌شود، وجوب لاحق این است که وقتی ممکن، موجود است در آن ظرف زمانی وجود، دیگر جای عدم نیست و گرنه اجتماع نقیضین می‌شود.

### فصل ششم: «معانی امکان»

امکانی که اینجا مورد نظر است چنانکه از کلمات گذشته بدست می‌آید همان عدم ضرورت وجود و عدم برای ماهیت است یعنی وقتی ماهیت را بنفسه در نظر می‌آوریم وجود و عدم، هیچ کدام برایش

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۸

ضرورت نداشته باشد، این معنی را امکان خاص و خاصی می‌گویند. گاهی هم امکان به معنای لا ضرورت طرف مقابل يك قضیه می‌آید که اگر در قضیه موجه باشد معنای عدم محالیت و عدم امتناع وجود را افاده می‌کند. 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 معنی را امکان عام و عامی می‌گویند. در زبان مردم، بیشتر

این معنی منظور است. فلان چیز ممکن است، یعنی محال نیست. و ممکن است ضروری باشد. گاهی امکان به معنایی اخص از آنچه گذشت می‌آید: لا ضرورت محمول برای موضوع ذاتا و «وصفا» 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 معنی را امکان اخص می‌گویند. گاهی هم امکان به معنی لا ضرورت همه جهات سه گانه مزبور (ذاتی و وصفی و وقتی) به اضافه لا ضرورت محمولی به کار می‌رود و این معنی را امکان استقبالی می‌گویند. توضیح اینکه همه چیزهای گذشته و حال، از حالت تساوی وجود و عدمی خارج شده 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۸۹

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 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 ذاتا 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 ذاتا و هم به حسب عوامل خارجی، کتابت برایش امتناع ندارد.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۰

۲- امکان استعدادی: این امکان، نفس استعداد این امکان، در يك شیء است با يك تفاوت اعتباری. تهیاً و آمادگی

يك چیز برای اینکه 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 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 بعدا 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 بنفس 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۱

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 مقادریات و کیفیات است.

به هر حال همه این خصوصیات برای این است که امکان ذاتی يك اعتبار عقلی است که بنفس 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۲

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 عقلي 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 معنی 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»

اینکه ممکن الوجود برای وجودش احتیاج به علت دارد از بدیهیات اولیه است 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 معنی 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۳

احتیاج به علت چیست؟ امکان است، یا حدوث؟ (۱) به نظر ما امکان است، چنانکه 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 نکند. ضروری

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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۴

نمی‌شود. ایجاب علت هم فرع امکان ماهیت است یعنی اگر ماهیت امکان نداشته 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 اینکه 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 اینکه 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 اینکه 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 يك قدیم زمانی را تجویز کنیم، وجود چیزی که اول و آخر

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۵

برایش نیست، در میان معلولات عالم باید بتوان چنین موجودی هم داشته باشیم که اول و آخری نداشته، ازلی و ابدی باشد، زیرا علت احتیاج که حدوث نیست تا بگوییم اگر حادث نباشد معلول نیست! بلکه علت احتیاج نباید فرض شما، امکان است و امکان با قدمت و ازلیت هم می‌سازد. در حالیکه فرض دوام وجودی يك 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 پیدا است که ذات با وجود دائم هم محفوظ است و در آن صورت يك 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 يك وجود رابط است، که بالذات وابسته به علت، بوده هیچ گونه استقلال وجودی ندارد، و بنابراین احتیاج به علت، ذاتی يك وجود رابط است، و صرف نظر از امکان ماهیت، يك نیاز و ربط دائمی در وجود ممکن هم تحقق دارد. از این معنی به امکان وجودی و فقر وجودی تعبیر می‌شود.

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۶

### 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 تحققش محفوظ است و بنابراین يك ممکن بقائاً هم محتاج به علت است. دلیل دیگر این که وجود معلول، يك وجود رابط است و ذاتاً وابسته به علت می‌باشد و در این جهت حدوث و بقاء تفاوت نمی‌کند.

آنها که ممکن را فقط در حدوث محتاج علت می‌دانند نه در بقاء، مثالهایی عوامانه را به عنوان دلیلهایی علمی آورده‌اند، از جمله اینکه:

يك ساختمان را ببینید که چگونه در حدوث و ابتداء 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 يك بنا، علت‌های اعدادی (زمینه ساز) برای تحقق حدوثی حالت اجتماع میان اجزاء يك ساختمان است.

حدوث حالت اجتماع (که کاملاً همراه حرکات یدی بنا است) علت حدوث شکل ساختمان است، و سپس بیوست و خشکی و جذب و انجذاب اجزاء ساختمان، علت بقاء موقت يك ساختمان است. موقت به اندازه جذب و انجذاب اجزاء و عدم حدوث موانع کوبنده.

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۷

### «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 می‌باشد، 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 می‌گوییم: 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.

از این دخالت در مطابقت با واقع به خوبی معلوم می‌شود 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. وصفهائی 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 می باشد. وحدت یک صفت مستقل خارجی مثل رنگها و اشکال نیست که در خارج عارض شوند، گر چه وجودی مستقل نیستند، بلکه عروض آنها- مفاهیم فلسفی- بر اشیاء در ذهن است لیکن همین عروض ذهنی منشاء اتصاف خارجی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۹۸

اشیاء است. یعنی واقعا در خارج این شیء، واحد است و آن کثیر، و همین طور اوصاف دیگر. ضرورت و امکان هم اینطور هستند. این گونه معانی را معقولات ثانوی فلسفی می خوانند: عروض در ذهن و اتصاف در خارج. ولی برخی تصور کرده اند که وجوب و امکان وجود مستقل خارجی دارند و پیدا است که اینها درست معنای حرف خود را نفهمیده اند و گرنه چگونه تصور می شود 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.

ناگفته نماند که 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 می باشد. ذهن مفهوم و ماهیتی را موضوع فرض کرده حکمی را برای آن ثابت می کند یعنی ذهن، ماهیت را اصل و موضوع می گیرد و محمول را (هر چه باشد، وجود یا چیز دیگر) فرع و محمول اینها بر اساس تشکیل قضیه و کار ذهن اینطور شکل می گیرند، ولی بر اساس اصالت خارجی وجود و اینکه 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 نمی باشند.

### «پنجمین مرحله»

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۱

### فصل اول «ماهیت و احکام آن»

ماهیت یعنی همانچه که در پاسخ پرسش از چیستی اشیاء می آید، چون اتصاف به اوصاف متقابل (چون وجود و عدم، وحدت و کثرت، کلی و فرد و ...) را می پذیرد، 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. اینکه می گویند: نقیضان از مرتبه ماهیت و ذات، برداشته شده است، منظورشان همین

است. هیچ يك از دو نقیض (وجود و عدم و نه هر دو نقیض و همینطور 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 می شوند و نه هر دو با هم رفع می شوند، لیکن هیچ يك از وجود و عدم در حقیقت انسان اخذ نشده اند. انسان برای خود يك معنائی دارد غیر از معنای هستی و نیستی و غیر از همه صفاتی که عارض بر وجود و عدم یا ماهیت می شوند، انسان معنائی دارد و امکان که عارض بر آن است معنائی دیگر. عدد چهار معنائی دارد و صفت زوجیت عارض آن معنائی دیگر.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۲

خلاصه اینکه ماهیت به طور حمل اولی بر خودش حمل می شود و می گوئیم 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 می شود.

### فصل دوم: «اعتبارات مختلف ماهیت»

ماهیت در مقایسه با چیزهای دیگری که تصور الحاق آنها به آن می شود سه گونه اعتبار می شود: 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 اینکه 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 معنی دو جور تصور می شود:

۱- نظرمان فقط به ماهیت باشد و فقط ذات ماهیت را که جز خودش نیست ببینیم که در مباحث ماهیت وقتی

می گوئیم ماهیت، به شرط لا است و فقط خودش می باشد و جز خودش چیزی نیست همین معنی منظور است، ۲-

ماهیت را به قید تنهایی ببینیم نه اینکه چیز دیگر را ببینیم، بلکه حالت تنهایی ماهیت را به عنوان قیدش ببینیم، به

طوری که هر مفهومی غیر از ماهیت، فرض شود زائد بر آن بوده داخل

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۳

آن نیست و وقتی با چیز دیگری لحاظ شود هر دو با هم يك مجموعی را تشکیل می دهند که ماهیت جزء آن مجموعه است و در نتیجه بر آن حمل نمی شود. چون جزء بر کل حمل نمی شود.

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، هیچکدام قید ماهیت نباشند و در نتیجه هر دو تجویز شود.

قسم اول ماهیت به شرط شیء است که «مخلوطه» نامیده می شود.

قسم دوم، ماهیت به شرط لا است که «مجرده» نامیده می شود. و قسم سوم ماهیت لا به شرط است که «مطلقه» نامیده

می شود.

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

به نظر ما کلی طبیعی به این طور است که هر طبیعت موجود در ضمن يك فرد، به طور مستقل و جدا از افراد دیگر است، حسن يك طبیعت انسان است و تقی يك کلی طبیعی دیگر و حسین يك کلی طبیعی دیگر ... (گفتیم که صفت کلیت به اعتبار این است که وقتی در ذهن تصور می شود، جدا از افراد کلیت دارد لیکن اصل طبیعت مجازا به طور دائم کلی طبیعی نامیده می شود).

پس به تعداد افراد، کلی طبیعی داریم، و این است که می گویند نسبت کلی طبیعی و افراد، نسبت پدران متعدد و فرزندان متعدد است، نه نسبت يك پدر و فرزندان متعدد.

اگر ماهیت به طور وحدت عددی و يك واحد در همه افراد باشد

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۴

لازمه اش این است که يك واحد عیناً کثیر باشد، یعنی با اینکه ماهیت يك موجود است در عین حال چون با افراد متحد است متعدد و کثیر باشد. و همین طور لازمه اش این است که آن ماهیت واحد عددی موصوف به صفات متقابل و متناقضی باشد. هم جاهل و هم عالم، هم قاعد و هم قائم و ... زیرا که افراد مختلفند و ماهیت هم به طور موجود واحد با آنها متحد است. «۱»

#### فصل سوم: «معنای ذاتی و عرضی»

مفاهیمی که در ذات ماهیات اعتبار شده و در حد و تعریف ماهیت اخذ شده اند ذاتیات نامیده می شوند، همانها که اگر برداشته شوند ماهیت به کلی نفی می شود. غیر آنها عرضیات اند که حمل بر ذات می شوند، و این عرضیات، اگر انتزاعشان از ماهیت و حملشان بر ماهیت محتاج يك ضمیمه ای باشد، محمول بالضمیمه نامیده می شوند و گرنه خارج محمول هستند. حیوان و ناطق ذاتی انسانند که اگر نفی شوند اصل انسان نفی می شود. مفهوم «گرم و سرد» عرضی است آن هم از نوع محمول بالضمیمه، زیرا حمل آن بر انسان به اقتضای نفس ذات نیست بلکه باید گرما و سرمائی از خارج به آن متصل شود تا ماهیت بتواند به آن موصوف شود. مفهوم «ممکن» و شیء عرضی خارج

(۱). - توضیح بیشتر بحث کلی طبیعی و اقوال مربوط به وجود و نوع آن و فائده این بحث را در کتابهای منطقی این جانب، مقصود الطالب (ص ۱۵۶ و ..) و شرح منظومه

(ص ۹۷) و منطقی المقارن (ص ۶۷) و ترجمه فارسی آن ملاحظه کنید

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۵

محمول اند زیرا داخل مفهوم انسان و یا حیوان ناطق نیستند ولی حملشان بر انسان احتیاج بضم چیزی ندارد و از خود ذات ماهیت عنوان ممکن و شیء انتزاع می شوند. «۱»

مفاهیم ذاتی، از عرضی امتیازاتی دارند از جمله:

- ۱- ذاتیات بین و واضح بوده ثبوتشان برای ماهیت احتیاج به دلیل ندارد. ۲- از علت خارجی بی نیاز بوده غیر از علت اصل ماهیت، علتی دیگر ندارند، همانچه که علت تحقق انسان است علت تحقق حیوان و ناطق هم می باشد.
  - ۳- ذاتیات مقدم بر اصل ذات (ماهیت) هستند. تا حیوانیت و ناطقیت نباشد انسانیت درست نمی شود. «۲»
- ممکن است بگویید: ذاتیات چگونه بر اصل ذات مقدم اند؟ مگر آنها اجزاء ذات 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 اجزاء 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.

(۱).- استاد علامه برای خارج محمول مفهوم عالی و سافل را مثال زده اند که بدون احتیاج بضم ضمیمه ای به اصل جسم، بر آن حمل می شود. ولی به نظر می رسد چندان

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

(۲).- تحقیق علائم ذاتی را در «ص ۷۵» منطق المقارن ملاحظه فرمایید

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۶

### 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 درك (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 آنها است. حیوان همه جهات ذاتی مشترك آنها را بیان می کند بخلاف 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 استقلال وجودی داشته قیام به موضوعی ندارد، جنس جسم نامی است. جوهر را جنس الاجناس

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۷

می‌گویند 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 کتابهای منطقی ببینید. «۱»

دقت کنید که مثل حیوان (که جنس انسان و سائر حیوانات محسوب می‌شود) دو گونه اعتبار می‌شود:

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 زائد بوده از حقیقتش خارج باشد. مفهوم مستقل حیوان در این صورت با هر مفهومی دیگر مابین بوده بر آن حمل نمی‌شود 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 يك مفهوم مثل حیوان، تصور جنس نمی‌باشد بلکه در آن صورت، حیوان يك مفهوم مستقل است که ماده برای صورت (مفهوم مستقل دیگر) می‌باشد.

(۱).- در کتابهای تفکر، متعلق مقارن، حاشیه منظومه، مقصود الطالب ذکر کرده‌ایم

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۸

۲- ممکن است مفهوم مزبور را در قیاس به يك عده انواع مختلف حساب کرد، ماهیت حیوان را (مثلاً) این طور حساب کنیم: مفهوم جسم نامی متحرك ارادی و حساس که کامل نبوده تمامیتش در ضمن یکی از انواع انسان یا اسب یا گاو یا گنجشگ یا کبوتر یا ... 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 مشترك انواع (مثل حیوان) جاری است در جزء مختص هر نوع نیز جریان دارد. مفهوم ناطق (دراک) مثلاً دو گونه اعتبار می‌شود، يك مفهوم مستقل، و یا يك مفهوم مرتبط و وابسته و نیمه تمام و تمام کننده يك نیمه دیگر ماهیت. در صورت اول، صورت و علت صوری است که يك جزء از مجموع است در برابر اجزاء 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 يك 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 يك ماهیت کامل بدون نظریه ابهام و تحصیلش.

و ثانیاً: هر يك از جنس و فصل به طور حمل اولی (اتحاد معنوی)

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۰۹

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 يك مرتبه، برای يك نوع پیدا شود چون لازمه‌اش این است که يك نوع دو نوع بشود.

البته ممکن است در مراتب مختلف، جنسها و فصلهای گوناگونی برای يك 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 می‌شود و جنس را وقتی بشر بگیرید ماده می‌شود. صورت و فصل هم همین طور هستند، پیش از این گفتیم که ماده و صورت به طور استقلال و در برابر یکدیگر حساب می‌شوند 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 می‌کند. و آنگاه همان‌ها را به شرط لا و در برابر یکدیگر فرض می‌کند، که آنگاه ماده و صورت می‌شوند. و گرنه اعراض همچون این سفیدی و آن سیاهی و آن شکل خارجی، بسیط اند و ماده و صورت خارجی و ... ندارند.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۰

#### فصل پنجم: «برخی از احکام فصل»

فصل از جهتی تقسیم می‌شود به فصل منطقی و فصل اشتقاقی.

فصل منطقی در حقیقت نزدیکترین لازمه يك شیء است، یعنی عرض است و خارج از حقیقت شیء است، و اینکه در منطق آن را فصل حساب کرده‌اند به عنوان اشاره به فصل حقیقی است. چون فصل حقیقی را نمی‌توان یافت مثلاً ناطق را فصل انسان حساب می‌کنند با اینکه اگر نطق ظاهری منظور باشد یعنی تکلم، همه می‌دانیم که آن يك کیف مسموع است، و اگر ادراك کلیات و دراکیت عقلی منظور باشد چنانکه معمولاً می‌گویند، 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 نمی‌باشد.

گاهی هم چند عرض را همراه هم به جای فصل حقیقی می‌گذارند، چنانکه به جای فصل حقیقی حیوان دو عرض «حساس و متحرك» ارادی را می‌گذارند چون يك عرض خاص پیدا نکرده‌اند، دو عرض را به عنوان اشاره به فصل

حقیقی اعتبار کرده‌اند. فصل حقیقی که یکی بیش نیست.

فصل اشتقاقی، اصل و مبدأ فصل منطقی است، فصل اشتقاقی همان فصل حقیقی است. مثلاً روح انسانی داشتن، یک فصل حقیقی است.

البته عنوان روح داشتن (با این تعبیر مصدری) هم نه «۱»، بلکه خود روح انسانی در برابر حیات حیوانی.

(۱). - عبارت استاد در این جا موهم است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۱

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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۲

#### فصل ششم: «نوع و احکامش»

اجزاء نوع در خارج با یک وجود موجودند، چون می‌بینیم 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 داده‌ایم. و بدین جهت - تغایر ذهنی - هر یک از جنس و فصل نسبت به دیگری عرض بوده زائد بر آن می‌باشد.

اینکه فلاسفه می‌گویند در مرکبات حقیقی یعنی انواع مادی عالم، که از ماده و صورت تشکیل شده‌اند حتماً باید میان اجزایش فقر و احتیاج باشد تا یکدیگر را بگیرند و وحدت پیدا کنند و گفته‌اند 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 يك وحدتی حقیقی دارد، و از تالیف دو جزء (مثلاً) چیز سومی درست می‌شود 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 شده‌اند آثاری غیر از خصوص آثار هر يك از عناصر دارند. به خلاف مرکب غیر حقیقی چون يك لشگر که همان افراد است و همان آثار را دارد. و به خلاف خانه و اطاق که از خشت و گل و گچ و ... تشکیل شده است.

اینها اجتماع دارند ولی ترکیب حقیقی ندارند.

از اینجا معلوم می‌شود که در بحث از نحوه ترکیب ماده و صورت

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۳

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 مهمی که اینجا لازم توجه است 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 يك نفر بوده کثرت افرادی ندارند، مثل: عقول، مجردة که به طور کامل (ذاتا و در مقام عمل) مجردند. علت اینکه می‌گوییم این گونه ماهیات منحصر در يك فرد هستند، و هر نوعی يك فرد بیشتر ندارد، این است که اساساً کثرت باید یا عین ذات و تمام الذات يك 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 ماهیت 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 و 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 يك عارض، به ماهیت، تعدد افراد پیش می‌آید. یکی دو متر می‌شود و دیگری نه، یکی ۱۰۰ کیلو می‌شود و دیگری نه.

و 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 (ویرایش جدید)، ص ۱۱۴

#### فصل هفتم: «کلی و جزئی و طور وجودیشان»

برخی گمان کرده‌اند کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک انسان است، ادراک حسی چون قدرتمند و قوی است يك شیء را طوری درک می‌کند که از هر چه غیر اوست به خوبی ممتاز می‌شود و ادراک عقلی چون ضعیف و ناتوان



است يك شئی را طوری درك می‌کند که به طور کامل ممتاز می‌شود و قابل تطبیق بر بیش از يك مورد می‌شود. درست مثل يك شبح 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 يك از سکه هاست.

ولی این عقیده درست نیست زیرا لازمه‌اش این است که مفاهیم کلی (چون انسان) بیش از يك فرد را حقیقتاً شامل نشود و قوانین کلی که موارد غیر منتهای دارد فقط يك موردش صحیح باشد. مثلاً باید گفت: قضیه عدد چهار جفت است و یا هر ممکنی علت دارد، فقط يك مورد صادق و حقیقی دارد و سائر 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۵

#### فصل هشتم: «امتیاز و تشخیص ماهیات»

امتیاز يك ماهیت از ماهیت دیگر عبارت است از جدائی و مغایرتشان با هم به طوری که نتوانند با یکدیگر جمع شوند و يك مصداق داشته باشند مثل امتیاز انسان از اسب. انسان چون دراکیت را در خود دارد از اسب ممتاز است. ولی تشخیص این است که یکماهیت طوری باشد که امکان صدق بر بیش از يك فرد را نداشته باشد مثل تشخیص انسانی خاص، چون زید.

از این بیان روشن می‌شود که اولاً امتیاز يك وصف اضافی است برای ماهیت که در مقایسه با يك ماهیت دیگر به وجود می‌آید، 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 می‌آید و این معنی هیچ گاه به تشخیص و جزئیت نمی‌رسد.

عامل امتیاز چیست؟ امتیاز میان دو ماهیت ممکن است به تمام الذات باشد، یعنی هیچ جهت مشترکی میان دو ماهیت مزبور نباشد مثل

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۶

اجناس عالیّه مقولات (کم و کیف و جوهر و ...) که آنها همه بسیط اند و به تمام الذات با یکدیگر مباین 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 می‌شود جنس اعلی «مقولّه» 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 شریک

هستند، چون انسان و پرنده که در حیوانیت شریک اند و امتیازشان به قسمتی از ذات مثل دراکیت 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 (کو تاهی و بلندی).

قسم چهارمی را هم برخی اضافه کرده اند، که تشکیک در ماهیت نام دارد. گفته اند ممکن است امتیاز یک ماهیت از ماهیت دیگر با شدت و ضعف و تقدم و تاخر و امثال اینها در خود ماهیت باشد. یعنی ماهیت همان طور که جهت مشترك افراد است جهت امتیاز هم باشد مثل مفهوم نور ۱۰۰ با مفهوم نور ۲۰۰ شمعی.

ولی حقیقت این است که تشکیک و مراتب داشتن، فقط در حقیقت وجود است، ماهیت درجات و مراتب ندارد. زیرا اگر خصوصیت یک 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۷

آری تشکیک فقط در حقیقت وجود است. آنجا 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 یک فرد بوده کثرت افرادی ندارد. اینکه 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 اجزاء 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 آنجا تا آنجا، و مکانی حجم فلان مقدار تا آن قدر دیگر، و همین طور محدوده وضع معین. تا یک 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 انجام می شود. اگر وجود در کار نباشد فقط مفهوم می ماند، آن وقت مگر انضمام یک مفهوم کلی به یک مفهوم دیگر موجب جزئیت می شود؟!

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۱۸

انضمام مفهوم زمانی ساعت فلان مثلاً که محدوده مفهوم زمانی از ابتدا تا انتهای فلان زمان را می رساند، به یک 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 یک تشخیص و وجود خاص هستند نه خود تشخیص.

«ششمین مرحله»: معقولات عشر (اجناس عالیه)

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۱

فصل اول

ماهیت ابتداء و بدون واسطه، به جوهر و عرض تقسیم می‌شود زیرا که طور و جودی آن از دو حال بیرون نیست. یا اینکه وقتی در خارج موجود می‌شود وجودش در موضوع بی نیاز از آن نیست، خواه اساسا در موضوع نباشد مثل مجردات عقلی (عالم عقول مجرد) که قائم به نفس هستند و یا در موضوع باشند لیکن موضوعی که آنها در وجود خویش نیازمند وجود ماهیت مزبور باشد مثل صورتهای عالم طبیعت که در ماده خود حلول می‌کنند و می‌دانیم که ماده هم به صورت نیازمند است و بدون آن تحقق ندارد.

و یا اینکه وقتی در خارج موجود می‌شود در ضمن موضوعی بی نیاز به آن، موجود می‌شود مثل مفهوم نزدیکی و دوری و یا قیام و قعود و استقبال و استدبار که این مفاهیم در ضمن موضوعی تحقق می‌یابند 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 را پذیرفته است. (۱)

---

(۱) - اشاره به برخی مکتبهای غربی که از اساس وجود چیزی غیر از عوارض، اظهار بی اطلاعی می‌کنند

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۲

عرض‌ها ۹ 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 ۹ 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 سؤال 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: آنقدر که ما جستجو 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 و کم و کیف و 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 حکماء مشاء همراه اشاره‌ای به عقائد دیگران را بیان می‌کنیم.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۳

#### فصل دوم: «جوهر»

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

ماده، صورت، جسم، نفس، 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 ذاتا و عملا مجرد از ماده است. نفس جوهری است که ذاتا 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 می‌دهد).

ذکر صورت جسمی در این تقسیم، ذاتی نبوده به طور بالعرض می‌باشد زیرا که صورت همان فصل است که به شرط لا اعتبار شده است و پیش از این گفتیم که فصل‌ها در حقیقت تحت جنس اعلی وارد نیستند و گر نه 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۴

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»

شک نیست که اجسام گوناگونی وجود دارند که همگی در اصل جسمیت شریکند: جوهری که در جهات سه گانه امتداد دارد. جسمیت همین است، جسم، قابل تقسیم در جهات فرضی مختلف می‌باشد.

جسم يك وحدت اتصالی محسوس دارد، ولی آیا واقعا هم همین طور است؟ حقیقه هم متصل است یا اینکه بر خلاف حس، مجموعه‌ای از اجزاء با فاصله است؟ و اگر واقعا متصل است اجزاء بالقوه‌اش متناهی هستند یا غیر متناهی؟ و اگر اجزاء مزبور منفصل هستند اجزاء بالفعلش - منظور آن مقدار جزء است که در تجزیه خارجی به آن رسیده‌ایم - دیگر قابل انقسام خارجی نیست لیکن تقسیم و همی و عقلی را می‌پذیرد؟ چون به هر حال آن ذرات هم جرمهای کوچکی هستند که حجم دارند یا اینکه حتی انقسام و همی و عقلی را هم نمی‌پذیرند؟ به این جهت که

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
 بگوییم: آنها حجم هم ندارند و فقط قابل اشاره حسی هستند؟ حالا اجزاء مزبور متناهی هستند یا غیر متناهی، خود  
 بحثی جداگانه است. هر يك از این احتمالات معتقدانی دارد که بر روی هم پنج عقیده می‌شود: «۱»

(۱).- استاد، در کتاب نه‌په‌هفت عقیده شمرده‌اند

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۵

۱- اعتقاد این که جسم يك متصل واحد حقیقی است همان طور که حساً هم همین طور است و بنابراین اجزاء  
 بالفعل ندارد یعنی يك متصل واحد است ولی می‌توان اجزائی برایش درست کرد به این طور که تقسیمش نمود  
 (چنین جزء هائی بالقوه هستند لیکن می‌توان با تقسیم خارجی بالفعل کرد)، اجزاء بالقوه مزبور هم متناهی هستند و  
 تا بی نهایت نمی‌توان پیش رفت. این عقیده را از شهرستانی نقل کرده‌اند. «۱»

۲- جسم همان طور که محسوس است يك متصل حقیقی است و تقسیمات لایتناهی می‌پذیرد، تقسیم يك جسم  
 هیچ گاه و قوف پیدا نمی‌کند، به این معنی که با بریدن یا اختلاف دو سطح و مانند آن تقسیم خارجی پیدا می‌کند، و  
 وقتی به آنجا کشید که به علت کوچکی زیاد حجم آن دیگر امکان تقسیم خارجی نبود قوه و اهمه شروع به تقسیم  
 ذهنی می‌کند، می‌گوید این حجم کوچک هم بالاخره طول و عرض 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 آنجا 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 طرفهائی دارد و همین چند طرف داشتن زمینه تقسیم  
 حجم آن است و بنابراین تقسیم يك جسم هیچ گاه پایان نمی‌پذیرد. این عقیده را مشهور فلاسفه گفته‌اند. «۲»

(۱).- اسناد ج ۵، ص ۱۷، و شرح تجرید قوشچی، ص ۱۴۳

(۲).- ارسطو و فارابی و ابن سینا اینطور گفته‌اند به اشعار ج ۵، ص ۱۷ رجوع شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۶

۳- دیموکریت گفته است که جسم مجموعه‌ای از اجزاء کوچک سخت است که حجم بسیار اندکی دارد که قابل  
 قسمت خارجی نیست لیکن تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرد. «۱»

۴- مشهور متکلمین گفته‌اند جسم از اجزائی تشکیل شده که به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌باشند، نه تقسیم خارجی  
 و نه وهمی و نه عقلی.

فقط قابل اشاره حسی است. اجزاء مزبور متناهی هستند و فاصله هائی با هم دارند که هر گاه وسیله برنده‌ای بر  
 جسم دارد شود بر فواصل مزبور واقع شده نفس اجزاء تقسیم نمی‌شوند. وسیله برنده روی فاصله‌ها قرار می‌گیرد نه  
 ذرات جسم. «۲»

۵- همان عقیده متکلمین، با این تفاوت که می‌گویند اجزاء جسم نامتناهی هستند. «۳»

اینها عقائد مربوط به حقیقت جسم هستند. عقیده پنجم و چهارم که به وضوح باطل است زیرا جای سوال است که این اجزاء غیر قابل تجزیه که می‌گویید، حجم دارند یا نه؟ اگر هیچ‌گونه حجمی ندارند امکان ندارد که از اجتماعشان يك جسم حجم دار تحقق پیدا کند و اگر حجم دارند لازمه‌اش این است که لا اقل تقسیم و همی و عقلی داشته باشند به فرض که در صورت کوچکی بسیار زیاد قابل تقسیم خارجی نباشند به علاوه اینکه اگر اجزاء 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.

(۱) - به اسفار ج ۵، ص ۱۷، و مباحث الشریقه فخر رازی ج ۳، ص ۱۰، رجوع شود

(۲) - اسفار ج ۵، ص ۱۶، مباحث الشریقه فخر رازی ج ۳، ص ۸

(۳) - مباحث الشریقه ج ۳، ص ۹، این عقیده را به نظام نسبت داده است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۷

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 اختلافی هست در اینکه آیا جسم بسیط (مانند عناصر اولیه که از اجسام مختلف طبیعه‌ای تشکیل نشده‌اند) همان طور که حساً يك واحد متصل و بدون فاصله است حقیقتاً هم همین طور است اتصال حقیقی داشته و در جوهر وجودشان اتصال تحقق دارد؟ آنها این طور می‌گویند.

آنها دلیلهائی 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 پیدا است 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 اجزاء کوچک بسیار ریز تشکیل شده که هر يك از آنها هم از اجزاء كوچك 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 اجزاء متناهی - که آنها دیگر هیچ‌گونه تقسیمی ندارند - جمع نموده است. بنا به آنچه گفتیم جسم که يك حقیقت متصل با امکان فرض امتدادهای سه گانه در آن می‌باشد واقعیت دارد لیکن مصداق این حقیقت کلی تنها همان اجزاء اولیه می‌باشد که يك نوع امتداد جرمی دارند و همه انواع جسم هم به آن اجزاء مزبور می‌رسند. این همان عقیده دیموکریت یونانی است با قدری اصلاح.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۸

#### 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 معنی 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 و 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 حقائق 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۲۹

#### «تکمیل بحث»

ماده‌ای که در همه موجودات جسمانی سریان دارد، همین است که ماده نخستین و 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 منشاء 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 حقیقتی مخصوص می‌باشد و ما آن را صورت نوعی می‌نامیم. «۱»

#### «تکمیل»:

نخستین تنوع و اختلاف ذاتی که اجسام - بعد از آنکه همگی در اصل جسمیت مشترکند - پیدا می‌کنند به وسیله صورتهای نوعی عناصر

---

(۱). - فلاسفه مشاء همین عقیده را دارند به اسفار ج ۵، ص ۱۵۷، رجوع شود، اشراقیون صورت را عرض می‌دانند، به حکمة الاشراق، ص ۸۸، رجوع شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۰

است. عناصر هم به نوبه خود ماده هائی برای صورتهای دیگر می‌شوند که به عناصر الحاق می‌شوند. دانشمندان

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

### 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 معنائی 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 می آیند، 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 نمی باشد. پس این مطلب هم ثابت شد که: «صورت جسمانی بدون ماده نیست».

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۱

#### فصل هفتم: «هر يك از ماده و صورت محتاج یکدیگرند.»

با يك بیان اجمالی مطلب ثابت می شود: ترکیب ماده و صورت يك ترکیب حقیقی اتحادی است که وحدتی حقیقی دارد و پیش از این گفتیم که اجزاء يك مرکب حقیقی به یکدیگر نیازمند هستند.

ولی توضیح تفصیلی مطلب اینک: «صورت از نظر تعیین و هم از نظر تشخیص نیاز به ماده دارد: از نظر تعیین به این معنی که نوع خاص يك صورت، با استعدادی که در ماده است معین می شود. هر ماده، استعداد صورت خاصی را دارد و بدین حساب هر صورتی احتیاج به ماده دارد که بدون آن تعیین ندارد. چنانکه ماده آن هم با يك صورت دیگری همراه است و آن صورت هم به آن ماده به همان جهت احتیاج دارد و همین طور ...

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 نمی یابد.

ماده هم حدوثا و بقائاً توقف وجودی بر صورت دارد، هر صورت، چون صورت‌های مختلفی بر ماده وارد می شوند. قوام ماده به همین صورت‌هایی است که به نوبت بر ماده وارد می شوند، البته صورت علت تامه و یا خصوص علت فاعلی ماده نیست زیرا همان طور که گفتیم صورت در تشخیص و نیز در تعیین خود محتاج ماده است و بنابراین نمی تواند علت فاعلی ماده باشد. علت فاعلی ماده، جوهر و حقیقتی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۲

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 می کند.



صورت فقط یکی از اجزاء علت تامه ماده است. بگویید: شریک علت و شرط فعلیت وجود آن است. فلاسفه برای نگهداری عقل مجرد، ماده را، به وسیله صورت‌های پیاپی، مثالی زده‌اند: نگهداری بناء 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 معتقد هستید 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 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 شریک علت و جزء علت مادی است، از میان رفتن آن موجب انعدام معلول یعنی ماده می‌شود. و بنابراین، احتساب صورت متبادل را شریک علت ماده، به نفی ماده می‌انجامد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۳

ولی اعتراض مزبور با این توضیح حل می‌شود: در مرحله قوه و فعل خواهیم گفت که تبدل صور در حقائق مادی به طور کون و فساد نیست که صورتی به کلی تباه شود و صورتی دیگر به جای آن بنشیند بلکه صورت‌های مزبور چهره‌های يك وجود سیال متحرك هستند. حقیقت مادی در وجود واحد سیال خویش حرکت می‌کند و صورت‌های مزبور حدود حرکت جوهری و حقیقی وجود مزبور می‌باشند. 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. و بنابراین، اینکه می‌گوییم: صورت متبادل يك واحد عمومی است که شریک علت است به اعتبار کثرتی است که با امکان تقسیم، پیدا می‌کند و گرنه به حسب دقت همه کثرت‌ها و تقسیم‌ها چهره‌های 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 می‌یابیم، و خصوصیت علم این است که «۱» مجرد از ماده است، و با همان وضع تجرد برای شخص عالم موجود است و نزد او حضور دارد. و اگر عالم دور از ماده و قوه

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۴

نبود و فعلیت خالص نبود، امکان نداشت چیزی نزدش حضور پیدا کند، و ما می‌دانیم که صورت علمی مجرد نزد شخص عالم حاضر است. و بنابراین شخصیت عالم همان نفس و روح مجردی است که در انسان است و صورت علمی نزد آن حضور دارند.

تفصیل این مطلب را در بحث عاقل و معقول این کتاب ذکر خواهیم کرد. انشاء ... تعالی.

از طرفی می‌دانیم که روح مجرد انسانی، حقیقتی جوهری است زیرا که روح انسانی صورت نوع انسانی است و صورت یک نوع از مقوله، جوهر است، پس نفس یعنی حقیقتی جوهری که ذاتا مجرد از ماده است ولی تعلقی به ماده دارد، وجود دارد.

دلیل وجود عقل - جوهری که ذاتا و عملا غیر مادی است - همین است که نفس انسانی در درجه عقل هیولانی - یعنی استعداد تفکر در مقایسه با صورت علمی هیچ گونه فعلیتی نداشته امری بالقوه است و بدین حساب معلوم می‌شود چیزی که فعلیت به آن می‌بخشد و صورت را ایجاد می‌کند امکان ندارد که خود نفس باشد. زیرا خودش قوه محض است و امکان هم ندارد که یک چیز مادی دیگری ایجاد کننده صورت باشد - که آن هم در این مقایسه بالقوه است - و بنابراین افاضه کننده و معطی صورت علمی حتما یک حقیقت جوهری است که از قوه و امکان منزّه است و این حقیقت را عقل می‌نامیم.

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 بعدا به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد.

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۵

## «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 شرائط 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 ذاتا تقسیم و همی را می‌پذیرد - البته تقسیم وهمی، و اما تقسیم خارجی هر چند در کم جریان دارد لیکن ذاتا 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 آنرا ابتداء یکی از دو جزء حساب کنیم امکان دارد همان که ابتداء جزء دیگر هم

حساب شود، و اگر انتها یکی حساب کنیم می توانیم انتها دیگری هم حساب کنیم، یعنی لزوم ندارد که ابتداء یا انتها يك طرف مخصوص اعتبار شود. مانند نقطه که حد مشترك دو جزء يك خط محسوب می شود، و خط که حد مشترك دو جزء يك سطح حساب می شود، و سطح در قیاس با دو جزء جسم تعلیمی (مقدار شکل هندسی جسم). و لحظه در قیاس با دو جزء زمان هم همین طور.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۶

ولی کم منفصل بر خلاف این است یعنی حد مشتركی ندارد مثل اعداد، مثلا مفهوم عدد پنج را ببینید، اگر بخواهیم اجزائی برایش فرض کنیم باید مثلا به دو جزء ۳ و ۲ تقسیمش کنیم، آن وقت حد مشتركشان کجاست؟! آنها دو مفهوم مستقل هستند. اگر حد مشترك میان آن دو باشد باید یکی از آنها را جدا کرده به عنوان مرز مشترك حساب کنیم، آن وقت عدد پنج می شود 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 می شود شش. بنابراین مفاهیم عددی که مفاهیم مستقلی هستند حد مشترك ندارند و کم منفصل می باشند.

کم منفصل عبارت از مفاهیم عددی است که از تکرار «يك» به دست می آیند. هر چند «يك» خودش عدد نمی باشد، زیرا که تعریف کم بر آن منطبق نمی باشد. مفهوم يك 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 يك مفهوم جداگانه می باشد.

کم متصل به قار و غیر قار تقسیم می شود. کم متصل قار (ثابت) آن است که همه اجزاء آن با هم جمع شوند مثل خط و سطح که همه اجزایشان با هم موجودند ولی کم متصل غیر قار و آن است که اجزایش با هم موجود نباشند مانند زمان که هر جزء آن پس از فناء 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۷

تقسیم است، و به تعبیر دیگر همان اندازه شکل هندسی يك جسم، که در طول و عرض و عمق قابل تقسیم است. دوم سطح که انتها جسم تعلیمی است و فقط طول و عرض دارد، و سوم خط که انتها سطح است و فقط طول دارد و در همان اندازه طولی فقط قابل تقسیم است.

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

**«تتمیم»:**

«کم خواصی» دارد از جمله اینکه در هیچ يك از انواع آن تضاد وجود ندارد. زیرا انواع کم در موضوع واحدی اشتراك ندارند و هر يك مربوط به موضوعی جداگانه اند. و می دانیم که اشتراك در موضوع یکی از شرائط تضاد

است. دوم اینکه همان طور که پیش از این گفتیم انقسام وهمی را می پذیرد. سوم اینکه در همه اقسام کم، واحدی داریم که آن را می شمارد تا آخر، تا اصل کم را با تمام 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 اجزاء خود می باشد جزء فرضی آن (فرض از آن جهت که تا تجزیه نشود جزء حقیقی نشده و يك واحد متصل می باشد). شماره گر و پایان دهنده آن خواهد بود.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۸

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

پنجم از خواص کم، نهایت و لا متناهی 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).

کیف را در نخستین تقسیم به چهار قسم کرده اند: کیف نفسانی مانند علم و اراده و ترس و شجاعت و یأس و امید. دوم کیف مخصوص بکم، مانند استقامت و انحاء 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 می شود 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۳۹

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 می کند.

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

البته دانشمندان طبیعی جدید در اینکه کیفیات محسوس بهمان 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 بدست می‌آید و منظور از این انتساب زمانی اعم از این است که یک شیء در خود و 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 اینکه به طور انطباق بر زمان باشد چون

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۰

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 اجزاء یک شیء به یکدیگر و یا به شیء خارج به دست می‌آید، مانند قیام که نسبت خاصی میان اجزاء بدن با هم 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. ملک که جده (یافتن) نیز نامیده می‌شود هیئتی است که از احاطه یک 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 یک انتساب غیر از اضافه مقولی است. اضافه مقولی، انتساب یک شیء به یک شیء دیگر، با لحاظ انتساب به آن می‌باشد که در حقیقت یک نسبت مکروه می‌باشد. مثل پدر، که منسوب به پسر است که پسر هم یعنی فرزند آن پدر، نسبت «پدر بودن» و «پسر بودن»، یک نسبت اضافی است زیرا یک نسبت دو طرفه است و از هر دو طرف مورد نظر می‌باشد. مقوله اضافه ماهیتی است که از رابطه طرفینی اشیاء بدست می‌آید چنانکه در دو مفهوم پدر

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۱

و فرزندی، در هر یک از دو طرف، طرف دیگر هم لحاظ شده است.

اضافه گاهی متشابه الاطراف است چون اخوت که در هر دو طرف یکسان 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 بطور 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 هم 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 تاثیر تدریجی یک شیء در شیء دیگر، در همان زمان تاثیر به دست می‌آید مانند حالت و هیئتی که از گرم کردن یک ماده حرارتی تا زمانی که در حال گرم کردن است به دست می‌آید. مقوله انفعال هم حالت و هیئتی است که از تاثیر تدریجی شیء متأثر در زمانی که تحت تاثیر است به دست می‌آید مانند حالت و هیئتی که از گرم شدن یک شیء در زمان گرم شدنش به دست می‌آید. از آنچه در تعریف فعل و انفعال گفتیم به خوبی مشهود است که در

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۲

آن دو تدریج اعتبار دارد. اگر تدریج اعتبار نشود باید ابداعیات 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 اینکه آنها را حریم ماهیات مادی و پذیرنده تاثیر و تاثر، به کلی خارجند.

#### «مرحله هفتم»: علت و معلول

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۵

#### فصل اول: «اثبات علیت و معلولیت در جهان هستی»

پیش از این گفتیم که ماهیت بنفسه فقط امکان دارد و نسبت به وجود و عدم علی السواء می‌باشد، 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 گوئی 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 نمی‌تواند رفع نیاز کند. وجودی که اجمالاً محل توقف وجود ماهیت است علت می‌نامیم و ماهیت را که توقف بر وجود مزبور دارد معلول می‌گوییم.

حالا ببینیم علت چه می‌کند؟ و چه چیزی را جعل نموده ایجاد می‌کند؟ سه احتمال پیش 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 نمی‌تواند مجعول علت باشد زیرا همان طور که گفتیم، ماهیت چیزی است اعتباری و حتماً باید آنچه معلول از علت می‌گردد اصالت داشته باشد وگرنه تحقق پیدا نمی‌کند و فرض اینستکه

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۶

يك معلول تحقق یافته داریم، موصول، جنبه ماهویش را بخودی خود دارد و بدون ارتباط به چیز دیگر، خودش را دارد و هیچ نیازی در این جهت به غیر ندارد، چنانکه ماهیت، اساسا جز همان جنبه مفهوم و ماهوی این چیزی نیست. (المهیه من حیث هی، هی هی و لیست الاهی).

و همین طور مسلم است که اتصاف و ربط که سیوررت (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 بطوری که دیگر برای وجود معلول هیچ چیز دیگری لازم نباشد و در آن صورت باید حتما موجود بشود. ولی علت ناقص فقط برخی از مقدمات وجود معلول را دارد نه

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۷

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 حتما 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.

علت به بسیط و مرکب هم تقسیم می شود 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 خارجا از ماده و صورتی، ترکیب شده و نه عقلا جنس و فصلی دارد. بسیطترین بسائط عقلی، ذات باری تعالی است که اساسا ماهیتی ندارد و از وجود و ماهیت ترکیب نشده است.

علت به قریب و بعید هم تقسیم می شود. قریب آن است که میان آن با معلول هیچ واسطه ای نباشد و بعید بر خلاف آن است. علت با واسطه یا علت این طور است، فی المثل مانند «جد» نسبت به نوه اش.

علت به داخلی و خارجی هم تقسیم می شود. علت داخلی که علت قوامی هم نامیده می شود همان ماده و صورت است که مقوم معلول هستند. و علت خارجی که علت وجود هم نامیده می شود همان علت فاعلی یا غائی است. علت فاعلی را «ما به الوجود» (وسیله وجود) و علت غائی را «مالاجله الوجود» هدف وجود، نیز می نامند.

علت به علت حقیقی و معد (زمینه ساز و اعدادگر) نیز تقسیم می شود. البته علت نامیدن مقدمات اعدادگر، با نوعی مجازیت است.

آنها حقیقتاً علت نیستند. و سائلی هستند که ماده را برای افاضه علت

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۸

فاعلی، آماده و نزدیک می سازند، مثل ورود هر متحرك در یکی از حدود مسافت که اعدادگر و مقرب ورود در حد بعدی می باشد.

و یا چون گذشت لحظات زمان که حادث در زمان خاص را به فعلیت نزدیک می سازند و هر چه لحظه ها می گذرند زمان حادثه و فعلیت حادثه معین نزدیک می شوند.

### فصل سوم: «تلازم ضرورت علت و معلول»

همین که علت تامه موجود شد حتما معلول هم موجود می شود و گرنه با وجود علت تامه، عدم معلول تجویز شده است، با اینکه 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 اینکه پیش از این گفتیم که علت، خواه تام و خواه ناقص، اگر معدوم شد از عدمش عدم معلول لازم می آید. از آنچه گفتیم به خوبی معلوم می شود که وجود معلول از وجود علتش جدا نیست و وجود علت تامه هم از وجود معلولش جدا نمی شود.

و بنابراین اگر معلول، يك موجود زمانی باشد و در يك زمان خاص موجود باشد حتما که علتش نیز در همان زمان وجود خواهد داشت، زیرا که وجود آن زمان خاص معلول، متوقف بر علت بوده است، پس باید تاثیر علت و افاضه اش نیز در آن زمان باشد، اگر علت در يك زمان

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۴۹

دیگری باشد و نه در زمان وجود علت، و می دانیم که افاضه فیض هم قائم به وجود علت است، لازم می آید که علت در حال عدم خود، افاضه معلول کند! این هم که به روشنی محال است.

يك نکته را هم توجه کنید و آن اینکه تلازم ضرورت علت و معلول در دو مسئله مورد بحث قرار می گیرد: ۱- مسئله ای که تحت عنوان:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد/ هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی شود، بیان می گردد ۲- همین مسئله که اینجا مطرح کرده ایم: 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 می گوید و دومی وجوب بالقیاس را.

در آن مسئله بحث ما این است که معلول از ناحیه علت کسب ضرورت می کند 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.



**«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».

**آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۰****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 اینکه فرض اینست که علت يك جهت بیش ندارد!

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

(۱) - این مسئله از نظر فلاسفه بدیهی است. در روایات ما هم وارد شده است. از جمله به کتاب توحید صدوق رجوع فرمائید: «الیس ینبغی لك ان تعلم ان الواحد لا یقال

له اكثر من فعل» اشاعره در این مسئله مخالف هستند فخر رازی در مباحث مشرقیه ج ۱، ص ۶۰، و ... ادله فلاسفه را ذکر کرده و اشکال کرده است. به اسفار ج ۲، ص

۲۰۴ رجوع شود

**آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۱****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) حتما 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 علت 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۲

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

حال اگر بر این سلسله بیافزاییم و بیافزاییم 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 مسلما 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 ایجاد 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 اینکه همان طور که پیش از این گفتیم وجود معلول يك وجود رابط است که وابسته به علت است، آن وقت اگر علیت و معلولیت در يك سلسله غیر متناهی پیش بروند بدون اینکه به يك علت غیر معلول ختم شوند لازمه‌اش این است که وجودهائی رابط و وابسته داشته باشیم بدون يك وجود نفسی مستقل که وابستگان، به آن بسته شوند. و بدیهی است که این نشدنی است. دلیلهای دیگری هم در کتب مفصّله آمده است. «۱»

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۳

## فصل ششم: «علت فاعلی»

علت فاعلی یعنی علتی که وجود معلول را افاضه کرده تحققش 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» ۴- است) و یا آگاهی به فعلش پیش از فعلش می باشد و در این صورت یا آگاهی همراه با داعی و موجب باطنی زائد بر آگاهی اش می باشد (این فاعل «بالقصد» ۵-) و یا آگاهی اش همراه با چنین داعی باطنی زائدی نیست بلکه خود علم و آگاهی منشاء صدور معلول است (که اصطلاحاً این علم را علم فعلی می نامند)، در این صورت یا علم و آگاهی اش زائد بر ذاتش می باشد (این فاعل «بالعنایه» است) ۶- و یا علم و آگاهی اش زائد بر ذاتش نمی باشد، که این فاعل «بالتجلی» است. ۷- در همه اقسام گذشته اگر فاعل و فعلش بر سر هم فعل یک فاعل دیگری حساب شوند، فاعل «بالتسخیر» ۸- نامیده می شود.

بنابراین فاعل هشت قسم است:

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۴

- 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 بالطبع ملائم نیست مثل نفس در مرتبه قوای بدنی مزبور بر خلاف طبیعت، مثل هنگام بیماری که افعال قوای نفس، تحت تاثیر عوامل قسری و فشار خارجی از مجرای صحت خود منحرف می شوند.
- ۳- فاعل بالجبر: فاعلی که علم به فعلش دارد لیکن فعلش تحت تاثیر 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 یک 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 یک علم قبلی به آنها ندارد که پیش از آن صورتهای مشابه دیگری در کار باشند و آنها هم با صورتهای مشابه دیگری و همین طور تابی نهایت. نه، این طور نیست. علم به آن صور، خود صور مزبور است نه صور دیگر علمی پیش از آنها. البته چون نفس انسانی به خودش علم دارد، بطور علم حضوری، به طور اجمال به همه معلولهای نفس (و از جمله صور مزبور) هم یک آگاهی اجمالی دارد، ولی این غیر از علم تفصیلی به خود صور خاص می باشد. اشراقیون معتقدند فاعلیت

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۵

به همه اجزاء جهان نیز همین طور 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 اختیاری اش این طور 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 زائد بر علم به عمل هستند.

۶- فاعل بالعنايه: فاعلی که اراده دارد و علم و آگاهی تفصیلی پیش از عمل هم دارد، علمش هم زائد بر ذات فاعل است و نفس علم و صورت ذهنی اش 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 پر تگاه دره و یا بالای شاخه بلند درختی قرار گرفته و چون به پایین نگاه کند بترسد و به صرف تصور سقوط و تصویر حالت سقوط در ذهن به ناگاه سقوط کند. فلاسفه مشاء معتقدند خداوند در همه افعال و ایجادهایش این طور است. علم زائد بر ذاتش نسبت به عمل دارد و نفس علم برای وقوع عمل کافی است.

۷- فاعل بالتجلی: فاعلی که فعلی را انجام می دهد و علم و آگاهی تفصیلی پیشین هم به عملش دارد، علمی که عین علم اجمالی به ذاتش می باشد. 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 می باشد، هر چند کمالات و آثارش را در مقام ذات از یکدیگر جدا

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۶

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 علی الاجمال می داند، هر چند بر يك را با حدود خاص، از یکدیگر ممتاز نساخته باشد.

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

۸- فاعل بالتسخیر: فاعلی که وقتی فعلی به او مستند می شود 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 می دهند، ولی خود قوای مزبور و اعمالشان همگی مقهور و مسخر نفس انسانی هستند که بر آنها مسلط است، و مثل همه فاعل های جهانی عالم هستی، که خود و اعمالشان همگی فعل حضرت حقند و مقهور و مسخر او می باشند.

همان طور که ملاحظه کردید فاعل بالجبر و بالعنايه 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 بالعنايه جزء فاعل بالقصد حساب شوند.

در مورد جبر (اکراه) هم فاعل با حسابهای ذهنی خود بالاخره تصمیم می گیرد برای فرار از ضرر بزرگتر عملی که

خواست اکراه کننده است انجام دهد و در نتیجه عمل با قصد او انجام می شود.

در مورد فعل عنائی هم قبول نداریم که هیچ گونه قصد و اراده‌ای در کار نباشد بلکه فاعل وقتی تصور سقوط را می کند و استقامت و لا سقوط را هم در نظر می گیرد مطمئن می شود که در شرائط او هیچ راهی

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۷

برای مقاومت وجود ندارد آن گاه تسلیم سقوط می شود و با قصد و اراده، خود را ساقط می کند. همه آنها که در این گونه شرائط ساقط می شوند از نظر دقیق علمی خودشان خود را ساقط می کنند و خودکشی می نمایند، لیکن چون قصدشان با معمول قصدها و اراده‌ها که در شرائط عادی انجام می شوند تفاوت دارد توجه به این قصد و اراده نشده و محکوم به حکم خودکشی هم نگردیده‌اند.

### فصل هفتم: «علت غایی»

علت غائی همان کمال آخرین است که هر فاعلی در فعل خود به آن توجه می کند. 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 می خواهد به خاطر علت غائی می خواهد و همان مراد و مقصود، غایت و آخرین کمال خواهد بود، یعنی همان طور که آخرین کمال است، مقصود هم می باشد. شنیده‌اید که می گویند: 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 اینکه هر چیزی با کمال و تمام خود یک نسبت ثابتی دارد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۸

یعنی دائما اقتضای کمال خود را دارد، و امکان ندارد که دائما و یا بیشتر اوقات مانع وصول به کمالش بشوند، زیرا عنایت و حکمت الهی که در هر ممکن الوجودی اقتضاء و استدعاء 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 احیانا مانع وصول او به کمال طبیعی اش می شوند لیکن این حرکت احیانی قسری، شرّ اندکی است که خیر زیادی در برابرش او را تدارک و جبران می کند و این معنی در جهان طبیعت و عالم ماده است که تزاخم 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 نوعا باید تحقق پیدا کند).

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

بسیاری گمان می‌کنند که عوامل طبیعی در اعمالشان غایت و هدفی ندارند. تصور کرده‌اند 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۵۹

عوامل طبیعی هم در اعمالشان غایتی دارند که همان نهایت حرکتشان می‌باشند.

بسیاری هم گمان می‌کنند 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 يك حرکت ارادی انسان است و مانند حرکات بیماری که در خواب از پهلویی به پهلوی دیگر می‌غلطد و همین طور کسی که برای هدفی حرکت می‌کند، در آن هنگام که به علت برخورد با مانعی از حرکت و نتیجه آن باز می‌ماند. و مثالهایی از این قبیل.

ولی حقیقت این است که هیچ يك از این اعمال بدون غایت نمی‌باشد. توضیح اینکه: افعال ارادی دارای مبدأ و مقدمه «قریب» و «متوسط» و «بعید» هستند، که هر يك از آنها غایتی دارند، و چه بسا که چند مقدمه با هم يك غایت داشته باشند ولی نوعاً هر يك غایتی جداگانه دارند. مقدمه و مبدأ قریب فعل همان قوه فعاله‌ای 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 فوائد و خیرات فعل هم می‌باشد.

علم که اولین مبدأ است اگر علم فکری باشد فعل ارادی يك غایت فکری خواهد داشت، و اگر علم تخیلی و بدون فکر باشد غایتش هم چه بسا تخیل محض می‌باشد که شوق به او تعلق گرفته و قوه فعاله شخص، عضلاتش را برای تحصیل آن تحریک نموده است. مثلاً طفل، حرکتی را در نظر می‌آورد و تحت تاثیر امیال باطنی مشتاق آن می‌شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۰

و انجامش می‌دهد. در این گونه موارد، نفس تصور حرکت خاص و جزئی (خیالی)، به عنوان مبدأ عمل می‌باشد و خود حرکت خارجی و نهایت آن هم غایت و هدف از حرکت می‌باشد. اصطلاحاً این گونه اعمال را گزاف می‌نامند. و گاهی هم مبدأ نخستین فعل، علم تخیلی همراه عادت و اخلاق است مثل بازی با محاسن. این را اصطلاحاً عادت می‌نامند.

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 می‌نامند.

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

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

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۱

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 اطاقی می‌رود که از حرارت آفتاب محفوظ بماند ولی سقف فرو می‌ریزد و مرگش فرا می‌رسد، که این قسم را بخت بد می‌نامند.

برخی از دانشمندان طبیعی اساس وجود عالم را بر همین پایه توجیه کرده‌اند، و گفته‌اند: عالم اجسام و جهان طبیعت از اجزاء بسیار کوچک و ذرات پراکنده در فضائی 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 بقاء 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: 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۲

الوجود»، دارای معارضی است که احیاناً پیدا می‌شود مثلاً عدد انگشتان غالباً پنج تا است ولی گاهی قوه تولید به ماده‌ها و یاخته‌های زائدی بر می‌خورد که مناسب انگشت است، خوب وقتی یاخته‌هایی مناسب یاخته انگشت باشد و قوه تولید و تصویر انگشت هم باشد پیدا است که نتیجه‌اش این است که یک انگشت اضافه به وجود می‌آید. و بنابراین پنج انگشت بودن مشروط به این است که ماده و یاخته زائدی مناسب ساختمان انگشت اضافه در کار نباشد. و البته با احتساب این شرط می‌شود یک امر دائمی الوجود نه اکثری الوجود. یعنی اگر ماده زائد مناسبی نباشد حتماً و دائماً همان پنج انگشت است و همین طور امر اقلی الوجود هم با احتساب وجود شرط مزبور می‌شود، دائمی الوجود، یعنی اگر قوه تولید و تصویر انگشت، یاخته‌های مناسب انگشت اضافی را در اختیار داشته باشد، حتماً بیش از پنج انگشت می‌سازد.

با توضیحی که درباره اکثری الوجود و اقلی الوجود دادیم، مسئله مساوی الوجود هم روشن شد یعنی شرط تحقق يك 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 دائما این امر انجام می شود و اگر آن شرط دیگر باشد دائما آن امر دیگر انجام می شود. میان شرائط و نتایج رابطه ای است قطعی و دائمی.

و 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 به تغییر دارد و نه تخلف.

با دقت در آنچه گفتیم به خوبی روشن می شود که اگر يك کمالی را

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۳

فرض کنیم که به طور دائم بر فعل يك فاعلی مرتب شود، عقل به طور فطری و ضروری حکم می کند که يك رابطه وجودی میان فعل فاعل و کمال مزبور می باشد، رابطه ای که موجب می شود ما حکم به يك 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 شك کنیم، باید در ارتباط خود فعل به فاعل و اینکه وجودهای حادث محتاج علت فاعلی هستند نیز شك کنیم! زیرا آنجا 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 بعدا 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. مثلا کسی که زمینی را که روی گنجی است حفاری می کند مسلما 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 اطاقی 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 مجازا و بالعرض است.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۴

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

### فصل دهم: «علت صوری و مادی»

علت صوری همان صورت یعنی مایه فعلیت يك نوع می باشد، نوعی که مرکب از صورت مزبور و ماده است. اصلا علت صوری گفتن در مقایسه بانواع است که مسلما توفقی بر صورت دارد. وگرنه صورت، را در مقایسه با ماده



علت صوری نمی‌گویند. 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 می‌آید 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 ماده‌ای است که پذیرای صورت و معلول صورت است - دوباره بحث سابق را دقت فرمایید -

عده‌ای از علماء 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 می‌سازد. سابقاً گفتیم که ماده - چه هیولای اول و چه دوم -، تمام حیثیتش قوه است و قابلیت فرود صورت در آن. و لازمه

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۵

این مطلب فقدان و نداشتن و فقر است، و پیدا است که این مقدار برای ایجاد فعلیت یک نوع، کافی نمی‌باشد، 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 نمی‌کند - این را هم قبلاً توضیح داده‌ایم - و پیدا است که وجوب که همان ضرورت و لزوم است، امکان ندارد که 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 ایجاد کند و 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 رابطه‌ای حکم فرما نباشد، دیگر استلزام هیچ چیز نسبت به چیز دیگر را نمی‌توان باور کرد و به هیچ حکم ثابت و مسلمی نمی‌توان استناد نمود و این معنی خلاف بدیهی عقل است.

این را هم بگوییم که ماده غیر از معنای گذشته معانی دیگری هم دارد که احیاناً در فلسفه ذکر می‌شود لیکن به بحث ما مربوط نیست.

### فصل یازدهم: «علت جسمانی»

از مجموع علت مادی و صوری - مایه پذیرش و مایه فعلیت نوع - جسم درست می‌شود. ترکیب از ماده و صورت هم در عالم اجسام است. حالا هر جسمی، طبیعی یا غیر طبیعی. حالا بینیم وضع علت‌های جسمانی چگونه است.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۶

علت‌های جسمانی از نظر تعداد آثار، و زمان عمل، و شدت عمل، محدود و متناهی هستند. فلاسفه گفته‌اند: علت این مطلب این است که انواع جسمانی عالم، حرکت جوهری دارند و بدین جهت در ذات خود متحرک‌اند، 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 يك 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 پیدا است که همه جا وضع خاص مناسب پیدا نمی‌شود. آتش و سیگار در وضع خاصی یکدیگر را جذب می‌کنند، آب و پارچه هم همین طور. دوری و نزدیکی و اوضاع مخصوص در تاثیر علل جسمانی دخالت دارند.

**«مرحله هشتم»: تقسیم موجود به واحد و کثیر**

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۶۹

### فصل اول: «معنای واحد و کثیر»

حقیقت این است که مفهوم وحدت و کثرت از جمله مفاهیم عمومی است که بی واسطه در ذهن ما نقش می‌بندند. درست مثل مفهوم وجود و امکان و نظائرشان. «۱» و بدین جهت است که 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 بی اشکال 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. نخواستیم تعریف حقیقی بکنیم.

(۱) - بیشتر فلاسفه و اهل کلام در اینجهت اتفاق نظر دارند به اسفار ج ۲، ص ۸۲، و مباحث المشرقیة فخر رازی ج ۱، ص ۸۳، رجوع شود

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۰

### «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. 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 می‌گویید 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 گوئیم:

یک ... یعنی واحد. و بدین جهت است که عدد عارضش می شود، می گوئیم: «یک دهه، دو دهه» و حتی می گوئیم: «یک کثرت و تعداد و چند کثرت و عده». ۲- اعتبار مقایسه‌ای- 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۱

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 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 ۱۰ نفر». مجموعه ۱۰، 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۲

#### 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 اینکه دو موجودند ولی چون در حیوانیت اشتراک و اتحاد دارند می گوئیم: 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 (حقیقتا) دارد.

و یا اینکه چیزی است که خودش وحدت است نه اینکه 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 اینکه می گوئیم: انسان يك نوع است و حیوان يك جنس است. واحد خاص یا اینکه هیچ گونه تقسیم ندارد، یعنی نه: تنها وصف وحدتش تقسیم نمی شود، موصوف آن هم تقسیم نمی شود و یا اینکه موصوف (ذات واحد) تقسیم می شود.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۳

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 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۴

جنس را تجانس، و در کیف را تشابه، و در کم را تساوی، و در وضع (جهت و ارتباط با اجزاء خود و خارج خود) را توازی، و وحدت در نسبت را تناسب می خوانند. گفته اند که همه این وحدتها تحقق دارند.

### فصل سوم: «هو هویت»

یکی از عوارض وحدت، هو هویت (این همانی) است چنانکه یکی از عوارض کثرت، غیریت است. هو هویت یعنی اتحاد دو چیز، در جهتی، با وجود اختلاف در جهت دیگر. روشن است که این همان معنای حمل است. مقتضای این معنی 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 گرچه 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 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 بوسیله اجمال و تفصیلی است. و گاهی اختلاف، فقط فرضی است، که گویا فرض اختلاف و

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۵

فرض سلب مفهومی از مفهوم دیگر می‌شود و همین فرض ابتدائی، 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 زائد، بر موضوع حمل شود مثل: انسان خندان است. این را حمل مواطات هم گویند.

ذو هو این است که اتحاد محمول و موضوع و حمل آنها محتاج به اعتبار چیزی زائد 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۶

کلمه عدل عادل را اشتقاق نموده عبارت حسن عدل است را این طور در تقدیر و 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 می‌باشد).

غیر بتی آن است که موضوع قضیه افراد مقدر و غیر محقق باشد مثل معدوم محض مورد خبر قرار نمی‌گیرد، و یا اجتماع نقیضین محال است. که معدوم محض، فردی در خارج ندارد و اجتماع نقیضین هم همین طور موردی ندارد. موضوع این گونه قضایا هیچ گونه تحقیقی ندارد و فقط افراد فرضی موضوعشان را تشکیل می‌دهند.

یکی دیگر از تقسیم‌های حمل، تقسیم به بسیط و مرکب است که هلیت بسیطه و هلیت مرکبه نامیده می‌شوند. 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 فرعیت (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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۷

وجودش، یک وجود دیگری داشته باشد، آن وجود دیگر هم وقتی بخواهد ثبوت و وجود انسان حساب شود باید 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 بسیطه مثل انسان موجود است، ثبوت یک شیء است، ثبوت انسان است، نه ثبوت چیزی برای انسان.

این پاسخی است که مرحوم صدر المتألهین (قده) گفته است. ولی مرحوم محقق دوانی گفته است که خوب است به جای کلمه فرعیت 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 که: این که مهم نیست، خوب، قاعده فرعیت را با هلیت بسیطه تخصیص بزنید و بگویید: این قاعده در غیر هلیات بسیطه است. ایشان خیال کرده است که قاعده فرعیت یک قانون قرار دادی است که با یک قرار و نشست و برخاست خود تخصیص بزنیم. حکم عقل است و عقل را که نمی‌توان با قرار دادهای خود تخصیص زد.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۸

#### فصل پنجم: «غیریت و تقابل»

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

امتناع اجتماع دو چیز در یک محل و یک زمان در جهت واحد. آنگاه گفته‌اند: چنین تغییری چهار قسم 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 تقابلهشان را تقابل تضایف می‌گویند مثل بالائی و پستی و یا این طور نبوده مستقلاً مفهوم می‌شوند مثل سیاهی و سفیدی و در این صورت متضادان هستند و تقابلهشان 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 یک وجودی و دیگری عدمی بود اگر موضوعی که

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۷۹

صلاحیت و پذیرش هر دو را داشته باشد در کار باشد مثل کوری و بینائی، تقابلهشان را تقابل عدم و ملکه می‌گویند، و اگر چنین موضوعی در کار نباشد نفی و اثبات مطلق بوده و متناقضان هستند و تقابلهشان 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 همان طور خواهد بود. مقتضای این مطلب این است که متضایفان با هم هستند و هیچ یک بر دیگری هیچ گونه تقدم ندارد، نه ذهناً و نه خارجاً.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۰

#### فصل هفتم: «تقابل تضاد»

همان طور 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 اینکه میان اجناس عالیه مقولات دهگانه تضادی نیست زیرا آنها قابل جمع هستند و بیشتر از یکی شان در يك مورد جمع می شوند چنان که کم و کیف و ... در يك جسم جمع اند. انواع هر يك از آنها هم با انواع مقوله دیگر قابل جمع هستند. همین طور اجناسی که تحت یکی از مقولات مزبور است با اجناس مقوله دیگر. مثلا رنگ با طعم با اینکه دو جنس از اجناس در کیف مبصر و مطعوم هستند يك جا جمع می شوند. بنابراین تضاد فقط میان دو نوع اخیر از هر مقوله ای که جنس قریب واحدی دارند تحقق پیدا می کند 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 می باشد. «۱»

یکی از خصوصیات تضاد این است که حتما 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.

(۱). - فلاسفه مشاء اینطور عقیده دارند به اسفار ج ۳، ص ۱۱۳، رجوع شود، از قدماء فلاسفه نقل شده که داشتن جنس قریب واحد را شرط نمی دانند و همینطور کمال اختلاف را

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۱

در کل عالم هستی که اشکال ندارد جمع شوند مثلا سیاهی در يك جسم و سپیدی در جسم دیگر تحقق یابد. اینکه 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. برخی از فلاسفه موضوع را به محل بدل کرده و گفته اند. باید: محلی واحد داشته باشند، تا صورت های 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.

از جمله احکام تضاد این است که میان متضادان، کمال اختلاف می باشد. اگر چند امر وجودی متغایر داشته باشیم که یکی شان به دیگری نزدیکتر از سایر آنها باشد متضادان فقط دو طرف امور مزبور هستند که میانشان کمال دوری و اختلاف است. مثلا سیاهی و سپیدی را در نظر بگیرید، رنگهای زیادی میان آن دو هستند که بعضی شان به طرف سیاهی نزدیکترند و بعضی شان به طرف سپیدی. مثلا زرد به سپیدی نزدیکتر از قرمزی است. متضادان فقط سپیدی و سیاهی هستند. رنگهای دیگر که وسط واقع شده اند ضد حساب نمی شوند.

(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 می شود. و نیازی به توضیح مجدد نمی بینیم. آنها گفته اند:

متضادان دو امر وجودی هستند که بر يك موضوع ورود می کنند، و زیر يك جنس قریب قرار دارند و میانشان کمال اختلاف است.



آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۲

### فصل هشتم: «تقابل عدم و ملکه»

عدم و ملکه را عدم و فنیه نیز می خوانند 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 بینائی و کوری در موضوعی که صلاحیت بینائی دارد. حالا ببینیم موضوع آنها چیست و کدام جنبه يك موجود، موضوع در این مسئله می باشد؟ اگر موضوع ملکه را طبیعت نوعی یا جنسی يك موجود بگیریم.

نفس طبیعتی که 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 لحيه، عدم ملکه است چون نوع انسان قابل لحيه است، هر چند گروه خاص نابالغان قابل لحيه 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 لحيه داشتن او نشده است موضوع عدم و ملکه حساب نمی شوند.

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۳

### 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 گر نه 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 بگوئیم که: منظور از رفع يك شیء در تعریف اخیر طرد و ابطال آن است. رفع انسان لا انسان است، 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 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

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۴

آن توقف دارد. چون علم و ادراک تصدیقی به هیچ قضیه‌ای تعلق نمی‌گیرد مگر پس از علم به امتناع نقیض آن. مثلاً در صورتی می‌توان 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 شمرده‌اند.

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 می‌شود و یا عدم زید. سبیدی یا عدم سبیدی و همین طور در مثالهای دیگر. شاید نیازی به توضیح نباشد که آنچه پیش از این درباره ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت گفتیم منافاتی با مطلب اینجا ندارد. صحبت این جا، این است که هیچ گاه دو نقیض از یک مورد خارجی نفی نمی‌شوند 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 می‌باشد و بس. عریان و عاری.

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

یکی از خصوصیات تناقض این است که تناقض در قضایا هشت شرط مشهور دارد که بدون آنها تناقض تحقق پیدا نمی‌کند. همان

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۵

هشت شرطی که در کتابهای 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 معنی 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 کرده‌اند که تقابل واحد و کثیر بالذات است یا نه؟ و اگر بالذات است متضایفان هستند یا متضادان؟ یا یک نوع مخصوص تقابل است غیر از چهار نوع تقابل معروف؟ حقیقت این است که اختلاف واحد و کثیر اصلاً جزو تقابل

(۱) - وحدتهای لازم را اگر بخواهیم به تفصیل ذکر کنیم حدود سی وحدت خواهد شد که سابقاً در کتاب «مقصود الطالب» ذکر کرده‌ایم و اگر بخواهیم با جمال برگذار

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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۶

اصطلاحی نیست زیرا اختلاف و تقسیم موجود به واحد و کثیر از نوع اختلاف تشکیکی است که مایه اختلاف به همان مایه اتفاق بر می‌گردد.

مگر کثرت جز همان وحدت‌هاست که از اجتماعشان کثرت به وجود آمده است؟ نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی و یا به بالفعل و بالقوه. ولی تغایر و اختلاف متقابلان تشکیکی نبوده منشاء اختلاف و اتحاد یکی نیستند.

#### «تمیم»:

تقابل ایجاب و سلب یک تقابل حقیقی خارجی نیست بلکه یک 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 یک اختلاف ذاتی میان دو چیز می‌بیند.

ولی تقابل عدم و ملکه این طور نیست چون عدم در آنجا بهره‌ای از وجود دارد چون عدم مطلق نیست، بلکه عدم صفتی است که موضوع اقتضاء وجودش را دارد. عدم را از چنین موضوعی انتزاع می‌کنیم نه از هر موردی. به دیوار نمی‌گوییم: کور، به انسان و حیوان می‌گوییم. پس یک رابطه خاصی با وجود دارد. همین مقدار رابطه با وجود و اینکه منشاء این عدم باید یک وجود خاصی باشد برای نسبت کفایت می‌کند و نسبت اینجا دو طرف پیدا می‌کند.

### «مرحله نهم»: سبق و لحوق و قدم و حدوث

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۸۹

#### 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 می‌باشد. توضیح اینکه گاهی دو موجود، یک نسبت واحد مشترکی به یک مبدأ وجودی دارند لیکن یکی از آن دو، خصوصیتی با مبدأ مزبور دارند، که دیگری ندارد. مثلاً عدد ۲ و ۳ را به یک در نظر بگیرید هر دو آنها یک نسبت مشترکی به یک دارند، هر دو از یک درست شده‌اند. لیکن عدد ۲ نزدیکتر از ۳، نسبت به یک، می‌باشد.

عدد ۲ را سابق و متقدم و عدد ۳ را متاخر و لاحق می‌گویند. و اگر دو موجود نسبت مشترک و بدون هیچ گونه تفاوت به یک مبدأ داشته باشند حالتشان را نسبت به مبدأ مزبور معیت می‌گویند.

سبق و لحوق اقسامی دارد که با استقراء به دست آمده است، از جمله آنها سبق و لحوق زمانی است. سبقی که سابق و لاحق آن هیچ گاه با هم جمع نمی‌شوند. تقدم اجزاء 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۰

حال تا ۲ تحقق نیابد ۳ محقق نمی شود.

۳- سبق علی: تقدم علت تام بر معلولش را سبق علی می خوانند.

۴- سبق ماهوی: تقدم علل قوام را بر معلولشان سبق ماهوی یا سبق جوهری می نامند. تقدم اجزاء ماهوی يك نوع بر نوع، مثل تقدم حیوان و ناطق بر نوع انسان، سبق ماهوی است. تقدم ماهیت بر لازمه اش 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 معنائی 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 جدائی و انفصال و علو مرتبه علت و نبود معلول در آن مقام بلند توجه دارد. به عبارت دیگر گاهی علت را بعنوان ایجاد کننده معلول افاضه گر آن و همراه آن می بنیم، و گاهی به این عنوان که بالاخره وجودی است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۱

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 بعدا 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، جنسها و نوعهای اضافی دارد (حیوان، نامی، جسم، جوهر)، ترتیب این اجناس و انواع را گاهی از بالا و گاهی از 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 موخر. 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 موخر حساب می کنیم. این در ترتیب طبعی.

در ترتیب وضعی و قراردادی هم این طور است. امام و ماموم را در نماز جماعت حساب کنید. اگر از محراب شروع

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_  
 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 ماموم 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۲

#### فصل دوم: «ملاك تقدم و سابقیت»

منظور از ملاك تقدم، همان امر مشترك میان متقدم و متاخر، است و تقدم و تاخر 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 و جوب است. علت پیش از معلول است یعنی پیش از معلول ضرورت دارد. ملاك 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 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 بر اساس 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۳

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 سنجمیم. 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 نزدیکتر 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 يك 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.

بعدا معنای این دو لفظ - حدوث و قدم - را توسعه داده عدم را به طور مطلق گرفته‌اند تا هم شامل عدم مقابل بشود و هم عدم مجامع را

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۴

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 می‌شود. حسن دیروز نبود یعنی حدوث زمانی دارد و قبلا این وجود را نداشت و عدم زمانی داشته است ولی حسن الان 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 می‌باشد 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 می‌شود حدوث و قدم از جمله عوارض ذاتی وجود است، و در فلسفه از عوارض ذاتی وجود بحث می‌شود.

با عمومیتی که درباره عدم (مجامع و مقابل) گذشت، حدوث هم تقسیم می‌شود: 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 کرده‌ایم. اگر قدم زمان معنایش این باشد که زمان در زمانی گذشته و قدیم بوده معنایش اثبات زمانی پیش از آن می‌باشد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۵

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 گرفته‌اند این طور هستند: در حد ذاتشان جز عدم هیچ نیست.

ممکن است بگویید: ماهیت جز امکان که لازمه‌اش تساوی نسبت به وجود و عدم است چیزی ندارد. در ذات ماهیت نه وجود است و نه عدم. نه اینکه عدم در ذات باشد که شما می‌گویید.

ولی به این نکته توجه کنید که ماهیت گرچه 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 می‌کند. 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 معنی، قدم ذاتی است که عدم مسبوقیت يك شیء به عدم ذاتی است که فقط در جایی تصور دارد که يك 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 يك 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۶

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 آن. لیکن این عدم زمانی نیست. عدم غیر مجامع رتبی می باشد. در برابر حدوث دهری قدم دهری قرار دارد که عدم مسبوقیت وجود يك مرتبه به عدم در مرتبه فوق می باشد. خداوند از این نظر هم حدوث ندارد، حدوث دهری ندارد، قدیم بالدهر می باشد.

### «مرحله دهم»: قوه و فعل

وجود عینی يك شیء که آثار

مطلوبه را 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۱۹۹

#### فصل اول

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است، زیرا پیش از تحققش حتما 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، چنانکه 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.

و همین طور این امکان، يك امر خارجی است، نه يك 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 بعدا انسان شود.

حالا که این امکان يك موجود خارجی است مسلم است که جوهر قائم بالذات نیست بلکه عرضی است قائم به چیز دیگر. این معنی را قوه و موضوعش را ماده می‌نامیم. و بنابراین هر حادث زمانی يك ماده‌ای پیش از خودش دارد که حامل قوه وجود آن می‌باشد.

قطعی است که ماده نباید از فعلیتی که امکانش را به دوش می‌کشد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۰

امتناع و تابی داشته باشد، و بدین حساب ماده در ذات خود، قوه فعلیت مزبور است، زیرا اگر ذاتا خودش يك فعلیت باشد از پذیرش فعلیتی دیگر امتناع می‌ورزد. بلکه ماده جوهری است که فعلیت وجودش فقط همین قوه اشیاء دیگر بودن است، و به همین جهت وقتی يك فعلیتش تحقق پیدا کرد فعلیت سابقش از بین می‌رود و فعلیت جدید به جایش می‌نشیند مثلاً آب وقتی بخار می‌شود صورت آبی که مقوم ماده آن است (همان ماده که قوه بخار را به دوش می‌کشد) از بین می‌رود و صورت بخاری به جایش می‌نشیند و مقوم ماده می‌گردد.

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 قبلا امکانش در ضمن ماده دیگری پیش از خودش باید باشد چنانکه سابقا 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 امکان دیگری، و همین طور 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۱

را معین می‌کند. همان طور 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 نوعی شان و اگر عرض هستند تغییر در حالاتشان.

۵- قوه دائما با يك فعلیتی تحقق و تقوم دارد، و ماده هم دائما 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 زمانا و بالطبع و به طور علی بر آن تقدم دارد. هر چند که فعلیت خاص (مثل فعلیت صورت بخار مثلا) 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 وجود تدریجی يك چیز. و بدین جهت که حرکت، طور وجود يك شیء است، می‌تواند در فلسفه اولی و عام مورد بحث قرار گیرد.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۲

### فصل سوم: «حد حرکت»

در فصل پیش متوجه شدیم که حرکت، خروج تدریجی يك شیء از قوه به فعل است. می‌توانید بگویید: تغییر تدریجی يك شیء.

تدریج هم که يك معنای بدیهی بوده با کمک حس ظاهر به خوبی و به طور بداهت روشن می‌باشد.

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 می‌خواهد به یکی از احوال برسد، مانند جسم، که می‌خواهد فی المثل به مکانی برسد و در آن جایگزین گردد و بدین جهت به راه می‌افتد، 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 می‌کند 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 می‌شود، چون سلوک مقدمه جای گرفتن در آن مکان است و بدین جهت کمال محسوب می‌شود، 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.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۳

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 حرکت ۶- زمانی که حرکت به طوری با آن تطبیق می‌شود. بعدا توضیح این مطالب خواهد آمد.

### فصل چهارم: «حرکت متوسطی و حرکت قطعی»

حرکت را به دو گونه می‌توان اعتبار نمود:

۱- حالت بودن جسم «۱» میان مبدا و نهایت، بدون انتساب به حدود مسافت به طوری که هر حدی از حدود

مسافت، که در وسط فرض شود نه قبلا و نه بعدا 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 توسطیه می نامند.

۲- همان حالت بودن میان مبدا و نهایت ولی با احتساب نسبت به حدود مسافت، حدی که قبلا بوده و ترك کرده و حدی که هنوز نرسیده و می خواهد بعدا 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. پیدا است که لازمه چنین حالتی تقسیم به اجزاء و نیز گذشت و عبور تدریجی می باشد چنانکه خروج تدریجی از قوه به فعل می باشد.

(۱). - جسم را به عنوان مثال می گوئیم. تعبیر استاد در کتاب نهاییه دقیقتر است: «حالت بودن يك شیء متحرك...»

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۴

این را حرکت قطعی می گویند.

هر دو معنی 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 اجزاء حرکت هر چند اتصال دارند لیکن اجتماع خارجی ندارند و گرنه تغیر نبوده ثبات خواهد بود. از اینجا روشن شد که حرکت قطعی - معمولا حرکت به طور مطلق هم به همان قطعی گفته می شود - يك نحو وجود سیال و منقسم به اجزاء است که قوه و فعل در آن ممزوج هستند یعنی هر جزء از اجزاء حرکت، فعلیت اجزاء سابق و قوه اجزاء، لاحق می باشد 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: «مبدا و نهایت حرکت»

قبلا دانستیم که حرکت بالذات منقسم می شود. 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 سابقا فهمیدیم قابل تقسیم است، خط و سطح را می توان به

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۵

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 می آید که قبلا فهمیدیم امکان ندارد.

دیگر اینکه انقسام حرکت يك انقسام بالقوه است نه بالفعل. زیرا اگر انقسام بالفعل بود دیگر حرکت نبود، زیرا اجزاء بالفعل دفعی الوجود می شدند و دیگر حرکت حساب نمی شد که تدریجی الوجود می باشد.

از اینجا روشن می‌شود که به معنای دقیق کلمه، حرکت ابتدا و انتهائی 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 اینکه حرکت يك وجود تدریجی است.

و اینکه 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 حتما 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۶

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 حتما چیز ثابتی است که حرکت بر آن جریان دارد، و اگر موضوع حرکت هم مانند خود حرکت متغیر بود امر بالقوه چیزی غیر از امر بالفعل می‌شد، و در حقیقت خروج تدریجی يك شیء از قوه به فعل تحقق نمی‌یافت و حرکت باطل می‌گردید.

موضوع حرکت حتما 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 نمی‌گیرد.

موضوع حرکت از هر نظر هم بالقوه نمی‌شود 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 می‌باشد مثل ماده نخستین که قوه صور و اشیاء را دارد و فعلیت همین قوه را واجد می‌باشد و مانند جسم که ماده ثانوی است و قوه صور نوعی و عوارض گوناگون را دارد و فعلیت جسم بودن و برخی صور نوعی موجود در آن جسم را دارا می‌باشد.

### فصل هفتم: «فاعل حرکت»

محرک حتما باید چیزی غیر از شیء متحرک باشد زیرا اگر متحرک خودش ایجاد حرکت در خود نماید لازمه‌اش این است که يك شیء از جهت واحد هم فاعل باشد و هم قابل. و این محال است زیرا حیثیت

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۷

فعل حیثیت وجدان است و حیثیت قبول جهت فقدان است، و پیدا است که نمی‌تواند يك شیء از يك جهت هم واجد باشد و هم فاقد. از طرف دیگر متحرک نسبت به فعلیتی که با حرکت پیدا می‌کند 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 تغیر 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 می‌آید: 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 اینکه تسلسل را بپذیریم یا قائل به دور شده بگوییم: علت دهم همان علت‌های نهم و هشتم ... می‌باشد. از این اشکال، این طور پاسخ گفته‌اند که: ممکن است تغیر و تجدد به جوهری بالذات منتهی شود که تجدد عین ذاتش باشد یعنی علت ثابت ذات معلول را ایجاد می‌کند نه تجددش را. تجدد خود عین ذات آن خواهد بود.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۸

#### فصل نهم: «مسافت حرکت»

مسافت حرکت همان وجود متصل سیالی است که بر موضوع متحرک وارد می‌شود، و البته تحت یکی از مقولات هم وارد شده، مقوله خاصی از آن انتزاع می‌شود. لیکن انتزاع مقوله به عنوان یک متصل متغیر واحدی نمی‌باشد، زیرا با فرض تغیر و تدریج در چنین وجودی، لازمه انتزاع یک مقوله از مجموع متصل آن این است که تشکیک در ماهیت (مقوله مفروض) واقع شود، و همان طور که می‌دانیم تشکیک در ماهیت محال است. بلکه انتزاع مزبور از این جهت است که مقوله مزبور به اقسام آنی تقسیم می‌شود که از آنات و لحظات حرکت مفروض گرفته شده و هر قسم مزبور نوعی از انواع مقوله خواهد بود که با اقسام دیگر مباین می‌باشد. 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 می‌آید که مباین با نوع لحظه سابق و نوع لحظه، لاحق خواهد بود.

و بنابراین معنای حرکت یک شیء در یک مقوله این است که موضوع متحرک در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله‌ای را دارا بشود که مباین 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۰۹

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 می‌باشد.

#### فصل دهم: «مقوله هایی که حرکت می‌پذیرند»

مشهور میان قدماء فلاسفه این است که فقط چهار مقوله هستند که حرکت می‌پذیرند: این، کیف، کم، وضع.

حرکت در «این» که برای همگان روشن است. همه حرکات مکانی اجسام این چنین حرکتی هستند. لیکن در این که «این» يك مقوله مستقلی در برابر سائر مقولات باشد تردیدی وجود دارد هر چند مشهور گفته‌اند.

«این» يك نوع وضع است زیرا هیئت حاصل از احاطه مکان به جسم در حقیقت يك نوع نسبت جسم با شیء خارج است و بنابراین در تعریف وضع مندرج است و حرکت «اینی» در حرکت وضعی داخل می‌شود.

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 می‌کند در نتیجه در کیفیات قائم به کم آن نیز حرکت واقع می‌شود. شاخه کج یا راستی که بزرگ می‌شود همان طور که مقدارش زیاد می‌شود راستی و کجی آن هم حرکت پیدا می‌کند.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۰

حرکت در کم هم این است که جسم در کم خود تدریجا و به نسبت منظمی يك تغییر متصلی پیدا کند مثل نمو که زیاد شدن يك جسم در حجم به طور متصل و منظم و تدریجی می‌باشد.

برخی اعتراض کرده‌اند که نمو در حقیقت، انضمام جزائی از خارج به اجزاء جسم می‌باشد. کم بزرگ کمی است که بر مجموع اجزاء اصلی و انضمامی يك جسم، عارض می‌شود، و کم کوچک سابق (پیش از کم بزرگ) کمی است که فقط بر اجزاء 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 يك کم زائل شده و کم دیگر عارض شده است. شاخه‌ای که نیم متر بوده و اینک يك متر شده است همان طور که کم آن دو (نیم متر و يك متر) متعدد است موضوعشان هم مختلف است موضوع اولی اجزاء قبلی درخت است و موضوع دومی مجموع اجزاء قبلی و اضافی کنونی.

پاسخ اعتراض مزبور را این طور داده‌اند که: ما شکی در انضمام اضافات نداریم لیکن طبیعت، اجزاء انضمامی را پس از انضمام و اتصال به صورت همان اجزاء اصلی در آورده یکی می‌شوند و دائما با زیاد شدن اجزاء جسم و تغییر آنها به صورت اجزاء اصلی کم جسم هم که عارض اجزاء اصلی شده است به طور تدریجی و متصل اضافه می‌شود و همین اضافه شدن کم، حرکت آن می‌باشد.

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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۱

مشهور فلاسفه گفته‌اند در سائر مقولات یعنی فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر (که شرحشان سابقا 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 لحظه‌ای و آنی ندارد با این که جریان حرکت در يك مقوله مستلزم این است که افراد آن قابل انقسام به افراد و اجزاء آنی الوجود باشد. به همین جهت حرکت در مقوله «متی» هم جریان ندارد.

متی هیئتی است که از نسبت يك شیء به زمان به دست می‌آید و بنابراین بالذات تدریجی بوده با جریان حرکت در

آن منافات دارد، زیرا جریان حرکت مستلزم انقسام به افراد و اجزاء 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 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 الحركه امکان ندارد. وقتی جوهر و ذات متغیر باشد دیگر چه موضوع ثابتی داریم؟

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۲

#### فصل یازدهم: «دنباله بحث پیش»

صدر المتالهین شیرازی قده معتقد به جریان حرکت در جوهر شده «۱» و دلیلهائی آورده که روشنترین 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 حتما 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 متحرکنند نیز متغیر و سیال هستند و اگر این طور نباشند علت آنها حساب نمی شوند و باید به دنبال علت حرکت های مزبور بگردیم.

به این استدلال صدر المتالهین قده اعتراض شده که: بالاخره صدور طبیعت متغیر مزبور را چگونه توجیه می کنید؟ طبیعت و جوهر متحرك مزبور از کدام علت صادر شده اند؟ 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 می کنید اینجا هم بکنید. از این اعتراض این طور پاسخ گفته اند که: حرکت در جوهر و ذات

(۱). - از برخی عبارات استفاده می شود که پیش از او نیز برخی فلاسفه این عقیده را داشته اند به اسفار ج ۳، ص ۱۱۸، رجوع شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۳

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 ذاتا 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 اینکه متجدد را متجدد کرده است - دقت فرمایید -

مجدداً اعتراض کرده اند 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 اینکه عرض را متجدد کرده و تجددش را ایجاد نموده است.

به این اعتراض هم این طور پاسخ داده اند که: اعراض در وجودشان استقلال نداشته و استناد به جوهر 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 صدر المتالهین قده شده که: می توان ارتباط اعراض متجدد را به علت ثابت (چه طبیعت و چه غیر آن) این طور توجیه نمود: تغییر و تجدد اعراض، مربوط به عوامل خارجی است، مثلاً در حرکات طبیعی، تجدد و تغییر 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، تغییر و تجدد اراده های جزئی معلول نفس در حرکات نفسانی که معلول نفس هستند. و در همه اینها عوامل دیگری موجب

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۴

این تغییرات در اراده و حرکت قسری و حرکت های طبیعی هستند، نه نفس و طبیعت و صورت نوعی. اینها علت اصل وجود 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.

از 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 حرکت 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 نفس 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- صورتهای 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 صورتهای، که در حقیقت يك صورت هستند. حرکت جوهری تکاملی دیگری هم داریم و آن

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۵

حرکت ماده اولی است که به حد طبیعت و سپس نبات و آن گاه حیوان و انسان می‌رسد.

۲- جوهری که در ذات و جوهرش حرکت می‌کند در همه عوارضش نیز حرکت انجام می‌شود 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 برگردانیم) از نوع حرکت در حرکت باشد. زیرا حرکتی هستند که بر حرکت جوهر وارد می‌شوند. 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 یک قافله به سوی هدف خود که طبق قاعده نهایت حرکت، ثابت و فعلیت محض می‌باشد، حرکت می‌کند.

## فصل دوازدهم: «موضوع و فاعل حرکت جوهری»

گفته‌اند که موضوع حرکت جوهری عالم، همان ماده عالم است، که با حرکت خود صور مختلف را می‌پذیرد و اگر بگویید: ماده بدون صورت که تحقق ندارد! می‌گویند: ماده همراه با یکی از صور متعاقب که بنا به آن چه گفتیم متحد و متصل متحرك هستند، موضوع می‌باشد، ماده با یک صورت مبهم یعنی صورت غیر معین، هر کدام که باشد. و بنابراین وحدت و تشخیص ماده با همین صورت مبهم و غیر

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۶

معین محفوظ می‌ماند. صورت مزبور هم هر چند مبهم است و تعیین 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 می‌شود و ماده که با صورت مزبور تحصیل پیدا کرده موضوع حرکت جوهری است برای تحقق صورتهای معین یکی پس از دیگری.

معتقدین کون و فساد هم که حرکت جوهری را قبول نداشته جهان را متحرك واحدی نمی‌دانند و سراسر عالم را باطل شدن چیزی و پیدا شدن چیز دیگری معتقدند، نیز همین طور می‌گویند، فاعل ماده همان صورت مبهم است که وحدتش به وسیله جوهر مجرد مفارق از ماده محفوظ است و ماده به وسیله صورت مزبور تحصیل داشته عمل می‌کند و بدین حساب صورت مبهم مزبور شریک علت برای ماده شده تحصیل و وحدت آن را حفظ می‌کند.

اینها مطالبی است که در این باره گفته شده است ولی تحقیق این است که ابتدا درنگ نموده از خود بپرسیم موضوع ثابت برای چه می‌خواهیم؟

اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت، برای این است که وحدت حرکت به وسیله موضوع مزبور حفظ شده و با عروض انقسام و با عدم اجتماع وجودی اجزاء 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 نمی‌تواند وحدت مسلم خارجی را از بین ببرد. و اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت برای این است که حرکت،



**آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۷**

چنینی نیازمند وجودی است که لافسه موجود باشد تا وجود نعتی (مثل حرکت) آن را توصیف کند، همان طور که اعراض و صورتهای جوهر حال در ماده موضوع می خواهند، آنها بدین جهت موضوع می خواهند که وجود نعتی هستند و بدون وجود اصلی معنی ندارند ....

اگر منظور این است که می توان طور دیگری تحلیل کرده بگوئیم:

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 لافسه دارد، و بنابراین هم حرکت است و هم متحرك. هم موضوع حرکت است و هم خود حرکت - دقت کنید.

اینکه معمولا ماده را که مورد صورتهای جوهری متصل است موضوع می شماریم به خاطر اتحاد ماده مزبور با حرکت جوهری است، وگرنه ماده فی نفسه هیچ گونه فعلیتی ندارد، و چیزی نیست که موضوع چیز دیگری قرار بگیرد.

**فصل سیزدهم: «زمان»**

همگی به خوبی درك می کنیم که موجودات حادث متحرك به قطعاتی تقسیم می شوند که از نظر فعلیت وجودی هیچ قطعه ای از آن با قطعه دیگر جمع نمی شوند زیرا فعلیت وجودی قطعه فرضی در

**آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۸**

مرحله دوم، متوقف بر زوال وجود فعلی قطعه اول می باشد.

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

این معنی گواه است که يك مقدار و امتداد کمی خاصی حاکم بر حرکت است، و حرکت با آن امتداد کمی اندازه گیری می شود و انقسام می پذیرد. 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 تعیین و تشخیص جسم تعلیمی تعیین می یابد.

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 نمی شوند.

امتداد مزبور همان زمان است که بر حرکت عارض می شود و آن را تعیین می کند. 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: ۱- هر حرکتی زمانی مخصوص خود دارد که مقدار حرکت مزبور است. (حتی در زمان حرکت اعضاء يك بدن با هم فرق دارند) ولی عموم مردم بنابراین گذاشته‌اند که همه

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۱۹

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 اجزاء زمان، ذاتی است، به این معنی 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 معنی ندارد. اجتماع دو حد مزبور را اصطلاحاً «تتالی آنات» می‌گویند. همین طور اجتماع آنیات هم یعنی دو امر لحظه‌ای بدون هیچ زمانی معنی 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۰

#### فصل چهاردهم: «تندی و کندی»

وقتی دو حرکت فرض می‌کنیم و با یکدیگر می‌سنجیم، اگر زمان آن دو يك اندازه 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 دائما قوه‌ای به فعلیت می‌رسد و فعلیتی قوه‌ای را به دوش می‌کشد، يك وحدت اتصالی دارد و امکان تخلخل سکون در میان اجزاء 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 حتما یکی‌شان عدمی است) ندارند، متضایفان هم نیستند، وگرنه باید وقتی یکی از آن دو اثبات

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی می شود دیگری هم اثبات بشود چنانکه پدری و فرزندى 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 اینکه میان دو حرکت تند و کند این طور

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۱

نیست زیرا هر حرکت سریعی را فرض کنید سریعتر از آن هم می توان فرض نمود و هر حرکت کندی را فرض کنیم کندتر از آن هم می توان 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، عینا نسبت به حرکت سومى، کند حساب می شود. 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 می شود. وقتی سرعت تحقق پیدا می کند کندی هم محقق می شود لیکن، هر يك به اضافه به حرکتی خاص.

#### فصل پانزدهم: «سکون»

سکون به دو معنی گفته می شود: ۱- خالی بودن جسم از حرکت، پیش از حرکت یا پس از تمام شدن حرکت، ۲- بقاء 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 می باشد. 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۲

است. «۱» هیچ جسمی و شیء جسمانی از حرکت خالی نمی باشد 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 گانه ای که بالذات به آن مربوط است تقسیم می شود. تقسیم حرکت به اعتبار شروع و نهایت مثل اینکه 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 اینکه حرکت گاهی در نبات است و گاهی در حیوان و گاهی در انسان. تقسیم به اعتبار مقوله ای که حرکت، در آن مقوله واقع می شود، مثل اینکه 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

(۱).- لیکن بسیاری از اهل کلام تقابل آندو را تضاد داشته‌اند، خواه نظیر طوسی هم در متن تجرید همان عقیده را دارد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۳

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 نشأت بگیرد حرکت طبیعی است، و اگر حرکت از طبع او نشأت 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 اقتضاء طبیعت، یا به تسخیر قوه نفس، و یا به اقتضاء 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 نیروهائی است که منشا دیدن و شنیدن و لمس و تخیل و .. می‌باشند و همین طور قوای طبیعی به نیروهای منشا اعمال طبیعی گفته می‌شود.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۴

قوه به این معنی یعنی قوه فاعله که منشا 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 ترك با آن صحیح است» درست نیست. نسبت فعل و ترك به فاعل در صورتی صحیح است که فاعل علت ناقصه باشد، ولی اگر فاعل، علت

تامه بود و همه شرائط عمل را واجد بود آیا باز هم صحت فعل و ترك وجود دارد یا فقط فعل صحیح است و ترك امکان ندارد؟! مثلا افعال مستقیم خداوند که به تنهایی خودش علت تامه آنهاست و هیچ مقدمه دیگری نمی خواهد می توان گفت صحت فعل و ترك 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 می باشد»، زیرا وجوب مزبور از ناحیه خود فاعل به فعل و عمل رسیده است و فعل مزبور اثر آن فاعل است، وجوبی که از آثار خود فاعل است و از ناحیه او آمده است او را مجبور و مضطر نمی سازد، فاعل دیگری هم در کار نیست که فاعل منظور را مجبور و مضطر نماید.

۲- عده ای گفته اند صحت فعل متوقف بر این است که فعل، مزبور، مسبوق به عدم زمانی باشد، و فعلی که مسبوق به عدم زمانی نباشد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۵

ممتنع می باشد. مبنای این گفته هم این است که تصور کرده اند ملاک نیاز و احتیاج به علت، حدوث است نه امکان، و بنابراین باید قبلا عدم باشد و سپس وجود تحقق یابد تا حدوث محقق شود، تا ملاک احتیاج به علت و ارتباط به علت پیش بیاید تا قدرت و صحت عمل و ایجاد صحیح باشد.

لیکن سابقا 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. نمی دانیم این آقایان در مورد خود زمان چه می گویند؟ 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 ملاک معنای قدرت نیست، قدرت در فاعل تام و ناقص وجود دارد ولی صحت فعل و ترك در فاعل تام وجود ندارد.

۲- عده ای گفته اند قدرت همراه فعل حادث می شود و پیش از فعل، قدرتی نیست، قدرت بر همان فعل هم پیش از خود فعل نیست. به اینها می گوئیم: شما خود قدرت را این طور تفسیر می کنید: «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 معنی صدق می کند: «فعل و ترك از این فرد صحیح و ممکن است» قدرت هم به نظر شما همین است. پس چرا منحصر به هنگام عمل می کنید؟

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۶

#### «مرحله یازدهم»: علم و عالم و معلوم

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۲۹

از مباحث گذشته به دست آمد که موجود، به بالقوه و بالفعل تقسیم می شود، موجود بالقوه همان ماده و مادیات است، و موجود بالفعل غیر از آنها یعنی مجردات می باشد. از جمله عوارض اولی و بدون واسطه مجرد این است که

يك مجرد علم و عالم و معلوم باشد. زیرا به طوری که بعداً خواهیم گفت - انشاءالله - 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، چنانکه 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 خارجی شان که

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۰

منشأ آثار خارجی هستند. این قسم 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، تشخیص يك مفهوم فقط با وجود خارجی است، با اینکه 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 تشخیص کار وجود است، و از این جا معلوم می‌شود که علم به ذاتمان، با حضور ذاتمان با همان وجود خارجی اش می‌باشد که ملاك شخصیت و ترتیب آثار هم همان وجود خارجی است. به هر حال این قسم علم را علم حضوری می‌گویند.

تقسیم علم به این دو قسم يك تقسیم منحصر کننده‌ای است که قسم سومی نمی‌تواند 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 مانیست، و پیدا است که حصول و حضور يك شیء جز وجود آن نخواهد بود، و وجود آن هم خود آن می‌باشد. همچنین حصول معلوم برای عالم معنایی جز اتحاد عالم با

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۱

معلوم ندارد، چه حضوری و چه حصولی. معلوم حضوری اگر جوهری قائم به نفس باشد وجودش لِنفسه است و مع ذلك وجودش برای عالم هم هست یعنی عالم با معلوم متحد می‌شود. و اگر معلوم حضوری چیزی است که وجود لِنفسه نداشته وجودش لغیره است یعنی برای موضوعش هست، با توجه به اینکه وجود آن برای عالم است

شخص عالم با موضوع متحد می‌شود. عرض هم از مراتب وجود موضوع خود بوده خارج از آن نمی‌باشد 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 ذاتا جوهر باشد که وجود لِنفسه 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 می‌باشد. به علاوه اینکه بعدا 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 بعدا بخواید بالفعل بشود.

وجدانا می‌بینیم که معلوم ذهنی، بالذات هیچ گونه استعداد و قوه شدن چیز دیگری را ندارد، و هرگز تغییرپذیر نمی‌باشد. و بنابراین حصول مزبور، حصول چیزی مجرد از ماده، و خالی از خصوصیات قوه می‌باشد و ما اینگونه حصول را حضور می‌نامیم.

حضور مزبور اقتضا می‌کند که معلوم يك امر فعلی تام بوده هیچ

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۲

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 اقتضاء مجرد معلوم را دارد مقتضی مجرد عالم نیز می‌باشد. عالم نیز به دلیل حضور مزبور امری فعلی و تام الفعلیه بوده نقص بالقوه در او نبوده در نتیجه مجرد از ماده می‌باشد. همه اینها مقتضای حضور است که بالاتر از آن چیزی نیست که وصول به آن مطلوب باشد. و با این بیان روشن می‌شود که علم، حضور موجودی مجرد برای موجودی مجرد 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 حتما مجرد از ماده است. و بعدا نحوه تعلق علم به امور مادی را بیان می‌کنیم و ۲- عالم نیز که قیام علم به آن است حتما 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۳

به ماده خارجی، فرد حاضر به وجود می‌آید. اینگونه علم را علم احساسی می‌نامند. و همین طور علم به يك انسان

خاص در ذهن و بدون اتصال حسی<sup>۱</sup> به ماده<sup>۲</sup> خارجی آن که علم خیالی نامیده می‌شود. البته اینکه این دو را علمی جزئی حساب کرده ممتنع التطبيق 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 همان طور که گفتیم پیوند به ماده<sup>۳</sup> خارجی دارد جزئی است و کلیت ندارد، وگرنه علم و صورت ذهنی هیچ گاه از تطبیق بر افراد زیاد امتناع ندارد. جزئیت يك صورت ذهنی فقط با پیوند احساسی به خارج است که يك ماده خاص و جزئی است.

### «تجرد علم»

نه تنها علم کلی بلکه این دو قسم علم جزئی - حسی و خیالی - هم مجرد از ماده می‌باشند چون همان طور که قبلاً گفتیم صورتهای علمی به هر حال فعلیت داشته فاقد قوه بوده و بنابراین تغییرپذیر نمی‌باشند. از جهت دیگر، صورتهای علمی ذهنی، همان طور که اشاره کردیم، هر جور که باشند از صدق بر افراد زیاد امتناعی ندارند ولی هر امر مادی، شخصی بوده و بر بیش از يك شخص تطبیق نمی‌شود. دلیل دیگر: اگر صورت حسی<sup>۴</sup> 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۴

خاصی احساس کرده‌ایم پس از مدتها که از آن گذشت بدون هیچ گونه 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 شرائط و مقدمات حصول استعداد برای علم است نه خود علم. و اگر وساطت ابزار حسی<sup>۵</sup> 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: اینکه معمولاً می‌گویند: «تعقل و ادراک عقلی به این است که معلوم را از ماده و عوارض شخصی مجرد می‌کنند به طوری که جز 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<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> هم يك صورت علمی مجردی است و حضور ماده و محفوف بودن به عوارض خاص برای حصول استعداد نفس برای



## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۵

مشخصات در ادراک تخیلی هم همین طور است. تجرید در ادراک عقلی هم همین طور 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. عوالم سه گانه مزبور ترتیب طولی دارند از همه بالاتر و قوی‌تر و قدیم‌تر و نزدیک‌تر به خداوند تعالی، عالم عقول مجرده است که تام الفعلیه بوده از خلط ماده و قوه منزّه 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.

## آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۶

## 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. علومی 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 بگوئیم تغییر حتما همراه قوه‌ای سابق

است، تا قبلا قوه و حامل آن یعنی ماده نباشد تغییر و فعلیت یافتن چیزی که سکون داشته معنی ندارد. و بنابراین معلوم می‌شود علوم جزئی مادی است نه مجرد ...

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۷

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 معنی 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 يك 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 يك 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 نرد شما حاضر است، و اولین لحظه که شروع به پاسخ می‌کنید به طور یقینی به همه آنها علم دارید، لیکن نه به طور تفصیل و ممتاز، و تدریجا در ضمن جواب دادن مشخص و ممتاز شده به تفصیل می‌آید گویا سر چشمه‌ای نزد شماست که می‌جوشد و تفصیل و امتیازات را برون می‌دهد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۸

### 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، بنفیس 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۳۹

طور چون کلی هستند اشتراك بين افراد زياد دارند، با اینکه می دانیم که هر چیز مادی که در ماده حلول کرده است يك واحد شخصی است و اشتراك پذیر نمی باشد، و بنابراین روشن است که صور عقلی مجرد از ماده اند. به همین جهت باید فاعل و افاضه کننده آنها نیز چیزی مجرد از ماده باشد، زیرا يك شیء مادی ضعیف الوجود است و نمی تواند وجودی اقوی از خود ایجاد کند. از طرف دیگر عمل يك شیء مادی، مشروط به وضع خاص است، و مجرد- و از جمله صورت علمی ذهنی- وضع و قرار مکانی ندارد.

توجه کنید که نمی توان گفت: خود نفس عاقله مجرد انسانی، صور علمی افاضه می کند و بدین وسیله انسان را از قوه به فعل می آورد، به این دلیل که پیش از این گفتیم که صور مزبور چون علم هستند، از ماده مجردند و همین طور چون کلی هستند اشتراك بين افراد زياد دارند، با این که هر چیز مادی که در ماده حلول کرده است يك واحد شخصی است و اشتراك پذیر نمی باشد. و بنابراین روشن است که صور عقلی مجرد از ماده اند. به همین جهت باید فاعل و افاضه کننده آنها نیز چیزی مجرد از ماده باشد، زیرا يك شیء مادی ضعیف الوجود است و نمی تواند وجودی اقوی از خود را ایجاد کند. از طرف دیگر عمل يك شیء مادی مشروط به وضع خاص است و مجرد- و از جمله صورت علمی ذهنی- وضع و قرار مکانی ندارد.

نمی توان 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.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۰

از این جا روشن می شود که افاضه کننده صورتهای 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 درك عقلیات را پیدا کرده به مقدار استعداد خود با جوهر مزبور اتصال و اتحاد پیدا کرده از صور عقلی آن استفاده می کند.

با نظیر همین بیان روشن می شود 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 می نماید.

### فصل هفتم: «تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق»

علم حصولی را از دو حال بیرون نیست: یا صورتی است از يك یا چند معلوم بدون ایجاب و سلب که در این صورت تصور نامیده می شود 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 معنی 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۱

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 معنائی ندارد. (۱)

قضیه سالبه هم طبق عقیده مشهور سه جزء دارد: موضوع و محمول و نسبت حکمی ایجابی. و حکم ندارد، نه اینکه حکم عدمی دارد، زیرا حکم عبارت است از اینکه 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 در باره اجزاء 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 اجزاء قضیه باشد. قضیه فقط موضوع و محمول دارد، و 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.

(۱)- در واقعیت خارجی اینگونه قضایا نسبت نیست لیکن در قضیه که حکایت از واقع سکنه حتماً نسبت هست، هم نسبت ثبوتی تقییدی، و هم نسبت تام ثبوتی یا سلبی، این را در کتابهای منطقی اینجانب (مقصد الطالب، تعلیق بر منظومه، المنطق المقارن) ملاحظه کنید. البته دید فلسفی با نگاه منطقی در این بحث تفاوت دارد

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۲

از این بیان روشن شده که: ۱- قضیه موجه سه جزء دارد موضوع و 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 می‌شود و هرگز یک صفت انفعالی نمی‌باشد. 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 می‌خواهد 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 می‌باشد. بنابراین حکم، عمل نفس است و مع ذلك یکی از صورتهای ذهنی حکایت کننده از خارج نیز می‌باشد. اگر حکم

فقط يك تصور مستفاد از خارج بود، قضیه هرگز مفید مطلب تامی که نیازی به دنباله نداشته باشد نبود مثل دو جزء يك قضیه شرطی (که جزء اول با اینکه اگر ادات شرط نبود يك جمله تام و مستقلى 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.

۳- تصدیق متوقف بر تصور موضوع و محمول است و تصدیق بدون تصور امکان ندارد. «۱»

(۱)- برای توضیح بیشتر اینجایبخت به مقصود الطالب ص ۵۲ و شرح منظومه ۶۵ و دفتر دوم فلسفه بتعلیم اینجانب رجوع شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۳

#### 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 اینکه يك مجموعه بزرگتر 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 اینکه 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 يك 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 قضایائی که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی است، مثل: «يك مجموعه از جزء آن بزرگتر است، و یا يك شیء از خودش سلب نمی شود. در میان اولیات از همه روشنتر که پایه همه آنها نیز هست، قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در حقیقت يك 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: «يك مجموعه از جزء خود بزرگتر است»، نیز در صورتی مفید علم است که نقیضش یعنی «يك مجموعه بزرگتر از جزء خود نیست»، کاذب باشد. و بنابراین قضیه

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۴

مزبور اولین قضیه ای است که مورد تصدیق همگان است، و هیچ با شعوری در 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 خویشتن است، الزام نمود. مثل علم به اینکه می بیند و می شنود و لمس می کند و می چشد و می بوید، و اینکه چه بسا گرسنه می شود و به دنبال چیزی که سیرش کند می رود، یا تشنه می شود و به دنبال چیزی که سیرابش کند می شتابد ... وقتی اینها را پذیرفت می توان سائر 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 يك نوع بیماری مبتلاست که موجب بهم خوردگی اعصاب ادراکی اش شده و باید به پزشك رجوع کند و یا از سر عناد، با حقیقت

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۵

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 آنکه قواعد منطقی را بیاموزد، و در صناعت استدلال برهانی مهارت یابد، به علوم عقلی رجوع کرده اختلاف علماء 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 دلایل 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 معالجه نمود. مثلاً تفهیم کرد که قاعده بدیهی «ثبوت هر چیز برای خودش» و قاعده «محالیت سلب يك شیء از خودش» را که نمی توان انکار کرد، پس مطالبی هستند که مطلق اند و امکان صحت هر دو طرف نمی باشد، آنگاه با دقت کافی اجزاء قضایای مورد بحث را برایش تفهیم نمود و نیز باید آنها را به خواندن ریاضیات و اداری نمود.

دو گروه شك دیگر هم داریم: ۱- گروهی که انسان و ادراکاتش را می پذیرند و در غیر آن شك می کنند، می گویند فقط ما و ادراکاتمان. و ۲- گروهی که تعبیر مزبور را عوض کرده می گویند: فقط من و

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۶

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 چنانکه در حس بینائی 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.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۱۱۱  
بعضی می گویند: اعتقاد شکاکان ربطی به سوفسطائی گری ندارد، منظورشان این است که از نظر علمی ممکن است صورتهائی که در برابر حواس ما تجلی می کند با حقائق خارجی تطبیق نکنند، چنانکه گفته اند: صدا با این خصوصیت ظاهر برای شنوایی ما واقعیت ندارد بلکه قوه شنوایی وقتی به ارتعاش به اندازه فلان مقدار در ثانیه مثلا 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 يك شیء بر حواس ما نیست.

ولی اگر ادراکات کشف حقیقت نمی کنند از کجا معلوم می شود که حقائق 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 ...؟ اساسا انسان به صواب در مورد خطا، مگر جز به وسیله ادراک می رسد؟ اساسا احتمال عدم انطباق ادراک بر واقعیت، جز سفسطه محملی نمی تواند داشته باشد، حتی اینکه جمله: «ممکن است هیچ يك از ادراکاتمان بر خارج تطبیق نکنند» نیز ممکن است کشف از هیچ چیز نکند.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۷

#### 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. مفاهیم اعتباری را ذهن با نوعی فعالیت خود ساخته بر مصادیقشان حمل و تطبیق می کند، لیکن نه از قبیل تطبیق و حمل ماهیت بر افرادش، ماهیت در ذات و حد مصادیق خود وارد است، ولی اعتباریات این طور نیستند. از آنچه گفتیم روشن می شود که: ۱- مفاهیمی که بر واجب و ممکن هر دو حمل می شوند مثل وجود و حیات و ... از ادراکات اعتباری می باشند و نه حقیقی و ماهوی و گرنه خداوند هم ماهیت دار می شود و می دانیم که ماهیت و حد برای خدا محال است، ۲- مفاهیمی که بر بیش از يك مقوله حمل می شوند مثل حرکت، اعتباری هستند، و گرنه دو جنس اعلی و یا بیشتر خواهند داشت (مقوله خودشان و مفهومی چون حرکت)، و داشتن دو جنس اعلی محال است. ۳- مفاهیم اعتباری هیچ

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۸

گونه حدی ندارند و در حد هیچ ماهیتی ماخوذ نمی شوند. «اصطلاح اعتباری» معانی دیگری نیز دارد که از بحث ما خارج است از جمله: مقابل اصالت، مثل اینکه می گویند وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. و از جمله: مقابل وجود فی نفسه، مثل اینکه می گویند اضافه که در ضمن

طرفین تحقق داشته وجود فی نفسه و استقلالی ندارد و اعتباری است، و جوهر که فی نفسه و مستقل می باشد اصالت دارد، و از جمله: مفهومی که به نوعی تشبیه و تناسب بر موضوعی حمل می شود تا به هدفی عملی برسیم، آن را هم اعتباری می خوانند. مثل اطلاق رأس 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 می کند و به آنچه لازم العمل است فرمان می دهد.

### فصل دهم: «احکام متفرقه»

- ۱- معلوم حصولی به معلوم بالذات و بالعرض تقسیم می شود، معلوم بالذات همان صورت ذهنی است که نزد شخص عالم حاضر است، و معلوم بالعرض آن امر خارجی است که صورت از آن حکایت می کند، و چون در خصوصیات با معلوم بالذات اتحاد دارد به طور مجاز و بالعرض معلوم خوانده می شود و گرنه شیء خارجی با فرض خارجیت، هرگز در ذهن تحقق نمی یابد.
- ۲- پیش از این گفتیم که هر صورت عقلی مجرد است، چنانکه هر عاقلی هم مجرد است، حالا به این نکته توجه کنیم که مفاهیم ذهنی که

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۴۹

برای قوه عاقله ظاهر می شوند و موجب خروج از قوه و فعلیت یافتن نفس می شوند چون مجردند از نفس عاقل که با آنها استکمال می کند قویتر 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 می شوند، و اگر صورت های جوهری هستند نفس با آنها اتحاد می یابد، و اگر صورت های عرض هستند نفس با موضوعاتشان که متصف به آنها هستند متحد می شوند (چون خود اعراض وجود نعتی و توصیفی هستند صور علمی شان نیز به طور توصیفی ملحوظ برای نفس هستند و نفس آنها را فانی در موضوع می بیند). و به هر حال صور علمی وجود ذاتی خارجی و حقیقی مجرد هستند که برای نفس تجلی می کنند، نه وجودات ذهنی لیکن چون ما از طریق ادوات و ابزار ادراکی اتصال به مواد خارجی داریم تصور می کنیم مفاهیم و صور ذهنی همان صور قائم به مواد هستند که از مواد انتزاع و تجرید کرده ایم و آثارشان را که در عالم ماده داشته اند به جای نهاده و در ذهن آمده اند ... بدین جهت آنها را وجودات ذهنی اشیاء حساب کرده ایم که آثار خود را ندارند.

ولی در حقیقت وجوداتی خارجی و حقیقی و دارای آثار خود هستند.

با دقت در بیان مزبور معلوم می شود که علم حصولی در حقیقت علم حضوری است. - دقت کنید. - «۱»

و نیز معلوم می شود که عقول مجرد از ماده، هیچ گونه علم حصولی ندارند زیرا ذاتا و عملا از ماده منقطع بوده، نه در ذاتشان ماده به کار رفته و نه در مقام عمل نیاز به ماده دارند، و بنابراین قوه ندارند که با علم حصولی و صورت ذهنی، کمال و فعلیت یابد.

(۱). - این مطلب از لطیفترین مسائل فلسفی است که استاد باختصار و به طور گذرا اشاره کرده اند



آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۰

### فصل یازدهم: «هر مجردی عالم است»

وجود مجرد از نظر ذاتی کامل و تمام بوده قوه‌ای ندارد که با استکمال بخوهد 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 حتما 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.

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 ذاتا مجرد است نه در مقام عمل. لیکن به جهت همین تجرد ذاتیش خود را بالفعل و به طور حضوری تعقل نموده عالم

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۱

است، و با این تعقل بالفعل و سائر تعقل‌ها موجب خروجش از قوه به فعل به طور تدریج شده طبق استعدادهای مختلف انسان تدریجا تکامل می‌یابد، و هنگامی که تجرد کامل یافته از بدن آزاد شده، از تدبیر بدن فراغت یافت، همه علوم را به طور اجمالی واجد می‌شود و به طور بالفعل عقل مستفاد می‌گردد.

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)

### 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 می‌خواهیم ببینیم آیا علم حضوری مخصوص به همین قسم یعنی علم به خود است یا اینکه شامل علم علت به معلول و بر عکس نیز می‌شود؟ البته در صورتی که علت و معلول هر دو مجرد باشند. فلاسفه مشاء معتقد به اختصاص هستند، ولی اشراقیون معتقد به شمول می‌باشند، و حقیقت هم همین است. چون وجود معلول همان طور که سابقا گفتیم یک نوع وجود رابط و وابسته به علت است و غیر مستقل و

(۱). - توضیح این بحث را می‌توانید در منظومه ص ۱۵۷ و اسفار ج ۶، چاپ جدید و نهایی الحکمه ص ۲۳۰ ملاحظه کنید

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۲

قائم به علت می باشد و بدین حساب وقتی هر دو - علت و معلول - مجردند حتما 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.

### «مرحله دوازدهم»: مباحث مربوط به واجب الوجود

#### اثبات ذات و صفات و افعال واجب الوجود

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۵

#### 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 لِنفسه، 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 اینکه: پس حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است. (۱)

#### «دلیل دیگر»

شک نیست که ماهیات ممکن الوجود در خارج داریم. با فرض

(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 نمی باشند تا دوئیت در کار بیاید

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۶

وجود خارجی اینها یقینا واجب الوجود هستند زیرا هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی شود. وجوب اینها بالغیر است زیرا اگر بالذات بود ممکن نبودند و دائما بودند، پس بالغیر بوده علت می خواهند علتشان حتما موجود است و وجوب بالغیر یا بالذات دارد که اگر بالغیر باشد بالاخره به یک وجوب ذاتی بر می گردد زیرا تسلسل امکان ندارد و دور هم که نمی شود که علت دهم مثلا معلول نهمی باشد.

#### فصل دوم: «اثبات یگانگی خداوند»

با توجه به اینکه واجب الوجود همان حقیقت وجود محض و صرف است که دومی برایش فرض نمی شود دیگر احتیاج به دلیلی برای اثبات وحدانیت او نیست. پس «الله واحد» با وحدت حقیقی حقه که فرض تکثر نمی پذیرد، چون هر چه به عنوان وجودی دوم برایش فرض شود همان اول خواهد شد، چون در فرض صرف و محض شیء،

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۱۱۵  
موارد متعدد و امتیاز میان موارد تصور ندارد تا دومی پیدا کند، به خلاف وحدت عددی که وقتی فرد دومی پیدا کند، واقعا دو می شوند.

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 اشتراك خواهند داشت و هر يك احتیاج به وجه ممیزی خواهند داشت که

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۷

خصوصیت و تعیینشان را افاده کند، آن وقت هر دوی آنها از يك جهت اشتراکی و يك جهت اختصاصی ترکیب یافته به اجزاء 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 اینکه: 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 نمی آید تا منافاتی با وجوب وجود داشته باشد.

و این طور جواب داده شده که چطور ممکن است يك مفهوم - واجب الوجود - از مواردی متعدد که به تمام جهت مخالف یکدیگرند، گرفته شود؟ وقتی به تمام الذات مخالف یکدیگرند چگونه يك مفهوم از آنها گرفته می شود؟ از طرف دیگر چطور شما برای واجب الوجود ماهیت فرض می کنید با اینکه پیش از این گفتیم که ماهیت واجب الوجود همان وجودش می باشد، و ماهیتی و حدی غیر از وجود ندارد.

و ثالثا اینکه شما فرض کرده اید که ماهیت دو واجب مزبور بنفسه اقتضاء وجوب کرده و منشاء انتزاع وجوب شده است، مگر ممکن است ماهیت اعتباری منشاء تحقق وجود که اصیل است باشد؟ و بنا به آنچه گفته شد خداوند واحد است، و از وحدت مزبور

---

(۱) - اسفار ج ۱، معتقد است که کسانی پیش از ابن کمونه نیز این شبهه را ذکر کرده اند لیکن بعدها بنام ابن کمونه معروف شد، زیرا او تفصیل و توضیح داده است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۸

معلوم می شود که وجود خداوند محدود به هیچ حدی نیست که برای خدا مرزی معین کند و او را از ماوراء 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 هرگونه 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 می‌گردد. و بنابراین روشن می‌شود 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 استقلالاً حدوثاً و بقائاً

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۵۹

ندارند و قوامشان بغير 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 می‌شود که واجب الوجود است که اعطاگر وجود به غیر خود است، و همین طور اعطا کننده آثار و نسبتها و روابط قائم به ان وجودات است، علتی که موجب یک چیز و اعطا کننده وجود آن است علت ایجاب کننده آثار و نسبتهای قائم به آن نیز می‌باشد. 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.

#### «تمیم»

ثنویون - دو گانه پرستان - می‌گویند در جهان هستی خیر و شر داریم و اینها متضاد هستند و نمی‌توانند به یک 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 نمی‌خواهد، علت عدم همان عدم علت وجود است. صغرای مطلب (شر عدم است) را نیز با مثالهای 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 یک امر عدمی

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۰

است. ارسطو مطلب دیگری دارد، میگوید: «پنج قسم وجود تصور می‌شود: 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 می‌یابد، قسم دوم به همان مبدأ اخیر منسوب است و به وسیله آن تحقق می‌یابد 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 اساسا در عالم نداریم.

### فصل چهارم: «صفات واجب الوجود و معنای اتصاف خداوند به آنها»

صفات واجب تعالی در نخستین تقسیم منقسم می‌شوند به صفاتی که نفس ذات بدون احتیاج به فرض چیز خارجی، برای اثبات آن صفت کفایت می‌کند مثل حیات و علم به خود که صفات ذاتی نامیده می‌شوند، و صفاتی که اتصاف ذات به آنها بدون فرض یک شیء خارجی امکان ندارد، مثل خلق و رزق و احیاء که صفات فعلی نامیده می‌شوند، صفات فعلی زیادند و همه شان از مقام فعل انتزاع شده از ذات الهی خارجند. بحث‌مان اینجا در باره صفات ذاتی است.

قبلا فهمیدیم که خداوند مبدأ فیاض هر وجود و کمال وجودی است، و در بحثهای گذشته روشن شد که علتی که افاضه کننده یک

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۱

شیء است مسلما به طور اعلی و اشرف، خود واجد آن می‌باشد، اعطا کننده یک چیز فاقد آن نخواهد بود، و بنابراین خداوند که اعطا کننده صفات کمال به دیگران است. مسلما خود یک نوع اتصافی به صفات کمال چون علم و قدرت و حیات دارد. اینک در اقسام صفات و نوع اتصاف خداوند به آنها بحث می‌کنیم:

صفات به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. ثبوتی چون عالم، و قادر.

سلبی هم چون عاجز نبودن و جاهل نبودن و .. روشن است که صفات سلبی هم به صفات ثبوتی بر می‌گردند، چون در معنای نفی نفی هستند.

صفات ثبوتی هم به حقیقی چون عالم، و اضافی چون عالمیت و قادریت تقسیم می‌شوند، و حقیقی هم به حقیقی محض چون حی و حقیقی ذات الاضافه چون عالم بغیر خود، تقسیم می‌شوند.

شک نیست که صفات اضافه زائد بر ذات باری تعالی هستند چون معنای اعتباری و انتزاعی بوده از نسبت به خارج ذات انتزاع می‌گردند.

و اما صفات حقیقی - چه حقیقی محض و چه حقیقی ذات الاضافه - مورد اختلاف است و عقائد گوناگونی در آن باره ابراز شده است:

۱- صفات مزبور عین ذات هستند و همین طور عین یکدیگرند، علم مثلا عین قدرت است و هر دو عین ذاتند.

۲- زائد بر ذات هستند ولی لازمه ذاتند و با قدمت ذات قدیمند.

۳- زائد بر ذات هستند و حادثند نه قدیم.

۴- اساسا خود صفات مزبور در ذات باری نیستند بلکه ذات، خود قائم مقام صفات مزبور، می‌باشد و بدین حساب

معنای اتصاف ذات به صفات مزبور این است که عملی که از خدا صادر می‌شود عمل کسی است که این صفات را دارد، نه اینکه واقعا این صفات را داشته باشد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۲

به نظر ما عقیده نخستین صحیح است و باقی باطلند چون سابقا 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 يك 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.

اینکه برخی گفته‌اند: 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 می‌پرسیم: اراده‌ای که می‌گوید 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 می‌باشد، و اگر صفت فعل است که حتماً باید از مقام عمل انتزاع شود، پس فعل پیش از اراده است! چون علی‌الغرض اراده از فعل انتزاع می‌شود، آن وقت استناد فعل به اراده در حقیقت تقدم معلول بر علت خواهد شد، و پیدا است که این محال است، به علاوه اینکه لازمه این عقیده این است که نسبت ایجاد و خلق به خداوند نسبتی مجازی باشد، خدا موجد و خالق نباشد بلکه اراده - که بنا به عقیده آنها حتماً چیزی غیر از ذات است - خالق و ایجاد کننده است.

عقیده دوم هم که اشاعره گفته‌اند با این سؤال استیضاح می‌شود:

صفات مزبور - که طبق شماره معمول، حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و اراده و کلام می‌باشند - آیا معلول چیزی هستند یا معلول

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۳

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 می‌باشند و واجب الوجودند. و می‌دانیم که دلیلهای وحدانیت واجب الوجود، این مطلب را باطل می‌کند.

و اگر معلول چیزی هستند می‌پرسیم معلول چه چیزند؟ اگر معلول چیزی غیر از نفس ذات باشند واجب بالغیر می‌شوند که بالاخره باید به يك واجب الذات بر گردند و در نتیجه هم محکوم ادله توحید می‌باشند، ادله توحید جز يك واجب الوجود را باطل می‌شمارد. به علاوه اینکه چگونه ممکن است واجب الوجود بالذات در اتصاف به صفات کمال محتاج غیر باشد؟

اگر معلول نفس ذات می‌باشند لازمه‌اش 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 اینکه 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 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.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۴

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 جدائی 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 مستقلها 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۵

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 دارد، این دو عین ذات او هستند و یک علم حضوری 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 عقائد دیگری نیز وجود دارد که به برخی که معروفتر است اشاره می‌کنیم: ۱- «خداوند فقط به ذات خود علم دارد نه معلولاتش، زیرا خداوند ازلی است و معلولات حادث‌اند». ولی بطلان این عقیده روشن است زیرا علم ازلی به معلول مستلزم وجود ازلی معلول نیست.

۲- معتزله گفته‌اند: «ماهیات یک نوع ثبوت خارجی ازلی در عین عدم دارند، و علم خداوند قبل از ایجاد اشیاء به آن ماهیات تعلق می‌گیرد». ولی پیش از این روشن کردیم که ثبوت معدومات اصلاً معنائی ندارد.

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۶

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 گونه احتمال هر گونه وجود ماهیت را پیش از وجود خاص خارجی شان نفی می‌کند. ثبوت علمی هم که متعلق علم است حتماً یک نوع ثبوت خارجی است.

۴- عقیده‌ای که به افلاطن 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 می‌باشند» این عقیده هم به فرض که چنین وجودهای مثالی داشته باشیم، باطل است زیرا این توجیه، علم در مرتبه اشیاء را درست می‌کند، نه علم در مرتبه ذات خداوند را، آن وقت ذات باری تعالی خالی از کمال علمی می‌ماند.

۵- به سهروردی و عده‌ای 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 نمی‌شود چنانکه در بحث علم و معلوم ذکر شد و ثانیاً این هم علم تفصیلی در مرتبه اشیاء است نه در مقام ذات باری تعالی.

۶- به ثالیس ملطی نسبت داده شده که: «خداوند عقل اول را با حضور او نزد خداوند می‌داند و سائر اشیاء را از راه نقش صورشان در عقل اول

(۱)- اسفار ج ۶، ص ۱۸۱، و فتوحات مکیه ج ۱، ص ۲۰۲

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۷

می‌داند» این هم علم در مرتبه وجود اشیاء است، نه در ذات خدا.

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.

۸- به فروریوس هم منسوب است که: «علم خداوند با اتحادش با معلوم است».. ولی این بیان در مسئله علم



مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۱۲۱  
تفصیلی خداوند به اشیاء، پیش از ایجادشان هیچ توضیحی ندارد، فقط طور تحقق علم را بیان می‌کند که اتحادی است نه به طور عارض. (۱)

۹- به اکثر متاخرین 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 اینکه اینها علم خداوند را حصولی و ارتسامی تصور کرده‌اند.

۱۰- این عقیده هم به حکماء 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

---

(۱). - احتمالاً منظور فروریس این است که علم خداوند همان وجود خارجی شیء است و بنابراین علم قبلی را منکر است

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۸

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 اینکه علم حصولی برای یک موجود مجرد در ذات و فعل، معنائی ندارد، پیش از این هم در مباحث علم و معلوم گفتیم که موجود مجرد ذاتی و 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 یک وجود حکائی و آئینه! لازمه این مطلب آنها این است که وجود ذهنی نشود، بلکه یک 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 می‌گردد.

### فصل ششم: «قدرت واجبی»

پیش از این گفتیم که قدرت عبارت از این است که یک چیز آگاهانه منشاء عملی بشود. و بدیهی است که تنها چیزی که مبداء همه موجودات امکانی است، ذات باری تعالی است. اساساً غیر از وجود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۶۹

امکانی چیزی جز وجود واجب علی الاطلاق، وجود ندارد، و بنابراین فقط اوست که منشاء 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 ذاتا ممکن است وجودش احتیاج به علتی تامه دارد، که هرگز تخلف نمی کند و نسبتش به آن علت نسبت وجوب است.

البته نسبت فعل اختیاری به انسان که یکی از اجزاء علت تامه است نسبت امکانی است همچون سائر اجزاء علت مانند ماده ای که فعل را بپذیرد و شرائط زمانی و مکانی و غیره. و به این حساب فعل اختیاری هم مانند همه ممکنات دیگر جز به صفت وجوب تحقق نمی یابد، و پیدا است که هر نوع وجوب بالغیر بالاخره باید به يك وجوب ذاتی برگردد و می دانیم که واجب بالذات جز خداوند نیست. و بنابراین

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۰

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». نگوید 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 حتما باید واقع شود و گرنه «علم خدا جهل بود»، ..

نخیر، اراده الهی به فعل تعلق می گیرد، 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 نمی دهد و بنابراین اراده خداوند تعلق گرفته که فعل از راه اختیار انسان تحقق یابد، و مراد خدا این است که انسان، فلان عمل را با اختیار خودش انجام دهد و محال است که از این معنی تخلف یابد یعنی اختیاری نباشد.

درباره شبهه علم هم به همین طور جواب می گوئیم، علم به فعل اختیاری، تعلق گرفته یعنی بتواند انجام دهد و یا

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۱

گاه معلوم را از حقیقت خودش خارج نمی‌کند، اگر اختیاری نباشد «علم خدا جهل بود». ممکن است اشکال دیگری کرده بگویید: اینکه 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، معنائی 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 معنی ندارد که برگردد و خدا را تحت تاثیر قرار داده الزام و ایجاب نماید و بدین وسیله عموم قدرتش را سلب کند با اینکه قدرت عین ذات اوست.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که خداوند ذاتا مختار است زیرا همواره اجبار يك فاعل حتما 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 (ویرایش جدید)، ص ۲۷۲

#### فصل هفتم: «حیات خداوند»

زنده در نظر ما چیزی است که دراك و فعال باشد یعنی حیات مبدأ ادراك 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 زائد 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 مسلما اولی و احق است.

از طرف دیگر خداوند اعطا کننده حیات هر موجود زنده‌ای است و پیدا است که اعطا کننده يك شیء فاقد آن نمی‌باشد.

#### فصل هشتم: «اراده و کلام خداوند»

معمولا می‌گویند: اراده خداوند علمش به نظام کامل جهان است و به تعبیر دیگر (در مورد عمل خاص) علمش به اینکه 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 ان کاشفیت به عمل آورد، یعنی يك موجود

اعتباری - لفظی که وضع شده است - به طور دلالت وضعی اعتباری بر موجود دیگری که در

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۳

ذهن است «۱» دلالت می‌کند. اگر يك موجود حقیقی به طور طبیعی بر يك 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 زیننده تر 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 «۲» 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.

(۱) - البته لفظ برای واقع معنی وضع شد و بر آن دلالت دارد، نه معنای متصور و ذهن، بقید ذهنیت، منظور اعتبار ذهن بعنوان حکایت از واقع است

(۲) - از جمله در ص ۲۷، نساء و ص ۶ مائده درباره اراده، و ص ۱۴۳ اعراف، در مورد کلام

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۴

اینجا می‌خواهیم اشاره کنیم که 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 شیخ 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 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 قوی تر و گسترده تر 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۵

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 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.

### فصل دهم: «عقل مجرد و کیفیت پیدایش کثرت در آن»

لازم است ابتدا به این مطلب توجه کنیم که کثرت افرادی یک ماهیت، حتما در صورتی است که مقارن با ماده باشد، و ماهیت مجردات هرگز تکثیر افرادی نمی‌تواند داشته باشد. دلیل این مطلب این است که کثرت عددی باید حتما به عوارض و مقارنات غیر لازم یک ماهیت باشد، وگرنه یک ماهیت هیچ گونه فردی - حتی یک فرد هم - نمی‌تواند داشته باشد، زیرا اگر تکثیر 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

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۶

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 -.

و با این حساب کثرت عددی یک ماهیت حتما مربوط به عوارض غیر لازم آن می‌باشد. عوارض لاحق هم حتما 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 حتما 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 قبلا 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 یعنی انواع متباینی دارد که هر نوعی منحصر در يك فرد است، حالا فرق نمی‌کند به طور طولی باشد یا عرضی: کثرت طولی به این است که يك 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.

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۷

### 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 يك 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 سائر وجودات امکان تقدم داشته علت متوسطی میان خداوند و سائر 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 يك 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 می‌کند «۱» و بنابراین

(۱) - و نیز عشق به خود و خداوند دارد

آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۸

جهات متعدد دارد و همین تعدد جهت می‌تواند منشا صدور بیش از يك 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 حکماء 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 ابتداء 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۷۹

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 دلیلهائی آورده‌اند از جمله: اینکه قوای نباتی يك جسم مانند قوه تغذیه و نمو و تولید، عرضهای هستند که با تغییر جسم متغیرند و با 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 دلیلهای اینک: انواع مختلفی که در این جهان طبق نظام خاص و به طور لا یتخلف حرکت می‌کنند تصادفی و اتفاقی نبوده، خود و نظامشان علت‌های حقیقی دارند که حتما 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 حتما يك مدبری مجرد و کلی دارد که امورشان را تدبیر می‌کند. اینکه 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

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸۰

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، چنانکه 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 می‌باشد می‌پذیرد، اما اینکه جوهر مجرد مزبور يك عقل عرضی 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 دلیلهای قاعده امکان اشرف است، «۱» گفته‌اند: وقتی يك ممکن پست تحقق یافت حتما 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 اینکه

(۱). - صدر المتألهین در اسفار ج ۷، ص ۲۴۴، و .. این قاعده را اصلی شریف و برهانی و دارای منافع بسیار می‌داند

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸۱

اشرف و احسن از نظر ماهیت نوعی، مشترك باشند تا وجود خارجی احسن، 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، مثلا گفته‌اند که علم از مقوله کیف است، حالا اگر مفهوم علم بر علم حضوری هم صدق کرد دلیل این نیست که علم حضوری واقعا 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 اینکه واقعا یکی از افراد انسان است. خلاصه این که می‌خواهیم بگوییم صدق مفهوم انسان بر انسان کلی مجرد، موجب این نیست که واقعا انسان کلی مجرد ماهیه انسان باشد و فردی از ماهیت نوعی انسان باشد تا بگوییم فرد مزبور، مثال عقلی نوع انسان است. «۱»

(۱). - خلاصه این که موضوع دلیل امکان اشرف، وحدت ماهیت احسن 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، می‌توانستیم با قاعده مزبور اثباتش کنیم .. ولی ممکن است بگوییم 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 می‌گوید و سپس با ضم فیاضیت خداوند اثبات وجود می‌شود

### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸۲

#### 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 دارا است، 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



جهت 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 شخصی‌شان وارد سازد (تجلی و ظهور، متفاوت است).

### فصل چهاردهم: «جهان ماده»

یعنی همین عالم ظاهر که نازلترین 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 استعداد مربوطند، هر يك از موجودات

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸۳

این عالم کمالات ممکن خود را بالقوه دارد و سپس با نوعی تدریج و حرکت به فعلیت می‌رسد و چه بسا در این راه به موانعی برخورد کرده نمی‌تواند 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 وجودی میان اجزایش وحدت داشته ذاتا 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 می‌رسند. هدف از حرکت عمومی جهان ماده، تجرد تام و کامل است که همه قوه‌ها در آن منزلگاه به فعلیت می‌رسند. تا قوه‌ای باقی است حرکت هم ادامه دارد.

نظر به اینکه این جهان جوهراً و ذاتاً متحرک و سیال است، ذاتش عین تجدد و تغیر است. و بدین جهت است که می‌تواند به موجود ثابتی ارتباط یابد، یعنی علت ثابت (خدا و مجردات) يك شیء را که ذاتاً تجدد و متحرک است ایجاد کرده، نه اینکه يك شیء را تجدد و تغیر بخشیده تا بگوییم تغیر چگونه به ثبات پیوند دارد و ثابت چگونه منشاء متغیر می‌گردد، بلکه، ثابتی ثابتی دیگر را ایجاد کرده، چیزی که چون تغیر عین ذات اوست بر تغیرش ثابت دارد.

و بدین جا بحثمان را پایان می‌دهیم.

هفتم رجب ۱۳۹۰ جوار حضرت ثامن الائمه علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیه و الثناء.

#### آغاز فلسفه (ویرایش جدید)، ص ۲۸۴

وقتی درخواست ترجمه و توضیح بدایة الحکمة از طرف ناشر محترم و عده‌ای از مشتاقان فلسفه می‌شد و این جانب شروع به کار نمود، استاد علامه حیات داشتند و با ابراز خرسندی مکرر ما را تشویق، بلکه مرحون 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 نهایی الحکمة استاد، متامل و دلسردم. اگر بعداً حالی پیدا شود و در میان اشتغالات علمی حوزه صانها الله عن الحدثان، فرصتی پیدا شود پیشنهاد ناشر محترم و برخی مشتاقان را جامه عمل خواهم پوشانید، «حال» می‌خواهد و توفیق (تا

یار که را خواهد و میلش به که باشد).

انه ولی التوفیق

۲۷/ ذی الحجّه / ۱۴۰۱ هجری قمری

جوار حضرت معصومه علیها سلام الله

قم - حوزه علمیه

محمد علی گرامی