



ترجمه و شرح

آیة الله دكتور احمد بهشتی

هفتاد و وعلل ان

شرح نمط چهارم از کتاب

الاشارات والتنبيهات

شیخ الرئيس ابن سینا

Hastī Va ‘Elale Ān

[Existense and its causes]

By

Shaikh Ol-Ra‘īs b.Sīnā

Commented By Dr. Ahmad Beheshtī

Būstān-e- Ketab- Qom, press

(The Gardan of the Book - Qom)

[Publication Institute affiliated to the

"Daftar-e- Tabliqāt Islāmī Huze ‘Elmiye Qom"

(The office of Islamic Prepagation of the Islamic Seminary of Qom)]

The most glorious selected publisher in Iran

Qum,IR.IRAN.P.O.Box: 37185.917

phon no: + 98251 7742155 Fax: + 98251 7742154

http: //www.bustaneketab.com

E-mail: bustan@ bustaneketab.com

مؤسسة البستان الكتب في قم

مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر اكثر نجاحاً على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: ايران، قم، اول شارع الشهداء، ركن الزقاق ١٧، ص ب: ٩١٧

الهاتف: +٩٨٢٥١ ٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: +٩٨٢٥١ ٧٧٤٢١٥٤، التوزيع: +٩٨٢٥١ ٧٧٤٣٤٢٦

هستی و علل آن

موضوع:

فلسفه اسلامی: ۵۷ (فلسفه و عرفان: ۱۱۹)

گروه مخاطب:

تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره کتاب: ۱۲۹۰

مسلسل انتشار: ۲۴۵۸

بهشتی، احمد، ۱۳۱۴ - شارح
هستی و علل آن: شرح نمط چهارم از کتاب «الاشارات و التنبیها» شیخ الرئیس ابن سینا / ترجمه و
شرح احمد بهشتی. - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۳.
۴۸۰ ص. - (بوستان کتاب قم؛ ۱۲۹۰) (فلسفه اسلامی؛ ۵۷ فلسفه و عرفان؛ ۱۱۹)
ISBN 964 - 371 - 788 - 7: ۲۳۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Shaikh Ol-Ra'is b. Sinā. Dr. Ahmad Beheshti.

ص. ع. به انگلیسی:

Hasti Va 'Elahe An [Existense and its causes]

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. الاشارات والتنبیها - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی.
۳. هستی شناسی (فلسفه اسلامی). الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. الاشارات والتنبیها.
برگزیده. شرح. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب قم. ج. عنوان. د. عنوان:
شرح نمط چهارم از کتاب «الاشارات والتنبیها». ه. عنوان: الاشارات والتنبیها. برگزیده. شرح.

۱۸۹/۱

ب ۹ / ۴۱۵ BBR

هستی و علل آن

شرح نمط چهارم از کتاب «الاشارات والتنبيهات»

شيخ الرئيس ابن سينا

ترجمه و شرح: آية الله دكتور احمد بهشتی

بیتاب
۱۳۸۳

بوستان کتب

هستی و علل آن

شرح نمط چهارم از کتاب «الاشارات والتنبيهات»

شیخ الرئیس ابن سینا

ترجمه و شرح: آیه الله دکتر احمد بهشتی

● ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

● لیتوگرافی: حجّت ● چاپ: زیتون ● نوبت چاپ: اول / اسفند ماه ۱۳۸۳

● شمارگان: ۱۵۰۰ ● بها: ۴۳۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفائیه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

تلفن پخش: ۷۷۴۳۲۲۶

✓ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵

✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهارراه کرمانی، گلستان کتاب، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

پست الکترونیک: [E-mail:info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی با آن در وب سایت:
<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

○ ویراستار: علی اکبر عزیزاده ○ کنترل ویرایش: مسلم سلگی ○ استخراج فهرست‌ها: فرج الله جهاندرست ○ حروف‌نگار:
حسین ملاگلی ○ اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: امیرحسین علیمردانی ○ نمونه‌خوانی: سید حسین حسینی،
سید رضا هدایتی، سید علی اکبر حاجی، سجاد بیگی، ابوالحسن مسیب نژاد و محمد جواد مصطفوی ○ نظارت و کنترل:
عبدالهادی اشرفی ○ طراح جلد: محمود هدایی ○ مسئول تولید: حسین محمدی ○ کنترل فنی صفحه‌آرایی و پی‌گیر چاپ:
سید رضا محمدی

ناشر

چکیده

کتاب هستی و علل آن، دو بحث عمده را دنبال می‌کند:

یکی این که: آیا هستی منحصر در مادیات و اجسام و اجرام است، یا این که اعم است و شامل مجردات هم می‌شود. در این مبحث از دو راه اثبات شده است که هستی قلمروی وسیع‌تر از مادیات دارد و شامل موجوداتی که در ذات خود یا در ذات و افعال خود مجردند، نیز می‌شود.

طرح چنین مبحثی از این رو ضرورت دارد که علت نخستین - یعنی واجب الوجود - مجرد تام، بلکه فوق التمام است و اگر قول کسانی که موجود را منحصر در مادیات می‌دانند، پیشاپیش ابطال نشود، ورود در چنان مبحث بسیار مهم و حساس دشوار می‌نماید.

بخش اول: چهار فصل، درباره این مبحث است.

دومین بحث درباره اقسام علل است. در این مبحث که بقیه ۲۵ فصل کتاب را می‌پوشاند، با تعریف علت‌های فاعلی و غایی و مادی و صوری، توضیح داده می‌شود که اگر علت نخستین داشته باشیم، همان علت فاعلی است و لاغیر. در ادامه، بحث درباره ذات و صفات واجب دنبال می‌شود.

بخش دوم: از فصل پنجم تا هشتم به بحث درباره اقسام علل و روابط آنها می‌پردازد.

بخش سوم: از فصل نهم تا پانزدهم درباره اثبات واجب بحث می‌کند. در این بخش

برهان ویژه شیخ الرئیس تقریر می‌شود.

بخش چهارم: از فصل شانزدهم تا بیستم درباره برهان توحید است. برهان توحیدی این بخش هم از نوآوری های شیخ الرئیس است.

بخش پنجم: از فصل بیست و یکم تا بیست و پنجم درباره خواص واجب الوجود بحث می کند.

بخش ششم: در دو فصل بیست و ششم و بیست و هفتم درباره نفی ضد و مثل و حد از واجب الوجود بحث می کند.

بخش هفتم: طی یک فصل به اثبات علم واجب و بخش هشتم نیز طی یک فصل درباره برهان صدیقین و اوثق بودن آن است.

فهرست

مقدمه ۲۳

تمهید: گزارشی درباره تقسیمات علوم و عنوان نمط

نمط چهارم: درباره هستی و علل آن ۲۹

توضیح و تفسیر ۲۹

نکته اول: تقسیمات علوم ۲۹

نکته دوم: نظری به کتاب اشارات ۳۱

نظریه خواجه طوسی درباره علل وجود ۳۴

اشکالات محاکم بر خواجه ۳۵

نظریه فخر رازی ۳۷

نظریه صدرالمتهین ۳۷

پاسخ یک اشکال ۳۹

پاسخ اول شیخ الرئیس ۳۹

پاسخ دوم شیخ الرئیس ۴۱

پاسخ ویژه صدرالمتهین ۴۲

اشکال صدرالمتهین بر خواجه ۴۳

۸۶	طرح یک اشکال
۸۸	خود را بیازمایید!
۸۹	فصل ششم: تفاوت علل وجود و علل ماهیت
۸۹	تنبیه
۸۹	ترجمه
۸۹	توضیح و تفسیر
۹۱	رمز تکرار این بحث
۹۲	خود را بیازمایید!
۹۵	فصل هفتم: روابط علل
۹۵	اشاره
۹۵	ترجمه
۹۶	توضیح و تفسیر
۹۶	۱. رابطه علل وجود با علل ماهیت
۹۷	۲. رابطه علل وجود با یک دیگر
۹۸	۳. رابطه علل ماهیت با یک دیگر
۹۹	اشکالی از فخر رازی
۱۰۰	پاسخ خواجه
۱۰۱	پاسخی دیگر به اشکال
۱۰۲	سخنی از استاد مطهری
۱۰۵	خود را بیازمایید!
۱۰۷	فصل هشتم: علت نخستین، علت فاعلی
۱۰۷	اشاره
۱۰۷	ترجمه
۱۰۷	توضیح و تفسیر
۱۱۰	خود را بیازمایید!

بخش سوم: اثبات واجب الوجود

۱۱۵	فصل نهم: تقسیم موجود به واجب و ممکن (مقدمه اول)
۱۱۵	تنبیه
۱۱۶	ترجمه
۱۱۶	توضیح و تفسیر
۱۱۸	خود را بیازمایید!
۱۲۱	فصل دهم: نیاز ممکن در وجود خود به مرجح (مقدمه دوم)
۱۲۱	إشارة
۱۲۹	ترجمه
۱۲۲	توضیح و تفسیر
۱۲۶	خود را بیازمایید!
۱۲۷	فصل یازدهم: استدلال اجمالی
۱۲۷	تنبیه
۱۲۷	ترجمه
۱۲۸	توضیح و تفسیر
۱۳۱	سخنی از فخر رازی
۱۳۲	نقدی از فخر رازی و مؤاخذهای از خواجه
۱۳۲	نقد فخر رازی
۱۳۳	مؤاخذة لفظی خواجه
۱۳۴	پاسخی به اعتراض مشهور
۱۳۴	خود را بیازمایید!
۱۳۷	فصل دوازدهم: استدلال تفصیلی
۱۳۷	شرح
۱۳۸	ترجمه
۱۳۸	توضیح و تفسیر
۱۴۰	۱. جمله مستغنی از علت

۱۴۱	۲. جمله وابسته به علت
۱۴۲	بحث درباره حصول جمله از اجزاء
۱۴۴	طرح یک اشکال
۱۴۵	سخن محاکم
۱۴۸	طرح دو مسئله
۱۴۸	۱. ضرورت یا عدم ضرورت ذکر تقسیمات
۱۴۹	۲. برهان شیخ‌الرئیس در شفا
۱۵۱	خود را بیازمایید!
۱۵۳	فصل سیزدهم: علت جمله و علت آحاد
۱۵۳	إشارة
۱۵۳	ترجمه
۱۵۴	توضیح و تفسیر
۱۵۵	۱. علت نبودن هیچ یک از آحاد
۱۵۶	۲. علت نبودن بعض آحاد
۱۵۶	دیدگاه فخر رازی
۱۵۷	اشکال خواجه بر فخر رازی
۱۵۹	دیدگاه محاکم
۱۶۰	خود را بیازمایید!
۱۶۳	فصل چهاردهم: علت در کنار سلسله
۱۶۳	إشارة
۱۶۳	ترجمه
۱۶۳	توضیح و تفسیر
۱۶۵	خود را بیازمایید!
۱۶۷	فصل پانزدهم: تألیف مقدمات برای انتاج مطلوب
۱۶۷	إشارة
۱۶۷	ترجمه

۱۶۸	توضیح و تفسیر
۱۷۰	اشکالی از محاکم
۱۷۱	بطلان دور
۱۷۳	ابتکار شیخ‌الرئیس
۱۷۴	خود را بیازمایید!

بخش چهارم: اثبات توحید

۱۷۹	فصل شانزدهم: اختلاف و دوگانگی اشیا (نخستین مقدمه)
۱۷۹	إشارة
۱۸۰	ترجمه
۱۸۰	توضیح و تفسیر
۱۸۳	اختلاف بالاعیان
۱۸۴	بررسی نسبت لزوم
۱۸۵	توضیح یک مطلب
۱۸۶	توضیح مطلبی دیگر
۱۸۸	بررسی نسبت عروض
۱۸۹	توضیح یک نکته
۱۹۰	لزوم یا عدم لزوم این تقسیم
۱۹۴	خود را بیازمایید!
۱۹۷	فصل هفدهم: سببیت ماهیت نسبت به صفات (دومین مقدمه)
۱۹۷	إشارة
۱۹۷	ترجمه
۱۹۸	توضیح و تفسیر
۲۰۲	اضطراب فخر رازی
۲۰۵	منشأ اشتباه و اضطراب
۲۰۶	۱. تشکیک به تقدّم و تأخر

- ۲۰۶ ۲. تشکیک به اولویت و عدم اولویت.
- ۲۰۶ ۳. تشکیک به شدت و ضعف.
- ۲۰۷ اقسام تشکیک در وجود
- ۲۰۷ معانی تشکیکی، عارض ماهیت.
- ۲۰۹ سخنی درباره تمثیل خواجه.
- ۲۱۲ بررسی و نقد اشکالات فخر رازی بر فلاسفه.
- ۲۱۳ ۱. وجود مشترک، منشأ اقتضا یا عدم اقتضا
- ۲۱۴ پاسخ
- ۲۱۷ ۲. غیر قابل درک بودن حقیقت خداوند
- ۲۱۸ پاسخ
- ۲۲۱ ۳. مجرد وجود یا وجود یا قیود سلبیه
- ۲۲۱ پاسخ
- ۲۲۲ ۴. حکم امثال واحد است
- ۲۲۳ الف) اثبات هیولای افلاک
- ۲۲۴ ب) ابطال مذهب ذیمقراطیس
- ۲۲۵ ج) وجوب بودن ابعاد جسمانی در ماده
- ۲۲۷ پاسخ
- ۲۲۸ چند اعتراض فخر رازی به شیخ الرئیس
- ۲۲۸ ۱. اعتراض لفظی
- ۲۲۸ پاسخ
- ۲۲۹ ۲. شرط قبول و شرط تأثیر نبودن تقدّم
- ۲۳۰ پاسخ
- ۲۳۰ الف) ادله نفی ماهیت از واجب الوجود
- ۲۳۰ ۱. برهان مشهور
- ۲۳۱ ۲. برهان امتناع غیری و وجوب غیری افراد
- ۲۳۲ ۳. برهان جوهریت ماهیت واجب الوجود

۲۳۲ (ب) رفع اشکال
۲۳۵ ۳. تأثیر ماهیت بدون اقتران به وجود
۲۳۵ پاسخ
۲۳۶ عذر خواجه از طول دادن بحث
۲۳۸ خود را بیازمایید!
۲۴۳ فصل هجدهم: تقریر برهان توحید
۲۴۳ إشارة
۲۴۴ ترجمه
۲۴۵ توضیح و تفسیر
۲۴۵ الف) عدم تعین واجب الوجود
۲۴۶ ب) تعین واجب الوجود
۲۴۷ اختلاف شارحان
۲۴۸ ۱. نظر خواجه
۲۴۹ الف) وجوب وجود، لازمه تعین
۲۵۰ بحثی مفید درباره تحقق لزوم
۲۵۱ ب) وجوب وجود، عارض تعین
۲۵۱ ج) تعین، عارض وجود واجب
۲۵۲ ۲. بحثی درباره عروض تعین بر وجوب وجود
۲۵۴ سخن خواجه درباره قسم اول
۲۵۵ سخن خواجه درباره قسمت دوم
۲۵۶ د) تعین، لازمه وجود واجب
۲۵۷ ۲. نظر فخر رازی
۲۵۷ الف) تعین، لازمه وجوب وجود
۲۵۸ ب) تعین، عارض وجوب وجود
۲۵۸ ج) وجوب وجود، لازمه تعین
۲۵۸ د) وجوب وجود، عارض تعین

- ۲۶۰ ۳. نظر محاکم
- ۲۶۶ ۴. نظر استاد مطهری
- ۲۷۱ تشکیک‌های فخر رازی و پاسخ‌های خواجه
- ۲۷۱ ۱. وجوب وجود و تعین، ثبوتی یا سلبی؟
- ۲۷۳ الف) پاسخ خواجه در مورد وجوب وجود
- ۲۷۴ ب) پاسخ خواجه در مورد تعین
- ۲۷۵ ۲. ثبوتی بودن تعینات و ترکیب آن‌ها
- ۲۷۵ پاسخ خواجه
- ۲۷۶ ۳. نیاز انضمام تعین به طبیعت متعین
- ۲۷۷ پاسخ خواجه
- ۲۷۸ فرض سلبی بودن تعین
- ۲۷۹ عذر خواجه
- ۲۷۹ آخرین شبهه فخر رازی
- ۲۸۰ پاسخ خواجه
- ۲۸۱ آیا وجود، طبیعت نوعی است؟
- ۲۸۲ نظری به اقسام براهین توحید
- ۲۸۳ خود را بیازمایید!
- ۲۸۷ **فصل نوزدهم: نیاز کثرت افراد یک نوع به علت‌های فاعلی و قابلی**
- ۲۸۷ فائده
- ۲۸۷ ترجمه
- ۲۸۸ توضیح و تفسیر
- ۲۹۱ ارتباط و انسجام بحث
- ۲۹۱ ۱. نظر خواجه
- ۲۹۲ ۲. نظر فخر رازی
- ۲۹۳ اعتراضی از فخر رازی
- ۲۹۴ پاسخ خواجه

۲۹۵	تکثر اشیای متمائل و نیاز به ماده
۲۹۶	ماهیت نوعی نبودن وجود
۲۹۶	خود را بیازمایید!
۲۹۹	فصل بیستم: نتیجه برهان توحید
۲۹۹	تذنیب
۲۹۹	ترجمه
۲۹۹	توضیح و تفسیر
۳۰۰	خود را بیازمایید!

بخش پنجم: خواص واجب الوجود

۳۰۵	فصل بیست و یکم: بساطت واجب الوجود
۳۰۵	اشاره
۳۰۵	ترجمه
۳۰۶	توضیح و تفسیر
۳۰۶	الف) خواص اصلی
۳۰۷	ب) خواص فرعی
۳۰۹	جزء سابق و جزء لاحق
۳۱۰	توضیحی درباره اجزا
۳۱۲	اقسام اجزا در کلام خواجه
۳۱۳	بیان نکته‌ای از محاکم
۳۱۳	مباحثات خواجه با فخر رازی
۳۱۴	۱. هیولا بر جسم مقدم نیست
۳۱۵	چرا مانند صورت و نه خود صورت؟
۳۱۵	۲. منافات نداشتن هر احتیاجی با وجود
۳۱۶	رابطه مسئله نفی ترکیب و مسئله توحید
۳۱۶	پاسخ خواجه

۳۱۸	خود را بیازمایید!
۳۲۱	فصل بیست و دوم: نفی ماهیت از واجب الوجود
۳۲۱	إشارة
۳۲۱	ترجمه
۳۲۲	توضیح و تفسیر
۳۲۳	اشکالی از فخر رازی
۳۲۶	نکته
۳۲۷	خود را بیازمایید!
۳۲۹	فصل بیست و سوم: نفی جسم و جسمانیت از واجب الوجود
۳۲۹	تنبيه
۳۳۰	ترجمه
۳۳۰	توضیح و تفسیر
۳۳۰	۱. جسمانی نبودن واجب الوجود
۳۳۱	دو قسم اعراض
۳۳۲	اشکال فخر رازی
۳۳۲	پاسخ خواجه
۳۳۳	۲. جسم نبودن واجب الوجود
۳۳۳	الف) عدم انقسام واجب الوجود در معنا و در کم
۳۳۴	توضیحاتی درباره کبرا
۳۳۴	توضیحاتی درباره صغرا
۳۳۷	ب) عدم تشاکل نوعی برای واجب الوجود
۳۳۸	توضیحی درباره صغرا
۳۳۹	توضیحی درباره کبرا
۳۳۹	توضیحی درباره نتیجه
۳۴۰	خود را بیازمایید!
۳۴۳	فصل بیست و چهارم: نفی اجزای حدیه از واجب الوجود

۳۴۳	إشارة
۳۴۴	ترجمه
۳۴۴	توضیح و تفسیر
۳۴۹	استدلال شیخ‌الرئیس
۳۵۰	دفع یک توهم
۳۵۱	اعتراضات امام فخر
۳۵۲	وجود بشرط لا و بشرط شیء
۳۵۳	پاسخ اعتراض امام فخر
۳۵۳	توضیح دو نکته از خواجه
۳۵۴	استنتاج شیخ‌الرئیس از بحث
۳۵۵	طرح اشکالی دیگر از امام فخر
۳۵۵	پاسخ خواجه
۳۵۸	نفی مشارکت مفهومی از واجب‌الوجود
۳۶۲	خود را بیازمایید!
۳۶۷	فصل بیست و پنجم: نفی جنس جوهر از واجب‌الوجود
۳۶۷	وهم و تنبیه
۳۶۹	ترجمه
۳۷۰	توضیح و تفسیر
۳۷۱	پاسخ
۳۷۳	نظری به دو قید سلبی و ایجابی
۳۷۴	گفت‌وگویی با فخر رازی
۳۷۶	خود را بیازمایید!

بخش ششم: نفی ضدّ و مثل و حد از واجب‌الوجود

۳۸۱	فصل بیست و ششم: نفی معنای عام و خاص ضد از واجب‌الوجود
۳۸۱	إشارة

۳۸۲	ترجمه
۳۸۲	توضیح و تفسیر
۳۸۳	مسئله نفی ضد
۳۸۳	تعریف نخستین
۳۸۶	الف) راه نهج البلاغه
۳۸۶	ب) راه اشارات
۳۸۶	تعریف دومین
۳۸۶	۱. مشارکت در موضوع
۳۸۷	۲. تعاقب و توالی
۳۸۷	۳. غیر مجامع
۳۸۷	۴. غایت بعد
۳۹۱	خود را بیازمایید!
۳۹۳	فصل بیست و هفتم: بیان چند مسئله مهم
۳۹۳	تنبيه
۳۹۳	ترجمه
۳۹۴	توضیح و تفسیر
۳۹۴	مسئله نفی مثل
۳۹۵	مسئله نفی اشاره حسی از واجب الوجود
۳۹۶	الف) معرفی حسی
۳۹۶	ب) معرفت عقلی
۳۹۷	ج) معرفت قلبی
۳۹۹	خود را بیازمایید!

بخش هفتم: اثبات علم واجب

۴۰۳	فصل بیست و هشتم: اثبات علم خداوند
۴۰۳	إشارة

۴۰۳	ترجمه
۴۰۴	توضیح و تفسیر
۴۰۶	بیان مقیاس در شناخت صفات خداوند
۴۰۹	آخرین نکته از علامه طباطبائی <small>رحمته الله علیه</small>
۴۱۰	راه بوعلی سینا در اثبات علم باری تعالی
۴۱۱	۱. مسلک شیخ‌الرئیس
۴۱۲	۲. مسلک شیخ اشراق
۴۱۳	۳. مسلک صدرالمتألهین
۴۱۴	توضیح مسلک شیخ‌الرئیس
۴۱۶	الف) معقول بودن هر عاقل
۴۱۷	توضیحی درباره صغرا
۴۱۷	توضیحی درباره کبرا
۴۱۸	ب) عاقل بودن هر معقول قائم به ذات
۴۱۸	توضیح صغرا
۴۱۹	توضیح درباره کبرا
۴۲۰	اعاده نتیجه
۴۲۰	استنتاج علم باری
۴۲۱	خود را بیازمایید!

بخش هشتم: برهان صدیقین و اوثقیت آن

۴۲۵	فصل بیست و نهم: بیان ارجحیت طریقه شیخ‌الرئیس در اثبات واجب‌الوجود
۴۲۵	تنبیه
۴۲۶	ترجمه
۴۲۷	توضیح و تفسیر
۴۳۰	۱. طریقه ماهیات
۴۳۲	۲. طریقه ترکیب جسم از ماده و صورت

۴۳۳	۳. طریق حرکت
۴۳۶	۴. طریق معرفت نفس
۴۳۷	۵. طریقه امکان و حدوث عالم
۴۳۸	۶. طریقه حدوث
۴۳۹	نقد قیاس اول
۴۴۰	۷. طریقه ملازمه تحقق موجود با ترجیح یا وجوب
۴۴۲	۸. طریقه صعودی و نزولی فارابی
۴۴۳	۹. طریقه حکیم خفری
۴۴۶	برهان لقی یا اتی
۴۴۸	اوج برهان صدیقین در کلام علامه طباطبائی <small>رحمۃ اللہ علیہ</small>
۴۵۰	خود را بیازمایید!
۴۵۱	فهرست‌ها
۴۵۳	آیات
۴۵۵	اشخاص
۴۵۹	کتاب‌ها
۴۶۲	اصطلاحات
۴۷۹	اشعار

مقدمه

در گذشته، در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها کمتر به تدریس اشارات بوعلی سینا پرداخته می‌شد و تدریس آن، بیشتر جنبه خصوصی داشت، حتی کتاب‌های دیگر او نیز در مقاطع ابتدایی تدریس نمی‌شد.

نگارنده برای نخستین بار در محضر درس استاد علامه طباطبائی با الهیات شفای بوعلی آشنا شدم. آن بزرگ‌مرد حوزه علوم اسلامی پس از تعطیل الزامی تدریس گسترده اسفار در حوزه علمیه قم، به تدریس محدود الهیات شفا روی آورد و این جانب - که در سال ۱۳۳۸ از شیراز به قم آمده بودم - با علاقه‌ای که به فلسفه در کنار فقه و اصول داشتم، به حلقه درس ایشان پیوستم و از افاضات ایشان بهره‌مند شدم.

شرح منظومه سبزواری را در شیراز نزد روحانی وارسته‌ای که جامعیت والایی داشت، آموختم. او در حجره کوچک خود در مدرسه هاشمیه تدریس می‌کرد. آری، مرحوم استاد سید حسین جهبذ بدون هیچ چشم‌داشتی و با تکیه بر مناعت طبع و بنیه مالی خود، صبح و عصر به تدریس اشتغال داشت و برای طلاب آن مدرسه و این جانب - که در آن مدرسه سکونت داشتم - الهام بخش کار و تلاش و قناعت و وارستگی بود.

به هر حال، مشکل عمده درس شفای علامه طباطبائی، نبودن کتاب بود. به ناچار با برخی از دوستان هم‌مباحثه به کتاب‌خانه مدرسه حجتیه می‌رفتیم و به اندازه درس یک هفته یا کمتر، از روی آن استنساخ می‌کردیم و این کار برای ما که بر خلاف پیشینیان عادت به استنساخ نداشتیم، دشوار بود. شاگردانی که از محضر ایشان بهره‌مند می‌شدند، اندک بودند، اما امروز

از میان همان شمار اندک، مشاهیر بزرگی در فلسفه اسلامی رخ نموده‌اند.

در دانشکده‌الهیات دانشگاه تهران نیز کمتر به اشارات توجه می‌شد. در دوره‌کارشناسی، استاد بزرگوار مرحوم شهید مطهری رحمه‌الله شرح منظومه سبزواری را تدریس می‌کرد که برای دانشجویان کلاس - و از جمله من - دلنشین بود!

در سال سوم دوره‌کارشناسی با نمط سوم اشارات که در حقیقت، علم النفس بوعلی سیناست، آشنا شدم. این نمط را آقای دکتر ملکشاهی تدریس می‌کرد که از درس ایشان بهره فراوان بردم، ولی باز هم به دست فراموشی سپرده شد.

سرانجام در دوره دکتری، ارتباط بیشتری با الهیات شفا پیدا کردم. این مبحث را مرحوم استاد جواد مصلح شیرازی و مرحوم استاد دکتر مهدی حائری در کنار اسفار صدرالمتألهین تدریس می‌کردند که بدین وسیله مقدمات بسیار مؤثری برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های سینوی فراهم شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کتاب اشارات در دوره‌کارشناسی ارشد، جزء دروس تخصصی فلسفه اسلامی قرار گرفت و این درس به حق رونق یافت.

نگارنده که شرح منظومه سبزواری را بارها در حوزه علمی قم تدریس کرده بود، در دوره‌های کارشناسی ارشد به تدریس اشارات، الشواهد الربوبیه و حکمت اشراق و در دوره‌های دکتری به تدریس اسفار و شفا روی آورد و در حوزه علمی قم نیز به تدریس این متون پرداخت و اینک سال‌هاست که به تدریس این مواد اشتغال دارد، البته از کارهای قرآنی و فقهی نیز بازمانده است. همکاری با بخش تخصصی تفسیر و کلام از یک سو و تدریس خارج فقه از سوی دیگر، در کنار فعالیت‌های دانشگاهی که آن‌هم به تدریس همین مواد اختصاص داشته، گواه این مدعاست.

در خلال تدریس مکرر اشارات به همراه شرح خواجه طوسی، انگیزه تدوین شرح جامعی به زبان فارسی در من قوت گرفت، چرا که نیاز دانشجویان به این درس را، چه در دوره‌کارشناسی ارشد و چه در کنکور دوره دکتری فلسفه، به خوبی احساس می‌کردم. البته شرحی از هر سه مجلد اشارات که استاد دکتر ملکشاهی نگارش و منتشر کرده‌اند،

موجود است، ولی آن شرح، حتی از شرح اشارات فخر رازی و خواجه هم خلاصه‌تر است. برخی از قسمت‌های اشارات را هم که مرحوم استاد مطهری تدریس کرده بودند، به چاپ رسیده است، ولی هیچ کدام نمی‌توانست نیاز مبرم دانشجویان را رفع کند. سرانجام تصمیم گرفتم که حداقل، چهار نمط فلسفی اشارات (نمط ۴-۷) را شرح کنم. البته مشوق اولیه من در این کار آقای «به نژاد» صاحب مؤسسه فرهنگی آرایه بود. وی متعهد شد که شرح چهار نمط مزبور را در چهار مجلد به چاپ برساند. شرح نمط چهارم به همت ایشان چاپ و منتشر شد، ولی علی‌رغم انصراف ایشان از ادامه کار چاپ و نشر، نگارنده کار را ادامه داد. چاپ و نشر شرح نمط پنجم را دانشگاه تهران و نمط ششم را «مؤسسه بوستان کتاب قم» بر عهده گرفتند. اکنون با وقفه‌ای که در کار انتشارات آرایه پیش آمده و موافقت مسئول آن، تجدید چاپ شرح نمط چهارم نیز بر عهده «مؤسسه بوستان کتاب» - که به همت متصدیان و کارکنان آن، از ناشران موفق و متعهد کشور هستند - گذاشته شده و امید است که به زودی در کنار شرح نمط‌های دیگر، به طالبان فلسفه سینوی عرضه شود.

بوعلی سینا را نباید یک فیلسوف مشائی محض نامید، بلکه او را باید بنیان‌گذار حکمت متعالیه و کسی دانست که میان حکمت بحثی و ذوقی جمع کرده است، لذا شیخ اشراق و صدرالمتهلین در جمع میان طریقه بحث و ذوق مدیون اویند.

چاپ اول شرح نمط چهارم که از اغلاط فراوانی آکنده بود، فهم مطالب را برای مطالعه کنندگان دشوار می‌کرد. اکنون با تجدید نظر این جانب و زحمات برخی از دانشجویان و ویراستار محترم، انتظار می‌رود هر چه بیشتر، مطبوع طبع لطیف خوانندگان - علی‌الخصوص طلاب و دانشجویان - قرار گیرد.

بعد از چاپ و انتشار شرح نمط چهارم، تصمیم بر آن شد که همان عناوین برگزیده شیخ‌الرئیس برای نمط‌ها، در نام‌گذاری هر جلد از شرح‌ها لحاظ شود. بنابراین، شرح نمط چهارم، هستی و علل آن، شرح نمط پنجم، صنع و ابداع و شرح نمط ششم، غایات و مبادی نام‌گذاری شدند، هر چند حق این بود که شرح نمط ششم به نام «غایات، مبادی و ترتیب» نامیده شود، ولی به دلیل رعایت اختصار و با عنایت به این که از غایات و مبادی، ترتیب هم

فهمیده می‌شود، به همان نام مختصر اکتفا شد.

طبعاً اگر خداوند توفیق دهد و شرح نمط هفتم نیز که در دست نگارش است، انجام و به زیور چاپ آراسته شود، با عنوان تجرید به چاپ می‌رسد، چرا که شیخ‌الرئیس همین عنوان را برای آن برگزیده است.

خوشبختانه شرح نمط چهارم را آقای دکتر فیاض از دانشجویان لبنانی دوره دکتری دانشکده الهیات و از چهره‌های ارزشمند حزب الله لبنان به زبان عربی ترجمه و چاپ و منتشر کرده است.

شرح نمط ششم به سه بخش تقسیم شد: بخش اول درباره غایات، بخش دوم درباره اثبات عقول و بخش سوم درباره ترتیب نظام هستی. این کار موجب سهولت مطالعه و یافتن مطالب لازم از روی فهرست خواهد بود و قطعاً کمکی است به خوانندگان و شاگردان فلسفه سینوی.

همین شیوه در تجدید چاپ شرح نمط چهارم - یعنی هستی و علل آن - نیز به اجرا در آمد و بنابراین، چاپ مجدد آن، علاوه بر این که - ان شاء الله - بی غلط خواهد بود، از نظم و انسجام بیشتری برخوردار بوده و مسائل و مطالب آن در فهرست بندی، کاملاً از یک‌دیگر متمایز شده است.

هر چند در آغاز صنع و ابداع - یعنی شرح نمط پنجم - درباره مسائل و فصول آن توضیحات بسیار مفیدی داده شده است، با این حال، نظم موجود در شرح نمط چهارم و ششم را ندارد که امید است این کار در چاپ مجدد آن لحاظ شود.

در پایان، از همه کسانی که در این کار خیر مشوق نگارنده بوده با پشتیبانی خود به انجام و انتشار این اثر کمک کرده‌اند، تشکر می‌کنم و امیدوارم که همواره از تذکرات مفید اهل نظر در ادامه کار بهره‌مند شوم.

قم - دی‌ماه ۱۳۸۲

احمد بهشتی

تمهید:

گزارشی درباره تقسیمات علوم و عنوان نمط

النَّمَطُ الرَّابِعُ فِي الْوَجُودِ وَعِلَلِهِ

ترجمه

نمط چهارم درباره هستی و علل آن

توضیح و تفسیر

پیش از بحث درباره علل هستی که بخش مهمی از محتوای نمط چهارم می باشد لازم است دو نکته را برای آگاهی خواننده گرامی توضیح دهیم:

نکته اول: تقسیمات علوم

بنابر تقسیم دیرینه ارسطویی و به تعبیر شیخ الرئیس در کتاب شفا، علوم فلسفی به دو قسم نظری و عملی تقسیم می شوند.^۱

از این که شیخ الرئیس، علوم را نخست مقید به قید «فلسفی» کرده، سپس علوم فلسفی را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده، چنین بر می آید که باید نخست علوم را به فلسفی و غیر فلسفی تقسیم کنیم، آن گاه، به بیان اقسام علوم فلسفی پردازیم.

۱. النمط ضرب من البسط والجمع أنماط؛ نمط قسمی از چیزهایی است که گسترده می شود. (جوهری، الصحاح، ص ۱۱۶۵: نمط).

در فرهنگ فارسی دکتر محمد معین به معنای روش و طریقه و قسم و ترتیب و معرب «نمد» آمده است.
۲. الشفاء، «الإلهيات» المقالة الأولى، الفصل الأول.

قبل از شیخ‌الرئیس نیز فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعاده علوم را به دو دسته تقسیم کرد، ولی مقصود او همان علم نظری و علم عملی بود که از شاخه‌های علوم فلسفی هستند. لکن وی در کتاب احصاء العلوم از هشت علم یاد می‌کند که برخی فلسفی و برخی غیر فلسفی به شمار می‌آیند.

شیخ‌الرئیس در کتاب منطق المشرقین که در سال ۱۹۱۰ میلادی برای نخستین بار در قاهره به چاپ رسیده، علوم را به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده و محور تقسیم یا مقسم را جاودانگی و عدم جاودانگی علم قرار داده است. مقصودش از علوم جاودانه، همان علوم فلسفی است.

کار تقسیمات علوم بعد از شیخ‌الرئیس هم ادامه پیدا کرده و غربی‌ها نیز در این راه گام‌هایی برداشته‌اند. قدر مسلم این است که هنوز متفکران عالم در این راه به نقطه مشترکی نرسیده‌اند که همه بر سر آن اتفاق داشته باشند.

ما در این جا در صدد توضیح همه نظریاتی که در شرق و غرب جهان پدید آمده، نیستیم، بلکه در حدّ ضرورت با الهام از نظریات شیخ‌الرئیس در شفا، سخن می‌گوییم. اشاره کردیم که علوم فلسفی به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شوند. در حکمت نظری، هدف نهایی کمال یافتن قوه نظر و تفکر است تا مرتبه عقل بالفعل برای نفس تحقق یابد و تصورات و تصدیقاتی درباره اموری که از قبیل اعمال اختیاری انسان نیستند، فراهم آید. لکن در حکمت عملی، هدف نخستین، کمال یافتن قوه نظر و تفکر از راه حصول تصورات و تصدیقات درباره اعمال اختیاری انسان و هدف ثانوی، کمال یافتن قوه عملی به سبب یک سلسله ملکات اخلاقی است.^۱

حکمت نظری، منحصر در سه بخش است: طبیعی، ریاضی و الهی. حکمت عملی نیز دارای سه بخش است: سیاست، تدبیر منزل و اخلاق.

اشیا و اموری که در اختیار ما نیستند، از نظر امکان مخالفت با ماده و حرکت چهار قسمند:

۱. موجوداتی که در وجود مجرد از ماده‌اند، چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی.

۲. موجوداتی که در وجود وابسته به ماده نیستند، بنابراین، هم می‌توانند مجرد از ماده تحقق یابند، و هم همراه ماده، مانند وحدت، کثرت و علیت.

۳. موجوداتی که در وجود و ماهیت، مقارن با ماده‌اند، به همین دلیل، نه در خارج بدون ماده تحقق می‌یابند و نه در ذهن قابل تجرید از ماده‌اند.

۴. موجوداتی که در ذهن مجرد از ماده و در خارج مقارن با ماده‌اند.

قسم اول و دوم، موضوع برای حکمت الهی و قسم سوم، موضوع برای حکمت طبیعی و قسم چهارم موضوع برای حکمت ریاضی است. در حکمت الهی، بحث درباره احوال و عوارض ذاتی موجود بماهو موجود است.

حکمت الهی دارای دو بخش است: الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص.

محور بحث در الهیات بالمعنی الاخص، قسم اول در الهیات بالمعنی الاعم، قسم دوم از اقسام چهارگانه فوق است.

برخی الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص را دو علم جداگانه دانسته و اولی را علم کلی نامیده‌اند، بدین ترتیب، حکمت نظری چهار قسم می‌شود:

به نظر مرحوم علامه طباطبائی، الهیات بالمعنی الاخص، دنباله و ادامه بحث وجوب و امکان است که به علت اهمیت، از آن جا تفکیک شده و بدون این که علم جداگانه‌ای باشد، به طور مستقل از آن بحث شده است.

نکته دوم: نظری به کتاب اشارات

شیخ الرئیس، کتاب اشارات را در دو بخش منطق و حکمت تدوین کرده است.

بخش منطق، مشتمل بر ده نهج و بخش حکمت مشتمل بر ده نمط است. در سه نمط اول از این ده نمط، محور بحث، مسائل حکمت طبیعی است.^۱ از نمط چهارم تا نمط هفتم، محور بحث، مسائل فلسفه الهی است. از نمط هشتم تا دهم، محور بحث، مسائل اصلی فلسفه نیست، بلکه بحث هایی است که به تبع مطرح شده است. در نمط هشتم، بحث درباره ابتهاج موجود است به کمالات و در نمط نهم، بحث درباره حالات انسان های کامل و کیفیت ارتقای آنها و اموری است که در درجات مختلف عارض آنهاست، و در نمط دهم، بحث درباره اسرار آیات است که درباره صدور آیات غریبه از اولیا گفت و گو می کند، مانند اکتفا به غذای اندک و تمکن از کارهای دشوار و اخبار از غیب و اصولاً بحث درباره ظهور غرایب و عجایب در این عالم.

نکته در خور تأمل این است که بحث های فلسفی نمط چهارم تا هفتم، مخصوص الهیات بالمعنی الاخص است و بحث های مربوط به الهیات بالمعنی الاعم در این چهار نمط نیامده است. قطب الدین رازی در این باره می گوید:

مقصد اعلی و عظیم ترین و شریف ترین دو باب حکمت الهی همین قسم است و به همین جهت، این بخش به نام کل، نام گذاری شده است و اما باب امور عامه به منزله مقدمه این علم است و بالعرض مورد بحث قرار می گیرد و شیخ در این کتاب به خاطر اشتها آن در میان اصحاب، متعرض آن نشد!

در الهیات بالمعنی الاعم، بحث درباره احوال موجود از حیث وجود و در الهیات بالمعنی الاخص، بحث درباره احوال موجود مجرد، آن هم از حیث وجود است. شیخ الرئیس در چهار نمط فلسفی اشارات، محور بحث را بررسی احوال موجود مجرد از حیث وجود قرار داده است.

۱. نمط اول مشتمل بر ۳۵ فصل و بحث آن درباره جوهر اجسام است. نمط دوم که مشتمل بر ۲۷ فصل است، درباره جهات و اقسام اولیه و ثانویه جهات است. سومین نمط طبیعیات که مشتمل بر ۳۰ فصل است، درباره نفوس ارضیه و سماویه بحث می کند. در همین نمط، شیخ الرئیس برهان ابداعی خود را درباره تجرد نفس اقامه می کند.

دلیل انحصار بحث‌های فلسفی شیخ‌الرئیس در چهار نمط این است که: بحث درباره موجودات مجرد از حیث وجود یا درباره عوارضی ذاتی است که - بذاتها - عارض آنها می‌شود، یا درباره عوارضی ذاتی است که در مقایسه به معلولات، عارض آنها شود.^۱

اولی موضوع نمط تجرید، یعنی نمط هفتم است و دومی از دو حال بیرون نیست. یا بحث از موجودات است از حیث این که مبادی وجودند، یا از حیث این که غایات وجودند یا هیچ یک. از این سه قسم اخیر، قسم اول، موضوع نمط چهارم و قسم دوم، موضوع نمط ششم و قسم سوم، موضوع نمط پنجم است.

نتیجه توضیح و تفصیل فوق این است که:

نمط چهارم درباره علل و مبادی وجود است.

نمط پنجم درباره صنع، ابداع و کیفیت فیضان معلولات از مجردات است.

نمط ششم درباره غایات وجود، مبادی غایات و ترتیب است.

و نمط هفتم درباره تجرید، یعنی بقای نفوس انسانی بعد از تجرد از بدن با همه معقولاتی که در او تقرّر یافته و کیفیت ادراک جواهر مجرد و علم خداوند به موجودات کلی و جزئی به نحو اعلی و اشرف است.

وجه تسمیه این نمط به تجرید، به لحاظ تجرد موضوعات آن از مواد جسمانی است. از آن جا که در نمط چهارم معلوم می‌شود که وجود را مبدئی است، لازم است که در نمط پنجم درباره کیفیت مبدئیت او بحث شود. از این رو، در این نمط، بحث

۱. تمام مسائلی که درباره احوال موجود بماهو موجود بحث می‌کنند، در قلمرو فلسفه‌اند؛ یعنی مادامی که موضوع مسئله تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا نکرده، بحث درباره احوال آن، بحث از احوال وجود بماهو موجود است. گو این که موضوع مسئله اخص از موضوع علم باشد. با توجه به این نکته، معلوم می‌شود که بحث درباره عوارض ذاتی موجود مجرد از حیث وجود، خواه در مقایسه با معلولات و خواه بدون مقایسه با معلولات، بحث فلسفی است، زیرا آن چه موجب خروج مسئله از قلمرو فلسفه می‌شود، این است که موضوع، تخصص ریاضی یا طبیعی پیدا کند.

صنع و ابداع مطرح می‌شود.

پس از ذکر افعال باری تعالی در نمط پنجم، لازم است که درباره غایات آنها نیز بحث شود، چرا که در حکمت الهی، نه تنها درباره مبدأ فاعلی بحث می‌شود، بلکه درباره مبدأ یا علت غایی نیز گفت‌وگو لازم است. این کار در نمط ششم صورت می‌گیرد. در همین نمط باید از وجود موجودات مترتبی سخن گفته شود که مبادی غایات آن افعالند. وجود این موجودات، هم باید اثبات و هم معلوم شود که صدور آنها از مبدأ اول، به چه ترتیب است. آیا از مبدأ اول تا مرتبه اخیر هستی، ترتیب موجودات از عالی به سافل، و از اشرف به غیر اشرف است یا خیر؟ آیا قاعده امکان اشرف، قاعده‌ای است که در نظام آفرینش از جایگاه والای عقلی و فلسفی برخوردار است، یا چنین نیست؟

نظریه خواجه طوسی درباره علل وجود

همان‌طور که دیدیم، شیخ‌الرئیس، عنوان نمط چهارم را «وجود و علل آن» قرار داده است. به نظر خواجه، مقصود از وجود، وجود مطلق است که هم بر وجودی که موجود بالذات و بدون علت است حمل می‌شود و هم بر وجوداتی که دارای علتند. حمل بر دو قسم است: حمل به توائمی و حمل به تشکیک.^۱ اگر افراد موضوع، همه یکسان باشند و محمول به طور مساوی بر آنها حمل شود، حمل به توائمی است و اگر غیر از این باشد، حمل به تشکیک است.

از آن‌جا که وجود مطلق، هم بر وجودات معلول و هم بر وجود بدون علت حمل می‌شود، حمل آن به تشکیک است.

محمولی که به تشکیک بر اشیا و بر موضوعات مختلف حمل می‌شود، نمی‌تواند

۱. این تقسیم درباره حمل شایع صناعی است.

تمام ماهیت موضوع، یعنی ماهیت نوعیه باشد و نمی تواند جزء موضوع، یعنی جنس یا فصل باشد، بلکه باید عارض آن باشد، حمل ذات و ذاتیات بر شیء محتاج علت نیست، زیرا «الذاتی لا یعلل»، اما حمل عرضی بر شیء، محتاج علت است، چرا که «العرضی یعلل».

بنابراین، حمل وجود مطلق، بر وجودات خاصه، نیازمند علت است و علت، همان وجودات خاصه است.

علت این که خواجه، کلام شیخ الرئیس را به شرحی که در بالا ذکر شد، تفسیر کرده، دو چیز است: یکی این که ظاهر کلام او همین است. دیگر این که در این نمط، نخست بحث درباره این است که آیا وجود، مساوق محسوس است یا اعم از محسوس و غیر محسوس است. سپس بحث درباره اقسام علل و انقسام وجود مطلق به واجب و ممکن است و سرانجام، بحث درباره اثبات واجب و توحید و صفات جلال و جمال اوست. در این نمط، به طور اجمال، درباره خواص واجب و ممکن نیز بحث می شود. این گونه بحث ها درباره وجودات خاصه است که علل وجود مطلق است.

اشکالات محاکم بر خواجه

چنان که می دانیم قطب الدین رازی، میان خواجه و فخر رازی که دو شارح بزرگ اشارات شیخ الرئیس اند، به حکمیت نشسته و به همین دلیل به او لقب افتخارآمیز «محاکم» داده اند.

او چند اشکال بر خواجه، به شرح زیر وارد کرده است:

۱. مبنای نظر خواجه این است که تشکیک در ماهیات، روانیست؛ یعنی هرگز، ماهیات نوعی و جنسی بر افراد و انواع خود به تشکیک حمل نمی شوند و این با نظر مشاء موافق است.

بر مبنای حکمت مشاء، تشکیک در ماهیت، غلط و در وجود، صحیح است، اما بر

مبنای حکمت اشراق، تشکیک در ماهیت، رواست. به قول حاجی سبزواری:

بالتقص والکمال فی الماهیة ایضاً یجوزُ عند الإشراقیة؛^۱

تمایز به نقص و کمال در ماهیت نیز در نزد حکیم اشراقی جایز است.

محاکم می‌گوید: چه مانعی دارد که وجود مطلق، به تشکیک حمل شود و در عین حال، ذاتی و بی نیاز از علت باشد؟

۲. بر فرض که وجود مطلق، عرضی باشد، چرا نیازمند علت است؟ حمل عرضی بر معروض، دوگونه است: یکی حمل اعراضی که عارض بر جوهر می‌شوند، مانند حمل بیاض یا سواد بر انسان که در این جا علت لازم است و دیگر حمل لوازم ماهیات بر ماهیات که با آنها در وجود متحدند و نیازی به علت ندارند و همان که علت وجود ماهیات است، علت لوازم آنها هم هست.

بنابراین، فرق است میان عرض غریب و عرض لازم. اولی علت می‌خواهد نه دومی. در باب جعل هم گفته شده است که عرض لازم به جعل بسیط و عرض غریب و مفارق به جعل مرکب مجعول است.

۳. وجود مطلق در صورتی نیازمند علت است که موجود در خارج باشد، اما اگر منتزع از وجودات خاصه باشد، چه نیازی به علت دارد؟

۴. اگر وجود مطلق، معلول وجودات خاصه باشد، از دو حال بیرون نیست: یا در خارج، معلول است یا در عقل. اگر در خارج معلول باشد، هر وجودی دو وجود است: وجود مطلق و وجود خاص و اگر در ذهن معلول باشد، تصور وجود مطلق، بدون تصور یکی از وجودات خاصی که علت هستند، غیر ممکن است، در حالی که مانه در خارج دو وجود داریم و نه تصور وجود مطلق، بدون تصور یکی از وجودات خاصه، غیر ممکن است.

۱. شرح غررالفرائد، ص ۴۳.

نظریه فخر رازی

او معتقد است که مقصود شیخ الرئیس از وجود، مطلق وجود است، اما مقصود از علل وجود، علل بعض وجودات، یعنی وجود ممکن است نه علل همه وجودات تا شامل واجب الوجود هم بشود.

صنعت استخدام، یکی از صنایع ادبی است. مقصود از صنعت استخدام این است که ابتدا عامی ذکر شود، سپس ضمیری آورده شود که به بعض افراد عام برگردد، نه به همه افراد عام، مانند «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^۱؛ یعنی زن‌های مطلقه، به مدت سه طهر، عده نگاه می‌دارند. در این آیه شریف، کلمه مطلقات، عام است و شامل مُطَلَّقه رجعی و غیر رجعی هر دو می‌شود، اما ضمیر «یتربصن» به مُطَلَّقه رجعی برمی‌گردد.

مطابق نظریه فخر رازی، شیخ الرئیس در عبارت «فی الوجود وعلله» از صنعت استخدام استفاده کرده است، چرا که ضمیر در کلمه «وعلله» به مطلق وجود بر نمی‌گردد، بلکه به بعض وجود که به دلیل امکان، نیازمند علت است، برمی‌گردد. به نظر محاکم، نظریه فخر رازی در تفسیر عبارت شیخ الرئیس، اقرب به حق است. دلیل آن هم روشن است. اشکالاتی که بر تفسیر خواجه وارد بود، بر این تفسیر وارد نیست.

نظریه صدر المتألهین

صدر المتألهین در کتاب ارزشمند الشواهد الربوبیه بحثی درباره موضوع، مسائل و مطالب فلسفه مطرح کرده و پس از بیان این که موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است، بر این مدعی خود دو دلیل اقامه کرده است.

۱. بقره (۲) آیه ۲۲۸.

۱. محمولات مسائل حکمت الهی، اولاً و بالذات، عارض موجود بماهو موجود می‌شوند و نیازی به این که تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا کنند، ندارند، در حالی که محمولات مسائل سایر علوم، هنگامی عارض بر موجود می‌شوند که از راه حرکات و متحرکات یا از راه مقادیر متصل و منفصل، تخصص پیدا کنند.

این جاست که تفاوت میان علم کلی و علوم جزئی معلوم می‌شود. موضوع علم کلی از اطلاق کامل برخوردار است و هیچ‌گونه تقیید و تخصیصی در ساحت آن راه ندارد، حال آن که موضوعات علوم جزئی نه تنها تخصص جسمانی، کمی و مقداری پیدا می‌کنند، بلکه تخصصات و تقییدات دیگری نیز بدان‌ها راه می‌یابد، تا بتوانند موضوع علوم جزئی‌تری از قبیل نجوم، موسیقی، طب، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و غیره قرار گیرند.

۲. موجود بماهو موجود، هم مستغنی از اثبات و هم مستغنی از تعریف است. اگر نیازمند اثبات، تحدید و تعریف بود، باید در علمی برتر از مطالب و مسائل آن علم و در این علم از مبادی مسلّمه باشد. حال آن که هیچ علمی برتر از فلسفه نیست، تا مسائل آن علم، مبادی فلسفه باشد، بلکه فلسفه برترین علوم است، به همین دلیل، فلسفه، موضوعات سایر علوم را تحدید، تعریف و اثبات می‌کند و مبادی آن علوم از مسائل این علم است.

وی در ادامه به بیان مسائل و مطالب فلسفه به شرح زیر می‌پردازد:

۱. اثبات همه حقایق وجود، اعم از وجود و یگانگی و اسماء و صفات و افعال باری تعالی (یعنی ملائکه، کتاب‌ها و رسولان او) و اثبات عالم آخرت و چگونگی پدید آمدن آن از نفوس.

۲. اثبات مقولات عشر - یعنی جوهر و کم و کیف و غیر آن‌ها - که به منزله انواع موضوع فلسفه‌اند، نه خود انواع، چرا که اگر این‌ها انواع موضوع فلسفه باشند، باید موجود بماهو موجود، ماهیت مبهمه جنسی باشد، حال آن که ماهیت جنسی نیست، به

همین لحاظ، مقولات، انواع آن نیستند، بلکه به منزله انواعند.

۳. اثبات امور عامه که به منزله عوارض خاصه موجود بماهو موجود هستند، نه خود عوارض، مانند واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی، علت و معلول، متقدم و متأخر.^۱

۴. اثبات مبادی و علل چهارگانه موجودات، یعنی فاعل، غایت، ماده و صورت.^۲

پاسخ یک اشکال

اگر موجود بماهو موجود موضوع فلسفه باشد، اثبات مبادی و علل چهارگانه موجودات، در شأن این علم نیست، چرا که آن چه در هر علمی اثبات می شود، عوارض و لواحق موضوع آن علم است نه مبادی و علل آن. به اشکال فوق، سه پاسخ داده شده است: دو پاسخ از شیخ الرئیس و یک پاسخ از صدرالمتألهین، ما هر سه پاسخ را به ترتیب ذکر می کنیم و اشکال صدرالمتألهین را نیز به دومین پاسخ شیخ الرئیس می آوریم:

پاسخ اول شیخ الرئیس

او نخست در تقریر اشکال می گوید:

و لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ إِذَا جُعِلَ الْمَوْجُودُ هُوَ الْمَوْضُوعُ لِهَذَا الْعِلْمِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ إِثْبَاتُ مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ فِيهِ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِي كُلِّ عِلْمٍ هُوَ عَنْ لَوْاحِقِ مَوْضُوعِهِ لَا عَنْ مَبَادِيهِ؛^۳ ممکن است گوینده ای بگوید: هرگاه موجود، موضوع این علم قرار داده شود، جایز نیست

۱. این که صدرالمتألهین، امور فوق را به منزله عوارض خاصه می شمارد، بدین لحاظ است که این ها از قبیل عوارضی نیستند که ضمیمه معروض می شوند و معقول اولاند، بلکه از عوارض تحلیلیه و از معقولات ثانیه فلسفی هستند.

۲. الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد سید جلال آشتیانی، ص ۱۴-۱۶.

۳. الشفاء، «الإلهیات»، المقالة الأولى، الفصل الثانی.

که اثبات مبادی موجودات در این علم باشد، زیرا بحث در هر علمی درباره عوارض موضوع آن علم است، نه درباره مبادی آن.

پاسخ اشکال این است که نظر در مبادی نیز بحث درباره عوارض آن موضوع است، چرا که مبدأ بودن موجود، نه مقوم آن و نه ممتنع است، بلکه مبدئیت، در مقایسه به طبیعت موجود، امری عارض و از عوارض خاصه است، زیرا هیچ چیز اعم از موجود نیست، تا مبدئیت، ابتدا عارض او گردد و موجود برای این که مبدئیت عارضش گردد، نیازی به این که طبیعی یا تعلیمی بشود، ندارد.

صدرالمتألهین در تقریر و توضیح این پاسخ می گوید:

نظر در مبادی وجود هم نظر در عوارض وجود است، زیرا وجود از حیث این که وجود یا موجود است، نه مقوم به علت بودن و نه مقوم به معلول بودن است. اگر علت یا معلول بودن، مقوم موجود بماهو موجود نباشد (یعنی نه عین ذات و نه جزء ذاتش باشد) حتماً از عوارضی است که اولاً و بالذات عارض او می شود؛ یعنی برای عروض علیت و معلولیت، بر موجود بماهو موجود نیازی به واسطه در عروض نداریم!

بهرتر است این مطلب را قدری توضیح بدهیم:

واسطه در عروض، گاهی اعم از معروض، گاهی اخص از معروض و گاهی مساوی آن است.

قطعاً چیزی نداریم که اعم از موجود مطلق باشد و علیت یا معلولیت، به واسطه آن عارض شود، تنها این باقی می ماند که واسطه در عروض، امری اخص از موجود مطلق یا مساوی آن باشد؛ یعنی مثلاً علیت و معلولیت، عارض واسطه و سپس عارض موجود شود. آیا چنین است؟ آیا مبدأ بودن یا دارای مبدأ بودن، از طریق واسطه، عارض موجود مطلق می شود؟ قطعاً پاسخ این سؤال منفی است.^۱

۱. ر.ک: الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۱۶.

پاسخ دوم شیخ‌الرئیس

او پس از تقریر پاسخ اول می‌گوید:

ثم المبدأ ليس مبدءاً للموجود كآله و لو كان مبدءاً للموجود كآله لكان مبدءاً لنفسه بل الموجود كآله لا مبدءاً له إنما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود؛^۱ مبدأ یا علت، مبدأ یا علت برای کل موجود نیست. وگرنه مبدأ و علت برای خود خواهد بود، بلکه کل موجود، مبدأ و علتی ندارد. همانا آن‌چه مبدأ است، مبدأ برای بعض موجود است.

بنابر بیان فوق، موجود مطلق یا موجود بماهو موجود نه علت است نه معلول، چرا که وراى موجود مطلق چیزی نیست که علت یا معلول آن باشد.

بنابراین، موجود مطلق و لا بشرط، دارای مراتبی است که بعضی از مراتب آن، علت محض و برخی معلول محض و مراتب متوسط آن، نسبت به مافوق خود، معلول و نسبت به مادون خود، علتند.

بدین ترتیب، ما در فلسفه نمی‌خواهیم به اثبات مبادی و علل موجود مطلق پردازیم، تا اشکال شود که هیچ علمی به اثبات مبادی و علل موضوع خود نمی‌پردازد و اصولاً موجود مطلق، نه علت چیزی است و نه معلول چیزی، بلکه به اثبات مبادی بعض موجودات می‌پردازیم.

صدرالمتألهین معتقد است که با بودن پاسخ اول نیازی به این پاسخ نیست. به علاوه، اگر مبدأ، مبدأ و علت برای بعض موجود باشد، بر او صدق می‌کند که مبدأ و علت برای موجود بماهو موجود باشد، چرا که موجود مبدأ اگر چه مقید به مبدئیت و علیت شده، «موجود مطلق» بر او صادق است و نیز موجود معلول، اگر چه مقید به معلولیت شده، موجود مطلق بر او صدق می‌کند. دلیل آن هم روشن است. مطلق همواره بر فرد مقید صادق است، البته نه به وصف اطلاق، بلکه با صرف نظر از اطلاق و تقیید.^۲

۱. المشفاء، «الإلهيات»، المقالة الأولى، الفصل الثاني.

۲. ر.ک: الشواهد الربوبية، ص ۱۷.

این که می‌گوید: با صرف نظر از اطلاق و تقیید، اشاره به لابشرط مقسمی دارد، چراکه لابشرط قسمی مقید به قید اطلاق و قسیم بشرط لا و بشرط شیء است و هر سه از اقسام لابشرط مقسمی هستند؛ اما لابشرط مقسمی نه مقید به قید اطلاق است و نه مقید به قید عدم اطلاق، به همین دلیل، بر مطلق، مخلوط و مجرد^۱ صدق می‌کند.

پاسخ ویژه صدرالمتهین

صدرالمتهین تحت عنوان «وهنا سرّ عرشئ» جواب مخصوصی به اشکال می‌دهد که تازگی دارد. او در توضیح این راز عرشی می‌گوید:

طبیعت موجود مطلق، دارای وحدتی است نه از سنخ وحدت اشخاص جزئی، بلکه وحدتی عمومی و فراگیر، به همین لحاظ، آن چه متقدم بر اوست، از لواحق متأخر اوست، بلکه وجود مطلق - بذاته - هم متقدم و هم متأخر، هم سابق و هم لاحق است.^۲

در توضیح فرق میان آن چه صدرالمتهین تحت عنوان «سرّ عرشئ» بیان کرده و آن چه شیخ الرئیس به عنوان پاسخ اول ذکر نموده و تأیید کرده، خاطر نشان می‌کنیم که بنابر پاسخ اول، تقدّم و تأخر که از مقومات موجود مطلق نیست، از عوارض اولیه موجود مطلق است، منتها، همان گونه که قبلاً توضیح دادیم، نه از عوارض خارجی، بلکه از عوارض تحلیلیه. اما بنابراین وجه، متقدم و متأخر از اقسام اولیه موجود مطلق است که به دلیل وحدت تشکیکی و فراگیر آن، به اقسامی از قبیل متقدم و متأخر، سابق و لاحق، اول و آخر، علت و معلول تقسیم می‌شود، البته همه این تقسیمات، اولی است. این‌ها، همان گونه که قبلاً گفته شد، به منزله انواع موجود مطلقند، نه خودانواع.

۱. این سه تعبیر، به لابشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء اشاره دارد.

۲. ر.ک: الشواهد الربوبیه، ص ۱۶.

اشکال صدرالمتألهین بر خواجه

قبلاً نظر خواجه و فخر رازی را درباره عبارت «فی الوجود و علله» و اشکالات محاکم را بر خواجه توضیح دادیم. اکنون نوبت بیان اشکال صدرالمتألهین بر خواجه است.

او می‌گوید: تعجب است از محقق مقاصد اشارات که در شرح این کلام شیخ‌الرئیس: «النمط الرابع فی الوجود و علله» می‌گوید:

وجود در این جا همان وجود مطلق است که به تشکیک بر وجودی که علت ندارد و بروجدی که معلول است، حمل می‌شود و آنچه به تشکیک بر اشیای مختلف حمل می‌شود، نه عین ماهیت و نه جزء ماهیت آن‌هاست، بلکه عارض است. بنابراین، معلولی مستند به علت است.

صدرالمتألهین به دنبال نقل کلام فوق می‌گوید:

کاش می‌دانستم که چه چیز او را وادار به این عذرخواهی کرده است؟ گویا او متذکر نبوده که شیخ‌الرئیس در همین رابطه در شفا چه فرموده است؟^۱

آری، دیدیم که شیخ‌الرئیس در شفا فرموده است که: موجود بما هو موجود علت ندارد. بنابراین، توضیحات خواجه در شرح عبارت وی در اشارات مناقض است با آنچه وی در الهیات شفا فرموده است. چگونه مقام والای شیخ اجازه می‌دهد که در یکی از کتاب‌های معتبرش، یعنی شفا که در حکم یک دایرةالمعارف بزرگ منطقی، ریاضی، طبیعی و الهی است - سخنی بگوید و در کتاب معتبر دیگرش، یعنی اشارات نقیض آن را بگوید!؟

باری، صدرالمتألهین در درجه اول به اتکای گفتار شیخ در شفا این مطلب را که وجود مقول به تشکیک، دارای علت است، نفی می‌کند و در درجه دوم می‌گوید:

فرض کن که وجود، همان گونه که خواهی انگاشته از عوارض معلول ماهیات^۱ باشد، ولی غرض شیخ از علل وجود، در این نمط، همان علل چهارگانه فاعلی، غایی، مادی و صوری است و وجود عام بدیهی را نیازی به این گونه علت‌ها نیست.^۲

یعنی چه بپذیریم که وجود عام بدیهی و مفهومی، محتاج علت باشد و چه نپذیریم، مقصود شیخ‌الرئیس از این که می‌گوید: «فی الوجود و علله»، چیز دیگری است، چرا که از بحث‌های نمط چهارم چنین استفاده می‌شود که او در این نمط می‌خواهد درباره علل وجود، یعنی علت‌های چهارگانه سخن بگوید. بدیهی است که وجود عام مفهومی، علت فاعلی، غایی، صوری و مادی ندارد.

او سپس می‌گوید:

وجه همان است که گذشت، همان‌طور که وجود مطلق به واجب و ممکن، واحد و کثیر، جوهر و عرض تقسیم می‌شود، به فاعل، غایت، ماده و صورت نیز تقسیم می‌شود و همه این‌ها از عوارضی هستند که بدون واسطه امر اعم یا امر اخص^۳ بر موجود بماهوموجود عارض می‌شوند، به همین لحاظ، این‌ها از مطالب و مسائلی هستند که در حکمت الهی و علم ماقبل‌الطبیعه از آن‌ها بحث می‌شود.^۴

صدر‌المتألهین در خاتمه بحث، مثالی ذکر می‌کند که برای واضح شدن مطلب بسیار مفید است. مثال این است که موضوع علم طبیعی عبارت است از جسم مطلق، از این حیث که واقع در مسیر حرکت و سکون است. در این علم، دانشمند طبیعی وظیفه

۱. مقصود صدر‌المتألهین از ماهیات، همان وجودات خاصه است. در کلام خواهی آمده بود که وجود عام بدیهی مستند به علت است و ذکر آن از این که علت چیست، به میان نیامد.

۲. الشواهد الربوبیه، ص ۱۷.

۳. در میان حکما مسلم است که آن چه به واسطه امر اعم یا امر اخص عارض شیء می‌شود، از عوارض غریبه است. اما درباره آن چه به واسطه امر مساوی عارض می‌شود جای گفت‌وگوست که آیا عرض ذاتی است یا عرض غریب؟! از کلام صدر‌المتألهین بر می‌آید که عرض ذاتی است.

۴. الشواهد الربوبیه، ص ۱۷.

دارد که از احوال ذاتی و عوارض اولی جسم، از آن حیث که گذشت، سخن بگوید. حال اگر فرض کنیم که فاعل، غایت، ماده و صورت جسم که از علل و مبادی جسمند، از اقسام جسم باشند، در این صورت، عالم طبیعی ناگزیر است که درباره این‌ها نیز در علم طبیعی بحث کند. اما از آن‌جا که مبادی جسم از اقسام جسم نیستند، بحث درباره آن‌ها باید در علمی برتر از علم طبیعی صورت گیرد. علمی که موضوع آن به گونه‌ای گسترده و فراگیر است که علل چهارگانه از اقسام اولیه آن شمرده می‌شوند. همان‌گونه که: واجب و ممکن، واحد و کثیر، متقدم و متأخر و... نیز از اقسام اولیه آن هستند.

مروری بر بخش‌ها و مطالب نمط چهارم

این نمط، مشتمل بر هشت مسئله است و در هشت بخش تنظیم شده است:

۱. موجود، اعم از محسوس است.

از آن‌جا که برخی مدعی شده‌اند که موجودات، منحصر در محسوسات‌اند، شیخ‌الرئیس در چهار فصل، عقیده آن‌ها را نقد و رد کرده است.

۲. علت‌های چهارگانه، هر کدام احکامی دارند.

منظور از علت‌های چهارگانه، علت مادی و صوری و غایی و فاعلی است. این مسئله در چهار فصل بررسی شده است.

۳. واجب‌الوجود، موجود است.

اثبات واجب‌الوجود، مبتنی بر اموری است:

۱. تحقیق مفهوم امکان؛ ۲. ممکن در وجودش نیازمند مرجحی است؛ ۳. علت باید با معلولش موجود باشد؛ ۴. ابطال تسلسل؛ ۵. ابطال دور؛ ۶. طرف بودن علتی که معلول نیست در سلسله علل و معلولات؛ ۷. نیاز سلسله علل و معلولاتی که هر کدام از علت‌های آن، معلولند، به علتی خارج از سلسله.

بنابراین، شیخ‌الرئیس مسئله سوم را در هفت فصل بیان می‌کند.

۴. واجب الوجود، یکی است.

این مسئله را شیخ‌الرئیس در پنج فصل بیان کرده که دو فصل اول آن، مقدماتی است.

۵. واجب الوجود، منزله از ترکیب است.

این مسئله را شیخ‌الرئیس در پنج فصل بیان کرده است. مطالعه این فصول، خواننده را آگاه می‌کند به این که هیچ‌گونه ترکیبی در ساحت ذات مقدس واجب راه ندارد.

۶. واجب الوجود، ضدّ و ندّ ندارد.

این مسئله، در دو فصل بیان شده است.

۷. واجب الوجود، عالم به همه اشیا است.

این مسئله، در یک فصل بیان شده است.

۸. برهان شیخ‌الرئیس در اثبات واجب الوجود، برترین برهان است.

این مسئله نیز در یک فصل بیان شده است.

بنابراین، نمط چهارم مشتمل بر ۲۹ فصل است.

خود را بیازمایید!

۱. تقسیمات علوم فلسفی را ذکر کنید.

۲. در حکمت نظری هدف نهایی چیست؟

۳. در حکمت عملی هدف نهایی چیست؟

۴. چرا اشیا و اموری که از اختیار ما خارجند، به چهار قسم منقسم می‌شوند؟

۵. کدام یک از اقسام چهارگانه، موضوع حکمت الهی و کدام یک موضوع حکمت

طبیعی و ریاضی است؟

۶. درباره بخش‌های حکمت الهی توضیح دهید.

۷. چرا برخی حکمت نظری را چهار قسم شمرده‌اند؟
۸. از نظر علامه طباطبائی دلیل الحاق الهیات بالمعنی الاخص به فلسفه چیست؟
۹. درباره محتوای کتاب اشارات توضیح کافی بدهید؟
۱۰. چرا شیخ‌الرئیس در نمط‌های چهارم تا هفتم درباره امور عامه بحث نکرده است؟
۱۱. دلیل انحصار بحث‌های فلسفی شیخ‌الرئیس در چهار نمط چیست؟
۱۲. فهرست بحث‌های چهار نمط فلسفی اشارات را ذکر کنید.
۱۳. چرا بحث‌های چهار نمط فلسفی اشارات، از علل و مبادی وجود آغاز و به تجرید ختم می‌شوند؟
۱۴. نظر خواجه را درباره «علل و وجود» توضیح دهید.
۱۵. اشکالات قطب‌الدین رازی (محاکم) را بر خواجه توضیح دهید.
۱۶. نظریه فخر رازی را درباره «علل و وجود» شرح دهید.
۱۷. از نظر صدرالمتألهین چرا موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است؟
۱۸. نظر صدرالمتألهین را درباره اقسام چهارگانه مطالب و مسائل فلسفه توضیح دهید.
۱۹. گفته شده است که یکی از مسائل و مطالب فلسفه، اثبات مبادی و علل چهارگانه موجودات است، بر این مطلب چه اشکالی وارد است؟
۲۰. درباره پاسخ شیخ‌الرئیس به اشکال فوق توضیح کافی بدهید.
۲۱. صدرالمتألهین بر پاسخ شیخ‌الرئیس چه اشکال یا اشکالاتی دارد؟
۲۲. چنان که می‌دانید موضوع فلسفه «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است. توضیح دهید که منظور از این اطلاق، اطلاق مقسمی است یا قسمی؟ به تعبیر دیگر آیا منظور، لابشرط مقسمی یا قسمی است؟ در این باره توضیح کافی بدهید.
۲۳. آیا عارض اعم یا عارض اخص می‌تواند برای معروض خود ذاتی باشد؟

۲۴. اگر عارض به واسطه امر مساوی یا اعم یا اخص، عروض به شیء پیدا کند، ذاتی است یا غریب؟

۲۵. نکته‌ای را که صدرالمتألهین تحت عنوان «سِرِّ عَرَشِی» بیان کرده، توضیح دهید.

۲۶. اشکال صدرالمتألهین را بر نظر خواجه درباره «علل وجود» شرح دهید.

۲۷. آیا اگر مبادی جسم از اقسام جسم بود، جای بحث درباره آن، طبیعیات بود یا علمی دیگر؟

۲۸. توضیح دهید که نمط چهارم، مشتمل بر چند مسئله و چند فصل است.

بخش اول:

اعم بودن موجود از محسوس

فصل اول:

استخراج غیر محسوس از دل محسوسات^۱

تنبيه

اعلم أنه قد يغلبُ على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا ينالُه الحسُّ بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصَّص بمكانٍ أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظَّ له من الوجود.^۲ وأنتَ يتأتَّى لك أن تتأملَ نفسَ المحسوس فتعلم منه بطلانَ قولِ هؤلاء^۳ لأنك ومن يستحقُّ أن يخاطبَ تعلمان أن هذه المحسوساتِ قديقٌ عليها اسمٌ واحدٌ لا على

۱. یکی از بحث‌های مهمی که سزاوار است در فلسفه معلوم شود این است که آیا موجود منحصر در محسوس است یا این که اعم از محسوس و مجرد است. از آن‌جا که در فلسفه الهی از راه براهین متقن ثابت می‌شود که واجب‌الوجود، جسم و جسمانی نیست، از همین جا باید معلوم شود که موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه است، منحصر در محسوس نیست. شیخ‌الرئیس این بحث را در سه فصل دنبال می‌کند. در فصل اول، نخستین برهان خود را بر اثبات مدعا اقامه می‌کند و نشان می‌دهد که از دل محسوسات، امر غیر محسوس استخراج می‌شود.

در فصل دوم به دفع شبهه‌ای می‌پردازد و در فصل سوم، دومین و سومین برهان خود را بر عدم انحصار موجود در محسوس اقامه می‌کند. این دو برهان مبتنی بر تجرّد حس، وهم و عقل است.

۲. تا این جا شیخ‌الرئیس به بیان اوهام کسانی پرداخته که موجود را منحصر در جسم و جسمانی می‌دانند.

۳. در این جا شیخ‌الرئیس خواننده را دعوت می‌کند که با مطالعه و دقت در نفس محسوسات، به اشتباه حسیون پی ببرد.

سبیل الاشتراک الصّرف؛^۱ بل بحسبِ معنی واحدٍ مثل اسم الانسان. فانکما لاتشکّانِ فی أنّ وقوّه علی زید و عمرٍ و بمعنی واحدٍ موجود فذلک المعنی الموجود لا یخلو اما أن یكونَ بحیثُ یناله الحسُّ، أو لا یكونُ.

فإن کان بعیداً من أن یناله الحسُّ فقد أخرج التفتیش من المحسوساتِ مالیس بمحسوسٍ. و بهذا أعجبُ^۲ و ان کان محسوساً فله لامحالة وضعٌ و این و مقدارٌ معینٌ و کیفٌ معینٌ لا یتاتی ان یحسُّ بل و لان یتخیلَ الا کذلک.^۳ فان کلّ محسوسٍ و کلّ متخیلٍ فانه یتخصّصُ لامحالة بشیء من هذه الاحوال و إذا کان کذلک لم یکن ملائماً لما لیس بتلك الحالِ فلم یکن مقولاً علی کثیرین مختلفین فی تلك الحال.

فاذن الانسان من حیث هو واحد الحقیقه بل من حیث حقیقه الاصلیه الّتی لا تختلفُ فیها الکثرة غیر محسوسٍ؛ بل معقولٌ صرفٌ و کذلک الحالُ فی کلّ کَلْبٍ.

ترجمه

بدان که گاهی بر او هام مردم غلبه می کند که موجود، همان محسوس است و آنچه حس به جوهر و ذات او نمی رسد، فرض وجودش محال است و آنچه بالذات، مانند جسم یا به واسطه موضوع (یا محل)، مانند عوارض جسم به وسیله مکان یا وضع، تخصص نمی یابد، بهره ای از وجود ندارد.

و برای تو ممکن است که خود محسوس را مورد تأمل قرار دهی و از آن راه به بطلان قول اینان علم پیدا کنی، زیرا تو و هر کس که مستحق مخاطب شدن است، می دانید که بر این محسوسات نام واحدی واقع می شود، (آن هم) نه بر سبیل اشتراک (لفظی) صرف، بلکه به حسب اشتراک معنوی و معنایی واحد، مانند نام انسان، زیرا شما در

۱. مقصود از اشتراک صرف، اشتراک لفظی در مقابل اشتراک معنوی است.

۲. در بعضی از نسخه ها آمده است: «و هذا أعجب».

۳. محسوس و متخیل هر دو جزئی اند.

این که وقوع انسان بر زید و عمرو، به معنای واحد موجودی است، شک نمی‌کنید. این معنای (واحد) موجود، یا به گونه‌ای است که حس به او می‌رسد، یا به گونه‌ای نیست که حس به او برسد.

اگر از این حس به او برسد، دور است، تفتیش (وکاوش) از (کنه) محسوسات، چیزی را که غیر محسوس است، بیرون آورده است و من به این کار، در شگفتم. و اگر محسوس است، به ناچار دارای وضع، این، مقدار و کیفیت معین است که احساس، بلکه تخیل آن، به جز این گونه، ممکن نیست، چرا که هر محسوس و هر متخیلی، ناچار به یکی از این احوال، تخصّص می‌یابد و هرگاه چنین باشد، با آن چه به این حال نیست، سازگار نیست و بر افراد کثیری که در این حالت، با یک دیگر اختلاف دارند، حمل نمی‌شود.

بنابراین، انسان از حیث این که «واحد الحقیقه» است، بلکه از حیث حقیقت اصلیه‌اش که کثرت افراد در آن، اختلاف ندارد، غیر محسوس، بلکه معقول محض است و همین طور است حال در هر کلی (دیگری از کلیات).

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس عنوان این بحث را «تنبیه» قرار داده است، چرا که حکم به این که موجودات، منحصر در محسوسات نیستند و قبول این که موجودات غیر محسوس هم داریم، به طبع انسان نزدیک و سهل و آسان است. به علاوه، مبنای این حکم، موجود بودن طبیعت مشترک است و این هم کمتر از بدیهیات نیست.

علت تقدّم این بحث

دلیل تقدّم بحث درباره‌ی عدم انحصار موجودات در محسوسات این است که: نمط‌های چهارم تا هفتم این کتاب، درباره‌ی موجوداتی که در خارج و ذهن، مجرد از ماده‌اند، بحث

می‌کند و اگر موجود مجردی نداشته باشیم، برای این نمط‌ها موضوعی باقی نمی‌ماند. قبول وجود مجردات، منوط است به این که قول کسانی که موجود را منحصر در محسوسات می‌دانند، باطل شود. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس این بحث را بر سایر بحث‌ها مقدم می‌دارد.

شیخ‌الرئیس معتقد است کسانی که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، در دام قوه وهم گرفتارند و اگر از اسارت وهم آزاد شوند، حکم به عدم انحصار می‌کنند. قوه وهم آدمی بر اشیای غیر محسوس همان حکمی را می‌کند که بر اشیای محسوس می‌کند. فیلسوف باید مردمی را که گرفتار قوه وهم خویشند، از اسارت آزاد کند، تا به راه راست آیند و احکام محسوسات را بر غیر محسوس بار نکنند.

متخیل و موهوم

آنان که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، به وجود متخیل و موهوم نیز قائلند، لکن به وجود موجود معقول قائل نیستند. مقصود از موجود محسوس، چیزهایی است که با حواس ظاهری، ادراک می‌شوند و مقصود از موجود متخیل، همان صور محسوسی است که در قوه خیال محفوظند. شیء محسوس، مادامی که حضور دارد، محسوس است، اما در غیبت او صورتش در قوه خیال موجود است و انسان هرگاه بخواهد، او را به یاد می‌آورد. بنابراین، هم موجود محسوس وهم موجود متخیل، هر دو در خارج، صورت خارجی دارند. اما موهوم، عبارت است از معنای جزئی، مانند ترس بزّه از گرگ.

در عبارت منسوب به آنها که مغلوب او‌ه‌امند، محسوس، اعم است از متخیل و موهوم، به دلیل این که این دو، در حکم محسوسند. اما خود شیخ‌الرئیس، محسوس و متخیل را جدای از یکدیگر آورده است، چرا که محسوس به حس ظاهر ادراک می‌شود و متخیل و موهوم، به حس باطن.

نقیض و عکس نقیض

در متناقضان، صدق هر یک مستلزم کذب دیگری است، اما در عکس نقیض، چنین نیست، بلکه اگر قضیه‌ای صادق باشد، عکس نقیض آن هم صادق است و اگر کاذب باشد، عکس نقیض آن کاذب است.

از نظر حسیون، قضیه «هر موجودی محسوس است» صادق است، بنابراین، عکس نقیض آن هم که می‌گوید: «هر غیر محسوسی، غیر موجود است» نیز صادق است. اما از نظر شیخ‌الرئیس، هم قضیه اصل باطل است و هم عکس نقیض آن.

شیخ‌الرئیس به جای عکس نقیض، قضیه‌ای را آورده که خواجه نصیر، آن را به منزله عکس نقیض تلقی می‌کند، نه خود آن. قضیه شیخ‌الرئیس چنین است: «آن چه حس به جوهر و ذاتش نمی‌رسد، فرض وجودش محال است». در این قضیه، به جای «غیر محسوس» عبارت «آن چه حس به جوهر و ذاتش نمی‌رسد» آمده و به جای «غیر موجود» از عبارت «فرض وجودش محال است» استفاده شده است، به همین دلیل، به منزله عکس نقیض است نه خود آن.

جسم و جسمانی

از نظر حسیون، تنها چیزی که موجود است، همان محسوس است. محسوس از دو حال بیرون نیست: یا این که بذاته دارای وضع و مکان است، مانند جسم و یا این که بغیره دارای وضع و مکان است، مانند امور جسمانی، یعنی اعراض و احوال جسم.

شیخ‌الرئیس در تفاوت میان جسم و جسمانی از زبان حسیون فرمود:

وَأَنَّ مَا لَا يَتَخَصَّصُ بِمَكَانٍ أَوْ وَضْعٍ بِذَاتِهِ كَالْجِسْمِ أَوْ بِسَبَبِ مَا هُوَ فِيهِ كَأَحْوَالِ الْجِسْمِ
فَلَا حَظَّ لَهُ مِنَ الْوُجُودِ؛

آن چه بذاته یا به سبب محلی با مکان یا وضع تخصص نمی‌یابد، بهره‌ای از وجود ندارد.

بر حسب عبارت فوق، تفاوت میان جسم و جسمانی - با این که هر دو در

محسوس بودن، مشترکند - ظاهر می شود. جسم بالذات، دارای وضع و مکان است و اعراض جسم به تبع جسمی که محل آنهاست، دارای وضع و مکانند.

البته در این جا می توان از حسیون به لحاظ این که جوهر و ذات جسم را محسوس می دانند، انتقاد کرد. از کجا معلوم است که حس، جوهر و ذات جسم را ادراک می کند؟ حس فقط به ظواهر و اعراض جسم پی می برد. فقط رنگ ها، بوها، حرارت، لطافت و عدم لطافت اجسام را ادراک می کند و سروکاری با جوهر و ذات جسم ندارد. به هر حال، حسیون منکر وجود موجودات غیر محسوسند و شیخ الرئیس در صدد ابطال نظریه آنهاست.

او برای اثبات وجود موجودات غیر محسوس و ابطال نظریه حسیون، دو راه را پیموده است:

۱. راه استدلال به محسوسات.

۲. راه استدلال به علایق محسوسات.

راه استدلال به محسوسات

راه استدلال به محسوسات خود سه وجه دارد: وجه اول آن در این فصل و وجه دوم و سوم و نیز راه دوم، در فصل سوم تبیین می شود. وجه اول، استدلال از راه طبایع محسوسات و وجه دوم، استدلال از راه حسی نبودن حس و وهم و وجه سوم، استدلال از راه حسی نبودن عقل است.

وجه اول: استدلال از راه طبایع محسوسات

قدر مشترک میان محسوسات، یعنی ماهیت لابشرط، نه ماهیت بشرط عموم یا خصوص، از دو حال بیرون نیست: یا در خارج موجود است یا موجود نیست. اگر گفته شود که در خارج وجود ندارد، لازمه اش این است که موضوعاتی که قدر

مشترک مزبور بر آن‌ها حمل می‌شود، مصداق یک حکم عدمی باشند؛ برای مثال اگر گفته شود که زید و عمرو انسانند، لازمه‌اش این است که آن‌ها انسان نباشند و به تعبیر روشن‌تر، مصداق برای امری عدمی باشند. پس ناچاریم انسان را موجود در خارج بدانیم؛ تا وقتی که حکم به انسان بودن زید و عمرو می‌کنیم، آن‌ها را مصداق امری وجودی قرار داده باشیم نه امری عدمی.

و اگر در خارج وجود دارد نیز از دو حال بیرون نیست: یا محسوس است یا غیر محسوس است، اگر محسوس است، باید با عوارضی از قبیل این و وضع، تعیین و تشخیص پیدا کند. در این صورت، تنها بر فردی صادق است که در این مکان و وضع معین باشد. اما بر فردی که در مکانی دیگر و وضعی دیگر باشد، صادق نیست.

بنابراین مشترک میان افراد نیست، در حالی که فرض کردیم که مشترک است.

و اگر غیر محسوس است، گرفتار عوارض معینه و مشخصه نیست و می‌تواند صادق بر همه افراد و مشترک میان آن‌ها باشد.

نتیجه این که ماهیت لابشرط، وجودی غیر محسوس دارد و از این رهگذر، مطلوب ما ثابت می‌شود.^۱

۱. برخی ایراد گرفته‌اند که موجود نبودن محمول در خارج، مستلزم انتفای حمل نیست؛ برای مثال وقتی می‌گوییم: زید اعمی است، کوری در خارج معدوم است. با وجود این، اتصاف به امر عدمی، جایز و حمل اعمی بر زید صحیح است. بنابر این، چه مانعی دارد که در قضیه: زید انسان است، انسانیت، امر عدمی باشد، با وجود این، زید متصف به همین امر عدمی و حمل نیز صحیح باشد، اما اگر دقت کنیم، این اشکال وارد نیست، چرا که برهان شیخ‌الرئیس، مبتنی بر وجود کلی طبیعی است و کلی طبیعی همان ماهیت لابشرطی است که نه مقید به قید کلیت است، تا وجودش در ذهن باشد و نه مقید به قید جزئیت است، تا وجودش با قید تشخیص و تعیین در خارج باشد. کلی طبیعی در خارج موجود است، البته آن‌چه در خارج، بدون حیثیت تقییدیه و بدون واسطه در عروض، موجود است، خود وجود است، اما ماهیت لابشرط، با واسطه در عروض و با حیثیت تقییدیه، در خارج موجود است. تنها چیزی که در باب کلی طبیعی در میان محققان مطرح است، این است که آیا کلی طبیعی ماهیت لابشرط قسمی یا مقسمی است. اما درباره وجود آن در خارج ولو با واسطه در عروض، گفت‌وگویی در میان محققان نیست.

ماهیت لابشرط و بشرط شیء

تفاوت است میان ماهیت لابشرط و ماهیت بشرط شیء. ماهیت بشرط شیء برای ماهیت لابشرط مقسمی، قسم و برای ماهیت لابشرط قسمی، قسیم است. بنابراین، ماهیت لابشرط انسان، مقید به هیچ قیدی نیست، بلکه طبیعت واحده‌ای است که هیچ حیثیتی در او لحاظ نشده و در ذات خود، نه متصف به وحدت و نه متصف به کثرت است. چنین ماهیتی در ذات خود، نه موجود، نه معدوم، نه کلی و نه جزئی است.

به همین دلیل، حاجی سبزواری می‌گوید:

ولیسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَرْتَبَةٌ نَسَقَائِضُ مَنَّافِيهِ؛^۱

ماهیت من حیث هی فقط خود آن ماهیت است و در مرتبه ذات ماهیت همه نقایض منتفی است.

ماهیت لابشرط انسان، به علت اطلاق و لابشرط بودن، مشترک میان همه افراد است، اما ماهیت بشرط الوحده انسان با ماهیت لابشرط مغایرت دارد و نمی‌تواند مشترک میان افراد باشد.

به همین دلیل، شیخ‌الرئیس در پایان این فصل می‌گوید:

فَإِنَّ الْإِنْسَانَ - مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدُ الْحَقِيقَةِ بَلْ مِنْ حَيْثُ الَّتِي لَا تَخْتَلِفُ فِيهَا الْكَثْرَةُ -
غَيْرُ مَحْسُوسٍ بَلْ^۲ مَعْقُولٌ صَرَفٌ وَ كَذَلِكَ الْحَالُ فِي كُلِّ كَلْبِي.

باید توجه داشت که منظور شیخ‌الرئیس از انسان، از حیث این که واحد الحقیقه است، همان حقیقت اصلیه انسان و همان ماهیت لابشرط است که در همه افراد انسان یکسان است و میان افراد به لحاظ این حقیقت اصلیه، اختلاف و فرقی نیست. در حقیقت، باید میان انسان، از حیث این که واحد الحقیقه است و انسان واحد که

۱. شرح غررالفوائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۲۹.
۲. کلمه «بل» در عبارت فوق برای اضراب است. در حقیقت، از مدعای خود که غیر محسوس بودن ماهیت من حیث هی است، یک گام فراتر می‌رود و می‌گوید: چنین ماهیتی معقول است.

متصف به وحدت است، فرق گذاشت. اولی ماهیت لابشرط و دومی ماهیت بشرط شیء است. اولی مشترک میان همه افراد، و دوم غیر مشترک است، اولی بر اساس استدلال شیخ‌الرئیس، غیر محسوس و دومی محسوس است. شیخ‌الرئیس در عبارت فوق، انسان «من حیث هو واحد الحقیقه» را این‌گونه تفسیر کرد که از حیث حقیقت اصلیه‌اش در هیچ یک از افراد کثیره، اختلاف ندارد، بلکه در همه جا یکسان است.

اشکال و پاسخ

دلیلی که شیخ‌الرئیس برای اثبات وجود غیر محسوس اقامه کرد، قیاسی است از شکل سوم که صفرا و کبرای آن بدین قرار است:

طبیعت مشترک، موجود است. (صفرا)

طبیعت مشترک، غیر محسوس است. (کبرا)

بعضی از موجودات، غیر محسوس است. (نتیجه)

اشکالی که وارد کرده‌اند، متوجه صفرای قیاس فوق است. اشکال این است که طبیعت مشترک موجود است، اما نه در خارج، بلکه در عقل بنابراین، قیاس فوق نتیجه نمی‌دهد که طبیعت غیر محسوس، موجود در خارج است، بلکه نتیجه می‌دهد که موجود در عقل است.

پاسخ اشکال این است که منظور از طبیعت مشترک، طبیعت لابشرط است، نه طبیعت بشرط شیء. اولی هم معروض اشتراک واقع می‌شود و هم معروض عدم اشتراک، چرا که در عقل، کلی و در خارج جزئی است. اما دومی، مقید به قید اشتراک است، به همین لحاظ، فقط در عقل موجود می‌شود نه در خارج. ولی اولی هم می‌تواند در عقل و هم در خارج موجود شود. هنگامی که در عقل موجود شود، معروض کلیت و اشتراک است و هنگامی که در خارج موجود شود، معروض

تشخیص و فردیت است. اولی، کلی طبیعی و دومی، کلی عقلی است. بنابراین، منظور از طبیعت مشترکی که در صغرا و کبرای فوق آمده، طبیعت لابشرط و همان کلی طبیعی است که معروض کلی منطقی است، نه طبیعت بشرط شیء که مقید به قید کلیت است و نمی تواند به جز در عقل، موجود باشد.^۱

خود را بیازمایید!

۱. چرا شیخ‌الرئیس بحث دربارهٔ عدم انحصار موجودات در محسوسات را مقدم داشت؟
۲. فرق میان موجود محسوس و متخیل و موهوم و معقول را بیان کنید؟
۳. چرا از نظر حسیون، هم قضیه: «هر موجودی محسوس است» و هم قضیه «هر غیر محسوسی غیر موجود است» هر دو صادق است؟
۴. آیا قضیه: «آنچه حس به جوهر و ذاتش نمی رسد، فرض وجودش محال است» عکس نقیض قضیه: «هر موجودی محسوس است» می باشد یا در قوه و به منزله آن است؟
۵. فرق میان جسم و جسمانی را توضیح دهید؟
۶. دو راهی را که شیخ‌الرئیس برای ابطال نظریه حسیون پیموده است، به طور خلاصه بیان کنید.
۷. استدلال شیخ‌الرئیس از راه طبایع محسوسات را شرح دهید؟
۸. آیا اگر محمول قضیه در خارج، معدوم و موضوع آن موجود باشد، حمل منتفی می شود؟
۹. فرق میان «انسان واحد» و «انسان من حیث هو واحد الحقیقه» را توضیح دهید.

۱. مقصود از طبیعت، همان ماهیت است. اگر گاهی تعبیر به طبیعت و گاهی تعبیر به ماهیت می شود، نباید موجب اشتباه شود.

۱۰. صغرا و کبرای قیاسی را که شیخ الرئیس برای اثبات وجود غیر محسوس مورد استفاده قرار داده است توضیح دهید.
۱۱. اشکال صغروی قیاس شیخ الرئیس را با پاسخ آن ذکر کنید.

فصل دوم:

اشکال کبروی

آیا انسان از حیث این که دارای اعضاست، محسوس است؟

وَهُمْ وَ تَنْبِيَهُ

و لَعَلَّ قَائِلًا مِنْهُمْ يَقُولُ: إِنَّ الْإِنْسَانَ - مَثَلًا - إِنَّمَا هُوَ إِنْسَانٌ مِنْ حَيْثُ لَهُ أَعْضَاءٌ مِنْ^١ يَدٍ وَ عَيْنٍ وَ حَاجِبٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُحْسُوسٌ.
فَنَنْبَهُ^٢ وَ نَقُولُ لَهُ: إِنَّ الْحَالَ فِي كُلِّ عَضْوٍ كَلِّيٍّ - مِمَّا ذَكَرْتَهُ أَوْ تَرَكْتَهُ - كَالْحَالِ فِي الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ.

ترجمه

و شاید گوینده‌ای از ایشان بگوید: انسان، مثلاً همانا انسان است، از حیث این که برایش اعضای از قبیل دست و چشم و ابرو و غیر از آن است و از حیث این که چنین است، محسوس است. پس او را آگاه می‌کنیم و به او می‌گوییم: حال در هر عضو کلی از آن چه ذکر کردی یا ترک کردی مانند حال در خود انسان است.

١. حرف «مِنْ» بیانیه است، چرا که مبین اعضاست. در مورد «مِنْ» بیانیه، می‌توان جمله مبتدا و خبر ساخت؛

یعنی «هی یَدٌ وَ عَيْنٌ وَ حَاجِبٌ وَ غَيْرُ ذَلِكَ».

٢. از این جا پاسخ اشکال شروع می‌شود.

در فصل گذشته، پس از بیان استدلال شیخ بر وجود مجرد، از طرف برخی اشکالی مطرح شد و خواجه پاسخ آن را ذکر کرد.

در این فصل، دومین اشکال مطرح می‌شود.

همان‌گونه که توضیح داده شد، استدلال شیخ‌الرئیس بر قیاسی از شکل سوم مبتنی بود. اشکالی که در فصل گذشته مطرح شد، صغروی بود. اکنون نوبت طرح اشکال دیگری است که متوجه کبرای قیاس مزبور است. کبرای قیاس این بود که: طبیعت مشترک، غیر محسوس است. اشکال کبروی این است که: انسان مشترک در صورتی انسان است که دارای دست، پا، چشم، ابرو، گوش و سایر اعضا باشد، هم‌چنین از نظر کم، کیف، متی و این، از سایرین متمایز شود. در غیر این صورت، انسان نیست و اگر دارای ویژگی‌های مزبور باشد، محسوس است.

خلاصه اشکال این است که: طبیعت انسان، یا اعضا دارد یا ندارد. اگر اعضا دارد، محسوس است و اگر ندارد، انسان نیست.

پاسخ اشکال

اگر چه اشکال‌کننده، خود را به مثال مشغول کرده و اشکال را تنها متوجه انسان ساخته و به موارد دیگر توجه نکرده، شیخ‌الرئیس بدون توجه به مثال جوابی کلی و جامع داده، تا در همه جا مفید واقع شود.

پاسخ جامع وی این است که انسان و هر طبیعت مشترک دیگری، هنگامی در صف محسوسات قرار می‌گیرد که اعضا و جوارح آن‌ها را به نحو خاص در نظر بگیریم؛ اما اگر اعضا و جوارح آن‌ها را به صورت طبیعت مشترک لحاظ کنیم، معقول خواهند بود نه محسوس.

همان‌گونه که طبیعت انسان کلی و مشترک است، طبیعت اعضای او نیز کلی و مشترک است.

آن‌گونه که ماهیت انسان، لاشرط است، اعضا و جوارح او نیز ماهیت لاشرط دارند.

آن‌چه در ساختار کلی طبیعی انسان به کار رفته، اعضا و جوارح شخصی نیست، تا او را در صف محسوسات قرار دهد، بلکه کلی طبیعی اعضا و جوارح است که مانع از معقول بودن کلی طبیعی انسان نیستند.

حاجی سبزواری می‌گوید:

کلی الطبیعی هی الماهیة وجوده وجودها شخصیة؛^۱

کلی طبیعی همان ماهیت (لاشرط) است که وجود آن، همان وجود شخصی ماهیت است.

او در جای دیگر می‌گوید:

ولا بشرط کان لائین نمی من اول قسم و ثانی مقسم
و هو بکلی طبیعی وُصف و کونه من کون قسمیه کُشف
و شخصه واسطة العروض له کالجنس حیث الفصل جاء محصله؛^۲

ماهیت لاشرط به دو معناست: معنای اول آن، لاشرط قسمی و معنای دوم آن، لاشرط مقسمی است. ماهیت لاشرط مقسمی به کلی طبیعی وصف می‌شود و وجود آن، از وجود دو قسمش [ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا که به معنای ماده و صورت است] مکشوف است. [لکن باید بدانیم که کلی طبیعی موجود بالعرض است و وجود، واسطه در عروض موجودیت به آن است، نه واسطه در ثبوت. از این رو، می‌گوییم:] شخص کلی طبیعی واسطه در عروض موجودیت به اوست. [چرا که در حقیقت، شخص و تشخص، همان وجود است]، مانند جنس که فصل، محصل آن [و واسطه در عروض تحصل و وجود بر آن] است.

۱. شرح اللثالی المنتظمه، ص ۲۱.

۲. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۳۲.

[انصاف ذی الواسطه به عارض، گاهی ظاهر، گاهی خفی و گاهی أخفی است].^۱

خود را بیازمایید!

۱. قیاسی که شیخ‌الرئیس از آن استفاده کرد، شکل چندم است؟
۲. اشکال کبروی قیاس مورد نظر شیخ را تقریر کنید.
۳. پاسخ شیخ را به اشکال او تقریر کنید.
۴. آن چه در ساختار کلی طبیعی انسان - از قبیل دست، پا و... - به کار رفته، کلی طبیعی است یا خیر؟
۵. از آن جا که طبیعت مشترک غیر محسوس در کلام شیخ همان کلی طبیعی است، کلی طبیعی و دو قسم دیگر کلی (یعنی منطقی و عقلی) را تعریف کنید.
۶. فرق میان لابشرط مقسمی و لابشرط قسمی را توضیح دهید.
۷. کلی طبیعی، لابشرط قسمی است یا لابشرط مقسمی؟ دیدگاه‌های مختلف را در این باره تقریر کنید و دیدگاه حق را مشخص کنید.
۸. وجود برای موجودیت کلی طبیعی، واسطه در ثبوت است یا واسطه در عروض؟
۹. فرق میان تشخص و وجود به مفهوم است یا به مصداق؟
۱۰. اقسام سه گانه اتصاف ذی الواسطه به عارض را توضیح دهید.

۱. همان، با استفاده از شرح.

فصل سوم:

غیر محسوس بودن قوای ادراکی و علایق محسوسات

تنبیہ

إنه لو كان كلُّ موجودٍ بحيثُ يدخلُ في الوهم والحسِّ، لكان الحسُّ والوهمُ يدخلانِ في الحسِّ والوهمِ وكان العقلُ الذي هو الحَكَمُ الحقُّ يدخلُ في الوهم. ^١ و من بعد هذه الأصولِ فليس شيءٌ من العشقِ والخجلِ والوجلِّ والغضبِ والشجاعةِ والجبنِ ممَّا يدخلُ في الحسِّ والوهمِ وهي من علائقِ الأمورِ المحسوسة؛ ^٢ فما ظنُّك بموجوداتٍ إن كانت خارجةً الذواتِ عن درجاتِ المحسوسِ و علائقها؟ ^٣

ترجمه

اگر هر موجودی به گونه‌ای باشد که داخل در وهم و حس شود، حس و وهم نیز

١. تا این جا راه اول که خود دارای سه وجه بود، به پایان می‌رسد.

٢. این بخش از عبارت شیخ‌الرئیس ناظر به راه دوم است.

٣. آن چه در راه اول و دوم بیان شد، از راه نظر در محسوسات و علایق محسوسات بود. اکنون شیخ‌الرئیس می‌گوید: موجوداتی که برتر از محسوسات و علایق محسوساتند، به طریق اولی مجردند.

داخل در حس و وهم می شوند و عقلی که داور حق است (نیز) داخل در وهم می شود.

به دنبال این اصول، هیچ یک از عشق و شرم و ترس و خشم و شجاعت و جبن، از چیزهایی نیستند که داخل در حس و وهم شوند، حال آن که همگی از علایق امور محسوسند [بنابراین] گمان تو درباره موجوداتی که از درجات محسوسات و علایق آنها خارجند، چیست؟

توضیح و تفسیر

خواننده گرامی به خاطر دارد که در فصل اول شیخ‌الرئیس برای اثبات وجود موجودات غیر محسوس و ابطال نظر حسیون، دو راه را پیمود: راه استدلال به محسوسات و راه استدلال به علایق محسوسات، و نیز گفته شد که استدلال به محسوسات سه وجه دارد که عبارت‌انداز:

وجه اول: استدلال از راه طبایع محسوسات

این وجه در فصل اول توضیح داده شد. در این فصل، وجه دوم و سوم، هم از راه اول تبیین می شوند و هم از راه دوم.

وجه دوم: محسوس نبودن حس و وهم

کسانی که موجود را منحصر در محسوس می دانند، و متخیل و موهوم را در حکم محسوس، ناگزیرند به وجود قوه حس، خیال و وهم، اعتراف کنند. قطعاً تا این قوا نباشند، نمی توان اشیا را در قالب محسوس، متخیل و موهوم، ادراک کرد. آیا این قوا محسوسند؟ اگر اینها محسوس باشند، باید با قوه حسی دیگری احساس شوند که مستلزم دور یا تسلسل است.

توضیح این که وجود این قوا برای انسان معلومند. طبیعی است اگر این‌ها محسوس باشند باید با حس دیگری معلوم شوند. خود آن حس نیز - علی الفرض - محسوس است. اگر این حس، با همان قوا شناخته شود، مستلزم دور و اگر با حس دیگری شناخته شود، مستلزم تسلسل است.

وجه سوم: محسوس نبودن عقل

کسانی که به وجود محسوس، متخیل و موهوم و نیز به وجود حس، خیال و وهم، اعتراف دارند، باید به وجود عقل نیز که داور حقیقی است و میان حس و محسوس، خیال و متخیل و وهم و متوهم، تمیز و تشخیص می‌دهد اعتراف کنند. عقل، قوه‌ای بالاتر از قوای حس، خیال و وهم است و نمی‌تواند از محسوسات، متخیلات و موهومات باشد، بلکه موجودی غیر محسوس است و این، دلیل دیگری بر عدم انحصار موجود در محسوس است.

استدلال به علایق محسوسات

در میان محسوسات، علایقی از قبیل عشق، ترس، نفرت، خشم، شرم و امثال این‌ها وجود دارد. هر یک از این امور، به دو قسم منقسم می‌شوند: جزئی و کلی. حس را در ادراک هیچ یک از این دو قسم، راهی نیست. قسم جزئی و شخصی آن‌ها را وهم و قسم کلی آن‌ها را عقل - که مدرک کلیات است - ادراک می‌کند.

با توجه به این که علایق محسوسات، بالضرورة موجودند و حس را به ادراک این علایق راهی نیست، بلکه اشخاص آن‌ها را وهم، و طبایع مشترکه آن‌ها را عقل ادراک می‌کند، نتیجه می‌گیریم که موجود، منحصر در محسوس نیست.

شیخ‌الرئیس وجه دوم و سوم استدلال اول و هم چنین استدلال دوم را در این فصل آورده است.

سؤال شیخ از خواننده

شیخ‌الرئیس پس از آن که نشان می‌دهد که طبیعت مشترک محسوسات، حس، وهم، عقل و علایق محسوسات، از قلمرو محسوسات خارجند، قضاوت را برعهده خواننده می‌گذارد و از او سؤال می‌کند که اگر بر خلاف طبیعت مشترک محسوسات، حس، وهم، عقل و علایق محسوسات که بالذات خارج از قلمرو محسوسات نیستند، موجوداتی هم باشند که ذوات آنها خارج از درجه محسوسات و علایق آنها باشد، گمان وی درباره آنها چیست؟

مسلم است که هرگاه موارد مورد بحث، از قلمرو حس خارج باشند و ناچار باشیم آنها را غیر محسوس بدانیم، قطعاً موجوداتی که برتر از این‌ها آیند، به طریق اولی، غیر محسوس و خارج از قلمرو حسند.

با براهین متقن، ثابت شده که نفوس انسانی مجرد از ماده‌اند، با وجود این، مجرد تام نیستند، بلکه در ذات خود، مجرد و در افعال خود غیر مجردند. حس، وهم، خیال و عقل، قوای ادراکی همین نفس مجرد غیر تامند. همان طور که نفس در ذات خود مجرد است، قوای او نیز مجردند، این‌ها هر چه هستند، در قلمرو عالم ناسوتند. حال، موقعیت موجودات ملکوتی، جبروتی و لاهوتی چگونه است، آیا نباید آنها را به حکم این که در مراتب برتر وجودند، در ذات و فعل، مجرد دانست؟

جهان بینی فلسفی به یکی از دو شکل، قابل عرضه است: یکی این که جهان را محدود و محصور در حصن و حصار محسوسات بدانیم و به امور مجرد و معقولی که در ورای این حصن و حصارند و در عین خروج از قلمرو محسوسات، بر عالم محسوس هیمنه دارند، معتقد نباشیم. این همان سیستم فلسفی و همان بینشی است که شیخ‌الرئیس، طی دو فصل - یکی با عنوان «وهم و تنبیه» و دیگری با عنوان «تنبیه» - بر سست بودن بنیاد آن و بر متزلزل بودن پایه‌های آن، اصرار ورزید.

شکل دیگر آن که جهان را بسیار گسترده‌تر از چهاردیواری محسوسات بدانیم و

این «اختران نغز و خوش» را صورتی ظاهری تجسم کنیم که صورتی بسیار زیباتر در زیر دارد.

به فرض که جهان را منحصر در محسوسات بدانیم، به حکم استدلال، دریافتیم که کلی طبیعی یا ماهیت لابشرط موجوداتی از قبیل انسان یا سایر انواع حیوانات و هم چنین نباتات و جمادات، وجود حسی ندارند، بلکه حتی اعضا و جوارح این ها نیز از حیث ماهیت لابشرط و کلی طبیعی، غیر محسوسند.

حال اگر از راه استدلال های محکم عقلی و فلسفی، موجوداتی را اثبات کنیم که برتر از محسوسات و مادیاتند و وجود و ماهیت آنها متقوم به ماده نیست و به همین دلیل، در خارج و - به طریق اولی - در ذهن، عاری از ماده و مجرد از تعلقات مادی، تحقق پیدا می کنند، در قوس صعودی هستی به موجودی می رسیم که وجود محض و بسیط الحقیقه است و تمام موجودات، وابسته به اویند. در نهایت آیا نباید حکم کنیم به این که موجود، اعم از محسوس است؟

خود را بیازمایید!

۱. یکی از ادله اعم بودن موجود از محسوس، تجرد قوه حس و خیال و وهم است، توضیح دهید که اگر این ها مجرد نباشند، چه اشکالی پیش می آید؟
۲. یکی دیگر از ادله اعمیت موجود نسبت به محسوس، تجرد عقل است. توضیح دهید که چرا عقل، غیر محسوس است؟
۳. یکی دیگر از ادله اعمیت موجود نسبت به محسوس، تجرد علایق محسوسات است. در این باره توضیح کافی دهید؟
۴. اگر طبیعت مشترک محسوسات و حس و وهم و عقل و علایق محسوسات، غیر محسوسند، درباره موجودات برتر چگونه باید قضاوت کرد؟
۵. جهان بینی فلسفی دارای چند سیستم است؟

۶. فرق میان مجرد تام و مجرد غیر تام را تبیین کنید؟
۷. آیا کلی طبیعی موجود به وجود واحد است یا موجود به وجود افراد متعدّد؟
۸. این که می‌گویند: کلی طبیعی مانند پدر نسبت به فرزندان نیست، بلکه مانند پدرها نسبت به فرزندان است، یعنی چه؟ دربارهٔ بیت زیر تحقیق کنید:
- لیس الطبعی مع الافراد کلاب بل آباء مع الاولاد^۱

۱. شرح غورالفرائد، ص ۹۳.

فصل چهارم:

غیر محسوس بودن وجود خداوند تعالی

تذنیب^۱

كُلُّ حَقٍّ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتِهِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي هِيَ بِهَا حَقٌّ، فَهُوَ مُتَّفَقٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مُشَارٍ إِلَيْهِ فَكَيْفَ مَا بِهِ
يَنَالُ كُلَّ حَقٍّ وَجُودَهُ؟

ترجمه

هر حقی از حیث حقیقت ذاتیه‌ای که به آن، حق است، یک چیز واحد متفق است که [به اشاره حسی] مشارالیه نیست، پس چگونه است موجودی که هر حقی به سبب او به هستی خود نایل می‌شود؟

۱. شیخ‌الرئیس عنوان فصل چهارم را تذنیب قرار داده است. علت این است که بحثی که در این فصل آمده، به منزله نتیجه بحث‌هایی است که در فصل دوم و سوم آمده است. توضیح این نکته مفید است که عنوان اکثر فصول کتاب اشارات و تنبیهات اشاره یا تنبیه است. گاهی برخی فصول تحت عنوان «وهم و تنبیه»، «تذنیب»، «فائده»، «تنبیه و اشاره»، «اوهام و تنبیهات»، «تکمله و اشاره»، «اشاره و تنبیه»، «زیاده تبصره»، و یا «مقدمه» و... آمده است. هر جا بحث جنبه استدلالی دارد، عنوان فصل «اشاره» است و هر جا بحث جنبه استدلالی ندارد، بلکه برای رفع غفلت اذهان است، عنوان فصل، تنبیه است و هر جا بحث درباره رفع اشکال است، عنوان بحث «وهم و تنبیه» است و همین‌طور....

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس در این فصل با عنایت به این که هر حقی، از حیث حقیقت ذاتیه‌اش غیر محسوس است، می‌خواهد ثابت کند که ذات مقدس خداوند که حقیقت بخش همه حقایق است، غیر محسوس است.

معانی حق

خواجه طوسی برای واژه حق سه معنا ذکر می‌کند، البته این واژه، مصدری است که به معنای صفت فاعلی به کار رفته و استعمال آن در معانی سه‌گانه، به اشتراک لفظی است.

معانی سه‌گانه مورد نظر خواجه به شرح زیر است:

۱. موجود در اعیان، یعنی اعم از این که دائم باشد یا غیر دائم و دائم نیز اعم است از این که واجب باشد یا ممکن.
 ۲. موجود دائم، اعم از این که واجب باشد یا ممکن.
 ۳. حال قول و عقد^۱ بالنسبه واقع، از آن جا که میان قول و عقد با واقع، مطابقت است و مطابقت، مصدر باب مفاعله است، اگر قول و عقد را مطابق (به صیغه اسم فاعل) با واقع بگیریم، می‌گوییم صادق و اگر مطابق (به صیغه اسم مفعول) با واقع بگیریم، می‌گوییم حق.^۲
- در این جا مقصود از حق، همان معنای اول است.

شیخ‌الرئیس می‌خواهد از راه اثبات موجود غیر محسوس، ثابت کند که مبدأ

۱. مقصود از قول، قضیه ملفوظ، و مقصود از عقد، قضیه معقول است.

۲. ر.ک: الاشارات و التنبیها مع شرح نصیرالدین الطوسی، القسمان الثالث والرابع، ص ۴۴۰؛ الشفاء، الإلهیات، المقالة الاولى، الفصل الثامن؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۹ صدر المتألهین برای واژه حق، معنای چهارمی ذکر می‌کند که واجب الوجود بالذات است.

نخستین موجودات، خود، موجودی غیر محسوس است.
او می‌خواهد بگوید: اگر هر موجودی از لحاظ حقیقت ذاتیه خود و از آن حیث که حق است، غیر محسوس است، چگونه ممکن است مبدأ هستی که حقایق اشیا را افاضه می‌کند و محقق همه حقایق است، محسوس باشد؟
اگر بنخواهیم مدعای شیخ‌الرئیس را در قالب یک قیاس برهانی عرض کنیم، باید بگوییم:

مبدأ نخستین موجودات، افاضه‌کننده حقایق غیر محسوسه است (صغرا)؛
هر افاضه‌کننده حقایق غیر محسوسه، غیر محسوس است (کبرا)؛
مبدأ نخستین موجودات، غیر محسوس است (نتیجه).

صغرا و کبرای قیاس در جای خود ثابت شده است. هم مفیض بودن مبدأ نخستین، مسلم است و هم غیر محسوس بودن او، چرا که همواره باید علت، اشرف از معلول باشد. اگر معلول، غیر محسوس باشد، محال است که علت او از محسوسات باشد.
علت این که شیخ‌الرئیس، این بحث را تحت عنوان «تذنیب» آورده، بدین لحاظ است که دنباله بحث سابق است. اگر در بحث گذشته، وجود حقایق غیر محسوس ثابت نمی‌شد، استدلال بر غیر محسوس بودن مبدأ نخستین که محقق همه حقایق است، غیر ممکن بود.

نظریه فخر رازی

فخر رازی معتقد است که بیان شیخ‌الرئیس در این «تذنیب»، بیانی است اقناعی نه برهانی. به نظر او، شیخ‌الرئیس، پس از آن که وجود حقایق غیر محسوس را ثابت کرده، مبدأ نخستین را هم ملحق به آن‌ها ساخته و تمثیلاً حکم کرده به این که او نیز غیر محسوس است، چرا که اگر حقایق، غیر محسوسند، لازم نیست که محقق آن‌ها هم غیر محسوس باشد.

اما به نظر خواجه، نظریه فخر رازی صحیح نیست. اگر همه حقایق غیر محسوسند، توهم خروج آن چه در رأس هرم حقایق قرار دارد و خود افاضه کننده آنهاست، باطل است.

پاسخ خواجه به فخر رازی، مبتنی بر قیاسی است که توضیح آن گذشت.^۱

اشکال محاکم

او می‌گوید: آن چه از دلیل سابق به دست آمده، این است که ماهیت لابشرط، غیر محسوس است. در صورتی می‌توان از راه غیر محسوس بودن ماهیت لابشرط (یا کلی طبیعی) غیر محسوس بودن مبدأ کائنات را ثابت کرد که او نیز ماهیت لابشرط باشد و اگر مبدأ کائنات دارای ماهیت باشد، یا امتناع ذاتی واجب الوجود یا امکان ذاتی آن، لازم می‌آید.^۲

ما قبلاً گفتیم که: ماهیت، موجود بالعرض و وجود، موجود بالذات است. وجود ممکن، در تحقق خود، واسطه در ثبوت و ماهیت ممکن، در تحقق خود، واسطه در عروض می‌خواهد. مبدئی که محقق حقایق است، افاضه ماهیت نمی‌کند تا مستلزم این باشد که خود نیز ماهیت باشد، بلکه او افاضه وجود می‌کند و ماهیات، مفاض یا مجعول بالذات نیستند، بلکه مفاض یا مجعول بالعرضند. آنچه مفاض یا مجعول بالذات است، وجود است. جاعل و مفیض نیز خود وجود است. اگر مجعول، غیر محسوس است، مجعول بالذات و جاعل نیز به طریق اولی غیر محسوس است.

خود را بیازمایید!

۱. آیا واژه «حق» مشترک لفظی است یا معنوی؟

۱. الاشارات والتنبیها، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. همان، ص ۱۰ (پاورقی).

۲. معانی حق را توضیح دهید.

۳. مقصود شیخ‌الرئیس از عبارت «کل حق فإنه من حیث...» کدام یک از معانی سه گانه است؟

۴. قیاس برهانی شیخ‌الرئیس را در مورد این که محقق حقایق غیر محسوس است، توضیح دهید.

۵. چرا شیخ‌الرئیس بحث درباره حق را تحت عنوان تذنیب آورده است؟

۶. چرا از نظر امام فخر بیان شیخ‌الرئیس در این فصل، اقناعی است نه برهانی؟

۷. پاسخ خواجه را به فخر رازی توضیح دهید.

۸. اشکال محاکم را بر بیان شیخ‌الرئیس درباره این که محقق حقایق غیر محسوس است، توضیح دهید.

۹. بیان خاص نگارنده را درباره رفع اشکال محاکم توضیح دهید.

۱۰. در مباحث مربوط به جعل که ظاهراً در آثار شیخ‌الرئیس مطرح نیست، چند نظر وجود دارد؟

۱۱. به مشائین نسبت داده شده که مجعول، صیروت است آیا از بیان شیخ‌الرئیس

در مسئله محقق حقایق، مجعولیت صیروت استفاده می‌شود یا چیز دیگر؟

بخش دوم:

اقسام علل و احکام آنها

علل وجود و علل ماهیت^۱

تنبيه

الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده ولك^۲ أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح و الخط الذي هو ضلعة و يقومانه من حيث هو مثلث و له حقيقته المثلثية كأنهما علتاه الهادية و الصورية.^۳

و أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلّة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علّة تقوّم مثلثيته و تكون^۴ جزءاً من جدّها و تلك هي العلة الفاعلية، او الغائية التي هي علّة فاعلية لعلية العلة الفاعلية.^۵

۱. منظور از علل وجود، علت فاعلی و علت غایی و منظور از علل ماهیت، علت مادی و علت صوری است.
۲. در نسخه چاپ تهران «الیک» و در نسخه چاپ مصر «لک» آمده است.
۳. تا این جا شیخ درباره علل قوام، یعنی علت مادی و صوری بحث کرده و سطح و خط مثلث را به عنوان مثال آورده است.
۴. دو فعل «تكون» و «تقوم» فعل مضارع از باب تفعیل است. مقصود شیخ رئیس بیان این مطلب است که علت فاعلی و غایی داخل در قوام ذات معلول نیستند.
۵. در نسخه چاپ تهران به دو صورت آمده است: یکی همان که در بالا و مطابق چاپ مصر است و دیگری «علّة فاعلية للعلّة الفاعله».

ترجمه

شیء گاهی به اعتبار ماهیت و حقیقتش و گاهی در وجودش معلول است. و برای توست که این مطلب را برای مثال به مثلث اعتبار کنی، چرا که حقیقت مثلث به سطح و خطی که ضلع اوست وابسته است و سطح و ضلع، مثلث را، از حیث این که مثلث و دارای حقیقت مثلث بودن است، قوام می‌بخشند. گویی سطح و ضلع، علت‌های مادی و صوری مثلثند.

اما از حیث وجودش نیز به علتی دیگر، غیر از این‌ها تعلق دارد که علت قوام بخش مثلث بودن و جزء حدّ او نیست و آن، علت فاعلی یا غایی است که برای علت بودن علت فاعلی، علت فاعلی است.

توضیح و تفسیر

خواننده گرامی به خاطر دارد که در اوایل این کتاب، مسائل و مطالب فلسفه را چهار قسم کردیم: اثبات حقایق وجودیه، اثبات مقولات عشر، اثبات امور عامه و اثبات مبادی و علل چهارگانه موجودات، یعنی فاعل، غایت، صورت و ماده. همچنین خواننده مستحضر است که نمط چهارم اشارات درباره وجود و علل وجود بحث می‌کند.

گویی این نمط در دو بخش بحث می‌کند: بخش اول درباره وجود است که آیا آن گونه که در اوهام برخی راه یافته، مساوق محسوس است و موجود همان محسوس و محسوس همان موجود است، یا آن گونه که مورد قبول و تأیید عقول پخته فلسفی قرار گرفته، اعم از محسوس و غیر محسوس است، بلکه قلمرو غیر محسوس وجود بر قلمرو محسوس وجود، قاهر، مهیمن و مسلط است.

بحث‌های بخش اول، طی چهار فصل متوالی و با استدلال‌های مختلف و متنوع به

پایان رسید و برکسانی که اهل تأمل، دقت و انصافند، معلوم شد که وجود اعم از محسوس است.

اکنون نوبت به بحث درباره علل وجود رسیده است، البته علل ماهیت هم مع الواسطه علل وجودند، به همین دلیل، عنوان بحث را «علل وجود» و «علل ماهیت» قرار دادیم و اگر می‌گفتیم: «علل وجود» بلا اشکال بود.

علت، عبارت است از آنچه وجود شیء، متوقف بر اوست. اگر شیء به غیر آن نیاز ندارد، علت تامه و در غیر این صورت، علت ناقصه است.

علت ناقصه محال است که خود معلول باشد، بلکه یا داخل در معلول، یا خارج از اوست. آنچه داخل در معلول است، یا معلول به واسطه او بالفعل یا بالقوه است. اولی را علت صوری و دومی را علت مادی می‌نامیم.

آنچه خارج از معلول است، از چهار حال بیرون نیست. یا وجود شیء در او یا از او یا به دلیل اوست و یا هیچ یک از این‌ها نیست. اولی را موضوع، دومی را فاعل، سومی را غایت و چهارمی را شرط، آلت و عدم مانع می‌نامیم.

با توجه به توضیح بالا اقسام علل، به شرح زیر است:

۱. علت تامه؛

۲. علت ناقصه؛

اقسام علت ناقصه نیز بدین شرح است:

۱. علت مادی؛ ۲. علت صوری؛ ۳. علت فاعلی؛ ۴. علت غایی؛ ۵. موضوع؛

۶. شرط، آلت و عدم مانع.

بدین ترتیب، اگر شش قسم علت ناقصه را ضمیمه علت تامه کنیم، علل هفت قسمند و اگر موضوع و ماده را یکی کنیم، علل شش قسمند.

شیخ‌الرئیس در این جا فقط به چهار قسم از اقسام علل ناقصه، یعنی علت فاعلی، غایی، مادی و صوری، اشاره کرده و بقیه اقسام را نیاورده است.

همچنین در این جا به جنس و فصل نیز که مقوم ماهیتند، اشاره نکرده است، چرا که سخن دربارهٔ علل خارجی است، نه علل عقلی. جنس و فصل، از علل خارجی نیستند، بلکه از علل عقلی‌اند، به همین دلیل، به حمل اولی ذاتی بر ماهیت نوعیه، حمل می‌شوند و اگر علت‌های خارجی باشند، لازم می‌آید که علت و معلول، یکی باشند و این محال است.

البته منافاتی نیست که جنس و فصل، علت خارجی نباشند، ولی علت عقلی و مقوم ماهوی در نزد عقل باشند.

تقسیم تازهٔ علل

آنچه در تقسیم علل گفتیم، دربارهٔ علل خارجی بود. اکنون اگر بخواهیم تقسیم مستوفایی بیاوریم که بر اقسام علل، اعم از علل از حیث خارج و علل از حیث عقل شامل شود، چنین می‌گوییم:

علل بر دو گونه است: بالقیاس به خارج و بالقیاس به عقل.

قسم اول را که خود به شش یا هفت قسم تقسیم می‌شود، توضیح دادیم. اما قسم دوم نیز یا علل ماهیت است یا علل وجود. علل ماهیت، همان جنس و فصل و علل وجود، یا موضوع است، مانند نفس، یا فاعل است، مانند عقل فعال، یا غایت است، مانند تشبّه به مبادی عالیّه و مبدأ نخستین.

بنابراین، شش یا هفت قسم علت، در قیاس به خارج و پنج قسم علت، در قیاس به عقل داریم.

دفع یک توهم

می‌دانیم که مثلث، از سطوح است نه از اجسام، و سطوح، قسمی از کم متصل و از اعراضند و اعراض، دارای ماده و صورت خارجی نیستند، بلکه در خارج بسیطند و

عقل تحلیل گر، بعد از آن که از راه یافتن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، به جنس و فصل آنها دست یافت، همان جنس و فصل را که لا بشرط اند، بشرط لا اعتبار می کند و برای آنها ماده و صورت ذهنی می سازد. عقول مجرد هم صورت و ماده خارجی ندارند، اما صورت و ماده ذهنی دارند.

با توجه به توضیح بالا معلوم می شود که مقصود شیخ الرئیس از ذکر مثلث، تمثیل است و گرنه مثلث واقعاً دارای ماده و صورت نیست.

به همین دلیل، شیخ الرئیس، خط و سطح را به منزله علت مادی و صوری مثلث تلقی کرد و چنین گفت: «کأنهما علتاه المادیة والصوریة» و آنها را علت های مادی و صوری واقعی قرار نداد، چرا که نه سطح، محل برای صورت و نه خط، صورت است، بلکه خط نهایت سطح و سطح نهایت ماده است و محال است که نهایت شیء صورت برای شیء باشد.

بیان یک نکته

از آن جا که شیخ الرئیس، فقط به دو قسم از علل وجود اشاره کرد؛ یعنی فاعل و غایت و به سایر اقسام اشاره ای نکرد، با تعبیر «فقد یتعلق بعلة اخرى» تفهیم کرد که علل وجود، منحصر در فاعل و غایت نیستند، لکن به لحاظ این که شیخ الرئیس در مقام بیان بقیه اقسام نبود، از بیان آنها صرف نظر کرد.

رابطه غایت و فاعل

درست است که فاعل و غایت را از علل وجود می دانیم، اما باید توجه کنیم که آن که وجود معلول را افاده می کند، فاعل است، نه غایت، بلکه غایت دو حیثیت دارد: حیثیت وجود و حیثیت ماهیت. غایت از حیث وجود، معلول علت فاعلی و از حیث ماهیت، علت برای فاعلیت فاعل است. حاجی سبزواری می گوید:

علّة فاعلٍ بماهیّتها معلولةٌ له باینّتها^۱

علت غایی از حیث ماهیت، برای علت فاعلی، علت و از حیث وجود، برای او معلول است.

بنابر این، جنبه ماهوی علت غایی، در فاعلیت فاعل تأثیر می‌کند؛ یعنی به او وصف فاعلیت می‌بخشد. آن‌گاه فاعل، در وجود معلول اثر می‌کند و به دنبال وجود معلول است که غایت هم وجود پیدا می‌کند.

توضیح بیشتر درباره‌ی مطلب، این است که: فاعل تا تصور فعل و تصدیق به فایده آن نکند، به مرحله شوق، اراده و فعل نمی‌رسد. فایده فعل، همان غایت فعل است که قبل از تحقق خارجی، در ذهن فاعل، وجود ذهنی پیدا می‌کند و همین وجود ذهنی فایده و غایت است که فاعل را برای انجام فعل تحریک می‌کند. بنابراین، وجود ذهنی غایت، علت برای فاعلیت فاعل می‌شود و فاعل، با انجام فعل، وجود خارجی و عینی غایت را تحقق می‌بخشد. به همین دلیل، گفته‌اند: «اول الفکر آخر آمد در عمل». آری:

طالب هر پیشه و هر مطلبی حق چشاند اول کارش لبی

مگر ممکن است تا چیزی به وجود ذهنی موجود نشود، انسان به تکاپو درآید و از راه تلاش و فعالیت به جست و جوی آن پردازد؟! اگر انسان از وجود ذهنی جرعه‌ای ننوشد و کامی از آن، تر نکند، هرگز زحمت رسیدن به آن را بر خود هموار نمی‌سازد.

بلی این نکته ورد هر لسان است که نادانسته را جستن محال است

طرح یک اشکال

نتیجه بحث فوق این شد که وجود ذهنی غایت، یا به عبارت دیگر، ماهیت غایت

۱. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۶۱.

که موجود به وجود ذهنی است، علت است برای فاعلیت فاعل، که موجود به وجود خارجی است.

بنابراین، جای طرح این اشکال است که: علت باید از حیث وجود، اقوا و اشرف از معلول باشد. چگونه ممکن است که وجود ذهنی، علت برای وجود خارجی باشد؟ آیا در این جا معلول، اشرف و اقوای از علت نیست؟

راه حلّ این اشکال، این است که بگوییم: وجود ذهنی غایت، علت برای فاعلیت فاعل نیست، بلکه فاعل، قبل از تصور فعل و تصدیق به فایده و رسیدن به شوق و اراده، فاعل بالقوه است و هنگامی که این مراحل، تحقق بیابد، فاعل بالفعل می شود. خود فاعلیت بالقوه هم مراتب و درجاتی دارد که به مقتضای برخی از آنها فاعل بعید و به اعتبار برخی فاعل متوسط و به اعتبار برخی فاعل قریب فعل است.

فاعلی که هنوز تصور فعل نکرده، در مرتبه قوه محض و استعداد صرف است و باید بگوییم تا مرتبه فاعلیت بالفعل، چهار مرتبه فاصله دارد. این مرتبه، همان مرتبه فاعل بعید است. پس از تصور فعل، فاعلیت بالقوه در مرتبه متوسط است و تا مرتبه فاعلیت بالفعل، سه مرتبه فاصله دارد. هنگامی که تصدیق به فایده کند، باز هم در مرتبه قوه متوسط است و دو مرحله فاصله دارد. با حصول شوق، فاعل یک گام دیگر به فعلیت نزدیک می شود، ولی هنوز در مرتبه قوه متوسط است. با حصول اراده، فاعل آخرین گام را برای ورود در قلمرو فعلیت برمی دارد و همین که حرکت عضلانی فاعل آغاز شد، فاعلیت او بالفعل خواهد بود.

باتوجه به توضیحات بالا معلوم می شود که اصولاً تعبیر به این که وجود ذهنی ماهیت غایت، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است، صحیح نیست. همین تعبیر ایجاد شبهه می کند و این سؤال را در ذهن پدید می آورد که چگونه وجود ذهنی، علت برای وجود خارجی می شود؟ چگونه ممکن است که علت در مرتبه وجود ضعیف و معلول در مرتبه وجود، قوی باشد؟ خیر، وجود ذهنی علت برای وجود خارجی نشده است،

بلکه علت و معلول، هر دو، وجود خارجی دارند. هر چند فاعل تا هنگامی که مقدمات فعل ارادی که برخی علمی، برخی انفعالی، و برخی فعلی است،^۱ برایش حاصل نشده، فاعل بالقوه است و هنگامی که این مقدمات برایش حاصل شد، فاعل بالفعل است. گو این که قوه او گاهی قوه بعید، گاهی قوه متوسط و گاهی قوه قریب است.^۲

خود را بیازمایید!

۱. عنوان این نمط، بحث درباره وجود و علل آن است، حال آن که در این فصل بحث درباره علل وجود و علل ماهیت و هر دو مطرح است، چرا؟
۲. اقسام علل خارجی را توضیح دهید.
۳. اقسام علل عقلی را توضیح دهید.
۴. اگر جنس و فصل از علل عقلی ماهیتند، چرا حمل آنها بر ماهیت، حمل اولی ذاتی است؟ آیا در این صورت، علت و معلول، یکی نمی شوند؟
۵. مثلث، یکی از اقسام کم متصل قار است. چرا شیخ الرئیس برای آن، صورت و ماده فرض کرد؟
۶. چرا شیخ الرئیس فقط به دو قسم از اقسام علل وجود اشاره کرد؟
۷. رابطه غایت و فاعل را توضیح دهید.
۸. مقدمات چهارگانه فعل ارادی را توضیح دهید.
۹. اگر وجود ذهنی غایت، علت فاعلیت فاعل باشد، چه اشکالی پیش می آید؟
۱۰. پاسخی که به اشکال فوق داده می شود، چیست؟
۱۱. چرا برخی از مقدمات فعل ارادی، مقدمه علمی، برخی مقدمه انفعالی و برخی مقدمه فعلی نامیده می شود؟

۱. مقدمه علمی همان تصور فعل و تصدیق فایده آن و مقدمه افعالی همان شوق نفسانی و مقدمه فعلی اراده است.

۲. ک: نفاة الحکمة، المرحلة الثامنة، الفصل الحادی عشر.

تفاوت علل وجود و علل ماهیت

تنبيه^۱

إِعْلَمُ أَنَّكَ قَدْ تَفَهَّمُ مَعْنَى الْمَثَلِ وَ تَشْكُ هَلْ هُوَ مَوْصُوفٌ بِالْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ أَمْ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ،
بَعْدَ مَا تَمَثَّلَ^۲ عِنْدَكَ أَنَّهُ مِنْ خَطِّ وَ سَطْحٍ وَ لَمْ يَتَمَثَّلْ لَكَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ (فِي الْأَعْيَانِ).^۳

ترجمه

بدان که گاهی تو معنای مثلث را می فهمی و شک می کنی که آیا در خارج موصوف به وجود است یا موصوف به وجود نیست؟ (آن هم) بعد از آن که پیش تو معلوم شده که مثلث از خط و سطح (پدید می آید) و برای تو معلوم نشده که موجود در اعیان است.

توضیح و تفسیر

هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است، دلیل این ترکیب این است که گاهی

۱. از آن جا که خواننده با کمی تأمل می تواند فرق میان علل وجود و ماهیت را بفهمد، در آغاز این فصل «تنبيه» آمده است.

۲. مقصود از تمثّل، مثال ذهنی است که با علم و ادراک انطباق دارد.

۳. عبارت «فِي الْأَعْيَانِ» در نسخه چاپ تهران است، ولی در نسخه چاپ مصر نیست.

وجود شیء معلوم و ماهیت آن مجهول است، چنان که شبیحی را از دور بنگریم و شک کنیم که درخت یا سنگ یا حیوان است. گاهی به عکس، ماهیت آن، معلوم و وجود آن مجهول است، چنان که در وجود جن شک کنیم، ولی بدانیم که ماهیت آن، همان جسم نادری است که متشکل به اشکال مختلف می شود. گاهی وجود و ماهیت شیء هر دو معلوم است، مانند انسان و گاهی وجود و ماهیت شیء هر دو مجهول است، مانند نفس.

باتوجه به توضیح بالا معلوم می شود که وجود و ماهیت اشیا یک چیز نیستند، بلکه وجود، همان هستی اشیا است که به اشتراک معنوی بر همه آنها حمل می شود و میان آنها مشترک است و ماهیت، همان چیستی اشیا است که خاستگاه کثرت و اختلاف اشیا است و اگر وجود را به معنای ماهیت بگیریم، یا باید اختلاف اشیا را در چیستی منکر شویم و یا باید وجود را از اشتراک معنوی خلع کنیم و به آن، پیرایه اشتراک لفظی ببندیم.

مسئله اشتراک معنوی وجود، از امتهات مسائل فلسفی است و اگر این مسئله شناخته نشود، مذهب تشکیک در وجود هم که منسوب به حکمای پهلوی است، در بوتۀ ابهام باقی می ماند.^۱

فایده فصل مورد بحث این است که فرق است میان علل وجود و علل ماهیت شیء، همچنان که فرق است میان وجود و ماهیت شیء.

گاهی انسان می داند که علل قوام فلان شیء چیست؛ مثلاً می داند که جسم مرکب از ماده و صورت است و این را تصدیق می کند، ولی نمی داند که جسم موجود است یا نه؟

بنابراین، به وجود جسم تصدیق نمی کند، بلکه درباره آن شک دارد.

۱. شرح غرالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر عرض، ص ۴۷.

در همان مثالی که شیخ‌الرئیس آورده، شخص می‌داند که مثلث، مرکب از خط و سطح است، ولی نمی‌داند که مثلثی وجود دارد یا نه؟
عکس آن هم ممکن است، شخص به وجود مثلث آگاه است، ولی نمی‌داند که مثلث از سطح و ضلع پدید آمده است یا نه؟
خلاصه این که تصدیق به وجود مثلث، غیر از تصدیق به این است که ساختار مثلث از ماده‌ای به نام سطح و از صورتی به نام خط است و صد البته که منظور از ذکر مثلث تمثیل است نه ترکیب واقعی از صورت و ماده.
به هر حال، گاهی اتفاق می‌افتد که اولی مشکوک و دومی معلوم و گاهی بالعکس است، چنان که ممکن است، هر دو معلوم یا هر دو مجهول باشد، اما علم به یکی مستلزم علم به دیگری و شک درباره یکی، مستلزم شک درباره دیگری نیست.
با این توضیح، فرق میان علل وجود و علل ماهیت، معلوم می‌شود.

رمز تکرار این بحث

شیخ‌الرئیس، یک بار دیگر عین این بحث را در منطق آورده، به همین دلیل، به نظر می‌رسد تکرار آن، در این جا خالی از فایده و بیهوده است.^۱
خواجه طوسی در مقام اعتذار از جانب شیخ‌الرئیس می‌گوید: غرض از آوردن این بحث در منطق با غرض آن در این جا مغایرت دارد.
در این جا غرض این است که میان عللی که شیء در وجودش به آنها نیاز دارد، مانند فاعل و غایت و عللی که شیء در تحقق ذات و ماهیتش در خارج و عقل به آنها نیاز دارد، مانند ماده و صورت، فرق بگذارد، به همین دلیل، خط و سطح را که برای مثلث، شبیه به ماده و صورتند، مثال می‌آورد.

۱. الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹.

اما در منطق، غرض این بود که میان علل قوام، یعنی جنس و فصل که شیء در تحقق ذات و ماهیتش در عقل به آن‌ها احتیاج دارد و هر دو مقوم ماهیت شیء در عقلند و سایر علل، یعنی علت‌های چهارگانه مادی، صوری، فاعلی، و غایی فرق بگذارد. خلاصه، همان‌طور که قبلاً توضیح داده‌ایم، فرق است میان عللی که به لحاظ خارج علتند و عللی که به لحاظ عقل علتند. جنس و فصل، علل قوام ماهیتند به لحاظ عقل، و ماده و صورت، علل قوام ماهیتند به لحاظ خارج. دیدیم که علل وجود نیز هم به لحاظ خارج مطرحند و هم به لحاظ عقل. به لحاظ خارج، فاعل، غایت، موضوع و شرط، و به لحاظ عقل، نفس، عقل فعال و مبادی عالیه است.

خود را بیازمایید!

۱. چه فرقی میان علل وجود و علل ماهیت است؟
۲. برای علم به علل ماهیت شیء، با شک در وجود آن، مثالی بیاورید.
۳. برای علم به وجود شیء، با شک در علل ماهیت آن، مثالی بیاورید.
۴. آیا ممکن است که شیء از جهتی معلوم و از جهتی مشکوک یا از جهتی مغفول و از جهتی غیر مغفول باشد؟
۵. بحث درباره فرق علل وجود و علل ماهیت را شیخ‌الرئیس، هم در منطق آورده و هم در این جا. آیا تکراری رخ داده است؟
۶. اصولاً فرقی که میان علل قوام و سایر علل است و ظاهراً موجب تکرار این بحث شده، چیست؟
۷. آیا می‌دانید چه رابطه‌ای میان جنس و فصل از سویی و ماده و صورت، از سوی دیگر است؟
۸. آیا می‌دانید چیزهایی که ماده و صورت ندارند، چگونه دارای جنس و فصل می‌شوند؟

۹. آیا فرق میان صورت و ماده ذهنی و صورت و ماده خارجی را می دانید.
۱۰. چه فرقی میان جنس و فصل از یک طرف و صورت و ماده ذهنی از طرف دیگر است؟
۱۱. فرق میان علل عقلی و علل خارجی را توضیح دهید.
۱۲. ارزش و اهمیت مسئله اشتراک وجود در فلسفه را تقریر کنید.
۱۳. مسائلی را که در ساختار حکمت متعالیه نقش زیربنایی دارند، تقریر کنید و توضیح دهید که نقش شیخ الرئیس در پای گرفتن حکمت متعالیه چه اندازه است.
۱۴. چرا اگر وجود و ماهیت به یک معنا باشند، یا باید قائل به اشتراک لفظی وجود شویم، یا باید کثرت را انکار کنیم؟
۱۵. قدیمی ترین حکمایی که قائل به تشکیک وجود شده اند، کدامند؟
۱۶. آیا ترکیب جسم از صورت و ماده، مورد قبول همه نحله های فکری اسلامی و غیر اسلامی است یا در این باره اختلاف است؟ لطفاً اقوال مختلف را در این باره شرح دهید.
۱۷. نظریه تالیف جسم از جواهری که ذهناً غیر قابل قسمتند، از چه کسانی است؟

روابط علل

اشاره

العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية، علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما.^١
والعلة الغائية - التي لأجلها الشيء - علة بماهيته ومعناها لعلة الفاعلية و معلولة لها في وجودها؛ فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل^٢ وليست علة لعليتها ولا معناها.^٣

ترجمه

علت ایجاد کننده چیزی که دارای علل قوام بخش ماهیت است، علت برای وجود بعض آن علل است، مانند صورت؛ یا علت برای جمیع است (مانند ماده و صورت و

١. منظور این است که علت فاعلی گاهی فقط علت صورت و گاهی، هم علت صورت و هم علت ماده است.

٢. در شرح خواهد آمد که غایات گاهی بعد از ذی الغایه و گاهی به همراه او موجود می شوند. علت فاعلی، علت برای وجود غایاتی است که بعد از ذی الغایه پدید می آیند.

٣. غایت از حیث ماهیت، علت و از حیث وجود، معلول علت فاعلی است.

به هر حال) علت جمع میان آن هاست.

و علت غایی که شیء به خاطر اوست، به ماهیت و معنای خود برای علت فاعلی، علت و در وجود، برای او معلول است، چرا که علت فاعلی، برای وجود علت غایی، در صورتی که از غیاتی باشد که حدوث بالفعل پیدا می‌کند، به نوعی علت است و برای علیت و معنا (و ماهیت آن) علت نیست.

توضیح و تفسیر

در این جا سه محور را توضیح می‌دهیم: ۱. رابطه علل و وجود با علل ماهیت؛ ۲. رابطه علل و وجود با یکدیگر؛ ۳. رابطه علل ماهیت با یکدیگر.

۱. رابطه علل و وجود با علل ماهیت

مقدمتاً باید توجه کنیم که معلول‌ها بر دو قسمند: معلول‌هایی که در خارج، مرکب از ماده و صورت نیستند و معلول‌هایی که در خارج، دارای صورت و ماده‌اند. قسم اول نیز بر دو قسم است: معلول‌هایی که نیازمند موضوع و متعلق هستند که پذیرایشان شود و معلول‌هایی که بی‌نیاز از موضوع و متعلق هستند، مانند عقول که در درجه تمامیت تجرد قرار دارند.

پس با توجه به دو تقسیم طولی فوق، تمام معلول‌ها بر سه قسمند:

الف) مجردات تام که فقط نیازمند علت موجوده‌اند (یعنی علت فاعلی)؛ لکن از ماده و صورت و متعلق و موضوع بی‌نیازند، عقول مجرد تامند، چرا که در ذات و فعل خود بی‌نیاز از ماده‌اند و نفوس مجرد غیر تامند، چرا که تعلق به بدن دارند و در افعال خود نیازمند بدنند.

ب) اعراض و نفوس که علاوه بر علت موجوده، نیازمند موضوع یا متعلقند، لکن از ماده و صورت بی‌نیازند. این دو قسم در کلام شیخ نیامده است، چرا که علل ماهیت ندارند.

ج) اجسام که علاوه بر علت موجوده، ماده و صورت می‌خواهند. این قسم همان است که مورد نظر شیخ‌الرئیس است و درباره آن فرمود:

«العلّة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية...».

در این قسم، علت موجوده از دو حال بیرون نیست: یا علت برای صورت تنهاست، یا هم علت برای صورت و هم ماده است. اولی مانند نجار که فقط علت برای صورت تخت است نه ماده آن و دومی عقل مجرد یا جوهر مفارق تام است که هم علت برای صورت جسم و هم ماده آن است. شیخ‌الرئیس درباره اولی گفت: «علّة لبعض تلك العليل كالصورة» و درباره دومی گفت: «اولجملیها».

در هر دو صورت فوق، علت موجوده، علت برای جمع میان ماده و صورت و به عبارت دیگر، علت برای ترکیب آنهاست. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس فرمود: «وهی علّة الجمع بینهما».

۲. رابطه علل وجود با یکدیگر

ما قبلاً در این باره توضیحاتی داده‌ایم. اکنون در تکمیل توضیحات گذشته، اضافه می‌کنیم که: معلول‌ها از لحاظ حدوث و ابداع بر دو قسمند: معلول‌های ابداعی و معلول‌های حادث.

معلول‌های ابداعی، بی‌نیاز از ماده و صورت و خارج از محدوده زمان و مکانند. اما معلول‌های حادث، در صورتی که از جواهرند، ماده و صورت می‌خواهند و خود مسبوق به قوه و زمانند و طبعاً دارای مکان نیز خواهند بود و در صورتی که از اعراضند، اگر چه ماده و صورت ندارند، بی‌نیاز از موضوع نیستند و مسبوق به زمان و قوه‌اند.

از سوی دیگر، غایات نیز وجود و ماهیتی دارند. ماهیت غایات، می‌تواند موجود به وجود خارجی یا ذهنی شود.

هیچ معلولی بدون غایت نیست. منتها فرق است میان معلول‌های ابداعی و

معلول‌های حادث. در مورد معلول‌های ابداعی، غایت، هم از حیث وجود و هم از حیث ماهیت، همراه معلول است و میان آن‌ها فاصله‌ای نیست.

اما در مورد معلول‌های حادث، چنین نیست. این جا وجود غایت، متأخر از معلول و ماهیت آن، متقدم است.

به عبارت دیگر، ماهیت غایت، به وجود ذهنی، متقدم بر معلول و به وجود خارجی متأخر از او است.

نتیجه این که وجود خارجی غایت، معلول برای علت فاعلی و وجود ذهنی غایت، علت برای فاعلیت فاعل است؛ یعنی اوست که فاعل بالقوه را به درجه و مرتبه فعلیت می‌رساند و او را «فاعل بالفعل» می‌کند.

شیخ‌الرئیس برای این که بحث را به این قسم اختصاص دهد، غایت را مقید کرد و گفت: «إن كانت من الغایاتِ الَّتِي تحدثُ بالفعلِ».

بنابراین، ماهیت غایت که موجود به وجود ذهنی شده، علت برای فعلیت فاعل و فاعل، علت برای وجود خارجی ماهیت شده است به همین دلیل، دور هم لازم نمی‌آید، چرا که فاعلیت فاعل، توقف دارد بر وجود ذهنی ماهیت و وجود خارجی ماهیت، بر فاعلیت فاعل متوقف است.

در صورتی دور لازم می‌آید که مثلاً فاعل، متوقف بر وجود خارجی غایت و وجود خارجی غایت، متوقف بر فاعل باشد. یا این که فاعل متوقف بر وجود ذهنی غایت و وجود ذهنی غایت، متوقف بر فاعل باشد.^۱

۳. رابطه علل ماهیت با یکدیگر

شیخ‌الرئیس در این باره بحثی نکرده، خواهی‌که نیز متعرض این مطلب نشده است.

۱. خواننده به خاطر دارد که در فصل پیش بر این که وجود ذهنی غایت، علت، برای فاعلیت فاعل باشد، چه اشکالی وارد کردیم و با الهام از کلام علامه طباطبایی چگونه اشکال را رفع کردیم.

ما برای تکمیل بحث درباره روابط علل، کمی بحث می‌کنیم. میان صورت و ماده رابطه علیت و معلولیت برقرار است. هم صورت، نیازمند ماده است و هم ماده نیازمند صورت. اما دور هم لازم نیست، به همین دلیل، توقف صورت و ماده بر یکدیگر جایز است، نه محال. ماده، در تحصل و فعلیت خود نیازمند صورتی از صورت‌ها است، البته نه به صورت شخصی معین و این صورت نامعین، برای علت موجوده، شریک العله است. اما صورت غیر معین، نیازمند همین ماده شخصی و معین است. داستان شریک العله بودن صورت را با مثالی می‌توان تفهیم کرد. خیمه‌ای را در نظر بگیرید که شخصی آن را با عمودهای متبادل، سرپا نگاه می‌دارد. او عمودی برمی‌دارد و بی‌درنگ، عمود دیگری جای آن قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که خیمه بر زمین بیفتد. علت سرپا ماندن خیمه، همان شخص و عمودهای متبادل، شریک العله‌اند. ماده بدون صورت، قوامی ندارد. علت فاعلی به واسطه صورت، ماده را قوام و تحصل می‌بخشد، آن هم نه صورت خاص بلکه با یکی از صور متبادله که خود برای علت فاعلی شریک العله و به منزله بازوی اوست.

اشکالی از فخر رازی

اشکال وی متوجه عمومیت علت غایی است. علت غائیت از مسلمات فلسفه الهی است. از نظر فلاسفه الهی هر معلول ممکن غایت دارد و اگر غایت با او همراه نیست، حکمت و عنایت الهی اقتضا می‌کند که ممکن به غایت خود برسد. به قول حاجی سبزواری:

اذ مقتضی الحکمة والعنایه ایصالُ کلِّ ممکنٍ لغایه^۱

۱. شرح غررالفرائد، ص ۱۱۸.

فخر رازی میان افعال طبیعی و افعال ارادی فرق می‌گذارد. منشأ افعال طبیعی، قوای طبیعی و منشأ افعال ارادی، فاعل‌های با شعور است. بنابراین، از آن‌جا که افعال ارادی، برخاسته از شعور و ادراک فاعل‌های ارادی هستند، برای آن‌ها غایت، متصور است، چراکه وجود ذهنی است که فاعل بالقوه را فاعل بالفعل می‌کند. اما قوای طبیعی فاقد شعور و ادراکند، به همین دلیل محال است که ماهیت غایت در ذهن آن‌ها موجود و منشأ فاعلیت آن‌ها شود.

برای قوای طبیعی ذهنی نیست تا غایت در ذهن آن‌ها وجود ذهنی پیدا کند. بنابراین، غایت، نه وجود ذهنی دارد نه وجود خارجی. وجود ذهنی به دلیل فقدان ذهن برای قوای طبیعی و وجود خارجی به دلیل این که بعد از معلول است نه قبل از آن.

پاسخ خواجه

خواجه بزرگوار طوس می‌خواهد شبهه فخر رازی را بر مبنای شعور و ادراک عمومی موجودات، رفع کند. به نظر وی، هر موجودی در حد بهره‌ای که از وجود دارد، دارای شعور و ادراک است. هیچ موجودی فاقد شعور نیست. فقدان شعور و ادراک، مساوق با عدم و بهره مندی از شعور و ادراک، مساوق با وجود است. هر چه وجود، عالی‌تر و شدیدتر باشد، ادراک هم عالی‌تر است و هر چه وجود، ضعیف‌تر و نازل‌تر باشد، ادراک هم ضعیف‌تر است. مولوی می‌گوید:

گر تو را از غیب چشمی باز شد	با تو ذرات جهان همراز شد
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
جمله ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمعییم و بصیر و باهشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم

باتوجه به بیان فوق، قوای طبیعی در حد وجود خود، دارای ادراک و شعورند و ماهیت غایات، قبل از آن که وجود خارجی پیدا کند، در اذهان آن‌ها موجود است. با

همین بیان اشکال فخر رازی رفع می شود.

البته پاسخ خواه، مبنایی است؛ یعنی اگر کسی قبول کند که عموم موجودات، از دانی تا عالی، از مادی تا مجرد و از ممکن تا واجب، همگی دارای شعور و ادراکند، پاسخ خواه برایش قانع کننده است. اما اگر کسی چنین مبنایی را نپذیرد، اشکال فخر رازی برایش لاینحل می ماند، پس بهتر است به سراغ جوابی دیگر برویم که حتی در صورت انکار شعور عمومی موجودات، مفید و چاره ساز باشد.

پاسخی دیگر به اشکال

غایت به دو معناست: آن چه شیء به خاطر اوست (مالاجله الشیء) و آن چه شیء به سوی اوست. (ما الیه الشیء) حاجی سبزواری می گوید:

فغایة فیما الیه الحَركة و مالاجله غَدَتْ مُشترکه

کلمه غایت، میان «ما الیه الحَركة» و «مالاجله الحَركة» مشترک است.

فاعل های طبیعی، غایت دارند، اما نه به معنای «مالاجله الحَركة»، بلکه به معنای «ما الیه الحَركة». اینها لازم نیست شعور به غایت داشته باشند. اما فاعل های ارادی، حتماً فعل را به دلیل هدفی انجام می دهند، به همین لحاظ، غایت به معنای «مالاجله الحَركة» دارند و خود، واجد شعورند نه فاقد آن.

دو غایت فوق، در بعض موارد، بر یکدیگر منطبق می شوند و در بسیاری از موارد، از یکدیگر جدا می شوند؛ مثلاً کسی که از مکانی خسته شده و به مکان دیگر می رود، برای او مکان بعدی، هم «مالاجله الحَركة» و هم «ما الیه الحَركة» است. اما کسی که برای نماز به مسجد می رود، «مالاجله الحَركة» برای او نماز و «ما الیه الحَركة» برایش مسجد است.

نمی خواهیم بگوییم که افعال طبیعی، به هیچ وجه غایت به معنای «مالاجله الحَركة» ندارند، خیر، دارند، منتها شعور به غایت به این معنا، در ذهن آنها نیست،

بلکه در اذهان مبادی عالیه است. این قوای طبیعی در تسخیر مبادی عالیه‌اند و آن‌ها ایند که این قوای فاقد شعور را در قبضه اقتدار خود دارند و آن‌ها را برای حصول اغراضی که بازگشت به این نظام می‌کند و نه به خود آن‌ها، به تکاپو و می‌دارند.

این جا فایده فعل مطرح است نه فایده فاعل، زیرا فاعل نخستین، یعنی واجب‌الوجود بی نیاز مطلق بوده و منزله از این است که فعل را برای دفع ضرر یا جلب منفعت برای خودش انجام دهد. افعال او همه دارای غایتند و او، همان‌گونه که مبدأالمبادی است، غایت‌الغایات است و غایت هر فعلی، مع‌الواسطه یا بلاواسطه، خود اوست. غایاتی که بر افعال او مترتب است، همه به خودش منتهی می‌شود، بنابراین، قوای طبیعی، اگر چه دارای شعور و ادراک نیستند، با وجود این بدون غایت نیز نیستند و غایت حقیقی همه افعال و همه قوای طبیعی و همه فاعل‌های ارادی، ذات مقدس واجب‌الوجود است و البته در نمط غایات در این باره مفصل بحث خواهد آمد.^۱

سخنی از استاد مطهری

وی پس از بحث‌هایی درباره اصل علیت غایی می‌گوید:

پس به طور خلاصه سه اشکال وجود دارد:

الف) برخی از علت‌ها فاقد شعور و ادراکند. چگونه می‌توان گفت: آن‌ها کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند؟

ب) برخی از فاعل‌ها و علت‌ها مافوق ماده و طبیعت هستند و هر فعلیت و کمال ممکن برای آن‌ها حاصل است، مانند ذات باری تعالی و عقول مجردده. نمی‌توان گفت: چنین موجوداتی کار خود را برای غایت و هدفی انجام می‌دهند. علتی کار خود

۱. ر.ک: غایات و مبادی، توضیح و تفسیر نمونه هفتم.

را برای هدفی انجام می‌دهد که بخواهد وجود ناقص خود را به آن وسیله تکمیل کند و این درباره فاعلی که آن چه در امکان دارد، برایش حاصل است، معقول نیست.

ج) اصل علت غایی، حتی در مورد کارهای ارادی انسان و حیوان نیز کلیت ندارد، زیرا برخی از کارهای انسان در عین این که از روی اراده صادر می‌شوند، بی هدفند این گونه کارها عبث نامیده می‌شوند.^۱

از سه اشکال فوق، اولی در مورد طبیعت، دومی در مورد خدا و عقول مجرد و سومی در مورد انسان است.^۲

۱. استاد در مورد طبیعت می‌گوید:

اشکال مربوط به طبیعت دو شاخه دارد:

یکی این که آیا واقعاً لازم است که هر جا علیت غائیه است، شعور و ادراک در کار باشد، یا لزومی ندارد؟ آیا می‌توان گفت: طبیعت فاقد شعور و ادراک است و یا طبیعت، آن قدر هم ساده نیست که ما به طور جزم بگوییم فاقد شعور و ادراک است. قدر مسلم این است که طبیعت بی جان، شعوری در درجه شعور انسان و حیوان ندارد. اما نفی مطلق شعور و ادراک امری است قابل بحث که در گذشته و حال مورد توجه متفکران بوده است.

دیگری این که خواه افعال طبیعت را صاحب غایت بدانیم یا نه و خواه خود طبیعت را دارای درجه‌ای نازل از شعور بدانیم، یا نه، آیا در پیوستگی طبیعت، نوعی نظام و هماهنگی وجود دارد که الزاماً ما را وادار به اعتراف به این مطلب کند که اجمالاً توجه به هدف در طبیعت از جانب خود طبیعت یا قوه‌ای که طبیعت در تسخیر اوست، وجود دارد و یا چنین نظامی وجود ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا نظام

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۴۳۱ و ۴۳۲. شرح منظومه در بحث از غایت.

۲. همان، ص ۴۳۲.

شگفت‌انگیز موجود را از راهی غیر از راه علیت غائیه می‌توان توجیه کرد یا نه؟^۱

۲. استاد در مورد اشکال مربوط به خدا و عقول مجرد می‌گوید:

«اگر مقصود از غایت داشتن این است که فعل غایت داشته باشد و منظور از غایت هم «مالیه الحركه» باشد، افعال ذات باری همه دارای غایت خواهند بود و اگر مقصود این است که ذات باری، غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «مالیه الحركه» باشد، جواب منفی است، یعنی چنین غایتی در کار نیست و اگر مقصود این است که فعل یا فاعل، غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم مالاجله الحركه باشد، جواب مثبت است، زیرا چنان که گفتیم، رابطه ذات حرکت با هدف خود طبیعی است و حرکت طبیعتاً جهت‌دار و هدف‌دار و وابسته به جهت و هدف خودش است و چون ذات باری علم به نظام هستی دارد، چنان که هست، و نظام هستی را اراده می‌کند، چنان که طبعاً و ذاتاً باید باشد، پس ذات باری هر چیزی را برای همان منظور ایجاد می‌کند که آن چیز ذاتاً به سوی آن است و قهراً، چنان که گفتیم، در این مورد «مالیه الحركه» و «مالاجله الحركه» یکی است. پس لازم نمی‌آید که ذات باری، ناقص و مستکمل باشد، زیرا این اشکال وقتی لازم می‌آید که ذات باری خود «مالیه الحركه» داشته باشد و نیز لازم نمی‌آید که ذات باری حکیم نباشد، زیرا پس از آن که معلوم شد فعل باری ذاتاً به سوی هدف و مقصد است و او فعل خود را برای همان هدف و مقصد ایجاد می‌کند، پس حکیم است و فعلش خالی از غرض نیست. لازمه حکیم بودن این نیست که خود حکیم از فعل خود مستفید شود و وجود خود را به این وسیله تکمیل کند».^۲

۳. استاد در مورد اشکال مربوط به عبث بودن پاره‌ای از افعال انسان پس از ذکر

مقدماتی می‌گوید:

«اکنون هنگام آن است که بدانیم آن چه را عبث می‌گویند، چیست و چگونه فرض

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۳۷.

شده که فعلی بدون هدف و غایت صورت گرفته است؟ آیا واقعاً قوه‌ای از قوا بدون غایت و هدف فعالیت کرده و یا آنچه عبث و بیهوده نامیده می‌شود، امری نسبی است؛ یعنی قوه‌ای فعالیت کرده و قوه‌ای دیگر فعالیت نکرده است و ما اثر قوه فعالیت نکرده را از قوه فعالیت کرده، انتظار داریم.

همه مواردی که نام عبث، باطل، عادت، گزاف و ضروری به آنها داده شده، در واقع، نه باطل است، نه عبث، نه گزاف و نه غیر این‌ها. در همه این موارد اگر دقت کنیم می‌بینیم که علت این که این نام‌ها به این امور داده شده، این است که این امور مبدأ و فاعل عقلانی ندارند و مبدئشان از تخیل و شوق نفسانی تجاوز نمی‌کند و به ادراک اراده عقلانی نمی‌رسد.^۱

خود را بیازمایید!

۱. رابطه علل وجود با علل ماهیت را توضیح دهید.
۲. اقسام معلولات را از نظر اشتمال و عدم اشتمال بر ماده و صورت توضیح دهید.
۳. اقسام معلولات را از نظر حدوث و ابداع و از نظر این که غایت همراه آنها یا به دنبال آنهاست، توضیح دهید.
۴. رابطه علل وجود را با یک دیگر توضیح دهید.
۵. چرا در صورت توقف غایت بر فاعل و توقف فاعل بر غایت، دور محال لازم نمی‌آید.
۶. رابطه علل ماهیت با یک دیگر را توضیح دهید.
۷. اشکال فخر رازی را درباره غایت نداشتن فاعل‌های طبیعی شرح دهید.
۸. درباره پاسخ خواجه به اشکال فخر رازی توضیح دهید.

۱. همان، ص ۴۶۰ و ۴۶۱.

۹. با توجه به دو معنای غایت، یعنی «مالیه الحركه» و «مالاجله الحركه» پاسخ اشکال فخر رازی را توضیح دهید.

۱۰. در چه مواردی دو معنای غایت بر یکدیگر انطباق دارند و در چه مواردی از یکدیگر انفکاک می‌یابند؟

۱۱. چرا خداوند را مبدأ المبادی و غایة الغایات می‌شناسیم؟

۱۲. فخر رازی عمومیت اصل علت غایی را در مورد افعال طبیعی زیر سؤال برده است. آیا موارد دیگری هم هست که مورد اشکال باشد و اصل علیت غایی را خدشه‌دار گرداند؟

۱۳. پاسخ استاد مطهری را درباره غایت داری افعال طبیعی توضیح دهید.

۱۴. پاسخ استاد را درباره غایت داری افعال خداوند توضیح دهید.

۱۵. پاسخ استاد را درباره عبث بودن و بی هدف بودن پاره‌ای از افعال انسان توضیح دهید.

۱۶. معانی افعال عبث، باطل، گزاف و قصد ضروری و عادت را توضیح دهید.

۱۷. آیا صحیح است که از قوه خیال انتظار غایات عقلانی داشته باشیم یا این که از هر قوه‌ای باید انتظار غایت خودش را داشته باشیم؟

۱۸. آیا عبث بودن و عقلانی بودن افعال ارادی انسان، معنای نسبی است یا مطلق؟

فصل هشتم:

علت نخستین، علت فاعلی

إشارة

إن كانت علةً أولى^۱ فهي علةٌ لكلِّ وجودٍ، ولعلّةٍ حقيقةً كلُّ وجودٍ في الوجود.^۲

ترجمه

اگر علت نخستینی موجود باشد، او برای هر وجودی (و برای هر صورت و ماده‌ای که) علت تحقق هر وجود (معلولی) در (نظام مادی و طبیعی) هستی هستند، علت است.

توضیح و تفسیر

نظر به این که در این نمط، بحث درباره‌ی علل هستی است و تا این جا بحث هایی در

۱. در این جا «کانت» از افعال ناقصه نیست؛ بلکه از افعال تامه و بی نیاز از خبر و «علة» فاعل آن است. از آن جا که هنوز وجود علت نخستین ثابت نشده است، شیخ الرئیس مطلب را به صورت قضیه شرطیه می‌آورد.

۲. حاصل این اشاره این است که علت نخستین به جز علت فاعلی نیست، زیرا محال است که علت غایی، مادی یا صوری باشد.

این مورد مطرح شده، اکنون بحث درباره ویژگی‌های علت نخستین است. یکی از ویژگی‌های علت نخستین این است که او باید علت فاعلی باشد و محال است که علت صوری یا غایی، یا مادی باشد. البته باید بعداً ثابت شود که در نظام هستی دور و تسلسل محال است و سلسله علت‌ها و معلول‌ها باید به علت نخستینی منتهی شوند که علة العلل و مبدأ المبادی است.

اما قبل از اثبات علت نخستین، می‌توان برخی ویژگی‌هایش را شناخت. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس، جمله شرطیه را با فعل «کان» تامه آورده و فرموده است: «ان كانت علةً اولی...» (اگر علت نخستینی موجود باشد...) چه مانعی دارد که ما قبل از اثبات واجب‌الوجود بالذات، به خواص او پی ببریم و او را مستغنی از علت و منزله از داشتن جزء، شریک و مکافی بدانیم و درباره‌اش چنین حکم کنیم که: واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است؟!

یکی از ویژگی‌هایی که شیخ‌الرئیس در این اشاره برای واجب‌الذات می‌آورد، این است که علت نخستین باید علت فاعلی باشد نه علل دیگر. دلیل این مطلب روشن است. علت نخستین بر همه معالیل، حتی بر سایر علل تقدّم دارد. هر چه در نظام هستی بر همه علل و معالیل تقدّم دارد، علت فاعلی است. نتیجه این که علت نخستین، همان علت فاعلی است.

صغرای استدلال فوق بدیهی است، اما کبرای استدلال، یعنی این که فقط علت فاعلی است که در نظام هستی تقدّم مطلق دارد، به این دلیل است که سایر علل، در عین این که علتند، معلولند، چرا که علل مورد بحث منحصر در چهارند: علت فاعلی، مادی، صوری، و غایی.

دلیل این که علت نخستین، علت صوری نیست، این است که شیء مرکب از ماده و صورت، یعنی جسم، معلول است و چیزی که علت برای جسم است، علت برای اجزای جسم نیز هست. پس صورت، خود معلول برای فاعل جسم است. قبلاً در

این باره گفت و گو کردیم و دیدیم که نجار، فاعل ماده تخت نیست، ولی فاعل صورت آن است، در حالی که جوهر مفارق، هم فاعل صور اشیا طبیعی و هم فاعل ماده آن‌هاست.

دلیل این که علت نخستین علت مادی نیست، این است که علت برای شیء مرکب از ماده و صورت، از دو حال بیرون نیست: یا همچون جوهر مفارق، هم علت برای صورت و هم علت برای ماده است و یا همچون نجار، فقط علت برای صورت است. در صورت اول، به وضوح می‌توان فهمید که علت مادی، خود معلول جوهر مفارق است و نمی‌تواند علت نخستین باشد و در صورت دوم، با اندکی تأمل متوجه می‌شویم که اگر چه فاعل، یعنی نجار، ماده تخت، یعنی چوب را موجود نکرده لکن در این که ماده را به فعلیت برساند، نقش دارد.

بنابراین فاعل اگر ماده را موجود کرده، فاعل علی الاطلاق ماده است و اگر ماده را موجود نکرده، فاعل علی الاطلاق ماده نیست، ولی در این که ماده را ماده بالفعل کند، نقش علیت دارد.

دلیل این که علت غایی، علت نخستین نیست این است که چنانچه گذشت، غایت در وجود خارجی خود بعد از شیء حادث است، به همین دلیل، نه تنها از فاعل، بلکه از صورت و ماده هم تأخر دارد.

البته در مورد معلولات غیر حادث، یعنی جوهرهای مفارق، مطالب به گونه‌ای دیگر است. آن‌ها غایاتشان همراه خودشان است. با وجود این که، آن‌ها نیز معلول و متأخر از فاعل و علتند. تنها در صورتی علت غایی به سایر معلولات، تقدّم پیدا می‌کند که منطبق بر علت فاعلی شود. در مورد ذات مقدّس واجب‌الوجود، مطلب بدین قرار است که او هم فاعل و هم غایت است. سلسله تمام علت‌های فاعلی به او منتهی می‌شود و او مبدأ المبادی است. همچنین سلسله تمام غایات به او منتهی می‌شود و او غایة الغایات است.

راه حل تمام مشکلات جلب نفع و دفع ضرر، به فعل بر می‌گردد نه فاعل. اشاعره برای فرار از محذور نقصان در ذات خداوند، غایت را منکر شده‌اند. متکلمان معتزلی، فعل خدا را دارای غایت می‌دانند، اما به دلیل این که مستلزم نقصانی در مورد ذات مقدّس واجب‌الوجود نباشد غایت را به فعل بر می‌گردانند نه به فاعل. اما فیلسوف نه نظریه اشعری را که منکر غایت است، می‌پسندد و نه نظریه معتزلی را که غایت را به فعل بر می‌گرداند، بلکه غایتی سوای ذات را نمی‌پذیرد.

می‌توان گفت: در باب علت غایی نظریه فلاسفه‌ای، چون شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین، در اوج قلّه فلسفی قرار دارد و بالاتر از این قلّه، جایگاهی نیست.

خود را بیازمایید!

۱. علت نخستین چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟
۲. چرا شیخ‌الرئیس جمله: «ان کانت علّة اولی...» را به صورت جمله شرطیه با فعل «کان» تاّمه آورده است؟
۳. برای اثبات این که علت نخستین، علت فاعلی است، صغرا و کبرایی آورده شده، آن صغرا و کبرارا تقریر کنید و بگویید: شکل چندم است؟
۴. چرا علت نخستین بر سایر علل تقدّم دارد؟ آیا این قضیه بدیهی است یا غیر بدیهی؟
۵. چرا علت نخستین علت صوری نیست؟
۶. چرا علت نخستین علت مادی نیست؟
۷. چرا علت نخستین علت غایی نیست؟
۸. چرا علت نخستین علت فاعلی است؟
۹. چرا معتزله می‌گویند: فایده به فعل خدا بر می‌گردد نه به ذات خدا؟
۱۰. چرا اشاعره منکر غایت برای ذات خدا و برای فعل خدا شده‌اند؟

۱۱. در چه صورتی علت غایی، همچون علت فاعلی بر سایر علل تقدم پیدا

می‌کند؟

۱۲. در چه صورتی علت غایی با فعل یکی است؟

۱۳. در چه صورتی علت غایی از فعل و فاعل انفکاک پیدا می‌کند؟

۱۴. چرا فیلسوف نظریه اشعری و معتزله را در مورد غایات نمی‌پذیرد؟

بخش سوم:

اثبات واجب الوجود

تقسیم موجود به واجب و ممکن^۱

(مقدمه اول)

تنبيه

كُلُّ موجودٍ إِذَا التَّفَتَّ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ، مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ إِلَى غَيْرِهِ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يَجِبُ لَهُ
الوجودُ فِي نَفْسِهِ، أَوْ لَا يَكُونُ.^۲

فَإِنْ وَجِبَ فَهِيَ الْحَقُّ بِذَاتِهِ، الْوَاجِبُ الْوَجُودِ مِنْ ذَاتِهِ، وَهُوَ الْقَيُّومُ.^۳
وَإِنْ لَمْ يَجِبْ، لَمْ يَجْزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مَمْتَنَعٌ بِذَاتِهِ بَعْدَ مَا فُرِضَ موجوداً؛ بَلْ إِنْ قُرِنَ بِإِغْتِبَارِ ذَاتِهِ
شَرْطاً، مِثْلُ شَرْطِ عَدَمِ عِلَّتِهِ، صَارَ مَمْتَنَعاً، أَوْ مِثْلُ شَرْطِ وجودِ عِلَّتِهِ، صَارَ وَاجِباً.^۴
وَإِنْ لَمْ يُقَرَّنْ بِهَا شَرْطاً، لِاحْتِصَالِ عِلَّةٍ وَلَا عَدْمِهَا بَقِيَ لَهُ فِي ذَاتِهِ الْأَمْرُ الثَّلَاثُ وَهُوَ الْإِمْكَانُ؛

۱. تقسیم موجود به واجب و ممکن، از اقسام اولی است و موجود برای اتصاف به وجوب و امکان نیازی به
حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض ندارد.

۲. در این تقسیم شیخ، مقسم، نفس موجود است؛ یعنی به نحو لا بشرط.

۳. حق بالذات و واجب الوجود بالذات و قیوم، هر سه به یک معناست.

۴. موجود اگر واجب بالذات نباشد، ممتنع بالذات هم نیست، چراکه با فرض موجود بودن، امتناع صحیح
نیست.

فیکون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته.

ترجمه

هر موجودی هنگامی که از - حیث ذاتش - بدون توجه به غیرش، مورد التفات قرار گیرد، یا این است که وجود، فی نفسه برای او واجب است، یا واجب نیست. اگر وجود برایش واجب است، او، بذاته حق و از جانب ذاتش، واجب الوجود و قیوم است و اگر وجود برایش واجب نیست، بعد از آن که فرض شد موجود است، جایز نیست که گفته شود: بذاته ممتنع است؛ بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی مانند شرط عدم علت با او همراه شود، ممتنع می شود، یا شرطی مانند وجود علت با او همراه شود، واجب می گردد.

و اگر هیچ شرطی با او همراه نشود، نه شرط حصول علت و نه شرط عدم علت، برایش در ذاتش امر سوم باقی می ماند که همان امکان است، بنابراین، به اعتبار ذاتش چیزی است که نه واجب و نه ممتنع است.

پس هر موجودی یا واجب الوجود بالذات یا ممکن الوجود بالذات است.

توضیح و تفسیر

تا این جا شیخ الرئیس برخی از هدف های این نمط را تحقق بخشیده و اینک نوبت تحقق بخشیدن هدف نهایی است.

اهدافی که تاکنون تحقق یافته، بیان اعمیت موجود از محسوس و بیان علل وجود است و آن هدفی که اکنون هنگام تحقق بخشیدن آن است، اثبات واجب الوجود و توحید و بیان صفات ثبوتیه و سلبيه اوست که در این بخش و بخش های آینده بیان می شود. پیش از آن که به اثبات واجب الوجود پردازد، دو مقدمه را بیان می کند: یک مقدمه

درباره تقسیم موجود به واجب و ممکن و بیان ماهیت ممکن و مقدمه دیگر درباره نیاز ممکن در وجود خود به مرجح است.

مطابق تقسیمی که شیخ الرئیس در این فصل آورده، موجود بماهو موجود از دو حال خارج نیست: واجب بالذات و یا ممکن بالذات و واجب بالغير قطعاً چیزی که جامه موجودیت پوشیده، ممتنع نیست؛ نه ممتنع بالذات و نه ممتنع بالغير، چرا که موجود بماهو موجود محال است که ممتنع بالذات یا بالغير باشد. اگر ممتنع بالذات است، چگونه موجود شود و اگر ممتنع بالغير است، از جانب عدم علت، امتناع دارد؛ حال آن که ممکن بالذات، هنگامی که ملبس به لباس وجود می شود، از جانب غیر واجب شده است.

در این جا شیخ الرئیس، واجب الوجود را حق بالذات نامیده است، از این جا معلوم می شود که ممکن الوجود باطل بالذات است و اگر متصف به حقیقت شود، از جانب ذات او نیست، بلکه از جانب غیر است. واجب الوجود، از حیث ثبات، دوام و غنا و از حیث هرگونه کمالی بی نیاز از غیر است و هر چه دارد، از جانب ذات خود دارد، بر خلاف ممکن که هر کمالی دارد، از جانب غیر است.

بنابراین، خداوند حق بالذات و قیوم است. حق و قیوم هر دو از اسمای حسنای خداوند. معنای حق را که به اشتراک لفظی یا به حقیقت و مجاز، معانی مختلفی دارد، قبلاً فهمیده و دیده ایم که یکی از معانی آن، موجود دائم است و خداوند احق حقایق است، چرا که دوامش ذاتی است.

ألاكلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلاً وكلّ نعیمٍ لامحالة زائلٌ^۱

آگاه باش که هر چیزی جز خداوند، باطل و هر نعمتی (از نعمت‌های دنیوی) به ناچار، زوال پذیر است.

۱. بیت فوق از لبید است که شاعر برجسته عصر جاهلیت بوده و اسلام گزیده است. هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ این بیت را شنید، به وجد و نشاط آمد و فرمود: «اللهم ألان العیش عیش الآخرة». (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۸۹).

درباره اسم قیوم، خواهی می‌گوید:

هوالقائم بذاته غیر متعلق الوجودِ بغيره علی الاطلاق و هو اسم من أسماء الله تعالی؛

قیوم کسی است که قائم به ذات خویش است و به هیچ وجه من الوجوه، تعلق به غیر ندارد. قیوم، نامی از نام‌های خداوند متعال است.

خواهی مرحوم باقید «علی الاطلاق» اشاره به انحای تعلقات دارد؛ یعنی قیوم، موجود قائم به ذاتی است که از انحای تعلقات، منزّه است، از قبیل تعلق معلول به علت تامه و علت ناقصه و تعلق مشروط به شرط، تعلق صورت به ماده، تعلق نفس به بدن و تعلق عرض به موضوع و...

خود را بیازمایید!

۱. چرا اثبات واجب الوجود نیاز به دو مقدمه دارد؟
۲. چرا موجود از دو حال خارج نیست: واجب بالذات و واجب بالغير؟
۳. چرا ممکن بالذات، می‌تواند واجب بالغير یا ممتنع بالغير شود؟
۴. چرا واجب الوجود «الحق بذاته» و ممکن الوجود «الحق بغيره» و «الباطل بذاته» است؟
۵. شعر لبید و سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را شرح دهید.
۶. قیوم یعنی چه؟
۷. انحای تعلقات را توضیح دهید؟
۸. چرا واجب الوجود از همه تعلقات، منزّه است؟
۹. عبارت خواهی را که درباره معنای قیوم می‌گوید: «غیر متعلق الوجود بغيره علی الاطلاق» توضیح دهید.
۱۰. آیا حق به اشتراک لفظی بر معانی مختلف اطلاق می‌شود یا به اشتراک معنوی یا به حقیقت و مجاز؟

۱۱. حق، هم دارای معنای تصویری و هم دارای معنای تصدیقی است. چرا خداوند بر حسب هر دو معنا «احقّ حقایق» است؟

فصل دهم:

نیاز ممکن در وجود خود به مرجح

(مقدمه دوم)

إشارة

ما حَقُّهُ فِي نَفْسِهِ إِلا مَكَانَ فَلَيسَ يَصِيرُ موجوداً مِنْ ذَاتِهِ؛^١ فَإِنَّهُ لَيْسَ وجودُهُ مِنْ ذَاتِهِ، أُولَى مِنْ عَدَمِهِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مُمْكِنٌ.^٢

فَإِنْ صَارَ أَحَدُهُمَا أُولَى، فَلِحُضُورِ شَيْءٍ أَوْ غَيْبَتِهِ.^٣

فوجودُ كُلِّ مُمْكِنٍ هُوَ مِنْ غَيْرِهِ.^٤

ترجمه

آن چه در ذاتش سزاوار امکان است، از جانب ذات خود، موجود نمی شود، چرا که

١. کلمه «ما» موصوله مبتدا و خبر آن «فلیس یصیر...» و جمله، جمله شرطیه است. جمله «فانه لیس...» تعلیل برای خبر است.

٢. امکان به معنای سلب ضرورت وجود و عدم یا استواء وجود و عدم است و خود، مناط نیاز شیء ممکن به علت است.

٣. مقصود این است که ممکن در وجودش وابسته به وجود علت و در عدمش وابسته به عدم علت است.

٤. این جمله، نتیجه مقدماتی است که در این اشاره مطرح شده است.

از حیث این که ممکن است، وجودش از جانب ذاتش برتر از عدمش نیست. اگر یکی از وجود و عدم برتر شود، به دلیل حضور چیز دیگری (یعنی علت) است.

بنابراین، وجود هر ممکن الوجودی از جانب غیر اوست.

توضیح و تفسیر

اینک نوبت به بیان مقدمه دوم رسیده است؛ یعنی نیاز ممکن در وجود خود به مرجح. حاجی سبزواری می گوید:

قد لزم الامکانُ لِلماهیةِ وحاجة الممکنِ أُولیه^۱

امکان، لازم ماهیت و نیاز ممکن در وجود خود به علت، از اولیات است.

این که گفته می شود: امکان لازم ماهیت است، مقصود لزوم اصطلاحی که مستلزم تحقق علیت میان لازم و ملزوم است، نیست، بلکه به این معنا است که فرض ماهیت من حیث هی در اتصاف به امکان کفایت می کند.^۲

در توضیح و بیان این که ممکن در وجود خود نیاز به علت دارد، باید نخست به این نکته توجه کنیم که مطلب مزبور، اگر چه از بدیهیات است، به علت این که برای بعضی در هاله ای از ابهام است و از وضوح و روشنی کافی برخوردار نیست، چاره ای جز رفع ابهام و ازالة خفا نیست.

برای رفع ابهام و دریدن پرده اختفا از مطلب بدیهی فوق گوئیم: ممکن برای این که موجود شود، یا در ذاتش نیاز به علت دارد یا ندارد. این، یک قضیه شرطیه منفصله حقیقیه است که طرفین آن، نه با هم جمع و نه رفع می شوند؛ یعنی محال است که نیاز و

۱. شرح غرالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. همان؛ نهایه الحکمه، المرحلة الرابعة، الفصل الاول.

عدم نیاز ممکن به علت، با هم جمع یا رفع شوند.

حال باید دید از طرفین قضیه شرطیه فوق، کدام یک صحیح و کدام یک ممتنع است. اگر ممکن بتواند بدون علت خارجی و از جانب ذات خود موجود شود، مستلزم ترجیح بدون مرجح است، چرا که نسبت ممکن به وجود و عدم، یکسان است، به همین دلیل، هیچ‌گونه اقتضایی نسبت به هیچ طرف ندارد. همانند دو کفه ترازوی مساوی که مادامی که وزنه‌ای از خارج بر یکی از آن‌ها وارد نشود، هیچ یک بر دیگری نمی‌چربد و همچنان در مرحله مساوات باقی می‌مانند. اما هنگامی که یک وزنه یک کیلوگرمی، مثلاً بر یکی از آن‌ها از خارج افزوده شود، رجحان پیدا می‌کند. وجود و عدم برای ممکن، یکسان است و هیچ یک از آن‌ها مقتضای ذات ممکن نیست، به همین دلیل، با توجه به عدم جواز ترجیح بدون مرجح، چاره‌ای نداریم جز این که طرف دوم قضیه شرطیه منفصله فوق را ممتنع بشماریم.

شیخ‌الرئیس با ذکر این جمله که: «آنچه در ذاتش سزاوار امکان است، از جانب ذات خود موجود نمی‌شود» به بطلان طرف دوم قضیه شرطیه فوق اشاره کرده و با ذکر این جمله که ممکن «از حیث این که ممکن است، وجودش از جانب ذاتش برتر از عدمش نیست» اشاره به محال بودن ترجیح بدون مرجح کرد.

این بود شرح و توضیح سخن شیخ‌الرئیس با عنایت به آنچه خواجه طوسی فرموده است، لکن فخر رازی می‌گوید:

سخن شیخ‌الرئیس مشتمل بر بیان دو امر است: یکی این که وجود ممکن از جانب ذاتش نیست و دیگر این که وجود ممکن از جانب غیر است.^۱

به نظر فخر رازی، امر اول مستدرک است، چرا که ممکن همان است که ذاتش نسبت به وجود و عدم، غیر مقتضی است. اگر وجود یا عدم ممکن از جانب ذاتش

۱. شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۱۹۵.

باشد، اقتضای وجود یا عدم دارد. بدیهی است که نقیض اقتضا، عدم اقتضا است نه اقتضای عدم و نه اقتضای وجود و نه اقتضای هر دو. چگونه ممکن است که چیزی که نسبت به وجود و عدم، در بوطه عدم الاقتضا است، اقتضای وجود یا عدم یا هر دو داشته باشد؟ آیا این، به معنای اجتماع نقیضین نیست؟ چگونه ممکن است که چیزی نسبت به وجود و عدم، نه در بوطه اقتضا باشد و نه در بوطه عدم الاقتضا؟ آیا این، به معنای ارتفاع نقیضین نیست؟

با توجه به توضیح بالا، امر اول، بدیهی و به تعبیر فخر، مستدرک است و نیازی به اثبات ندارد. هر کسی که معنای ممکن را بداند، متوجه می شود که محال است که ممکن از جانب ذاتش ملبس به لباس وجود شود.

اما امر دوم، یعنی این که وجود ممکن به دلیل این که از جانب ذاتش نیست، از جانب غیر است، مسئله ای است که نیاز به برهان دارد و باید اثبات شود، چرا که به صرف این که معلوم باشد وجود ممکن از جانب ذاتش نیست، ثابت نمی شود که وجود ممکن از جانب غیر است. هنگامی که وجود ممکن از جانب ذاتش نباشد، محتمل است که وجودش از جانب غیر یا به اتفاق باشد. معنای اتفاق این است که وجود ممکن نه مقتضای ذاتش باشد و نه مقتضای غیر. در فرض این که وجود ممکن مقتضای ذاتش است، مقصود این است که وجود ممکن، معلول ذات خویش است و در فرض این که وجود ممکن مقتضای غیر است، مقصود این است که معلول غیر است. پس در هر دو صورت، اصل علیت را قبول کرده ایم. اما اگر بگوییم که وجود ممکن به اتفاق است، در حقیقت، منکر اصل علیت شده ایم.

بنابراین، سه احتمال مطرح است: ۱. این که وجود ممکن، معلول ذاتش باشد؛ ۲. این که وجود ممکن معلول غیر باشد؛ ۳. این که وجود ممکن نه از جانب ذاتش باشد و نه از جانب غیر، مادامی که بطلان احتمال اول و سوم محرز نباشد، صحت احتمال دوم محرز نیست.

به نظر فخر، برای ابطال احتمال اول، نیاز به برهان نداریم، چرا که امکان به معنای نبود ذات و عدم اقتضاست، ولی ابطال احتمال سوم نیاز به برهان دارد و مادامی که برهان بر ابطال آن اقامه نشده است، نمی‌توان به صحت احتمال دوم دست یافت.

برای رفع اشکال فخر رازی باید توجه کنیم که برای ممکن دو فرض مطرح است: یکی استغنائی از علت و موجود شدن به نحو اتفاق و دیگر احتیاج به علت. فرض اول باطل است. بطلان فرض اول، امری بدیهی است و نیاز به استدلال ندارد. بنابراین فرض دوم، علت وجود ممکن یا ذات ممکن است یا چیزی غیر از ذات ممکن. شیخ‌الرئیس می‌خواهد از راه لزوم ترجیح بدون مرجح توضیح دهد که ذات ممکن، علت وجود ممکن نیست.

در حقیقت باید به فخر رازی بگوییم: همان طور که شما بداهت احتمال اول را پذیرفته‌اید باید بداهت احتمال سوم را هم بپذیرید. نه تنها ممکن بی‌نیاز از علت نیست، بلکه خودش هم علت خودش نیست. همان طور که به قول شما، بطلان احتمال اول، مستدرک است، بطلان احتمال سوم هم مستدرک است و بدین ترتیب، صحت احتمال دوم از احتمالات سه‌گانه فوق، محرز و مسلم است.^۱

تنها سؤالی که مطرح است، این که چرا شیخ‌الرئیس برای ابطال احتمال اول به استدلال روی آورده است؟ پاسخ این سؤال روشن است. منتها باید توجه کنیم که آنچه شیخ‌الرئیس در بیان بطلان احتمال اول آورده، استدلال برهانی نیست، بلکه استدلال تنبیهی است و همان طور که در آغاز توضیحات اشاره کردیم، مسئله مورد بحث، با این که از بدیهیات است، دست‌خوش ابهام و خفا شده و باید با تمسک به قاعده عدم جواز ترجیح مرجح، از آن، رفع ابهام شود تا افراد غافل تنبّه یابند.

۱. فخر رازی نیز پس از بیان اشکال، خود به نکته بداهت توجه کرده و گفته است: «و لعلّ الجواب أنّ هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جزم لم يلتفت إليه الشيخ» (همان).

خود را بیازمایید!

۱. آیا نیاز ممکن در وجود خود به مرجح، از بدیهیات است یا از نظریات؟ در صورت اول، چرا شیخ‌الرئیس به اثبات آن پرداخته است؟
۲. چرا قضیه «ممکن برای این که موجود شود، یا در ذاتش نیاز به علت دارد یا ندارد» یک قضیه منفصله حقیقه است؟
۳. اگر ممکن، بدون علت خارجی و از جانب ذاتش موجود شود، مستلزم چه اشکالی است؟
۴. فرق میان ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلا مرجح چیست؟ کدام یک مورد اتفاق و کدام یک مورد اختلاف است؟
۵. نقیض اقتضا چیست؟ عدم اقتضا یا اقتضای عدم؟
۶. نظر فخر رازی را درباره این که ممکن در وجود خود نیاز به مرجح دارد توضیح دهید.
۷. احتمالات سه گانه‌ای را که فخر رازی مطرح کرده است، بنویسید و توضیح دهید.
۸. نظر فخر رازی را چگونه پاسخ می‌دهید؟
۹. چرا فخر رازی گفته است: نیاز ممکن در وجود خود به غیر، نیاز به برهان دارد؟ در حقیقت او با این سخن منکر بداهت «نیاز ممکن به علت» شده است. سخن او را نقد کنید.
۱۰. چرا واجب بالذات و ممتنع بالذات هر دو بی نیاز از علتند؟

استدلال اجمالی^۱

تنبيه

إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النّهاية،^۲ فيكون كلُّ واحدٍ من آحادِ السّلسلةِ ممكناً في ذاته، والجملةُ متعلّقةٌ بها، فتكونُ غيرَ واجبةٍ ايضاً، و تجبُ بغيرها وتُنزِدُ هذا بياناً.

ترجمه

یا این است که وابستگی ممکن به غیر، تابعی نهایت ادامه پیدا می کند. بنابراین، هر

۱. از آن جا که شیخ الرئیس بحث درباره اثبات واجب الوجود را در دو فصل آورده و در یکی به اجمال و در دیگری به تفصیل بحث کرده است، ما این فصل را «استدلال اجمالی» و فصل آینده را «استدلال تفصیلی» نامیدیم.

۲. شیخ الرئیس از شقوق مسئله فقط صورت تسلسل را در فصل فوق آورده است و به همین دلیل کلمه «اما» تنها آمده حال آن که این کلمه همواره با یک «اما» یا «أو» به کار می رود. اگر بخواهیم متن فوق را که مشتمل بر محذوفاتی است، تکمیل کنیم، باید با توجه به آخرین جمله فصل پیش بگوییم:

فذلك الغير إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته و الكلام في هذا الممكن كالكلام في الممكن الأول فإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النّهاية أو يدور الاحتياج أو ينتهي إلى واجب.

این که آن غیر واجب بالذات منتهی به واجب بالذات باشد، مطلوب شیخ است و به همین دلیل، ذکر نشد، صورت لزوم دور هم به این علت ترک شد که بدهی البطلان است. بنابراین، فقط صورت لزوم تسلسل ذکر شد.

یک از آحاد سلسله در ذات خود ممکن است و جمله سلسله وابسته به آحاد است؛ از این رو، جمله نیز (در ذات خود) غیر واجب است و به غیر خود واجب می شود و باید در این باره توضیح بیشتری بدهیم.

توضیح و تفسیر

اکنون که از بیان دو مقدمه درباره ماهیت ممکن و احتیاج آن در وجود به مرجح، فارغ شدیم، به بحث درباره ذی المقدمه، یعنی اثبات واجب الوجود می پردازیم. شیخ الرئیس اثبات واجب الوجود را به دو وجه تقریر کرده است: اجمالی و تفصیلی. اولی را در این فصل، تحت عنوان «تنبيه» و دومی را در فصل آینده، تحت عنوان «شرح» آورده است.

علت این که این فصل را تحت عنوان «تنبيه» آورده نه «اشاره»، این است که اگر انسان به مقدمه های ذکر شده توجه کند، بدون نیاز به استدلال و تشکیل قیاس از راه صغرا و کبرا برهانی، به وجود مقدس واجب الوجود پی می برد.

بنابراین، اگر استدلالی صورت می گیرد، در حقیقت استدلال تنبیهی است نه برهانی و اصولاً روش شیخ الرئیس این است که هر جا مطلبی بدیهی باشد تحت عنوان «تنبيه» و هر جا مبهم و غیر بدیهی باشد، تحت عنوان «اشاره» آن را می آورد. در حقیقت شیخ الرئیس از مقام مقدس باری تعالی الهام می گیرد که می فرماید:

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱

آیا درباره خداوند که آفریننده آسمان ها و زمین است، شکی است؟

اما علت این که فصل بعد را تحت عنوان «شرح» آورده، روشن است، چرا که می خواهد آن چه را در این فصل به اجمال بیان کرده است تفسیر، شرح و بسط دهد.

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

در توضیح مطلب این فصل، سخن را از «نیاز ممکن به غیر» آغاز می‌کنیم و می‌گوییم: آن «غیر» که ممکن در وجود خود نیازمند اوست، از دو حال بیرون نیست یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات و واجب بالغیر.

در صورت اول مطلوب ما، یعنی اثبات واجب الوجود بالذات ثابت است. در صورت دوم، برای آن غیری که ممکن بالذات و واجب بالغیر است، سه فرض پیش می‌آید:

۱. این که او منتهی به واجب الوجود بشود؛ ۲. این که منتهی به واجب الوجود نشود و تسلسل لازم بیاید؛ ۳. این که منتهی به واجب الوجود نشود و دور لازم بیاید. از آن جا که دور و تسلسل باطل و محال است، تنها فرضی که صحیح است فرض اول است که آن غیری که علت ممکن است، منتهی به واجب الوجود بالذات شود.

با توجه به توضیح بالا معلوم می‌شود که از صور و فروض چهارگانه فوق، تنها یک فرض در کلام شیخ‌الرئیس آمده است؛ یعنی از دو صورت اول و دوم، تنها صورت دوم و از فروض سه‌گانه صورت دوم، تنها فرض دوم که عبارت است از لزوم تسلسل، آمده و این خود سؤال برانگیز است.

عذری که خواجه از جناب شیخ‌الرئیس می‌آورد این است که مطرح نکردن فرض اول از قسم دوم به علت این است که مطلوب شیخ‌الرئیس است و مطرح نکردن فرض سوم از قسم دوم به دو دلیل است: یکی به علت بداهت بطلان دور و دیگری به علت نکته‌ای که بعداً خود خواجه ذکر می‌کند^۱ باید به خواجه عرض کنیم که نه تنها شیخ‌الرئیس فرض اول و فرض سوم از قسم دوم را نیاورده، بلکه از ذکر قسم اول نیز خودداری کرده است.

۱. او بعداً توضیح می‌دهد که دور از یک طرف ظاهر الفساد است و از طرف دیگر سلسله دوری مشتمل است بر جمله متناهی‌ای که هر یک از آحاد آن جمله، معلول غیر است. بنابراین، خود جمله هم باید معلول غیر باشد (الاشارات و التنبیها، ص ۲۰ و ۲۸).

ممکن است عذر خواجه را در مورد فرض اول از قسم دوم، به قسم اول نیز تعمیم دهیم، چرا که قسم اول نیز مطلوب شیخ‌الرئیس است.^۱ به هر حال، آن چه مورد عنایت شیخ‌الرئیس در این تنبیه قرار گرفته، این است که در فرض لزوم تسلسل، چاره‌ای جز اعتراف به مطلوب نیست، چرا که در فرض تسلسل نیز باید در خارج سلسله، موجودی باشد که به سلسله، وجوب ببخشد. او می‌گوید:

در صورت لزوم تسلسل، سلسله غیر متناهی‌ای داریم که تمام آحاد آن، در ذات خود ممکنند. بدیهی است که جمله سلسله وابسته به آحاد سلسله است و اگر آحاد سلسله، ممکن باشند، جمله سلسله نیز به دلیل وابستگی و تعلق به آحاد، ممکن است و برای این که وجوب پیدا کند، نیاز به غیر دارد. بدیهی است که آن غیر باید واجب‌الوجود بالذات باشد و گرنه خود از آحاد سلسله و داخل در سلسله خواهد بود.

در توضیح مطلب فوق می‌گوییم:

اگر ممکنات تسلسل پیدا کنند، با عنایت به این که هر ممکنی محتاج ایجادکننده‌ای است، همان طور که آحاد سلسله، محکوم به امکانند، جمله سلسله نیز محکوم به امکان است. آن چه آحاد سلسله و جمله سلسله به او نیاز دارند، باید مغایر با آحاد سلسله و جمله سلسله باشد و الا یکی از آحاد سلسله و داخل در جمله سلسله است. چنین چیزی حتماً خارج از سلسله است و خود محکوم به حکم امکان نیست، چرا که اگر محکوم به حکم امکان باشد، خود نیاز به موجودی دیگر دارد و داخل در

۱. خواجه در شرح، کوشیده است که تمام فروض و اقسام را بیاورد. او می‌فرماید: «...إِنَّ ذَلِكَ الْغَيْرِ إِمَّا وَاجِبٌ وَإِمَّا مُمْكِنٌ وَالْكَلَامُ فِي ذَلِكَ الْمُمْكِنِ كَالْكَلَامِ فِي الْأَوَّلِ فَإِمَّا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى وَاجِبٍ أَوْ يَدُورُ الْإِحْتِيَاجُ أَوْ يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ وَالشَّيْخُ لَمْ يَذْكَرِ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ لِأَنَّهُ الْمَطْلُوبُ وَلَا الثَّانِي لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْفَسَادِ وَلِسَبَبِ آخِرِ نَذْرِهِ فِيمَا بَعْدَ بَلْ ذَكَرَ الثَّلَاثَ وَأَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ لَزُومَ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ» (الإشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۲۰).

سلسله است. چنین چیزی که خارج از سلسله و غیر محکوم به حکم امکان است، واجب‌الوجود است.

سخنی از فخر رازی

او می‌گوید برای اثبات واجب‌الوجود دو راه داریم: راه اول این است که بدون ذکر تقسیمات به سوی مقصد حرکت کنیم و راه دوم این است که با ذکر تقسیمات، به مطلوب خود نایل شویم.

در این فصل، شیخ‌الرئیس بدون ذکر تقسیمات، به سوی مقصد حرکت کرده و به اثبات واجب‌الوجود نایل شده و در فصل دوم، از راه ذکر تقسیمات واجب‌الوجود را اثبات کرده است.

آنچه در کلام فخر رازی آمده، همان است که ما آن را دو روش دانستیم و یکی از آن دو را «استدلال اجمالی» و دیگری را «استدلال تفصیلی» نامیدیم.

سپس فخر رازی در تقریر روش اول یعنی بدون ذکر تقسیمات که همان وجه اجمالی است، می‌گوید:

تقریر(برهان) بنا بر وجه اول، این است که ممکنات اگر تسلسل پیدا کنند، از وجود چیزی که جمله آن آحاد ممکنه و یکایک آنها بدو نیاز دارند، گزیر نیست. هر موجودی که مغایر با جمله و با آحاد جمله است، واجب است که خارج از جمله و غیر محکوم به حکم امکان باشد، چرا که اگر ممکن باشد، خود از همان جمله (و داخل در جمله) است. بنابراین، آن موجود، واجب‌الوجود است.^۱

چنان‌که ملاحظه می‌شود، فخر رازی نیز در تقریر برهان، تنها متوجه صورت تسلسل ممکنات بوده و به صورت دور و فروض دیگر توجهی نداشته است.

۱. ر.ک: شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۱۹۵.

نقدی از فخر رازی و مؤاخذه‌ای از خواجه

شارح دیگر اشارات، یعنی فخر رازی، در این جا بر کلام شیخ‌الرئیس نقدی دارد که مورد مؤاخذه لفظی خواجه واقع شده است. ما نخست نقد فخر رازی و سپس مؤاخذه لفظی خواجه را مطرح می‌کنیم:

نقد فخر رازی

به نظر وی، در کلام شیخ‌الرئیس در مورد تسلسل دو احتمال است: یکی این که سبب بر مسبب، تقدّم زمانی داشته باشد و دیگر این که سبب بر مسبب، تقدّم علی داشته و اسباب و مسببات، همه باهم باشند.

بنابر احتمال اول، سببی که دیروز پدید آمده، می‌تواند مسبب خود را امروز پدید آورد، همچنین مسببی که امروز پدید آمده، می‌تواند سبب شود برای مسببی که فردا پدید می‌آید، به همین ترتیب در بستر ایام که به نظر قدما مقدار حرکت دوری فلک است و تناهی ندارد، اسباب و مسببات پدید می‌آیند؛ بدون این که با یک‌دیگر معیت و همراهی داشته باشند. چنین تسلسلی همچون تسلسل اجزای زمانی، تسلسل تعاقبی است و حکما آن را جایز می‌شمارند.^۱

بنابر احتمال دوم، همه اسباب و مسببات با یک‌دیگر معیت دارند و تسلسل آنها تسلسل علی و معلولی است. چنین تسلسلی را هم حکما و هم متکلمان محال می‌شمارند.^۲

جا داشت که شیخ‌الرئیس توضیح دهد که مرادش از تسلسل محالی که در این جا

۱. این که می‌گوییم: حکما آن را جایز می‌شمارند، به این دلیل است که حکما عالم را قدیم می‌شمارند و هر حادثی را مسبوق به زمان می‌دانند، لکن زمان را مسبوق به زمان نمی‌دانند. نتیجه این نظریه، قبول تسلسل تعاقبی است. اما متکلمان، به حدوث زمانی عالم قائل هستند و تسلسل تعاقبی را محال می‌شمارند

۲. همان.

مطرح کرده، تسلسل علی است و نه تسلسل تعاقبی، لکن از آن جا تصمیم داشته در آغاز نمط پنجم بیان کند که سبب نمی تواند بر مسبب، تقدّم زمانی داشته باشد، در این جا مسامحه کرد.

با توجه به آن چه در آن جا بیان خواهد شد، سبب و مسبب باید با یکدیگر معیت داشته باشند و اصولاً تقدّم علت بر معلول، تقدّم علی است، نه تقدّم زمانی. بنابراین، مقصود از تسلسل، در این جا تسلسل علی است نه تسلسل تعاقبی.

مؤاخذة لفظی خواجه

خواجه طوسی با نقد فخر رازی مخالفت اصولی ندارد. در این باره بحثی نیست که مقصود از تسلسل، تسلسل علی است نه تسلسل تعاقبی. تنها مؤاخذة خواجه متوجه این مطلب است که: ظاهر کلام فخر رازی این است که در صورت تقدّم زمانی علت، استناد معلول به علتی که قبلاً پدید آمده و معدوم شده، جایز است، در حالی که مقصود وی این است که آیا بقای معلول، در زمانی که علت معدوم شده، جایز است یا جایز نیست؟

توضیح این که: تقدّم زمانی علت بر معلول، دو حالت دارد: یکی این که چیزی که دیروز پدید آمده و معدوم شده، علت شود برای چیزی که امروز پدید می آید. این حالت، صحیح نیست چرا که استناد شیء امروز به شیئی که امروز پدید آمده و معدوم شده، استناد به چیز معدوم است و این، به اتفاق فلاسفه و متکلمان محال است. دیگر این که: شیئی که دیروز پدید آمده تا امروز که زمان پدید آمدن شیء دوم است، باقی بماند و سپس معدوم شود در این صورت، این بحث پیش می آید که آیا بقای معلول بعد از معدوم شدن علت، جایز است یا جایز نیست؟ متکلمان قائل به جواز و فلاسفه قائل به امتناعند.

مقصود فخر رازی همان حالت دوم است نه حالت اول و بنابراین، باید مطلب را

به گونه‌ای بیان می‌کرد که از آن، حالت دوم که مورد اختلاف است استفاده شود، نه حالت اول.

پاسخی به اعتراض مشهور

در تقریر شیخ‌الرئیس آمده بود که:

«فیکون کلُّ واحدٍ من آحادِ السَّلسِلةِ ممکناً فی ذاتِهِ و الجملةُ متعلِّقةٌ بها.»

در عبارت فوق، شیخ‌الرئیس به سلسله نامتناهی، اطلاق «جمله» کرده است. اعتراض مشهور این است که چرا به سلسله نامتناهی «جمله» اطلاق شده است؟ هنگامی که می‌گوییم: نامتناهی، مقصود سلسله‌ای است که به جایی منتهی نشود، اما هنگامی که می‌گوییم: «جمله» در حقیقت، مرزبندی کرده و به سلسله، تناهی بخشیده‌ایم، پس گوئی تناقض گفته‌ایم؛ یعنی هم گفته‌ایم، متناهی و هم غیر متناهی. اما پاسخ خواجه این است که این اعتراض، اعتراض لفظی است، نه معنوی. اگر بحث ما از بحث‌های لفظی بود اعتراض لفظی جایگاهی داشت، لکن از آن جا که بحث ما از بحث‌های معنوی است، اعتراض لفظی جایگاهی ندارد. به خصوص که مقصود روشن است و تعبیر به «جمله» مخلّ به مقصود نیست.^۱

خود را بیازمایید!

۱. چرا شیخ‌الرئیس مبحث اثبات واجب را تحت دو عنوان «تنبیه» و «شرح» آورده

است؟

۲. چرا شیخ‌الرئیس از احتمالات چهارگانه در باب نیاز ممکن به علت، تنها

صورت تسلسل را مطرح کرده است؟

۳. فروض و احتمالات چهارگانه نیاز ممکن به علت را توضیح دهید.

۴. چرا در صورت لزوم تسلسل، چاره‌ای جز اعتراف به وجود واجب بالذات نداریم؟
۵. چرا باید علت سلسله، خارج از سلسله باشد؟
۶. سخن فخر رازی را درباره اثبات واجب‌الوجود توضیح دهید.
۷. نقد فخر رازی را در مورد کلام شیخ درباره تسلسل توضیح دهید.
۸. فرق میان تسلسل تعاقبی و غیر تعاقبی چیست؟
۹. چرا شیخ‌الرئیس مقصودش را از تسلسل، توضیح نداده است؟
۱۰. مؤاخذه لفظی خواجه بر فخر رازی را توضیح دهید. آیا ممکن است که پدیده امروز، پدیده فردا را به وجود آورد؟
۱۱. چرا بقای معلول بعد از انعدام علت جایز نیست؟
۱۲. چرا متکلمان بقای معلول را بعد از انعدام علت جایز می‌شمارند؟
۱۳. معنای تقدّم علت بر معلول و تأخر معلول از علت چیست؟ چگونه معقول است که علت و معلول هم معیت داشته باشند و هم میان آن‌ها رابطه تقدّم و تأخر باشد؟
۱۴. درباره اقسام تقدّم و تأخر و تقارن یا سبق و لحوق و معیت چه می‌دانید؟
۱۵. اعتراض مشهور بر این که شیخ‌الرئیس درباره سلسله غیر متناهی می‌گوید: «والجملة متعلّقة بها» چیست؟
۱۶. پاسخ خواجه را به اعتراض مشهور توضیح دهید.
۱۷. نام برهانی که شیخ‌الرئیس برای اثبات واجب‌الوجود بالذات، اقامه کرده، چیست؟
۱۸. آیا این برهان در آثار حکمای، سلف، ریشه و سابقه‌ای دارد؟
۱۹. برهانی که ارسطو برای اثبات واجب‌الوجود اقامه می‌کند، چیست و چه نام دارد؟ آیا برهان او فلسفی است؟

۲۰. راه‌های اثبات واجب‌الوجود بالذات را بشمارید؟
۲۱. آیا برهان متکلمان از برهان امکان و وجوب شیخ‌الرئیس مستغنی است؟
۲۲. برهان ارسطویی و سینوی و صدرایی چه تفاوت‌هایی باهم دارند؟

استدلال تفصیلی

شرح

كُلُّ جَمَلَةٍ - كَلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَعْلُومٌ - فَإِنَّهَا تَقْتَضِي عِلَّةً خَارِجَةً عَنْ أَحَادِهَا.
و ذلك لأنها: إما أن لا تقتضي علةً أصلاً، فتكون واجبةً غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا، وإنما
تجبُ بآحادها؟
و إما أن تقتضي علةً - هي الاحادُ بأسرها - فتكونُ معلولةً لذاتها؛ فإنَّ تلك^١ والجملةُ والكلُّ
شيءٌ واحدٌ.
و أمَّا الكلُّ - بمعنى كَلِّ واحدٍ - فليس تجبُ به الجملةُ.
و إما أن تقتضي علةً - هي بعض الاحاد - و ليس بعض الاحادِ أولى بذلك مِنْ بعضٍ، إذا كانَ كلُّ
واحدٍ منها معلولاً؛ لأنَّ علتهُ أولى بذلك.
و إما أن تقتضي علةً خارجةً عن الاحادِ كلِّها، وهو الباقي.^٢

١. در نسخه مصر بدون «و» است، اما در دو نسخه ای که یکی چاپ دانشگاه تهران و یکی چاپ مطبعه حیدری تهران است، حرف «و» مذکور است.

٢. مجموع فروضی که در این فصل آمده، از این قرار است: ١. جمله بی نیاز از علت باشد؛ ٢. جمله نیازمند علت باشد. بنابر فرض دوم. یا علت جمله، آحاد یا بعض آحاد یا خارج از آحاد است.

ترجمه

هر جمله‌ای که هر یک از آحاد آن، معلول است، مقتضی علتی است که خارج از آحاد خود باشد.

علت این است که: یا اقتضای هیچ علتی ندارد، بنابراین، واجبی است غیر ممکن و چگونگی این ممکن است، حال آن که جمله به آحاد خود واجب می‌شود؟ و اما کل، به معنای هر یک، (عام استغراقی) پس جمله به آن واجب نمی‌شود. و یا این است که مقتضی علتی است که بعضی آحاد است، و بعضی آحاد، اولای به علت بودن، از بعضی نیست، (آن هم) هنگامی که هر یک از آن‌ها معلول باشد، زیرا علت آن بعضی، اولای به علت بودن است. و یا مقتضی علتی است که خارج از همه آحاد است و این، همان فرضی است که باقی می‌ماند (و صحیح است).

توضیح و تفسیر

تاکنون توضیحاتی درباره استدلال اجمالی داده شده است. اکنون نوبت به توضیح و شرح استدلال تفصیلی رسیده است.

به خاطر بیاوریم که ممکن بی‌نیاز از علت نیست و علت، یا واجب و یا ممکن است. در صورت اول، مطلوب ما ثابت است و در صورت دوم، یا منتهی به واجب می‌شود، یا دور لازم می‌آید و یا تسلسل که شرح آن‌ها گذشت.

اکنون به صورت‌هایی که علت، خود واجب است یا منتهی به واجب می‌شود، کاری نداریم. بحث تفصیلی ما درباره صورت‌هایی است که دور یا تسلسل لازم می‌آید. در این دو صورت، سروکار ما با جمله‌ای است که آحاد آن، خواه بر یک‌دیگر توقف دوری داشته باشند و خواه توقف تسلسلی، معلولند. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس می‌گوید:

كُلُّ جَمَلَةٍ - كَلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَعْلُومٌ - فَإِنَّهَا تَقْتَضِي عِلَّةً خَارِجَةً عَنْ أَحَادِهَا؛

هر جمله‌ای که تمام احاد آن، معلول است، مقتضی علتی است که از احاد آن، بیرون باشد.

همان‌طور که گفتیم، جمله‌ای که تمام احاد آن، معلول است، اعم است از این‌که توقف آن‌ها دوری باشد یا تسلسلی. این دو صورت، در استدلال اجمالی هم مطرح بود. منتها در آن جا به طور اجمالی و در این جا به طور تفصیلی.

در این جا حکم شیخ‌الرئیس عام است؛ یعنی جمله‌ای که احاد آن، معلول است، اعم است از این‌که متناهی باشد یا غیر متناهی. همچنان‌که چنین جمله‌ای اعم است از این‌که توقف احاد آن، دوری باشد یا تسلسلی.

در وجه اجمالی، تنها صورت دور و تسلسل مطرح بود؛ یعنی یک‌بار سلسله‌ای متناهی که توقف احاد آن، دوری بود و یک‌بار سلسله‌ای نامتناهی که توقف احاد آن، تسلسلی بود، ولی در این جا به نحوی گسترده‌تر، جمله‌ای مطرح می‌شود که ممکن است متناهی یا غیر متناهی باشد و ممکن است توقف احاد آن، دوری یا تسلسلی باشد.

آن‌چه مهم است، این است که احاد جمله، ممکن و معلول باشند. با توجه به همین امکان و معلولیت احاد است که به علتی خارج از احاد نیاز پیدا می‌شود. آن علت خارجی نباید ممکن و معلول باشد وگرنه خود داخل در همین جمله خواهد بود، بلکه باید واجب و غیر معلول باشد تا بتواند در خارج سلسله و در کنار آن، افاضه‌کننده وجود سلسله باشد.

ادعای شیخ‌الرئیس در وجه تفصیلی این است که جمله مورد بحث نیاز به علتی خارج از خود دارد. حال باید ببینیم چرا؟ او برای پاسخ به این چرامی گوید:

و ذَلِكَ لِأَنَّهَا إِذَا لَمْ تَقْتَضِ عِلَّةً أَصْلًا فَتَكُونُ وَاجِبَةً غَيْرَ مُمْكِنَةٍ (غیر معلول) و كَيْفَ يَتَأْتِي هَذَا وَإِنَّمَا يَجِبُ بِأَحَادِهَا؛

این که جمله علت خارجی می‌خواهد، به دلیل این است که یا اصلاً اقتضای علتی ندارد،

بنابراین، واجبی است غیر ممکن (غیر معلول) و چگونه چنین چیزی ممکن است، حال

آن که جمله به آحاد خود واجب می‌شود؟

شیخ‌الرئیس می‌خواهد جمله یا سلسله مورد بحث را به دو قسم تقسیم کند: یکی آن که جمله‌ای که تمام آحاد آن، ممکن و معلول است، مستغنی از علت است و دیگر آن که محتاج و وابسته به علت است.

۱. جمله مستغنی از علت

در عبارت فوق به بیان قسم اول می‌پردازد و فساد آن را آشکار می‌سازد. به فرض این که جمله‌ای داریم که تمام آحاد آن، ممکن و معلول است، چگونه می‌توانیم جمله را واجب‌الوجود بالذات بشماریم؟ قبلاً گفته‌ایم که واجب‌الوجود بالذات از همه تعلق‌ها و وابستگی‌ها برکنار است. همین که یک شیء به صورت جمله باشد، وابستگی و تعلق دارد، چرا که جمله هرگز بدون آحاد و افراد یا اجزا تحقق‌پذیر نیست. از سوی دیگر، فرض این است که آحاد نیز هر کدام محکوم به حکم امکان و معلولیتند. بنابراین، جمله به آحاد، و آحاد به حکم امکان و معلولیت، به علت محتاجند. پس چنین جمله‌ای دو بار احتیاج دارد، منتها دوبار احتیاجی که در طول یک‌دیگر قرار دارند نه در عرض یک‌دیگر.

تعجب شیخ‌الرئیس که می‌گوید: «وکیف یتأتی هذا»، تعجبی به جاست. او تعجب می‌کند از این که چیزی که بلاواسطه محتاج اجزا و مع‌الواسطه محتاج علت اجزای خویش است، چگونه می‌تواند واجب‌الوجود بالذات باشد؟!

برای این که موجودی بر قلّه‌الای و جوب بالذات قرار نگیرد، کافی است که یک احتیاج داشته باشد. برخی از ممکنات به گونه‌ای هستند که با تحقق علت فاعلی موجود می‌شوند^۱ و نیازی به غیر آن ندارند و این خود برای آن‌ها شأنی

۱. این‌ها مستکفی به فاعلند و از هر چیزی اعم از قابل و غیر آن بی‌نیازند.

مجردات تام این چنینند. آن‌ها به هیچ چیزی جز علت فاعلی محتاج نیستند. اما موجودات مادی به علت ترکیب حقیقی یا حتی ترکیب اعتباری، علاوه بر این که به علت فاعلی محتاجند، به علل دیگری نیز محتاجند و این، از شأن آن‌ها می‌کاهد و آن‌ها را تنزل می‌دهد.

جمله مورد بحث شیخ‌الرئیس، اگر چه ترکیب حقیقی ندارد، ترکیب اعتباری دارد، به همین لحاظ، هم وابسته به آحاد است و هم از طریق آحاد، وابسته به علت خارجی است.

۲. جمله وابسته به علت

اکنون نوبت بررسی قسم دوم است. قسم دوم عبارت بود از این که جمله مفروض وابسته به علت باشد. برای این قسم، سه احتمال مطرح است، چرا که علت جمله از سه حال بیرون نیست: یا کل آحاد یا بعض آحاد و یا خارج از آحاد است. ما حالات سه‌گانه علت را با عنایت به کلام شیخ‌الرئیس تشریح می‌کنیم:

الف) علت جمله، کل آحاد است.

شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

و إما أن يقتضي علة - هي الآحاد بأسرها - فتكون معلولة لذاتها فإن تلك والجمله والكل شيء واحد و أما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجمله.

و یا این است که اقتضای علتی دارد که خود آحاد است. بنابراین، جمله معلول ذات خویش است، چرا که آحاد و جمله و کل، (هرسه) شیئی واحد است و اما کل به معنای هریک (یعنی عام استغراقی) جمله به وسیله آن، واجب نمی‌شود.

بنابراین که علت جمله، کل آحاد باشد، برای «کل آحاد» دو احتمال است: یک این که مقصود از «کل آحاد» عام مجموعی باشد و دیگر این که مقصود، عام استغراقی باشد. برای توضیح فرق میان عام مجموعی و عام استغراقی به ذکر مثالی اکتفا می‌کنیم: اگر مولا بگوید: «أكرم كل العلماء» در صورتی که مقصودش عام مجموعی باشد

نمی‌توانیم آن‌ها را یکی یکی اکرام کنیم. در صورتی که مقصودش عام استغراقی باشد، می‌توانیم آن‌ها را یکی یکی و با هم اکرام کنیم. در فرض قبل، اگر بعضی از علما را اکرام کنیم، هیچ‌گونه امثالی نکرده‌ایم. حال آن‌که بنابر فرض دوم، اگر یکی از علما را هم اکرام کنیم، یک امثال انجام داده‌ایم. در حقیقت، بنابراین که «کل العلماء» عام مجموعی باشد، یک امر و یک مأمور به و یک امثال بیشتر نداریم.

اما در صورتی که مقصود عام استغراقی باشد، به عدد علما، امر و مأمور به و امثال داریم. «اگر فرض کنیم که تعداد علما هزار نفر است، امر مزبور به هزار امر و هزار مأمور به، تفکیک می‌شود و در ازای هر امری، یک امثال خواهیم داشت.

حال ببینیم مقصود از «کل آحاد»، عام مجموعی است یا عام استغراقی و نتیجه هر کدام از آن‌ها چیست؟

در صورتی که مقصود از «کل آحاد»، عام مجموعی باشد، لازمه‌اش این است که شیئی، خودش علت برای خودش باشد، چرا که به گفته شیخ‌الرئیس: «إِنَّ تِلْكَ وَالْجُمْلَةَ وَالْكَلَّ شَيْءٌ وَاحِدٌ»؛ آحاد، جمله و کل، همه یک چیز است. بنابراین، هنگامی که بگوییم: آحاد، علت برای جمله است، مثل این است که گفته‌ایم: آحاد، علت برای آحاد یا جمله علت برای جمله است. بدیهی است که اگر بگوییم: آحاد، علت آحاد یا جمله، علت جمله است، سخنی باطل گفته‌ایم و از آن‌جا که مآل و مرجع: «آحاد، علت جمله است» نیز به یکی از دو تعبیر فوق است، این هم سخنی باطل است.

در صورتی که مقصود از «کل آحاد» عام استغراقی باشد نیز صحیح نیست که بگوییم: کل آحاد، علت جمله است، چرا که علت شیء باید مقتضی شیء باشد. حال آن‌که یکایک آحاد به نحو عام استغراقی مقتضی جمله نیست

بحثی دربارهٔ حصول جمله از اجزا

در این جا چون سخن از جمله و اجزای سازندهٔ آن است، خواهی می‌گوید:

و اعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلاثة انواع؛^۱

بدان که حصول جمله از اجزا بر سه نوع است.

علت پدید آمدن این انواع سه گانه این است که: گاهی به صرف اجتماع شیئی با شیئی جمله پدید می آید و گاهی از اجتماع دو چیز یک هیأت اجتماعی پدید می آید که جمله همان هیأت اجتماعی است و گاهی با اجتماع دو چیز، صورت یا مزاجی افاضه می شود که بر حسب افاضه صورت یا مزاج، جمله پدید می آید. انواع سه گانه بدین شرح است:

۱. در نزد اجتماع اجزا، چیزی غیر از اجتماع اجزا پدید نمی آید، مانند عدد ده، که از آحاد خود پدید می آید.

۲. به همراه اجتماع اجزا، هیأت یا وضعی پدید می آید که متعلق به اجتماع است، مانند شکل خانه که از اجتماع دیوارها و سقف، حاصل می شود.

۳. بعد از اجتماع اجزا، شیئی دیگر پدید می آید که خود مبدأ فعل یا استعدادی است، مانند مزاجی که بعد از ترکیب عناصر، حاصل می شود، چنان که از ترکیب اکسیژن و هیدروژن، آب پدید می آید که صورت آن، مبدأ فعل برودت است. خواجه پس از شمارش انواع سه گانه می گوید:

والحاصل في الأول هو شيء مع شيء، فقط وفي الثاني هو شيء مع شيء و في الثالث هو شيء من شيء مع شيء؛^۲

آنچه در اول حاصل می شود، تنها شیئی با شیئی است و در دوم، شیئی است برای شیئی که به همراه شیئی است و در نوع سوم، شیئی است که ناشی از شیئی به همراه شیئی است.

آری، در نوع اول، فقط شیئی به همراه شیئی است و در نوع دوم، شیئی پدید آمده

۱. الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۲۴.

۲. همان.

که متعلق است به شیئی که به همراه شیئی است و در نوع سوم، شیئی است که ناشی از شیئی به همراه شیئی است.

در عبارت: «و فی الثالث هوشیء مع شیء» باید توجه کرد که کلمه «مِنْ» هم در مورد علت فاعلی به کار می‌رود و هم در مورد علت قابلی؛ مثلاً می‌گوییم: «وجودُ الممكن من الواجب»؛ یعنی وجود ممکن از وجود واجب است. در این جا واجب، علت فاعلی است.

یا این که می‌گوییم: «السریز من الخشب» (تخت از چوب است)، در این جا چوب علت مادی یا علت قابلی است.

در مسئله مورد بحث که می‌گوییم: «شیء من شیء مع شیء» واژه «مِنْ» در مورد علت مادی به کار رفته نه علت فاعلی، چرا که دو شیئی که با هم اجتماع کرده‌اند، فاعل صورت یا مزاج نیستند، بلکه قابلند.

طرح یک اشکال

تنها ممکن است این اشکال مطرح شود که چه فرقی میان نوع دوم و نوع سوم است؟ چرا که در هر دو صورت، اجزا، علت مادی برای هیأت یا علت مادی برای مزاج یا صورت است. بنابراین، بهتر است که فقط دو نوع مطرح کنیم نه سه نوع. نوع اول، همان است که خواهی از آن، تعبیر به «شیء مع شیء» کرد و نوع دوم همان است که خواهی، از آن تعبیر به «شیء من شیء مع شیء» کرد. این تعبیر، هم قسم دوم را در بر می‌گیرد و هم قسم سوم را.

پاسخ این اشکال، روشن است. درست است که میان نوع دوم و نوع سوم، شباهت‌ها و همانندی‌هایی است، لکن چنین نیست که میان آن‌ها هیچ فرقی نباشد. وجه تشابه نوع دوم و نوع سوم، در قابلیت مجموع است. در نوع دوم، مجموع، قابل هیأت اجتماعی و در نوع سوم، مجموع، قابل صورت نوعی یا مزاج است. اما فرق و

اختلاف آن‌ها در این است که در نوع دوم، مجموع تنها هیأت اجتماعی را پذیرفته و در نوع سوم، مجموع، علاوه بر این که هیأت اجتماعی را پذیرفته، دارای صورتی نوعی یا دارای مزاج معینی شده است و این علاوه بر چیزی است که در نوع دوم پدید آمده است.

سخن محاکم

صاحب محاکمات، قطب‌الدین رازی می‌گوید:

میان دو عبارت (شیء لشیء مع شیء و شیء من شیء مع شیء) در مفهوم، فرقی نیست، چرا که مفهوم دوم (شیء لشیء مع شیء) این است که حاصل، چیزی است که در مجموعی که قابل اوست پدید آمده و مفهوم سوم (شیء من شیء مع شیء) نیز این است که حاصل چیزی است که در مجموعی که قابل اوست، پدید آمده است. بنابراین، عبارت خواجه، مفید فرق نیست. حال آن که خواجه در صدد فرق است.^۱

سپس در بیان فرق، تحقیقی دارد که چنین است:

مرکب خارجی یا حقیقتی مغایر با حقیقت آحاد دارد یا ندارد. اگر حقیقتی مغایر با حقیقت آحاد ندارد، قسم اول است و اگر حقیقتی مغایر با حقیقت آحاد دارد، یا دارای صورت نوعیه است، یا دارای صورت نوعیه نیست. اگر دارای صورت نوعیه نیست، قسم دوم و اگر دارای صورت نوعیه است، قسم سوم است.

حقیقت این است که در کلام محاکم نیز مشکل دیگری وجود دارد، چرا که مرکب بر دو قسم است: مرکب حقیقی و مرکب اعتباری. در مرکب حقیقی، خاصیت مرکب غیر از خاصیت اجزاست و در مرکب اعتباری، خاصیت مرکب مغایر با خاصیت اجزا نیست. اگر قسم دوم، مرکب اعتباری باشد، فرقی با اول ندارد و اگر مرکب حقیقی

باشد، فرقی با سوم ندارد. از سخن محاکم بر می آید که قسم دوم دارای صورت نوعیه نیست، بنابراین، مرکب اعتباری است و با قسم اول، فرقی ندارد، مگر این که در قسم اول، چینش آحاد، غیر منظم و در قسم دوم چینش آحاد، منظم و مآلاً دارای هدف است. اکنون باید توجه کنیم که جمله مورد بحث شیخ الرئیس، از نوع اول است و نه از نوع دوم و سوم. یعنی صرفاً ممکناتی است که در کنار هم قرار گرفته و مصداق «شیء مع شیء» شده‌اند و از اجتماع آنها نه شکل معینی و نه صورت یا مزاجی پدید آمده است. بنابراین، شیخ الرئیس حکم کرده است که آحاد، جمله و کل، همه یک چیزند؛ یعنی آحاد، چیزی غیر از جمله و کل نیستند و جمله و کل نیز چیزی غیر از آحاد نیستند. با ذکر مثالی مطلب روشن تر می شود: هرگاه شاگردان یک کلاس که تعداد آنها سی نفر است، در کلاس جمع شوند، از اجتماع آنها چیز خاصی پدید نیامده و آنها علت مادی یا علت قابلی برای قبول هیأتی اجتماعی یا صورت و مزاجی نشده‌اند. بنابراین، آحاد این شاگردان و جمله و کل آنها، همه یکی هستند. جمله و کل شاگردان، همان آحاد و آحاد، همان جمله و کل است، در صورتی که اگر نوع دوم یا سوم باشد، جمله و کل، همان آحاد نیست، بلکه میان جمله و کل با آحاد، مغایرتی است.

(ب) علت جمله، بعض آحاد است.

شیخ الرئیس در این باره می گوید:

وَأَمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ عِلَّةً هِيَ بَعْضُ الْآحَادِ وَ لَيْسَ بَعْضُ الْآحَادِ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ مِنْ بَعْضِ إِذَاكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَعْلُولًا لِأَنَّ عِلَّتَهُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ؛

و یا مقتضی علتی است که عبارت از بعض آحاد است و هرگاه تمام آحاد معلول باشند، بعض آحاد از بعض دیگر، اولای به علت بودن نیستند، زیرا علت آن بعض، اولای به علت بودن است.

۱. در نسخه چاپ حیدری تهران «ان کان» و در نسخه چاپ مصر «اذاکان» آمده است. ما در این جا نسخه چاپ مصر را ترجیح دادیم.

بنابراین که علت جمله، بعضی آحاد باشد، دو محذور مطرح است: محذور اول همان است که در کلام شیخ‌الرئیس آمده و آن، این است که: چون آحاد جمله، همگی معلولند و هر کدام آن‌ها معلول قبل از خود است، بنابراین، هر بعضی که بخواهد علت جمله باشد، خود دارای علت است و علت آن بعضی، برای علت بودن، اولویت دارد تا خود آن بعضی.

محذور دوم این است که تمام ابعاض جمله، با یک‌دیگر یکسانند و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد، بنابراین، هر کدام را که علت جمله قرار دهیم. مستلزم ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

تذکر این نکته مفید است که بنابر محذور اول، آن علتی بر همه ابعاض جمله به علت بودن اولویت دارد که خود معلول علتی نباشد، بنابراین، اگر چه هم ماتن و هم شارح، اشاره‌ای به نکته مزبور نکرده‌اند، اگر دقیق شویم، می‌بینیم در صورتی که علت جمله، بعضی آحاد باشد، چاره‌ای جز اعتراف به علتی که خارج از جمله و غیر محکوم به حکم امکان و معلولیت است، نداریم.

(ج) علت جمله، خارج از آحاد است.

شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

و إما أن يقتضى علّة خارجة عن الاحاد كلّها و هو الباقي؛

و یا مقتضی علتی است که از کل آحاد، خارج است و همان، باقی است.

خواجه طوسی می‌گوید:

معناه ظاهر و فساد الأقسام المذكورة دلّ على صحّة هذا القسم؛

معنای سخن شیخ‌الرئیس ظاهر است و فساد اقسامی که ذکر شد، بر صحت این قسم

دلالت دارد.

خواننده گرامی به خاطر دارد که شیخ‌الرئیس جمله‌ای را که آحاد آن یا متناهی یا غیر متناهی و دوری یا تسلسلی است، به دو قسم تقسیم کرد: ۱. مستغنی از علت،

۲. غیر مستغنی از علت. قسم اول باطل بود. سپس قسم دوم را به سه قسم تقسیم کرد:
 ۱. علت جمله، آحاد جمله است؛ ۲. علت جمله، بعض آحاد جمله است؛ ۳. علت جمله، خارج از آحاد جمله است. از این سه قسم، دو قسم اول باطل بود. بنابراین، مجموع اقسام، چهار قسم است. از این چهار قسم، سه قسم، باطل و یک قسم، صحیح است. قسم صحیح همان است که علت جمله، خارج از آحاد جمله است.

طرح دو مسئله

اکنون که برهان اجمالی و تفصیلی اثبات واجب الوجود را شرح دادیم، جا دارد که برای تکمیل بحث، به طرح دو مسئله پردازیم: این که آیا ذکر تقسیمات در مورد جمله‌ای که از آحاد ممکنه تشکیل شده، ضرورتی دارد یا ندارد و دیگر برهانی است که شیخ الرئیس در کتاب الهیات شفا مطرح کرده است.

۱. ضرورت یا عدم ضرورت ذکر تقسیمات

از آن جا که ممکن، چه به صورت انفراد و چه به صورت اجتماع، نیاز به علت دارد و باید علتی که محکوم به امکان و معلولیت نیست، به او وجوب و وجود ببخشد، نیازی به تقسیمات نیست. همین اندازه که قبول کنیم جمله‌ای از آحاد ممکنه، باهم اجتماع کرده‌اند، ضرورت نیاز به علت خارجی محرز و مسلم می‌شود و نیازی به این که فرض کنیم که علت، کل آحاد یا بعض آحاد یا خارج از آحاد است، نیست همچنان که اگر شیء واحدی را بدون این که با اشیای دیگری اجتماع کرده باشد، ممکن فرض کنیم، چاره‌ای نداریم جز این که نیاز او را به موجودی غیر از خود او که خود، واجب یا منتهی به واجب است، پذیرا شویم.^۱

۱. این اشکال را محاکم به صورت «ان قلت» مطرح کرده و پاسخ داده است (ر.ک: الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۳).

با توجه به مطلب فوق، می‌توانیم بگوییم که: شیخ‌الرئیس به ذکر تقسیماتی روی آورده که مورد نیاز نبوده است.

در پاسخ و برای دفاع از شیخ‌الرئیس باید بگوییم: جمله‌ای که از آحاد تشکیل شده، دو گونه فرض می‌شود: یکی این که جمله را به صورت مجموع و کل مجموعی در نظر بگیریم و دیگر این که آن را به صورت کل استغراقی در نظر بگیریم. در صورت اول، مجموع به عنوان یک واحد مورد نظر است و در صورت دوم، به عنوان یک واحد مورد نظر نیست، بلکه نظر به یکایک آحاد است.

در صورتی که مجموع به عنوان یک واحد مورد نظر باشد، حکم جمله‌ای که از آحاد ممکنه تشکیل شده و حکم ممکن واحد، یکی است و همان طور که ممکن واحد نیاز به علتی غیر خود دارد، جمله نیز نیاز به علتی غیر خود دارد و برای اثبات واجب‌الوجود، نیاز به تقسیمات نیست.

اما در صورتی که نظر به یکایک آحاد جمله باشد و بخواهیم با یکایک آحاد جمله، بر وجود واجب‌الوجود استدلال کنیم، چاره‌ای جز ذکر تقسیمات و فرض این که علت یا کل آحاد یا بعض آحاد یا خارج از آحاد است، نداریم.

۲. برهان شیخ‌الرئیس در شفا

برهان شیخ‌الرئیس در شفا همان برهان وسط و طرف است. معلوم است که هر وسطی طرف می‌خواهد. در سلسله غیر متناهی، هر یک از آحاد را که ملاحظه می‌کنیم، هم علت است هم معلول، چرا که نسبت به ماقبل خود، معلول و نسبت به مابعد خود، علت است. چیزی که برای ماقبل خود، معلول و برای مابعد خود، علت است، وسط است و اگر سلسله غیر متناهی‌ای داشته باشیم، به لحاظ این که از هیچ طرف، منتهی به علتی که معلول نباشد و معلولی که علت نباشد، نمی‌شود، وسطی است که هیچ طرفی ندارد و اگر فرض کنیم که از یک طرف، منتهی شود به معلولی که

علت نیست، اما از طرف دیگر، منتهی نشود به علتی که معلول نیست، باز هم وسطی خواهیم داشت که از یک سو، دارای طرف است و از سوی دیگر، دارای طرف نیست. عکس آن نیز قابل فرض است؛ یعنی از یک طرف، منتهی شود به علتی که معلول نیست و از طرف دیگر، منتهی نشود به معلولی که علت نیست. طبق برهان وسط و طرف، هر وسطی طرفین می‌خواهد، نه وسط بدون طرفین ممکن است و نه وسط بدون طرف واحد.

برهان وسط و طرف، هم تسلسل را باطل می‌کند و هم به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد، چرا که اگر وجود وسط بدون طرفین محال باشد، حتماً باید سلسله از یک طرف به علتی منتهی شود که معلول نیست و از طرف دیگر، به معلولی منتهی شود که علت نیست.

نه تنها با برهان وسط و طرف، تسلسل باطل می‌شود، بلکه دور هم باطل می‌شود، چرا که در سلسله دوری نیز تمام احاد، هم علتند و هم معلول، بنابراین، وسط بدون طرفینند. اگر چه برای ابطال دور نیازی به برهان نیست، بلکه بطلان دور، به لحاظ این که مستلزم تقدم شیء بر نفس خویش است، امر بدیهی است.

شیخ‌الرئیس می‌گوید:

نخستین چیزی که بر ما واجب است این است که دلالت کنیم بر این که اقسام علل متناهی است و در هر طبقه‌ای از آن‌ها مبدأ نخستینی وجود دارد و مبدأ همه آن‌ها یکی است و او مباین با همه موجودات است و او واجب‌الوجود یگانه است و هر موجودی آغاز وجودش از اوست.^۱

سپس می‌گوید: هر گاه معلولی را فرض کنیم که دارای علت باشد و علت آن نیز علتی دارد، محال است که تا بی نهایت ادامه پیدا کند، چرا که علت علت، علت مطلقه هر دو معلول است، لکن یکی از آن‌ها معلول بلاواسطه و دیگری معلول مع‌الواسطه

۱. الشفاء، «الإلهیات»، المقالة الثامنة، الفصل الاول.

است. حال آن که آخری فقط معلول و وسطی، هم علت و هم معلول است. هر کدام از این سه، خاصیتی دارند: اولی فقط علت، سومی فقط معلول و دومی در وسط آنهاست که برای یکی معلول و برای دیگری علت است. خواه معلول واسطه یکی یا متعدّد باشد، باید از یک طرف، به علت غیر معلول و از طرف دیگر، به معلول غیر علت، منتهی شویم.^۱

خود را بیازمایید!

۱. ویژگی های چهارگانه جمله ای را که شیخ الرئیس فرض کرده است، توضیح دهید.
۲. تفاوت میان برهان اجمالی و برهان تفصیلی شیخ الرئیس را توضیح دهید.
۳. چرا جمله مفروض شیخ الرئیس نیازمند علت است؟
۴. مدعایی که شیخ الرئیس در برهان تفصیلی می خواهد اثبات کند، چیست؟
۵. فرض های دوگانه جمله مورد بحث شیخ الرئیس را توضیح دهید.
۶. چرا جمله یا سلسله ای که تمام آحاد آن ممکن است، مستغنی از علت نیست؟
۷. ملاک وجوب بالذات و امکان بالذات چیست؟
۸. ضمن بیان فرق بیان مرکب حقیقی و مرکب اعتباری توضیح دهید که جمله مورد بحث بحث شیخ الرئیس، مرکب حقیقی است یا مرکب اعتباری.
۹. علت جمله یا سلسله ای که وابسته به علت است، چند قسم است؟ اقسام سه گانه را توضیح دهید.
۱۰. ضمن بیان فرق میان کل مجموعی و کل استغراقی، توضیح دهید که اگر علت جمله، کل آحادی یا کل استغراقی باشد، چه محذوری دارد؟
۱۱. در جمله «أکرم کل العلماء» یک اکرام مطلوب است یا در مقابل هر عالمی یک اکرام؟

۱. همان با تلخیص از نگارنده.

۱۲. معنای «شیء مع شیء» در عبارت خواجه چیست و آیا مقصود از جمله یا سلسله‌ای که شیخ‌الرئیس مطرح کرده، همین است یا چیزی دیگر؟
۱۳. معنای «شیء لشیء مع شیء» را در عبارت خواجه توضیح دهید.
۱۴. معنای «شیء من شیء مع شیء» را در عبارت خواجه توضیح دهید. معنای واژه «مِنْ» در این عبارت چیست؟
۱۵. آیا میان عبارت «شیء، لشیء، مع شیء» و عبارت «شیء، من شیء، مع شیء» فرقی است؟ شباهت‌ها و فرقی‌های آن را توضیح دهید.
۱۶. کلام محاکم را در فرق یا عدم فرق دو عبارت فوق تبیین کنید و مشکلی را که در کلام او وجود دارد روشن سازید.
۱۷. چرا شیخ‌الرئیس می‌گوید: آحاد و جمله و کل، همه یک چیزند؟
۱۸. در صورتی که علت جمله، بعض آحاد باشد، چه محذور یا محذورهایی دارد؟
۱۹. چرا باید علت جمله خارج از جمله و غیر محکوم به حکم امکان و معلولیت باشد؟
۲۰. به طور خلاصه، اقسام چهارگانه را در مورد جمله مورد بحث شیخ‌الرئیس ذکر کنید و قسم صحیح را از اقسام فاسد توضیح دهید؟
۲۱. اشکال محاکم را در مورد عدم نیاز به تقسیمات در مورد جمله یا سلسله مورد بحث شیخ‌الرئیس توضیح دهید.
۲۲. پاسخ اشکال محاکم چیست؟
۲۳. برهان وسط و طرف چگونه برهانی است؟ آیا می‌توان با این برهان، هم تسلسل را باطل و هم واجب‌الوجود را ثابت کرد؟
۲۴. ضمن تقریر دقیق برهان وسط و طرف، توضیح دهید که چگونه می‌توان با آن دور را باطل کرد؟

فصل سیزدهم:

علت جمله و علت آحاد

إشارة

كُلُّ عِلَّةٍ جَمَلَةٌ - هِيَ غَيْرُ شَيْءٍ مِنْ أَحَادِهَا - فَهِيَ عِلَّةٌ أَوْلاً لِلْأَحَادِ، ثُمَّ لِلْجَمَلَةِ وَإِلَّا^١ فَلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بأحاديها، لم تحتج إليها بل ربما كان شيء ما، علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق؛^٢

ترجمه

هر چیزی که علت برای جمله و غیر از آحاد جمله باشد، نخست علت برای آحاد، سپس علت برای جمله است و اگر چنین نباشد، آحاد جمله از آن، بی نیاز است بنابراین، جمله هرگاه به آحاد خود تمام شود، از آن علت بی نیاز است، بلکه چه بسا

١. کلمه «الا» مرکب از «إن» شرطیه و «لا» نافیہ است؛ یعنی: وان لم تكن علة للآحاد فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها.

٢. اگر چیزی علت برای بعض آحاد باشد و علت برای بعضی دیگر نباشد، بر او صدق می کند که علت جمله است، ولی نه علت مطلقه و علی الاطلاق، بلکه علت ناقصه ای که تمامیت او در علیت، منوط است به این که علت دیگری با او همراهی کند.

چیزی علت برای بعضی آحاد باشد و علت برای بعضی آحاد نباشد. در این صورت، علت علی الاطلاق، برای جمله نیست.

توضیح و تفسیر

تاکنون ثابت شده است که هر سلسله‌ای که از آحاد ممکنه و معلوله تشکیل شده، نیازمند علت خارجی است که علت آن، کل آحاد یا بعضی آحاد باشد. به دنبال بحث گذشته، شیخ‌الرئیس در صدد طرح بحث جدیدی است که ارتباطی تنگاتنگ با بحث‌های گذشته دارد. آن بحث جدید این است که علت جمله، حتماً باید نخست علت آحاد و سپس علت جمله باشد.

در این فصل، مدعای شیخ این است که اگر علتی که خارج از جمله است، علت برای جمله باشد، به طور حتم باید نخست، علت برای آحاد، سپس علت برای جمله باشد.

شیخ برای اثبات این مدعا، از راه برهان خلف^۱ وارد شده، نه از راه برهان مستقیم. می‌دانیم که در برهان خلف، از راه ابطال نقیض، مدعا را ثابت می‌کنیم؛ یعنی در حقیقت، به جای این که اقامه برهان بر اثبات خود مدعا کنیم، اقامه برهان بر ابطال نقیض مدعا می‌کنیم و از آن جا که قاعده می‌گوید: جمع و رفع نقیضین محال است، هرگاه یکی از دو طرف نقیض، اثبات یا ابطال شود، طرف دیگر، ابطال یا اثبات می‌شود.

در برهان مستقیم، خود مدعا را ثابت می‌کنیم و به نقیض آن، کاری نداریم. اگرچه در این جا نیز با اثبات مدعا، نقیض آن، ابطال می‌شود.

پس در برهان خلف، ابتدا نقیض مدعا را ابطال یا اثبات و از رهگذر آن، مدعا را

۱. محتمل است که واژه «خلف» به ضم یا فتح اول باشد. در صورت دوم، مقصود این است که استدلال‌کننده از ورای مطلوب که همان ابطال نقیض است، به مطلوب می‌رسد.

اثبات یا ابطال می‌کنیم و در برهان مستقیم، ابتدا مدعا را اثبات می‌کنیم، سپس از رهگذر آن، نقیض آن را ابطال می‌کنیم.

اکنون با عنایت به توضیح بالا می‌پردازیم به این که مطلوب یا مدعا را از راه برهان خلف اثبات کنیم.

مدعا این است که هر چیزی که علت برای جمله است، باید نخست علت برای آحاد و به تبع آن، علت برای جمله باشد.

اگر آن چیز، قبل از آن که علت برای جمله باشد، علت برای آحاد نباشد، دو فرض پیش می‌آید: یکی این که علت برای هیچ یک از آحاد نباشد و دیگر این که علت برای بعض آحاد نباشد.

در حقیقت ما که می‌گوییم: علت جمله، نخست علت آحاد، سپس علت جمله است، نقیض آن، این است: علت جمله، علت آحاد نیست. علت آحاد نبودن آن چیز به دو نحو ممکن است: یکی این که علت هیچ یک از آحاد نباشد، دیگر این که علت بعض آحاد نباشد.

۱. علت نبودن هیچ یک از آحاد

اما این که علت هیچ یک از آحاد نباشد، صحیح نیست، چرا که فرض این است که علت جمله است. در صورتی می‌تواند علت جمله باشد که علت آحاد باشد و اگر علت هیچ یک از آحاد جمله نباشد، علت جمله هم نیست. دلیل آن روشن است. چیزی علت جمله است که جمله تعلق به آن داشته باشد و جمله به چیزی تعلق دارد که در ساختار آن از طریق ایجاد آحاد آن، دخیل باشد. از این رو، با فرض این که هیچ یک از آحاد به آن علت خارجی نیاز ندارند، جمله هم بی‌نیاز است. بی‌نیاز بودن جمله، مستلزم خلف است، چرا که فرض ما این بود که جمله، به آن علت خارجی وابستگی دارد و اینک به این جا رسیده‌ایم که جمله به آن علت خارجی وابستگی ندارد.

۲. علت نبودن بعضی آحاد

این فرض، غیر ممکن نیست. چه مانعی دارد که علت جمله، علت بعضی آحاد جمله باشد، اما علت بعضی آحاد جمله نباشد؟ لکن در این صورت، چیزی که علت برای بعضی آحاد جمله است، علت علی الاطلاق برای جمله نیست، بلکه جمله، معلول دو علت غیر مستقل است که یکی از آن‌ها پدید آورنده بعضی آحاد جمله و دیگری پدید آورنده بعضی دیگر است. جمله مورد بحث از دو دسته از آحاد فراهم شده که یک دسته آن‌ها، مثلاً معلول الف و دیگری، مثلاً معلول «ب» است.

با توجه به توضیحاتی که داده شد، فرض اول محال و فرض دوم ممکن است. بنابراین فرض اول، چیزی که علت هیچ یک از آحاد نیست، علت جمله هم نیست و بنابراین فرض دوم، چیزی که علت برای بعضی آحاد نیست، علت علی الاطلاق یا مستقل برای جمله نیست. حال آن که فرض ما در جایی است که علت خارجی، برای جمله، علت مستقل و علت علی الاطلاق باشد.

بنابراین، خواه علت خارجی را علت هیچ یک از آحاد ندانیم خواه علت بعضی آحاد، علت خارجی از علیت برای جمله سقوط می‌کند. اعم از این که سقوط آن از مسند علیت، به واسطه این باشد که به هیچ وجه علت نباشد یا به واسطه این که علت غیر مستقل و لا علی الاطلاق باشد.

دیدگاه فخر رازی

از نظر فخر رازی در این اشاره، مدعای شیخ‌الرئیس این است که: بعضی آحاد جمله، علت برای جمله نیست. برای اثبات این مدعا شیخ‌الرئیس از راه برهان مستقیم وارد شده نه از راه برهان خلف.

به نظر وی، برهان مستقیم شیخ‌الرئیس به شکل زیر، یعنی شکل اول است:
بعضی آحاد، علت برای جمیع آحاد نیست (صغرا).

هرچه علت برای جمیع آحاد نیست، علت برای جمله نیست (کبرا).
بعض آحاد، علت برای جمله نیست (نتیجه).

درباره صغرای برهان، دونکته مطرح است: یکی این که صغرای شکل اول باید
موجه باشد. حال آن که صغرای قیاس فوق، سالبه است، ولی اگر قضیه مزبور را
موجه معدولة المحمول بدانیم، این مشکل رفع می شود.

دیگر این که دلیل صغرای فوق چیست؟ چرا بعض آحاد، علت برای جمیع آحاد
نباشد؟ فخر رازی می گوید: دلیل این که بعض آحاد، علت برای جمیع آحاد نیست،
این است که بعض آحاد، نه علت برای خود و نه علت برای علل خود است، بنابراین،
نمی تواند علت برای جمیع آحاد باشد، بدین ترتیب، صغرای فوق، محرز و مسلم است.
اما کبرای قیاس، روشن است، چرا که جمله از آحاد تشکیل شده و اگر چیزی
علت جمیع آحاد نباشد، علت برای جمله هم نیست.

به نظر فخر رازی، شیخ الرئیس در این اشاره مورد بحث، هدفش تبیین کبرای
مزبور است. او در این باره گفت: «فالجمله اذا تمّت بأحادها لم تحتج إليها»؛ هرگاه جمله، به
آحاد خود تمام شود، نیازی به آن علت ندارد. در این صورت، علت مزبور به علت
بیگانه بودن از علیت برای آحاد، از علیت برای جمله هم به کلی بیگانه است و اگر
علت برای بعض باشد، به طور کلی، از علیت بیگانه نیست، ولی علت غیرمستقل
ولا علی الاطلاق است.

این بود تلقی فخر رازی از کلام شیخ الرئیس.^۱

اشکال خواجه بر فخر رازی

از آن جا که خواجه معتقد است که مدعای شیخ الرئیس نه آن است که فخر رازی
می گوید، بلکه مدعای وی این است که چیزی که علت جمله است، باید نخست

۱. ر.ک: شرحی الاشارات، ص ۹۷.

علت آحاد و سپس علت جمله باشد، همچنین خواجه معتقد است که شیخ‌الرئیس مدعای خود را از راه برهان خلف ثابت کرده نه برهان مستقیم، می‌گوید:

وأقول: لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها؛^۱

و می‌گوییم: اگر مراد شیخ، آن بود، علت جمله را در آغاز فصل، مقید نمی‌کرد به این که غیر از یکی از آحادش باشد.

توضیح این که عبارت شیخ‌الرئیس در آغاز بحث این بود: «كُلُّ عِلَّةٍ جَمَلَةٌ هِيَ غَيْرُ شَيْءٍ مِنْ أَحَادِهَا...» در این عبارت، علت جمله مقید به قید شده است: «هی غیر شیء من آحادها»؛ یعنی علتی که غیر از یکی از آحاد باشد. بنابراین، مقصود شیخ‌الرئیس، علتی است که خارج از جمله باشد نه علتی که داخل در جمله و بعض جمله باشد. به همین دلیل، خواجه در پایان می‌گوید:

اشبه به واقع این است که مراد شیخ‌الرئیس بیان این است که چون جمله ممکنات نیاز به علتی خارجی دارند، آن علت خارجی واجب است که علت برای یکایک افراد نیز باشد، چنان که بحث آن را مقدم داشتیم.

انصافاً حق با خواجه است و شاهد آن، همان قید «هی غیر شیء من آحادها» است که بعد از «کل علة جمله» آورده شده است.

اما این که برهان شیخ‌الرئیس خلف است نه برهان مستقیم نیز از جمله: «والأفـلـتـكـنـ الأـحـادُ غـيـرَ مـحـتـاجـةٍ إـلـيـها» معلوم می‌شود، چرا که شیخ‌الرئیس فرض می‌کند که علت خارجی علت برای هیچ یک از آحاد نباشد که در این صورت، علت برای جمله هم نیست و اگر علت برای برخی آحاد نباشد، علت مستقل و علت علی الاطلاق نیست، بلکه فی الجملة علت است.

۱. همان.

دیدگاه محاکم

محاکم از هر دو جهت مورد اختلاف فخر رازی و خواجه، موافق خواجه و مخالف با فخر رازی است. او قبول دارد که مدعای شیخ این است که علت خارجی جمله باید نخست علت آحاد جمله و سپس علت برای خود جمله باشد و نیز قبول دارد که برهان شیخ‌الرئیس، برهان خلف است نه برهان مستقیم.

لکن وی با خواجه بر سر جمله: «فلم یکن علة للجمله علی الاطلاق» اختلاف دارد، چنان که دیدیم به نظر خواجه قید «علی الاطلاق» قید برای علت است؛ یعنی علت بعض آحاد، علت مستقل و علت علی الاطلاق برای جمله نیست، بلکه علت غیرمستقل و علت لاعلی الاطلاق است.

اما به نظر محاکم، قید «علی الاطلاق» قید برای «لم یکن» است، نه قید برای علت، و معنای «علی الاطلاق» مطلق بودن و مستقل بودن نیست، بلکه «علی التحقیق» است.^۱

بنابر نظر محاکم، مقصود شیخ‌الرئیس این است که: چیزی که علت برای بعض آحاد نیست، تحقیقاً یا علی التحقیق، علت برای جمله هم نیست، در حالی که از نظر خواجه، مقصود وی این است که چیزی که علت برای بعض نیست، علت برای جمله هست، منتها علت مستقل و علت علی الاطلاق نیست.

از نظر محاکم، شیخ‌الرئیس می‌خواهد بگوید: اگر علت جمله، علت آحاد نباشد، علت جمله هم تحقیقاً نیست، اعم از این که علت هیچ یک از آحاد یا بعض آحاد نباشد، چه اگر علت هیچ یک از آحاد نباشد، به کلی بیگانه از جمله و آحاد جمله است و اگر علت بعض آحاد نباشد، باز هم فقط مرتبط با بعض آحاد جمله است و تحقیقاً از خود جمله بیگانگی دارد.

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۶.

اگر بخواهیم درباره کلام محاکم نیز تشکیل محکمه دهیم. و میان خواجه و محاکم، حکمیت و داوری کنیم، باید حق را به خواجه بدهیم. علتی که در ساختار بعضی از آحاد جمله نقش دارد، علی التحقیق بیگانه از جمله نیست، بلکه اگر بخواهیم دقیق قضاوت کنیم، باید بگوییم: استقلال در علت ندارد، نه این که تحقیقاً علت ندارد. آیا غیر از این است که اگر علتی نسبت به بعض آحاد جمله و علتی دیگر، نسبت به بعضی دیگر علت داشته باشد، جمله، معلول هر دو علت است؟ مطابق کلام شیخ الرئیس، این دو علت که بر روی هم علت تامه و هر یک به تنهایی علت ناقصه است، نخست آحاد جمله و سپس خود جمله را پدید آورده‌اند. این جاست که در این محکمه، خواجه حاکم و محاکم، محکوم است. حق این است که علت بعض آحاد، علت غیر مستقل برای جمله است.

خود را بیازمایید!

۱. مدعای شیخ الرئیس در این فصل چیست؟
۲. فرق برهان خلف و برهان مستقیم را توضیح دهید.
۳. آیا شیخ الرئیس، بنا بر نظر خواجه، برای اثبات مدعای خود از راه برهان خلف یا برهان مستقیم وارد شده است؟
۴. اگر علت جمله، علت آحاد نباشد، دو فرض پیش می‌آید. آن دو فرض را تقریر کنید.
۵. چرا اگر شیئی علت هیچ یک از آحاد نباشد، علت جمله هم نیست؟
۶. آیا علت بعض جمله، مطلقاً علت نیست یا علت علی الاطلاق نیست؟
۷. چه فرقی است میان این که چیزی مطلقاً علت نباشد یا علت علی الاطلاق نباشد؟
۸. چرا اگر علت خارجی، علت برای هیچ یک از آحاد جمله یا علت برای بعض

نباشد، از علیت مستقل یا علی الاطلاق سقوط می‌کند؟

۹. آیا شیخ‌الرئیس، بنابر نظریه فخر رازی، برای اثبات مدعای خود از برهان خلف

استفاده کرده یا از برهان مستقیم؟

۱۰. برهان مورد نظر امام فخر را تقریر کنید.

۱۱. دو نکته مهمی را که در صغرای قیاس مورد نظر امام فخر مطرح است، تقریر

کنید.

۱۲. نظر خود را درباره کبرای قیاس مورد نظر امام فخر بیان کنید.

۱۳. به نظر امام فخر، شیخ‌الرئیس درباره عبارت: «فالجمله إذا تمت بأحاديها لم تحتج

إليها» چیست؟

۱۴. محورهای دوگانه اختلاف خواجه و امام فخر را در تبیین نظر شیخ‌الرئیس

توضیح دهید.

۱۵. به چه دلیل، نظر خواجه بر نظر امام فخر رجحان دارد، جمله‌ها و نکته‌هایی را

که در کلام شیخ‌الرئیس نظر خواجه را تأیید می‌کند، ذکر کنید؟

۱۶. محاکم با خواجه موافق است یا امام فخر؟ در صورت اولی آیا به طور مطلق

موافق است؟ یا از بعض جهات؟ اگر موافقت و مخالفت او از بعض جهات است،

توضیح دهید که چرا و چگونه؟

۱۷. چرا محاکم عبارت «علی الاطلاق» را به معنای «علی التحقيق» گرفته است؟

۱۸. اگر بخواهیم قضاوت دقیق کنیم، باید حق به خواجه بدهیم یا به محاکم؟ آیا

چیزی که استقلال در علیت ندارد، تحقیقاً علیت ندارد؟

۱۹. آیا اگر بعض جمله دارای یک علت و بعض دیگر دارای علتی دیگر باشد،

مجموع آن دو، یک علت تامه خواهند بود؟

۲۰. چرا گفته شد که در محکمه خواجه و محاکم، خواجه حاکم و محاکم محکوم

است؟

فصل چهاردهم:

علت در کنار سلسله

إشارة

كُلُّ جُمْلَةٍ مَتَرْتَبِيَةٍ مِنْ عِلَلٍ وَ مَعْلُولَاتٍ عَلَى الْوَلَاءِ^١ وَ فِيهَا عِلَّةٌ غَيْرُ مَعْلُولَةٍ^٢ فَهِيَ طَرَفٌ؛ لِأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ وَسْطاً فَهِيَ مَعْلُولَةٌ^٣.

ترجمه

هر جمله مترتبه‌ای که از علت‌ها و معلول‌های متوالی تشکیل شده و در آن جمله، علتی است که معلول نیست، آن علت، در کنار سلسله است، زیرا اگر در وسط سلسله باشد، معلول است.

توضیح و تفسیر

این مطلب معلوم شد که جمله‌ای که مشتمل است بر آحادی که هر یک نسبت به

١. عبارت «علی الولاء» وصف برای «علل و معلولات» است.

٢. این جمله، حالیه است. در بعضی از نسخ آمده است: «ومنها علة غير معلولة».

٣. حاصل کلام شیخ این است که علت غیر معلول، نمی‌تواند در وسط سلسله باشد و از آن جا که غیر معلول است، جایش در آغاز سلسله است، نه در پایان سلسله.

ماقبل خود معلول و نسبت به ما بعد خود علت است، نیازمند علتی است که معلول نباشد، چرا که هیچ ممکن، اگر چه جمله و سلسله باشد، بدون یک مرجح خارجی موجود نمی‌شود.

اکنون شیخ‌الرئیس می‌خواهد موقعیت این علت را در سلسله، مشخص و آشکار کند.

هرگاه جمله‌ای داشته باشیم که مشتمل باشد بر علت‌ها و معلول‌هایی که هم مترتب بر یک‌دیگر و هم متوالیند، چه آن جمله متناهی باشد و چه غیر متناهی، نیاز دارد به علتی که معلول نباشد. این مطلب تاکنون معلوم شده است.

علتی که خود، معلول علتی دیگر نیست، یا خارج از جمله و یا همراه جمله است. به عبارت دیگر، یا جمله مورد بحث، مشتمل است بر علتی که معلول نیست، یا مشتمل نیست. اگر مشتمل نباشد، علت در خارج جمله است و اگر مشتمل است، حتماً باید در طرف و در کنار جمله یا سلسله باشد، چرا که اگر در وسط باشد، علت محض نیست، بلکه نسبت به ما قبل خود معلول و نسبت به ما بعد خود علت است و اگر در کنار سلسله باشد، حتماً باید در آغاز سلسله باشد نه در نهایت سلسله.

دلیل آن روشن است. نهایت سلسله جای چیزی است که صرفاً معلول است و هیچ‌گونه بهره‌ای از علیت ندارد. وقتی صحیح نباشد که علت در وسط سلسله باشد، به طریق اولی نمی‌تواند در پایان سلسله باشد. اگر در وسط سلسله باشد، به لحاظی علت و به لحاظی معلول است، ولی اگر در پایان سلسله باشد، فقط معلول است.

اما چیزی که در آغاز سلسله است، فقط علت است و صد البته که چنین علتی به لحاظ این که به هیچ وجه تعلق به غیر ندارد، واجب‌الوجود است نه ممکن‌الوجود. با توجه به این که هر سلسله یا جمله‌ای مشتمل است بر علتی که غیر معلول است،

می‌توانیم برای آن علت غیر معلول، سه ویژگی بیان کنیم:

۱. در کنار سلسله یا جمله قرار داشتن نه در وسط آن؛

۲. در آغاز سلسله بودن نه در پایان آن؛

۳. عدم تعلق به غیر، بلکه واجب‌الوجود و قائم به ذات بودن.

به خاطر داشته باشید که قبلاً نیز ویژگی دیگری بیان کرده‌ایم و آن این‌که چنین علتی به جز علت فاعلی نمی‌تواند باشد؛ یعنی محال است که علت غیر معلول، علت غایی یا علت صوری و یا علت مادی باشد.

تذکر این نکته نیز لازم است که عدم تعلق به غیر، متضمن معنایی بسیار دقیق و غامض فلسفی است.

تعلق به غیر فقط به معنای تعلق به فاعل و قابل نیست. تعلق به غیر، انحاء و اقسامی دارد که از آن جمله است: تعلق به فاعل و قابل و شرط و سبب و عدم مانع و علت معدّ و اجزای حدّی، خارجی و ذهنی و حتی ترکیب از وجدان و فقدان و کمال و نقصان و اجزای کمی.

چیزی که به یکی از انحاء تعلق، وابستگی به غیر دارد، ممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود و چیزی که در آغاز سلسله یا جمله قرار دارد، باید از تمام تعلقات و از انحاء وابستگی‌ها برکنار و منزّه باشد.

آری، واجب‌الوجود بالذات، استقلال مطلق دارد و هیچ‌گونه جهت وابستگی در ذات و صفات او نیست. بر خلاف ممکن‌الوجود که چه بسا گرفتار انحایی از تعلقات است.

خود را بیازمایید!

۱. آیا علت‌ها و معلول‌های مترتب و سلسله متوالیه، نیازمند علت غیر معلول

است؟

۲. علت غیر معلول، خارج از جمله یا سلسله است یا همراه آن است؟

۳. چرا اگر علت غیر معلول، همراه سلسله باشد، باید در کنار سلسله باشد، آن هم

در آغاز و نه در پایان؟

۴. ویژگی‌های سه‌گانه علت غیر معلول را بیان کنید.
۵. ویژگی چهارمی را که از بحث‌های قبل به دست آمده، تقریر کنید.
۶. انحای تعلقاتی را که برای ممکن‌الوجود مطرح است، تقریر کنید.
۷. معنای ترکیب از کمال و نقص چیست؟
۸. تفاوت میان اجزای خارجی و اجزای ذهنی و اجزای حدی و اجزای کمی را بیان کنید.
۹. چرا واجب‌الوجود باید از انحای تعلقات برکنار و منزّه باشد؟
۱۰. اگر کسی برای واجب‌الوجود به صفات زاید بر ذات قائل شود، آیا ذات در کمالات وصفی وابسته به صفات نیست؟

تألیف مقدمات برای انتاج مطلوب

إشارة

كُلُّ سلسلهٍ مترتبهٍ من عللٍ و معلولاتٍ - كانت متناهيَةً، أو غير متناهيَةٍ^١ - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلولٌ، احتاجت إلى علةٍ خارجةٍ عنها لكنها تتصلُّ بها لامحالة طرفاً^٢.
و ظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلولٍ، فهو طرفٌ و نهايةٌ^٣.
فكلُّ سلسلهٍ تنتهي إلى واجب الوجود بذاته^٤.

ترجمه

ظاهر شد که هر سلسله مترتبه از علت‌ها و معلول‌ها - متناهی باشد یا غیر متناهی -
وقتی در آن جز معلول نباشد، نیاز دارد به علتی که خارج از سلسله است، ولی ناچار

١. تمام شاهکار شیخ‌الرئیس در همین جمله است که سلسله مورد بحث را اعم از متناهی و غیر متناهی

گرفته و خواهیم دید که سلسله متناهی نیز اعم از دوری و غیر دوری است.

٢. این، نخستین مقدمه است؛ یعنی احتیاج سلسله مترتبه از معالیل، به علتی خارجی که در طرف سلسله است.

٣. این دومین مقدمه است که چیزی که معلول نیست، در طرف و نهایت سلسله است.

٤. این هم نتیجه‌گیری از مقدمات است.

متصل و درکنار سلسله است.

و ظاهر شد که اگر در آن سلسله چیزی باشد که معلول نباشد، طرف و نهایت سلسله است. بنابراین، هر سلسله به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود.

توضیح و تفسیر

این فصل، آخرین فصل از فصول هفت گانه‌ای است که شیخ‌الرئیس در مبحث مهم اثبات واجب الوجود مطرح کرده و به منزلهٔ چکیده و نتیجهٔ کلیهٔ مباحث شش فصل گذشته است.

در فصل نهم، موجود را به واجب و ممکن تقسیم کرد. در فصل دهم، ترجیح بلامرجح را برای ممکن محال شمرد و نشان داد که ترجیح ممکن، بدون این که از جانب غیر ترجیح داده شود، ممکن نیست. در فصل یازدهم و دوازدهم، به بیان اجمالی و تفصیلی اثبات واجب الوجود پرداخت. در فصل سیزدهم، بیان کرد که چیزی که علت جمله است، باید نخست، علت آحاد جمله و سپس علت جمله باشد، چرا که اگر آحاد جمله بی نیاز باشد، خود جمله هم بی نیاز خواهد بود. در فصل چهاردهم، بیان کرد که جملهٔ مترتبه از علل و معلولات متوالی، نیاز دارد به علت غیر معلوله‌ای که طرف باشد.

این بود خلاصه و فشردهٔ بحث‌های شش فصل گذشته و اینک در پانزدهمین و آخرین فصل از فصول مربوط به اثبات واجب الوجود، با تألیف مقدمات به نتیجه‌گیری می‌پردازد.

در این جا می‌توانیم با توجه به مقدماتی که تاکنون از آن‌ها بحث شده، قضیهٔ شرطیهٔ زیر را به صورت منفصلهٔ حقیقیه بیاوریم.

هر سلسله‌ای که از علت‌ها و معلول‌ها ترتب یافته، چه متناهی باشد و چه غیر متناهی، یا بر علتی که غیر معلول باشد، مشتمل است یا مشتمل نیست.

قضیه شرطیه فوق، قضیه‌ای است منفصله حقیقه که طرفین آن، نه باهم قابل جمع‌اند و نه قابل رفع؛ یعنی محال است که سلسله مزبور، هم مشتمل بر علت غیر معلول باشد و هم نباشد، یا این که نه مشتمل باشد و نه غیر مشتمل.

این جاست که می‌توانیم از قضیه مزبور یک قیاس استثنایی بسازیم که از رفع هر یک، وضع دیگری و از وضع هر یک، رفع دیگری لازم آید، چرا که قیاس استثنایی ساخته شده از قضیه شرطیه منفصله حقیقه، دارای چهار نتیجه است. حال آن که قیاس استثنایی ساخته شده از قضیه شرطیه منفصله مانعة الجمع یا مانعة الخلو، بیشتر از دو نتیجه نمی‌تواند داشته باشد.

به هر صورت، از وضع یا رفع اشمال، رفع یا وضع عدم اشمال و از وضع یا رفع عدم اشمال، رفع یا وضع اشمال، لازم می‌آید.

حال فرض می‌کنیم که سلسله، بر علت غیر معلول مشتمل است، در این صورت، فرض عدم اشمال مطرح نیست.

همان‌طور که در اشاره قبل گفتیم، مطابق این فرض، علت غیر معلول، سه ویژگی دارد: یکی این که در کنار سلسله است، دوم این که در آغاز سلسله است و نه در پایان آن و سوم این که واجب‌الوجود است و به هیچ وجه من الوجوه، تعلق به غیر ندارد.^۱ پس مطابق این فرض، علتی که غیر معلول است در آغاز سلسله قرار دارد و واجب‌الوجود است.

فرض دیگر این است که سلسله بر علت غیر معلول، مشتمل نباشد. مطابق بحث‌های گذشته، چنین سلسله‌ای نیازمند علتی است که در خارج سلسله جای دارد. اما علتی که در خارج سلسله جای دارد، ناچار باید دارای همان ویژگی‌هایی باشد که در فرض قبل گفتیم؛ یعنی باید هم در طرف و هم در آغاز سلسله و هم واجب‌الوجود

۱. ویژگی چهارمی نیز ذکر شد و آن این است که علت غیر معلول، فقط علت فاعلی است.

بالذات باشد.

خواجه می‌گوید:

ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأنَّ السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامّة بل تكون قطعةً من سلسلة تامّة و الكلام في جملة السلسلة؛^۱
 ممکن نیست علتی که در خارج سلسله است نیز معلول باشد، چرا که (اگر معلول باشد) سلسله مفروض، سلسله تام نیست، بلکه قطعه‌ای از سلسله تام است. حال آن که سخن در جمله سلسله است.

خواجه در پایان بحث می‌گوید:

بنابر هر دو تقدیر (یعنی اشمال و عدم اشمال که در قضیه شرطیه منفصله حقیقیه مطرح بود) برای سلسله طرف لازم است و طرف، همان طور که گذشت، واجب است. بنابراین، هر سلسله‌ای منتهی به واجب‌الوجود بالذات می‌شود و همان، مطلوب است و در این جا برهانی که شیخ‌الرئیس اراده تقریر آن را داشت، تمام شد.

اشکالی از محاکم

از آن جا که به نظر خواجه، این اشاره درباره تألیف مقدمات، برای انتاج و اثبات مطلوب، یعنی واجب‌الوجود است، محاکم می‌گوید:

اگر مراد شیخ‌الرئیس، این بود، قول او که «إشارة: كلُّ علةٍ جملةٍ هي غيرُ شئٍ من أحادِها...» بنابر تفسیر خواجه، کلامی اجنبی است که میان مطلوب و مقدمات آن، فاصله شده است.^۲

سپس محاکم می‌گوید: حق این است که چون شیخ‌الرئیس در آغاز این فصول وجود واجب را از حیث این که علتی خارج از سلسله ممکنات است، ثابت کرد، در

۱. الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۲۷.

فصول دیگری (که مجموع آن‌ها سه فصل است) به ذکر احکامی دیگر پرداخت. در نخستین فصل (از سه فصل اخیر) بیان کرد که علتی که خارج از سلسلهٔ ممکنات و خارج از جملهٔ آن‌هاست، نخست علت آحاد جمله، سپس علت برای جمله است. در فصل بعد به بیان این مطلب پرداخت که اگر جمله یا سلسله، مشتمل بر علت غیر معلول باشد علت مزبور، باید دارای سه ویژگی باشد: طرف بودن، در آغاز بودن و وجوب وجود. سرانجام در فصل اخیر به بیان این مطلب پرداخت که علتی که خارج از جمله است، باید متصل به جمله و در طرف جمله باشد. از مطالعهٔ فصل اخیر، این مطلب به دست می‌آید که سلسله‌ای که نامتناهی فرض شده بود، حتماً باید به واجب‌الوجود، منتهی شود و بنابراین، سلسله نامتناهی نداریم.

ما نظریهٔ محاکم را دربارهٔ سه فصل اخیر با توضیحی در بالا ذکر کردیم. با توجه به این که شیخ‌الرئیس طی «تنبیه» و «شرح» که قبل از سه فصل اخیر بود، واجب‌الوجود را ثابت کرده و برهانش را به اتمام رسانیده است، حق را به محاکم می‌دهیم. البته نه به آن لحاظ که محاکم می‌گوید، بلکه به لحاظ این که برهان، طی «تنبیه» و «شرح» به پایان رسیده است.

بطلان دور

خواجه در پایان بحث می‌گوید:

واعلم أن الدَّورَ وإن كان ظاهر الفسادِ لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوبُ أيضاً
لأنه يشتمل على جملة متناهية - كلُّ واحد منها معلولٌ - ولما كان البيان المذكورُ
متناوِلاً له لم يفرِد الشَّيْخُ له قسماً؛^۱

بدان که دور، اگر چه فسادش آشکار است، لکن به فرض وجود دور نیز مطلوب از آن، لازم می‌آید، زیرا مشتمل است بر جمله‌ای متناهی که هر یک از آحاد آن، معلول است و

از آن جا که بیان مذکور شامل دوره هم می‌شود، شیخ‌الرئیس برای آن، قسم جداگانه‌ای نیاورد.

آنچه خواهی در این جا می‌گوید درباره همان مطلبی است که قبلاً وعده بیان آن را داد. در آن جا درباره دور گفت: «لأنه ظاهر الفسادِ ولسببِ آخرِ نذکره فیما بعد»^۱ علت این که شیخ‌الرئیس متعرض دور نمی‌شود، این است که هم ظاهر الفساد است و هم سبب دیگری دارد که بعداً ذکر می‌کنیم.

توضیح این که بحث ما درباره سلسله‌ای است که همه آحاد آن معلول است، اعم از این که متناهی یا غیر متناهی باشد. سلسله‌ای که آحاد آن معلول و غیر متناهی است، مشمول حکم تسلسل است و سلسله‌ای که آحاد آن متناهی و معلول است، یا آحاد آن، مترتب است یا غیر مترتب. در صورتی که آحاد آن مترتب باشد، مشمول حکم دور نیست، اما در صورتی که غیر مترتب باشد، مشمول حکم دور است، چرا که آحاد سلسله، به نحو دور مضمّر یا دور مّصرّح بر یک‌دیگر توقف دارند.

نتیجه این که جمله یا سلسله‌ای که آحاد آن معلول است، بر سه قسم است:

۱. سلسله‌ای که آحاد آن همه معلول و مترتب بر یک‌دیگرند و خود سلسله نامتناهی است.

۲. سلسله‌ای که آحاد آن معلول و مترتب بر یک‌دیگرند و خود سلسله متناهی است.

۳. سلسله‌ای که آحاد آن معلول و غیر مترتب بر یک‌دیگرند و خود سلسله متناهی است، منتها آحاد سلسله به صورت دور مّصرّح یا دور مضمّر بر یک‌دیگر توقف دارند.

هر سه قسم، به لحاظ این که از آحاد ممکنه و معلوله تشکیل شده‌اند، نیاز به علتی

۱. همان، ص ۲۰.

دارند که هم در طرف سلسله و هم در آغاز سلسله و هم واجب‌الوجود باشد. بدین ترتیب، هم دور و تسلسل باطل و هم واجب‌الوجود ثابت می‌شود. اگر چه برای ابطال دور نیاز به برهان نیست، چرا که بطلان دور، بدیهی است. چه مانعی دارد که هم دور بدیهی الفساد باشد و هم به کمک استدلال بطلان آن ثابت شود؟ البته در این صورت، استدلال تنبیهی است نه برهانی.

ابتکار شیخ‌الرئیس

البته خود شیخ‌الرئیس بعداً دربارهٔ ابتکاری که در این برهان به کار برده، سخن می‌گوید، ولی آن چه خود وی بعداً می‌گوید، از جنبه‌ای دیگر است و آن چه ما در این جا می‌گوییم، از آن جنبه نیست.

در اثبات واجب‌الوجود، هر اندازه از مقدمات بکاهیم و متعلم را در پیچ و خم اثبات مقدمات قرار ندهیم، بهتر است. الهیون مسلمان، از زمان شیخ‌الرئیس به بعد، به دنبال چنین روشی بوده‌اند.

حکیم خفری بنابر نقل صدرالمتألهین سعی کرده است که برهان اثبات واجب‌الوجود را بر بطلان دور که بدیهی الفساد است، مبتنی کند و بدون این که بر بطلان تسلسل تکیه داشته باشد، واجب‌الوجود را به اثبات رساند.^۱

خود صدرالمتألهین نیز سعی کرده است که اثبات واجب‌الوجود را در گرو بطلان دور و تسلسل قرار ندهد.^۲

حاجی سبزواری نیز در حواشی اسفار در راه کم کردن مقدمات، تلاش شایسته‌ای را انجام داده است.^۳

۱. الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۴۷.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۷ (پاورقی).

سرانجام مرحوم علامه طباطبائی در اثبات واجب الوجود به مرحله‌ای رسیده است که اگر کسی هیچ مسئله‌ای از مسائل فلسفی را نیاموخته باشد، قادر باشد بر وجود خدا اقامه برهان کند. حضرت ایشان، چنین برهانی را اقامه کرده است.^۱

ضرب المثلی است که می‌گوید: «الْفُضْلُ لِمَنْ سَبَقَ». مسلم است که شیخ‌الرئیس گام‌های اولیه را در راه حذف مقدمات برداشته و توانسته است برهان خود را به گونه‌ای اقامه کند که نه تنها متوقف بر بطلان دور و تسلسل نباشد، بلکه با یک تیر، سه نشان بزند. نشان اول، اثبات واجب الوجود، نشان دوم، ابطال تسلسل و نشان سوم، ابطال دور. گو این که بطلان دور در گرو اقامه برهان نیست. همچنان که اگر انسان به فطرت پاک خود رجوع کند، اثبات واجب الوجود نیز در گرو اقامه برهان نیست. چنان که قرآن مجید می‌فرماید ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛^۲ آیا درباره خدایی که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی است؟ و نیز می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛^۳ راست‌گرایانه به دینی روی آور که سازگار با فطرت است و خداوند مردم را بر آن فطرت آفریده است.

ما در پایان این نمط، که شیخ‌الرئیس درباره ابتکار خویش سخن می‌گوید، درباره راه‌های اثبات واجب الوجود و براهینی که به نام برهان صدیقین اقامه شده، و درباره این که آیا شیخ‌الرئیس به برهان صدیقین دست‌رسی پیدا کرده یا خیر، سخن می‌گوییم.

خود را بیازمایید!

۱. درباره قضیه زیر فکر کنید:

۱. همان، ص ۱۴ و ۱۵ (پاورقی)؛ جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، بخش یک، ص ۱۷۷ به بعد.

۲. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

۳. روم (۳۰) آیه ۳۰.

هر سلسله‌ای که از علت‌ها و معلول‌ها ترتب یافته، چه متناهی باشد و چه غیر متناهی، یا مشتمل بر علتی که غیر معلول باشد، هست یا نیست.

الف) از وضع یا رفع مقدم و تالی قضیه فوق، چند نتیجه به دست می‌آید؟

ب) اگر سلسله بر علت غیر معلول مشتمل باشد، آن علت، چه ویژگی‌هایی دارد؟

ج) اگر سلسله بر علت غیر معلول مشتمل نباشد، آیا به چنین علتی در خارج سلسله نیاز هست یا نه؟

د) ویژگی‌های علتی را که در خارج سلسله است توضیح دهید.

هـ.) نتیجه‌ای را که خواهی، بنابر هر دو تقدیر قضیه شرطیه منفصله حقیقه مورد بحث، به دست می‌آورد، تبیین کنید.

۲. مبنای اشکال محاکم بر خواجه را توضیح دهید.

۳. نظر محاکم را درباره ترتیب و ارتباط بحث‌های شیخ‌الرئیس توضیح دهید.

۴. چرا در متن، نظریه محاکم ترجیح داده شده است؟

۵. درباره بطلان دور، خواهی دو نکته بیان داشته، آن دو نکته را توضیح دهید.

۶. درباره اقسام جمله یا سلسله‌ای که آحاد آن معلول است، توضیح کافی بدهید.

۷. سلسله‌ای که آحاد آن معلول و غیر مترتب بر یک‌دیگرند، مشتمل بر دور مضمَر

است یا دور مصرح؟ فرق این دو قسم دور را توضیح دهید.

۸. توضیح دهید که چگونه در برهان شیخ‌الرئیس، هم دور و تسلسل باطل است و

هم واجب‌الوجود ثابت می‌شود؟

۹. آیا در برهان اثبات واجب‌الوجود، هر چه از مقدمات نظری کاسته شود، بهتر

است؟

۱۰. آیا در برهان شیخ‌الرئیس بطلان دور و تسلسل از مبادی است؟

۱۱. برهان حکیم خفّری را که مبتنی بر بطلان دور است نه تسلسل، تقریر و اشکال

صدرالمتألهین را بر وی تبیین کنید؟

۱۲. چگونه صدرالمتألهین برهان خود را مبتنی بر بطلان دور و تسلسل نکرده است؟

۱۳. بیان خاص حاجی سبزواری را که سعی کرده برهان اثبات واجب الوجود را تنها مبتنی بر اصالت وجود کند، تقریر کنید.

۱۴. بیان خاص علامه طباطبائی را که برهان صدیقین را به گونه‌ای تقریر کرده که مبتنی بر هیچ مقدمه نظری نباشد، تقریر کنید؟ آیا برهان ایشان آخرین مرحله تکامل برهان صدیقین است؟

۱۵. آیا استدلال‌های اثبات واجب الوجود، تنبیهی است یا برهانی؟

بخش چهارم:

اثبات توحید

اختلاف و دوگانگی اشیا

(نخستین مقدمه)

إشارة^۱

كُلُّ أَشْيَاءٍ تَخْتَلِفُ بِأَعْيَانِهَا وَتَتَّفِقُ فِي أَمْرِ مَقْوَمٍ لَهَا:^۲

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا تَتَّفِقُ فِيهِ، لَازِماً مِنْ لَوَازِمِ مَا تَخْتَلِفُ فِيهِ، فَيَكُونُ لِلْمَخْتَلِفَاتِ لَازِماً وَاحِداً، وَهَذَا غَيْرُ مَنْكِرٍ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا تَخْتَلِفُ فِيهِ لَازِماً لِمَا تَتَّفِقُ فِيهِ، فَيَكُونُ الَّذِي يَلْزِمُ الْوَاحِدَ، مَخْتَلِفاً مُتَقَابِلاً وَهَذَا مَنْكِرٌ.^۳

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا تَتَّفِقُ فِيهِ عَارِضاً عَرَضَ لِمَا تَخْتَلِفُ فِيهِ، وَهَذَا غَيْرُ مَنْكِرٍ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا تَخْتَلِفُ فِيهِ عَارِضاً عَرَضَ لِمَا تَتَّفِقُ فِيهِ، وَهَذَا أَيْضاً غَيْرُ مَنْكِرٍ.^۴

۱. در بعضی از نسخه‌ها تنبیه آمده است.

۲. شیخ الرئیس، اختلاف بالاعیان را مطرح کرده و از اختلافات لبالاعیان سخنی به میان نمی‌آورد.

۳. در این دو فرض، رابطه میان مافیه الاختلاف و مافیه الاتفاق، تلازم است (یعنی یکی لازم و دیگری ملزوم).

۴. در این دو فرض، رابطه میان مافیه الاختلاف و مافیه الاتفاق، تعارض است (یعنی یکی عارض و دیگری معروض).

ترجمه

تمام چیزهایی که به اعیان خود اختلاف و در امری که مقوم آنهاست، اتفاق دارند: یا این است که آن چه در آن، اتفاق دارند، لازمی از لوازم چیزی است که در آن، اختلاف دارند، پس برای چیزهای مختلف، لازم واحدی است و این، غیر منکر است. و یا این است که آن چه در آن، اختلاف دارند، لازم چیزی است که در آن، اتفاق دارند، پس چیزهایی که لازم امری واحد هستند، مختلف و متقابلند و این، منکر است.

و یا این است که آن چه در آن، اتفاق دارند، عارضی است که بر آن چه در آن اختلاف دارند، عارض شده و این، غیر منکر است.

و یا این است که آن چه در آن، اختلاف دارند، عارضی است که بر آن چه در آن، اتفاق دارند، عارض شده و این نیز غیر منکر است.

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس بعد از اثبات واجب‌الوجود از وحدت واجب‌الوجود بحث می‌کند، لکن قبل از آن که بر وحدت واجب‌الوجود، استدلال کند، به طرح دو مقدمه می‌پردازد: مقدمه اول درباره اختلاف و دوگانگی اشیا و مقدمه دوم درباره سبب بودن ماهیت در مورد برخی صفات است.

ما به ترتیبی که شیخ‌الرئیس بحث کرده، نخست به توضیح دو مقدمه، سپس به بیان برهان توحید می‌پردازیم.

از آن جا که اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم، حتماً با یک دیگر اختلاف بالاعیان دارند، باید ببینیم اختلاف بالاعیان چگونه تحقق می‌یابد.

شیخ‌الرئیس در این مقدمه، بحث خود را از اختلاف بالاعیان شروع می‌کند، لکن هم خواهی در شرح و هم محاکم در محاکمات، یک گام عقب‌تر می‌روند و اختلاف را

بر دو قسم می‌کنند: یکی اختلاف بالاعیان و دیگری اختلاف لبالاعیان. دیگر شارح بزرگ اشارات، یعنی امام فخر رازی قبل از شرح دو مقدمه‌ای که شیخ‌الرئیس برای اثبات توحید آورده، به بیان دو مقدمه دیگر می‌پردازد که به نظر نگارنده توجه به آن‌ها مفید می‌نماید.

او در ذیل این فصل می‌گوید:

غرض از این فصل، بیان یکی از دو مقدمه‌ای است که شیخ‌الرئیس ذکر کرده است. ما،

قبل از خوض در تقریر غرض شیخ از این فصل، به بیان دو مقدمه می‌پردازیم:

۱. اگر دو یا چند چیز موجود باشند، ناگزیر باید در هویت و تشخص، مخالف یکدیگر باشند، زیرا اگر تشخص یکی برای دیگری حاصل باشد، آن‌ها عین یکدیگر خواهند بود و این، خلف است.

۲. اشیای مختلف، گاهی اشتراک در مقوم دارند، مانند اشخاصی که داخل در تحت نوع واحد و انواعی که داخل در تحت جنس واحدند، و گاهی اشتراک در مقوم ندارند، مانند اجناس عالیه، که در هیچ یک از مقومات، مشترک نیستند، اگر چه در برخی از صفات عرضیه با یکدیگر موافقند.^۱

اکنون که دو مقدمه اضافی امام فخر معلوم شد، می‌پردازیم به بیان آنچه خواجه

بزرگوار در شرح مطالب شیخ فرموده و محاکم نیز از وی تبعیت کرده است:

اختلاف و دوگانگی میان اشیا، یا بالاعیان است یا لبالاعیان. اختلاف لبالاعیان بر دو قسم است: چرا که چیزهایی که باهم اختلاف لبالاعیان دارند، یا اختلاف آن‌ها بالاعتبار است یا لبالاعتبار. قسم اول، مانند اختلاف عاقل و معقول، زیرا نفس هرگاه خود را تعقل کند، به اعتباری عاقل و به اعتباری معقول است. نفس به اعتبار این که خود را تعقل کرده است، عاقل و به اعتبار این که به وسیله خود، تعقل شده، معقول است. در این جا میان عاقل و معقول اختلاف بالاعیان نیست، زیرا در خارج، دو

۱. شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۱۹۹.

چیزی که یکی عاقل و دیگری معقول باشد، نداریم. در خارج، تنها چیزی که موجود به وجود خارجی است، خود نفس است. منتها به دو اعتبار مختلف، عاقلی داریم و معقولی که مصداق هر دوی آن‌ها در خارج، نفس است و لا غیر.

و اما قسم دیگر که اختلاف، هم لابلایان و هم لابلای اعتبار است، مانند اختلاف در مفهوم.

خواجه درباره این قسم، توضیحی نمی‌دهد و با تعبیر: «أوبغیر ذلك» از کنار آن می‌گذرد. اما محاکم به ناطق و انسان مثال می‌زند.

در این جا سزا است که از محاکم سؤال کنیم: آیا ناطق و انسان، اختلاف در مفهوم دارند؟ مگر نمی‌گویند: حمل ذاتیات شیء بر شیء، حمل اولی ذاتی است و مگر حمل اولی ذاتی در مواردی نیست که موضوع و محمول، مفهوماً یکی باشند؟ اصولاً در حمل شایع صناعی، اختلاف در مفهوم و اتحاد در وجود و در حمل اولی ذاتی، اتفاق در مفهوم است. منتها فلاسفه دایره اتحاد در مفهوم را توسعه داده‌اند تا آن جا که حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات، یعنی جنس و فصل باهم یا جداگانه بر ذات نیز در قلمرو حمل اولی ذاتی قرار می‌گیرد.

بنابراین، اگر بگوییم: انسان، حیوان یا ناطق است، میان موضوع و محمول، اتفاق در مفهوم و حمل، حمل اولی ذاتی است.

البته باید توجه داشته باشیم که در عین اتحاد مفهومی، لازم است که موضوع و محمول به گونه‌ای با هم اختلاف داشته باشند؛ مثلاً اگر بگوییم: انسان انسان است، مقصود این است که انسانی که توهم شده است که خودش غیر خودش است، خودش است. پس انسانی که موضوع است، در عالم توهم، خودش خودش نیست و چیزی غیر از انسانی است که محمول است. اما با این حمل، خودش خودش می‌شود و توهم از بین می‌رود.

در مثال: «انسان، حیوان ناطق است»، اختلاف میان موضوع و محمول، به اجمال و

تفصیل است و در مثال «انسان حیوان است»، تفاوت به ابهام و عدم ابهام است و در مثال «انسان ناطق است»، تفاوت به تحصیل و عدم تحصیل است.^۱

با توجه به توضیحات فوق، باید سخن محاکم را در مورد اختلاف مفهومی انسان و ناطق این گونه اصلاح کنیم که این‌ها اگر چه یکی هستند و حمل آن‌ها حمل اولی ذاتی است، به تحصیل و عدم تحصیل باهم اختلاف دارند.

علامه طباطبائی در مورد «الانسان ناطق» می‌گوید:

فإنَّ الفصلَ هو النوعُ محصلاً كما مرَّ في مباحثِ الماهية؛^۲

فصل همان نوعی است که بنابر آن چه در مباحث ماهیت گذشت، تحصیل یافته است.

در مباحث ماهیت گذشت، تحصیل یافته است.

با توجه به توضیحات فوق، مثال برای اختلاف لابلایعیان و لابلایعبار که محاکم به ناطق و انسان منحصر ساخته، تمام موارد حمل اولی ذاتی است، خواه حمل ذات بر ذات و خواه حمل حدّ تام بر محدود و خواه حمل جنس یا فصل بر نوع. چه در همه این موارد، گو این که به حکم حمل اولی ذاتی، اتحاد در مفهوم وجود دارد، برای صحت حمل، نیاز به جهت اختلاف هم هست.

اختلاف بالاعیان

سخن ما دربارهٔ اختلاف لابلایعیان کمی به درازا کشید. اکنون باز می‌گردیم به مسئلهٔ اختلاف بالاعیان و با الهام از کلام شیخ‌الرئیس و خواجه و محاکم، مطلب را توضیح می‌دهیم.

چیزهایی که باهم اختلاف دارند، به لحاظ مابه‌الاتفاق بر دو قسمند:

۱. اتفاق آن‌ها در امر مقوم است؛

۱. نهاية الحکمة، المرحلة السابعة، الفصل الثالث. (بهرتر است بگوییم: تفاوت به تقویم و تقوم است)

۲. همان.

۲. اتفاق آن‌ها در امر عارض است.

قسم اول، مانند زید و عمرو که در انسانیت که امر مقوم است، با هم اتفاق و در اموری که عارض است، با هم اختلاف دارند و قسم دوم مانند ماهیت جوهر و عرض که به قاعده «إِنَّ الوجودَ عارضُ الماهیة» در وجود که در ذهن عارض بر ماهیت است، با یک دیگر اتفاق و در ماهیت که مقوم ذات آن‌هاست، با یک دیگر اختلاف دارند.^۱ حال گوییم: چیزهایی که اختلاف بالاعیان دارند و در امر مقوم با یک دیگر متفقند، ناچار مشتمل بر دو چیزند و این دو چیز در آن‌ها اجتماع کرده‌اند؛ یعنی ما به اختلاف و مافیه الاتفاق.

اجتماع ما به اختلاف و مافیه الاتفاق از دو حال بیرون نیست: یا این است که از یکی از دو طرف، امتناع انفکاک است یا چنین نیست. صورت امتناع انفکاک، همان لزوم و صورت عدم امتناع انفکاک، همان عروض است. بنابراین، نسبت میان ما به اختلاف و مافیه الاتفاق یا لزوم است یا عروض.

بررسی نسبت لزوم

در صورتی که نسبت میان آن‌ها لزوم باشد، از دو حال بیرون نیست:

۱. صدر المتألهین از بهمنیار نقل کرده که وجود در خارج عارض بر ماهیت است. از آن جا که عروض شیء بر شیء مستلزم تحقق معروض قبل از عارض است، این اشکال پیش می‌آید که چگونه ماهیت قبل از عروض وجود، تحقق دارد؟ به خصوص که هم قائلان به اصالت ماهیت و هم قائلان به اصالت وجود، پذیرفته‌اند که: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» بنابراین، کسانی که قائل به عروض خارجی وجود بر ماهیت شده‌اند، باید بگویند: فرق است میان عروض وجود بر ماهیت و عروض سایر عوارض بر معروضات. در مورد اول، تحقق معروض به خود عارض و در مورد دوم، تحقق معروض قبل از عروض عارض است. به نظر صدر المتألهین، وجود در خارج متحد با ماهیت و در ذهن عارض بر ماهیت است؛ یعنی ذهن، ماهیت من حیث هی را تصور می‌کند و وجود ذهنی از آن غفلت می‌کند. آن‌گاه ماهیت را متصف به وجودی می‌کند که به آن، موجود است (الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۹).

۱. لزوم از جانب مافیه الاتفاق است. وجود این قسم، محال و منکر نیست، مانند حیوان که لازم فصولی از قبیل ناطق و غیر ناطق، یعنی سایر حیوانات است؛ یعنی هر یک از فصول که بخواهد تحقق پیدا کند، لازم است که حیوانیت به همراهش تحقق یابد.
۲. لزوم از جانب ما به الاختلاف است. وجود این قسم، محال و منکر است، چرا که محال است که حیوان، در زمان واحد، هم ناطق و هم غیر ناطق باشد. حیوان، گاهی با فصل ناطق تحقق می یابد و گاهی با فصول دیگر.

توضیح یک مطلب

شیخ الرئیس درباره قسمی که وجودش محال و منکر است، می گوید:

وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً؛
و یا این است که ما به الاختلاف، لازمه مافیه الاتفاق است. بنابراین، آنچه لازمه امر
واحد است، مختلف و متقابل است.

علت این که در این جا شیخ الرئیس، اختلاف و تقابل را باهم می آورد، این است که لوازم مختلف بر دو قسمند: یا با یک دیگر تقابل دارند و یا تقابل ندارند. در صورتی که با یک دیگر تقابل ندارند، اجتماع آنها محال نیست، مانند سواد، سطح و شکل که با یک دیگر تقابل ندارند و اجتماع آنها محال نیست. به همین دلیل، می توانند در جسم واحد با یک دیگر جمع شوند. اما در صورتی که باهم تقابل داشته باشند، باهم جمع نمی شوند، مانند فصول انواع حیوان که باهم قابل اجتماع نیستند و محال است که شیء واحد، هم انسان، هم فرس و هم بقر باشد.^۱

باید توجه داشت که تقابل بر دو قسم است: تقابل بالذات و تقابل بالعرض. تقابل بالذات، همان تقابل اصطلاحی است و تقابل بالعرض، مانند تقابل واحد و کثیر است

۱. البته مقصود از این تقابل، تقابل اصطلاحی نیست که اقسام آن چهار قسم، یعنی تقابل تضاد، تقابل تضایف، تقابل نقیضین و تقابل عدم و ملکه است. اینها تقابل بالذاتند و غرض ما تقابل بالعرض است.

که واحد، کثیر نیست و کثیر، واحد نیست. پس تقابل بالذات، میان کثیر و عدم کثیر و میان واحد و عدم واحد است و تقابل بالعرض، میان واحد و کثیر است.^۱

در مثال‌های مورد بحث نیز میان فصل انسان و فصل فرس یا بقر، تقابل بالذات نیست، ولی تقابل بالعرض هست، چرا که فصول نه ضد یک‌دیگرند و نه با تقابل نقیضین و متضایفین و عدم و ملکه ارتباطی دارند.

توضیح مطلبی دیگر

به طور کلی، در صورتی که که لزوم از جانب مابه الاختلاف و مابه الاختلاف، امور متعدّد باشد، وجود چنین چیزی محال و منکر است، چرا که لازم می‌آید که شیء واحد، مثلاً هم ناطق و هم اعجم باشد.

نه تنها در مورد ماهیات جنسیه، محال است که مابه الاختلاف، لازم و امور متعدّد باشد، بلکه در مورد ماهیات نوعیه هم محال است که مابه الاختلاف لازم و متعدّد باشد.

لکن اگر فرض کنیم که مابه الاختلاف، لازم و امر واحد باشد، چنین چیزی محال نیست. اگر مابه الاختلاف لازم و واحد، در ماهیت جنسیه باشد، طبعاً دارای یک نوع بیشتر نیست و محذوری هم ندارد. همچنین اگر ماهیت نوعیه‌ای داشته باشیم که مابه الاختلاف آن، امر واحد باشد، دارای یک فرد بیشتر نیست و به اصطلاح، نوع آن، منحصر در فرد خواهد بود.

خواجه طوسی در این باره می‌گوید:

محال بودن لزوم از جانب مابه الاختلاف، در صورتی است که مابه الاختلاف اشیی محال کثیره‌ای باشد، چنان که در کتاب فرض شد. اما هنگامی که مابه الاختلاف، شیء واحد و

۱. الشفاء، «الإلهیات»، المقالة الثالثة، الفصل السادس.

لازم جزء مقومی باشد که مابه الاتفاق است - اگر تکثر جایز باشد - مرکب از آن دو، شخصی واحد است و لاغیر. پس نوع آن، منحصر در شخص است.^۱

ظاهراً علت این که خواجه تنها نوع منحصر در شخص را مطرح می‌کند، این است که برخی ماهیات نوعیه، دارای فرد واحد هستند، مانند عقول. علت این که نوع عقول، منحصر در فرد است، این است که این‌ها مادی نیستند، به همین لحاظ، عوارضی از قبیل کم و کیف و این و متی را که موجب تکثر افراد ماهیت نوعیه می‌شوند، نمی‌پذیرند. اما انواع مادی، عوارض مزبور را می‌پذیرند و تکثر افرادی پیدا می‌کنند. اما علت این که خواجه، جنس منحصر در نوع واحد را مطرح نمی‌کند، این است که چنین ماهیت جنسیه‌ای نداریم. البته اگر چنین ماهیت جنسیه‌ای داشتیم، هم نوع منحصر در فرد واحد را داشتیم و هم جنس منحصر در نوع واحد را.

خواجه در پایان این بحث می‌گوید:

و هذا لم یذکر فی کتاب لآته خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فیه؛^۲

این فرض که مابه الاختلاف، شیئی واحد باشد، در کتاب ذکر نشد، چرا که به اعتباری که در کتاب ذکر شده، از قسمت خارج است.

مقصود خواجه از اعتبار مذکور در کتاب این است که شیخ‌الرئیس فرمود: «کل اشیاء تختلف باعیانها...»؛ یعنی محور کلام شیخ‌الرئیس اشیایی است که با یک‌دیگر اختلاف بالاعیان دارند. آن جا که مابه الاختلاف یکی است و ماهیت نوعیه دارای فرد واحد است، اشیای مختلف بالاعیان نداریم، بلکه شیئی واحد داریم. پس فرض مذکور خارج از قسمت است.

حتی دیدیم که شیخ‌الرئیس در تقسیمات خود از اشیایی که اختلاف بالاعیان دارند، بحثی به میان نیاورد، بلکه خواجه و محاکم بودند که گامی به عقب‌تر برگشتند

۱. الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۳۰.

۲. همان.

و از اشیایی که اختلاف لابلایعیان دارند، سخن گفتند. اصولاً درجایی که اختلاف لابلایعیان باشد، سخن گفتن از اشیا نیز بیهوده است، چرا که در این گونه موارد، در خارج اشیا مختلف نداریم. و وجود اشیا مختلف، فقط به حسب اذهان است نه به حسب اعیان و سخن شیخ هم در مورد اختلاف در اعیان است نه اذهان.

بررسی نسبت عروض

اکنون که بحث ما درباره بررسی نسبت لزوم به پایان رسیده، نوبت بحث درباره بررسی نسبت عروض است.

همان طور که در بررسی نسبت لزوم دیدید که یا مافیه الاتفاق، لازم و مابه الاختلاف، ملزوم و یا عکس آن است، در بررسی نسبت عروض نیز باید توجه کنید که یا مافیه الاتفاق، عارض و مابه الاختلاف، معروض و یا عکس آن است.

در دو فرض نسبت لزوم، یکی محال و منکر و دیگری جایز و روا بود،^۱ اما در این جا هر دو فرض، جایز و رواست:

۱. عروض از جانب مافیه الاتفاق است؛ یعنی مافیه الاتفاق، عارض و مابه الاختلاف، معروض است، مانند وجود که عارض ماهیات است. در این جا مافیه الاتفاق، عارض و مابه الاختلاف که مثلاً ماهیات جوهری و عرضی است، معروضند. در این جا وجود برای ماهیت موجود، مقوم و برای ذات ماهیت، عارض است. به عبارت دیگر، برای ماهیت بشرط الوجود، مقوم است و برای ماهیت لابشرط، وجود عارض است.

۲. عروض از جانب مابه الاختلاف است؛ یعنی به عکس صورت فوق،

۱. محال و منکر در صورتی بود که مابه الاختلاف، لازم و مافیه الاتفاق، ملزوم، و جایز و غیر منکر در صورتی بود که مابه الاختلاف، ملزوم و مافیه الاتفاق، لازم باشد.

مابه‌الاختلاف، عارض و مافیه الاتفاق، معروض است، مانند انسانیت که معروض عوارضی از قبیل کمّ و کیف و متی و این است؛ یعنی عوارضی که در حکمت مشاء، آن‌ها را عوارض مشخصه و در حکمت متعالیه، آن‌ها را امارات تشخّص می‌نامند. انسانیت، برای زید و عمرو و... مقوم، بلکه تمام حقیقت ذات آن‌هاست. اما برای مابه‌الاختلاف زید و عمرو و... معروض است.

توضیح یک نکته

هنگامی که می‌خواستیم اختلاف بالاعیان را تقسیم کنیم، گفتیم: چیزهایی که با هم اختلاف بالاعیان دارند، به لحاظ مابه‌الاتفاق بر دو قسمند: یا اتفاق آن‌ها در امر مقوم یا در امر عارض است.

مطابق بیان فوق، مقسم ما که اشیای مختلف لبالاعیان بود، به دو قسم تقسیم شد: آن‌ها که در امر مقوم اتفاق دارند و آن‌ها که در امر عارض، با هم متفقند.

علی‌القاعده، لازم بود که در تقسیمات بعدی هم قسم اول را لحاظ کنیم و هم قسم دوم را، در حالی که در ادامه بحث، فقط صورتی را لحاظ کردیم که مافیه‌الاتفاق، مقوم بود و به هیچ وجه، از صورتی که مابه‌الاتفاق، امر عارض باشد، سخنی به میان نیاوردیم. شیخ‌الرئیس از همان آغاز بحث می‌گوید: «کل اشیاء تختلف باعیانها و تتفق فی امر مقوم لها...». بنابراین، مقسم را اشیایی قرار می‌دهد که در امر مقوم با هم اتفاق دارند و از اشیایی که در امر عارض، اتفاق دارند، سخنی به میان نمی‌آورد.

خواجه و محاکم هر دو متعرض قسم دیگر، یعنی اتفاق در امر عارض می‌شوند، ولی همان‌طور که اشاره کردیم، در ادامه بحث، فقط به بیان اقسام صورتی که اتفاق در امر عارض است، می‌پردازند و صورت دیگر را در نیمه راه، رها می‌کنند.

راز این مطلب چیست؟ نکته‌ای که به نظر نگارنده در توجیه روش شیخ‌الرئیس و خواجه و محاکم می‌رسد، این است که: در دو صورتی که نسبت میان مافیه‌الاتفاق و

ما به الاختلاف، عروض است، هم مافیه الاتفاق و هم ما به الاختلاف، به لحاظی عارض و به لحاظی مقومند؛ مثلاً وجود برای ماهیت بشرط الوجود، مقوم و برای ماهیت لابشرط، عارض است، همچنین انسانیت، برای زید و عمرو، مقوم و برای ما به الاختلاف زید و عمرو، معروض است، چنان که در موقع توضیح مطلب، به این دو اعتبار، اشاره شد.

با توجه به نکته فوق، درست است که مسئله اتفاق در امر عارض، در نیمه راهها شده، اما به نحوی در بیان اتفاق در امر مقوم، ادغام شده است، به همین لحاظ، نیازی به ذکر جداگانه ندارد.

لزوم یا عدم لزوم این تقسیم

قبلاً اشاره کردیم که شیخ الرئیس قبل از طرح برهان توحید، به بیان دو مقدمه می پردازد که نخستین مقدمه درباره اختلاف و دوگانگی اشیاست (که درباره آن، بحث کردیم) و دومین مقدمه درباره سببیت ماهیت در مورد برخی اوصاف است که بحث آن خواهد آمد.

اکنون سؤال این است که آیا به مقدمه نخستین در برهان توحید نیازی هست یا خیر؟ به نظر خواجه این مقدمه مورد نیاز است، چرا که می گوید: «هذه قسمة یحتاج الیهافی بیان توحید واجب الوجود»،^۱ اما محاکم می گوید:

بدان که که این قسمت در توحید واجب الوجود، فایده ای ندارد، چرا که اگر دو واجب الوجود فرض کنیم، دو چیز نیستند که اختلاف بالاعیان داشته و در امر مقوم با یکدیگر اتفاق داشته باشند، زیرا واجب الوجود، قطعاً مقومی ندارد و گرنه ترکیب آن، لازم می آید و آن، محال است.^۲

۱. همان، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۰ (پاورقی).

در حقیقت، به نظر محاکم، بحث شیخ‌الرئیس در این مقدمه درباره دو چیزی است که اختلاف آن‌ها بالأعیان باشد و در امر مقوم، با یک‌دیگر اتفاق داشته باشند. حال آن‌که واجب‌الوجود، اگر یکی است، از این قسمت خارج است و اگر دو تاست، باز هم از این قسمت خارج است، چرا که واجب‌الوجودهای متعدّد - البته بنا بر فرض - اشیای مرکبی که در امر مقوم با یک‌دیگر اتفاق و در امر غیر مقوم یا عارض با یک‌دیگر اختلاف داشته باشند، نیستند، بلکه به فرض تعدّد، باید دو هویتی باشند که به تمام ذات از یک‌دیگر مستباین باشند و هیچ یک از آن‌ها مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز نباشد.^۱ همان‌طور که در شبهه معروف ابن کمونه فرض شده است که واجب‌الوجودها هویت‌هایی هستند که به تمام ذات از یک‌دیگر مفارقت و مابینت دارند، چنان‌که حاجی سبزواری می‌گوید:

هویتان بتمام الذات قد فارقتا لابن‌الکمونیه أستند

دو هویتی که به تمام ذات از یک‌دیگر مفارقت و مابینت دارند، به ابن کمونه استناد یافته است.^۲

۱. آیا ممکن است که دو واجب‌الوجود به هیچ لحاظ دارای مابه‌الاشتراک نباشند؟ همان‌طور که تعدّد واجب‌الوجود، در حدّ فرض است، مابه‌الاشتراک نداشتن دو واجب‌الوجود مفروض نیز در حدّ فرض است. چنین فرضی در زمان شیخ‌الرئیس مطرح نبوده و در حقیقت، شبهه‌ای به نام شبهه ابن کمونه که در متن به آن اشاره شده، هنوز در ذهن کسی خطور نکرده بوده است. این شبهه را نخست توسط شیخ اشراق مطرح کرده، سپس ابن کمونه که از شارحان وی است، آن را گسترش داده و اشتهاار پیدا کرده است. شیخ اشراق می‌گوید: «ولکل واحد منهما ذات وحدانية و علی تقدیر النزول لکل واحد منها ذاتیات کما یکون للحقایق البسیطة لا ترکیبیه ولا یشرکان فی ذاتی اصلاً» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۱، ص ۳۹۳) او در بحث‌های پیشین (ص ۳۹۲) توحید را بر مذاق خود ثابت کرده، سپس به نقد ادله‌ای که دیگران بر توحید اقامه کرده‌اند، پرداخته است.

۲. شرح غررالفرائد، ص ۱۴۴.

در باورقی قبل اشاره کردیم که هم تعدّد واجب‌الوجود در حدّ فرض است و هم مابه‌الاشتراک نداشتن

به نظر محاکم، بنابر تلقی فخر رازی از برهان توحیدی شیخ‌الرئیس مبنی بر این که اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم، در وجوب وجود با یک‌دیگر مشترک و در تعین از یک‌دیگر تمایز دارند، این مقدمه در حد بیان مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز لازم است. اما بنابر تلقی خواجه از برهان شیخ‌الرئیس مبنی بر این که تعین واجب‌الوجود یا به علت وجوب وجود است یا به علتی دیگر، به هیچ وجه به این تقسیم نیازی نیست، چرا که بنابر تلقی خواجه از برهان شیخ‌الرئیس، محور برهان، واجب‌الوجود واحد است، نه واجب‌الوجودهای متعدّد. تنها تقسیمی که لازم بود مطرح شود، این است که تلافی دو چیز آیا به لزوم است یا به عروض؟^۱

توضیح این که بنابر تلقی خواجه از برهان توحیدی شیخ‌الرئیس، اگر تعین واجب‌الوجود به علت وجوب وجود نیست، در این صورت، واجب‌الوجود متعین، معلول غیر است و اگر واجب‌الوجود متعین معلول غیر است، رابطه وجوب وجود و تعین یا تلازم است یا تعارض. این جاست که سخن از تلاقی دو چیز، یعنی وجوب وجود و تعین به میان می‌آید و حتماً باید معلوم شود که این‌ها برای یک‌دیگر، لازم و ملزومند یا عارض و معروض.

پس با عنایت به تلقی فخر رازی از برهان باید معلوم شود که نسبت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز دو واجب‌الوجود، یعنی وجوب وجود و تعین، لزوم است یا عروض، چرا که وی محور برهان را دو واجب‌الوجود قرار داده است. ولی با عنایت به تلقی خواجه

→ آن‌ها. حال آن که در واقع، نه دو واجب‌الوجود داریم و نه اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم، غیر مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتيازند.

بنابر اصالت و وحدت وجود، شبهه این کمونه وارد نیست و بنابر اصالت و کثرت وجود یا بنابر اصالت ماهیت، اگر دو واجب‌الوجود فرض شود، حتماً باید مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز باشند، چرا که محال است که از دو شیء که هیچ مابه‌الاشتراکی ندارند، مفهوم واحد انتزاع شود (ر.ک: نهاية‌الحکمه، المرحله‌الثانیه عشر، الفصل‌الخامس؛ شرح غرر‌الفرائد، ص ۱۴۴؛ الاسفار‌الاربعه، ج ۶، ص ۵۸-۶۰).

۱. همان.

از برهان، فقط باید درباره تلاقی وجوب وجود و تعیین در موجود واحد بحث شود. خلاصه این که: بنابر تلقی خواجه، محور برهان یک واجب الوجود است نه دو واجب الوجود، پس تقسیم اشیای مختلف بالاعیان ربطی به برهان ندارد و بنابر تلقی فخر رازی، محور برهان دو واجب الوجود است که در وجوب وجود با هم اشتراک و در تعیین با هم اختلاف دارند، به همین لحاظ، باید درباره رابطه مابه الاشتراک و مابه الامتیاز بحث شود که مربوط به برهان است، نه درباره اشیای مختلف بالاعیان و متفق در امر مقوم که در تعدد واجب الوجود مطرح نیست.

در پاسخ محاکم باید بگوییم: این که می گوید: دو واجب الوجودی که در امر مقوم با هم اتفاق دارند، مستلزم ترکیب و محال است، مطلبی است که در جای خود درست است. اما با توجه به این که هنوز شیخ الرئیس درباره بساطت واجب الوجود و عدم ترکیب آن، بحثی به میان نیاورده است، فعلاً ادعای محال بودن آن، صحیح نیست. پس اگر واجب الوجودها متعدّد باشند، قطعاً اشیای مختلف بالاعیانند، اعم از این که مرکب باشند یا بنابر ادعای ابن کمونه مرکب نباشند. با توجه به این که در فرض ابن کمونه هم دو واجب الوجودی که تمایز بالذات دارند، سرانجام سر از ترکیب از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز در می آورند، چاره ای نداریم جز این که بگوییم: دو واجب الوجود مختلف بالاعیان، به طور حتم، ترکیب از امر مقوم و عارض دارند.

وانگهی، هم با توجه به تلقی خواجه و هم با توجه به تلقی فخر رازی، تقسیم فوق برای شیخ الرئیس لازم است، به همین دلیل، هیچ یک از این دو شارح بزرگ کلام شیخ، مدعی نشده اند که برهان توحیدی شیخ از این تقسیم مستغنی است.

دلیل آن روشن است. درست است که خواجه محور برهان را واجب الوجودی قرار داده که تعیین آن یا به علت وجوب وجود است یا به علتی دیگر، اما مگر نه این است که در فرض اول، تعدد واجب الوجود، محال و در فرض دوم جایز است؟ هنگامی که تعیین، معلول وجوب وجود نباشد، تعدد واجب الوجودها ممکن است و

این جاست که واجب‌الوجودها اشیای مختلف بالاعیان می‌شوند و اتفاق آن‌ها یا در امر مقوم است و یا در امر عارض و اگر در امر مقوم باشد، همان تقسیماتی مطرح می‌شود که شیخ‌الرئیس بیان کرد.

همچنین درست است که فخر رازی دو واجب‌الوجود فرض کرده که در وجوب وجود، با یک‌دیگر مشترک و در تعین، از یک‌دیگر متمایزند، ولی آیا این دو واجب‌الوجود در زمره اشیای مختلف بالاعیانی که یا در امر مقوم اتفاق دارند و یا در امر عارض، قرار نمی‌گیرند؟

مشکل محاکم این است که از اول فرض کرده که ترکیب و تقویم در واجب‌الوجودها محال است، در حالی که این مطلب، بعداً ثابت می‌شود و هنوز مسلم نشده است.

خود را بیازمایید!

۱. اختلاف بالاعیان و اختلاف لبالاعیان را تبیین کنید.
۲. درباره دو قسم اختلاف لبالاعیان توضیح کافی بدهید.
۳. چگونه می‌توان گفت: میان انسان و ناطق اختلاف در مفهوم است، حال آن که حمل ذاتیات بر شیء، حمل اولی ذاتی است و در حمل اولی ذاتی میان موضوع و محمول، اتحاد در مفهوم لازم است؟
۴. فرق حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را توضیح دهید.
۵. اگر در حمل اولی ذاتی اتحاد در مفهوم لازم است، اختلاف چگونه حاصل می‌شود؟
۶. درباره دو قسم اختلاف بالاعیان توضیح کافی بدهید.
۷. عروض وجود بر ماهیت در خارج است یا در ذهن؟ نظر بهمنیار و نظر صدرالمتألهین را توضیح دهید.

۸. چرا نسبت میان مابه الاتفاق و مابه الاختلاف، لزوم یا عروض است؟
۹. در صورتی که نسبت میان مابه الاتفاق و مابه الاختلاف لزوم باشد، توضیح دهید که در چه مورد محال و در چه مورد ممکن است؟
۱۰. درباره تقابل و عدم تقابل لوازم، توضیح کافی بدهید.
۱۱. فرق بین تقابل بالذات و تقابل بالعرض چیست؟
۱۲. آیا اگر لزوم از جانب مابه الاختلاف، و مابه الاختلاف امور متعدّد باشد، محال بودن تنها در مورد ماهیات جنسیه است یا در مورد ماهیات نوعیه هم لازم است؟
۱۳. اگر مابه الاختلاف، لازم و واحد باشد، آیا باز هم محالی لازم می آید؟
۱۴. چرا خواجه فقط متعرض نوع منحصر در فرد شده و نه جنس منحصر در نوع؟
۱۵. چرا شیخ‌الرئیس مسئله نوع منحصر در فرد را در متن نیاورده است؟
۱۶. درباره فرض‌هایی که در مورد نسبت عروضی میان مابه الاختلاف و مابه الاتفاق مطرح است، توضیح کافی بدهید.
۱۷. در آغاز گفته شد که: چیزهایی که با هم اختلاف بالاعیان دارند، به لحاظ مابه الاتفاق بر دو قسمند: یا اتفاق آن‌ها در امر عارض یا در امر مقوم است. اما در تقسیمات بعدی تنها صورتی ذکر شد که مابه الاتفاق مقوم است. چرا؟
۱۸. آیا در کلام شیخ‌الرئیس فقط به مابه الاتفاق مقوم توجه شده، یا به مابه الاتفاقی که هم مقوم است و هم عارض؟
۱۹. خواجه درباره تقسیمی که در مقدمه اول آمده، می‌گوید: «هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود» نظر فخررازی نیز - علی الظاهر - همین است. اما محاکم می‌گوید: «واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود» به نظر شما آیا اشکال محاکم وارد است یا باید حق را به شیخ‌الرئیس و خواجه و فخررازی داد؟
۲۰. آیا اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم، اتفاق آن‌ها در امر مقوم و اختلاف آن‌ها در امر عارض است، یا این که بنابر شبهه ابن کمونه باید آن‌ها را دو هویت بسیطی

فرض کنیم که مابه الاشتراکی ندارند تا مابه الامتیازی داشته باشند؟

۲۱. آیا شبهه ابن کمونه از ابداعات خود اوست یا ریشه آن در کلام شیخ اشراق

است؟ اگر شاهی دارید، بیاورید؟

۲۲. ماسه مبنای فلسفی داریم: ۱. اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود؛ ۲. اصالت

وجود و کثرت حقایق متبانیه؛ ۳. اصالت و وحدت وجود. توضیح دهید که شبهه

ابن کمونه بر طبق کدام یک از مبانی وارد است و بر طبق کدام یک وارد نیست؟ در

صورت ورود شبهه، پاسخ آن را چگونه می دهید؟

۲۳. چرا بنا بر تلقی خواجه، محور برهان توحید یک واجب الوجود و بنا بر تلقی

فخر رازی، محور دو واجب الوجود است؟ این دو محور را دقیقاً تبیین کنید و بگویید

که چرا مطابق تلقی خواجه نیازی به تقسیم نیست و بنا بر تلقی فخر رازی هست.

۲۴. در پاسخ محاکم چه نکته مهمی لازم است که مطرح شود؟

۲۵. اگر بنا بر تلقی خواجه به این تقسیم نیازی نیست و بنا بر تلقی فخر رازی نیاز

هست، چرا هر دو شارح بزرگ بر لزوم تقسیم توافق دارند؟

۲۶. چرا بنا بر تلقی خواجه، اگر تعین، معلول وجوب وجود نیست،

واجب الوجودها متعدّد می شوند، و به همین لحاظ، باید درباره اقسام اختلاف

بالاعیان بحث شود تا معلوم شود که اختلاف بالاعیان چند صورت دارد؟

۲۷. به چه دلیل ترکیب و تقویم در واجب الوجودها محال است؟

۲۸. آیا محال بودن ترکیب و تقویم، مبنای برهان توحیدی شیخ الرئیس است یا

فعلاً در این برهان مطرح نیست و بعداً باید ثابت شود، مشکل محاکم کجاست؟

۲۹. حاجی سبزواری تمایز اشیا را به تمام ذات یا بعض ذات و یا عوارض دانسته

است. در این باره توضیح دهید.

۳۰. آیا تمایز به تشکیک هم داریم؟ اگر داریم، آیا تشکیک در وجود است یا در

ماهیت؟

سببیت ماهیت نسبت به صفات

(دومین مقدمه)

إشارة

قد يجوز^١ أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته^٢.
و أن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة^٣.
و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء، إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، او بسبب صفة أخرى؛ لأنَّ السبب متقدّم في الوجود، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود^٤.

ترجمه

جایز است که ماهیت شیء سبب برای صفتی از صفات شیء باشد.
و جایز است که صفتی از (صفات) آن، سبب برای صفتی دیگر باشد، مانند فصل

-
١. حرف «قد» بر سر فعل مضارع، گاهی مفید تقلیل و گاهی مفید تأکید است. در این جا دومی منظور است.
 ٢. مقصود این است که ماهیت، سبب بلاواسطه برای برخی صفات باشد.
 ٣. مقصود این است که ماهیت، سبب مع الواسطه برای برخی صفات باشد.
 ٤. مقصود این است که ماهیت، سبب بلاواسطه یا مع الواسطه برای وجود نیست، چرا که سبب باید تقدّم بالوجود داشته باشد و هیچ چیزی قبل از وجود، تقدّم بالوجود ندارد.

برای خاصه.

ولی جایز نیست که صفتی که عبارت از وجود شیء است، تنها به سبب ماهیت آن باشد، که غیر از وجود است، یا به سبب صفتی دیگر باشد، زیرا سبب در وجود، متقدم است و هیچ چیزی قبل از وجود، تقدم بالوجود ندارد.

توضیح و تفسیر

ماهیت به دو معنا است: ماهیت بالمعنی الاعم و ماهیت بالمعنی الاخص. ماهیت بالمعنی الاخص، غیر از وجود است. هر ممکنی زوجی است که از وجود و ماهیت، ترکیب شده است. این ترکیب، به حسب خارج، ترکیب اتحادی و به حسب ذهن، ترکیب از عارض و معروض و ترکیب انضمامی است. اما ماهیت بالمعنی الاعم، شامل وجود هم می شود. به همین دلیل، حاجی سبزواری می گوید: «الحق ماهیته انیته»؛^۱ ماهیت حق، وجود اوست. در این جا بحث درباره ماهیت بالمعنی الاخص است. سخن درباره این است که ماهیت در چه مواردی می تواند سبب برای برخی از اوصاف باشد و در چه مواردی نمی تواند.

اگر چه بنابر مشرب حکمت متعالیه، وجود در خارج، به عنوان صفت شیء مطرح نیست، بلکه وجود شیء، عبارت است از نفس تحقق شیء و همان طور که در بالا اشاره شد، ترکیب وجود و ماهیت، ترکیب اتحادی است نه انضمامی، لکن بر فرض که وجود در خارج، از صفات شیء باشد، چنان که قدما می گفتند، نمی تواند معلول ماهیت باشد، چرا که علت باید از حیث وجود، متقدم بر معلول و معلول باید از حیث وجود، متأخر از علت باشد. بنابراین، وجود، معلول ماهیت و ماهیت، علت وجود

۱. غرالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۵.

نیست، اعم از این که علیت ماهیت و معلولیت وجود، با واسطه یا بی واسطه باشد، زیرا اگر ماهیت، علت وجود و از حیث وجود متقدم بر وجود باشد، مستلزم دور یا تسلسل است. اگر تقدم وجودی ماهیت، به همین وجود معلول است، دور است و اگر به وجودی دیگر است، تسلسل است.

خواه وجود را صفت ماهیت تلقی کنیم، خواه تلقی نکنیم، در این جهت که نمی تواند معلول ماهیت باشد، جای گفت و گو نیست و البته به تشکیکات فخر رازی پاسخ می دهیم.

از مسئله وجود که بگذریم، جایز است که ماهیت، سبب با واسطه یا بی واسطه اوصافی دیگر باشد. منتها از آن جا که ماهیت به خودی خود چیزی نیست، متصف به صفتی هم به خودی خود نیست. بنابراین، تا ماهیت، موجود به وجود نشود، سبب بی واسطه یا با واسطه برای هیچ یک از اوصاف نیست.

در کلام شیخ الرئیس آمده بود که ماهیت، سبب برای صفتی از صفات می شود. خواجه برای این مطلب، به زوجیت مثال می زند که معلول ماهیت «دو» است. شیخ الرئیس برای سببیت با واسطه ماهیت، مثال به فصل آورد که سبب برای خاصه است و خواجه می گوید: مانند ناطق بودن که سبب برای تعجب است.

نه تنها فصل ماهیت، سبب برای خاصه ماهیت می شود، بلکه خاصه ماهیت نیز سبب برای خاصه دیگری می شود، چنان که تعجب نیز سبب برای خندان بودن است. نه تنها فصل و خاصه، سبب برای خاصه می شوند، بلکه صفتی که از اعراض غریبه است نیز سبب برای صفتی دیگر که خود از اعراض غریبه است، می شود. چنان که رنگ از اعراض غریبه جسم است و خود، سبب برای عرض غریبی دیگر که مرئی بودن است، می شود.

خلاصه مطلب این است که ماهیت، سبب با واسطه یا بی واسطه وجود نمی شود، ولی سبب با واسطه یا بی واسطه سایر اوصاف می شود.

درباره سبب شدن ماهیت برای برخی از اوصاف، باز هم تذکر می‌دهیم که مادامی که وجود گام خود را در میان نهد و ماهیت را تحقق نبخشد، محال است که ماهیت، اتصاف به سبب بودن پیدا کند و یا موصوف به صفتی شود.

ماهیت بالمعنی الاخص، همواره ممکن است؛ یعنی امکان از لوازم آن است، لکن وجود، دارای مراتبی است. مرتبه اعلائی آن، وجوب ذاتی و سایر مراتب آن، امکان فقری دازد. در حقیقت، مرتبه اعلائی وجود، متصف به علیت و سایر مراتب آن، متصف به معلولیت است.

وجود در مرتبه وجوب، بی حد و بی نهایت و بدون ماهیت است. اما وجود در مراتب امکانی، محدود و متناهی و دارای ماهیت است. ماهیت به خودی خود، نه علت است نه معلول، چنان که به خودی خود، نه موجود است نه معدوم، نه کلی است، نه جزئی و نه واحد و نه کثیر. وجود است که واسطه در عروض هر یک از این اوصاف، بر ماهیت می‌شود. ماهیت به واسطه وجود، متصف به تحقق و موجود بودن و یکی از طرف اوصاف متقابل می‌شود. به واسطه وجود است که وحدت یا کثرت، کلی بودن یا جزئی بودن، علت بودن یا معلول بودن، عارض بر ماهیت می‌شود. بنابراین، وجود همواره برای ماهیت، نقش واسطگی در عروض دارد و اگر این واسطگی وجود نباشد، ماهیت هیچ است و پوچ.

آن که بالذات و نه بالواسطه، متصف به علیت یا معلولیت یا تحقق یا اوصاف دیگری می‌شود، وجود است و آن که به کمک واسطه در عروض، متصف به اوصاف مزبور می‌شود، ماهیت است.

وجود برای انصاف به اوصاف بالا واسطه در عروض نمی‌خواهد، ولی وجود اگر وجود فقری و امکانی باشد، البته نیاز به علت دارد و به اصطلاح، محتاج واسطه در ثبوت است.

این را هم ناگفته نگذاریم که همان طور که وجود، واسطه در عروض برخی از

اوصاف، آن هم اوصاف ثبوتی و کمالی بر ماهیت است، ماهیت هم واسطه در عروض برخی از اوصاف، آن هم اوصاف نقصانی بر وجود است.

وجود به خودی خود نه جوهر است نه عرض. اما به واسطه ترکیب اتحادی وجود و ماهیت است که جوهر بودن و عرض بودن، عارض بر وجود می شود.

اصولاً در سایه اتحاد است که هر کدام از طرفین اتحاد، به واسطه طرف دیگر، متصف به احکام دیگری می شود. بیت تازی زیر، مثال زیبا و ذوق مندانه‌ای برای این مطلب است:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكَانَهُ خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ وَكَانَتْهَا قَدْحٌ وَلَا خَمْرٌ

شیشه و خمر درون شیشه هر دو رقیق شدند و تشابه یافتند و امر مشکل شد. گویی

شیشه، خمر است و قدحی نیست و گویی خمر، شیشه است و خمری نیست.

آری، وجود و ماهیت نیز بر اثر اتحاد به گونه‌ای می شوند که گویا هر چه هست، احکام وجود است و ماهیتی نیست و گویا هر چه هست، احکام ماهیت است و وجودی نیست.

خاطر نشان می‌کنیم که مثال اتحاد شیشه و مایع درون شیشه برای تقریب ذهن است و گرنه میان وجود و ماهیت از یک طرف و شیشه و مایع درون شیشه، از طرف دیگر، فاصله بسیار است.

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است

اگر چه شیخ اندیشمندان و رئیس فیلسوفان، بحث مستقلی درباره اصالت وجود و یا ماهیت مطرح نکرده و هنوز زود است که این بحث داغ، فکر فیلسوفان را مشغول کند و کاروان زمان باید تا قرن یازدهم به پیش رود تا میردامادی در فلسفه ظهور کند و این بحث را به میان آورد، ولی - انصاف را - از جاهایی که می شود از کلام وی بر اصالت وجودی بودن وی استدلال کرد، همین اشاره مورد بحث است. چرا که وی تقدم را به وجود داده و ماهیت را از لیاقت و شایستگی برای سببیت نسبت به وجود

ساقط کرده و شارح برجسته وی نیز از کلامش الهام گرفته است که:

«إِنَّ سَائِرَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْمَاهِيَةِ وَالْمَاهِيَةُ تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْوَجُودِ؛^۱

سایر صفات به سبب ماهیت، موجود می‌شوند و ماهیت به سبب وجود است، که جامه هستی می‌پوشد.

اضطراب فخر رازی

به نظر فخر رازی اطلاق وجود بر وجود واجب و وجود ممکن یا به یک معنا است یا به دو معنا. اگر به یک معنا است، باید واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، مساوی در حقیقت باشند و اگر به دو معنا است، لازم است که وجود، مشترک لفظی باشد.

بدون شک، هم بر واجب‌الوجود، اطلاق «موجود» می‌شود و هم بر ممکن‌الوجود؛ مثلاً می‌گوییم: خدا هست، انسان هست، زمین هست، خورشید هست، ماه هست و.... اطلاق «هست» یا «موجود» بر چیزهایی که بنا بر مسلک توحید، یکی از آنها واجب و بقیه ممکنند، یا به اشتراک لفظی است یا به اشتراک معنوی.

اگر به اشتراک لفظی باشد، کلمه «هست» یا «موجود» در هر یک از مثال‌های فوق معنایی دارد مغایر با معنایی که در سایر مثال‌ها دارد و اگر به اشتراک معنوی باشد، در همه موارد به یک معنا است.

برای مثال، کلمه «شیر» در زبان فارسی به اشتراک لفظی بر حیوان درنده و بر مایع دوشیدنی از حیوان بر آنچه برای باز کردن و بستن آب استفاده می‌شود اطلاق می‌شود، در حالی که کلمه «گیاه» به اشتراک معنوی در مورد تمام چیزهایی که از زمین می‌روید، کاربرد دارد.

میان فلاسفه و متکلمان اختلاف است که آیا وجود یا موجود، مشترک لفظی یا

مشترک معنوی است. فلاسفه به دلایلی ثابت می‌کنند که مشترک معنوی است، ولی متکلمان به اشتراک لفظی قائلند. انگیزه آن‌ها بر این اعتقاد این است که اگر وجود مشترک لفظی نباشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، به لحاظ وجود یکسان باشند. حال آن که میان آن‌ها تفاوت است، به همین لحاظ، آن‌ها با هم تباین دارند، حتی وجود واجب و ممکن، مفهوماً با یک‌دیگر مغایرند.

فلاسفه می‌گویند: درست است که مفهوم وجود در همه جا یکی است، لکن موجودات مختلف به لحاظ مراتب با یک‌دیگر اختلاف دارند. اختلاف موجودات یا به شدت و ضعف یا به اولویت و عدم اولویت و یا به تقدّم و تأخر است.

اصولاً هر لفظی که دارای معانی متعدّد باشد، مشترک لفظی است و اگر دارای معنای واحد و مصادیق متعدّد باشد، مشترک معنوی است.

اطلاق مشترک معنوی بر مصادیق یا به مساوات است یا به اختلاف. اگر به مساوات باشد، متواطی و اگر به اختلاف باشد، مشکک نام دارد.

«انسان» اگر به اشتراک معنوی بر همه مصادیق اطلاق می‌شود، کلی متواطی است، چرا که بر همه مصادیق به مساوات حمل می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: زید انسان است، موسی انسان است، علی انسان است و... این‌ها همه به یک معنا متواطی است.

اما «نور» که بر نور خورشید، نور ماه، نور ستاره، نور لامپ، نور شمع، و غیره، حمل می‌شود، به اختلاف است. برخی در مرتبه شدید، برخی متوسط و برخی در مرتبه ضعیفند. بنابر این، نور، کلی مشکک و انسان کلی متواطی است. این‌ها اگر چه هر دو اشتراک معنوی دارند، به لحاظ توطی و تشکیک با هم فرق دارند.^۱

کلی مشکک را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. کلی مشککی که در آن مابه‌الاجتماع و مابه‌الاتفاق مغایر یک‌دیگرند. این را مشکک به تشکیک عامی می‌نامند. ۲. کلی

۱. ناگفته پیداست که نور، مثال واقعی تشکیک نیست، بلکه مثالی برای تقریب ذهن است.

مشککی که در آن مابه الاتفاق و مابه الاختلاف عین یکدیگرند. این را مشکک به تشکیک خاصی می‌نامند. حاجی سبزواری می‌گوید:

إن مابه التفاوتُ أيضاً غداً فعندَ ذا خاصِّ تشکیکٍ بدا^۱

اگر به مابه الاتفاق، مابه الاتفاق هم باشد، در این صورت، تشکیک خاصی آشکار می‌شود.

حکما، وجود را مشکک به تشکیک خاصی می‌دانند، چرا که مابه الاختلاف و مابه الاتفاق موجودات مختلف، خود وجود است. حاجی سبزواری در منطق خویش تشکیک خاصی را به زمان مثال زده و گفته است:

مثلُ الزَّمانِ أنَّ مابه اِفتراقٍ متَّحدٌ بنفسِ مابه اتِّفاقٍ^۲

مانند زمان که در آن، مابه الافتراق با مابه الاتفاق، متحد است.

امام فخر رازی از یک طرف، با استفاده از ادله فلاسفه، وجود را مشترک معنوی دانسته و بر آن مهر تأیید زده است. از طرف دیگر، وجود را مشترک معنوی متواطی دانسته و از تشکیک در مصادیق وجود، غفلت کرده، به همین دلیل، گمان کرده است که عقول عقلا و افهام حکما دست خوش حیرت و اضطراب شده‌اند. او که به علت بینش حکیمانه‌ای که در مسئله پیدا کرده، از اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، گریزان است، معتقد شده که وجود در همه جا، شیئیء واحد است و در همه موجودات، مساوی است. بنابراین، اگر وجود ممکنات، عارض بر ماهیات است، وجود واجب نیز باید عارض بر ماهیت واجب باشد و این همه، به دلیل اشتراک معنوی وجود و توطی و مساوات است. اگر وجود واجب، عارض بر ماهیت واجب باشد، میان واجب و ممکن، اگرچه به لحاظ وجود فرقی نیست، ولی به لحاظ ماهیت فرق است و به نظر وی، محذوری لازم نمی‌آید. حال آن که اگر وجود واجب، عارض بر ماهیت

۱. شرح اللئالی المنتظمه، ص ۴.

۲. همان.

نباشد، یکی از دو محذور لازم می‌آید: مساوات وجود واجب که علت است با وجودات ممکنه که معلولند و اشتراک لفظی و از آن جا که هیچ یک از این دو محذور، قابل قبول نیست، چاره‌ای جز پذیرش عروض وجود بر ماهیت در مورد واجب‌الوجود، همچون ممکنات نداریم.

این بیان فخر رازی بنیان خداشناسی فلاسفه را متلاشی و منهدم می‌کند. آنان بر قاعده «الحق لا ماهیة له» یا «الحق ماهیة ایتیه» اعتماد کرده و بر اثبات آن اقامه دلیل، بلکه اقامه ادله کرده‌اند و فخر رازی خواسته است که یک تنه به جنگ ایشان رود و عقول آنها را پریشان جلوه دهد. وی کوشیده تا با شیوه مشککانه خویش استدلال‌های فلاسفه را بر قاعده مزبور خدشه دار کند، ولی هرگز نتوانسته موفق شود.

منشأ اشتباه و اضطراب

باید به امام فخر بگوئیم: «حفظت شیئا و غابت عنك اشياء»؛ چیزی را حفظ کردی و چیزهایی از تو پوشیده ماند. آری، تو متوجه اشتراک معنوی وجود شدی و از تشکیک و حقیقت آن، غفلت کردی!

امام فخر رازی گمان کرده است که اگر لفظی به تشکیک بر چیزهای مختلفی اطلاق شود، باید به اشتراک لفظی باشد. همان گونه که واژه «عین» بر چیزهای مختلفی از قبیل چشم، چشمه، خورشید و غیر آنها به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود. چنان که می‌گوییم: «عین باکیه»؛ یعنی چشمی گریان و «عین جاریه»؛ یعنی چشمه‌ای روان و «عین مشرقه»؛ یعنی خورشیدی درخشان و... به لحاظ همین اشتراک لفظی است که برای تعیین معنا، باید قرینه‌ای به همراه «عین» بیاوریم تا مقصود معلوم باشد، و گرنه در بوته اجمال و ابهام باقی می‌ماند.

لفظی که به تشکیک در مورد اشیاى مختلفی به کار می‌رود، در همه جا به معنای واحد است. جز این که معنای واحد متواطی نیست، بلکه معنای واحد مشکک است،

بنابراین، میان آن اشیا، در عین اشتراک معنوی اختلاف است. این جاست که سه قسم از اقسام تشکیک پدید می‌آید:

۱. تشکیک به تقدّم و تأخر

ما هم به مقدار و هم به جسمی که دارای مقدار است، متصل می‌گوییم. اتصال در هر دو به یک معناست. جز این که میان مقدار و جسم دارای مقدار، اختلاف به تقدّم و تأخر است، چرا که اتصال در مورد مقدار، بر اتصال در مورد جسمی که دارای مقدار است، تقدّم و دومی تأخر دارد. در حقیقت، آن چه اولاً و بالذات، متصف به اتصال است، خود مقدار و آن چه ثانیاً و بالعرض، متصف به اتصال است، جسمی دارای مقدار است.

۲. تشکیک به اولویت و عدم اولویت

ما هم به چیزی که به هیچ وجه قابل انقسام نیست، و هم به چیزی که به جهتی از جهات، غیر از جهت وحدت، قابل انقسام است، واحد می‌گوییم؛ مثلاً واجب الوجود، به هیچ وجه، قابل انقسام نیست. اما اشیاى دیگری که متصف به وحدت می‌شوند، از جهات دیگر قابل انقسامند و تنها از جهت وحدت، قابل انقسام نیستند؛ مثلاً انسان که واحد نوعی است، از جهت نوع بودن، وحدت دارد، اما همین واحد نوعی کثیر بالعدد و دارای اشخاص است، همچنین حیوان که واحد جنسی است، کثیر نوعی و دارای انواع است، حتی زید که واحد شخصی است، مرکب از روح و بدن از لحاظ ترکیب از ماده و صورت، کثیر است. بنابراین، اطلاق واحد بر آن چه به هیچ وجه انقسام‌پذیر نیست، اولویت دارد بر آن چه از برخی جهات، انقسام‌پذیر است.

۳. تشکیک به شدّت و ضعف

ما واژه «سفید» را هم بر برف و هم بر عاج اطلاق می‌کنیم. معلوم است که سفیدی

در برف و عاج متفاوت است. سفیدی در برف از چنان شدتی برخوردار است که چشم را از تماشای مستمر خود، خسته و وامانده می‌کند، در حالی که سفیدی عاج به گونه‌ای است که نه تنها چشم را از تماشای مستمر خود خسته نمی‌کند، بلکه چشم را هم می‌نوازد.

نور نیز دارای مراتب شدید و ضعیف و متوسط است. برخی مراتب نور، به سان نور خورشید، چشم را خیره و چه بسا نابینا می‌کند، لکن مراتب دیگر چنین نیستند.

اقسام تشکیک در وجود

حال که اقسام تشکیک را شناختیم جا دارد توجه کنیم به این که وجود را چنان عرضی عریض و دامنه‌ای وسیع است که جامع و شامل همه اقسام تشکیک است و هیچ یک از آن‌ها را فاقد نیست.

در وجود علت و وجود معلول، تشکیک به تقدّم و تأخر و در وجود جوهر و عرض، تشکیک به اولویت و عدم اولویت و در وجود چیزهای بی‌قرار و با‌قرار، همانند حرکت و سیاهی، تشکیک به شدّت و ضعف است، چرا که وجود در شیء بی‌قرار، وجودی ضعیف و دست‌به‌گریبان با عدم و در شیء با‌قرار، وجودی شدید و گریزان از عدم است.

جالب و شگفت این است که میان وجود واجب و ممکن، همه اقسام و انحای تشکیک، جاری است، زیرا اطلاق موجود بر واجب، هم به اولویت، هم به شدت و هم به تقدّم است. حال آن‌که اطلاق موجود بر ممکن، در قبال واجب، به عدم اولویت و به ضعف و به تأخر است.

معانی تشکیکی، عارض ماهیت

از آن جا که بنا بر مسلک مشائیان و پیروان حکمت متعالیه، تشکیک در ماهیت و

در اجزای مقوم ماهیت جاری نیست، ناگزیریم مفاهیمی را که به تشکیک و به اختلاف بر مصادیق خود حمل می‌شوند، عارض بر ماهیت بدانیم، خواه خارج لازم یا خارج مفارق.

البته قبلاً هم اشاره کرده‌ایم که از نظر ارباب حکمت اشراق، تشکیک در ماهیت و در اجزای ماهیت، رواست. بنابراین نظر، مشکلی وجود ندارد که معانی تشکیکیه را عین ماهیت یا جزء ماهیت بدانیم.

وجود نیز که به تشکیک، حمل بر واجب و ممکن می‌شود، مفهومی است عرضی و انتزاعی که نه عین ذات واجب و ممکن و نه مقوم ذات و جزء ذات آن‌هاست. وجود را از اوج و جوب تا حضيض امکان و تا ادنی مرتبه وجود، هویات مختلف و متفاوتی است که چه بسا برای این عرض عریض و این پهنه وسیع، اسمی و رسمی به تفصیل نداشته باشیم، ولی به هر حال، مفهوم عرضی وجود را بر همه آن هویات و آن حقایق مترتب بر یک‌دیگر، به نحو لازم خارجی غیر مقوم اطلاق می‌کنیم. این حقایق مترتب بر یک‌دیگر، همان طور که گفتیم، به شدت و ضعف و تقدّم و تأخر و اولویت و عدم اولویت، با یک‌دیگر اختلاف دارند.

حاجی سبزواری در ضمن بیان ادله اصالت وجود می‌گوید:

كُونُ المراتبِ في الاشتدادِ انواعاً استناراً لِلمرادِ^۱

این که در حرکت اشتدادی، هر یک از مراتب، نوعی از انواع است، مراد و مطلوب را روشن می‌سازد.

در حرکت اشتدادی یک سیب از رنگ ضعیف سرخی به سوی رنگ شدید سرخی، انواعی از رنگ سرخی است، آن هم انواع بی‌نهایت، چرا که سیب در حرکت است و میان مبدأ تا مقصد، بی‌نهایت انواع لون است. اگر ماهیت اصالت داشته باشد،

۱. غررالفرائد، ص ۴.

باید بی نهایت امور متحصل و متأصل، محصور بین حاصِرین باشند و این، محال است. اما اگر ماهیت، امری اعتباری و وجود امری متحصل و متأصل باشد، امر واحدی است که دارای مراتب شدید و ضعیف و محصور بین حاصِرین است. به این ترتیب، میان مبدأ و منتها انواع بی نهایی از رنگ داریم که اسامی تفصیلی ندارند و وجود، همچون رشته‌ای است که آن‌ها را به یک‌دیگر مرتبط ساخته است. این وجود نه عین ماهیت این الوان بالقوه نامتناهی است و نه جزء ماهیت، بلکه حقیقت آن، تحقق بخش ماهیت و مفهوم آن، عرضی لازم منتزع از آن وجود است.

سخنی درباره تمثیل خواجه

خواجه در دنباله بحث تشکیک می‌گوید:

معنای واحدی که به نحو غیر مساوی حمل بر اشیای مختلف می‌شود، ممتنع است که ماهیت یا جز ماهیت آن اشیا باشد، زیرا ماهیت و جزء ماهیت، اختلاف (و تشکیک) نمی‌پذیرند، بلکه عارض خارجی لازم یا مفارق است؛ برای مثال مانند سفیدی که بر سفیدی برف و سفیدی عاج، به طور غیر مساوی حمل می‌شود. و از این رو، نه ماهیت و نه جزء ماهیت آن هاست بلکه امری است خارج (ماهیت آن‌ها) و لازم آن‌ها، چرا که میان دو طرف تضادی که در رنگ‌ها واقع است،^۱ انواع بالقوه و بی نهایی است که اسامی تفصیلی ندارد و بر جمله‌ای از آن‌ها نام واحدی، مانند سفیدی و سرخی و سیاهی به تشکیک واقع می‌شود و آن معنا، لازم آن جمله و غیر مقوم است. مفهوم وجود نیز در وقوعش بر وجود واجب و بر وجود ممکن که هویت‌های آن‌ها مختلف است و اسامی تفصیلی ندارند، همین‌طور است.^۲

در این جا درباره اصل مطلب خواجه و این که معنای واحدی که به اختلاف و

۱. مانند سفید و سیاهی که با یک‌دیگر تقابل تضاد دارند، ولی چنین نیست که میان آن‌ها رنگ‌های دیگری نباشد.

۲. الاشارات والتنبیها، ص ۳۴.

تشکیک بر اشیای مختلف حمل می‌شود، ماهیت و جزء ماهیت نیست، بحثی نیست، بلکه بحث دربارهٔ این است که آیا سفیدی، سرخی، سیاهی و دیگر رنگ‌ها که دارای مراتب شدید، متوسط و ضعیفند، از معقولات ثانیة فلسفی و از عرضیاتی هستند که نه عین ماهیتند و نه جزء ماهیت، یا این که این‌ها هر کدام ماهیتی از ماهیات نوعیه و تحت جنس قریب «لون» و جنس بعید «کیف» قرار دارند که خود از اجناس عالیه و یکی از مقولات ده گانه است؟

ظاهر عبارت خواجه این است که اولی است نه دومی، چرا که صریحاً می‌گوید:

فهو لیس بماهیه و لاجزاء ماهیة لهما بل هو امر لازم لهما من خارج؛

سفیدی نه عین ماهیت برف و عاج و نه جزء ماهیت آن هاست، بلکه امری است لازم آن دو از خارج.

وی سپس برای اثبات این که سفیدی عین ماهیت و جزء ماهیت برف و عاج نیست، به مسئلهٔ تشکیک و مراتب شدید و ضعیف سفیدی اشاره می‌کند و طرفین تضاد را به عنوان دو نقطهٔ اوج جمله‌ای از رنگ‌ها مطرح می‌سازد که نه فعلیت دارند، نه تناهی و نه اسامی تفصیلی. به جمله‌ای از رنگ‌ها با همان سه ویژگی می‌گوییم: سفید و به جمله‌ای دیگر با همان سه ویژگی می‌گوییم: سیاه. سیاه و سفید در دو طرف تضاد و سایر مراتب، در دو طرف آن، قرار دارند. نتیجه این که سفیدی، نوع برای افراد و جزء ماهیت نوعیه نیست، بلکه عرضی لازم خارج از ذات است.

پذیرش چنین مطلبی از خواجه دشوار است. همان‌طور که اشاره شد، بیاض یا سفیدی، نوعی از رنگ و رنگ، نوعی از کیف محسوس و کیف محسوس، نوعی از جنس عالی کیف است. بیاض تمام حقیقت ماهیت نوعیه است و تعریف آن: «لونٌ مفرقٌ نورِ البصر» است. همهٔ سفیدی‌ها به لحاظ لون بودن که جنس است و تفریق نور بصر که فصل است، با یک‌دیگر مشترکند و اختلاف مصادیق به عوارض است.

ممکن است با الهام از کلام خواجه که می‌گوید: «میان طرفین تضاد واقع در الوان،

انواعی بی نهایت و بالقوه و بی نام و نشان تفصیلی است»، بگوییم: سفیدی‌های مختلف، افراد یک نوع نیستند. بلکه انواع یک جنسند؛ یعنی بیاض یا سفیدی، خود معنای جنسی است نه معنای نوعی و سفیدی‌های شدید و ضعیف و متوسط که خود بالقوه و بی نهایت و بی نام و نشانند، هر کدام نوعی از انواع بی نهایت بیاض به شمار می‌آیند. بنابراین، اختلاف سفیدهای ضعیف، متوسط و شدید، به فصول است نه به عوارض، چنان‌که حاجی سبزواری نیز فرمود:

كُونُ الْمَرَاتِبِ فِي الْأَشْتِدَادِ أَنْوَاعاً اسْتِنَارَ لِلْمَرَادِ^۱

این که در حرکت اشتدای مراتب، انواعی است، مطلوب را (که همان اصالت وجود است) روشن می‌سازد.

حاجی خود در شرح بیت فوق مراتبی را که شیء در حرکت اشتدای خود پشت سر می‌گذارد، انواع می‌شمارد.^۲ بنابراین، هم نظر خواجه و هم نظر حاجی سبزواری این است که مراتب شدید، ضعیف و متوسط را افراد یک نوع نشمارند، بلکه انواع جنس بدانند. پس باید بیاض یا سفیدی، جنس برای مراتب باشد و بدین ترتیب، جزء ماهیت است و نه خارج لازم ماهیت.

این اشکال، نظر محاکم را هم به خود جلب کرده است، به همین دلیل، می‌گوید:

هَذَا لَيْسَ تَعْلِيلًا لَخُرُوجِ الْبِيَّاضِ عَنْ حَقِيقَةِ بِيَّاضِ الثَّلْجِ وَ بِيَّاضِ الْعَاجِ وَ أَنْ كَانَ ظَاهِرَهُ ذَلِكَ... بَلْ بَيَانٌ لِلتَّمْثِيلِ؛^۳

این مطلب تعلیل برای خروج بیاض از حقیقت سفیدی برف و سفیدی عاج نیست، اگر چه ظاهرش همین است...، بلکه بیانی برای تمثیل است.

خواجه خود فرمود: «مثلاً کالبياض المقول علی بياض الثلج و علی بياض العاج لاعلی

۱. غررالفرائد، ص ۴.

۲. شرح غررالفرائد، ص ۱۴.

۳. الاشارات والتنبهات، ج ۳، ص ۳۴ (پاورقی).

السواء». از این عبارت بر می آید که قصد خواجه تمثیل است و اگر چنین باشد در مثل مناقشه نیست و اگر تمثیل نباشد، جای مناقشه هست.

تا این جا معلوم شد که اگر فخر رازی با پذیرش اشتراک معنوی وجود و موجود، به مسئله تشکیک وجود هم توجه می کرد، دست خوش اضطراب و اشکال نمی شد و فلاسفه را هم در آینه روح مضطرب خود، دست خوش اضطراب نمی دید و ناگزیر نمی شد که برای حفظ عدم مساوات واجب و ممکن، واجب الوجود را هم دارای ماهیتی بدانند که معروض وجود است.

خواجه می گوید: «إِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَقَدْ انْحَلَّتْ إِشْكَالَاتُ هَذَا الْفَاضِلِ بِأَسْرِهِا»^۱ با ثبوت اشتراک معنوی و تشکیک، همه اشکالات این مرد فاضل، بر طرف می شود، چرا که وجود، به نظر حکما، بر تمام مصادیق خود به یک معنا اطلاق می شود، ولی وحدت معنوی وجود مستلزم این نیست که ملزومات آن، یعنی حقایق وجودیه که عبارت از وجود واجب و وجودات ممکنات است، همه با هم مساوی باشند، زیرا هیچ مانعی ندارد که امور مختلف الحقیقه، یعنی وجود واجب و وجودات ممکنه در لازم واحد، یعنی مفهوم ذهنی وجود، مشترک باشند، چرا که مقتضای تشکیک همین است و نه غیر آن.

بررسی و نقد اشکالات فخر رازی بر فلاسفه

خواجه به دنبال بحث هایی که جنبه زیر بنایی دارد، می گوید:

وَأَنَا أوردُ ههنا شُبَهةً مَفْصَلةً وَأَشيرُ إلى وجوه انحلالاتها؛^۲

من در این جا شبهه های فخر رازی را به تفصیل ایراد و به وجوه رفع آنها اشاره می کنم.

اکنون اشکالات را یکی یکی در این جا می آوریم و پاسخ می گوئیم:

۱. همان، ص ۳۵.

۲. همان.

۱. وجود مشترک، دارای اقتضا یا عدم اقتضا

او می‌گوید: از آن جا که اشتراک معنوی وجود ثابت شده است، از دو حال بیرون نیست: یا نسبت به عروض و عدم عروض بر ماهیت، اقتضا دارد یا اقتضاندارد.^۱ بنابراین، برای وجود سه حالت مطرح است:

الف) وجود در همه جا مقتضی عروض بر ماهیت است. در این صورت، هم وجود واجب، عارض بر ماهیت است و هم وجود ممکن و فرقی میان آن‌ها نیست.

ب) وجود در همه جا مقتضی عدم عروض بر ماهیت است. در این صورت نیز فرقی میان وجود واجب و ممکن در عدم عروض بر ماهیت نیست.

ج) وجود نسبت به عروض و عدم عروض، لابشرط است. بنابراین، برای عروض و عدم عروض بر ماهیت، نیاز به علت دارد. از آن جا که وجود ممکن، عارض بر ماهیت است، علت عروض می‌خواهد و از آن جا که وجود واجب، غیر عارض بر ماهیت است، نیاز به عدم علت عروض دارد. نیازمندی در جانب وجود ممکن، برای علت عروض، محال نیست، لکن نیازمندی در جانب وجود واجب، محال است، اگر چه نیاز به عدم علت باشد، چرا که واجب باید مستغنی من جمیع الجهات باشد.

به نظر فخر رازی، از حالات سه‌گانه فوق، تنها حالت اول قابل قبول است، نه حالت دوم و نه حالت سوم. حالت دوم از این جهت، که وجود در همه حال مقتضی عدم عروض است مورد قبول نیست، حال آن که در مورد ممکن، مسلم است که وجود، عروض بر ماهیت دارد.^۲ حالت سوم از این جهت، نامقبول است که وجود واجب در عدم عروض بر ماهیت، محتاج به عدم علت عروض است، ولی حالت اول، به نظر وی محذوری ندارد.

۱. همان.

۲. البته عروض بر مشرب قدماست و گرنه بر مشرب حکمت متعالیه، عروض در ذهن و اتحاد در خارج است.

با این بیان فخر رازی، یکی از خواصی که حکما برای واجب‌الوجود بر شمرده‌اند؛ یعنی ماهیت نداشتن واجب‌الوجود، نفی می‌شود.^۱

به همین لحاظ، به نظر وی، یا باید برای فرق میان واجب و ممکن، قائل به اشتراک لفظی بشویم یا اگر اشتراک معنوی را بپذیریم، چاره‌ای جز قبول ماهیت داشتن واجب‌الوجود نداریم.

پاسخ

اشکال فخر رازی در صورتی وارد است که حقیقت وجود، در واجب و ممکن، یکسان باشد. تنها در این صورت، وجود در همه جا یا مقتضی عروض یا مقتضی عدم عروض یا نسبت به عروض و عدم عروض، لابشرط و فاقد اقتضا است. حال آن که حقیقت وجود واجب، در مرتبه‌ای از شدت و کمال است که مقتضی عدم عروض است و وجود ممکن در مرتبه‌ای از ضعف و نقص است که مقتضی عروض است و این نیست مگر به دلیل تشکیک در وجود و داشتن مراتب شدید، متوسط و ضعیف.

خواجه این مطلب را با مثال‌هایی که درباره نور و حرارت می‌آورد، روشن می‌کند.^۲ مگر نه این که نور، مشترک معنوی است؟ مگر نه این که اطلاق نور بر انوار شدید، متوسط و ضعیف، به تشکیک و عدم تساوی و عدم توطی است؟

اشتراک معنوی نور، سبب نشده است که نور در همه مراتب، مقتضی دیدن شخص اعشی^۳ یا مقتضی ندیدن وی یا نسبت به دیدن و ندیدن وی لابشرط و غیر

۱. خواص واجب‌الوجود از این قرار است:

الف) واجب‌الوجود علت ندارد؛ ب) واجب‌الوجود ماهیت ندارد؛ ج) واجب‌الوجود مکانی ندارد؛ د) واجب‌الوجود کثرت داخلی (جزء) ندارد؛ ه) واجب‌الوجود، کثرت افرادی (شریک) ندارد.

۲. الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۳۵.

۳. در کتب لغت گفته‌اند: «الاعشی من لم یبصر امامه، مؤنثه العشواء»؛ اعشی کسی است که جلوی روی خود را نمی‌بیند. مؤنث آن «عشواء» است.

مقتضی باشد، بلکه به دلیل تشکیک در مراتب، نور خورشید، مقتضی ابصار اعشی است، ولی انوار دیگر چنین نیستند؛ یعنی یا مقتضی عدم ابصار یا نسبت به ابصار و عدم ابصار فاقد اقتضاء می‌باشند.

حرارت هم مشترک معنوی است. اشتراک معنوی حرارت، مانع از این نیست که برخی مراتب آن، مقتضی استعداد حیات یا استعداد تبدل صورت نوعیه و برخی مراتب آن مقتضی عدم استعداد یا فاقد اقتضا باشند.

خلاصه این که ملزومات نور و حرارت، به لحاظ اقتضا و عدم اقتضا، با یکدیگر متفاوتند و تفاوت آن‌ها به شدت و ضعف است، حال آن که معنای نور و حرارت، معنایی است واحد و این معنا که لازمه آن ملزومات است، در همه جا واحد و یگانه است.

این پاسخ، بنابراین بود که حقیقت وجود در واجب و ممکن، متفاوت از یکدیگر باشند. در این صورت، وجود واجب، مقتضی عدم عروض و وجود ممکن، مقتضی عروض است. تمثیل خواجه به نور و حرارت نیز برای روشن شدن مطلب است و از باب این که در مثل مناقشه نیست، می‌پذیریم و گرنه، همان بحث‌هایی که درباره سفیدی و سیاهی و سایر رنگ‌ها مطرح کردیم، در این جا نیز جاری است، چرا که نور و حرارت نیز از انواع کیف محسوسند و «کیف» که از مقولات عشر و اجناس عالیه است، بر آن‌ها صدق می‌کند.

اکنون فرض می‌کنیم که حقیقت وجود در واجب و ممکن، یگانه باشد و اختلاف و تشکیک جاری نباشد. در این صورت، چه مانعی دارد که بگوییم: وجود، چه در واجب و چه در ممکن، فاقد اقتضا است. در مورد ممکن، وجود، عروض بر ماهیت دارد و نیازمند علت عروض است و از آن جا که عروض، امر وجودی است، علت آن هم باید امر وجودی باشد، لکن در مورد واجب، وجود، عروض بر ماهیت ندارد؛ یعنی وجود واجب، وجودی است غیر عارض بر ماهیت. برای عدم عروض بر ماهیت، علت لازم است، لکن نه علت وجود، بلکه عدم علت هم کافی است. بنابراین،

وجود واجب برای عدم عروض، محتاج علت وجودی عروض نیست تا مستلزم نقص باشد، بلکه عدم علت عروض هم کافی است. پس وجود واجب، در عدم عروض، به وجودی وابستگی ندارد.

خواجه به دنبال این پاسخ نامطلوب، می گوید: «علی أنّ الحقّ ما ذکرناه أولاً»^۱. وانگهی، حق همان است که در آغاز بیان کردیم. محاکم می گوید:

ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف لأنّ احتیاج الواجب إلى العدم اشنع أشار إلى أنّ الحقّ ما ذكره أولاً؛^۲

از آن جا که در منع اخیر ضعفی بود، چرا که احتیاج واجب به عدم، شنیع تر است، اشاره کرد به این که حق همان چیزی است که در آغاز ذکر کرد.

این که محاکم وابستگی به عدم را از وابستگی به وجود، شنیع تر تلقی می کند، به این دلیل است که وابستگی به وجود، خود کمالی است، چرا که علت به معلول وجود می بخشد؛ یعنی معلول از جانب علت، جامه زیبای هستی می پوشد. حال آن که وابستگی به عدم، هیچ گونه کمالی برای شیء نیست، چرا که عدم چیزی نیست که به وابسته خود چیزی بدهد.

محاکم تلاش می کند تا به نحوی وابستگی واجب الوجود را به علت عدمی، ممکن جلوه دهد. از این رو، مدعی می شود که وابستگی واجب الوجود در صفات عدمی و سلبی به امور عدمی و سلبی بلامانع است، ولی این تلاش هم مثمرتر نیست، به خصوص که صفات عدمی و سلبی واجب الوجود به سلب نقص و عدم عیب برمی گردد نه به سلب کمال و عدم حسن. و گرنه لازم می آید که واجب الوجود فاقد برخی کمالات و عادم مواردی از حسن، نیکی و زیبایی باشد و این هم محال است.

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۳۵ (پاورقی).

باتوجه به بازگشت صفات سلبی به سلب نقص و بازگشت سلب نقص - به دلیل این که نفی در نفی اثبات است - به اثبات کمال، نتیجه این می شود که واجب الوجود در صفات کمالی خود وابسته به عدم علت یا به امور عدمی باشد، بنابراین، همان شناخت یا شنیع تر بودن که محاکم برای دومین پاسخ خواجه مطرح کرد، دامن گیر پاسخ خودش نیز می شود، به همین دلیل، چاره ای جز قبول پاسخ نخست و صرف نظر کردن از پاسخ های دیگر نداریم.

۲. غیر قابل درک بودن حقیقت خداوند

همه حکما قبول دارند که عقول بشری از ادراک حقیقت و کنه ذات خداوند عاجز است. به گفته حکیمانۀ شاعر:

به عقل نازی حکیم تاکی؟ به فکرت این ره نمی شود طی

به کنه ذاتش خرد برد پی، اگر رسد خس به قعر دریا

از سوی دیگر، حکما قبول دارند که تصور مفهوم وجود، بدیهی است، بلکه این مفهوم از تمام مفاهیم تصویریه، بدیهی تر است.

بنابراین، ما از یک سو، حقیقت واجب الوجود را ادراک نمی کنیم و از سوی دیگر، وجود او را به دلیل بدیهی بودن و اولی بودن، بدون نیاز به هیچ مؤونه ای ادراک می کنیم. آیا معلوم بودن و غیر معلوم بودن دو چیز، به معنای مغایرت آن ها نیست؟ مگر ممکن است که بدیهی و غیر بدیهی یکی باشند؟

باتوجه به بیان فوق، معلوم می شود که واجب الوجود دارای ماهیت و وجودی است، از این حیث، میان واجب و ممکن تفاوتی نیست؛ یعنی در هر دو، وجود عارض بر ماهیت است.

فخر رازی می گوید: دلیل حکما بر مغایرت وجود و ماهیت این است که ما ماهیت مثلث را تعقل می کنیم، ولی در وجود آن شک داریم. پس ماهیت مثلث برای ما معلوم

و وجود آن برای ما مشکوک است و این، بهترین دلیل بر مغایرت وجود و ماهیت است.^۱

اضافه می‌کنیم که نه تنها گاهی ماهیت، معلوم و وجود، مشکوک است، بلکه به عکس، گاهی وجود شیء، معلوم ولی ماهیت آن، مشکوک است؛ مثلاً هنگامی که شبیحی را از دور می‌بینیم و شک می‌کنیم که یک درخت یا یک حیوان یا یک انسان است، در وجود آن شبیح شک نداریم، ولی در ماهیت آن شک داریم.

گاهی هم وجود و ماهیت شیء هر دو برای ما معلوم و یا مجهول است. همین که گاهی وجود، معلوم و ماهیت، مشکوک و گاهی عکس آن است، بهترین دلیل است بر این که این‌ها با یک‌دیگر مغایرت دارند و معلوم با غیر معلوم، یگانگی ندارند.

در مورد واجب‌الوجود نیز با دو امری که یکی معلوم و دیگری مجهول است، مواجهیم. او را حقیقت و ماهیتی است مجهول بالکنه و وجودی است *أولئ التّصوّر* و بدیهی. پس همان‌گونه که ممکن را وجودی است عارض بر ماهیت، واجب را نیز وجودی است عارض بر ماهیت و چاره‌ای جز قبول این دوگانگی نداریم.

پاسخ

این مطلب درست است که خرد ما از ادراک کنه حقیقت واجب‌الوجود، عاجز و ناتوان است و مفهوم وجود را بدون هیچ مؤونه و معرّفی، تصور می‌کند. اصولاً ملاک بداهت، بساطت و ملاک عدم بداهت و نظری بودن، ترکیب از جنس و فصل است. آنچه مرکب از جنس و فصل است، نیاز به تعریف حدّی یا رسمی دارد و آنچه مرکب از جنس و فصل نیست و از مفاهیم بسیطه است، مستغنی از تعریف و برخوردار از بداهت و اولیت است.

۱. همان، ص ۳۶؛ شرحی الاشارات، ص ۲۰۱.

لکن نکته‌ای که بر فخر رازی مکتوم مانده و در نتیجه، به اشتباه افتاده، این است که لازم نیست واجب‌الوجود، مرکب از ماهیت و وجود باشد تا گفته شود که: ماهیت او مجهول و وجود او معلوم است، بلکه او را حقیقتی است که همان وجود بسیط، آن هم بسیط مطلق و در حدّ اعلای بساطت است. حقیقت او همان وجود خاص او است که با سایر وجودات، به لحاظ این که اشدّ مراتب وجود و غیر متناهی و بسیط‌الحقیقه است، مغایرت و اختلاف دارد. به همین ملاحظات، او مبدأ کل و سرآغاز سلسله موجودات و هستی بخش ماهیات و فیاض علی الاطلاق و معطی همه کمالات است. نه تنها حقیقت وجود واجب، برای خرد ما مجهول بالکنه است، بلکه حقیقت وجودی ممکن نیز از دست رس ادراک عقل ما به دور است.

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کاناها همیشه باد به دست است دام را

و به گفته حاجی سبزواری:

مفهومُهُ من أعرِفِ الأشياءِ و كنهُهُ في غاية الخفاء؛^۱

مفهوم وجود از بدیهی‌ترین مفاهیم و کنه وجود در غایت خفاست.

بنابراین، واجب‌الوجود را حقیقتی است که همان وجود بحث بسیط است و از دست رس عقول و ادراک ما خارج است. لازمه این حقیقت، همان وجود عام بدیهی است که از تصورات اولیه ذهن ماست، به همین لحاظ، می‌گوییم: خدا موجود است؛ یعنی به تحقق لازم برای ملزوم حکم می‌کنیم. هرگز نباید انتظار داشت که اگر لازم، بدیهی است، ملزم هم بدیهی باشد.

خواجه می‌گوید:

وكونَ الوجودِ مدرَكًا يقتضی مغایرة حقیقته - تعالی - للوجودِ المطلقِ المدركِ

لالوجوده الخاص؛^۲

۱. شرح غررالفرائد، ص ۴.

۲. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۶.

مدرک بودن و معلوم بودن وجود، اقتضا دارد که حقیقت خداوند متعال با وجود مطلق که مدرک و معلوم است، مغایر باشد، نه با وجود خاص او.

در حقیقت، خواجه می‌خواهد بگوید: حقیقت ذات یا ماهیت خداوند، با وجود خاص او یکی است و مغایرتی میان آنها نیست. بر خلاف ممکنات، که حقیقت ذات یا ماهیت آنها با وجود خاص آنها مغایرت دارد. ممکنات مرکب از وجود و ماهیت، و واجب‌الوجود، بسیط است. ممکنات دارای دو حیثیتند: یکی حیثیت تعلیلیه و دیگری حیثیت تقییدیه. به عبارت دیگر، ماهیات ممکنه، برای اتصاف به موجودیت، هم نیاز به واسطه در عروض و هم نیاز به واسطه در ثبوت دارند. اگر ماهیت ممکن، متصف به موجودیت می‌شود، بالذات موجود نیست، بلکه به واسطه وجود و به لحاظ حیثیت تقییدیه موجود می‌شود، همچنین اتصاف آن به موجودیت به لحاظ حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت است؛ یعنی اگر علت نداشته باشد، موجود نمی‌شود. این جاست که می‌بینیم ماهیت ممکن، از یک لحاظ، به حیثیت تعلیلیه و از یک لحاظ، به حیثیت تقییدیه وابسته است. بر خلاف واجب‌الوجود که برای اتصاف او به موجودیت، نه پای واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه در میان است و نه پای واسطه در ثبوت یا حیثیت تعلیلیه و غنای او غنای مطلق و عدم وابستگی او تام و تمام است.

این نکته را نیز باید توجه کنیم که فرق است میان ماهیت ممکن و وجود ممکن. آنچه در بالا در مورد نیاز به واسطه در عروض و واسطه در ثبوت گفتیم، مربوط به ماهیت ممکن بود، نه وجود ممکن. وجود ممکن، تنها حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت می‌خواهد و نیازی به واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه ندارد، بلکه بالذات موجود است نه بالعرض. در واجب‌الوجود برای اتصاف به موجود بودن، پای واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه در میان نیست، چرا که ماهیت ندارد. او نفس وجود است و وجود، بالذات موجود است نه بالعرض. از سوی دیگر، در واجب‌الوجود،

پای حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت در میان نیست، چرا که او علت ندارد و خود علة العلل است.

۳. مجرد وجود یا وجود با قیود سلبيه

به نظر امام فخر رازی، اگر حقیقت واجب، نفس وجود باشد، خود، علت ممکنات است، چرا که ممکنات نیاز به علت دارند و همان طور که در برهان اثبات واجب الوجود بحث کردیم، چاره‌ای نیست جز این که علت ممکن، واجب الوجود باشد.

بنابر آنچه حکما می‌گویند: واجب الوجود چیزی جز حقیقت وجود نیست، پس علت ممکنات یا مجرد وجود یا وجود بشرط لا، یعنی وجود با قیود سلبيه،^۱ است. به نظر فخر رازی، هر دو فرض باطل است، چرا که اگر علت وجود ممکنات، مجرد وجود باشد، لازم می‌آید که وجود واجب و ممکن با یکدیگر مساوی باشند. با این که باید میان علت و معلول، تفاوت باشد و اگر علت وجود ممکنات، وجود بشرط لا باشد، لازم می‌آید که علت مرکب از دو جزء باشد: یکی وجود و دیگری عدم. حال آن که عدم، شایستگی برای علت بودن یا جزء علت بودن ندارد.^۲

پاسخ

باز هم فخر رازی به علت غفلت از تشکیک در حقیقت وجود، دچار چنین

۱. منظور از قیود سلبيه، همان حیثیت‌های سلبي واجب الوجود است، چرا که واجب، دارای حیثیت سلبي: جسم نبودن و متحیز نبودن و حال نبودن و محل نبودن و مرکب نبودن و مرئی نبودن و نقایص دیگر است. از آن جا که این قیود سلبيه به معنای سلب کمال نیستند، بلکه به معنای سلب نقص‌اند و همان طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، بازگشت سلب نقص به اثبات کمال است، وجود واجب با قیود سلبيه، چیزی جز مجرد وجود نیست.

۲. شرحی الاشارات، ص ۲۰۲.

اشکالی شده است. واجب الوجود، همان مجرد وجود است. قیود سلبيه هم با توجه به مطلبی که در پاورقی نگاشته‌ایم، مستلزم ترکیب واجب الوجود، از وجود و عدم نیست، بلکه بازگشت وجود با قیود سلبيه، به همان مجرد وجود است. آری، واجب الوجود، مجرد وجود است. مجرد وجود، علت برای وجود ممکنات است. به هیچ وجه لازم نیست که واجب الوجود که مجرد وجود است، مساوی با وجودات ممکنه و معلوله باشد، بلکه تفاوت آن‌ها به این نحو است که وجود ممکن، قائم به غیر، یعنی قائم به واجب، و وجود واجب، قائم به ذات است.

ای همه هستی ز تو پیدا شده	خاک ضعیف از تو توانا شده
زیر نشین علمت کائنات	ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

وجود واجب، وجود فی نفسه و وجود ممکن، وجود فی غیره است. وجود ممکن، چیزی جز ربط و تعلق و وابستگی نیست. اصولاً وجود بر دو قسم است: وجود مستقل و وجود رابط. واجب الوجود، وجود مستقل و ممکن الوجود، وجود رابط است. بدون وجود مستقل، وجود رابط، هیچ و پوچ است. شیئیت وجود رابط، به همان ربط و تعلق و وابستگی اوست. آیا با این توضیحات، باز هم کسی می‌تواند مدعی شود که وجود واجب و ممکن با یکدیگر مساوی‌اند؟!

۴. حکم امثال واحد است

حکما قاعده‌ای دارند مبنی بر این که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»؛ حکم امثال (یعنی افراد یک نوع) در آنچه جایز است و در آنچه جایز نیست، یکی است.

ماهیت نوعیه انسان دارای افرادی است. حکم این افراد، یکی است. آنچه برای فردی از افراد انسان جایز است، برای سایر افراد هم جایز است و آنچه برای فردی جایز نیست، برای سایر افراد هم جایز نیست. اگر موت یکی جایز است، موت

بقیه هم جایز است و اگر عدم موت یکی جایز است، عدم موت بقیه هم جایز است.

فخر رازی می‌گوید: حکما از قاعده فوق در سه مورد زیر استفاده کرده‌اند:^۱

الف) اثبات هیولای افلاک

از آن جا که جسم، به لحاظ این که «جوهری است قابل ابعاد سه گانه»، طبیعت نوعیه تام یگانه‌ای است، باید هر چه برای بعضی افراد آن جایز است، برای سایر افراد آن نیز جایز و هر چه برای بعضی افراد آن جایز نیست، برای سایر افراد آن نیز جایز نباشد.

اگر برخی از افراد طبیعت نوعیه جسم، فاقد هیولا باشد، باید سایر افراد نیز فاقد هیولا باشند و اگر برخی از افراد آن، دارای طبیعت نوعیه است، باید سایر افراد نیز دارای هیولا باشند.

ما از دو راه ثابت کرده‌ایم که اجسام عنصری خاکی، مرکب از هیولا و صورتند: یکی از راه برهان قوه و فعل و دیگری از راه برهان فصل و وصل. اما جسم فلکی به دلیل این که قابل خرق و التیام نیست، فصل و وصل نمی‌پذیرد و نیز به دلیل این که تغیر و تحوّل ندارد، شاید فاقد قوه و استعداد باشد. بنابراین، چگونه می‌توانیم از طریق این دو برهان، ثابت کنیم که جسم فلکی دارای هیولا و صورت است؟

با وجود این، از راه قائده «حکم الامثال...» حکم می‌کنیم که جسم فلکی^۲ نیز همچون جسم عنصری دارای هیولا است، چرا که طبیعت نوعیه جسم، افرادی دارد که

۱. همان.

۲. جسم فلکی از مسائل مربوط به هیأت قدیم است که امروزه مورد قبول نیست. علت این که ما این مسئله را شرح و بسط داده‌ایم، توجه دادن به برخی مسائل و نکات فلسفی است. فلاسفه و متکلمان اسلامی طرفدار هیأت قدیم بوده‌اند.

برخی عنصری و برخی فلکی اند. و آنچه دربارهٔ جسم عنصری جایز است، دربارهٔ جسم فلکی محال نیست، مگر این که کسی جسم فلکی و عنصری را دو فرد از یک طبیعت نوعیه نداند، بلکه آن‌ها را دو نوع از طبیعت جنسیه بداند که در این صورت، قاعدهٔ مزبور جاری نخواهد بود.

بنابراین، اگر جسم فلکی قابل فصل و وصل و خرق و التیام نیست و صور متنوع و گوناگون را نمی‌پذیرد، نه به لحاظ جسم بودن آن است، بلکه به لحاظ داشتن مانعی از موانع است. جسم به لحاظ این که جسم است، هم قابل فصل و وصل و هم قابل صور متنوع و گوناگون است. مانعی نیست که برخی از اجسام، فصل و وصل و صور متنوع را به علت وجود مانع یا موانعی نپذیرند، ولی این، دلیل بر عدم ترکیب آن‌ها از هیولا و صورت نیست.

ب) ابطال مذهب ذیمقراطیس

ذیمقراطیس قائل است به این که: جمادات، نباتات و حیوانات از انباشته شدن اتم‌ها بر یک دیگر پدید آمده‌اند. به نظر وی، جماد، نبات و حیوان، با یک دیگر تفاوت جوهری و ماهوی ندارند. اختلاف آن‌ها در نحوهٔ انباشته شدن اتم‌ها بر یک دیگر است. بنابراین، اجسام مرکب از هیولا و صورت نیستند. اتم، جسم کوچکی است که در خارج قابل تجزیه و شکستن نیست، ولی در وهم، قابل تجزیه است.

نظریهٔ جوهر فرد متکلمان، هم به لحاظ انکار هیولا و هم به لحاظ تجزیه‌ناپذیری، مشابه نظریهٔ ذیمقراطیس است، جز این که ذیمقراطیس فقط معتقد به تجزیه‌ناپذیری اتم در خارج و متکلمان معتقد به تجزیه‌ناپذیری جوهر فرد در خارج و در ذهن، هر دو هستند.

حکما برای ابطال نظریهٔ ذیمقراطیس نیز از قاعدهٔ «حکم الامثال...» بهره جسته‌اند. حاجی سبزواری می‌گوید:

واستلزم اَنوهمی فکّیاً لِمَا تساوتِ الأجزاء طباعاً فاعلماً؛^۱

انقسام وهمی مستلزم انقسام فکی است، چرا که طبیعت نوعیه اجزا مساوی است؛ پس بدان.

مقصود از انقسام وهمی، انقسام فرضی است. اتم - به گفته ذیمقراطیس - قابل انقسام فکی نیست؛ ولی می توان برای آن، جهات ششگانه؛ یعنی یمین، یسار، امام، خلف، فوق و تحت - فرض کرد و بنابراین، در هر اتمی شش جزء قابل تصور است، این اجزا با یکدیگر التحام دارند. و خود اتم از اتم های دیگر انفصال دارد.

باتوجه به این که همه اجزا با اتم و خود اتم با اتم های دیگر، در ماهیت نوعیه جسم با هم مشترک می باشند. قاعده «حکم الامثال...» درباره همه این ها جاری می شود و باید گفت: اتم با اجزای خود و با اتم های دیگر مماثل است و بنابراین، همانند اجزای خود با اتم های دیگر التحام می پذیرد و اجزای اتم نیز با اتم، مماثلند و هم چون اتم که از اتم های دیگر، انفصال دارد، از یکدیگر انفصال می پذیرند.

نتیجه این که حکم التحام و انفصال، بر همه اتم ها و اجزای اتم ها جاری است. مگر این که کسی ماهیت نوعیه بودن جسم را یا جسم بودن اجزای اتم را نپذیرد و این هم صحیح نیست.

ج) وجوب بودن ابعاد جسمانی در ماده

آیا بعد جسمانی، مجرد از ماده یا دارای ماده است؟ از چه راهی اثبات کنیم که بعد مجرد از ماده نداریم و چگونه پی ببریم که هر جا وجود بعدی از ابعاد جسمانی مطرح باشد، وجود ماده نیز مطرح است؟
مرحوم علامه طباطبائی می گوید:

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۲۲۱.

وأيضاً الجسمُ بما أنه جوهرٌ قابلٌ للأبعادِ الثلاثةِ طبيعةً نوعيةً تامةً واحدةً وإن كانت تحته أنواعٌ... لكننا نجدُ بعضَ الأجسامِ حالاً في المادّةِ فليس بغني عنها وإن كان مفتقراً إليها بذاته ثبت الافتقارُ وهو الحلولُ في كلّ جسمٍ؛^۱

و نیز جسم، به لحاظ این که جوهری است قابل ابعاد سه گانه، طبیعت نوعیه تام واحدی است، اگر چه در تحت آن، انواعی است...^۲ ولی ما می یابیم که برخی از اجسام حلول در ماده دارند، بنابراین، بی نیاز از ماده نیستند و اگر به ذات خود محتاج ماده باشند، احتیاج (به ماده)، یعنی حلول در ماده، در مورد هر جسمی ثابت می شود.

مقصود استاد علامه این است که: با توجه به قاعده «حکم الامثال...» اگر برخی از ابعاد جسمانی دارای ماده باشند، غیر ممکن است که برخی دیگر حلول در ماده نداشته و مجرد از ماده باشند. یا باید همه ابعاد جسمانی مجرد از ماده باشند، یا باید همه و همه، حال در ماده باشند. قاعده مزبور می گوید: همه باید حال در ماده باشند، چرا که حلول برخی از ابعاد جسمانی در ماده، محرز و مسلم است. این بود موارد تمسک حکما به قاعده «حکم الامثال...».

فخر رازی نیز با تمسک به همین قاعده می گوید: از آن جا که وجود نیز یکی از طبایع نوعیه است، باید همه افراد آن در عروض و عدم عروض و حتی در اقتضا و عدم اقتضا، نسبت به عروض و عدم عروض، واحد باشند و محال است که وجود ممکن، مثلاً اقتضای عروض بر ماهیت و وجود واجب، اقتضای عدم عروض داشته باشد، یا این که اولی مقتضی و دومی لامقتضی باشد. چنین نظری به معنای در هم

۱. نهاية الحکمه، المرحلة السادسة، الفصل السادس.

۲. نوع بر دو قسم است: نوع حقیقی و نوع اضافی. نوع حقیقی دارای افراد و نوع اضافی دارای انواع است. مابه الاشتراک هر دو، این است که در تحت یک جنس هستند. فرق جنس و نوع، به ابهام و تحصل است. هر معنایی که بر حسب ذهن، دارای جنس و فصل باشد، تحصل دارد، گو این که در تحت آن، انواع باشد و هر معنایی که دارای جنس و فصل نباشد، ابهام دارد. جسم به لحاظ این که خود دارای جنس و فصل است، نوع متحصّل است نه جنس مبهم.

شکستن قاعده مزبور و انداختن آن از کرسی اعتبار است.

برای استدلال فخر رازی می‌توانیم به قیاس استثنایی زیر تمسک کنیم:

لو كان الوجود عارضاً للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق

فالتالي مثله؛^۱

اگر وجود، عارض ماهیت ممکن باشد، در واجب نیز چنین است، لکن مقدم، حق است، پس تالی هم حق است.

می‌دانیم که در قیاس شرطی اتصالی، از نفی تالی، نفی مقدم و از وضع مقدم، وضع

تالی را نتیجه می‌گیریم. حاجی سبزواری می‌گوید:

ينتج في الشرطي الاتصالي وضع المقدم و نفی التالي؛^۲

در قیاس شرطی اتصالی، وضع مقدم (وضع تالی را) و نفی تالی (نفی مقدم را) نتیجه می‌دهد.

در قیاس فوق، وضع مقدم کرده و از راه وضع مقدم، وضع تالی را اثبات کرده‌ایم؛

یعنی گفته‌ایم: چون وجود، عارض بر ماهیت ممکن است، بر ماهیت واجب نیز عارض است.

پاسخ

اشتباه فخر رازی این است که وجود را طبیعت نوعیه فرض کرده است. حال آن‌که

طبیعت نوعیه، به توطی و تساوی و وجود به تشکیک، حمل بر افراد می‌شود، قبلاً هم

گفته‌ایم که: چیزی که به تشکیک، حمل بر افراد می‌شود، نه ماهیت شیء و نه جزء

ماهیت شیء است، بلکه خارج لازم یا مفارق است.

آری، اگر وجود، طبیعت نوعیه بود، چاره‌ای جز اجرای قاعده «حکم الامثال...»

۱. شکل قیاس از محاکم است. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷ (پاورقی).

۲. شرح اللالی المنتظمه، ص ۸۲.

نداشتیم؛ چنان که هر جا پای طبیعت نوعیه‌ای در میان باشد، قاعده مزبور را اجرا می‌کنیم. مواردی که فخر رازی به حکما نسبت داد، مورد قبول بود، چرا که همه آن موارد، طبیعت نوعیه بودند و در مورد آن‌ها بحثی نبود، ولی وجود را حکما طبیعت نوعیه نمی‌دانند، به همین دلیل، قاعده مزبور را در مورد آن جاری نمی‌کنند.

چند اعتراض فخر رازی به شیخ‌الرئیس

تاکنون سخن ما درباره اشکالاتی بود که فخر رازی به فلاسفه وارد کرده بود. اکنون نوبت اعتراضات وی بر سخن شیخ‌الرئیس است:

۱. اعتراض لفظی

از کلام شیخ‌الرئیس چنین استفاده می‌شد که:

لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود؛

اگر ماهیت مقتضی وجود خود باشد، بر وجود، تقدم بالوجود خواهد داشت.

فخر رازی می‌گوید:

لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها؛^۱

معنایی برای تقدم بالوجود علت، به جز تاثیر آن نیست.

بنابراین، در جمله شرطیه شیخ‌الرئیس، تالی تکرار مقدم خواهد بود. گویی وی گفته است: اگر ماهیت مقتضی وجود خود باشد، یعنی در وجود خود تاثیر کند، در وجود خود تاثیر کرده است یا این که اگر ماهیت مقتضی وجود باشد، مقتضی وجود است.

پاسخ

خواجه در پاسخ فخر رازی می‌گوید: تاثیر علت، مشروط است به این که از حیث

۱. شرحی الاشارات، ص ۲۰۳.

وجود، بر معلول تقدّم داشته باشد. بنابراین، تقدّم، شرط تأثیر است و نه خود تأثیر، نتیجه این که در قضیه شرطیه فوق، مقدّم و تالی یکی نیستند و تکراری صورت نگرفته است.

سپس خواجه می‌گوید: بر فرض این که تقدّم، همان تأثیر باشد، ولی ماهیت متصور نیست که تأثیر کند، مگر این که در اعیان باشد. بنابراین، بودن در اعیان شرط است برای بودن در اعیان، چرا که تأثیر ماهیت در وجود خود و به تعبیر دیگر، سبب شدن ماهیت برای وجود خود، معنایی جز بودن در اعیان ندارد و اگر شرط بودن در اعیان، بودن در اعیان، باشد، خلف است.^۱

حاصل مطلب این که خواجه می‌خواهد بگوید: اگر ماهیت، مؤثر در وجود باشد، باید وجود در اعیان داشته باشد و مؤثر در وجود بودن هم معنایی جز وجود در اعیان ندارد و این مستلزم خلف است. نتیجه این که برهان شیخ‌الرئیس بر این که ماهیت مؤثر در وجود نیست، برهانی است تام و تمام و خدشه‌ناپذیر، چرا که خلف، از این جا لازم آمده است که فرض کرده‌ایم که ماهیت در وجود خود تأثیر کرده و سبب وجود شده است و اگر از این فرض، صرف‌نظر کنیم و بگوییم: هیچ ماهیتی مؤثر در وجود نیست، خلف لازم نمی‌آید، پس برهان، خللی ندارد.

۲. شرط قبول و شرط تأثیر نبودن تقدّم

مبنای کلام شیخ‌الرئیس این است که اگر ماهیت بخواید مؤثر در وجود باشد، باید تقدّم بالوجود داشته باشد. فخر رازی به این مطلب جواب نقضی می‌دهد و می‌گوید: همان‌طور که ماهیت واجب، تأثیر در وجود می‌کند، ماهیت ممکن نیز قبول وجود می‌کند و همان‌طور که ماهیت ممکن در قبول وجود نیاز به وجود قبلی ندارد، ماهیت واجب نیز در علت بودن برای وجود و در تأثیر، نیاز به وجود قبلی ندارد. اگر بناست

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸.

که ماهیت در تأثیر، محتاج به وجود قبلی باشد، در قبول نیز محتاج است و اگر در قبول، محتاج نیست، در تأثیر نیز محتاج نیست و از آن جا که در قبول وجود، بدون هیچ شکلی، نیاز به وجود قبلی ندارد، در سبب بودن برای وجود و در تأثیر نیز نیاز به وجود قبلی ندارد و نباید میان آن‌ها تفکیک کرد.^۱

پاسخ

از آن جا که امام فخر رازی یکی از مسائل پر اهمیت فلسفه الهی، یعنی ماهیت نداشتن واجب‌الوجود را با تشکیکات خود خدشه دار کرده، ما در این جا در دو مرحله بحث می‌کنیم: مرحله اول درباره ادله ماهیت نداشتن واجب‌الوجود و مرحله دوم درباره رفع اشکال یا نقض فوق.

الف) ادله نفی ماهیت از واجب‌الوجود

برای نفی ماهیت از واجب‌الوجود، سه برهان اقامه کرده‌اند:

۱. برهان مشهور

اگر واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد، باید ماهیت آن، معروض وجود باشد. علت عروض وجود بر ماهیت چیست؟ یا خود ماهیت واجب‌الوجود است یا چیزی دیگر. اگر چیزی دیگر علت باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود در وجود خود محتاج غیر باشد و این، با وجوب وجود، سازگار نیست.

و اگر خود ماهیت واجب‌الوجود، علت برای عروض وجود باشد، همان طور که در مقدمه دوم شیخ‌الرئیس آمده بود، ماهیت واجب باید تقدم بالوجود داشته باشد تا بتواند علت برای وجود باشد. موجود بودن ماهیت، قبل از وجود معلول، یابه همین

۱. شرحی الاشارات، ص ۲۰۳.

وجود معلول است، یا به وجودی دیگر. اگر به همین وجود معلول است، مستلزم دور و اگر به وجودی دیگر است، مستلزم تسلسل است.
حاجی سبزواری در تقریر برهان فوق می‌گوید:

الحقُّ ماهيُّتهُ إنَّيَّتهُ إذ مقتضى العروض معلوليُّتهُ
فسابقٌ مع لاحقٍ قد اتَّحدَ أولم تصلُّ سلسلة الكونِ لحدٍّ^۱

حق، ماهیتش وجود اوست، زیرا مقتضای عروض، معلولیت وجود واجب است، پس وجود سابق با وجود لاحق متحد می‌شود (دور) یا این که سلسله وجود به حدی نمی‌رسد (تسلسل).

۲. برهان امتناع غیری و وجوب غیری افراد

اگر واجب‌الوجود، دارای ماهیت باشد، دارای ماهیت نوعیه‌ای است که قابل صدق بر افراد کثیر است و حتی می‌تواند افراد نامتناهی داشته باشد. از این افراد نامتناهی، بنابر برهان توحید، تنها یکی موجود و بقیه معدوم است. پرواضح است که امتناع وجود بقیه نمی‌تواند بالذات باشد، چرا که تمام افراد ماهیت، به قاعده «حکم الامثال...» حکم واحد دارند. اگر یکی از افراد این ماهیت، به امکان عام، می‌تواند موجود شود، سایر افراد هم، به امکان عام می‌توانند موجود شوند. بنابراین، امتناع وجود آن‌ها امتناع غیری است نه امتناع ذاتی. اگر برخی از افراد یک ماهیت، امتناع غیری دارند، به این معناست که آن‌ها امکان ذاتی دارند. پس تمام افراد، ممکن بالذاتند. هر چند، برخی از آن‌ها بالغیر، واجب و برخی دیگر ممتنع شده‌اند.^۲

۱. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۵۳.

۲. نهاية الحکمه، المرحلة الرابعة، الفصل الثالث.

۳. برهان جوهریت ماهیت واجب الوجود

اگر واجب الوجودی دارای ماهیت باشد، حتماً باید ماهیت آن یکی از مقولات ده گانه باشد و چون مقولات عرضی، وجود فی الموضوع دارند و این، مستلزم نقصان است، بهتر است که ماهیت واجب الوجود را جوهر بدانیم؛ یعنی باید تحت مقوله جوهر باشد نه مقولات عرض.

اگر ماهیت واجب الوجود، در تحت مقوله جوهر باشد، مقوله جوهر، دارای انواعی است. یکی از انواع آن، واجب الوجود و دیگر انواع آن، جسم، عقل، هیولا، صورت و نفس است.^۱

با توجه به این که جسم، عقل، هیولا، صورت و نفس، ممکن الوجودند نه واجب الوجود، امکان نوع، سرایت به جنس می کند و جنس یا ماهیت جنسیه را ممکن می سازد. و اگر جنس یک نوع، ممکن باشد، آن نوع هم ممکن است، پس لازم می آید که واجب الوجود هم که نوعی از جنس جوهر است، ممکن الوجود باشد و این، خلاف فرض است.^۲

ب) رفع اشکال

اکنون ببینیم نقض یا اشکال فخر رازی چگونه رفع می شود. قبلاً یاد آور می شویم که نقض فخر رازی در حقیقت، متوجه برهان مشهور است، چرا که در برهان مشهور، با توجه به این که معلولیت وجود واجب برای غیر ماهیت واجب، مستلزم محذور نیاز واجب به غیر و معلولیت آن، برای خود ماهیت واجب، مستلزم دور یا تسلسل شمرده شده، همه راهها به نفی ماهیت از واجب پایان یافته است.

مشکل فخر رازی این است که گمان کرده که ماهیت، بدون وجود، در خارج ثبوت

۱. در حکمت مشاء صورت و نفس هم تحت مقوله جوهر قرار می گیرد.

۲. نهاية الحکمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثالث.

و تحقیق دارد و چون چنین است، ماهیت ممکن، محل برای وجود و قابل آن، و ماهیت واجب، علت برای وجود و فاعل آن می‌شود، در حالی که ماهیت، بدون وجود، هیچ‌گونه ثبوت و تحقیق ندارد. حاجی سبزواری درباره ماهیت می‌گوید:

و لیستِ إلهی من حیثِ هیه مرتبةً نقائضُ منتفیه^۱

ماهیت، به خودی خود، چیزی جز خود ماهیت نیست و در مرتبه ذات ماهیت، همه نقیض‌ها منتفی است.

وقتی نقیض‌ها در مرتبه ذات ماهیت، منتفی باشد، معنای آن چنین است که نه وجود، عین ذات و جزء ذات ماهیت است و نه عدم.

اگر کسی گمان کند که ماهیت، بدون وجود، ثبوت و تحقیق دارد، از این حقیقت، غفلت کرده است که ثبوت و تحقق ماهیت، یعنی وجود ماهیت، حال آن که ماهیت، بدون وجود و مجرد از وجود، هرگز ثبوت و تحقیق ندارد.

بنابراین، غلط است اگر گفته شود: ماهیت برای خود ثبوت و تحقیق دارد و وجود، عارض آن و حال در آن یا معلول آن، واقع می‌شود.

البته می‌توان گفت که ماهیت در عقل، ثبوت و تحقیق دارد و وجود، عارض آن می‌شود، اما معنای این گفتار این نیست که ماهیت، بدون وجود، در عقل ثبوت و تحقق یافته، سپس وجود، عارض آن شده است، بلکه ثبوت و تحقق ماهیت در عقل نیز به معنای وجود عقلی ماهیت است، همچنان که ثبوت و تحقق ماهیت در خارج نیز به معنای وجود خارجی ماهیت است.

نتیجه این که ثبوت و تحقق ماهیت در عقل هم به معنای انفکاک ماهیت از وجود در عقل نیست، بلکه عقل می‌تواند ماهیت موجود به وجود عقلی را لابلش شرط ملاحظه کند. معلوم است که اعتبار لابلش شرط، غیر از اعتبار بشرط لاست، به عبارت دیگر، عدم

۱. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۲۹.

اعتبار غیر از اعتبار عدم است. پس از آن که عقل، ماهیت را لایشرط ملاحظه کرد، آن را معروض وجود و چه بسا معروض عدم قرار می‌دهد. مثلاً می‌گوید: انسان موجود یا عنقا معدوم است؛ یعنی انسان موجود در عقل، که لایشرط اعتبار شده، موجود در خارج و عنقای موجود در عقل هم که لایشرط اعتبار شده، معدوم در خارج است. خواهی می‌گوید:

فإذَنْ اتَّصَفَ الْمَاهِيَّةُ بِالْوُجُودِ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ لَيْسَ الْجِسْمُ بِالْبِيَاضِ؛^۱

بنابر آن چه گذشت، اتصاف ماهیت به وجود، امری عقلی است که مانند اتصاف جسم به بیاض نیست.

مقصود این است که: فرق است میان اتصاف ماهیت به وجود و اتصاف جسم به سفیدی. اولی عقلی و دومی خارجی است. در مورد اول، ماهیت موجود به وجود عقلی است که لایشرط اعتبار شده، نه به شرط شیء و نه بشرط لا و در دومی ماهیت، بشرط شیء، یعنی بشرط الوجود است؛ یعنی اگر ماهیت، موجود و مشروط به وجود نباشد، محال است که معروض سفیدی واقع شود و اگر ماهیت موجود در عقل نباشد، محال است که معروض وجود یا عدم در عقل شود، جز این که عقل را توانایی این هست که ماهیت را لایشرط تعقل کند و او را معروض برای اوصاف و عوارضی از قبیل وجود و عدم قرار دهد.

خواجی از بیان خود نتیجه می‌گیرد که:

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ إِنَّمَا تَكُونُ قَابِلَةً لِلْوُجُودِ عِنْدَ وُجُودِهَا فِي الْعَقْلِ فَقَطْ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ

تَكُونُ فَاعِلَةً لَصِفَةٍ خَارِجِيَّةٍ عِنْدَ وُجُودِهَا فِي الْعَقْلِ فَقَطْ؛^۲

حاصل این است که: ماهیت، فقط هنگامی که وجود در عقل دارد قابل وجود است و ممکن نیست هنگامی که فقط وجود در عقل دارد، فاعل برای یک صفت خارجی باشد.

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۳۹ و ۴۰.

۳. تأثیر ماهیت بدون اقتران به وجود

آخرین اشکال فخر رازی این است که شیخ‌الرئیس در این فصل مورد بحث گفت: ماهیت برای صفات خویش، آن هم صفاتی که غیر از وجود است، علت است. فخر رازی می‌گوید: این مطلب شیخ‌الرئیس مقتضی این است که ماهیت بدون اقتران به وجود، مؤثر باشد. پس ماهیت، بدون وجود، سبب بعضی از چیزها شده است، زیرا اگر به همراه وجود، سبب بشود، به تنهایی علت نیست، بلکه به همراه وجود علت و بشرط‌الوجود، علت است. لازمه این که ماهیت به تنهایی علت باشد، این نیست که معدوم باشد؛ یعنی همان طور که علت بودن آن، بشرط وجود نیست، بشرط عدم هم نیست، بلکه لا بشرط است؛ یعنی نه مشروط به وجود و نه مشروط به عدم است.

بنابر بیان فوق، از کلام شیخ‌الرئیس نیز استفاده می‌شود که ماهیت می‌تواند به اعتبار لا بشرط بودن، سبب برای اشیا و اموری باشد، پس چه مانعی است که سبب برای وجود هم باشد؟

پاسخ

خواجه در پاسخ وی می‌گوید: عدم اعتبار وجود با ماهیت، به معنای این نیست که ماهیت هنگامی که سبب برای صفتی از صفات می‌شود، برای او اعتبار عدم و اعتبار جدا شدن آن از وجود شود. خلاصه این که: ماهیت لا بشرط کجا و ماهیت بشرط لا کجا؟! چه منافاتی است میان این که: ماهیت معتبر به اعتبار لا بشرط باشد و در عین حال، موجود هم باشد؟! اصولاً انفکاک ماهیت از وجود، در حوزه ذهن یا در حوزه خارج، محال است. آنچه منفک از دو وجود ذهنی و خارجی است، لاشیء است و برای او هیچ گونه شیئیت، تقرر و ثبوت و تحقق نیست. در این صورت، چگونه می‌تواند منشأ اثری از آثار و علت صفتی از صفات و تحقق بخش امری از امور باشد؟!

وقتی ماهیت نتواند در حال انفکاک از وجود، متصف به شیئیت و تأثیر و سببیت شود و نتواند پدید آورنده اثری از آثار و تحقق بخش وصفی از اوصاف باشد، چگونه ممکن است که در چیزی مؤثر باشد که شیئیت و تأثیر و سببیت آن منوط به او باشد؟ چرا که در حال تأثیر، محال است که از او انفکاک یابد. آری، تأثیر ماهیت در اوصاف منوط به موجود بودن آن است. بنابراین، محال است که ماهیتی که به خودی خود در هیچ یک از اوصاف، اثر بخش نیست، مؤثر در وجود باشد.

عذر خواجه از طول دادن بحث

خواجه می گوید:

این است بیان فساد رأیی که این مرد فاضل، بدان گرایش یافته است. این مباحث، اگر چه منجر به اطناب و تطویل می شود و در این جا تعلقی به متن کتاب ندارد، چون کلام این مرد، در این مسئله که از حیث شأن و منزلت از اعظم مسائل الهی است، در این کتاب و در سایر کتاب هایش به درازا کشیده، تنبیه بر لغزشگاه هایش واجب و لازم بود، تا عقاید شاگردان مبتدی فلسفه، به پیروی او فاسد و تباه نشود!

همان طور که خواننده محترم در طی بحث ها توجه کرده است، مسئله ای که از حیث شأن و منزلت، از بزرگ ترین مسائل فلسفه الهی است، مسئله «الحق لا ماهیة له» یا «الحق ماهیة إنته» است که به حکم وجوب ذاتی واجب الوجود، باید او را مجرد و منزله از داشتن ماهیت بدانیم و الا مشکل احتیاج و دور و تسلسل و امکان و سایر نقایصی که لایق ساحت مقدس واجب الوجود نیستند، پیش می آید. فلسفه الهی تنها و تنها یک رسالت بزرگ دارد و آن، تنزیه و تقدیس واجب الوجود از نقص ها و کاستی ها و عیوب و توجه دادن اذهان دانشجویان به خداوندی است که ذات بی همتایش، جمال

مطلق، کمال مطلق، غنای مطلق، بساطت مطلق و وجود مطلق است. هرگونه بحث و استدلالی که از این مسیر منحرف شود، چیزی جز وسوسه شیطان و خیالات باطل، پوچ و بیهوده نیست. آری، نیست و ش باشد خیال اندر روان.

فخر رازی، نابغه بحث و استدلال و قهرمان تشکیک و شبهه پراکنی است. او با این نبوغ سرشار، گاهی دچار مهلکه شده و در پرتگاه‌های خطرناکی سقوط کرده است. البته به مطالب عالی و اندیشه‌های نابی هم نایل آمده که نباید نادیده گرفت.

به این مطلب از این جهت، عنایت کردیم که طلاب و دانشجویان گرامی فلسفه، اگر از قوه بحث و استدلال برخوردارند، به خود مغرور نشوند و به جدال و مرأ روی نیاورند و گوش جان را بر روی حقایق فلسفه الهی بگشایند و درون خود را صفا بخشند تا از انحراف و لغزش مصون و محفوظ باشند. جا دارد که به دنبال بحث‌های خشک فلسفی که تاکنون درباره نقض و ابرام‌ها داشته‌ایم، این صفحات را به حدیثی که محدث بزرگواری چون صدوق نقل کرده، آرایش دهیم:

رَوَى عَنْ عَدَّةٍ مِنَ الْأَصْحَابِ أَنَّهُمْ قَالُوا: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَوْمًا وَ نَحْنُ نَتَمَارَى فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الَّذِينَ فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا لَمْ يَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهَذَا. ذَرُوا الْمَرَاءَ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَمَارِي. ذَرُوا الْمَرَاءَ فَإِنَّ الْمَمَارِي قَد تَمَّتْ خَسَارَتُهُ. ذَرُوا الْمَرَاءَ فَإِنَّ الْمَمَارِي لَا شَفْعَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ذَرُوا الْمَرَاءَ فَإِنِّي زَعِيمٌ بِثَلَاثِ آيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ فِي رِيَاضِهَا وَ أَوْسَطِهَا وَ أَعْلَاهَا مَنْ تَرَكَ الْمَرَاءَ وَ هُوَ صَادِقٌ ذَرُوا الْمَرَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي بَعْدَ عِبَادَةِ الْإِلَهِ وَ ثَانِي الْمَرَاءِ؛^۱

از گروهی از اصحاب روایت شده که روزی پیامبر بر ما وارد شد و ما در حال مجادله با یک‌دیگر درباره مسئله‌ای از مسائل دینی بودیم. پیامبر به سختی خشمگین شد، به طوری که هرگز آن گونه خشمگین نشده بود. سپس فرمود: پیشینیان شما تنها به جدال

و مرء هلاک شدند. مجادله را ترک گویند، چرا که مؤمن، در بحث‌ها به ستیز و جدال نمی‌پردازد. مجادله را ترک گویند که ستیزه‌گر، خسارت و زیانش تمام شده است. مجادله را ترک گویند که من مجادله‌گر را در روز قیامت شفاعت نمی‌کنم. ستیزه و مناقشه را ترک گویند که من برای کسی که ترک ستیزه و مجادله کند، در حالی که حق با اوست، سه خانه در باغ‌های بهشت و میانه و بالاترین طبقات آن، ضمانت می‌کنم. ستیزه و مجادله را ترک گویند که نخستین چیزی که خداوند بعد از پرستش بت‌ها مرا از آن نهی کرده، ستیزه و مجادله است.

همچنین روایت شده است:

لا یستكمل عبدٌ حقیقۃُ الإیمانِ حتی یدعَ المرءَ و إنْ کانَ مُحِقًّا؛^۱

هیچ بنده‌ای حقیقت ایمان را به کمال نمی‌رساند، تا آن که مناقشه را ترک کند، اگر چه حق با او باشد.

در عین حال، ما همانند برخی شارحان اشارات، نقض و ابرام‌های فخر رازی و خواجه را از این جهت رها نکرده که معتقدیم موجب بسط اندیشه‌های فلسفی و بالا رفتن قدرت تفکر در دانشجویان فلسفه می‌شود.

خود را بیازمایید!

۱. دو معنای ماهیت را بیان کنید.
۲. آیا وجود شیء، صفت است یا نفس تحقق شیء؟
۳. با توجه به این که ترکیب وجود و ماهیت را ترکیب اتحادی نامیده‌اند، فرق بین ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی را بیان کنید.
۴. آیا ممکن است که وجود، معلول با واسطه یا بی‌واسطه ماهیت باشد؟ دلیل استحاله آن چیست؟

۵. آیا علیت ماهیت، فقط در مورد وجود، محال است یا در مورد امور دیگر هم محال است؟

۶. اموری را که ماهیت می‌تواند سبب مع‌الواسطه یا بلاواسطه آن‌ها باشد، توضیح دهید.

۷. آیا ماهیت به خودی خود علت می‌شود یا به واسطه وجود؟ در این باره استدلال کنید.

۸. معنای این که «الماهیة من حیث هی لیست إلهی» را توضیح دهید.

۹. فرق وجود و ماهیت را در سببیت و عدم سببیت توضیح دهید.

۱۰. چگونه وجود و ماهیت به اوصاف یک‌دیگر متصف می‌شوند؟

۱۱. چگونه می‌توان عقیده به اصالت وجود را از سخن شیخ استظهار کرد؟

۱۲. اضطراب فخر رازی از چیست؟

۱۳. فلاسفه و متکلمان درباره وجود چه می‌گویند؟ اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی؟

۱۴. چرا متکلمان به اشتراک لفظی وجود روی آورده‌اند؟

۱۵. چرا اگر وجود را مشترک معنوی بدانیم، وجود واجب و وجود ممکن مساوی نیستند؟

۱۶. فرق میان کلی متواطی و کلی مشکک را توضیح دهید.

۱۷. فرق میان تشکیک عامی و تشکیک خاصی را توضیح دهید.

۱۸. فخر رازی در چه مسئله‌ای به حکما پیوسته و در چه مسئله‌ای از آن‌ها جدا شده است؟

۱۹. چرا فخر رازی در مسئله «الحق لا ماهیة له» با حکما مخالفت کرده است؟

۲۰. آیا هر لفظی که بر اشیای مختلف اطلاق شود، لزوماً مشترک لفظی است؟

۲۱. تشکیک به تقدّم و تأخر را توضیح دهید.

۲۲. تشکیک به اولویت و عدم اولویت را توضیح دهید.
۲۳. تشکیک به شدت و ضعف را توضیح دهید.
۲۴. آیا در وجود همه اقسام تشکیک جاری است؟ چگونه؟
۲۵. آیا وجود خداوند به همه اقسام تشکیک بر ماسوای خود مقدم است؟ چگونه؟
۲۶. مفاهیمی که به تشکیک بر مصادیق خود حمل می‌شوند، عارض ماهیتند یا می‌توانند ذاتی باشند؟ نظریات در این باره را توضیح دهید.
۲۷. چرا در حرکت اشتدادی بنابر اصالت ماهیت، لازم است که بی نهایت انواع متحصل، محصور بین حاصرین باشد و بنابر اصالت وجود، نه؟
۲۸. آیا به نظر خواجه، سواد و بیاض از مقولات و از معقولات اولی‌اند یا از معقولات ثانیه؟
۲۹. اگر تشکیک در ماهیت روانیست، چرا خواجه ماهیت سواد و بیاض را مقول به تشکیک تلقی کرده است؟
۳۰. به طور کلی، نظر محاکم را ضمن تقریر دقیق تمثیل خواجه درباره آن بیان کنید.
۳۱. رابطه وجود با عروض چگونه است؟ آیا وجود، مقتضی عروض یا مقتضی لا عروض یا عدم مقتضی است؟ اشکال فخر رازی را در این رابطه تقریر کنید.
۳۲. پاسخ خواجه به اشکال مورد نظر سؤال ۳۱ را تقریر کنید و مثال‌های خواجه را توضیح دهید.
۳۳. اگر وجود واجب و ممکن را مقول به تشکیک نگیریم و بین آن‌ها چنین فرق بگذاریم که وجود ممکن به لحاظ عروض، نیازمند علت عروض و وجود واجب، به لحاظ عدم عروض، نیازمند عدم علت عروض است، چه مشکلی پیش می‌آید؟
۳۴. چرا محاکم وابستگی به عدم را شنیع‌تر از وابستگی به وجود تلقی می‌کند؟
۳۵. به نظر محاکم، وابستگی واجب‌الوجود به صفات عدمی و سلبی ممکن است. مشکل این نظر چیست؟

۳۶. حکماء می‌گویند: عقول بشری از ادراک کنه ذات خداوند عاجز و تصور مفهوم وجود بدیهی است. فخر رازی از تلفیق این دو مطلب چه نتیجه‌ای می‌گیرد؟
۳۷. توضیح دهید که چگونه گاهی یکی از ماهیت و وجود شیئی مشکوک و دیگری معلوم و گاهی هر دو معلوم و گاهی هر دو مشکوک است؟
۳۸. پاسخ خواجه را به دومین اشکال فخر رازی درباره مجهول بودن کنه ذات خداوند و بدیهی بودن مفهوم وجود تقریر کنید.
۳۹. توضیح دهید که چگونه واجب‌الوجود عاری از حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه و وجود ممکن، دارای حیثیت تعلیلیه و ماهیت موجوده هم دارای حیثیت تعلیلیه و هم دارای حیثیت تقییدیه است؟
۴۰. سومین اشکال فخر رازی را درباره این که علت ممکنات یا مجرد وجود یا وجود بشرط لا باشد، توضیح دهید.
۴۱. پاسخ خواجه را به اشکال فوق تقریر کنید.
۴۲. چهارمین اشکال فخر رازی از راه تمسک به قاعده حکم الأمثال است، اشکال او را تقریر و قیاس استثنایی مورد استفاده او را ذکر کنید.
۴۳. چگونه حکما در اثبات هیولای افلاک به قاعده حکم الامثال تمسک کرده‌اند.
۴۴. چگونه حکما برای ابطال مذهب ذیمقراطیس به قاعده حکم الامثال تمسک کرده‌اند؟
۴۵. چگونه حکما برای این که باید ابعاد جسمانی در ماده باشد به قاعده حکم الامثال تمسک جسته‌اند؟
۴۶. پاسخ خواجه را به چهارمین اشکال فخر رازی توضیح دهید.
۴۷. اعتراض لفظی فخر رازی به شیخ‌الرئیس را توضیح دهید.
۴۸. پاسخ خواجه را به اعتراض لفظی فخر رازی توضیح دهید.
۴۹. چرا فخر رازی می‌گوید: نه تقدّم شرط تأثیر است و نه شرط قبول؟

۵۰. برهان مشهور بر نفی ماهیت از واجب را تقریر کنید.
۵۱. برهان امتناع غیری و وجوب غیری افراد بر نفی ماهیت از واجب را تقریر کنید.
۵۲. برهان جوهریت بر نفی ماهیت از واجب را تقریر کنید.
۵۳. پاسخ خواجه به دومین اعتراض فخر رازی را تقریر کنید.
۵۴. چه فرقی است میان اتصاف ماهیت به وجود و اتصاف جسم به بیاض؟
۵۵. سومین اعتراض فخر رازی به شیخ‌الرئیس را از راه تأثیر ماهیت بدون اقتران به وجود تقریر کنید.
۵۶. پاسخ خواجه به سومین اعتراض فخر رازی را تقریر کنید.
۵۷. عذر خواجه درباره تطویل بحث را تقریر کنید.
۵۸. جنبه‌های مثبت و منفی مرء و جدال را توضیح دهید.
۵۹. ماحصل کلام رسول اکرم ﷺ را درباره مرء و جدال بیان کنید.

فصل هجدهم:

تقرير برهان توحيد

إشارة

واجب الوجود المتعين:^١

إن كان تعينه ذلك، لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره.^٢

وإن لم يكن تعينه لذلك، بل لأمر آخر، فهو معلول.^٣

لأنه إن كان وجوداً^٤ واجب الوجود لازماً لتعينه، كان الوجود لازماً لماهية غيره، اوصفة، وذلك

محال.

وإن كان^٥ عارضاً، فهو أولى بأن يكون لعلّة.

١. محور استدلال شيخ الرئيس، واجب الوجود متعين است، نه دو واجب الوجود. خواجه استدلال را بر همین محور تمام کرده، ولی امام فخر بر محور دو واجب الوجود. ظاهر، بلکه نص کلام شیخ الرئيس، موافق خواجه است.

٢. این، نخستین فرض برهان است. مطابق این فرض، واجب الوجود بالذات، تعینش به علت وجوب وجود است و خود مستلزم یگانگی واجب الوجود و توحید ذات است.

٣. مطابق این فرض، وجوب وجود، علت تعین نیست، بلکه تعین از جانب غیر است. در این صورت، تعدد محال نیست، ولی واجب الوجود، معلول غیر می شود که محال است.

٤. در نسخه چاپ تهران کلمه «وجود» نیامده و در نسخه چاپ مصر آمده و همین رجحان دارد.

٥. ضمیر مستتر در «کان» به وجود واجب الوجود بر می گردد.

و إن كَانَ مَا يَتَعَيَّنُ بِهِ عَارِضاً لِدَلِكِ، فَهُوَ لَعَلَّةٌ.
 فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ وَ مَا يَتَعَيَّنُ بِهِ مَاهِيَةً وَاحِدَةً، فَتِلْكَ الْعَلَّةُ عَلَّةٌ لِمَالذَاتِهِ يَجِبُ وَجُودُهُ وَ هَذَا
 مَحَالٌّ.^۱
 وَ إِنْ كَانَ عَرُوضُهُ بَعْدَ تَعَيَّنِ أَوَّلِ سَابِقٍ، فَكَلَا مُنَافِي ذَلِكَ السَّابِقِ.
 وَ بَاقِي الْأَقْسَامِ مَحَالٌّ؛^۲

ترجمه

واجب الوجود متعین:
 اگر تعینش به این دلیل است که واجب الوجود است، واجب الوجودی جز او
 نیست.
 و اگر تعینش به علت آن نیست، بلکه به علتی دیگر است، معلول است.
 زیرا اگر وجود واجب الوجود، لازم تعینش باشد، وجود، لازم ماهیتی غیر از خود
 یا صفتی است، و این محال است.
 و اگر وجود واجب الوجود، عارض تعین باشد، اولای به این است که به دلیل علتی
 باشد
 و اگر تعین عارض وجود واجب الوجود باشد، عروض آن، به دلیل علتی است.
 بنابراین، اگر ماهیت تعین عارض و تعین معروض^۳ یکی باشد، آن علت، علت
 برای خصوصیت وجود واجب است و این محال است.

۱. مطابق چاپ مصر است. اما در نسخه چاپ تهران بعد از «ماهیه واحده» در پرانتز آمده: «ماهیه واحدا» و
 نیز در چاپ تهران کلمه «لذاته» قبل از «یجب وجوده» نیامده و به جای آن عبارت «لخصوصیه الذاتیه»
 آمده و نیز بعد از «یجب وجوده» در پرانتز آمده است: «لخصوصیه مالذاته بحسب وجوده».
 ۲. محاکم احتمال می دهد که از «لانه ان كان وجود واجب الوجود...» دلیل مستقلى بر توحید باشد و به همین
 دلیل، دارای او عطف بوده و از قلم نساخ افتاده است.
 ۳. مقصود از معروض، واجب الوجود است.

و اگر عروض تعین (معلول) بعد از تعینی پیشین است، سخن درباره همان تعین پیشین است.
و باقی اقسام محال است.

توضیح و تفسیر

به حکم برهانی که شیخ‌الرئیس برای اثبات واجب‌الوجود اقامه کرده، موجودیت حضرت واجب‌الوجود، به عنوان موجودی که حق و واجب بذاته و قیوم است، اثبات شده است.

حال گوییم: واجب‌الوجودی که موجودیت آن، محرز و مسلم است و وحدت یا تعدد آن، تاکنون معلوم نشده، از دو حال بیرون نیست: یا تعین ندارد یا دارد:

الف) عدم تعین واجب‌الوجود

این فرض، باطل و محال است، چرا که چیزی که تعین ندارد، نه تنها نمی‌تواند علت برای وجود مکنات باشد، بلکه خود نیز وجود ندارد.

برای موجودیت شیء در خارج، تعین و تشخص لازم است. تا چیزی تعین و تشخص پیدا نکند، در خارج موجود نمی‌شود. قاعده این است که: «الشیء ما لم يتشخص لم يوجد»؛^۱ شیء تا تشخص پیدا نکند، موجود نمی‌شود. اگر چیزی ثابت شود که موجود است، حتماً تعین و تشخص او نیز ثابت است. همان برهانی که برای اثبات واجب‌الوجود، اقامه شده است، اثبات می‌کند که: واجب‌الوجود، فاقد تعین و تشخص نیست. بنابراین، فرض عدم تعین واجب‌الوجود، فرضی است باطل و محال، مگر این که از تحقق وجودی واجب‌الوجود، چشم‌پوشیم که این هم با برهانی که قبلاً اقامه شده، ناسازگار است.

۱. و به طریق اولی باید بگوییم: «الشیء ما لم يتعین لم يوجد».

ب) تعین واجب الوجود

هنگامی که از قضیه شرطیه منفصله حقیقه فوق، شق اول که عدم تعین است، باطل و محال باشد، طبعاً شق دوم که تعین واجب الوجود است، حق خواهد بود، به دلیل این که عدم تعین واجب الوجود با وجود او ناسازگار است، شیخ الرئیس نیازی نداشت که در بیان برهان توحید، مطلب را از تقسیم واجب الوجود به متعین و غیرمتعین آغاز کند، بلکه او مطلب را از «واجب الوجود المتعین» آغاز کرد و راه را از همین جا به سوی توحید گشود.

در این جا با عنایت به شرح استاد مطهری بر اشارات، توجه به چند نکته ضروری می نماید:

۱. اگر ذات و طبیعتی متکثر باشد؛ یعنی بیش از یک فرد داشته باشد، می بایست ذات وی غیر از هر یک از تعینات فردی بوده باشد، زیرا اگر ذات، عین تعین فردی بود، لازم می آمد که همه تعینات یکی باشد و یا این که متعین به سایر تعینات نبوده باشد و این، خلف است. پس اگر فرض کنیم ذات و هویت چیزی عین تعین و تشخص بوده باشد، کثرت در او محال است، ولی اگر ذاتی مغایر با تعین و تشخص بوده باشد، کثرت در او محال نیست.^۱

حاصل این که اگر تعین موجود، عین ذات او باشد، تعدد و تکثر محال است و اگر عین ذات نباشد، تعدد و تکثر، محال نیست.

۲. ذات و طبیعتی که متکثر است که قهراً تعین غیر از ذات وی خواهد بود، هیچ یک از تعینات از لوازم ذات (او) نمی تواند باشد والا کثرت پیدا نمی شد.^۲

دلیل این مطلب روشن است. در ذوات متکثر، نه کثرت عین ذات، نه جزء ذات و نه از لوازم ذات آنهاست، بلکه کثرت از عوارض آنهاست.

اگر کثرت، عین یا جزء ذات یا لازمه آنها باشد، وحدتی تحقق پیدا نمی کند و هر

۱. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۸.

۲. همان.

جا وحدتی تحقق نیابد، کثرت هم تحقق نمی‌یابد. بنابراین، از اثبات کثرت، نفی کثرت لازم می‌آید.

اما اگر کثرت از عوارض مفارق ذات باشد، برای عروض هر تعینی بر ذات شیء متکثر، علتی لازم است و نه تنها علت فاعلی که علت قابلی هم لازم است.

۳. شک نیست که هر شیء متعین، خود آن شیء و تعین وی دو امر متمایز و جدا از هم نمی‌توانند بود؛ یعنی نمی‌تواند موجود به دو وجود باشد والا لازم می‌آید که هر یک از آن دو نیز مرکب باشد از ذات و تعینی، پس هر ذات با تعین خود قهراً متحد است.^۱

اگر ذات و تعین، موجود به دو وجود جداگانه باشند، هر کدام از آنها نیز مرکب از یک ذات و یک تعین‌اند. آن ذات و تعین نیز هر کدام دارای ذاتی و تعینی هستند. این جاست که باید بی‌نهایت ذوات و تعینات پدید آید و این هم محال است.

اختلاف شارحان

شارحان اشارات، در شرح و توضیح برهان شیخ‌الرئیس بر توحید اختلاف پیدا کرده‌اند. تا آن جا که نگارنده، با توجه به شروحنی که در دست‌رس دارد، مطلع است، چهار نظر در این باره وجود دارد: ۱. نظر خواجه؛ ۲. نظر فخر رازی؛ ۳. نظر محاکم؛ ۴. نظر استاد مطهری.

مرحوم استاد مطهری پس از شرح مقصود شیخ‌الرئیس می‌فرماید:
آن‌چه این جا بیان کردیم، شاید با آن‌چه شیخ گفته است، از آن‌چه دیگران گفته‌اند، بهتر تطبیق بکند. اجمالاً کلمات شیخ در این فصل و طرز بیان شقوق که کرده است، مشوش است. شراح - مخصوصاً دو شارح بزرگ، رازی و طوسی - از لحاظ شرح کلمات شیخ اختلاف نظر دارند و ما نمی‌توانیم در این جا به نقل گفته‌های ایشان بپردازیم.^۲

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۹ و ۴۰.

در این جا به ترتیب نظریات چهارگانه فوق را ذکر کرده و در پایان می‌گوییم که ترجیح با کدام یک از نظریات است.

۱. نظر خواجه

همان طور که قبلاً گفتیم، موضوع برهان توحیدی شیخ‌الرئیس، واجب‌الوجود متعین است، چراکه اگر واجب‌الوجود، متعین نباشد، موجود نیست و حال آن که قبلاً وجود او را ثابت کرده‌ایم.

اکنون می‌گوییم: واجب‌الوجود متعین، یا تعینش به این دلیل است که واجب‌الوجود است و لاغیر یا چنین نیست، بلکه تعینش به دلیل امر دیگری غیر از واجب‌الوجود بودن است.

فرض اول که تعین به علت وجوب وجود است، مستلزم مطلوب است، چراکه اگر تعین واجب‌الوجود، به علت وجوب باشد، محال است که از یک‌دیگر تفکیک شوند، بلکه هر جا که علت یافت شود، معلول هم یافت می‌شود و بالعکس. لازمه این مطلب، انحصار واجب‌الوجود است. نه واجب‌الوجود، منفک از این تعین و نه این تعین، منفک از واجب‌الوجود می‌شود.

عبارت متن: «واجبُ الوجود المتعین إن كان تعینُهُ ذلك لأنه واجبُ الوجود فلا واجبُ وجودٍ غیره» ناظر به مطلب فوق است، چرا که می‌گوید: اگر تعین واجب‌الوجود متعین، به دلیل این است که واجب‌الوجود است، واجب‌الوجودی غیر از او نخواهد بود.

فرض دوم که تعین نه به دلیل وجوب وجود، بلکه به دلیل امری دیگر است، مقتضی این است که واجب‌الوجود متعین، معلول غیر باشد. عبارت متن در این باره چنین است: «وإن لم یکن تعینُهُ لذلك بل لأمرٍ آخر فهو معلولٌ» اگر تعین واجب‌الوجود، به دلیل وجوب نیست، بلکه به دلیل امری دیگر است، در این صورت، واجب‌الوجود

متعین، معلول غیر خواهد بود.^۱

اکنون معلوم شد که واجب الوجود متعین، اگر تعینش معلول وجوب وجودش نیست، معلول غیر است. بنابراین، چهار فرض پیش می‌آید: ۱. وجوب وجود، لازم تعین است. ۲. وجوب وجود، عارض تعین است. ۳. وجوب وجود، معروض تعین است. ۴. وجوب وجود، ملزوم تعین است.

الف) وجوب وجود، لازمه تعین

با توجه به این که خود تعین، معلول غیر و وجوب وجود هم لازم تعین و در حقیقت، معلول تعین است، دو محذور پیش می‌آید: یکی این که واجب الوجود متعین، معلول غیر است، چرا که تعینش معلول غیر است و دیگر این که وجوب وجود، معلول ماهیت یا معلول صفت ماهیت است. حال آن که در مقدمه دوم معلوم شد که وجوب، با واسطه و بی واسطه، معلول ماهیت نخواهد بود. شیخ الرئیس می‌گوید:

لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة و ذلك محال؛
زیرا اگر واجب الوجود، لازمه تعین خود باشد، وجود لازمه ماهیتی غیر از خود یا صفتی است و این هم محال است.

عبارت شیخ الرئیس ناظر به هر دو محذوری که در بالا گفته شد، نیست، بلکه تنها ناظر به محذور دوم است.

۱. به نظر می‌رسد که تا همین جا برهان شیخ الرئیس برای اثبات توحید، تمام باشد و نیازی به تنمّه بعدی ندارد. به خصوص تعلیلی که از: «لأنه ان كان واجب الوجود لازماً لتعينه...» آمده، چندان ارتباطی با ماقبل خود ندارد؛ یعنی ظهوری در اثبات معلولیت واجب الوجود متعین ندارد. آیا اگر کسی به رابطه لزوم و عروض تعین و وجوب وجود توجه نکند، متوجه معلولیت واجب الوجود متعینی که تعینش به علت وجوب وجودش نیست، نمی‌شود؟ بنابراین معلوم است که کلام شیخ در طرز بیان شقوق مشوش است.

بحثی مفید دربارهٔ تحقق لزوم

خواجه در ذیل بحث دربارهٔ این که وجوب وجود لازمهٔ تعیین است، بحث مفیدی دربارهٔ تحقق لزوم می‌کند.

او می‌گوید: لزوم هنگامی تحقق پیدا می‌کند که ملزوم یا جزء ملزوم، علت یا معلول مساوی لازم یا جزء لازم باشد یا هر دوی آن‌ها معلول علت واحدی باشند. عبارت خواجه در این رابطه چنین است:

واعلم آنا بیننا أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أو جزء منه علّة أو معلولاً مساوياً
للازم أو لجزء منه أو كانا معلولي علّة واحدة؛^۱

بدان که ما بیان کرده‌ایم که لزوم تحقق پیدا نمی‌کند مگر هنگامی که ملزوم یا جزئی از ملزوم، علت یا معلول مساوی لازم یا جزء لازم باشد، یا هر دو معلول علت واحده‌ای باشند.

از عبارت خواجه پنج فرض زیر استنباط می‌شود:

۱. ملزوم، علت برای لازم است؛ ۲. جزء ملزوم، علت جزء لازم است؛ ۳. ملزوم، معلول برای لازم است؛ ۴. ملزوم، معلول برای جزء لازم است؛ ۵. لازم و ملزوم، معلول برای علت ثالثی می‌باشند.

در مسئلهٔ مورد بحث، برای وجوب وجود و تعیین، بر فرض این که رابطهٔ آن‌ها رابطهٔ تلازم باشد، سه فرض پیش می‌آید: ۱. وجوب وجود، علت برای تعیین است. این، همان فرض اول است که گفتیم که مستلزم مطلوب است و شیخ‌الرئیس دربارهٔ آن فرمود: «ان كان تعينه ذلك، لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره». ۲. تعیین، علت برای وجوب وجود است. این فرض، همان است که براساس مقدمهٔ دوم مردود است، چرا که تعیین از دو حال بیرون نیست: یا خود ماهیت واجب‌الوجود است یا صفتی از صفات اوست، پس وجود واجب، یا معلول ماهیت واجب یا معلول صفتی از صفات

۱. الاشارات والتنبهات، ج ۳، ص ۴۳.

اوست. ۳. تعین و وجوب وجود، هر دو معلول علت ثالثند. در این صورت، باز هم وجوب وجود، معلول است.

ب) وجوب وجود، عارض تعین

اگر وجوب وجود، عارض تعین باشد، احتیاج به غیر، دو چندان خواهد شد، چرا که به قاعده «العرضی یعلل» عروض وجوب وجود بر تعین، نیازمند علت است. از سوی دیگر، طبق فرض، خود تعین هم معلول غیر است، پس واجب الوجود متعین، به دو لحاظ محتاج غیر است: به لحاظ عروض وجوب وجود بر تعین و به لحاظ معلولیت تعین برای غیر.

شیخ الرئیس درباره این فرض می گوید:

وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة؛

اگر وجود واجب، عارض تعین باشد، اولای به این است که به دلیل علتی باشد.

ج) تعین، عارض وجود واجب

اگر تعینی که طبق فرض، معلول غیر است، عارض وجود واجب باشد، لازم می آید که واجب الوجود متعین، معلول برای چیزی باشد که او را متعین به این تعین قرار داده است. از این رو، شیخ الرئیس درباره این فرض می گوید:

وإن كان ما يتعین به عارضاً لذلك فهو لعلّة؛

اگر آنچه واجب الوجود، به آن تعین پیدا می کند، عارض وجود واجب باشد، واجب الوجود متعین، به دلیل علتی است.

مقصود این است که عروض تعین بر وجوب وجود، مستلزم معلولیت واجب الوجود متعین است، چرا که تعین، معلول غیر است و اگر عروض آن نیز معلول علت دیگری باشد، تعین دو علت می خواهد: علت برای نفس تعین و علت برای عروض تعین.

بحثی دربارهٔ عروض تعین بر وجوب وجود

اگر تعین عارض وجود واجب باشد، معلوم شد که عروض، محتاج علت است. اکنون گفت‌وگو دربارهٔ معروض تعین، یعنی وجود واجب است. آیا وجود واجب، عام یا خاص است؟ قطعاً از این دو حال بیرون نیست.

نمی‌توانیم بگوییم که: معروض تعین، وجود عام است وگرنه لازم می‌آید که معروض تعین، هم عام باشد و هم متعین، پس چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: خاص است. خواهی در این باره می‌گوید:

ثمَّ أَكَّدَ بَيَانَ اسْتِحَالَتِهِ بِمَعْنَى آخِرٍ وَ هَوَانَ التَّعْيِينِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عَارِضاً
لِلْوُجُودِ الْوَاجِبِ مِنْ حَيْثُ هُوَ طَبِيعَةٌ عَامَةٌ فَإِذَنْ يَكُونُ عَارِضاً لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ طَبِيعَةٌ
غَيْرَ عَامَّةٍ؛^۱

سپس شیخ‌الرئیس بیان استحالهٔ عروض تعین بر وجود واجب را به معنای دیگری تأکید کرد. و آن این که تعین ممکن نیست که عارض وجود واجب - از حیث این که طبیعت عامه است - باشد. بنابراین، تعین، عارض وجود واجب است از حیث این که طبیعت غیرعامه یا طبیعت خاصه است.

اکنون که معلوم شد تعین عارض وجود واجب است، از حیث این که طبیعت خاصه است، می‌پرسیم این خصوصیت وجود واجب از کجا ناشی شده است؟ آیا به همین تعین عارض، خصوصیت یافته و متعین شده یا به تعینی دیگر؟ اگر به همین تعین، خصوصیت یافته و متعین شده، لازم می‌آید که علت تعین، علت خصوصیت و تعین وجود واجب باشد. نتیجه این که وجود متخصص و متعین واجب، معلول باشد و این، محال است و اگر به تعینی دیگر که سابق بر این تعین است، تخصص و تعین یافته، سؤال را دربارهٔ آن تعین مطرح می‌کنیم. باز سخن خواهی را ملاحظه کنیم:

و حينئذ لا يخلو إِمَّا أن يكون تخصيصُ تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكونُ بسبب تعين آخر خصصها أو لآثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها وهذان قسمان؛^۱

و در این هنگام، خالی نیست یا این که تخصیص آن طبیعتی که معروض تعین است، به عین تعینی است که عارض اوست یا به سبب تعینی دیگر است که نخست او را تخصیص داده، سپس تعین نخست، بعد از تخصیص آن، عارضش شده است. این، دو قسم است.

دو قسمی که خواجه مطرح می‌کند به این لحاظ است که طبیعت وجود واجب را طبیعت لابشرطی فرض می‌کنیم که به خودی خود، نه عام است نه خاص و الا طبیعت بشرط عموم، خاص نمی‌شود و طبیعت بشرط خصوص، معروض تعین و خصوصیت قرار نمی‌گیرد.

طبیعت لابشرط وجود، هم می‌تواند معروض عموم واقع شود و عام گردد و هم می‌تواند معروض خصوص واقع شود و خاص گردد.

اگر بخواهد معروض خصوص واقع شود، همان دو قسمی پدید می‌آید که خواجه بدان اشارت داشت: یکی آن که خصوصیت آن به همین تعین عارض باشد و دیگر آن که خصوصیت آن، به تعینی دیگر باشد، غیر از این تعین. اولی مستلزم معلولیت وجود واجب است و دومی جای سؤال دارد که آن تعین سابق، از کجا آمده و چگونه عارض شده است؟ آیا معروض آن، که باید طبیعت خاصه باشد، به همان تعین، خصوصیت یافته یا به تعینی دیگر؟ اگر به همان تعین باشد، مستلزم معلولیت است و اگر به تعینی دیگر باشد، باز هم جای سؤال دارد و این سؤال‌ها، لاینقطع ادامه پیدا می‌کند.

۱. همان.

سخن خواجه دربارهٔ قسم اول

در هر صورت، خواجه دربارهٔ قسم اول می‌گوید:

القسم الأوّل أنّ التعیّن المعلول قد عرض للوجود الواجب من حیث هو طبیعةً لا خاصّةً و
لاعامةً بذاتها ثمّ إنّها قد تخصّصت بعین ذلك التعیّن المعلول و هو محالٌ لأنّه یقتضی أن
یکون الوجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلّة ذلك التعیّن؛^۱

قسم اول، این است که تعین معلول، عارض وجود واجب شده است از حیث این که طبیعتی است که بذاتها نه خاص است و نه عام. سپس به عین همین تعین معلول، تخصص یافته و این، محال است، زیرا مقتضی این است که وجود واجب متخصص، معلول برای علت آن تعین باشد.

گذشته از این که مشکل این فرض، معلولیت واجب‌الوجود برای علت آن تعین است، مشکل دیگری هم مطرح است که در کلام خواجه بزرگوار نیامده و آن، مشکل دور است، چرا که لازم می‌آید که تعین، به اعتبار این که عارض است، متأخر و به اعتبار این که معروض را برای عروض تعین، متعین می‌کند، متقدم است و «تقدّم الشیء علی نفسه محال».

خواجه می‌گوید: این عبارت شیخ‌الرئیس اشاره به قسم اول است:

فان كان ذلك و ما يتعیّن به ماهیةً واحدةً فتلك العلة علّة لخصوصیته ما لذاته یجب وجوده و هذا محال.

خواجه برای رفع غموض و دشواری عبارت فوق می‌گوید:

ولفظة ذلك اشارة إلى ما تعین به‌المذکور قبله؛^۲

کلمهٔ «ذلك» اشاره است به «ما تعین به» که قبلاً ذکر شده است.

آنچه قبلاً در کلام شیخ‌الرئیس ذکر شد، این بود:

۱. همان.

۲. همان.

وإن كان ما يتعینُ به عارضاً لذلک فهو لعلّة.

خواجه خود عبارت شیخ‌الرئیس را به صورت بیانی رساتر درآورده و چنین گفته است:

فإن كان ما يتعینُ به الوجود الواجب و ما تعینُ به الماهیة الخاصة المعروضة لذلک التعین و احدافلك العلة - علة التعین المذكور - علة الخصوصیة الوجود الواجب؛^۱

اگر آنچه وجود واجب به آن تعین می‌یابد و آنچه ماهیت خاصه معروض برای آن تعین، با آن تعین یافته، یکی باشد، آن علت - یعنی علت تعین مذکور - علت برای خصوصیت وجود واجب است.

سخن خواجه درباره قسمت دوم

خواجه درباره قسم دوم می‌گوید:

والقسم الثاني أن يكون التّعین المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعین آخر سابق و هو محال لأنّ الكلام في ذلك التّعین كالکلام في التّعین المعلول المذكور؛^۲

قسم دوم این است که تعین معلول، عارض وجود واجب شود، از حیث این که طبیعت خاصه است. بعد از آن که به تعین دیگری که سابق است، تعین و تخصص یافته باشد و آن، محال است، زیرا کلام درباره آن تعین مانند کلام درباره تعین معلولی است که ذکر شد.

در حقیقت، این جا مشکل دور و تسلسل مطرح است؛ یعنی علاوه بر این که واجب‌الوجود متعین، معلول برای علت تعین است، لازم است بررسی شود که تعین سابق، چگونه عارض شده است؟ بر وجود عام یا بر وجود خاص؟ عروض آن، بر

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان.

وجود عام محال است، پس باید بر وجود خاص عارض شده باشد. آن خصوصیت از کجاست؟ از تعین عارض یا از تعینی دیگر که سابق است. اگر از تعین عارض است، مستلزم دور است و اگر از تعینی دیگر است، باز هم جای سؤال است و هلمّ جَزَأً.

بدین ترتیب، معلوم شد که شیخ‌الرئیس، برای عروض تعین بر وجود واجب دو محذور ذکر کرده است: یکی این که واجب‌الوجود متعین، معلول چیزی است که او را با اعطای تعین، متعین ساخته و دیگر این که معروض تعین باید طبیعت خاص و متعین باشد. این خصوصیت و تعین، اگر به همین تعین عارض است، هم معلولیت واجب‌الوجود متعین و هم دور لازم می‌آید و اگر به تعینی است سابق بر این تعین، به‌طور متناوب هم دور و هم تسلسل لازم می‌آید.

د) تعین، لازمه وجود واجب

اگر تعینی که طبق فرض، معلول غیر است، لازم وجود واجب باشد، باز هم محال است، چرا که این فرض، مستلزم این است که واجب‌الوجود واحد و متعین، معلول غیر باشد.

شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

و باقی الأقسام محال؛

و بقية اقسام محال است.^۱

۱. شیخ‌الرئیس به‌طور سربسته گفته است: «و باقی الأقسام محال». تلقی خواجه از «باقی الأقسام» همان است که در بالا ذکر شد. اگر تعین، لازم وجود واجب است، چند احتمال مطرح است: یکی این که تعین، معلول وجود واجب باشد. این احتمال، مفید مطلوب است. دوم این که تعین و وجود واجب هر دو معلول علت ثالثه باشند. سوم این که فقط تعین، معلول غیر باشد. این احتمال را خواجه در متن برگزیده و عبارت «باقی الأقسام محال» را بر آن، تطبیق داده، در حالی که دلیلی ندارد. بنابر این، نه تنها متن مشوش است که شرح خواجه هم خالی از تشویش نیست.

خواجه پس از بیان اقسام چهارگانه‌ای که برای معلولیت تعیین برای غیر از وجود واجب، مطرح کرده بود، می‌گوید:

ولمّا تبین استحالة الاقسام الاربعة بأسرها تبین استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين فتعین صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب؛^۱

چون محال بودن تمام اقسام چهارگانه معلوم شد، محال بودن قسم دوم از دو قسم اول که منقسم به این چهار قسم می‌شود، آشکار شد. پس صحت قسم اول از آن دو قسم - یعنی یگانه بودن واجب‌الوجود - تعیین یافت و همو مطلوب است.

۲. نظر فخر رازی

فخر رازی در شرح کلام شیخ، موضوع برهان را دو واجب‌الوجود مفروض قرار داده و گفته است: اگر دو واجب‌الوجود فرض شود، هر کدام از آن‌ها در وجوب وجود، با یک‌دیگر مشترک و در تعیین، با یک‌دیگر مخالفند. بنابراین، هر کدام از دو واجب‌الوجود، مرکب از وجوب وجود و تعیین است. از این جا وی چهار فرض مطرح می‌کند:

الف) تعیین، لازمه وجوب وجود

اگر تعیین، لازم وجوب وجود باشد، هر کجا که وجوب وجود، تحقق یابد، تعیین هم تحقق می‌یابد. بنابراین، واجب‌الوجود، یکی است نه متعدّد. به نظر فخر رازی، این عبارت شیخ‌الرئیس: «واجب الوجود المتعین إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره» ناظر به این فرض است و مطلوب ما را ثابت می‌کند؛ یعنی فرض تعدّد در این جا صحیح نیست.

۱. همان، ص ۴۶ و ۴۷.

ب) تعین، عارض وجوب وجود است

اگر تعین، عارض وجوب وجود باشد، علت می خواهد، چراکه امر عرضی، معلل است به علتی جدای از معروض. البته منظور، عرضی مفارق است نه لازم.

نتیجه این فرض این است که هر یک از دو واجب، به علت عروض تعین، نیازمند علت منفصلی باشند و این، مستلزم امکان هر یک از دو واجب الوجود است. به نظر فخر رازی، این عبارت شیخ الرئیس: «وإن لم یکن تعیناً لذلك بل لأمر آخر فهو معلول» ناظر به این قسم است.

این فرض، به علت این که واجب الوجود را از درجه وجوب ذاتی، ساقط و در درجه وجوب غیری و امکان ذاتی قرار می دهد. باطل است.

ج) وجوب وجود، لازمه تعین

اگر وجوب وجود، لازم تعین باشد، با آن چه در مقدمه دوم گفته شد، مغایرت دارد، چراکه اگر وجوب واجب، لازم ماهیتی باشد که آن ماهیت، خود تعین یا موصوف تعین باشد، صحیح نیست، مگر ممکن است که ماهیت، تقدم بالوجود و بالوجوب بر وجود وجوب داشته باشد؟ به نظر فخر رازی، عبارت زیر از شیخ الرئیس ناظر به همین مطلب است:

و لآنة إن كان واجب الوجود لازماً لتعینة كان الوجود لازماً لماهیة غیره أو صفة و ذلك محالاً.

والبته در این که عبارت، ناظر به مقدمه دوم شیخ الرئیس است، جای بحث نیست. این مطلب را خواهی هم قبول دارد.

د) وجوب وجود، عارض تعین

اگر وجوب وجود، عارض تعین باشد، لازم می آید که هر دو واجب الوجود، در

و جوب خویش که عروض بر تعین دارد، نیازمند سببی منفصل باشند.
این عبارت شیخ‌الرئیس، ناظر به همین مطلب است: «وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة».

فخر رازی هنگامی که به این جا می‌رسد، می‌گوید: فساد هر چهار قسم که مبتنی بر تعدّد واجب‌الوجود بود، معلوم شد، بنابراین، جز قبول وحدت واجب‌الوجود راهی نداریم.^۱

از آن جا که هنوز در کلام شیخ‌الرئیس فروض و شقوقی باقی مانده است، فخر رازی می‌گوید: این عبارت: «وإن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّة» قسم مستقلی نیست، بلکه تکرار قسم دوم - یعنی عروض تعین بر وجوب وجود - است و در حقیقت، تأکید و تفصیل و بیان زایدی است برای نشان دادن فساد قسم دوم و غیر از این، مطلب تازه‌ای ندارد.

شیخ‌الرئیس به دنبال عبارت فوق، عبارت دیگری را به این صورت می‌آورد:
فان كان ذلك و ما يتعيّن به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته ما لذاته يجب وجوده و هذا محالٌ و إن كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلما منافي ذلك.
عبارت فوق نیز به نظر فخر رازی پیام تازه‌ای ندارد، بلکه دنباله بحث مربوط به همان عروض تعین بر وجوب وجود است که آیا وجوب وجود خاصی که معروض تعین است، خصوصیت و تعین آن، به همین تعین است یا به تعین سابق؟
به هر حال، مجموعه عبارت فوق، از: «وإن كان ما يتعيّن به عارضاً...» تا «فكلما منافي ذلك» اعاده و تکرار قسم دوم است با تفصیلی بیشتر.^۲

اما مشکل فخر رازی این است که: برای عبارت شیخ‌الرئیس که می‌گوید: «و باقی الأقسام محالٌ» محملی نیافته، به همین دلیل، آن را مسکوت گذاشته است.

۱. شرحی الاشارات، ص ۲۰۵.

۲. الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۴۷.

به همین دلیل، خواجه پس از بیان نظر فخر رازی می‌گوید:

ولا اشتباه في أنّ ما ذكرناه أشدّ انطباقاً على متن كلامه واللّه أعلم بالصواب؛^۱

شبهه‌ای نیست در این که آن‌چه ما ذکر کرده‌ایم، انطباق بیشتری با متن کلام شیخ‌الرئیس دارد و خداوند به صواب دانایتر است.

از این تعبیر خواجه استفاده می‌شود که خودش نیز به آن‌چه در شرح کلام شیخ‌الرئیس بیان کرده، اعتماد و اطمینان ندارد. تنها اعتقادش بر این است که: از آن‌چه فخر رازی گفته بر کلام شیخ‌الرئیس منطبق‌تر است.

۳. نظر محاکم

به نظر محاکم، بر خلاف نظر دو شارح بزرگ، یعنی رازی و طوسی، شیخ‌الرئیس در اشاره‌ی مورد بحث، بر این که تعیین، محال است که معلول غیر واجب‌الوجود باشد، دو برهان اقامه کرده است. او می‌گوید:

والصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن غير واجب‌الوجود بدليلين؛

صواب این است که گفته شود: شیخ‌الرئیس خواسته است بر این که بودن تعیین به غیر واجب‌الوجود محال است را به دو دلیل، استدلال کند.

در حقیقت، به نظر وی، موضوع برهان شیخ‌الرئیس «واجب‌الوجود المتعین» است، آن‌گونه که خواجه می‌گفت، نه دو واجب‌الوجود، آن‌گونه که امام فخر می‌گفت.

اگر تعیین واجب‌الوجود به دلیل وجوب وجود است، طبعاً واجب‌الوجود یکی است و تعدّد محال است و اگر تعیین واجب‌الوجود، به دلیل دیگری است، به دو دلیل، محال است. او درباره‌ی آن دو دلیل می‌گوید:

یکی از دو دلیل مستلزم این است که واجب‌الوجود متعین، معلول غیر باشد و آن، محال

است. دوم این که اگر تعین واجب‌الوجود به علتی غیر از واجب‌الوجود باشد، معنای واجب‌الوجود، لازم‌تعین یا عارض‌تعین یا معروض یا ملزوم است و همه صور محال است.^۱
او می‌گوید:

و حينئذ يوجهُ الكلام، لكن لا بد من واو العطف في قوله: «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً» حتى يكون دليلاً آخر؛^۲

در این هنگام، کلام موجه می‌شود، ولی در عبارت «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً» ناگزیر است که واو عطف باشد. تا این که دلیل دیگری باشد.

مقصود محاکم این است که اگر عبارت فوق، بدون واو عطف باشد، عبارت «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً» تتمه دلیلی است که بر عدم جواز معلولیت تعین برای غیر واجب‌الوجود، اقامه شده است. در این صورت، اشکال این است که دلیل، بدون عبارت: «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً» تمام است و نیازی به آن نیست. بنابراین، برداشت خواجه، مورد اشکال واقع می‌شود. اگر تعین، معلول غیر واجب‌الوجود باشد، واجب‌الوجود متعین، معلول خواهد بود و دیگر چه نیازی است به این که سراغ ذکر شقوق و اقسام برویم و از رابطه عروض یا لزوم میان تعین و وجوب وجود، بحث نسبتاً مفصلی به میان آوریم!؟

به هر حال، صحت نظر محاکم منوط است به این که عبارت مزبور دارای واو عطف باشد و از آن جا که در نسخه‌های موجود اشارات، واو عطفی وجود ندارد، محاکم می‌گوید:

ويحتمل أنها سقطت من قلم الشيخ أو قلم الناسخ؛^۳

محتمل است که واو عطف از قلم شیخ‌الرئیس یا از قلم ناسخ، افتاده باشد.

۱. همان، ص ۴۱ (پاورقی).

۲. همان.

۳. همان.

محاکم بر این مدعای خود، مؤید، بلکه مؤیدهایی از کتاب الهیات شفا دارد. او می‌گوید:

از چیزهایی که دلالت واضح بر این مدعا دارد، اکتفای شیخ‌الرئیس در جاهایی از کتاب شفا، بر دلیل اول است، بدون این که متعرض رابطه تلازم و تعارض بشود. ما نیز در این جا قسمتی از عبارات شفا را که محاکم آورده، نقل می‌کنیم، تا هم بر مدعای محاکم دلیلی باشد و هم خواننده محترم توجه کند که شیخ‌الرئیس در شفا نیز برای اثبات توحید بر همین برهان اشارات تکیه کرده، منتها بحث تلازم و تعارض را به عنوان تتمه دلیل یا به عنوان یک دلیل مستقل، مطرح نکرده است. بنگرید:

فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فإنها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعين
 لإستحالة أن يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست إلا هذا وإن كان تحقق
 هذا المعنى لهذا المعين لاعتدائه بل عن غيره وإنما هو هولاءه هذا المعين فيكون
 وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلا يكون واجب الوجود. هذا خلف؛^۱

حال در حقیقت واجب‌الوجود، هم همین طور است، زیرا حقیقت واجب‌الوجود، اگر به خاطر خودش، این واجب‌الوجود معین است، محال است که آن حقیقت، برای غیر او باشد. پس آن حقیقت، چیزی جز این نیست و اگر تحقق این معنا، برای این واجب‌الوجود معین، از جانب ذاتش نیست، بلکه از جانب غیر است و همانا او واجب‌الوجود است، چرا که او همین معین است، پس وجود خاص او مستفاد از غیر است. بنابراین، واجب‌الوجود نیست.

خلاصه برهان این است که اگر تعین واجب‌الوجود، از جانب خود واجب‌الوجود است، تعدد و تکثر محال است و اگر از جانب خود او نیست، تعدد و تکثر محال نیست،

۱. الشفاء، «الإلهيات»، المقالة الثامنة، الفصل الخامس.

لکن لازم می‌آید که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نباشد؛ یعنی مستلزم خلف است. با توجه به این که شیخ‌الرئیس به دنبال برهان فوق، متعرض رابطه تلازم و تعارض وجوب و وجود و تعیین نشده و برهان را خاتمه یافته تلقی کرده، می‌توان محاکم را در ادعایش محق دانست و سقوط او و عطف را به سهو القلم شیخ‌الرئیس یا نسخه بردار اشارات نسبت داد و عبارت: «لأنه ان كان واجب‌الوجود لازماً لتعيّنه» را دلیلی جداگانه بر عدم جواز معلولیت تعیین برای غیر واجب‌الوجود، شناخت.

محاکم با این تلقی دربارهٔ تقریر دلیل دوم شیخ‌الرئیس می‌گوید:

اما هرگاه معنای واجب‌الوجود، لازم برای تعینش باشد، لازم می‌آید که وجود، معلول تعیین باشد. تعیین یا ماهیت واجب‌الوجود یا صفت اوست، پس وجود واجب‌الوجود، معلول ماهیت او یا صفت اوست و آن، محال است.^۱

در این که اگر تعیین ملزوم و وجوب وجود باشد، مستلزم این است که وجوب وجود معلول ماهیت یا صفت ماهیت باشد، جای هیچ‌گفت‌گویی نیست. خواهی هم نظرش همین است.

سپس محاکم دربارهٔ قسم دوم که عبارت از عروض وجوب وجود بر تعیین است، می‌گوید:

و اما هرگاه معنای واجب‌الوجود، عارض باشد، عارض مفارق، به علتی غیر از معروض نیاز دارد.^۲

شیخ‌الرئیس با جمله «فهو اولی بأن یكون لعلیه» به آن اشاره کرده است. آری، اگر معنای واجب‌الوجود عارض تعیین باشد، به حکم قاعده: «العرضی یعلل» علت عروض، چیزی غیر از عارض و معروض است. این جاست که نیازی به تضاعف احتیاج که خواهی مطرح می‌کرد، نیست. به نظر خواهی، این جادو علت لازم

۱. همان، ص ۴۲ (پاورقی).

۲. همان.

است: علت تعین و علت عروض و جوب وجود بر تعین و همین است معنای جمله وی که در شرح می‌گوید: «فإذن تضاعف الافتقار».^۱ این تضاعف افتقار به لحاظ این است که عبارت «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه...» تتمه دلیل باشد. اما بنابراین که - طبق قول محاکم - دلیل مستقل باشد، اصلاً مسئله تضاعف افتقار مطرح نیست، بلکه فقط وجوب وجود نیاز به علت عروض دارد.

وی سپس دربارهٔ قسم سوم که عبارت از عروض تعین بر وجوب وجود است، می‌گوید:

و اما هرگاه تعین، عارض وجود واجب باشد، به این دلیل است که عروض تعین - بالضروره - به دلیل علتی است و چاره‌ای نیست جز این که محل تعین - یعنی وجود - متخصص و متعین باشد. تخصص آن وجود، اگر به عین آن تعین باشد، علت آن تعین، علت خصوصیت و تعیین ذات واجب است و آن، محال است و اگر به تعینی دیگر که سابق است، باشد، کلام دربارهٔ آن، همان گونه است که دربارهٔ آن تعین گفته شد که محل آن، باید متخصص و متعین باشد.

ملاحظه می‌کنید که این جا هم فرقی میان برداشت خواجه و محاکم از کلام شیخ‌الرئیس نیست. مسلم است که هرگاه تعین، عارض وجود واجب باشد، عارض بر وجود عام نیست، بلکه عارض بر وجود خاص یا متعین است و باید دید که آن تعین، از کجا آمده است.

سرانجام، محاکم دربارهٔ قسم چهارم که عبارت از لزوم تعین برای وجوب وجود است، می‌گوید:

و اما هنگامی که تعین، لازم وجود واجب باشد - که همان باقی اقسام است - آن هم محال است، زیرا تعین در این هنگام، معلول وجود واجب است و حال آن که مفروض، خلاف آن است.

محاکم در بیان این قسم، از خواجه فاصله گرفته است. خواجه محال بودن این قسم را به این دلیل می‌دانست که چون تعین، معلول غیر است، واجب‌الوجود متعین هم معلول غیر است. حال آن که به نظر محاکم، محال بودن این فرض به این دلیل است که خلاف مفروض است، چرا که وقتی تعین، لازم و جوب وجود باشد، باید معلول خود او باشد. حال آن که فرض این است که معلول خود او نیست.

البته بنابر لزوم تعین، سه احتمال مطرح است: اول این که وجوب وجود، علت و تعین، معلول باشد. این فرض، همان است که مستلزم مطلوب است. دوم این که تعین، علت و وجوب وجود، معلول باشد. این همان فرض اول است. سوم این که تعین و وجوب وجود، هر دو معلول غیر باشند. محال بودن این فرض، آشکارتر است، چرا که علاوه بر معلولیت تعین، خود وجوب وجود هم معلولیت یافته است.

می‌توان گفت که میان تلقی خواجه و محاکم از کلام شیخ‌الرئیس، تفاوت فاحشی وجود ندارد، جز در دو مورد: این که خواجه، عبارت «لأنه إن كان واجب‌الوجود لازماً لتعینه» را ادامه دلیل بر عدم جواز معلولیت تعین برای غیر می‌داند و محاکم با استشهاد از عبارات و مطالب شفا و با ادعای سقوط حرف عطف از قلم شیخ‌الرئیس یا ناسخ، آن را دلیلی مستقل می‌داند. دیگر این که خواجه عبارت «وباقی الأقسام محال» را بر این معنا حمل می‌کند که مستلزم معلولیت واجب‌الوجود یگانه برای غیر است. ولی محاکم می‌گوید: محال بودن آن، به این دلیل است که تعین، معلول وجود واجب می‌شود، حال آن که فرض بر این است که تعین معلول غیر است.

از این دو فرق که بگذاریم، خواجه و محاکم در سایر جنبه‌ها وحدت نظر دارند، زیرا خواه عبارت «لأنه إن كان واجب‌الوجود لازماً لتعینه...» دلیل مستقل بدانیم، خواه ادامه دلیل، چاره‌ای جز فرض این که تعین، معلول غیر است نداریم.

انصاف این است که امام فخر رازی از محتوای کلام شیخ‌الرئیس فاصله گرفته و به جای یک واجب‌الوجود متعین، دو واجب‌الوجود را محور و موضوع برهان قرار داده

است؛ برخی شقوق را تکرار فرض کرده و برای برخی شقوق، محملی نیافته است. حال آن که خواجه و محاکم، همان گونه که از ظاهر عبارت اشارات و شفا بر می آید، موضوع برهان را یک واجب الوجود متعین قرار داده و هیچ یک از شقوق را تکرار فرض نکرده اند، بلکه برای همه شقوق، محمل صحیح یافته اند و صدالبته که به قاعده: «الْفَضْلُ لِمَنْ سَبَقَ» خواجه گوی سبقت را برده و حتماً باید اذعان کنیم که فخر رازی هم در هموار کردن راه برای فهم کلام شیخ الرئیس که به قول استاد مطهری مشوش است، سهمی دارد. پس از او، خواجه، راه را هموارتر کرد و تقریباً به مفاد کلام شیخ الرئیس دست یافت و به دنبال او، محاکم، خود را به فهم کلام شیخ نزدیکتر ساخت و برخی اعوجاج‌ها را زایل کرد.

۴. نظر استاد مطهری

استاد مطهری نیز به سبک و روش رازی و طوسی، موضوع برهان را «واجب الوجود المتعین» قرار داده، پس از بیان مقدماتی که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره کرده ایم، فرموده است:

اکنون که این مطلب دانسته شد می‌گوییم: نسبت هر ذات و تعین، یا عینیت است؛ یعنی ذات، عین تعین است و یا عینیت نیست، اگر چه اتحاد است و بر فرض دوم یا این است که این دو، لازم و ملزوم یک‌دیگرند و یا عارض و معروض؛ بنابر لزوم، یا ذات، ملزوم و تعین، لازم است و یا به عکس؛ بنابر عروض نیز یا ذات، معروض است و تعین، عارض و یا به عکس.^۱

از این بیان استاد، استفاده می‌شود که: برای عدم عینیت تعین و ذات، یک برهان بیشتر اقامه نشده، بنابراین، از این جهت، موافق با بیان خواجه است نه محاکم. به نظر استاد، تعین در مورد واجب الوجود، پنج حالت و یا می‌توان گفت در

۱. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۸.

حقیقت، دو حالت دارد، ولی حالت دوم، خود چهار قسمت پیدا می‌کند. عین عبارات ایشان را در این جا می‌آوریم:

قدر مسلم این است که به حکم برهان پیشین، ما حداقل یک واجب‌الوجود متعین داریم و همان واجب‌الوجود متعین را موضوع برهان خود قرار می‌دهیم و می‌گوییم: یا این است که تعین این واجب عین ذات وی است و یا لازم ذات وی و یا عارض ذات وی و یا معروض ذات وی و یا ملزوم ذات وی.^۱

این همان اقسام پنج‌گانه‌ای است که استاد، بدان عنایت دارند. آری، تعین یا عین ذات واجب است یا غیر از ذات وی. اگر غیر از ذات وی است، یا لازم یا ملزوم یا عارض و یا معروض وی است. بنابراین که تعین عین وجود واجب است، می‌گوید: اگر این تعین و تشخص، عین ذات وی باشد، پس کثرت در وی محال است، زیرا ذات وی، یعنی همین تعین و تشخص، پس چگونه می‌تواند چنین ذاتی با تعین و تشخص دیگری موجود باشد؟ زیرا لازم می‌آید که این تعین عین آن تعین بوده باشد. پس کثرتی نیست و وحدت است.^۲

البته تذکر این نکته در این جا لازم است که در کلام شیخ‌الرئیس سخن از عینیت و عدم عینیت به میان نیامده است، بلکه او می‌گوید:

واجبُ الوجودِ المتعینِ إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول.

در بیان شیخ‌الرئیس سخن درباره این است که آیا تعین واجب‌الوجود، به علت واجب‌الوجود بودن است یا به علتی دیگر؟ بنابر اول، واجب‌الوجود یکی است و بنا بر دوم، واجب‌الوجود معلول است.

بدیهی است که تعین واجب‌الوجود، به علت وجوب وجود، اعم است از این که

۱. همان، ص ۳۹.

۲. همان.

تعیّن، عین ذات یا لازم ذات باشد. چه تعین، عین ذات باشد یا لازم ذات، واجب‌الوجود بیش از یکی نخواهد بود.

استاد در ادامه بحث می‌گوید:

و همچنین اگر فرض کنیم که تعین، لازمه وجود واجب است، پس هر گاه که وجود واجب محقق شود، لازم می‌آید که عین این تعین باشد و این خود مستلزم نفی کثرت است، زیرا چنان که می‌دانیم و در مقدمه دوم ذکر شد، کثرت در صورتی محقق می‌شود که ذات با تعینات مختلف موجود گردد.^۱

بنابر نظر استاد نیز چه تعین عین ذات و چه لازمه ذات باشد، واجب‌الوجود حتماً یکی است و تعدّد و تکثر، با عینیت و لزوم تعین، سازگار نیست.

منتها، همان‌طور که اشاره شد، عینیت و لزوم تعین هر دو از جمله «واجب‌الوجود المتعین إن كان تعينه ذلك لانه واجب‌الوجود» استفاده می‌شود و آن لزوم تعینی که از جمله «و باقی الاقسام محال» استفاده می‌شود، از این جهت محال است که به قول خواجه، تعین، معلول غیر است و به قول محاکم، خلف، چرا که مستلزم اثبات مطلوب است؛ یعنی باید تعین معلول ذات باشد، در حالی که فرض شده که معلول غیر است. اگر معلول ذات است، توحید ثابت می‌شود و اگر معلول غیر است، لزومی در کار نیست.

آن‌گاه استاد درباره عروض تعین می‌گوید:

و اما اگر فرض کنیم که تعین عارض ذات واجب است، می‌گوییم: گذشته از این که ذات واجب محال است که محل عوارض واقع شود، علت عروض این عارض چیست؟ خود ذات است یا غیر ذات؟ این هر دو قسم محال است. اما خود ذات، برای این که شیء تا متعین نباشد، موجود نیست و علت موجود دیگری هم نیست و اما شیء دیگر به دلیل این که لازم می‌آید که واجب‌الوجود معلول غیر باشد.^۲

۱. همان.

۲. همان.

این کلام مفاد این عبارت شیخ است که: «وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعلّة»؛ یعنی عروض تعین، علت می‌خواهد و چون فرض این است که تعین، عین ذات و جزء ذات نیست، حتماً نیاز به علتی خارجی برای عروض دارد. تا این جا بحث درباره لزوم و عروض تعین، معلوم شد، اما دو قسم دیگر باقی مانده است: یکی عروض وجود واجب بر تعین و دیگر لزوم آن. درباره عروض می‌گوید:

و اما این که وجود واجب عارض باشد و تعین، معروض، این بسیار واضح است که محال است. گذشته از آن که معنا ندارد شیء عارض تعین خود بوده باشد، لازم می‌آید که نفس وجود واجب معلول غیر باشد.^۱

شیخ الرئیس در این باره فرمود: «وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة»؛ اگر وجود واجب، عارض تعین باشد، اولی است به این که به سبب علتی می‌باشد. آن گاه درباره لزوم می‌گوید:

و اما این که تعین، ملزوم و وجود واجب لازم فرض شود، این به مثابه آن است که فرض کنیم که ماهیت شیء، علت وجود خود آن شیء بوده و یا صفتی از صفات شیء علت وجود آن شود و این همان شود که در فصل پیش گفته شد که در کلمات شیخ به این جمله: *فَدَّ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَاهِيَةَ الشَّيْءِ... شروع گشت.*^۲

بیان فوق مربوط به این عبارت شیخ الرئیس است که: «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة».

پس از بیان و توضیح اقسام پنج گانه می‌گوید:

آن چه این جا بیان کردیم شاید با آن چه شیخ گفته است از آن چه دیگران گفته‌اند بهتر تطبیق بکند. اجمالاً کلمات شیخ در این فصل و طرز بیان شقوق که کرده است، مشوش

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۹ و ۴۰.

است. شرح - مخصوصاً دو شارح بزرگ: رازی و طوسی - در شرح کلمات شیخ اختلاف

نظر دارند و ما نمی‌توانیم در این جا به نقل و نقد گفته‌های ایشان بپردازیم.

ملاحظه می‌شود که استاد نیز با ضرس قاطع نگفته‌اند که بیانات فوق، کاملاً با گفته شیخ‌الرئیس انطباق دارد، بلکه می‌گوید: شاید بهتر تطبیق کند. چنان که خواجه نیز با تعبیر «أشدَّ إنطباقاً» مدعی شده که آنچه گفته است، در مقایسه با آنچه فخر رازی گفته، انطباق بیشتری دارد.

قبلاً گفتیم که برخی مشکلات کلام شیخ را فخر رازی و عمده آن را خواجه گشوده و در نهایت، محاکم توانسته با استناد به عبارت شفا و احتمال این که او عطفی حذف شده، به مطلب مهمی برسد که قابل توجه است. اگر چه باز هم به ضرس قاطع نمی‌توان حق را به محاکم داد، ولی گام‌هایی را که رازی و طوسی برداشته‌اند، محاکم که خود رازی دیگری است، به تکامل رساند و ای کاش استاد فرصت می‌کردند تا به نقل و نقد شروح، نظریات و عبارات بپردازند. شاید به نتیجه‌ای می‌رسیدند که روح کنجکاوی و حقیقت‌جوییشان را ارضا می‌کرد و ناچار نمی‌شدند که با شاید از کنار مسئله بگذرند.

بار دیگر با عذربه محضر خواننده می‌گوییم: در این شرح که ظاهراً تاکنون نظیر آن نوشته نشده، هدف این است که مسائل به طور اجتهادی و عمیق، مطرح و نظریات متفکران بزرگی چون شیخ‌الرئیس، فخر رازی، و خواجه طوسی به محک تأمل و تدبیر گذاشته شود. باشد که خواننده نیز از نگرشی سطحی به مسائلی که بدون تعمق و تدبیر، به فهم دقیق آن‌ها دست‌رسی نیست، خودداری کند و بکوشد که واقعاً شاگرد فلاسفه بزرگ اسلامی باشد، با مطالعه عمیق نوشته‌های آن‌ها در سلک متفکران فلسفه درآید و نگذارد که در قرن ما بر اثر خلأ فکری، افکار فلاسفه اسلامی به بوته فراموشی سپرده شود و افکار فلاسفه اروپایی و امریکایی در میان مسلمین، یکه‌تاز میدان شود تا ساده‌لوحانی بر این باور قرار گیرند که دست ما از اندیشه‌های کلامی و فلسفی تهی

است و باید به درگاه بیگانگان به در یوزگی و گدایی پردازیم و جیره خوار خوان آن‌ها باشیم.

تشکیک‌های فخر رازی و پاسخ‌های خواجه

اکنون که برهان شیخ‌الرئیس برای اثبات توحید ذات، تقریر و تبیین شد، نوبت به بحث دربارهٔ تشکیک‌های فخر رازی و پاسخ‌های خواجه می‌رسد.

خواجه همواره به عنوان شارحی امین، می‌کوشد که متن اشارات را به گونه‌ای تشریح کند که مطابق مذاق شیخ‌الرئیس باشد، لذا تلاش می‌کند که آن را از هرگونه نقض و شک و شبهه‌ای پالایش و پیرایش کند و حتی الامکان از اظهار نظریات خویش خودداری نماید.

اکنون تشکیک‌ها را مطرح می‌کنیم:

۱. وجوب وجود و تعین، ثبوتی یا سلبی؟

از آن‌جا که در برهان شیخ‌الرئیس، سخن از تلازم و تعارض وجوب وجود و تعین به میان آمده است، فخر رازی می‌گوید:

این برهان، مبتنی بر این است که هر یک از وجوب وجود و تعین، امر ثبوتی باشد تا تلازم و تعارض آن‌ها صحیح باشد و اگر یکی یا هر دو سلبی باشند، تلازم و تعارض صحیح نیست و اصل برهان از اعتبار ساقط می‌شود.^۱

آری، اگر وجوب وجود و تعین هر دو از امور سلبی باشند، در خارج مابه‌ازایی ندارند، تا میان آن‌ها رابطهٔ لزوم و عروض فرض شود. پس ناگزیر باید دو امر ثبوتی باشند، تا در خارج مصداقی داشته باشند و میان مصداق آن‌ها رابطهٔ لزوم و عروض، برقرار باشد.

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۸؛ شرحی الاشارات، ص ۲۰۵.

خواجه می گوید:

فخر رازی سپس با حجت هایی عنادی و مغالطه‌ای کلام را طولانی و سعی کرده تا سلبی بودن آن‌ها را از همان طریق اثبات کند، سپس خود تلاش کرده است که برحجت‌های عنادی خود مهر ابطال بزند و آن‌ها را بی اعتبار سازد.^۱

شیوه فخر رازی تشکیک است. در این جا چون مسئله مهم توحید مطرح است و به قول او اثبات توحید، مبتنی بر این است که وجوب وجود و تعین، ثبوتی باشند، از این رو، سعی می‌کند تا با پاسخ گفتن به تشکیک‌های خود پایه‌های توحید را مستحکم کند، بنیان شرک را در هم بکوبد و راه را برای موخدان عالم هموار گرداند. برای فخر رازی تشکیک هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای موشکافی بیشتر و نیل به حقیقت.

فخر رازی در ادامه می‌گوید: وجوب و تعین دو وصف سلبی هستند. با اشتراک دو واجب‌الوجود در وجوب و اختلاف آن‌ها در تعین، کثرت و ترکیب در ذات هر یک از آن‌ها لازم نمی‌آید، چرا که دو موجود بسیط، در سلب ماسوای آن‌ها از آن‌ها مشترکند، در عین حال، ذات آن‌ها دست خوش کثرت و ترکیب نمی‌شود.

سپس خودش در زمینه مطلب فوق، به طرح سؤال می‌پردازد و می‌گوید: چرا با سلبی بودن وجوب و تعین، کثرت و ترکیب لازم نمی‌آید؟ مگر نه این‌که در صورت سلبی بودن آن‌ها ملزوم و معروض یا وجوب است یا تعین؟ آیا این، به معنای ترکیب نیست؟

اما خود در پاسخ می‌گوید: امر سلبی، عدم صرف و نفی محض است. چگونه ممکن است که از عدم‌های صرف یا نفی‌های محض، شیء مرکبی پدید آید؟ اصولاً نیستی چیزی نیست که به افراد و جمع درآید.

۱. الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۴۶.

الف) پاسخ خواجه در مورد وجوب وجود

وجوب، امکان و امتناع، از معقولات ثانیه فلسفی اند و همگی حکم واحدی دارند. اگر محکوم به حکم ثبوت یا نفی هستند، همه دارای حکم واحدند، البته معقولات ثانیه فلسفی مابه‌ازای خارجی و مصداق عینی ندارند، بلکه فقط دارای منشأ انتزاعند. لزومی هم ندارد که عیناً منشأ انتزاع آن‌ها در خارج باشد، چرا که منشأ انتزاع آن‌ها نفی‌الامری است که اعم از منشأ انتزاع خارجی است.^۱

خواجه می‌گوید:

و الإشتغالُ بذلك ههنا ليسُ بنافعٍ و لا ضارٍ لأنَّ الشيخَ لم يتكلم في وجوب الوجود؛ بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكنُ أن يقال إنه سلبی؛^۲

اشتغال به این که وجوب وجود، ثبوتی یا سلبی است، در این جا نه سودمند و نه زیان بخش است، چرا که شیخ درباره وجوب وجود تکلم نکرده، بلکه درباره واجب‌الوجودی تکلم کرده که نمی‌توان گفت سلبی است.

به خاطر داریم که موضوع برهان شیخ‌الرئیس درباره توحید ذات، «واجب‌الوجود المتعین» است. چکیده برهان این بود که اگر تعین، به علت وجوب وجود است، واجب‌الوجود یکی است و اگر تعین به علتی غیر از وجوب وجود است، واجب‌الوجود متعین، به لحاظ تعین معلول غیر است.

بحث درباره این که وجوب، همچون امکان و امتناع، ثبوتی یا سلبی است، ربطی به برهان ندارد. ممکن است این بحث در جاهای دیگر مفید باشد، ولی در این جا نه مفید است نه مضر.

۱. مطلب فوق بنا بر مبنایی است که استاد علامه طباطبائی در نه‌ایة‌الحکمه مطرح فرموده است (ر.ک: نه‌ایة‌الحکمه، المرحلة الرابعة، الفصل الاول).

۲. الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۴۹.

ب) پاسخ خواجه در مورد تعین

اگر چه به نظر خواجه بحث دربارهٔ ثبوت یا سلبی بودن و جوب، در این جا، هم بی ضرر و هم بی فایده است، لکن اصرار می‌ورزد بر این که تعین امر ثبوتی است، چرا که طبیعت هنگامی که در خارج تکثر پیدا کند یا تکثر آن «لذاتها» است که محال است، زیرا مقتضای طبیعت نوعیه، اختلاف ندارد. یا تکثر آن از جانب ذات نیست، بلکه از جانب غیر است که انضیاف به طبیعت نوعیه پیدا می‌کند. در این صورت، معلوم می‌شود که امور ثبوتی در خارج به طبیعت اضافه شده‌اند و با هر امری مصداقی برای طبیعت، پدید آمده است.

وانگهی، اگر طبیعت نوعیه در خارج موجود شود، یا آنچه موجود شده، مجرد طبیعت است یا طبیعت بشرط شیء است؛ یعنی طبیعتی که با امری دیگر موجود شده است. اولی محال است و الا تعدد و تکثر صحیح نبود، چرا که اگر در خارج متعدد و متکثر باشد، باید شیء واحد، در اماکن مختلف و در موارد متعدد، با احوالی متضاد موجود شود و این هم بالضروره محال است.

عبارت خواجه در این مورد چنین است:

وأما التعین فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هي
واحدة؛ بل يجب إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها و سيجيء بيان تكثرها في
الفصل الذي يلي هذا الفصل؛^۱

و اما تعین، شکی نیست که در این که طبیعت واحده، ممکن نیست که به خودی خود و از حیث این که واحد است، تکثر پیدا کند، بلکه واجب است که هنگامی که تکثر پیدا می‌کند، به امری تکثر یابد که به او اضافه می‌شود. در فصلی که به دنبال این فصل خواهد آمد، بیان تکثر طبیعت، مطرح خواهد شد.

۲. ثبوتی بودن تعینات و ترکیب آنها

سخن دیگر امام فخر این است که:

تعینات اگر ثبوتی باشند، در تعین بودن، مشترکند و به تعیناتی دیگر اختلاف دارند.^۱ حاصل این شبهه این است که اگر تعینات، امور ثبوتی باشند، حتماً مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلافند، چرا که امور متعدّد و متکثّری هستند که همگی در تعین با هم مشترکند و هر گاه مابین اموری مابه‌الاشتراک باشد، باید دارای مابه‌الامتياز هم باشند و الاّ تعدّد و تکثّر محال است. البته امور مکتّر، اگر مابه‌الاشتراک نداشته باشند، نیاز به مابه‌الامتياز هم ندارند، مانند اجناس عالیّه که به تمام ذات از یک‌دیگر متمایزند.

پاسخ خواجه

خواجه شبهه فوق را با جمله «لیس بشیء» بی اعتبار جلو می‌دهد و در تعلیل و تثبیت مدعای خود می‌گوید:

زیرا تعینات اشخاص، از حیث تعلق آنها به متعینات، در هیچ چیز مشترک نیستند و از حیث این که در چیزی مشترکند، تعینات نیستند.

محاکم در شرح عبارت فوق می‌گوید:

شکی نیست که مفهوم تعین - که عبارت است از آن چه در ذهن و در خارج وسیله تمیز شیء است - میان تعینات، مشترک است، همان گونه که عارض میان معروضات مشترک است، نه آن گونه که نوع میان افرادش مشترک است. بنابراین، تعینات اشخاص - از حیث تعلقشان به متعینات - در هیچ چیز ذاتی مشترک نیستند، چرا که هویت هر تعینی با هویت تعینی دیگر مغایرت دارد، زیرا اگر در امر ذاتی مشترک باشند، تعینات نخواهند بود.

۱. همان؛ شرحی الاشارات، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

حاصل مطلب این که دو چیز داریم: یکی مفهوم تعین و دیگر هویت تعین. همان‌گونه که در وجود هم دو امر داریم: یکی مفهوم وجود که مشترک معنوی و بدیهی است و دیگر حقیقت وجود که نه مشترک و نه بدیهی است. آری:

مفهومه من أعرف الأشياء وکنهه في غاية الخفاء^۱

مفهوم وجود از بدیهی‌ترین مفاهیم و کنه وجود در غایت پنهانی است.

مفهوم تعین که مشترک معنوی است، از عوارض است نه از ذاتیات. نه معنای نوعی مشترک میان افراد است و نه معنای مشترک میان انواع، این‌ها از ذاتیات‌اند، ولی مفهوم تعین، همانند مفهوم وجود، از معقولات ثانیه و عارض ماهیات است، نه ذاتی آن‌ها.

مراتب حقیقت وجود در خارج، مشترک نیستند و لذا واجب الوجود بالذات در خارج به ذات خویش متمایز از وجودات دیگر است، به همین لحاظ، وجودات خارجی مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز نیستند.

تعین نیز از همین سنخ است. تعینات خارجی مشترک در چیزی نیستند تا ترکیب آن‌ها از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم آید. مفهوم تعین هم که مشترک میان تعینات خارجی است، امری ذهنی است و اگر بگوییم: تمایز این مفهوم از سایر مفاهیم ذهنی چگونه است و این خود چگونه تعین پیدا کرده است، می‌گوییم: تعین آن در ذهن به نحوه وجود است و این جانیز ترکیب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم نیست.

۳. نیاز انضمام تعین به طبیعت متعین

فخر رازی می‌گوید:

إنضمام التعین إلى طبیعة ما يحتاج إلى كون تلك طبیعة متعينة بتعین آخر؛^۲

۱. شرح غررالفرائد، ص ۴.

۲. همان؛ شرحی الاشارات، ص ۲۰۵-۲۰۷.

انضمام تعین به طبیعتی (از طبایع) نیاز دارد به این که آن طبیعت، به تعینی دیگر، متعین باشد.

مقصود این است که انضمام تعین به طبیعت عام جایز نیست و الا لازم می آید که طبیعت، هم عام و هم خاص باشد. پس باید تعین، به طبیعتی که خاص و متعین است، انضمام پیدا کند. اکنون جای این سؤال هست که تعین پیشین طبیعت، از کجا آمده است. اگر متعین به همین تعین است، مستلزم دور و اگر متعین به تعینی دیگر است، مستلزم تسلسل است.

پاسخ خواجه

باز هم خواجه با جمله «لیس بشیء» بر بی اعتباری شبهه فخر رازی تأکید می ورزد. او در تعلیل مدعای خود می گوید:

به علت این که طبایع همانند انواع مرکب از جنس و فصل، به فصول و طبایع همانند انواع بسیط به ذات خود تعین پیدا می کنند. آن گاه طبایع، از حیث این که طبیعتند، صلاحیت دارند که در عقل، متصف به صفت عموم و در خارج، متصف به صفت خصوص و تشخیص شوند. همان طور که طبایع، با اضافه شدن معنای عموم، عام می شوند، با اضافه شدن تعینات به آنها اشخاص می گردند و احتیاج به تعینی دیگر ندارند.^۱

در حقیقت، خواجه در این جا نظر به ماهیت لاشروط و بشرط شیء دارد. ماهیت یا طبیعت لاشروط، با هزار شرط هم سازگار است. بنابراین، اگر مشروط به شرط عموم شود، عام و عقلی است و اگر مشروط به شرط یا مقید به قید تشخص و خصوص شود، متشخص و خارجی است.

به این لحاظ، در دام دور و تسلسل گرفتار نیستیم، چرا که ماهیت لاشروط - یعنی

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۹ و ۵۰.

ماهیتی که نه اسیر رشته تعین و نه گرفتار رشته عموم است - می تواند با تقید به یکی از آن قیود، عام یا خاص شود.

فرض سلبی بودن تعین

تا این جا اصرار خواجه بر این بود که تعین، امری ثبوتی است. اکنون از ثبوتی بودن تعین می گذرد و از آن چه تاکنون بر آن اصرار ورزیده، تنزل می کند و برای ابطال نظریه فخریه، چنین می گوید:

اگر - بالفرض - تعین امری سلبی باشد، چنانکه این فاضل گمان کرده، تعین عبارت از عدم شیء به طور مطلق نیست، بلکه شیء عدمی است و امثال این اعدام، صلاحیت دارند که فصول باشند، تا چه رسد به این که اعدام باشند.^۱

حاصل سخن خواجه این است که ما دو قسم عدم داریم: یکی عدم مطلق که تقابل آن، با وجود تقابل سلب و ایجاب است و دیگری عدم مقید که تقابل آن، با وجود تقابل عدم و ملکه است. عدم مطلق، نفی محض است (لامیز فی الاعدام من حیث العدم) و نمی تواند چیزی باشد که فصل یا عرضی باشد، چرا که فصل بودن و عرضی بودن، مستلزم شیء بودن است. عدم محض و نیستی صرف و «لائیت مطلق» چیزی نیست که فصل یا عارض قرار گیرد و بتواند با چیزی دیگر رابطه لزوم یا عروض داشته باشد. اما عدم مقید و به طور کلی اعدام ملکات، عدم محض نیستند. آنها در دامن وجود، حظ و بهره ای از وجود دارند؛ مثلاً کوری که عبارت از عدم بینایی و سلب آن، از موضوعی است که قابلیت بینایی دارد، به همین دلیل، به اعتبار این که شخص کور در خارج موجود است، کوری هم در خارج بی بهره از وجود نیست. پس کوری عارض بر شخص زید است و ممکن است برای برخی حیوانات - مانند عقرب که می گویند کور است - فصل باشد.

۱. همان، ص ۵۰.

عذر خواجه

بار دیگر خواجه از خواننده عذر می‌خواهد. این بار نه به دلیل طول دادن بحث، بلکه به دلیل این که نمی‌تواند - به علت خروج از موضوعی - وارد این بحث‌ها بشود و حقش را ادا کند.

او می‌گوید:

والكلام في تحقّق هذه الأمور وأمثالها يستدعي طولاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو؛^۱

کلام در تحقّق این امور و امثال این امور، مستدعی تفصیلی است که نباید بر طریق حشو و زیادت، در لابه لای بحث‌هایی که متعلق به آنها نیست، ایراد شود.

آری، این جا بحث درباره توحید ذات است. مگر ممکن است در ضمن بحث درباره توحید، بسیاری از مسائل فلسفی را که هر کدام برای خود جایگاهی دارند، بررسی، و درباره آنها بحث کرد؟

آخرین شبهه فخر رازی

او می‌گوید:

الواجب يساوي الممكنات في الوجود و يباينها بتعين فتركب ماهيته؛^۲

واجب‌الوجود، در وجود، مساوی ممکنات است و با تعین مابین با آنهاست. بنابراین، ماهیت واجب، ترکب پیدا می‌کند.

منظور وی این است که اگر واجب‌الوجود، در وجود بدون شریک باشد، در اصل وجود با ممکنات، شریک است، بنابراین، باید به لحاظ تعین، از آنها تمایز داشته باشد.

۱. همان.

۲. شرحی الاشارات، ص ۲۰۷.

در این صورت، دو باره این بحث مطرح می‌شود که رابطه وجود و تعین چیست؟ اگر تعین، لازم وجود است، باید یک وجود بیشتر نباشد. حال آن که وجودات واجب و ممکن، متکثر و متعدّدند و اگر تعین، ملزوم وجود است، لازم می‌آید که وجود، معلول ماهیت یا معلول صفت ماهیت باشد و اگر تعین عارض یا معروض وجود است، به علت عروض محتاجیم. بنابراین، اصلاً واجب الوجودی موجود نخواهد بود تا ما درباره توحید آن، استدلال کنیم و تکثر و تعدّد آن را منفی و محال بشماریم.

پاسخ خواجه

خواجه باز هم با جمله «لیس بشیء» به جنگ فخر رازی می‌رود و در این مبارزه علمی و فلسفی بر او غلبه می‌کند. او به منظور تعلیل مدعای فوق می‌گوید:

لأنّ الوجودَ الغيرَ العارضَ لماهية يباين الوجودَ العارضَ للماهيات بالاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به الا تركبته في العبارة؛^۱

وجود (واجب) که عارض ماهیتی نیست، با وجود عارض ماهیات به لاعروضی که از تقييد وجود به آن جز ترکیب در عبارت (محدوری) لازم نیست، تباین دارد.

به نظر خواجه، در وجود واجب، ترکیب از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز لازم نیست، چرا که تمایز واجب الوجود از ممکنات، به این است که: «الحق لاماهية له» و چون چنین است، به عدم عروض بر ماهیات، از سایر وجودات متمایز است. وجود واجب، امری بسیط است، آن هم در حدّ اعلاى بساطت. تنها ترکیبی که مطرح است، ترکیب عبارتی است؛ یعنی گفته می‌شود: «وجود غیر عارض بر ماهیت»، یعنی واجب الوجود، وجودی است که عارض بر ماهیت نیست. قید عدم عروض، قید لفظی و عبارتی است و در حقیقت، قضیه موجبه معدولة المحمول است، نه قضیه

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۰ و ۵۱.

سالبه محصله که مستغنی از وجود موضوع است. تمام قضایایی که در مورد صفات سلبيه خداوند به کار می‌روند، قضایای موجبه معدوله المحمول‌ند. این گونه قضایا ممکن است به معنای سلب کمال و ممکن است به معنای سلب نقص باشند. قضیه «زید نابیناست» به معنای سلب کمال بینایی است و قضیه «زید امی است» به معنای سلب کمال علم است. اما قضیه «زید ناغافل است» به معنای سلب نقصان غفلت است. چنان که قضیه «زید عالم است» به معنای اثبات کمال علم است.

بنابراین، تمام قضایایی که در مورد صفات ثبوتیه خداوند به کار می‌روند، به اثبات مطلق کمال بر می‌گردند و تمام قضایایی که در مورد صفات سلبيه خداوند - آن هم به نحو قضایای موجبه معدوله المحمول - به کار می‌روند، به سلب مطلق نقص باز می‌گردند و از آن جا که نفی در نفی اثبات است، بازگشت این هانیز به اثبات مطلق کمال است. از این رو، هیچ گونه ترکیبی در ذات خداوند لازم نمی‌آید. آری، تنها ترکیبی که لازم می‌آید، ترکیب در عالم الفاظ و عبارات است. مگر این که انسان مانند اشعریان فکر کند و صفات ذات خداوند را زاید بر ذاتش بداند، که در این صورت، نه تنها در عالم الفاظ و عبارات، ترکیب لازم می‌آید، بلکه در عالم واقعی الوهیت نیز ترکیب از ذات و صفات، اجتناب‌ناپذیر است.

آیا وجود، طبیعت نوعی است؟

خواجه طوسی در پایان بحث می‌گوید:

علی أنّ الوجودَ لیس طبیعۃً نوعیۃً تصیرُ أشخاصاً بتعیّناتٍ زائدهٍ علیہ کما ظنّه؛

به علاوه، وجود - چنان که فخر رازی گمان کرده است - طبیعتی نوعی نیست که با

تعیّناتی که زاید بر آن است، اشخاص شود.

این مشکل، همیشه در کلمات فخر رازی وجود دارد که نگاه او به وجود، همانند نگاه او به طبایع و ماهیات نوعیه است. در مورد ماهیات نوعیه که در ذات خود

لابشرطانند و بذاتها متصیف به عموم و خصوص، یا کلیت و تشخص، یا اطلاق و تقید نمی‌شوند، وضع به گونه‌ای است که گاهی بانضمام قید کلیت، در عالم عقل، عام، کلی، مطلق و قابل صدق بر کثیرند و گاهی بانضمام قید جزئیت و تشخص، در عالم خارج، خاص، جزئی و متشخص می‌شوند.

اما وجود، نه طبیعت نوعیه و نه ماهیت جنسیه است. ماهیت جنسیه بانضمام فصول متنوع می‌شود و ماهیت نوعیه، بانضمام تعینات و تشخصات و عوارض مشخصه، متشخص می‌شود. ولی وجود، از سنخ ماهیات و در جرگه اعتباریات و در سلک مرکبات از جنس و فصل نیست، بلکه خود عین خارجیت و تشخص است. هر چه موجود شده، متشخص و هر چه متشخص است، موجود است و لذا می‌گویند: وجود مساوق وحدت و تشخص است؛ یعنی میان آن‌ها تنها و تنها اختلاف مفهومی است نه اختلاف و کثرت مصداقی. الفاظ و مفاهیم وجود و وحدت و تشخص، با یک‌دیگر مغایرت دارند، ولی برای همه آن‌ها به جز یک مصداق عینی و یک عینیت مصداقی، چیزی در کار نیست. آری: «عباراتنا شتی و حسنک واحد و کلُّ إلى ذاك الجمالِ یُشیرُ».

نظری به اقسام براهین توحید

شهید بزرگوار استاد مطهری پس از تبیین و توضیح برهان توحیدی شیخ‌الرئیس می‌گوید: حکمای الهی براهینی برای توحید آورده‌اند، چنان‌که براهینی برای اصل اثبات واجب از طرف آن‌ها اقامه شده است، براهین توحید دو قسم است:

۱. از راه آن‌که کثرت، ملازم معلولیت است و معلولیت، منافی است با وجوب وجود. برهانی که در این جا ذکر شد، از این نوع است.

۲. از راه اطلاق و صرافت و وجود محض بودن واجب.

علی‌الظاهر، اولین کسی که از طریق صرافت و انیت محضه واجب، وارد شده است، شیخ‌الاشراق است و کسی که این راه را صاف و کوبنده کرده، صدرالمتألهین

است و در این جا همین مقدار کافی است.^۱

البته همان طور که در طی بحث‌ها مطرح شد، محور و موضوع برهان شیخ‌الرئیس «واجب‌الوجود متعین» است. نه دو واجب‌الوجود. قبلاً دیدیم که فخر رازی موضوع و محور برهان را دو واجب‌الوجود قرار داده است. به هر حال، چه موضوع برهان توحید، یک واجب‌الوجود و چه دو واجب‌الوجود باشد، مشمول راه اول و پیمودن همان راه است، چرا که اگر تعین ناشی از ذات نباشد، کثرت داخلی لازم می‌آید و کثرت مستلزم معلولیت است، اعم از این که داخلی باشد یا خارجی.

خود را بیازمایید!

۱. اگر واجب‌الوجود، متعین نباشد، چه محذوری دارد؟
۲. اگر واجب‌الوجود، متعین باشد، چند فرض پیش می‌آید؟ و بنابر کدام فرض، توحید ثابت می‌شود؟
۳. سه نکته‌ای را که از بیان استاد مطهری استفاده می‌شود، تقریر کنید.
۴. چرا شارحان اشارات در تقریر و شرح برهان توحیدی شیخ‌الرئیس دچار اختلاف شده‌اند؟
۵. آیا بعد از بیان دو قسم برای این که تعین، معلول وجوب وجود باشد یا نباشد، برهان شیخ‌الرئیس تمام است یا ناتمام؟ چگونه استفاده می‌شود که بیان شیخ‌الرئیس در تشقیق شقوق مشوش است؟
۶. اگر وجوب وجود، لازم تعین معلول غیر باشد، چه اشکالی پیش می‌آید؟
۷. اقسام لزوم را توضیح دهید و بگویید که کدام یک مفید مطلوب است و کدام یک

۱. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۰.

مفید مطلوب نیست؟

۸. اگر وجوب وجود، عارض تعیین معلول غیر باشد، چه اشکالی پیش می آید؟
۹. اگر تعیین معلول غیر، عارض وجود واجب باشد، چه محذوری پیش می آید؟
۱۰. درباره عروض تعیین بر وجود واجب توضیح کافی بدهید. آیا تعیین بر وجود عام یا بر وجود خاص یا بر وجود لابشرط عارض می شود؟
۱۱. نظر خواجه را درباره قسم اول که تعیین معلول، عارض وجود واجب شده، از حیث این که طبیعتی است که - بذاتها - نه خاص است و نه عام، توضیح دهید.
۱۲. نظر خواجه را درباره قسم دوم که تعیین معلول، عارض وجود واجب است - از حیث این که طبیعت خاصه است - توضیح دهید.
۱۳. اگر تعیین معلول غیر، لازم وجود واجب باشد، چه محذوری دارد؟
۱۴. فخر رازی موضوع برهان را در توحید، یک واجب الوجود قرار داده یا دو واجب الوجود؟ چه تفاوتی - از این حیث - میان خواجه و فخر رازی است؟
۱۵. فروض چهارگانه فخر رازی را تقریر کنید.
۱۶. بنابر تلقی فخر رازی از عبارت شیخ، کدام یک از اقسام بدون محمل و کدام یک تکرار شده است؟
۱۷. چرا خواجه معتقد است که برداشت خودش از کلام شیخ قابل انطباق تر از برداشت فخر رازی است؟
۱۸. به نظر محاکم، بیان شیخ الرئیس درباره اثبات توحید، مشتمل بر دو برهان است. چرا؟
۱۹. از عبارت شفا چه استفاده ای می شود؟
۲۰. نظر محاکم درباره برهان دوم شیخ الرئیس تقریر کنید.
۲۱. اختلاف خواجه و محاکم درباره توضیح اقسام را بیان کنید و اصولاً چند فرق میان آنهاست؟

۲۲. مابه الاختلاف خواجه و محاکم و فخر رازی را توضیح دهید.
۲۳. نظر استاد مطهری را دربارهٔ تقریر برهان شیخ توضیح دهید. و مابه الاختلاف ایشان با سایر شراح را مشخص کنید.
۲۴. چرا استاد مطهری برداشت خود را بر برداشت سایر شراح ترجیح می‌دهد؟
۲۵. نخستین تشکیک فخر رازی را تقریر کنید.
۲۶. پاسخ خواجه را در مورد این که وجوب وجود ثبوتی یا سلبی است، تقریر کنید.
۲۷. پاسخ خواجه را در مورد تعیین تقریر کنید.
۲۸. اشکال فخر رازی را دربارهٔ ثبوتی بودن تعینات و ترکیب آنها تقریر کنید.
۲۹. پاسخ خواجه به اشکال فوق چیست؟ محاکم دربارهٔ پاسخ خواجه چه می‌گوید؟
۳۰. اشکال فخر رازی را دربارهٔ نیاز انضمام تعین به طبیعت متعین شرح دهید.
۳۱. پاسخ خواجه را به اشکال فوق تقریر کنید.
۳۲. چه فرقی است بین این که تعین، سلبی یا ثبوتی باشد؟
۳۳. عذر خواجه در مورد تشکیک‌های فخر رازی چیست؟
۳۴. آخرین شبههٔ فخر رازی را تقریر کنید.
۳۵. پاسخ خواجه به آخرین شبههٔ فخر رازی را تقریر کنید.
۳۶. آیا وجود طبیعت نوعی یا جنسی است یا هیچ کدام؟
۳۷. اقسام براهین توحید را ذکر کنید.

نیاز کثرت افراد یک نوع به علت‌های فاعلی و قابلی

فائده

عَلِمَ^۱ من هذا:

أَنَّ الاشياءَ الَّتِي لَهَا حَدُّ نَوْعِيٍّ وَاحِدٌ فَإِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِعِلَلٍ أُخْرَى.
وَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَ الْوَاحِدِ مِنْهَا الْقُوَّةُ الْقَابِلَةُ لِتَأْثِيرِ الْعِلَلِ وَهِيَ الْمَادَّةُ لَمْ يَتَّعَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي طَبِيعَةٍ مِنْ حَقِّ نَوْعِهَا أَنْ يَوْجَدَ شَخْصاً وَاحِداً.^۲
وَأَمَّا إِذَا كَانَ يُمْكِنُ فِي طَبِيعَةِ نَوْعِهَا أَنْ تُحْمَلَ عَلَى كَثِيرِينَ، فَتَعَيَّنَ كُلُّ وَاحِدٍ بِعِلَّةٍ، فَلَا يَكُونُ سَوَادَانِ وَلَا بِياضَانِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، إِذَا كَانَ لِاخْتِلَافِ بَيْنَهُمَا فِي الْمَوْضُوعِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ؛^۳

ترجمه

از این مطلب معلوم شد که:

۱. در نسخه چاپ مصر به صورت ماضی مجهول و در نسخه چاپ تهران به صورت فعل امر آمده است.
 ۲. ماهیت نوعی اگر مادی نباشد، نوعش منحصر در شخص است، مانند عقول.
 ۳. ماهیت نوعی اگر در خارج مصادیق کثیره داشته باشد، حتماً علت مادی دارد. دو سفیدی و دو سیاهی اختلاف در موضوع دارند.
- در نسخه چاپ مصر آمده است «إِذَا كَانَ لِاخْتِلَافِ بَيْنَهُمَا فِي الْمَوْضُوعِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ». آن‌چه در بالا آمده، طبق نسخه چاپ تهران است.

اشیایی که دارای حد نوعی واحدند، همانا به عللی دیگر، اختلاف (و تکثر) پیدا می‌کنند.

و هنگامی که با یکی از آنها قوه قبول کننده تأثیر علل - یعنی ماده - نباشد، تعیین پیدا نمی‌کند، مگر این که در طبیعتی باشد که حق نوعش این باشد که به صورت شخص واحدی موجود شود.

و اما هرگاه در طبیعت نوعش ممکن باشد که بر افراد کثیر حمل شود، تعیین هر یک به سبب علتی است، بنابراین، دو سیاهی و دو سفیدی - در نفس الامر - در صورتی که میان آنها اختلاف در موضوع و آنچه جاری مجرای آن است، نباشد، موجود نشوند.

توضیح و تفسیر

برهان توحید به پایان رسید. در این برهان معلوم شد که «تشخص و تعیین» واجب باید ناشی از ذات وی بوده باشد وگرنه لازم می‌آید که ذات واجب مورد تأثیر علت واقع شود.^۱

اکنون شیخ‌الرئیس می‌خواهد به بیان یکی از اصول مهم فلسفی پردازد، اصلی که در طی تبیین برهان توحید، نه قابل بحث بود و نه لزومی داشت که بحث شود. آن اصل مهم مربوط است به کثرت افراد یک نوع که بدون علت فاعلی و علت قابلی تحقق آن ممکن نیست.

اصولاً کثرت اجناس به ماهیت مبهمه و غیر متحصله است که نمی‌توانند در خارج و حتی در ذهن به عنوان یک ماهیت جنسی مبهم، تحصیل پیدا کنند و رفع ابهام و تحقق حصول آنها، تنها و تنها با فصول است.

کثرت انواع به اجناس و فصول است. هر نوعی که در ساختار ماهوی خود جنس و

۱. الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۴۱.

فصلی دارد که اگر نوع مادی است، در خارج نیز مرکب از صورت و ماده است و اگر نوع مجرد است، در خارج بسیط و به حسب تحلیل عقلی دارای جنس، فصل و حتی صورت و ماده عقلی است.

و اما کثرت افراد یک نوع، نیازمند علت فاعلی و قابلی است، چراکه نوع در ذات خود نه اقتضای کثرت دارد و نه اقتضای وحدت. به عبارت دیگر، کثرت و وحدت نه عین ذات او است، نه جزء ذات او و نه لازم ذات او: اگر وحدت، چنین باشد، کثرت محال است و اگر کثرت چنین باشد، وحدتی در کار نیست، پس کثرتی هم در کار نیست. تا وحدت و تکرر و وحدت نباشد، کثرتی نیست. بنابراین، از ثبوت کثرت، نفی کثرت لازم می‌آید.

از این رو، ناگزیریم که وحدت و کثرت را از عوارض مفارق نوع بدانیم و چون از عوارض است، علت فاعلی می‌خواهد و چون ذات ماهیت نوعیه، قابل کثرت است، برای قبول کثرت امکان استعدادی می‌خواهد. حامل امکان استعدادی، ماده است و اگر ماده‌ای در کار نباشد، قبول کثرت محال است.

به همین لحاظ، اگر نوع مجرد از ماده باشد، محال است که دارای افراد کثیره باشد؛ بلکه باید حتماً نوع آن، منحصر در فرد باشد. شیخ‌الرئیس این بحث بسیار مهم را تحت عنوان «فائده» مطرح کرده است. در توضیح این فائده باید توجه کنیم که:

طبیعت یا ماهیت نوعیه بر دو قسم است: یکی آن که تعیین آن لازمه نوع است. چنین ماهیتی نوعش منحصر در فرد است. دیگر این که تعیین لازمه نوع نیست. در این صورت، هم نیاز به علت فاعلی دارد و هم علت قابلی، یعنی ماده.

در این جا ماده اعم از موضوع، هیولا و بدن است. تکثر صور به هیولا و تکثر اعراض به موضوعات و تکثر نفوس به ابدان است.

اگر هیولا قابل فصل و وصل نباشد، تکثر صور ممکن نیست و اگر موضوعات اعراض، متعدّد و متکثر نباشند، تکثر اعراض ممکن نیست و اگر تکثر ابدان نباشد،

نفوس ناطقه نمی‌توانند تعدّد و تکثر پیدا کنند.

در اصطلاح، ما دو گونه ماده داریم: یکی ماده بالمعنی الاعم که شامل می‌شود موضوع اعراض و هیولای صور و متعلق نفوس، یعنی ابدان را و دیگری ماده بالمعنی الاخص، یعنی هیولا را.

خواجه می‌گوید:

وَالقُوَّةُ الْقَابِلَةُ لِتَأْثِيرِ الْعِلَّةِ أَمَّا تَكُونُ لِلْمَادَّةِ أَوْ بِسَبَبِهَا؛^۱

قوه‌ای که قبول کننده تأثیر علت است، همانا برای ماده یا به سبب ماده است.

از عبارت فوق چنین بر می‌آید که حامل قوه یا خود ماده یا به سبب ماده و به واسطه آن است.

گاهی حامل قوه، خود ماده است، مثل این که نطفه، حامل قوه و استعداد انسانیت است، ولی گاهی حامل قوه یکی از عوارض ماده است که اگر ماده نباشد، آن عارض هم نیست و اگر آن عارض نباشد، آن قوه هم نیست. از این رو، خواجه می‌گوید:

«لِلْمَادَّةِ أَوْ بِسَبَبِهَا»

محاکم می‌گوید:

منظور خواجه از «اوبسببها» عوارض ماده است، مانند نطفه، زیرا عوارض خونی نطفه، او را برای قبول صورت علقه بودن و عوارض علقه بودن، او را برای صورت گوشتی، مهیتا و آماده می‌کند.^۲

خواجه در مقام استنتاج از بحث‌های پیش می‌گوید:

فَإِذِنْ مَالَمْ تَكُنْ تِلْكَ الطَّبِيعَةُ مَادِّيَةً لَمْ تَتَعَدَّدْ بِالْأَشْخَاصِ؛^۳

نتیجه این است که اگر طبیعت، مادی نباشد، به وسیله اشخاص تعدّد و تکثر پیدا نمی‌کند.

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان (پاورقی).

۳. همان.

علت عدم تکثر طبیعت غیر مادی، این است که تنها شرط تکثر اشخاص، ماده و عوارض ماده است و آن جا که پای ماده و عوارض ماده، در میان نیست، طبیعت تکثر به اشخاص پیدا نمی‌کند.

از بحث‌های خواجه و محاکم چنین استفاده می‌شود که اصولاً تعیین، با توجه به ماهیت نوعیه بر دو قسم است: یا لازمه نوع است یا لازمه نوع نیست. در صورت اول که تعیین لازمه نوع است، محال است که تعدد و تکثر پیدا کند و در صورت دوم که تعیین لازمه نوع نیست، برای تعدد، هم نیاز به علت فاعلی و هم نیاز به ماده دارد.

ارتباط و انسجام بحث

از آن جا که باید هر فصلی از فصول کتاب، هم مربوط به ماقبل و هم مربوط به مابعد خود باشد، جای سؤال است که این فصلی که تحت عنوان «فائده» مطرح شد، چه ارتباطی به ماقبل و مابعد خود دارد؟

بحث قبل درباره برهان توحید و بحث بعد، تحت عنوان «تذنیب» درباره نتیجه برهان است، آیا این «فائده» به برهان توحید مربوط است یا به نتیجه برهان یا به هیچ کدام؟

در این باره دو نظر از دو شارح بزرگ مطرح است:

۱. نظر خواجه

به نظر وی، در فصل گذشته معلوم شد که تعیین واجب الوجود، اگر لذاته باشد، واجب الوجود منحصر در یکی خواهد بود و اگر لذاته نباشد، واجب الوجود در تعیینش معلول غیر است.

پس اگر تعیین، معلول غیر است، نه تنها شیء متعین محتاج به علت فاعلی که به علت قابل نیز محتاج است، ولی اگر تعیین، لازمه ذات باشد، نه تعیین نیاز به علت

فاعلی دارد و نه نیاز به علت قابل‌ی و این جاست که نوع، منحصر در فرد خواهد بود. خواجه می‌گوید:

و إذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبتة عليها؛^۱

و چون این فایده کلی - از آن چه ذکر کرد - بالعرض به دست آمد، بر آن تنبیه کرد. آری، این فایده، فایده جلیلی است و جاداشت که شیخ‌الرئیس بعد از بیان برهان و قبل از نتیجه‌گیری، متعرض بیان آن شود.

۲. نظر فخر رازی

به نظر وی، این «فاید» نیز مشتمل بر بیان برهانی دیگر درباره توحید واجب‌الوجود است. منتها فرق این برهان با برهان قبل به عموم و خصوص مطلق است.

از این برهان به دست می‌آید که واجب‌الوجود محال است که نوع برای اشخاص باشد، در حالی که برهان قبل اعم از این بود که واجب‌الوجود، نوع برای اشخاص یا جنس برای انواع باشد.

در برهان قبل معلوم شد که محال است واجب‌الوجود، دو شخص باشد، اعم از این که دو شخص از یک نوع یا دو شخص از یک جنس باشند. زیرا محال است که اشتراک آن‌ها در وجوب وجود و افتراق آن‌ها در تعیین باشد، خواه وجوب وجود، معنای نوعی و خواه معنای جنسی باشد.

ولی در این برهان معلوم شد که واجب‌الوجود نمی‌تواند معنای نوعی مشترک بین اشخاص باشد، چرا که نوع مشترک در میان اشخاص باید مادی باشد و واجب‌الوجود محال است که مادی باشد.^۲

خواجه در ذکر صغرا و کبرای برهان دوم، از قول فخر رازی چنین نقل می‌کند:

۱. همان.

۲. شرحی الاشارات، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

ثم إذا تبين ههنا أنّ النوع المتكثّر بالتعيّن العارض يجب أن يكون مادّياً فإن أضيف إلى ذلك أنّ واجب الوجود ليس بمادّيّ أنتج أنّ واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص؛^۱

سپس هنگامی که در این جا معلوم شد که نوع متکثر به تعین عارض، واجب است که مادی باشد، اگر به آن اضافه شود که واجب الوجود مادی نیست، نتیجه می دهد که واجب الوجود، نوعی نیست که اشخاص در آن، مشترک باشند.

در حقیقت، مدعای امام فخر رازی برهانی است در قالب قیاسی از شکل دوم، بدین قرار:

واجب الوجود مادی نیست (صغرا)؛ نوع متکثر به تعین عارض، مادی است (کبرا)؛ واجب الوجود، نوع متکثر به تعین عارض نیست (نتیجه).

بنابراین، معلوم شد که وجوب وجود معنای نوعی مشترک میان اشخاص نمی تواند باشد.

به نظر فخر رازی، در برهان قبل فقط محال بودن نوعیت وجوب وجود، به دست نیامده، بلکه جنسیت و نوعیت آن هر دو، محال شمرده شده است، ولی در این جا فقط معلوم شده که نوع بودن معنای وجوب وجود، محال است و باید از آن، صرف نظر کرد.

اعتراضی از فخر رازی

او می گوید:

علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ آخر و تسلسل؛^۲

۱. الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳؛ شرحی الاشارات، ص ۲۰۸.

اگر علت تکثر اشیای متمائل، تکثر محل‌های آن‌ها باشد، محل‌های متکثر متمائل نیز محتاج به محل‌های دیگری است و تسلسل لازم می‌آید.

واضح است که افراد یک نوع با یک‌دیگر متمائلند و همان‌طور که در طی بحث‌ها معلوم شد، از آن‌جا که تعیین لازمه ذات نیست، هم نیاز به علت فاعلی دارد و هم نیاز به علت قابلی؛ یعنی اگر فاعل و ماده نباشد، نه تعیین پدید می‌آید و نه تکثر. تازه اگر ماده غیر قابل فصل و وصل باشد، فقط قابل تعیین است نه قابل تکثر. چنان‌که اگر جرم فلکی، خارج از عالم خیال بطلمیوسیان تحقق داشت، به دلیل عدم قبول خرق و التیام، قابل فصل و وصل نبود و تکثر و تعدد، محال بود.

پس معلوم شد که تکثر اشیای متمائل، به ماده است. بنابراین، هر فردی دارای ماده‌ای است. خود مواد هم افراد متمائلند و نیاز به ماده‌های متمائل دارند. آن ماده‌های متمائل نیز مستغنی از ماده نیستند. این‌جاست که نیاز به ماده، تسلسل پیدا می‌کند و تسلسل هم محال است.

پاسخ خواجه

شیء قابل تکثر بر دو قسم است: یکی آن که قبول تکثر لذاته باشد و دیگر آن که لغیره باشد.

در قسم اول، نیاز به ماده مطرح نیست، بلکه چون شیء به ذات خود قابل تکثر است، فقط برای قبول تکثر نیاز به فاعل دارد که تکثر را از او بپذیرد.

اما در قسم دوم، از آن‌جا که قابلیت تکثر، ذاتی شیء نیست، نه تنها نیاز به فاعل که نیاز به قابل هم دارد.

قاعده این است که: «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَابْدَأُنْ يَنْتَهِي إِلَى مَابِالذَّاتِ»؛ هر ما بالعرضی باید منتهی به مابالذات شود. هر چه بالذات قبول تکثر کند، نیاز به ماده ندارد و هر چه بالذات، قبول تکثر نکند، نیاز به ماده دارد. ماده به ذات خویش قابل تکثر است. پس

ماده نمی خواهد و تسلسل هم لازم نمی آید. اشیای دیگر، به ذات خویش قابل تکثر نیستند، پس محتاج به ماده اند و همین که منتهی به ماده شوند، نیاز آن‌ها پایان می گیرد و تسلسل لازم نمی آید.

بدین ترتیب، خواجه به اعتراض فخررازی قلم بطلان می کشد و به دنبال آن، به تأسیس قاعده‌ای می پردازد که ذیلاً توضیح می دهیم.^۱

تکثر اشیای متماثل و نیاز به ماده

آیا تکثر اشیای متماثل در همه جا و در همه موارد، نیازمند ماده است یا در بعض موارد، محتاج و در بعض موارد دیگر، غیر محتاج است؟

برای پاسخ به سؤال فوق ناگزیریم که اقسام تماثل را توضیح دهیم:

۱. تماثل اشیا به سبب امری عارضی است، مانند تماثل برف و گچ در امر عارضی سفیدی. در این جا کثرت به ماهیات است؛ یعنی اصولاً برف و گچ دو ماهیت نوعی متمایزند که اشتراک در جنس و امتیاز در فصل دارند. ممکن است دو ماهیت، حتی اشتراک در جنس هم نداشته باشند، ولی در امر عارضی با یک دیگر تماثل داشته باشند، مانند کیف و کمی که اشتراک و تماثل در مکان دارند.

۲. تماثل اشیا به سبب اشتراک در امر ذاتی جنسی، مانند انسان و اسب که اشتراک در جنس و امتیاز به فصل دارند. این جا نیز ماده قابل تکثر مورد نیاز نیست. چنان که عقول، تمایز بالنوع و اشتراک بالجنس دارند، با وجود این، از ماده مستغنی اند.

۳. تماثل اشیا در معنای نوعی محصل، مانند افراد نوع انسان که در معنای انسانیت با یک دیگر مشترکند و اختلاف آن‌ها به عوارض است. در این جا ماده است که قبول تکثر می کند و اگر ماده نباشد، نوع انسان قابل تکثر نیست. و از آن جا که انسان به سبب ماده تکثر می پذیرد و ماده به ذات خود قابل تکثر است، تسلسل لازم نیست. در دو

۱. الاشارات و التبیهات، ج ۳، ص ۵۳.

صورت قبل هم تکثر مربوط به ماده نیست. بنابراین، در هیچ صورتی گرفتار تسلسل نیستیم.^۱

ماهیت نوعی نبودن وجود

خواجه در پایان بحث می‌گوید:

و لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْوَجُودُ كَذَلِكَ فَقَدْ سَقَطَ النَّقْضُ الَّذِي أُورِدَهُ هَذَا الْفَاضِلُ الشَّارِعُ بِأَنَّ
الْوَجُودَ يَتَكَثَّرُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ؛^۲

از آن جا که وجود، ماهیت نوعی نیست، نقضی که این فاضل شارح، مطرح کرده که وجود، بدون ماده، در واجب و ممکن، تکثر پیدا می‌کند، ساقط می‌شود.

در حقیقت، اشکال فخر رازی این است که لزومی ندارد که تکثر در همه جا نیاز به ماده قابله داشته باشد و به آن‌ها که می‌گویند: تکثر نیاز به ماده قابله دارد، نقضی در مورد وجود وارد می‌کند که وجود واجب و ممکن، متکثر و در عین حال، مستغنی از ماده است.

خواجه می‌گوید: معلوم است که در هر جایی تکثر نیاز به ماده قابله ندارد. تنها در مورد ماهیت نوعی است که ماده قابله لازم است. نه وجود در تکثر خود نیاز به ماده قابله دارد و نه اشیایی که تماثل در امر عرضی یا در جنس دارند. بنابراین، اعتراض فخر رازی ساقط است.

خود را بیازمایید!

۱. فرق میان طبایع نوعیه‌ای را که تعیین لازمه نوع آن‌هاست و طبایع نوعیه‌ای که تعیین لازمه نوع آن‌ها نیست، ذکر کنید.

۱. همان.

۲. همان.

۲. فرق ماده بالمعنی الاعم و ماده بالمعنی الاخص چیست؟
۳. حامل قوه در چه صورتی خود ماده و در چه صورتی از عوارض ماده و به واسطه ماده است؟
۴. فرق میان طبیعت ماده و غیر مادی را توضیح دهید.
۵. نظریه خواجه را درباره فصل مورد بحث توضیح دهید.
۶. نظر فخر رازی را درباره فصل مورد بحث توضیح دهید.
۷. صفرا و کبرای مورد نظر فخر رازی را در دو مین برهان توحید، توضیح دهید.
۸. اگر فصل مورد بحث برهان دیگری بر توحید باشد، چه فرقی میان این برهان و برهان پیشین است؟
۹. فخر رازی می گوید: اگر علت تکثر اشیای متماثله، تکثر محل باشد، تسلسل لازم می آید. پاسخ او چیست؟
۱۰. توضیح دهید که در چه موردی یا مواردی تکثر اشیای متماثل نیازمند ماده است و در چه موردی نیازمند ماده نیست؟
۱۱. آیا وجود ماهیت نوعی است؟
۱۲. به نظر فخر رازی، لزومی ندارد که هر تکثری محتاج ماده باشد، چنان که تکثر وجودات بی نیاز از ماده است، پاسخ او چیست؟

فصل بیستم:

نتیجه برهان توحید

تذنیب^۱

قد حصل من هذا:

أَنَّ واجب الوجود واحدٌ، بحسبِ تعینِ ذاته^۲
وأن واجب الوجود لا یقال علی کثرة أصلا؛^۳

ترجمه

از این مطلب معلوم شد که:

واجب الوجود، به حسب تعین ذاتش یکی است.
و واجب الوجود، به هیچ وجه بر کثرت اطلاق نمی شود.

توضیح و تفسیر

اکنون وقت آن است که شیخ الرئیس از برهانی که اقامه کرده، نتیجه گیری کند. از

۱. تذنیب به معنای به دنبال قرار دادن و منظور از آن، نتیجه گیری است.

۲. مقصود این است که تعین زاید بر ذاتش نیست.

۳. به حکم این که تعین زاید بر ذات واجب الوجود نیست، به هیچ وجه قابل صدق بر کثیر هم نیست.

این رو، این فصل را تحت عنوان «تذنیب» می آورد.

مقصود شیخ‌الرئیس این است که در مورد واجب‌الوجود، محال است که تعین، زاید بر ذاتش باشد، به همین دلیل، محال است که واجب‌الوجود بالذات، متعدّد و متکثر باشد.

اگر چیزی در مرتبه ذاتش نه واحد و نه کثیر باشد، تعین، زاید بر ذات اوست، بنابراین، می تواند متصف به کثرت شود.

عکس این مطلب هم صحیح است؛ یعنی هر چه متصف به کثرت باشد، تعین، زاید بر ذات اوست نه عین ذاتش.^۱

این نکته را باید توجه کنیم که اگر تعدّد و تکثر در مورد چیزی محال باشد، حتماً باید تعین عین ذاتش باشد، لکن اگر تعین عین ذاتش نباشد، لازم نیست که آن چیز متعدّد و متکثر باشد. چه بسا شیئی در خارج مصداق واحد دارد و نمی تواند متعدّد باشد، ولی تعین عین ذاتش نیست.^۲ همان‌گونه که عقول نوع منحصر در فرد دارند در عین حال، تعین عین ذاتشان نیست.

خود را بیازمایید!

۱. شیخ‌الرئیس می خواهد در این فصل، از بحث‌های گذشته چه نتیجه‌ای بگیرد؟
۲. اگر تعین زاید بر ذات موجودی نباشد، آیا تعدّد و تکثر آن ممکن است؟
۳. در چه صورتی تعین زاید بر ذات است؟
۴. اگر تعدّد و تکثر چیزی ممکن باشد، آیا تعین عین ذات اوست یا زاید بر ذات او؟

۱. از باب این که عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است؛ یعنی هیچ متکثری متعین (به تعین عین ذات) نیست و هیچ متعین (به تعین عین ذات) متکثر نیست.

۲. از باب این که عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است؛ یعنی هرچه تعین، عین ذات اوست، تکثرش محال است. عکس آن چنین است، بعضی از چیزهایی که تکثرشان محال است، تعین عین ذات آنهاست.

۵. آیا اگر شیئی در خارج مصداق واحد دارد، لزوماً تعین عین ذات اوست؟ در این باره مثال‌هایی بیاورید؟

۶. چرا گفته‌اند: عقول و افلاک، انواعی منحصر در فرد هستند؟

۷. اگر خورشید از اجرام منحصر به فرد باشد، آیا تعدد و تکثر آن، ممکن است یا محال؟

۸. اگر نفوس مجرد باشند، آیا تکثر آن‌ها ممکن است یا محال؟ چرا عقول نوع منحصر در فردند و نفوس نیستند؟

۹. فرق میان تجرد عقلانی و تجرد نفسانی چیست؟

۱۰. آیا هیولا جنس مبهم است یا نوع متعین؟

بخش پنجم:

خواصّ واجب الوجود

فصل بیست و یکم:

بساطت واجب الوجود

اشاره

لوالتأم^۱ ذات واجب الوجود من شئین، أو أشياء تجتمع^۲ لوجب بها،^۳ ولکان الواحد منها،
أو كل واحد منها قبل واجب الوجود،^۴ ومقوماً لواجب الوجود.^۵
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم.^۶

ترجمه

اگر ذات واجب الوجود، از دو یا چند چیزی که اجتماع کرده اند، ترکیب شده باشد، لازم است که به وسیله آنها واجب شود و یکی از آنها یا همه آنها، قبل از واجب الوجود و مقوم واجب الوجود است.

۱. التأم أي تَرَكَبَ.

۲. حداقل اجزای مرکب، دو و برای اکثر آن حدی نیست.

۳. نخستین محذور ترکیب این است که واجب الوجود به اجزای خود واجب می شود نه به ذات.

۴. محذور دیگر این است که اجزای واجب الوجود بر او تقدم می یابند.

۵. سومین محذور این است که واجب الوجود، مقوم به ذات خود نیست، بلکه مقوم به غیر است.

۶. با توجه به محذورات سه گانه فوق، واجب الوجود باید مرکب نباشد.

بنابراین، واجب‌الوجود، قابل انقسام نیست؛ نه به حسب معنا و حقیقت و نه به حسب کم.

توضیح و تفسیر

واجب‌الوجود بالذات نه تنها کثرت خارجی ندارد، بلکه کثرت داخلی هم ندارد. داشتن افراد متعدّد به معنای کثرت خارجی و داشتن اجزا به معنای کثرت داخلی است. از مجموع بحث‌هایی که شیخ‌الرئیس تاکنون درباره واجب‌الوجود داشته و بعداً هم خواهد داشت، معلوم می‌شود که او در صدد بیان خواص واجب‌الوجود و اوصاف ثبوتیه و سلویه اوست.

خواص واجب‌الوجود به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم می‌شود:

الف) خواص اصلی

خواص اصلی واجب‌الوجود، بدین قرار است:

۱. واجب‌الوجود، علت ندارد. از مجموع بحث‌هایی که تاکنون درباره اثبات واجب‌الوجود و توحید، صورت گرفته، این خاصیت، روشن شده است.
۲. واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع جهات است. شیخ‌الرئیس در این باره در این کتاب بحث مستقیمی نکرده، اما به طور غیر مستقیم از نفی ترکیب و اثبات بساطت، این مسئله قابل استنباط است، به خصوص اگر توجه کنیم که یکی از اقسام دقیق ترکیب، این است که شیء مرکب از کمال و نقص، و وجود و عدم و قوه و فعل باشد.
۳. واجب‌الوجود، مکافی ندارد. معنای مکافی داشتن واجب‌الوجود این است که میان او و واجب‌الوجود دیگر، رابطه وجوب بالقیاس الی غیر باشد. تحقق این رابطه به این است که هر دو، معلول علتی ثالث یا یکی از آنها علت و دیگری معلول باشد.

بنابراین، تحقق چنین رابطه‌ای میان دو واجب‌الوجود بالذات، ممکن نیست، بلکه تحقق آن، تنها در جایی است که هر دو، ممکن الوجود، یا یکی از آنها واجب‌الوجود بالذات و دیگری واجب‌الوجود بالغیر باشد.

در این باره نیز شیخ‌الرئیس بحث مستقیمی نکرده است، اما با توجه به برهان اثبات واجب‌الوجود بالذات و برهان قویم توحید، می‌توان این مطلب را حدس زد.

۴. واجب‌الوجود جزء ندارد. این مطلب در همین فصل بحث شده است.

۵. واجب‌الوجود، افراد متعدّد و متکثر ندارد. بحث‌های مفصلی که در مورد اثبات توحید مطرح شد، برای نفی تعدّد و تکثر افراد بود.

ب) خواص فرعی

خواص فرعی واجب‌الوجود بالذات، بدین قرار است:

۱. واجب‌الوجود، تعلق به غیر ندارد؛ یعنی جمیع انحای تعلق از او سلب می‌شود. بنابراین، از تعلق به فاعل، غایت، قابل و جزء - اعم از عقلی و خارجی - و شرط و عدم مانع و حال و محل، منزّه است.

۲. واجب‌الوجود، متغیر نیست، یعنی در ذات و صفاتش تغیر راه ندارد.

نتیجه این که موضوع و ماده و صورت و جنس و فصل و فاعل و قابل و غایت و مشارک در وجود خاص ندارد، اما اشتراک در وجود مطلق مفهومی، ضروری ندارد. چرا که مستلزم ترکیب یا تالی فاسد دیگری نیست.

ممکن الوجود، هیچ یک از این خواص اصلی و فرعی را ندارد. او دارای علت و مکافی و جزء و شریک است و وجوب آن، از جمیع جهات نیست، بلکه از بعض جهات است، آن هم نه از جانب ذاتش، بلکه از جانب غیر.^۱

۱. ر.ک: الشفاء، «الإلهیات»، المقالة الاولى، الفصل السادس والسابع؛ تعلیقه صدر المتألهین بر کتاب مزبور،

اکنون که خواص اصلی و فرعی واجب‌الوجود را شناختیم، به بیان بساطت واجب‌الوجود یا عدم ترکب ذات از اجزای می‌پردازیم.

باید توجه داشته باشیم که ترکیب و انقسام، لازم و ملزوم یک‌دیگرند. هر کجا ترکیب باشد، انقسام هست و هر کجا انقسام باشد، ترکیب هم هست و این دو، از یک‌دیگر انفکاک ناپذیرند.

مقصود شیخ‌الرئیس از انقسام در معنا، انقسام به هیولا و صورت و انقسام به عناصر اولیه است.

در عبارت شیخ‌الرئیس برای استدلال بر عدم ترکب و انقسام که ملازم یک‌دیگرند، یک قیاس شرطی و اتصالی به کار گرفته شده که نظام منطقی آن به شرح زیر است:

اگر واجب‌الوجود مرکب از دو یا چند چیز باشد، اولاً، وجوب واجب‌الوجود به سبب آن‌هاست و ثانیاً، یکی از آن‌ها یا همه آن‌ها بر واجب‌الوجود تقدم دارند.^۱ در قیاس شرطی فوق، هر دو تالی مرفوع است، یعنی هم واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر و معلول غیر نمی‌شود و هم واجب‌الوجود، مسبوق به یک یا چند جزء نیست. با رفع تالی‌های مزبور، مقدم نیز رفع می‌شود؛ یعنی واجب‌الوجود مرکب نیست.

باتوجه به استدلال فوق، واجب‌الوجود، نه دارای اجزای خارجی و نه اجزای کمی است.

شیخ‌الرئیس پس از ذکر جمله شرطیه متصله، بدون این که به رفع تالی یا تالی‌ها پردازد و سپس رفع مقدم را نتیجه بگیرد، می‌گوید:

۱. در قیاس شرطی اتصالی یا باید از وضع مقدم، وضع تالی را یا از رفع تالی رفع مقدم را استفاده کنیم. متن اشارات درباره قضیه شرطیه فوق چنین است. لو التام ذات واجب‌الوجود من شیئین أو أشياء یجتمع لوجب بها ولکان الواحد منها أوکل واحد منها قبل واجب‌الوجود و مقوماً لواجب‌الوجود.

فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى والكم.

در حالی که اگر می خواست از راه رفع تالی به نتیجه گیری بپردازد، لازم بود که چنین بگوید:

لکن واجب الوجود نه وجوب بالغیر دارد و نه مسبوق به اجزاست (رفع تالی)، پس واجب الوجود، مرکب نیست (نتیجه).

شیخ الرئیس از بیان رفع تالی خودداری کرد، چرا که معلوم بود و نیز از بیان صریح نتیجه صرف نظر کرد و به جای آن، عدم انقسام را آورد، چرا که به بیانی که گذشت - ترکب و انقسام، متلازمین اند، همان گونه که میان بساطت و عدم انقسام، تلازم است.

جزء سابق و جزء لاحق

در بیان شیخ الرئیس آمده بود که:

لکان الواحد منها اوکل واحدٍ منها قبل واجب الوجود.

از این عبارت، ظاهر می شود که شیخ الرئیس می خواهد بگوید: چیزی که مرکب از اجزاست، بر دو قسم است: یکی آن که همه اجزای آن، مقدم باشد. برای این قسم، خواجه طوسی به عناصری که مرکبات را پدید می آورند، مثال می زند، مانند آب که از اکسیژن و هیدروژن، به وجود می آید: و هر دو جزء، بر آب تقدم دارند. دیگر آن که یک جزء، سابق و یک جزء، لاحق است. از پیوند میان جزء سابق و جزء لاحق شیء مرکب پدید می آید.

درباره مثال برای جزء سابق و جزء لاحق، میان دو شارح اشارات، یعنی فخر رازی و خواجه اختلاف است. اگر چه درباره مثال برای خود مرکب، با یکدیگر اختلافی ندارند.

از نظر آن ها مرکبی که یک جزء سابق و یک جزء لاحق دارد، همان جسم است، لکن خواجه می گوید: جزء سابق، ماده و جزء لاحق، صورت است. عبارت خواجه

چنین است:

و قد یكونُ من جزءٍ اصلٍ یتقدّمُ المركّبُ کخشبِ السّریرِ و جزءٍ آخرٍ یلحقُهُ فیحصلُ المركّبُ معَ لحوقِهِ کصورةِ السّریرِ و لایكونُ الجزءُ اللاحقُ متقدّمًا علی وجودِ السّریرِ^۱ گاهی مرکب، از یک جزء اصلی که بر مرکب تقدّم دارد - مانند چوب تخت - و جزئی دیگر که به آن جزء اصلی ملحق می‌شود و با ملحق شدن آن، مرکب حاصل می‌شود - مانند صورت - به وجود می‌آید و جزء لاحق، بر وجود سریر، تقدّم ندارد.

اما فخر رازی می‌گوید:

الجسم المركب من الهیولی و الصورة لایتقدّمه أحد جزئیه و هو الهیولی لأنّ الهیولی شیءٌ بالقوّة و متى حصلت بالفعل فهو الجسم و لذلك قال الشیخ: و لکان الواحد من الأجزاء أوکل واحد منها متقدّمًا؛^۲

جسمی که مرکب از هیولا و صورت است، یکی از دو جزئش - یعنی هیولا - بر او مقدّم نیست، زیرا هیولا شیء بالقوّه‌ای است و هرگاه حصول بالفعل پیدا کند، همان جسم است، از این رو، شیخ فرمود: یکی از اجزا یا هر یک از آنها متقدّم است.

توضیحی درباره اجزا

قبلاً گفتیم که برهان شیخ‌الرئیس، در نفی اجزا از واجب‌الوجود بالذات، به گونه‌ای قوی است که اجزای خارجی و اجزای کمی را از واجب‌الوجود، سلب می‌کند، چرا که همه این‌ها موجب این می‌شوند که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر شود، یا این که واجب‌الوجود متقوم به جزء یا اجزای سابق گردد.

لکن واضح است که مرکب، علاوه بر این که اقسام دو گانه فوق، یعنی مرکب از اجزای خارجی و اجزای کمی را شامل می‌شود، سه قسم دیگر نیز دارد: مرکب از

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۶؛ شرحی الاشارات و التنبیها، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

اجزای ذهنی، مرکب از کمال و نقص و مرکب از اجزای حدی. بدین ترتیب؛ مرکب، پنج قسم است. ممکن است برخی از اشیا، از اجزای خارجی و حدی و ذهنی و کمی ترکیب نشده باشند، ولی مرکب از کمال و نقص باشند.

موجود ممکن، بسیط مطلق نیست. بر فرض که موجود ممکن، دارای اجزای خارجی و حدی و ذهنی و کمی نباشد، حداقل، مرکب از کمال و نقص یا وجدان و فقدان یا وجود و عدم^۱ است.

واجب‌الوجود، بسیط محض است و به هیچ نحوی از انحای ترکیب، مرکب نیست.

خواجه طوسی در تقریر برهان شیخ‌الرئیس به گونه‌ای حرکت کرده که ترکیب واجب‌الوجود از کمال و نقص نیز منتفی شود.

او می‌گوید:

ذات واجب‌الوجود، اگر مرکب از دو یا چند چیزی باشد که هیچ یک واجب‌الوجود نیستند، سپس واجب‌الوجود از آن‌ها پدید آید، مانند مرکب از عناصر بسیط، یا این که واجب‌الوجود، دارای ماهیتی دیگر غیر از وجود واجب باشد که متصف به وجود شده و واجب‌الوجود است - مانند انسان که متصف به وحدت گردد و «انسان واحد» شود - یکی از اجزا - یعنی ماهیتی که ذکر شد - یا هر یک از آن‌ها مانند دو یا چند چیزی که ذکر شد، قبل از واجب‌الوجود و مقوم اویند و این، خلف است. بنابراین، واجب‌الوجود، در معنا، منقسم به ماهیت و وجوب وجود و درکم، منقسم به اجزای متشابه نمی‌شود.^۲

آنچه در عبارت فوق، مورد عنایت خواجه قرار گرفته، سلب ماهیت از واجب‌الوجود است. وجودی که عاری از ماهیت است، حدّ و مرزی ندارد و فاقد هیچ

۱. این عدم، عدم مقابل نیست که با وجود جمع نمی‌شود و نقیض وجود است، بلکه عدم مجامع است که نقیض وجود نیست و با وجود قابل جمع است.

۲. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۵.

کمالی از کمالات نیست، بلکه کمال مطلق، جمال مطلق و هستی محض است.
در باره نفی سایر اقسام ترکیب، در فصول آینده سخن می‌گوییم.

اقسام اجزا در کلام خواجه

خواجه می‌گوید:

والأنقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون
بحسب المعنى كما للجسم إلى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع
إلى الجنس والفصل؛^۱

انقسام، گاهی به حسب کمیت است، مانند انقسام شیء متصل به اجزای متشابه و گاهی
به حسب معنا و حقیقت خارجی است، مانند انقسام جسم به هیولاء و صورت و گاهی به
حسب ماهیت است، مانند انقسام نوع به جنس و فصل.

بنابر آن چه خواجه در بالا بیان کرده، قسمت پذیری به اجزا بر سه قسم است. برای
بیان وجه حصر آن در سه قسم، دو راه داریم:

۱. انقسام یا به حسب عقل و یا به حسب خارج است. قسم اول همان انقسام به
جنس و فصل است. قسم دوم یا بالقوه یا بالفعل است. انقسام بالقوه، انقسام شیء
متصل به اجزای متشابه است و انقسام بالفعل، انقسام جسم به اجزای غیر متشابه،
یعنی ماده و صورت است.

۲. انقسام یا به اجزای عقلی و یا به اجزای خارجی است. قسم اول انقسام به حسب
ماهیت به جنس و فصل است که اجزای عقلی اند. قسم دوم یا به اجزای متشابه یا به
اجزای غیر متشابه است. کم، منقسم به اجزای متشابه و جسم، منقسم به اجزای
غیر متشابه است.

البته در تقسیم خواجه دو قسم از اقسام ترکیب و انقسام نیامده است، یکی تقسیم به

۱. همان، ص ۵۴ و ۵۵.

صورت و ماده عقلی و دیگری تقسیم به کمال و نقص. هیچ کدام از این دو قسم، اجزای خارجی یا به حسب خارج نیست، چرا که صورت و ماده عقلی مربوط به عقل است و نقایص و اعدام نیز به ملاحظه عقل است. بنابراین، می توان این دو قسم را هم در همان انقسام به اجزای عقلی یا به حسب عقل، گنجانید.

بیان نکته‌ای از محاکم

او می گوید: ما قبول نداریم که انقسام کم متصل به اجزا، به حسب معنا و حقیقت نباشد. سپس می گوید:

والاوضح في القسمة ان يقال: الانقسام إما إلى أمور عقلية كالمرکب من الجنس و الفصل أو إلى أمور خارجية فاما أن يكون متشابهة كما في الکم المتصل و المنفصل... أو غير متشابهة و هو الانقسام بحسب المعنى؛^۱

واضح تر این است که در قسمت گفته شود: انقسام یا به امور عقلی است، مانند مرکب از جنس و فصل یا به امور خارجی است. امور خارجی یا با یک دیگر متشابه و همانندند، چنانکه در کم متصل و منفصل است... یا غیر متشابه و ناهمانندند، و آن، انقسام به حسب معنا و حقیقت است.

لطف این تقسیم این است که کم منفصل را هم مطرح کرده است. به خصوص که بهترین تعریف حدی برای کم منفصل این است که بگوییم: مرکب از واحدهاست. معلوم است که واحدها اجزای همانندند.

مباحثات خواجه با فخر رازی

مطابق معمول بخش‌های دیگر کتاب، در این جا نیز میان دو شارح بزرگ،

۱. همان، ص ۵۵ (پاورقی).

اختلافاتی در تبیین و توضیح کلام شیخ‌الرئیس پدید آمده که ذیلاً آن‌ها را می‌آوریم:

۱. هیولا بر جسم مقدم نیست

چنان که دیدیم در کلام شیخ‌الرئیس آمده بود که:

لکان الواحد منها أوکل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود.

مقصود شیخ‌الرئیس این است که اگر واجب‌الوجود مرکب از اجزا باشد، یا یکی از اجزا، مقدم است یا همه اجزا. خواهجه برای تقدّم یکی از اجزا، مثال به هیولا و برای تقدّم همه اجزا، مثال به عناصر مرکبات زد.^۱

ولی فخر رازی تقدّم هیولا را بر جسم قبول ندارد، بلکه به نظر او، هیولا شیء بالقوه است و همین که فعلیت پیدا کند، خود جسم است. بنابراین، صورت جسم بر جسم مقدم است و هیولا همراه جسم است، چرا که فعلیت هیولا، یعنی جسم، نه این که قبل از حصول جسم هیولا چیزی باشد که فعلیت داشته باشد.^۲

خواجه در پاسخ وی می‌گوید:

الهیولی فی الکائنات الفاسدات تتقدّم بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء علی ما هو كالصورة اولی؛^۳

هیولا در چیزهایی که کون و فساد دارند، بر جسم - علاوه بر تقدّم ذاتی - تقدّم زمانی دارد. بنابراین، حمل جزئی که متأخر است، بر آن چه مانند صورت است، اولویت دارد.

۱. همان، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۶؛ شرحی الاشارات و التنبیها، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۳. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۶.

چرا مانند صورت و نه خود صورت؟

محاکم می‌گوید:

قال فيه بعضُ الأساتذة: إنما لم يقل: على ما هو الصورة، حتى يشمل الصورة و غيرها
كما في السرير؛^۱

برخی اساتید گفته‌اند: خواجه نگفت: «علی ماهو الصورة» (بلکه گفت: «علی ماهو
كالصورة») تا شامل صورت و غیر صورت بشود. همان گونه که در سریر است.

آری، برخی صورت‌ها، صورت‌های طبیعی و برخی صورت‌های صناعی‌اند.
صورت‌های طبیعی، صورت‌های واقعی و صورت‌های صناعی، به منزله صورتند و
نمی‌توان به آنها صورت‌های واقعی اطلاق کرد. پس در مورد جسم، جزء متقدم،
هیولا و جزء متأخر، صورت یا به منزله صورت است.

۲. منافات نداشتن هر احتیاجی با وجود

فخر رازی اشکالی را مطرح می‌کند و خود نیز به آن پاسخ می‌گوید. اشکال این
است که احتیاج مرکب بر دو قسم است: یکی احتیاج به سبب خارجی و دیگر احتیاج
به اجزای داخلی، بدون نیاز به خارج.

در صورت اول که مرکب احتیاج به سبب خارجی دارد، اجزای مرکب، اجزای
ممکنه هستند و اگر آن سبب خارجی نباشد، اجزای ممکنه پدید نمی‌آیند و اگر اجزای
ممکنه پدید نیابند، شیء مرکب از آن اجزای نیز پدید نمی‌آید.

بنابراین، احتیاج مرکب به سبب خارجی با وجود منافات دارد و اگر سبب
خارجی نباشد، شیء مرکب پدید نمی‌آید.

در صورت دوم که شیء مرکب فقط به اجزای داخلی خود نیاز دارد و نه به سبب
خارجی، تحقق شیء وابسته به خارج نیست، بلکه صرفاً وابسته به داخل است.

۱. همان (پاورقی).

بنابراین، از لحاظ خارج، واجب‌الوجود و از لحاظ نیاز به داخل، ممکن‌الوجود است. عدم نیاز مرکب به خارج، در صورتی است که از اجزای واجب ترکیب شده باشد. فخر رازی می‌گوید: به مقتضای برهان توحید، محال است که واجب‌الوجود متعدّد باشد. بنابراین، همه اجزای چنین مرکبی واجب‌الوجود نیستند، بلکه فقط یکی از آن‌ها واجب‌الوجود و بقیه ممکن‌الوجود و معلول جزئی هستند که واجب‌الوجود است. جزئی که واجب‌الوجود است، بسیط و به طور مطلق بی‌نیاز از داخل و خارج است.^۱

نگارنده اضافه می‌کند که اصولاً ترکیب از اجزای واجب، محال است، چرا که ثابت شده است که رابطه دو یا چند واجب‌الوجود بالذات، امکان‌بالیاس الی‌الغیر است، در حالی که رابطه اجزای مرکب، وجوب‌بالیاس الی‌الغیر یا وجوب‌بالغیر است و اگر چنین رابطه‌هایی برقرار نباشد، ترکیب محال است.

رابطه مسئله نفی ترکیب و مسئله توحید

با توجه به این که فخر رازی ترکیب از اجزای ممکنه را منافی با وجوب ذاتی می‌داند و ترکیب از اجزای واجبه را منافی با برهان توحید می‌شمارد، سرانجام، چنین می‌گوید:

فظهر من ذلك أنّ هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك أقرها الشيخ عنها؛^۲

از این جا ظاهر شد که این مسئله مبتنی بر مسئله توحید است، به همین دلیل، شیخ‌الرئیس، این مسئله را بعد از مسئله توحید ذکر کرد.

پاسخ خواجه

به نظر خواجه، مسئله نفی ترکیب و انقسام از واجب‌الوجود، مبتنی بر مسئله

۱. شرحی الاشارات و التنبهات، ص ۲۰۹.

۲. همان، ص ۲۰۹؛ الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۵۷.

توحید نیست. خواه توحید از راه برهان ثابت شده باشد و خواه ثابت نشده باشد، مسئله نفی ترکیب، قابل طرح است، چرا که ترکیب، مستلزم امکان ذاتی است.

عبارت خواجه در این جا چنین است:

المطلوب هناك كون المركب ممكنا في ذاته و هو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد والقول
بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما و ذلك ظاهر؛^۱

در این جا مطلوب این است که مرکب، در ذات خویش ممکن است. این که مرکب در ذات خویش ممکن است، وابسته به مسئله توحید نیست. قول به این که وابسته به مسئله توحید است، خالی از یک نوع تکلف نیست و این هم ظاهر است.

حقیقت این است که نیاز شیء مرکب به اجزا، ملازم با امکان وجود است، چرا که هر جا نیاز باشد، امکان هم هست و آن جا که نیاز نیست، امکان هم نیست، اعم از آن که نبودن نیاز، به علت غنای محض، یعنی وجوب ذاتی یا به علت بطلان محض، یعنی امتناع ذاتی باشد.

همین که مرکب به اجزای خود نیاز دارد؛ یعنی امکان ذاتی و بنابراین، مرکب بودن با وجوب ذاتی سرناسازگاری دارد و بسیط بودن - من جمیع الجهات - با وجوب وجود دمساز و سازگار است.

محال است که همه اجزای مرکب، واجب‌الوجود بالذات باشند، چرا که رابطه میان چند واجب‌الوجود، امکان بالقیاس الی غیر است و هیچ میل ترکیبی و رابطه‌ای با یکدیگر ندارند، به خصوص که تعدد واجب‌الوجودها با برهان توحید نیز منافی و ناسازگار است.

بنابراین، به قول فخر رازی باید مرکبی فرض کنیم که فقط یک جزء آن واجب‌الوجود بالذات و جزء یا اجزای دیگر آن، ممکن‌الوجود است. این هم غیر از

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۷.

مسئله ترکیب است و اصولاً واجب الوجود با هیچ چیز میل ترکیبی ندارد، نه با واجب الوجود دیگر و نه با ممکن الوجود، از این رو، به قول خواجه، مبتنی کردن این مسئله بر مسئله توحید خالی از تکلف نیست. صحیح این است که ما این مسئله را از مسئله توحید جدا کنیم و به عنوان یک مسئله مستقل عرضه بداریم و ترکیب را مستلزم احتیاج و امکان بدانیم، بدون این که وارد این بحث شویم که آیا اجزا، واجب اند یا ممکن؟ اگر چه معلوم است که وجوب اجزا، با ترکیب ناسازگار است.

خود را بیازمایید!

۱. خواص اصلی و فرعی واجب الوجود را بشمارید.
۲. آیا ترکب و انقسام لازم و ملزوم یکدیگرند؟
۳. قیاس شرطی شیخ الرئیس را در مورد بساطت واجب الوجود تقریر کنید.
۴. چرا شیخ الرئیس بدون رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می گیرد؟
۵. چرا شیخ الرئیس به جای استنتاج عدم ترکب، به ذکر عدم انقسام پرداخت؟
۶. درباره مرکبی که همه اجزای آن، سابق یا بعضی اجزای آن، سابق است، توضیح کافی بدهید.
۷. چرا خواجه و فخر رازی درباره جزء سابق و جزء لاحق اختلاف دارند؟
۸. اقسام پنج گانه مرکب را توضیح دهید.
۹. چگونه از بیان خواجه، نفی ترکب واجب الوجود از کمال و نقص استفاده می شود؟
۱۰. اقسام اجزا در کلام خواجه را توضیح دهید؟
۱۱. آیا به نظر محاکم، انقسام کم متصل به اجزا به حسب عقل است یا به حسب خارج؟ لطف تقسیم وی در چیست؟
۱۲. چرا فخر رازی می گوید: هیولا بر جسم مقدم نیست؟ پاسخ خواجه به وی چیست؟

۱۳. چرا خواجه می گوید: «ماهو کالصوره» و نمی گوید: «ماهو الصوره»؟

۱۴. چرا فخر رازی هر احتیاجی را منافی وجوب وجود ندانسته و چگونه به آن

پاسخ داده است؟

۱۵. چرا فخر رازی مسئله نفی ترکیب را مبتنی بر مسئله توحید دانسته و خواجه

چگونه به وی پاسخ داده است؟

فصل بیست و دوم:

نفی ماهیت از واجب الوجود

إشارة

كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته؛ على ما اعتبرناه قبل،^١ فالوجود غير مقوم له في ماهيته^٢ ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته؛ على ما بان^٣ فبقي أن يكون من غيره؛^٤

ترجمه

هرچه وجود، بنابر آنچه پیش از این اعتبار کرده ایم، در مفهوم ذات و ماهیتش داخل نباشد، وجود مقوم ماهیت آن نیست. و بنابر آنچه معلوم شد، جایز نیست که وجود لازم ذاتش باشد. پس باقی می ماند که وجودش از غیر باشد.

١. مقصود این است که در منطق اشارات (باب ایساغوجی) بیان شده است.

٢. از مباحث گذشته منطق معلوم شده که وجود، مقوم ماهیت نیست.

٣. در دومین مقدمه توحید معلوم شد که وجود محال است که لازم ماهیت باشد (چه مع الواسطه و چه بلاواسطه).

٤. وقتی معلوم شد که وجود داخل در قوام ذات ماهیت و لازم لاینفک آن نیست، باید معلول غیر و عرضی معلل باشد.

توضیح و تفسیر

این مسئله را قبلاً هم در لابه لای بحث‌ها و نقض و ابرام‌های خواجه در برابر فخر رازی مطرح کردیم و گفتیم: فلاسفه بر این که واجب‌الوجود ماهیت ندارد، اصرار می‌ورزند و براهینی بر آن، اقامه می‌کنند. ولی فخر رازی علی‌رغم فلاسفه بر این که واجب‌الوجود دارای ماهیت است، اصرار می‌ورزد.

خلاصه بحث این است که: «وجود واجب یا عین ذات است، یا عین ذات نیست. اگر عین ذات است، فهو المطلوب و اگر عین ذات نیست و زاید بر ذات است و در قوام ماهیت دخالت ندارد، یا از لوازم ماهیت است و یا از عوارض مفارقه است و هر دو شق محال است. پس اصل فرض، یعنی مغایر بودن ذات با وجود محال است. اما این که وجود نمی‌تواند لازم ذات بوده باشد به دلیلی است که در یکی از فصول قبل گفته شد، فصلی که با این جمله شروع می‌شود: «قد يجوز أن تكون ماهية...»^۱ و اما این که وجود نمی‌تواند عرض مفارق بوده باشد، به دلیل آن که هر عرض مفارقی احتیاج به جاعل دارد، و این منافی با وجوب وجود است. این مطلب همان است که در منظومه حاجی به تفصیل بیشتری ضمن این شعر آمده است: «الحق ماهيته انيته» این بیان شیخ و همچنین بیان حاجی خالی از خدشه نیست. صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار، متعرض اشکالات آن شده - و فعلاً جای آن نیست - و خود بیان دیگری در این زمینه دارد».^۲

اکنون در توضیح و شرح این اشاره می‌گوییم: وجود نسبت به ذات یا ماهیت واجب‌الوجود چهار حالت دارد:

۱. وجود، عین ذات واجب‌الوجود است. این فرض، همان است که مطلوب ماست و چون خواهیم دید که فروض دیگر باطل است، همین فرض، باقی و صحیح است.

۱. کتاب پیش رو، فصل هیجدهم.

۲. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۳.

۲. وجود، جزء ذات واجب‌الوجود است. بدیهی است که جزء ذات، اگر جزء عقلی باشد، جنس یا فصل است و اگر جزء خارجی باشد، در صورت تقدّم یکی از دو جزء و تأخر دیگری، شیء مرکب از صورت و ماده است و در صورت تقدّم همه اجزای شیء مرکب از عناصر است.

در فصل پیش معلوم شد که ترکیب از اجزا برای واجب‌الوجود، باطل است. ۳. وجود، لازم ذات واجب‌الوجود است. این فرض هم مطابق آنچه در مقدمه دوم برهان توحید گفته شد، باطل است، چرا که مستلزم این است که ماهیت، علت برای وجود باشد.

۴. وجود، عرضی مفارق برای ذات واجب‌الوجود است. این فرض نیز باطل است، چرا که مستلزم این است که وجود واجب‌الوجود، معلول غیر باشد و این هم با وجوب وجود ناسازگار است.

اشکالی از فخر رازی

شیخ‌الرئیس در اشاره مورد بحث فرمود:

کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته - علی ما اعتبرنا قبل - فالوجود غیر مقوم له؛ هر چه وجود، داخل در مفهوم ذاتش نیست - بنابر آنچه قبلاً اعتبار کرده‌ایم - وجود مقوم آن نیست.

فخر رازی بر عبارت فوق اشکال کرده و گفته است: فرقی نیست که بگوییم: وجود داخل در ذاتش نیست یا بگوییم: وجود مقوم ماهیتش نیست. بنابراین، در قضیه فوق فرقی میان مقدم و تالی نیست. گویی گفته‌ایم: هر چه وجود جزء ذاتش نیست، وجود جزء ذاتش نیست.^۱

ولی خواجه طوسی عبارت شیخ‌الرئیس را به گونه‌ای تقریر کرده که تالی قضیه

۱. الاشارات و التنبیها، ص ۵۷ (پاورقی)؛ شرحی الاشارات، ص ۲۱۰.

شرطیه، تکرار مقدم نباشد. او می‌گوید:

الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته و اما تمام ماهيته
بالقياس إلى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق...^۱

داخل در مفهوم ذات شیء یا بالقیاس به ماهیت، جزء ماهیت است یا بالقیاس به
اشخاص، تمام ماهیت است، همان گونه که در منطق اعتبار کرده‌ایم.

بنابراین، وقتی که می‌گوییم: وجود داخل در مفهوم ذات شیء نیست، اعم از این
است که تمام ماهیت یا جزء ماهیت باشد و این که می‌گوییم: مقوم ماهیت نیست؛
یعنی عارض ماهیت است. پس مفهوم جمله شرطیه شیخ‌الرئیس این است که: اگر
وجود عین ذات یا جزء ذات نباشد، حتماً عارض ماهیت است؛ یعنی لازمه این که
وجود، عین ذات یا جزء ذات نیست، این است که عارض باشد، اعم از این که عرضی
لازم یا عرضی مفارق باشد.

بدین ترتیب، می‌توانیم قیاسی از شکل اول به شرح زیر تشکیل دهیم و به نتیجه
مطلوب نایل آییم:

هرچه وجود، ذاتی او نیست، وجود عارض اوست (صغرا)؛ و هرچه وجود
عارض اوست، وجود او از جانب غیر است (کبرا)؛ هرچه وجود ذاتی او نیست،
وجود او از جانب غیر است (نتیجه).

در مورد صغرا باید توجه کنیم که اگر وجود عین ذات است، مطلوب ماست و اگر
جزء ذات است، مستلزم ترکیب است و فرض ترکیب، قبلاً ابطال شده است. بنابراین،
باقی می‌ماند این که وجود زاید بر ذات باشد، خواه عرضی لازم و خواه عرضی
مفارق.

در مورد کبرا نیز باید توجه کنیم که اگر وجود زاید بر ذات، عرضی لازم باشد، قبلاً

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۸.

در مقدمه دوم برهان توحید ابطال شده است. پس باقی می‌ماند این که: عرضی مفارق باشد.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که وجودی که برای ماهیت، عرضی مفارق است حتماً از جانب غیر است.

اکنون نتیجه قیاس را معکوس به عکس نقیض می‌کنیم. نتیجه قیاس این بود: «هر چه وجود ذاتی او نیست، وجود او از جانب غیر است». عکس نقیض این قضیه چنین است: «هر چه وجود او از جانب غیر نیست، وجود ذاتی او است».

با توجه به عکس نقیض فوق، نتیجه مطلوب حاصل می‌شود، بنابراین، واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست. حال می‌توانیم عکس نقیض فوق را کبرای قیاس زیر قرار دهیم:

واجب‌الوجود، وجودش از غیر نیست^۱ (صغرا)؛ هر چه وجودش از غیر نیست، وجود ذاتی او است (کبرا)؛ واجب‌الوجود، وجود ذاتی او است (نتیجه).

ذاتی بودن وجود برای واجب‌الوجود، دو حالت دارد: یکی این که وجود جزء ذاتش باشد و دیگر این که عین ذاتش باشد.

از آن جا که نمی‌توان به دلیل لزوم ترکیب، وجود را جزء ذات واجب‌الوجود دانست، ناچاریم که وجود را عین ذات او بدانیم.

باتوجه به این که قیاس دوم با استفاده از عکس نقیض قیاس اول، ما را به نتیجه مطلوب می‌رساند، نیازی نداریم که بعضی از فروض را از صغرا و کبرای قیاس اول خارج کنیم.

ما حتماً به قیاس دوم نیاز داریم، چرا که قیاس اول فقط به ما می‌گوید که: هر چه وجود ذاتی او نیست، وجودش از غیر است. بنابراین، باید همچنان از طریق استفاده

۱. این قضیه را باید موجه معدولة المحمول فرض کنید تا صغرا سالبه نباشد.

از عکس نقیض و تشکیل قیاسی دیگر، سیر اندیشه و استدلال را استمرار بخشیم. تا به نتیجه مورد نظر دست یابیم.

نکته

خواجه فرمود:

والمقصود أنّ الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل؛^۱

مقصود این است که وجود (عینی) داخل در مفهوم ذات واجب الوجود است، نه وجود مشترک (مفهومی) که جز در عقل، موجود نمی‌شود.

در حقیقت، این مطلب خواجه، پاسخ از یک اشکال مقدر است و آن این که: از کلام شیخ‌الرئیس چنین استفاده می‌شود که وجود، عین ذات واجب الوجود است، حال آن که قبلاً گفته شد که وجود، خارج لازم است. آیا این دو مطلب با یکدیگر منافات ندارند؟

خواجه می‌خواهد، از این سؤال یا اشکال مقدر، این طور پاسخ دهد که: آنچه عین ذات واجب است، عبارت است از وجود خاصی که مبدأ نخستین همه موجودات است و آنچه خارج لازم است، عبارت است از وجود مشترک مفهومی. اولی حقیقت متحقق در خارج و نفس عینیت و خارجیت است و اصولاً حقیقتی جز خارجیت و عینیت ندارد و محال است که در ذهن، حاصل شود و دومی حقیقتی جز بودن در ذهن و تحصل ذهنی و ذهنیت ندارد و محال است که در خارج موجود شود. اولی، حقیقتش نفس تعین است و به هیچ وجه نمی‌تواند مشترک باشد و دومی، مفهومی است که خارج لازم همه حقایق وجودی عینی است و مشترک میان آنهاست.

به همین دلیل، خواجه فرمود:

لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول
لجميع الموجود؛^۱

وجود واجب، آن وجود مشترکی که تنها در عقل موجود می‌شود، نیست، بلکه وجود
خاصی است که مبدأ نخستین همه موجودات است.

خود را بیازمایید!

۱. اختلاف فخر رازی با فلاسفه در مورد ماهیت داشتن و ماهیت نداشتن
واجب الوجود را توضیح دهید.
۲. نظر استاد مطهری را درباره رابطه وجود و ذات، تقریر کنید.
۳. حالات چهارگانه وجود و ماهیت را مطابق آنچه در این فصل آمده، تقریر کنید.
۴. اشکال فخر رازی را درباره تکرار مقدم و تالی در کلام شیخ تقریر کنید.
۵. پاسخ خواهی را به اشکال فوق تقریر کنید.
۶. صغرا و کبرای قیاس این بحث را تقریر کنید.
۷. عکس نقیض نتیجه قیاس فوق را استخراج و در قیاسی دیگر به کار ببرید و از
آن، نتیجه مطلوب را به دست آورید.
۸. چرا به قیاس دوم نیاز داریم؟
۹. آیا وجودی که عین ذات واجب الوجود است، وجود مشترک مفهومی است یا
حقیقت وجود؟
۱۰. آیا میان این دو مطلب که یکی می‌گوید: وجود عین ذات واجب است و
دیگری می‌گوید: وجود، خارج لازم است، تعارض نیست؟

فصل بیست و سوم:

نفی جسم و جسمانیت از واجب الوجود

تنبيه

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس، يجب به، لا بذاته.^١
وكل جسم محسوس فهو متكثّر:
بالقسمة الكمية.
وبالقسمة المعنوية إلى هيولى و صورة.^٢
وايضاً كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه، أو من غير نوعه إلا باعتبار
جسميته.^٣
فكل جسم محسوس و كل متعلق به معلول؛^٤

-
١. این جمله، دلیل بر جسمانی نبودن واجب الوجود است.
 ٢. این جمله، دلیل اول بر جسم نبودن واجب الوجود است.
 ٣. این جمله، دلیل دوم بر جسم نبودن واجب الوجود است.
 ٤. این جمله، حاصل و نتیجه بحث است. وقتی که جسم و جسمانی معلول است، چگونه می تواند واجب الوجود باشد. در چاپ مصر «وكل جسم...» و در چاپ های دیگر «فكل جسم...» آمده و ظاهراً، همین صحیح است.

ترجمه

هر چیزی که وجودش تعلق به جسم محسوس دارد، وجودش به او واجب می‌شود نه به ذاتش.

و هر جسم محسوسی تکثر می‌یابد به:

قسمت کمی

و به قسمت معنا به هیولا و صورت.

و نیز هر جسم محسوسی: از نوعش یا از غیر نوعش، مگر به اعتبار جسمیتش، جسمی می‌یابی.

بنابراین، هر جسم محسوس و هر چه وابسته به اوست، معلول است.

توضیح و تفسیر

یکی دیگر از صفات سلبيه واجب الوجود که بازگشت به سلب نقص جسمیت و جسمانیت می‌کند، این است که: واجب الوجود، نه جسم و نه جسمانی است.

جسم، جوهری است که فرض سه بعد متقاطع در آن، ممکن باشد و جسمانی، یعنی عوارض جسم؛ مانند سفیدی، سیاهی، نرمی و درشتی.

شیخ‌الرئیس در این فصل در صدد نفی جسمیت و جسمانیت از واجب الوجود است. او برای اثبات هر کدام از این دو مدعا، جداگانه اقامه برهان کرده است:

۱. جسمانی نبودن واجب الوجود

در این باره شیخ‌الرئیس فرمود:

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابتداته؛

هر چیزی که وجودش تعلق به جسم محسوس دارد، به ذات خویش واجب نیست بلکه

به جسم واجب می‌شود.

بدیهی است که اعراض در وجود خویش وابسته به جوهرند و هرگز قیام به ذات

پیدا نمی‌کنند.

به دلیل همین بداهت، شیخ‌الرئیس عنوان این فصل را «تنبیه» قرار داده است. اگر بخواهیم در این باره استدلال کنیم، باید توجه کنیم که استدلال ما تنبیهی است، نه برهانی، چرا که فایده آن کشف مجهول و اثبات امر نظری نیست، بلکه فایده آن، تنبیه اذهان غافلان است.

حال اگر بخواهیم با الهام از سخن شیخ‌الرئیس به منظور تنبیه غافلان، استدلالی بیاوریم، باید قیاسی از شکل دوم به شرح زیر تشکیل دهیم:

واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر نیست (صغرا)؛ هرچیز جسمانی واجب الوجود بالغیر است (کبرا)؛ با حذف حدّ وسط - که در صغرا و کبرا محمول است - نتیجه می‌گیریم که: واجب الوجود بالذات، جسمانی نیست.

با عنایت به این که اعراض، محال است که واجب بالذات شوند، بلکه همگی ممکن بالذاتند، جای هیچ شبهه‌ای نیست که واجب الوجود، هیچ یک از اعراض جسمانی نیست.

دو قسم اعراض

خواجه طوسی می‌گوید:

چیزی که وجودش، متعلق به جسم است، قسمت می‌شود به آن چه - تنها - وجودش تعلق به جسم دارد و آن، معلولات جسم، یعنی کمالات ثانیه جسم است و آن چه وجودش به جسم و غیر جسم تعلق دارد و آن، سایر اعراض جسمانی است. قسم اول، تنها به جسم محسوس واجب می‌شود و قسم دوم، هم به جسم محسوس و هم به غیر آن، واجب می‌گردد، لکن بر او صدق می‌کند که گفته شود: به جسم محسوس واجب می‌شود، زیرا با قول ما که به غیر آن نیز واجب می‌شود، منافات ندارد.^۱

حاصل کلام خواجه این است که اعراض بر دو قسمند: یکی آن که از کمالات ثانیه جسم و معلول خود جسم است. این قبیل اعراض، معلول غیر جسم نیستند. قسم دوم آنهایی که به اعتبار حلول در جسم، معلول جسمند و به اعتبار این که عرض غریبند، لاینفک جسم نیستند، معلول غیر جسمند. جامع مشترک میان هر دو این است که: وابسته به جسمند و بدون جسم، تحقق ندارند.

علت این که خواجه این تقسیم را برای اعراض مطرح می‌کند این است که فخر رازی در این جا اشکالی را مطرح کرده است که ذیلاً به نقل و نقد آن می‌پردازیم.

اشکال فخر رازی

وی می‌گوید: این که شیخ‌الرئیس وجوب اعراض را به جسم محسوس وابسته ساخته، صحیح نیست، چرا که مقتضی این است که وجوب اعراض به جسم باشد، حال آن که اعراض فقط محتاج جسمند، ولی وجوب آن‌ها به جسم نیست، بلکه به سایر اسباب است. اگر وجوب اعراض به جسم باشد، محال است که اعراض تغیر یابند و جسم باقی بماند، بلکه تغیر اعراض تابع تغیر جسم خواهد بود، زیرا معلول در ثبات و تغیر، تابع علت خواهد بود.^۱

پاسخ خواجه

خواجه می‌گوید: چنین نیست که همه اعراض، محتاج جسم و واجب به اسباب خارجی باشند، بلکه آن دسته از اعراضی که از کمالات ثانیه جسمند، فقط تعلق به خود جسم دارند و وجوب آن‌ها نیز فقط مربوط به خود جسم است. در این گونه اعراض، چاره‌ای نداریم جز این که آن‌ها را از حیث ثبات و تغیر تابع موضوعات آن‌ها

۱. همان (پاورقی): شرحی الاشارات، ص ۲۱۱.

بدانیم. اما آن دسته دیگر که از کمالات ثانیه جسم نیستند، هم به جسم نیاز دارند، چرا که بدون موضوع، تحقق نمی‌پذیرند و هم به علت خارجی، چرا که جسم فقط علت قابلی آن‌هاست و بدون علت فاعلی تحقق‌پذیر نیستند.

آنچه مهم است این است که در هر دو صورت، وجوب اعراض به جسم است. هر چند در صورت اول، جسم به تنهایی به اعراض، وجوب می‌بخشد و در صورت دوم، جسم به عنوان جزء و شریک علت، در بخشیدن وجوب مطرح است. چه مانعی دارد که در هر دو صورت، جسم را ایجاب‌کننده اعراض بدانیم؟ اگر چه در یک صورت، جسم به تنهایی عرض را ایجاب می‌کند و در صورت دیگر، به کمک علت فاعلی.^۱

۲. جسم نبودن واجب‌الوجود

شیخ‌الرئیس برای اثبات این که واجب‌الوجود جسم نیست، از دو راه وارد می‌شود. گو این که مقصود، اثبات حقیقی نیست، بلکه مقصود تنبیه است. راه اول، عدم انقسام واجب‌الوجود در معنا و در کم و راه دوم، عدم تشاکل نوعی برای واجب‌الوجود است. ما این دو راه را با عنایت به بیان شیخ‌الرئیس و توضیحات خوواجه و محاکم، در زیر می‌آوریم.

الف) عدم انقسام واجب‌الوجود در معنا و در کم

در راه اول بر مذاق محاکم از قیاسی استفاده می‌کنیم که از شکل دوم و به قرار زیر است:

واجب‌الوجود، در معنا و در کم، غیر قابل انقسام است (صغرا)؛ هر جسمی در معنا و در کم، قابل انقسام است (کبرا)؛ واجب‌الوجود غیر از جسم است (نتیجه).

۱. همان، الاشارات و التنبیها.

توضیحاتی درباره کبرا

کبرای قیاس، محرز و مسلم است، چرا که جسم از لحاظ معنا و ذات، مرکب از هیولا و صورت است و این مطلب در جای خود اثبات شده است، همچنین جسم طبیعی همواره معروض جسم تعلیمی است و حتی از نظر صدرالمتألهین، جسم تعلیمی از عوارض تحلیلی جسم طبیعی است و محال است که این عارض و معروض از یکدیگر جدا شوند. جسم تعلیمی، کمیتی است دارای سه بعد متقاطع بر زوایای قائمه، چرا که کمیت یا کمیت ساریه در جهت واحد، یا دو جهت و یا در جهات سه گانه است. اولی خط و دومی سطح و سومی جسم تعلیمی است. خط، عارض سطح، سطح، عارض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی، عارض جسم طبیعی است و صد البته که همه را باید از عوارض تحلیلی معروضات خود بدانیم. نتیجه این که هر جسم تعلیمی قابلیت انقسام دارد و چون تعلیمی عارض جسم طبیعی است، آن هم از عوارض تحلیلی، محال است که جسم از قابلیت انقسام کمی مبرا باشد.

توضیحاتی درباره صفرا

در مورد صفرای قیاس در دو فصل پیش که درباره نفی ترکیب و انقسام از واجب الوجود بحث کرده ایم با توضیح کافی معلوم داشته ایم که اگر واجب الوجود از اجزایی تشکیل شده باشد که همه یا بعض آنها مقدم باشند، لازم می آید که واجب الوجود مؤخر، و جزء یا اجزا مقدم باشند. قطعاً میان شیء و اجزا، رابطه تقویم و تقوّم، برقرار خواهد بود و واجب الوجود که خود باید قوام بخش همه موجودات باشد، متقوم به اجزای می شود و این هم با ساحت مقدّس واجب الوجود بالذات منافات دارد.^۱

شیخ الرئیس در این باره فرمود:

۱. این توضیحات، بر حسب صفرا و کبرایی است که محاکم تشکیل داده است.

فكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصوره؛
هر جسم محسوسى هم به قسمت كمى و هم به قسمت معنوى به هيولا و صورت،
منقسم است.

خواجه در ذیل عبارت فوق می گوید:

المقصود بیان آن کل جسم ممکن و کبرا القیاس قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم»^۱

مقصود بیان این است که هر جسمی ممکن است و کبرای قیاس، این عبارت شیخ است:
واجب الوجود در معنا و در کم قابل قسمت نیست.

چنان که ملاحظه می شود، در بیان خواجه جمله «واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم»، کبرای قیاس است و از آن جا که تکیه بر امکان جسم شده، صغرا و کبرای
قیاس به شرح زیر آورده می شود:

هر جسمی در معنا و در کم قابل انقسام است (صغرا)؛ واجب الوجود، در معنا و در
کم، قابل انقسام نیست (کبرا)؛ هیچ جسمی واجب الوجود نیست، (بلکه
ممکن الوجود است) (نتیجه).

اما استدلال محاکم چنین است: هر جسمی در معنا و در کم منقسم است (صغرا)؛ هر
چه در معنا و در کم منقسم است، ممکن است (کبرا)؛ هر جسمی ممکن است (نتیجه).

آیا نتیجه قیاس محاکم به مطلوب نزدیک تر است یا نتیجه قیاس خواجه؟ به نظر
می رسد که نتیجه قیاس محاکم به مطلوب نزدیک تر، بلکه خود مطلوب است. حال آن که
نتیجه قیاس خواجه را باید با استفاده از قاعده عکس نقیض، منطبق بر مطلوب سازیم.

نتیجه قیاس خواجه این بود: «هیچ جسمی واجب الوجود نیست». (بلکه
ممکن الوجود است) عکس نقیض این قضیه چنین است: برخی از چیزهایی که
ممکن الوجودند، جسمند.

توجه داشته باشید که نقیض واجب الوجود، «لا واجب الوجود» و نقیض جسم، «لا جسم» است. «لا واجب الوجود» اعم است از ممکن الوجود و ممتنع الوجود و چون جسم، متصف به امکان است نه امتناع، به جای «لا واجب الوجود» ممکن الوجود گذاشتیم و از آن جا که عکس نقیض سالبه کلیه، سالبه جزئیه و «لا جسم» که محموله قضیه عکس است، منفی است، به قاعده این که نفی در نفی، اثبات است، عکس نقیض را به صورت فوق بیان کردیم و اگر بخواهیم بدون هیچ دخل و تصرفی، عکس نقیض را ذکر کنیم، چنین می‌گوییم: بعضی از چیزهایی که «لا واجب» اند، «لا جسم» نیستند. از ساده کردن این قضیه، قضیه فوق به دست آمده است.

ممکن است قیاس مورد نظر خواجه را این گونه تشکیل دهیم:

هر جسمی ممکن است (صغرا)؛ واجب الوجود، ممکن نیست (کبرا)؛ هیچ جسمی واجب الوجود نیست (نتیجه).

اگر چه این قیاس از نظر شکل و نتیجه، با قیاس قبل تفاوتی ندارد، لکن به لحاظ صغرا و کبرا، به خصوص از لحاظ حدّ وسط، تفاوت دارد. منتها برای اثبات صغرا باید بگوییم:

هر جسمی در معنا و در کم قابل انقسام است (صغرا)؛ و هر قابل انقسامی، در معنا و در کم، ممکن است (کبرا)؛ هر جسمی ممکن است (نتیجه).

برای اثبات کبرا باید بگوییم:

واجب الوجود غیر منقسم در معنا و در کم است (صغرا)؛ هر چه غیر منقسم در معنا و در کم است، ممکن نیست (کبرا)؛ واجب الوجود، ممکن نیست (نتیجه). نتیجه این قیاس، عیناً همان نتیجه پیشین است و برای این که با مطلوب، منطبق شود باز هم چاره‌ای جز توسل به قاعده عکس نقیض نداریم.

برای اثبات صغرای فوق (یعنی امکان جسم) راه دیگری هم داریم و آن این که: جسم مرکب است (صغرا)؛ هر مرکبی ممکن است (کبرا)؛ هر جسمی ممکن است (نتیجه).

پس برای اثبات امکان جسم متوسل به انقسام و ترکیب شدیم.

ب) عدم تشاکل نوعی برای واجب‌الوجود

در توضیح این استدلال، ذکر مقدمه‌ای لازم است و آن این که جسم بر دو قسم است: جسم فلکی و جسم عنصری، جسم فلکی به اعتبار این که خرق و التیام نمی‌پذیرد و ماده آن - ولو به دلیل مانعیت صورت - قابل فصل و وصل نیست، نوع منحصر در فرد دارد و بنا بر هیأت قدیم، افلاک نه گانه، هر کدام فردی از یک نوع به شمار می‌آیند، نه این که همگی افراد یک نوع باشند. بنابراین، اشتراک آن‌ها در جنس است نه در نوع.

اما جسم عنصری به اعتبار این که خرق و التیام می‌پذیرد و ماده آن هم مانعی از فصل و وصل ندارد، نوع منحصر در فرد نیست، بلکه نوعی دارای افراد است.

به هر حال، اگر جسم را طبیعت جنسی و ماهیت مبهم بدانیم، انواع آن عبارتند از: جسم عنصری و هر یک از اجسام نه گانه فلکی، و اگر جسم را طبیعت نوعی و ماهیت محصله بدانیم، افراد آن، اجسام عنصری و فلکی هستند.

هیچ مانعی در کار نیست که - به هر حال - جسم را طبیعت نوعی و ماهیت محصله بدانیم و در عین حال، جسم عنصری و اجرام فلکی را افراد آن ندانیم، بلکه همان انواع، به شمار آوریم، چرا که بر فرض که جسم، طبیعت نوعی و ماهیت محصله باشد، نوع اضافی است نه حقیقی و در صورتی که نوع اضافی باشد، به اعتبار مافوق خود، نوع و به اعتبار مادون خود، جنس است، در این جا جنس، مافوق جسم و جوهر و انواع مادون آن، جسم فلکی و عنصری هستند.

اکنون با توجه به مقدمه مزبور به بیان استدلال شیخ‌الرئیس از راه عدم تشاکل نوعی

واجب‌الوجود می‌پردازیم.

خواجه در تقریر استدلال شیخ‌الرئیس می‌گوید:

و تقدير الکلام أنّ کل جسم نوعی فستجد جسما آخر من نوعه ذلك أو من نوعه باعتبار جسميته و هذه القضية صفرا البرهان و کبراه مامروهي: أنّ کل ماتجد مشا کلا له من نوعه فهو معلول؛^۱

تقدير کلام این است که هر جسم نوعی، از همین نوع خودش یا از نوع آن به اعتبار جسمیتش، جسمی دیگر می‌یابی. این قضیه، صفرای استدلال است و کبرای آن همان است که گذشت و آن، این که: هر چه برای او از نوع خودش مشاکلی بیابی، معلول است. به بیانی ساده‌تر، صفرا و کبرایی که در کلام خواجه آمده چنین می‌شود:

هر جسمی، جسمی دیگر از نوعش یافت می‌شود (صفرا)؛ هر چه جسمی دیگر از نوعش یافت شود، معلول است (کبرا)؛ هر جسمی معلول است (نتیجه).

توضیحی درباره صفرا

خواجه در تقریر می‌گوید:

هر جسمی، اگر جسم عنصری باشد، جسمی دیگر از نوع خودش می‌یابی و اگر جسم فلکی - که نوعش منحصر در شخص است - باشد، جسمی دیگر از غیر نوع خودش می‌یابی. این، در صورتی است که جسم را به عنوان جنس اخذ کنی که در این صورت، در تحت آن، طبایع نوعیه‌ای خواهد بود و اگر جسم را به عنوان نوع محصل اخذ کنی، به طور مطلق، برای هر جسمی از نوع خودش جسم دیگری می‌یابی.

خواجه می‌گوید:

فمعنی لفظة الا من قوله: «الاباعتبار جسميته» ناقض لمعنی النفی فی قوله «او من غیر نوعه»؛^۲

معنای لفظ «إلا» از قول شیخ‌الرئیس: «إلا باعتبار جسميته» ناقض معنای نفی در قول او «او من غیر نوعه» است.

۱. همان.

۲. همان.

مقصود خواجه این است که: استثنا مفرغ است، چرا که کلمه «غیر» در کلام شیخ‌الرئیس، معنای نفی می‌دهد و هر جا بعد از نفی، استثنای مفرغ آورده شود، از کلام، معنای ایجابی استفاده می‌شود، مانند «ماجائنی الازید» که معنای آن این است که فقط زید نزد من آمد. بنابراین، معنای «او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته» که در کلام شیخ‌الرئیس آمده، چنین است: «او من نوعه باعتبار جسمیته».

این نکته را هم باید توجه کنیم که این عبارت شیخ‌الرئیس که ناظر به بیان صفرا است و می‌گوید: «و ایضا و کل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته» بر مبنای این است که جسم را طبیعت مبهمه جنسی بدانیم. بخش اول عبارت، ناظر به جسم عنصری و بخش دوم، ناظر به جسم فلکی است. جسم عنصری و جسم فلکی هر دو در تحت طبیعت مبهمه جنسی هستند. خواجه می‌گوید: اگر جسم را طبیعت محصله نوعی بدانیم، تمام اجسام در تحت یک نوع هستند.

توضیحی درباره کبرا

کبرای برهان این است: هر جسمی که جسمی دیگر از نوعش یافت شود، معلول است. جای سؤال است که: چرا معلول است؟ قبلاً توضیح دادیم که: اگر اموری تحت نوع واحد باشند، کثرت و تعدد آنها بستگی به دو چیز دارد: هم علت قابلی و هم علت فاعلی، محال است که طبیعتی که دارای افراد متکثره است، تعدد و تکثر آن، از جانب ذاتش باشد، بلکه باید تعدد و تکثر از جانب غیرش باشد، به همین لحاظ، طبیعت نوعیه متکثره الافراد، باید معلول غیر و ممکن باشد.

توضیحی درباره نتیجه

چنان که دیدیم نتیجه قیاس ما چنین است: «هر جسمی معلول است».

ما می‌خواستیم بگوییم: واجب‌الوجود جسم نیست. بنابراین، باید همچنان سیر اندیشه را تداوم بخشیم تا به نتیجه مطلوب نائل شویم.

برای رسیدن به نتیجه مطلوب می‌گوییم:

واجب‌الوجود، غیر معلول است (صغرا)؛ هر جسمی معلول است (کبرا)؛ واجب‌الوجود، جسم نیست (نتیجه).

درحقیقت، نتیجه قیاس اول را کبرای قیاس جدید و صغرای آن را قضیه بدیهی «واجب‌الوجود معلول نیست» قرار داده‌ایم.

با توجه به صغرا و کبرای جدید است که به نتیجه نهایی و مورد نظر می‌رسیم و اگر این کار را نمی‌کردیم، به نتیجه مطلوب نمی‌رسیدیم.

شیخ‌الرئیس در پایان بحث فرمود: «فکل جسم محسوس و کل متعلق به معلول» و خواجه در ذیل این جمله می‌گوید:

و هو الحاصل من الفصل و تبین منه أنّ الواجب لیس بجسم و لا متعلق به؛^۱

آن‌چه شیخ گفته است، نتیجه فصل است و از آن، ظاهر می‌شود که واجب‌الوجود نه جسم و نه وابسته به جسم است.

خود را بیازمایید!

۱. جسم و جسمانی را تعریف کنید.
۲. بر این‌که واجب‌الوجود جسمانی نیست، استدلال کنید.
۳. دو قسم اعراضی را که در کلام خواجه آمده، توضیح دهید.
۴. اشکال فخر رازی بر کلام شیخ که چرا وجوب اعراض را وابسته به جسم ساخته، توضیح دهید.

۵. پاسخ خواجه به اشکال را توضیح دهید.
۶. قیاسی را که بر مذاق محاکم دربارهٔ جسم نبودن واجب الوجود آورده شده توضیح دهید.
۷. قیاسی را که بر مذاق خواجه دربارهٔ جسم نبودن واجب الوجود آورده شده، توضیح دهید.
۸. توضیح دهید که کدام یک از دو قیاس خواجه و محاکم به مطلوب نزدیک تر است؟
۹. آیا برای تشکیل قیاس مورد نظر خواجه راه دیگری هم داریم؟
۱۰. چه فرقی است میان این که جسم را طبیعت محصلهٔ نوعی بشماریم یا طبیعت مبهمهٔ جنسی؟
۱۱. فرق میان نوع اضافی و نوع حقیقی را بیان کنید.
۱۲. چرا جنس، ماهیت مبهمه و نوع، ماهیت محصله است؟
۱۳. چگونه می توان از راه عدم تشاکل نوعی برای واجب الوجود، عدم جسمیت ذات مقدس او را اثبات کرد؟ صغرا و کبرای قیاس را ذکر کنید.
۱۴. صغرای قیاس فوق را تقریر کنید و توضیح دهید.
۱۵. کبرای قیاس فوق را توضیح دهید.
۱۶. چرا در عبارت «او من غیر نوعه الابعبار جسمیه» «إلا» ناقض معنای نفی و -به اصطلاح- استثنای مفرغ پدید آمده است؟
۱۷. آیا عبارت «او من غیر نوعه الابعبار جسمیه» بر مبنای این است که جسم را طبیعت مبهمهٔ جنسی بدانیم یا طبیعت محصلهٔ نوعی؟
۱۸. چرا هر جسمی که جسمی دیگر از نوعش یافت شود، معلول است؟
۱۹. از قیاس عدم تشاکل نتیجه گرفتیم که هر جسمی معلول است، حال آن که می خواستیم نتیجه بگیریم که واجب الوجود جسم نیست، توضیح دهید که برای

رسیدن به این نتیجه، چه تلاشی لازم است؟ دومین قیاس را برای رسیدن به نتیجه مطلوب ارائه دهید.

۲۰. توضیح دهید که آیا وجوب وجود با جسم و جسمانی و ترکیب سازگار است یا

نه؟

فصل بیست و چهارم:

نفی اجزای حدیه از واجب الوجود

إشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان للوجود.^١

و أما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء؛ أعني الأشياء التي لها ماهية
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها.^٢

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي و لانوعى؛ فلا يحتاج إذن إلى أن
ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته.^٣
فذاته ليس لها حد إذ ليس لها جنس و فصل؛^٤

١. این عبارت، ناظر به این است که واجب الوجود با چیزی اشتراک در ماهیت ندارد.

٢. مقصود این است که اشتراک در وجود، مستلزم اشتراک در ماهیت نیست.

٣. وقتی که واجب الوجود در معنای جنسی و فصل مشارک ندارد، به معنای فصلی یا عرضی تمایز پیدا
نمی‌کند.

٤. از آن جا که واجب الوجود جنس و فصل ندارد. حد ندارد.

ترجمه

واجب الوجود با هیچ چیزی در ماهیت آن چیز مشارک نیست، زیرا هر ماهیتی که برای ماسوای اوست، مقتضی امکان وجود است.

و اما وجود، نه (عین) ماهیت چیزی است و نه جزء ماهیت آن چیز؛ مقصودم این است که چیزهایی که دارای ماهیتند، وجود داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه عارض آنهاست.

بنابراین، واجب الوجود با هیچ یک از اشیاء در معنای جنسی و نوعی مشارک نیست. از این رو، نیاز ندارد که به معنای فصلی یا عرضی از آنها تمایز پیدا کند، بلکه او به ذات خودش تمایز دارد.

پس ذات او حد ندارد، چرا که جنس و فصل ندارد.

توضیح و تفسیر

قبلاً درباره اقسام پنج گانه ترکیب سخن گفته ایم. خلاصه بحث این است که مرکب حقیقی، پنج قسم است: ۱. مرکب از اجزای خارجی، یعنی صورت و ماده خارجی؛ ۲. مرکب از اجزای کمی؛ ۳. مرکب از اجزای حدیه، یعنی جنس و فصل؛ ۴. مرکب از اجزای ذهنیه، یعنی صورت و ماده عقلی؛ ۵. مرکب از کمال و نقص یا وجدان و فقدان.

واجب الوجود بسیط است و هیچ گونه ترکیبی در ذات مقدس او راه ندارد علامه طباطبائی می گوید:

گذشت که واجب تعالی ماهیت ندارد و بنابراین، حد ندارد و چون حد ندارد، اجزای حدیه، یعنی جنس و فصل ندارد و چون جنس و فصل ندارد، اجزای خارجی، یعنی ماده و صورت خارجی ندارد، زیرا ماده، همان جنس بشرط لا و صورت، همان فصل بشرط لا است و همچنین اجزای ذهنیه، یعنی ماده و صورت عقلی ندارد. ماده و صورت عقلی

همان جنس و فصل است که در مورد بسایط خارجی - مانند اعراض - بشرط لاخذشده است. خلاصه این که واجب‌الوجود، نه اجزای حدیه، یعنی جنس و فصل دارد و نه اجزای خارجی، یعنی صورت و ماده خارجی و نه اجزای ذهنی عقلی، یعنی ماده و صورت عقلی.^۱

اگر واجب‌الوجود اجزای خارجی، ذهنی و حدی ندارد، از سنخ ماهیات جوهریه و عرضیه نیست، بنابراین، اجزای مقداریه هم ندارد و اگر واجب‌الوجود، ماهیت ندارد، باید وجود بحت بسیط باشد و همه کمالات، به نحو بساطت در وجودش جمع باشد، بنابراین، مرکب از کمال و نقص هم نیست.

علامه طباطبائی درباره ماهیت نداشتن واجب‌الوجود نیز می‌گوید:

وقد تقدّمت المسألة في مرحلة الوجوب والامكان و تبين هناك أنّ كل ماله ماهية فهو ممكن و ينعكس إلى أن ليس بممكن فلا ماهية له فالواجب بالذات لا ماهية له و كذا الممتنع بالذات؛^۲

در مرحله وجوب و امکان این مسئله گذشت و در آن جا معلوم شد که هر چه دارای ماهیت است، ممکن است و (به صورت عکس نقیض) منعکس می‌شود به این که هر چه ممکن نیست، دارای ماهیت نیست بنابراین، واجب بالذات، ماهیت ندارد و همین‌طور است ممتنع بالذات.

ما قبلاً ادله متعددی را بر نفی ماهیت از واجب‌الوجود، اقامه کرده‌ایم، چرا که در مقابل شبهات بنیان‌کن امام فخر رازی - که بر ماهیت داشتن واجب‌الوجود، تأکید و اصرار می‌ورزد - چاره‌ای جز این نداشتیم.

شیخ‌الرئیس در طی بحث‌های گذشته، برخی خواص واجب‌الوجود را برشمرده و با استدلال‌هایی ترکیب از اجزای خارجی و اجزای مقداری را بیان کرده و نفی

۱. نهاية الحکمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل الرابع.

۲. همان، الفصل الثالث.

ترکیب از اجزای حدّی را به این فصل موکول کرده است.

اگر شیخ‌الرئیس بحث درباره نفی ماهیت از واجب‌الوجود را مقدم می‌داشت، می‌توانست از آن، نفی اجزای خارجی و اجزای عقلی و اجزای حدّی و حتی اجزای مقداری و ترکیب از کمال و نقص را استنتاج کند. چنان‌که علامه طباطبائی همین راه را پیموده است، ولی حضرتش چنین نکرده و تنها کاری که کرده، از نفی ماهیت، نفی اجزای حدّیه را به دست آورده است.

علامه طباطبائی برای نفی ماهیت از واجب‌الوجود از این قاعده استفاده می‌کند که امکان، لازمه ماهیت است. چنان‌که حاجی می‌گوید:

قد لزم الامکان للماهية و حاجة الممكن أولیة؛^۱

امکان، لازمه ماهیت است و نیاز ممکن به علت، از بدیهیات اولیه است.

شیخ شبستری می‌گوید:

ز احمد تا احد یک میم فرق است همه عالم در این یک میم غرق است

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد واللّه اعلم

بنابراین، می‌توانیم به حکم قاعده لزوم امکان برای ماهیت بگوییم: هر چه دارای ماهیت است، ممکن است. سپس این قضیه را از راه عکس نقیض، معکوس می‌کنیم و می‌گوییم: هر چه ممکن نیست، ماهیت ندارد.

چیزی که ممکن نیست، می‌تواند واجب‌الوجود بالذات یا ممتنع‌الوجود بالذات باشد، به همین دلیل، می‌گوییم: نه تنها واجب‌الوجود بالذات، ماهیت ندارد که ممتنع‌الوجود بالذات نیز ماهیت ندارد. اولی از فرط تحقق و شدت نوریت و اطلاق در جمال و جلال و تمخّض در فعلیت و نداشتن نقصان و دومی از فرط بطلان و لاشیء بودن و قصور محض.

۱. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

اما شیخ الرئیس که در این فصل می‌خواهد از راه سلب ماهیت از واجب الوجود، سلب اجزای حدی کند، راه دیگری پیموده است.

او برای رسیدن به مقصود، این مطلب را بررسی می‌کند که آیا واجب الوجود با سایر اشیا مابه الاشتراک دارد یا نه. پرواضح است که اگر مابه الاشتراک داشته باشد، برای تمایز از آن‌ها نیاز به مابه الامتیاز دارد و در این صورت، واجب الوجود مرکب از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز خواهد شد. اما اگر واجب الوجود با سایر اشیا مابه الاشتراک نداشته باشد، مابه الامتیاز هم ندارد و تمایز او از غیر، به تمام ذات خواهد بود.

در بحث تمایز گفته شده است:

المیز إمّا بتمام الذات أو بعضها أوجاء بمنضّمات؛^۱

تمایز میان اشیا یا به تمام ذات یا بغض ذات و یا به عوارض است.

تمایز به تمام ذات در مورد اجناس عالیه، بغض ذات در مورد انواع جنس و به عوارض و منضّمات، در مورد افراد یک نوع است.

اقسام سه گانه تمایز، مطابق نظر مشایین است. اشراقیان به قسم دیگری نیز دست یافته‌اند. چنان که حاجی می‌گوید:

بالنقص والکمال فی الماهیة ایضا یجوز عند الإشراقیه؛^۲

تمایز به نقص و کمال در ماهیت نیز نزد اشراقیین جایز است.

در حکمت متعالیه، تمایز به تشکیک مورد قبول واقع شده، لکن نه تشکیک در ماهیت، بلکه تشکیک در وجود، به همین دلیل، حاجی در ادامه بحث از اقسام تمایز می‌گوید:

۱. همان، ص ۷۲.

۲. همان.

كل المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الانحاء؛^۱

همه مفاهیم و ماهیات، در نفی انحای تشکیک از آن‌ها یکسانند.

حاجی در شرح بیت فوق می‌گوید: حتی مفهوم وجود هم به اعتبار خودش تشکیک‌پذیر نیست، بلکه تشکیک‌پذیری آن، به اعتبار حکایت از معنون است.^۲ در حقیقت، به نظر حاجی، مفهوم به خودی خود تشکیک‌پذیر نیست. اختلاف در معنون است نه در عنوان. به همین دلیل، باید گفته شود: اگر عنوان تشکیک‌پذیر نیست، چاره‌ای نداریم جز این که تشکیک را از ذاتیات جدا کنیم و فقط تشکیک را در عرضیات که مفاهیمی انتزاعی هستند و در خارج، مصداقی ندارند، مطرح کنیم. چنان که بیاض و موضوع بیاض در خارج مصداق دارد، ولی بیاض در خارج مصداق ندارد. در معقولات ثانیه فلسفی هم تشکیک رواست، چرا که این‌ها نیز در خارج مصداقی ندارند، بلکه آن‌چه در خارج هست، منشأ انتزاع آن‌هاست، مانند وجود و وجوب و....

۱. همان، ص ۷۳.

۲. علامه طباطبائی در حواشی اسفار، ذیل کلامی از صدرالمآلهین درباره اقسام تمایز، می‌فرماید: بحث متواظی و مشکک را برای نخستین بار در مباحث کلی و جزئی منطق آوردند و معلوم است که کلیت از عوارض ماهیت است. بنابراین، بحث مشکک، ابتدا در مباحث ماهیت منعقد شد، چرا که دیدند امور خارجی به شدت و ضعف کیفی و کمی با یک‌دیگر اختلاف دارند. آن‌گاه متوجه شدند که مفهوم اختلاف‌پذیر نیست. از این رو، گفتند: مفاهیم ذاتی تشکیک نمی‌پذیرد، بلکه تشکیک در عرضیات است. بنابراین مفاهیمی از قبیل انسان و حیوان و ناطق و لون و سواد و بیاض و... تشکیک‌پذیر نیستند. اما مفاهیم عرضی از قبیل متلون، اسود و بیاض تشکیک‌پذیرند، چرا که این‌ها در خارج، مطابقی ندارند. مطابق خارجی در مقابل موضوع و عرض است؛ یعنی در مقابل جسم و سواد یا بیاض، نه در مقابل اسود و بیاض، عرضی منتزع از قیام عرض به موضوع، مطابقی در خارج ندارد و به همین جهت است که مانعی از اختلاف‌پذیری برایش نیست.

مشائین تمایز را در اقسام سه‌گانه منحصر کرده‌اند، ولی مصنف چون قائل به تمایز تشکیکی است و معتقد است که چنین تمایزی در حقیقت وجود است. در عنوان بحث فرمود: «کل متمایزین فی الوجود والعقل» تا شامل تشکیک وجودی هم بشود. مقصود او از وجود و عقل، هویت و ماهیت است نه خارج و ذهن... (ر.ک: الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۲۷، پاورقی، با اندکی تصرف از نگارنده).

استدلال شیخ‌الرئیس

حال ببینیم چرا واجب‌الوجود در ماهیت، مشارک با اشیا نیست. دلیل آن، همان نداشتن ماهیت واجب‌الوجود است که طی بحث‌های گذشته روشن شده است. فرق است میان واجب‌الوجود و سایر اشیا. ماهیت واجب‌الوجود، همان وجود اوست و ماهیت اشیا دیگر، غیر از وجود آنهاست.

پس می‌توانیم برای اثبات مدعا قیاسی به شکل زیر بسازیم:

واجب‌الوجود، ماهیتش عین وجود است. (صغرا)

هرچه ماهیتش عین وجود است، در معنای ماهوی، مشارک سایر اشیا نیست.

(کبرا)

واجب‌الوجود در معنای ماهوی، مشارک سایر اشیا نیست. (نتیجه)

قیاس فوق از شکل اول است. برای تبیین کبرا باید توجه کنیم که ماهیات ممکنه مقتضی امکان وجود است، چراکه ماهیات آنها عین وجود نیست و اگر ماهیت آنها عین وجود بود، آنها هم مقتضی وجود بودند نه مقتضی امکان وجود. از این رو، هیچ‌گونه مشارکتی میان واجب‌الوجود و ممکنات، از حیث معنای ماهوی نیست.

هرگاه میان دو چیز اشتراک در ماهیت باشد، یا اشتراک آنها در معنای جنسی و یا در معنای نوعی است. اگر اشتراک آنها در معنای جنسی باشد، تمایز آنها به فصول است و اگر اشتراک در معنای نوعی باشد، تمایز آنها به عوارض است. چنان‌که اگر دو ماهیت، هیچ‌گونه اشتراکی در معنای جنسی و نوعی نداشته باشند، تمایز آنها به تمام ذات است.

بنابراین، میان واجب و ممکن تمایز دیگری پدید می‌آید که نه به فصل است، نه به

عوارض و نه از باب تمایز دو ماهیتی که هیچ مابه‌الاشتراکی با یک‌دیگر ندارند.

از آن‌جا که در حکمت منشأ تمایز تشکیکی - آن‌هم تشکیک در ماهیت - مطرح

نیست، ناچار باید بگویند: تمایز واجب‌الوجود از ماسوای خود به تمام ذات

است. چنان که خواجه در تبیین کلام شیخ می‌گوید:

فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلی و لا عرضی بل هو منفصل بذاته لأنّ
الانفصال بعد الإشتراك في أمر ذاتی يكون إما بالفصول أو بالأعراض أما مع عدم
الإشتراك فلا تكون إلا بالذات؛^۱

(با عنایت به این که واجب‌الوجود در معنای جنسی و نوعی مشارک با سایر اشیا نیست) نیازی ندارد که به معنای فصلی و عرضی از سایر اشیا تمایز پیدا کند، بلکه تمایز او بذاته است، چرا که تمایز، بعد از اشتراک در امر ذاتی، یا به فصول است یا به اعراض. اما با عدم اشتراک، تمایز جز به ذات نیست.

آنچه در توضیحات بالا گفتیم، مستفاد از این عبارت شیخ‌الرئیس در اشارهٔ مورد بحث است که در آغاز آن فرمود:

واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأنّ كل ماهية لما سواه
مفتضية لإمكان الوجود.

دفع یک توهم

ممکن است این توهم به ذهن کسی خطور کند که درست است که واجب‌الوجود با اشیا دیگر مشارک در ماهیت نیست. ولی واجب‌الوجود، در وجود با موجودات ممکن مشارکت دارد پس به حکم اشتراک واجب با ممکن در وجود، واجب‌الوجود نیز مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است، بنابراین، ترکیب لازم می‌آید.

پاسخ این است که فعلاً بحث ما در نفی اجزای حدی - یعنی جنس و فصل - از واجب‌الوجود است. با توجه به این که وجود نه عین ماهیت ممکنات است و نه جزء آنها، بلکه در ذهن، عارض آنهاست (و در خارج، متحد) اشتراک در وجود مستلزم

۱. الاشارات و التنبيهات، النمط الرابع، الفصل الرابع و العشرون.

این نیست که واجب الوجود مرکب از جنس و فصل باشد. هنگامی واجب الوجود مرکب از جنس و فصل است که در معنای جنسی و نوعی با سایر اشیا مشترک باشد و از آن جا که واجب الوجود منزله از داشتن ماهیت است، از داشتن اجزای ماهوی - یعنی جنس و فصل - نیز منزله است و مطلوب ما ثابت می شود.

در مقدمه اول توحید، برای اشتراک دو چیز در وجود و اختلاف آن‌ها در ماهیت، به موجود جوهری و موجود عرضی مثال زده و گفته ایم که این دو، در ماهیت از یکدیگر متمایز و در وجود با یکدیگر مشترکند. اما داستان واجب و ممکن، فراتر از این است. چنین نیست که واجب و ممکن دارای دو ماهیت متمایز باشند و در وجود با یکدیگر اشتراک داشته باشند. چنین دیدگاهی از امام فخر رازی است که برای تمایز واجب و ممکن، دست به دامن تمایز ماهوی و اشتراک وجودی شده و عقول عقلا و حکما را مضطرب دیده است. خواجه بزرگوار، با طرح مسئله تشکیک در وجود، نشان داد که تمایز واجب از ممکن، به وجود قائم به ذات است. وجود ممکن، از یک طرف، قائم به غیر و از طرف دیگر، عارض ماهیت است و وجود واجب، نه قائم به غیر و نه عارض ماهیت است و چه تمایزی برای واجب از ممکن، بالاتر و برتر از این! باری، شیخ الرئیس در مقام رفع توهم فوق می گوید:

و أما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئٌ عليها.

اعتراضات امام فخر

خواننده گرامی به خاطر دارد که در بیان دومین مقدمه شیخ الرئیس بر برهان توحید، کلیه اعتراضاتی را که امام فخر بر ماهیت نداشتن واجب الوجود وارد کرده بود، مطرح کردیم و آن‌ها را با توضیح کافی، پاسخ گفتیم. بنابراین، نیازی به تکرار آن‌ها نیست و باید به همان جا مراجعه کرد. از این رو، خواجه می گوید:

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مرّ ذكره فلا وجه لایرادها و

الإشتغال بجوابها؛^۱

اکثر اعتراضات فاضل شارح بر این مطلب (ماهیت نداشتن واجب الوجود) به آن چه ذکرش

گذشته، انحلال می‌یابد. از این رو، وجهی برای ایراد آن‌ها و اشتغال جواب آن‌ها نیست.

او علاوه بر تکرار اعتراضات گذشته، اعتراض جدیدی را ذکر کرده که ذیلاً همراه

بآراه دفع آن ارائه می‌دهیم:

وجود بشرط لا و بشرط شیء

او می‌گوید: شیخ‌الرئیس در الهیات شفا ملتزم شده است که وجود واجب از سایر

وجودات، تمایز به امر زاید دارد، چرا که می‌گوید: وجود لا بشرط، امری است

مشترک میان واجب و ممکن و وجود بشرط لا، همان ذات واجب است.^۲

توضیح این‌که: وجود نیز همچون ماهیت، دارای اقسامی است. مقسم همه اقسام،

وجود لا بشرط مقسمی است. وجود واجب، وجود بشرط لا و وجود ممکن، وجود

بشرط شیء است؛ یعنی وجود واجب، مشروط است به این‌که دارای ماهیت نباشد و

وجود ممکن، مشروط است به این‌که دارای ماهیت باشد. پس هر دو وجود، در وجود

لا بشرط مقسمی با یک‌دیگر اشتراک و در قیودی از قبیل «بشرط لا» و «بشرط شیء» با

یک‌دیگر اختلاف دارند.

بنابراین، اگر چه واجب الوجود دارای ماهیت نباشد و اگر چه اشتراک در معنای

جنسی و نوعی با سایر اشیا نداشته باشد، ولی با وجودات ممکن هم مابه‌الاشتراک و هم

مابه‌الامتیاز دارد و این، مستلزم ترکیبی دیگری است غیر از ترکیب از جنس و فصل.^۳

۱. الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. شرحی الاشارات، ص ۲۱۲.

پاسخ اعتراض امام فخر

در پاسخ وی باید بگوییم: قید «بشرط لا» از قبیل قیود سلبیه یا صفات سلبیه دیگری است که بازگشت به سلب نقص یا سلب سلب می‌کنند و از آن جا که سلب نقص یا سلب سلب، بازگشت به اثبات کمال می‌کند و کمال هم عین ذات واجب‌الوجود است، هیچ گونه ترکیبی در ذات مقدّس واجب‌الوجود لازم نمی‌آید. قید بشرط لا به معنای سلب ماهیت و لوازم ماهیت از واجب‌الوجود است و همان طور که - مثلاً - سلب جسمیت از واجب‌الوجود، مستلزم ترکیب نیست، سلب ماهیت هم مستلزم ترکیب نیست.

توضیح دو نکته از خواجه

خواجه در پاسخ فخر رازی به بیان دو نکته می‌پردازد:

۱. شرط عدم، امری واقعی نیست که مستلزم ترکیب ذات واجب‌الوجود شود، بلکه امری اعتباری است. اصولاً سلب چیزی از چیزی بر دو گونه است: یکی این که از او سلب کمال شود و دیگر این که از او سلب نقص شود. قسم اول مستلزم ترکیب است و قسم دوم مستلزم ترکیب نیست. او می‌گوید:

إنَّ شرطَ العدمِ أمرٌ زائدٌ في الاعتبارِ فقط و الشيخ لا ينفى الإعتبارات عن الواجب و الشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً؛^۱

شرط عدم، امری است که تنها زاید در اعتبار ذهنی است و شیخ از واجب‌الوجود نفی اعتبارات نمی‌کند، و شیء به اعتبار این که چیزی را ندارد، مرکب نمی‌شود.

با دقت و تأمل می‌توانیم این جواب خواجه را به آنچه در بالا گفتیم، برگردانیم. البته با عنایت به این که نداشتن کمال، مستلزم ترکیب است و نداشتن نقص مستلزم

۱. الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۶۳.

ترکیب نیست.

۲. چیزی که در خارج متحقق است، بر دو قسم است: یکی آن که تحقق بالذات دارد و دیگر آن که تحقق بالغیر دارد. آیا متحقق بالذات در تمایز خود از متحقق بالغیر، به چیزی غیر از ذات خود محتاج است؟

اگر در برابر چیزی که متحقق بالذات است - به فرض محال - یک متحقق بالذات دیگری داشته باشیم، برای تمایز این دو از یکدیگر، به امری غیر از ذات نیاز داریم. از آن جا که به حکم برهان توحید، متحقق بالذات، منحصر در فرد است، هیچ گونه نیاز برای تمایز به غیر نداریم.

خواجه در این باره می گوید:

و ایضا الشیء المتحقق فی الخارج بذاته لایحتاج فی انفصاله عما لایتحقق فی الخارج بذاته إلى شیء غیر ذاته إنما یحتاج إلى ذلك فی انفصاله عن متحقق آخر مثله؛^۱
و نیز شیئی که در خارج - بذاته - متحقق است، در تمایز خود از آنچه در خارج متحقق - بذاته - نیست، نیازی به غیر از ذات خود ندارد. همانا در تمایز خود از متحقق دیگری مانند خودش، نیاز به غیر از ذات خود دارد.

استنتاج شیخ الرئیس از بحث

شیخ الرئیس پس از بیان مطالبی که شرح و توضیح آن گذشت، از بحث خود دو نتیجه می گیرد:

۱. هنگامی که معلوم شد که واجب الوجود، ماهیت ندارد، بلکه وجود او عین ماهیت اوست، این نتیجه به دست می آید که واجب الوجود در تمایز از ماسوای خود، نیازی به معنای فصلی یا عرضی ندارد، بلکه تمایز او از غیر، بالذات است.
او در این باره می گوید:

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلّي أو عرضي بل هو منفصل بذاته.

۲. از نتیجه فوق به نتیجه دوم می‌رسد و آن این که واجب الوجود به لحاظ این که جنس و فصل ندارد، حد ندارد.

او در این باره می‌گوید:

فذاته ليس لها حدّ إذ ليس لها جنس ولا فصل.

طرح اشکالی دیگر از امام فخر

از آن جا که شیخ‌الرئیس از واجب الوجود به دلیل نداشتن جنس و فصل، نفی حد کرده است، فخر رازی می‌گوید: این مطلب در صورتی درست است که حد، تنها از جنس و فصل به دست آید. تنها در این صورت می‌توان به دلیل نداشتن جنس و فصل، از واجب الوجود نفی حد کرد. اما اگر معلوم شود که حد از غیر جنس و فصل هم تشکیل می‌شود، نداشتن جنس و فصل، دلیل بر نداشتن حد نیست. او می‌گوید:

هذا مبني على أنّ الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل وقد بينا مافيه من البحث في المنطق؛^۱

این نتیجه‌گیری شیخ‌الرئیس مبتنی بر این است که حد، تنها از جنس و فصل به دست آید. ما ایراد آن را در منطق آورده‌ایم.

پاسخ خواجه

محتمل است که آن چه در عبارت شیخ‌الرئیس مورد نظر است، نفی ترکیب ماهوی از واجب الوجود باشد. از آن جا که واجب الوجود، دارای ماهیت نیست، دارای اجزای

۱. همان؛ شرحی الاشارات، ص ۲۱۲.

ماهوی هم نیست. اعم از این که حد از جنس و فصل ساخته شود یا از غیر جنس و فصل.

احتمال دیگر این که نظر شیخ الرئیس، نفی تعریف حدی باشد. در این صورت، با نفی جنس و فصل، نفی تعریف حدی نمی‌شود، چرا که در ساختار تعریف حدی، تنها جنس و فصل به کار نمی‌رود.

حاصل بحث این است که خواهی در کلام شیخ الرئیس دو احتمال می‌دهد: یکی این که مراد او نفی ترکیب به حسب ماهیت از واجب الوجود باشد و دیگری این که مقصود او نفی تعریف حدی باشد.

بنابر احتمال اول، اشکال فخر رازی وارد نیست، چرا که شیخ از نداشتن ماهیت، به این نتیجه می‌رسد که واجب الوجود اجزای ماهوی ندارد.

اما بنابر احتمال دوم، چگونه می‌توان از نفی جنس و فصل به نفی تعریف حدی رسید؟

فخر رازی از کتاب الحکمة المشرقیة شیخ الرئیس مطلبی نقل کرده که مورد تأیید خود اوست و می‌تواند در این جا گره گشا باشد. آن مطلب این است:

إِنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُرَكَّبَةَ قَدْ يَوْجَدُ لَهَا حُدُودٌ غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ مِنَ الْأَجْناسِ وَالْفِصُولِ وَبَعْضُ الْبَسَائِطِ يَوْجَدُ لَهَا لَوَازِمٌ يَوْصِلُ الذَّهْنَ تَصَوُّرَهَا إِلَى حَاقِّ الْمَلْزُومَاتِ وَتَعْرِيفَهَا بِهَا لَا يَقْصُرُ عَنِ التَّعْرِيفِ بِالْحُدُودِ؛^۱

گاهی برای اشیای مرکب، حدودی یافت می‌شود که مرکب از اجناس و فصول نیستند و بعضی از بسایط، لوازمی دارند که تصور آن‌ها ذهن را به حاق ملزومات می‌رساند و تعریف آن‌ها به لوازم، کمتر از تعریف به حدود نیست.

از این عبارت منقول از شیخ استفاده می‌شود که هم می‌توان برخی ماهیات مرکبه

۱. الاشارات والتبیهات، ج ۳، ص ۶۳ و ۶۴.

را به حدودی غیر مرکب از اجناس و فصول تعریف کرد و هم می توان بعض بسایط را به حدودی که از لوازم آنها پدید آمده، تعریف کرد.^۱

خواجه به فخر رازی می گوید:

فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً؛^۲

این است آن چه در منطق گفته ای و چیزی بر آن نیفزوده ای.

بنابراین، معلوم می شود که مطلب منقول از شیخ الرئیس، مورد قبول فخر رازی قرار گرفته و می توان بر اساس آن چه خودش قبول دارد، ایرادش را دفع کرد. در مورد واجب الوجود، اگر بخواهد تعریف حدی داشته باشد، سه احتمال مطرح است:

۱. دارای ماهیت و دارای جنس و فصل باشد و تعریف حدی او از جنس و فصل ساخته شود.

این احتمال مردود است، چرا که واجب الوجود ماهیت ندارد.

۲. دارای ماهیت مرکب از جنس و فصل باشد و تعریف حدی او مرکب از جنس و فصل نباشد.

این احتمال نیز مردود است، چرا که معلوم شد که او دارای ماهیت نیست تا چه رسد به این که دارای جنس و فصل و تعریف حدی غیر مرکب از جنس و فصل باشد.

۳. این احتمال که واجب الوجود بسیط باشد و تعریف حدی او از لوازم پدید آید نیز ممتنع است، چرا که در این صورت باید واجب الوجود با اشیای دیگر وجه اشتراکی داشته باشد و به وسیله لازم یا لوازم خود از آنها تمایز پیدا کند و به علاوه لازم است که ذهن از راه لوازم به حاق ذات او برسد و این هر دو فرض محال است. زیرا اولاً، تمایز واجب الوجود از ماسوای خود بالذات است نه به امری غیر از ذات و

۱. منطق المشرقین، ص ۳۶ (فی الحد).

۲. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۳ و ۶۴.

ثانیاً، عقل راهی به سوی حاق ذات او ندارد و هرگز به کنه ذاتش پی نمی‌برد.
خواجه در این باره می‌گوید:

و واجب الوجود إذ لیس بمرکب فلا حدّ له و إذ هو منفصل الحقیقة عما عداه فلیس له
لازم یوصل تصوّره العقل إلى حقیقته بل لا وصول للعقول إلى حقیقته فإذن لا تعریف له
یقوم مقام الحد؛^۱

از آن که واجب الوجود مرکب نیست، حد ندارد و از آن جا که حقیقت او منفصل و متمایز
از ماسوای اوست، لازمی ندارد که عقل را به حقیقت او برساند، بلکه برای عقول وصول
به حقیقت او نیست. بنابراین، تعریفی که جایگزین حد شود، برای او نیست.
بدین ترتیب، واجب الوجود نه تنها تعریف ماهوی ندارد که تعریف حدّی هم
ندارد.

نفی مشارکت مفهومی از واجب الوجود

بحث نفی مشارکت واجب الوجود با سایر اشیا، از مباحث دل نشینی است که
گام‌های اولیه را شیخ‌الرئیس در راه رسیدن به آن برداشته، اما به اوج آن نرسیده است.
تلاش شیخ‌الرئیس به این مرحله منتهی شده که از واجب الوجود نفی مشارکت
ماهوی کرده است. چنان که می‌دانیم ماهیت، اخص از مفهوم است و سلب اخص،
مستلزم سلب اعم نیست. مرحله‌نهایی این است که از واجب الوجود، سلب مشارکت
مفهومی بشود و از آن جا که مفهوم، اعم از ماهیت است، سلب اعم، مستلزم سلب
اخص است.

گام‌های نهایی را در این راه صدر المتألهین برداشته است. او در قسمت الهیات
بالمعنی الاخص اسفار، فصلی تحت این عنوان آورده است:

في أنّ واجب‌الوجود لا يشارك له في أي مفهوم كان؛^۱

در این که واجب‌الوجود در هیچ مفهومی مشارک ندارد.

او بر این مدعا این گونه استدلال می‌کند که مشارکت میان دو چیز بازگشت به یک نوع وحدت می‌کند و وحدت بر دو قسم است: حقیقی و غیر حقیقی. وحدت حقیقی، گاهی عین ذات و گاهی زاید بر ذات است. اولی مانند وحدت حقّه واجب‌الوجود و دومی مانند وحدت ماهیات ممکنه. وحدت غیر حقیقی عبارت است از آنچه معروض آن، اموری است که در واقع، تکثر دارند و در مابه‌الاشتراکی با یک‌دیگر مشترکند. با دقت در بیان فوق معلوم می‌شود که اگر واجب‌الوجود، با چیزهایی وحدت مفهومی داشته باشد، حتماً وحدت او با آن چیزها وحدت غیر حقیقی است. وحدت غیر حقیقی عبارت است از تجانس، تماثل، تشابه، تساوی، توازی، تناسب و....

اولی به معنای وحدت دو نوع در معنای جنسی، دومی به معنای وحدت دو فرد در معنای نوعی، سومی به معنای وحدت دو چیز در کیفیت، چهارمی به معنای وحدت دو چیز در کم، پنجمی به معنای وحدت دو چیز در وضع و ششمی به معنای وحدت دو چیز در نسبت است.

حاجی می‌گوید:

تجانس تماثل تساوی تشابه تناسب توازی

إن وحد الشیئان جنسا نوعا کما وکیفا نسبة ووضعا^۲

بدیهی است که واجب‌الوجود نه مجانس دارد، نه مماثل، نه مشابه، نه مناسب، نه مساوی، نه موازی.

۱. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۷.

۲. شرح غررالفرائد، زیر نظر دکتر محقق و ایزوتسو، بخش امور عامه و جوهر و عرض، ص ۲۱.

مجانس ندارد، چون جنس ندارد؛ مماثل ندارد، چون نوع ندارد؛ مشابه ندارد، چون کیف ندارد؛ مساوی ندارد، چون کم ندارد؛ موازی ندارد، چون دارای وضع نیست؛ محاذی ندارد، چون دارای مکان نیست و مناسب ندارد، چون نسبت ندارد. البته او متصف به صفات اضافیه‌ای از قبیل خالقیت و رازقیت و... می‌شود، ولی این‌ها همه بازگشت به صفت قیومیت می‌کنند و از آن جا که جز او ایجاد کننده و مؤثری نیست، او را در صفت قیومیت هم مشارکی نیست.

اورا نسبت حلول نیست، چرا که او محلی ندارد و مسیحیان که برای او نسبت حلول قائل شده‌اند به گمراهی افتاده‌اند.

او را نسبت اتحاد نیست، چرا که او واجب است و ماسوای او ممکن و در این راه‌جهال متصوفه دچار ضلالت شده‌اند.

از آن جا که او را مناسبی نیست، هرگونه نسبتی که برای او توهم شود، انحراف از راه صواب است و آن‌ها که نسبت خدا به عالم را همانند نسبت نفس به بدن دانسته‌اند، سخت در اشتباهند، چرا که نسبت نفس به بدن مانند نسبت صانع به دکان و ابزارها و ادوات دکان است نه نسبت علت به معلول.^۱

علامه طباطبائی نیز همین بحث را تحت عنوان:

«فی أنّ الواجب بالذات لا مشارک له فی شیء من المفاهیم من حیث المصداق»^۲ آورده است. او قید «من حیث المصداق» را به عنوان بحث افزوده است. علت افزودن این قید این است که: اگر چه واجب‌الوجود و ممکنات در بعضی از مفاهیم - از قبیل حیات و علم و قدرت... - با یک‌دیگر اشتراک مفهومی دارند، ولی ممکنات از حیث مصداق با واجب‌الوجود اختلاف دارند، چرا که این‌ها در ممکنات، زاید بر ذات و در واجب‌الوجود عین ذات است. وانگهی، واجب‌الوجود این اوصاف را در مرتبه شدت

۱. نگ: الشواهد الربوبية به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ص ۴۲.

۲. نهاية الحكمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع.

و عدم تناهی دارد، به گونه‌ای که هیچ نقص و عدمی با آن‌ها آمیزش ندارد، ولی ممکنات چنین نیستند. گویی این فصل، تفصیلی است از آنچه در آیه شریف: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۱ آمده است.^۲

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک برفرق من و تمثیل من

علامه طباطبائی برای نفی مشارکت مفهومی، استدلالی دارد که برای خوانندگان اطلاع از آن، مفید است.

او می‌گوید: دو چیزی که مشارکت در مفهومی از مفاهیم دارند، به حسب وجود، مرکب از نفی و اثباتند و از آن‌جا که وجود واجب، حقیقت وجود صرف بسیط است، ترکیب در ساحت او راه ندارد و نمی‌توان کمالی را از او نفی کرد. بنابراین، هیچ یک از اشیا در هیچ یک از مفاهیم و معانی با او شریک نیستند.^۳

در پایان بحث، می‌گوید:

و اما حمل بعض المفاهیم علی الواجب بالذات و غیره - كالوجود المحمول باشتراك المعنوی علیه و علی غیره مع الغض عن خصوصية المصداق و كذا سایر صفات الواجب بمفاهیمها فحسب، كالعلم و الحیاة و الرحمة مع الغض عن الخصوصیات الامكانیه - فلیس من الاشتراك المبحوث عنه فی شیء؛^۴

و اما حمل بعضی از مفاهیم بر واجب بالذات و ممکن - مانند وجودی که به اشتراک معنا بر او و بر غیر او با چشم پوشی از خصوصیت مصداق حمل می‌شود و مانند سایر صفات واجب، مانند علم و حیات و رحمت، که با چشم پوشی از خصوصیات امکانی به حسب مفهوم صرف بر ممکنات حمل می‌شوند - این‌ها از اشتراک مورد بحث خارجند.

نتیجه بحث این که: از آن‌جا که واجب الوجود با هیچ یک از اشیا، جهت اشتراک

۱. شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۲. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمه، ص ۴۳۷.

۳. نهایة الحکمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل السابع.

۴. همان.

ندارد، اشتراک مفهومی با هیچ چیزی ندارد. در حقیقت، می‌خواهیم بگوییم: آن اشتراکی محال است که اشتراک مفهومی حکایت از اشتراک مصداقی کند که در این صورت، ترکیب در مصادیق و جهت وجدان و فقدان در آن‌ها لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. به همین لحاظ بود که صدرالمتهلین در فصل مورد بحث، به بیان اقسام وحدت غیر حقیقی پرداخت، تا از این رهگذر، ثابت کند که واجب‌الوجود به دلیل نداشتن مابه‌الاشتراک با اشیا محال است که با آن‌ها اشتراک مفهومی حاکی از اشتراک در مصداق داشته باشد.

او را وحدتی است حقیقی نه غیر حقیقی و او را وحدت حقه حقیقه‌اصلیه است نه این که وحدت، عارض و زاید بر ذات او باشد.

اما آن اشتراک مفهومی که حکایت از اشتراک در مصداق نمی‌کند و مصداق را دست‌خوش ترکیب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز نمی‌سازد و او را در زیر چتر وحدت غیر حقیقی قرار نمی‌دهد، ضرری ندارد. اگر مفهوم وجود و علم و قدرت و حیات و... بر واجب و ممکن حمل می‌شوند، به هیچ وجه حکایت از اشتراک در مصداق ندارند و واجب را با ممکن متحد نمی‌سازند و ترکیب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز را فراهم نمی‌کنند و واجب را دست‌خوش وجدان و فقدان نمی‌سازند، چرا که وجود، علم، قدرت و حیات او در نهایت کمال و فوق‌مالایتناهی و عین ذات است. آیا بازگشت چنین اشتراکی به همان اشتراک لفظی نیست؟ این نوسان فیلسوف میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در خور تأمل بسیار است.

خود را بیازمایید!

۱. اقسام ترکیب را ذکر کنید.
۲. چرا واجب‌الوجود ماهیت ندارد؟
۳. تفاوت علامه طباطبائی و شیخ‌الرئیس در استدلال بر نفی اجزا از واجب‌الوجود

در چیست؟

۴. آیا بنا بر استدلال علامه طباطبائی فقط نفی ماهیت از واجب‌الوجود می‌شود یا از ممتنع‌الوجود هم می‌شود؟ چرا؟
۵. اقسام تمایز را ذکر کنید.
۶. فرق مشاء و اشراق در بیان اقسام تمایز در چیست؟
۷. چرا در حکمت متعالیه تشکیک در وجود است نه در ماهیت؟
۸. چرا گفته‌اند: تشکیک در عرضیات است نه در ذاتیات؟
۹. آیا اختلافات در معنون است یا در عنوان؟
۱۰. قیاس مورد نظر در مشارک نداشتن واجب‌الوجود را ذکر کنید.
۱۱. درباره صغرا و کبرای قیاس، توضیح کافی بدهید.
۱۲. اقسام اشتراک در ماهیت را بیان کنید و توضیح دهید که در هر قسمی از اقسام اشتراک در ماهیت، مابه‌الامتیاز چیست؟
۱۳. خواجه می‌گوید: تمایز واجب از ممکن، بالذات است. در این باره توضیح دهید.
۱۴. اگر واجب‌الوجود با سایر اشیا اشتراک در ماهیت ندارد، آیا اشتراک در وجود هم ندارد؟
۱۵. به توهمی که در سؤال بالا مطرح شده، پاسخ کافی بدهید.
۱۶. نظر فخر رازی را درباره اشتراک واجب با ممکن در وجود تبیین کنید.
۱۷. راه حل شبهه فخر رازی را درباره اشتراک واجب با ممکن توضیح دهید.
۱۸. آیا همان طور که فخر رازی گفته، وجود واجب که وجود «بشرط لا» است، با وجود ممکن که وجود «بشرط شیء» است، در وجود «لابشرط» مشترک است. و ترکیب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم می‌آید؟ در این باره توضیح کافی بدهید.
۱۹. آیا هر سلبی موجب ترکیب است یا باید میان سلب‌ها فرق گذاشت؟ فرق آن‌ها را به طور دقیق تبیین کنید.

۲۰. دو نکته‌ای را که در پاسخ خواجه به امام فخر آمده، از یک‌دیگر تفکیک کنید و درباره آن‌ها توضیح کافی بدهید.
۲۱. درباره دو نتیجه‌ای که شیخ‌الرئیس از بحث گرفته، به تفکیک، توضیح کافی بدهید.
۲۲. اشکال فخر رازی را درباره این که نفی جنس و فصل مستلزم نفی ترکیب حد نیست، توضیح دهید.
۲۳. نخستین پاسخ خواجه به امام فخر این است که شیخ‌الرئیس در این بحث در مقام نفی ترکیب ماهوی است. در این باره توضیح کافی بدهید.
۲۴. دومین پاسخ وی این است که اگر هم در مقام نفی تعریف حدی باشد، اشکال فخر رازی به استناد آنچه خودش از الحکمة المشرقیه نقل کرده، وارد نیست. در این باره توضیح کافی بدهید.
۲۵. احتمالات سه‌گانه را درباره ماهیت داشتن و تعریف حدی داشتن واجب‌الوجود توضیح دهید.
۲۶. آیا در مورد واجب‌الوجود فقط باید به نفی مشارکت ماهوی اکتفا کنیم یا باید تا رسیدن به قله نفی مشارکت مفهومی پیش برویم؟
۲۷. ارزش کار شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین را درباره نفی مشارکت ماهوی و مفهومی از واجب‌الوجود تبیین کنید.
۲۸. فرق وحدت حقیقی و غیر حقیقی و وحدت واجب و وحدت ممکن را توضیح دهید.
۲۹. مرجع مشارکت مفهومی دو چیز به وحدت حقیقی است یا غیر حقیقی و چرا خداوند به هیچ یک از اقسام وحدت غیر حقیقی با اشیا دیگر متحد نیست؟
۳۰. اشتراک مفهومی خداوند و ممکنات در برخی اوصاف، در چه صورتی محال و در چه صورتی ممکن است.

۳۱. اقسام وحدت غیر حقیقی را بر شمارید.

۳۲. بازگشت صفات اضافیه خداوند به چیست و آیا اشیا در وصف قیومیت با خداوند اشتراک دارند؟

۳۳. چه کسانی قائل به حلول یا اتحاد شده‌اند؟ نظر آن‌ها و دلیل اشتباه آن‌ها را بیان کنید.

۳۴. چرا علامه طباطبائی در عنوان بحث، قید «من حیث المصداق» را آورده است؟

۳۵. استدلال علامه را بر نفی مشارکت مفهومی توضیح دهید.

۳۶. اگر اشتراک در مفهوم بین واجب و ممکن روانیست، چرا می‌گوییم: وجود، حیات، علم، قدرت و... به اشتراک معنوی بر واجب و ممکن حمل می‌شوند؟

۳۷. اگر اشتراک در مفهوم بین واجب و ممکن روانیست، چرا حاجی می‌گوید:

وان کلا آية الجلیل و خصمنا قد قال بالتعطیل؛^۱

همه موجودات آیت خدایند (و این با اشتراک معنوی سازگار است) و خصم ما قائل به تعطیل شده است.

۱. شرح غرر الفرائد، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۴۸.

فصل بیست و پنجم:

نفی جنس جوهر از واجب الوجود

وهم و تنبیه

ربما ظنّ ان معنى الموجود لافي موضوع يعم الأول و غيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر.^۱

وهذا خطأ؛^۲ فإنّ الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لافي موضوع،^۳ حتى يكون من عرف ان زیداً هو في نفسه جوهر، عرف منه أنه موجود بالفعل، اصلاً؛^۴ فضلاً عن كيفية ذلك الوجود.^۵

۱. تا این جا توضیح شیخ‌الرئیس درباره اصل توهم و اشکال است.
۲. از این جا پاسخ به اشکال آغاز می‌شود، برای رفع اشکال، استدلال لازم نیست، بلکه لازم است برای دفع توهم، از خواننده رفع غفلت شود.
۳. مقصود از «الموجود لافی موضوع» موجود بالفعل نیست. این عبارت به منزله رسم جوهر است نه خود رسم، چراکه رسم از خاصه و جنس تشکیل می‌شود. واضح است که موجود جنس برای جوهر نیست.
۴. اگر مقصود از موجود لافی موضوع، موجود بالفعل باشد، لازم است که هر کس علم به جوهر بودن چیزی پیدا کند، علم به وجود او نیز پیدا کند.
۵. علاوه بر این که علم به وجود پیدا نمی‌شود. علم به کیفیت وجود - یعنی این که چگونه وجودی است: فی موضوع یا لافی موضوع؟ - نیز پیدا نمی‌شود.

بل معنی ما يحمل على الجوهر كالرسم، وتشارك فيه الجواهر النوعية عند القوة، كما تشارك في الجنس، هو أنه ماهية و حقيقة، إنما يكون وجودها لافي موضوع.^۱

وهذا الحمل يكون على زيد و عمرو، لذاتيهما، لالعة.^۲

واما كونه موجوداً بالفعل، الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لافي موضوع، فقد يكون له بعلة، فكيف المركب منه و من معنى زائد؟!^۳

فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً؛^۴ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم، بل الموجود الواجب له، كالمهية لغيره.^۵

واعلم^۶ أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس، لم يصر باضافة معنى سلبي^۷ إليه جنساً لشيء فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية، بل من لوازمها، لم يصر بأن يكون لافي موضوع، جزءاً من المقوم، فيصير مقوماً، والألصار باضافة المعنى الايجابي^۸ إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع؛^۹

۱. این که درباره جوهر گفته می شود: «موجود لافي موضوع» تعریف به رسم است و مقصود این است که جوهر ماهیتی است که وجودش لافي موضوع است. وجود لافي موضوع میان همه جواهر نوعیه اشتراک دارد. قید بالقوه در مقابل قید بالفعل است. قبلاً گفته شد که موجود لافي موضوع به معنای موجود بالفعل نیست.

۲. حمل جوهریت بر زيد و عمرو، حمل اولی ذاتی است و نیاز به علت ندارد.

۳. موجود بالفعل، جزئی از عبارت «موجود بالفعل لافي موضوع» است و حمل آن بر زيد نیاز به علت دارد، چراکه از قبیل حمل ذات و ذاتیات بر شیء نیست.

۴. آنچه به عنوان جنس بر زيد حمل می شود (یعنی جوهریت) بر واجب الوجود حمل نمی شود، چراکه او ماهیت ندارد.

۵. اشاره است به قاعده «الحق ماهيته انيته»

۶. اگر موجود بالفعل به عنوان یک معنای جنسی حمل بر مقولات عشر بشود، باید قید «فی موضوع» و «لا فی موضوع» هر کدام به منزله فصلی باشند که از اولی اعراض و از دومی، جوهر پدید می آید.

۷. مقصود از معنای سلبي «لا فی موضوع» است.

۸. مقصود از معنای ايجابي «فی موضوع» است.

۹. اگر موجود بالفعل به عنوان معنای جنسی حمل بر مقولات شود، «الموجود بالفعل لافي الموضوع»

ترجمه

چه بسا گمان شده که معنای «موجود لافی موضوع»، هم چون معنای جنسی عمومیت دارد و شامل موجود نخستین و غیر او (واجب و ممکن) می‌شود، بنابراین، موجود نخستین، زیر جنس (عالی) جوهر قرار می‌گیرد.

و این گمان خطاست، زیرا «موجود لافی موضوع» که به منزلهٔ رسم جوهر است، به هیچ وجه به معنای موجود بالفعلی که وجود آن «لافی موضوع» است، نیست. تا هر کس بداند که زید - فی نفس - جوهر است، بداند که موجود بالفعل است، تا چه رسد به کیفیت آن وجود.

بلکه معنای آن چه به منزلهٔ رسم، بر جوهر حمل می‌شود و جوهر نوعیّه - عند القوه - در آن اشتراک دارند همان گونه که در جنس اشتراک دارند، این است که: ماهیت و حقیقتی است که وجودش لافی موضوع است.

و این حمل بر زید و عمرو، به علت ذات آنهاست نه به دلیل علتی (خارج از ذات آنها) و اما موجود بالفعل بودن آن، که جزئی از «موجود بالفعل لافی موضوع» است، به سبب علت است. پس چگونه است مرکب از این معنا و از معنایی زاید؟!

بنابراین، آن چه ممکن است به عنوان جنس بر زید حمل شود، به هیچ وجه حملش بر واجب‌الوجود، شایسته نیست، زیرا واجب‌الوجود، دارای ماهیتی نیست که این حکم لازمهٔ آن باشد، بلکه وجود واجب، برای واجب‌الوجود، همانند ماهیت است برای غیر واجب‌الوجود.

→ جنس برای جوهر و «الموجود بالفعل فی الموضوع» جنس برای اعراض خواهد بود.

نکته قابل توجه این که اگر موجود بالفعل، جنس برای مقولات عشر باشد، خود از مقومات است و برای تمایز جوهر و عرضی از یکدیگر نیاز به فصل داریم. فصل جوهر، «لافی موضوع» و فصل عرض، «فی موضوع» خواهد بود؛ یعنی یکی از آنها سلبی و دیگری ایجابی است.

هنگامی که موجود بالفعل، مقوم باشد «فی موضوع» یا «لافی موضوع» جزء مقوم حدی و خود، از اجزای مقومه خواهد بود.

و بدان که چون «موجود بالفعل» به عنوان جنس بر مقولات (ده گانه) مشهور حمل نمی‌شود، با اضافه کردن یک معنای سلبی به آن، جنس برای چیزی نمی‌گردد، زیرا چون موجود از مقومات ماهیت نیست، بلکه از لوازم آن است، به این که لافی موضوع باشد، جزئی از مقوم نمی‌شود که مقوم گردد، و گرنه با اضافه کردن معنای ایجابی به آن، جنس برای اعراضی می‌شود که موجود در موضوعند.

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس در فصل گذشته، ترکیب به حسب ماهیت را از واجب‌الوجود نفی کرد و معلوم داشت که ذات مقدس واجب‌الوجود، مرکب از جنس و فصل نیست، یعنی با هیچ یک از اشیا اشتراک در معنای جنسی ندارد، تا محتاج باشد که در معنای فصلی از آن‌ها امتیاز پیدا کند.

اکنون به طرح اشکالی می‌پردازد و آن این که: جوهر، یکی از معانی جنسی و از اجناس عالیه و از مقولات ده گانه است. حقیقت جوهر، عبارت است از: «موجود لافی موضوع»؛ یعنی اگر سؤال از چیستی و ماهیت جوهر کنی و بگویی: «الجوهر ماهو» تنها پاسخ صحیح و دقیقی که می‌شنوی، «موجود لافی موضوع» است.

بدیهی است که «موجود لافی موضوع» تنها مصداقش «جوهر» نیست، بلکه مصداق دیگری هم دارد که همان واجب‌الوجود است. بنابراین، نه تنها «موجود لافی موضوع» به حمل اولی ذاتی، بر جوهر، بلکه بر واجب‌الوجود نیز حمل می‌شود.

پس «موجود لافی موضوع» هم جنس برای جوهر و هم واجب‌الوجود است و ناگزیریم برای تمایز آن‌ها از یک‌دیگر دست به دامن فصل بشویم؛ مثلاً بگوییم: داشتن علت، فصل برای جوهر و نداشتن علت، فصل برای واجب‌الوجود است. تعریف جوهر عبارت است از: «موجود لافی موضوع محتاج به علت» و تعریف واجب‌الوجود «موجود لافی موضوع مستغنی از علت».

با این بیان، آنچه در نفی تعریف حدی و تعریف به جنس و فصل و داشتن اجزای حدیه در مورد واجب‌الوجود گفته شد، نقش بر آب می‌گردد و آنچه تاکنون رشته شد، پنبه می‌شود!

پاسخ

هنگامی که در تعریف می‌گوییم: «موجود لافی موضوع» دو احتمال در آن وجود دارد: یکی این که بالفعل باشد و دیگری این که بالفعل نباشد.

۱. قطعاً مقصود ما از «موجود لافی موضوع»، موجود بالفعل نیست، چرا که اگر مقصود، موجود بالفعل باشد، هر گاه بدانیم که چیزی جوهر است، می‌دانیم که موجود نیز هست، مثلاً اگر بدانیم که زید جوهر است، باید بدانیم که موجود است، حال آن که علم به جوهریت، مستلزم علم به موجودیت نیست.

راز این مطلب نیز همان است که «موجود لافی موضوع» به معنای موجود بالفعل نیست.

پس هنگامی که می‌گوییم:

زید «موجود لافی موضوع» یا جوهر است، با این تعریف، علم به وجود زید پیدا نکرده‌ایم؛ بلکه در حقیقت گفته‌ایم: شأنیت زید این است که اگر موجود شود، موجود لافی موضوع است.

با این بیان، معلوم می‌شود که با این تعریف، علم به وجود زید پیدا نکرده‌ایم، تا چه رسد به این که علم به چگونگی وجود زید پیدا کنیم، یعنی علم به این که وجود زید، در موضوع است یا در موضوع نیست، فرع بر این است که وجود زید برای ما معلوم باشد. هنگامی که اصل وجود زید برای ما معلوم نیست، فرع آن که داشتن یا نداشتن موضوع است نیز به طریق اولی برای ما معلوم نیست.

بدین ترتیب، واجب‌الوجود در تحت مقوله جوهر قرار نمی‌گیرد، چرا که

واجب الوجود موجود لافی موضوع و بالفعل است. حال آن که جوهر، موجود لافی موضوع و لا بالفعل است و چون واجب الوجود در تحت مقوله جوهر نیست، مرکب از جنس و فصل و اجزای حدیه هم نیست.

۲. در صورتی که احتمال دوم را بپذیریم و بگوییم: مراد از «موجود لافی موضوع» موجود بالفعل است، باز هم واجب الوجود در تحت مقوله جوهر قرار نمی‌گیرد و ترکیب از جنس و فصل در ذات او راه نمی‌یابد، چرا که جوهر، اگر موجود بالفعل باشد، وجودش معلول غیر است و چیزی که معلول غیر باشد، داخل در قوام ذات شیء نیست و اصولاً فرق میان ذاتی و عرضی، به معلل بودن و غیر معلل بودن است. ذاتی شیء غیر معلل و عرضی شیء، معلل است. وجود لافی موضوع، برای جوهر، عارض ماهیت است نه مقوم ماهیت، اعم از این که بالفعل باشد یا بالفعل نباشد.

در تحلیل بالا «وجود لافی موضوع» را لحاظ کردیم. حال اگر وجود را بدون قید سلبی «لا فی موضوع» لحاظ کنیم، می‌بینیم نه وجود بالفعل از مقومات و از ذاتیات جوهر است و نه قید سلبی «لا فی موضوع»، بلکه، هر کدام به تنهایی خارج از ذات جوهر و طبعاً هر دوی آنها نیز خارجند.

بنابراین، هنگامی که می‌گوییم: زید جوهر است، به این معناست که بگوییم: زید ماهیتی جوهری است که لازمه جوهریت و ماهیت آن، وجودی است بالفعل که لافی موضوع است.

آیا درباره واجب الوجود هم چنین تعبیر و تعریفی صحیح است؟ آیا واجب الوجود هم ماهیتی است که وجود بالفعل لافی موضوع، لازمه ذات و چسبیده به ماهیت و حقیقت اوست، یا این که ماهیت او عین وجود اوست و به تعبیر شیخ الرئيس: «بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره؟»

آری، همین که وجود واجب، عین ذات او و وجود جوهر، عارض ذات اوست، مستلزم این است که وجود واجب، غیر معلول و وجود جوهر معلول باشد. به همین

لحاظ، میان جوهر و واجب‌الوجود، اشتراک در معنای جنسی نیست و اصولاً وجود، جنس نیست، بلکه یا عارض است و یا عین ذات و اگر اشتراکی در کار باشد، اشتراک در مفهوم وجود است، نه اشتراک در مصداق.

ماقبلاً درباره اشتراکات مفهومی واجب‌الوجود و غیر او بحث کرده‌ایم. آری، واجب‌الوجود به هیچ وجه از حیث مصداق با اشیای دیگر مشترک نیست.

نظری به دو قید سلبی و ایجابی

شیخ‌الرئیس در پایان این فصل تحت عنوان: «واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس...» به بیان نکته‌ای می‌پردازد که در خور توجه است. اگر موجود بالفعل، برای مقولات ده‌گانه به منزله جنس باشد، ناگزیریم که برای تفکیک جوهر و عرض از یک‌دیگر، دست به دامن دو قید سلبی و ایجابی «لافی موضوع» و «فی موضوع» بشویم. در این صورت، موجود بالفعل، جنس برتری است که تمام ممکنات را در بر می‌گیرد، اعم از جواهر و اعراض. این جاست که با افزودن قید سلبی «لافی موضوع» جنسی پدید می‌آید که همان جواهر است و در تحت آن، جنسی نیست، بلکه انواع پنج‌گانه جوهر، یعنی ماده، صورت، جسم، عقل و نفس، در تحت آن قرار دارد. البته آن هم به شرطی که این اقسام پنج‌گانه را انواع تلقی کنیم، لکن اگر این‌ها را هم اجناس بدانیم، ناگزیریم «وجود بالفعل لافی موضوع» را جنس فروتری بدانیم که در فوق این اجناس قرار دارد.

همچنین با افزودن قید ایجابی «فی موضوع» به جنس فروتری بر می‌خوریم که جنس عرضی فروتر از خویش را در زیر چتر خود جای نمی‌دهد، یعنی کم، کیف، متی، این، ان یفعل، ان ینفعل، اضافه، وضع و جده.

بدین ترتیب، عالی‌ترین و برترین اجناس، «موجود بالفعل» است. این جنس عالی با افزودن دو قید سلبی و ایجابی «لافی موضوع» و «فی موضوع» منشعب به دو جنس

متوسط می شود که یکی از آن‌ها دارای انواع پنج گانه یا اجناس پنج گانه و دیگری دارای اجناس نه گانه است.

هیچ فیلسوفی از فلاسفه و هیچ نحله‌ای از نحله‌های فلسفی و کلامی به این باور نرسیده‌اند که موجود بالفعل جنس برتر باشد و با افزوده شدن دو قید ایجابی و سلبی به اجناس دیگر تقسیم شود.

فلاسفه و متکلمان یا به دو جنس عالی جوهر و عرض قائلند، یا به ده جنس عالی یا به چهارده جنس عالی (بنابراین که هر یک از جسم، ماده، صورت، عقل و نفس یک جنس عالی باشد) یا به پنج جنس عالی (مانند شیخ اشراق) یا به چهار جنس عالی (مانند ابن سهلان ساوجی) یا به غیر از این‌ها.

اما آن‌چه مسلم است، این است که هیچ کس قائل به این نشده که برترین جنس یکی و آن هم «موجود بالفعل» است.

به هر حال، شیخ‌الرئیس فرمود: از آن جا که «موجود بالفعل» جنس عالی نیست، با افزودن قید سلبی «لا فی موضوع» جنس برای چیزی نمی شود و الا با افزودن قید ایجابی «فی موضوع» نیز جنس برای چیزی دیگر خواهد شد، یعنی با قید سلبی، جنسی برای انواع جوهریه و با قید ایجابی، جنس برای اعراض می شود، حال آن که هیچ یک صحیح نیست.

گفت‌وگویی با فخر رازی

او پس از شرح و توضیح مطالبی که شیخ‌الرئیس در این فصل آورده، خود به طرح سؤالی می پردازد و می گوید:

لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقة لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف

جوابكم عن هذا الاشكال؟^۱

۱. شرحی الاشارات، الجزء الأول، ص ۲۱۳.

از آنجا که وجود خداوند در نزد شما صفت برای ماهیت خداوند است، این پاسخ شیخ‌الرئیس بنابر قول شما کافی نیست. بنابر این، جواب شما از این اشکال چیست؟ در بحث‌های گذشته معلوم شده است که فخر رازی قول حکما را در مورد نفی ماهیت از واجب الوجود، قبول ندارد و معتقد است که اگر واجب الوجود از حیث ماهیت، متباین از ماسوای خویش نباشد، یا باید قائل به اشتراک لفظی وجود بشویم و یا باید وجود واجب الوجود را مساوی وجود ماسوای او بدانیم.

در این باره بحث کافی و وافی صورت گرفته و به شبهات گوناگونی که وی ایراد کرده، پاسخ داده شده است.

از آنجا که شیخ‌الرئیس در این فصل تجنّس واجب الوجود را به جوهریت از رهگذر عینیت وجود حق با ماهیت او نفی کرده است، فخر رازی باید روشن کند که با توجه به این که مبنای شیخ‌الرئیس را قبول ندارد، آیا تجنّس واجب الوجود به جوهریت را می‌پذیرد یا نه؟ آیا همان گونه که او در مبنا با شیخ‌الرئیس مخالف است در بنا هم مخالف است یا نه؟

پاسخ این است که: خیر. او نیز قبول دارد که واجب الوجود متجنّس به جوهریت نیست، همان گونه که متجنّس به سایر اجناس هم نیست. از این رو، خود در پاسخ سؤال می‌گوید:

إنّ كونه تعالى بحيث متي كان موجوداً في الأعيان كان لافي موضوع، لاحق من لواحق ذاته تعالى و ذلك لا يصلح أن يكون جنسا - لافيه و لافي حق غيره - وقد أقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا؛^۱

این که خداوند متعال به گونه‌ای است که هر گاه موجود در اعیان باشد، لافی موضوع است، عارضی از عوارض ذات اوست و این، صلاحیت برای جنس بودن ندارد - نه در

مورد او ونه در حق غیر او - ما در سایر کتاب‌های خویش، دلایل قاطع بر این مطلب اقامه کرده‌ایم.

این که فخر رازی می‌گوید: وجود لافی موضوع، از لواحق ذات است و مستلزم تجنّس به جنس نیست، صحیح است، اما آیا ماهیت واجب‌الوجود - بنابر قول او - متجنّس به جوهریت نیست؟

تعریف جوهر این است: ماهیتی که هر گاه موجود شود، وجود لافی موضوع دارد. بنابراین مسلک فخر رازی، واجب‌الوجود هم چنین ماهیتی است. پس ماهیت او جوهر است، چرا که دقیقاً تعریف جوهر بر آن انطباق دارد. فخر رازی برای تخلّص از این اشکال یک راه بیشتر ندارد و آن، قبول قاعده فلسفیّه «الحق ماهیته انیته» است.

خود را بیازمایید!

۱. به چه بیانی جوهر شامل واجب‌الوجود و غیر واجب‌الوجود می‌شود؟
۲. اگر جوهر شامل واجب‌الوجود و غیر واجب‌الوجود شود، برای تمیّز واجب‌الوجود از غیر واجب‌الوجود، به چه چیز نیاز داریم و چه محذوری لازم است؟
۳. برای پاسخ به محذور فوق، می‌گوییم: جوهر، بر واجب‌الوجود صادق نیست، چرا؟
۴. چرا مقصود از موجود لافی موضوع در تعریف جوهر، موجود بالفعل نیست؟
۵. چرا اگر مقصود از موجود لافی موضوع، در تعریف جوهر، موجود بالفعل باشد، نیازمند علت است؟
۶. چرا هر چه نیازمند علت است، عرضی است؟
۷. چرا وجود واجب‌الوجود که «وجود بالفعل لافی موضوع» است، غیر عرضی است؟

۸. در تعریف جوهر می‌گوییم: «موجود لافی موضوع» یا ماهیتی که لازمه آن، وجود لافی موضوع است، چرا بنابر تعریف دوم، جوهر بر واجب‌الوجود صادق نیست؟
۹. در مورد دو قید ایجابی و سلبی «فی موضوع» و «لا فی موضوع» توضیح کافی بدهید.

۱۰. اگر موجود بالفعل، جنس برتر باشد، شامل چه موجوداتی می‌شود؟
۱۱. اگر موجود بالفعل جنس برتر باشد، برای تمایز انواع یا اجناس سافل و متوسط نیاز به چه قیود یا فصولی داریم؟
۱۲. آیا جنس عالی منحصر در یک یا دو یا چهار یا پنج یا ده یا چهارده است؟
۱۳. آیا در میان فلاسفه و متکلمان کسی وجود دارد که موجود بالفعل را جنس عالی بداند؟

۱۴. سؤال فخر رازی از خویش پس از شرح مطالب شیخ‌الرئیس چیست؟
۱۵. پاسخ فخر رازی به سؤالی که از خویش کرده، چیست؟
۱۶. آیا فخر رازی که با شیخ‌الرئیس اختلاف مبنایی دارد، در بنا هم با او اختلاف دارد؟ مبنا و بنا را دقیقاً توضیح دهید.

۱۷. ضمن بیان تعریف جوهر، توضیح دهید که آیا بنا بر مبنای فخر رازی جوهریت بر واجب‌الوجود صدق می‌کند یا نه؟
۱۸. توضیح دهید که آیا راهی که فخر رازی پیموده، برای نفی جوهریت از واجب‌الوجود کافی است یا نه؟

۱۹. راه صحیح تخلص فخر رازی از اشکال جوهریت واجب‌الوجود چیست؟
۲۰. رابطه وجود و ماهیت یا عینیت یا جزئیت یا عروض و یا اتحاد است به نظر شما کدام رابطه صحیح است؟

بخش هشتم:

نفي ضدّ و مثل و حد از واجب الوجود

نفی ضد از واجب الوجود

إشارة

الضدّ يقال عند الجمهور على مساو في القوّة ممانع.^١ وكل ما سوى الأول فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب.

فلا ضد للأول من هذا الوجه.^٢

و يقال عند الخاصّة، لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان في غاية البعد طباعاً.^٣ والأول لا تتعلّق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع.^٤

فالأول لا ضد له بوجه.^٥

١. از آن جا که برای ضد، دو اصطلاح است: یکی اصطلاح جمهور و دیگری اصطلاح خاصه، شیخ الرئيس نخست ضد را به اصطلاح جمهور تعريف می کند و می گوید: «مساو للقوة ممانع».

٢. بنابر تعريف اول ضد، هیچ چیز در قوت مساوی واجب الوجود نیست، چرا که هر چه سواى اوست، معلول اوست. بنابراین هیچ چیزی ضد او نیست.

٣. این تعريف، اشاره است به اصطلاح خاصه: «مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً».

٤. واجب الوجود نه تنها تعلق به موضوع ندارد، بلکه تعلق به هیچ چیز ندارد و به همین دلیل برای او ضد به اصطلاح خاصه هم نیست.

٥. نتیجه فصل این است که واجب الوجود را به هیچ وجه من الوجوه ضدی نیست.

ترجمه

ضد:

در نزد جمهور به چیزی گفته می‌شود که مساوی در قوه و مزاحم باشد. و هر چه
سواى موجود نخستین است، معلول است و معلول، با مبدأ واجب، مساوی نیست.
بنابراین، موجود نخستین را از این وجه، ضدی نیست.
و در نزد خاصه، به چیزی گفته می‌شود که شریک در موضوع^۱ و معاقب^۲ و غیر
مجامع^۳ باشد، آن هم زمانی که از حیث طبیعت، در غایت بعد باشد.
و موجود نخستین، ذاتش تعلق به هیچ چیزی ندارد، تا چه رسد به این که تعلق به
موضوع داشته باشد.
بنابراین، موجود نخستین را به هیچ وجه (من الوجوه) ضدی نیست.

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس در این فصل در مقام نفی ضد از واجب‌الوجود است.
قبل از آن که نظر شیخ‌الرئیس را درباره نفی ضد از واجب‌الوجود مورد بحث قرار
دهیم، جا دارد که نظر خواننده گرامی را به مسائلی که وی بعد از اثبات واجب‌الوجود
مطرح کرده است، جلب کنیم.
به طور کلی، کثرت یا کثرت داخلی است یا کثرت خارجی. کثرت خارجی یا به
تعدد واجب‌الوجود یا داشتن ضد و ندّ و مثل است و کثرت داخلی به داشتن اجزای
کمی یا صورت و ماده یا اجزای حدّی و یا ترکیب از وجود و ماهیت است.
تاکنون از بحث‌های مربوط به نفی کثرت، در مورد پنج مسئله بحث شده است:

۱. مانند سیاهی و سفیدی که بر موضوع واحد، یعنی جسم وارد می‌شوند.
۲. منظور این است که سفیدی و سیاهی به طور متعاقب و متوالی عارض جسم می‌شوند.
۳. منظور این است که محال است شیء واحد با اجتماع سفیدی و سیاهی در آن، هم سفید و هم سیاه باشد.

۱. نفی کثرت افرادی که از حیث تعدّد واجب الوجودها (برهان توحید)

۲. نفی کثرت از حیث داشتن اجزای کمی.

۳. نفی کثرت از حیث داشتن اجزای خارجی، یعنی صورت و ماده.

۴. نفی کثرت از حیث داشتن وجود و ماهیت.

۵. نفی کثرت از حیث داشتن اجزای حدّی.

یک بحث هم درباره نفی جسم و جسمانیت از واجب الوجود داشته‌ایم که اولی مربوط به نفی اجزای خارجی و دومی مربوط به نفی اجزای حدّی است.

در این فصل و فصل آینده، ششمین مسئله از مسائل نفی کثرت که عبارت است از نفی ضد و هفتمین مسئله که عبارت است از نفی مثل و هشتمین مسئله که عبارت است از نداشتن اشاره حسی را بررسی می‌کنیم.

در دو بخش آخر این نمط، یعنی بخش هفتم و هشتم درباره علم باری و ارجحیت طریقه شیخ‌الرئیس بر سایر طرق اثبات واجب الوجود، بحث می‌شود.

مسئله نفی ضد

از آن جا که ضد به اشتراک لفظی به دو معنا استعمال می‌شود، شیخ‌الرئیس در این فصل هر دو معنای ضد را با ارائه تعریفی جامع، بیان و با استفاده از ویژگی‌هایی که در تعریف ضد، ذکر شده، نفی ضد را از واجب الوجود اثبات و استنتاج می‌کند.

تعریف نخستین

در اصطلاح جمهور مردم، ضد، عبارت است از چیزی که مساوی در قوه و ممانع - یعنی مزاحم - است.

طبق این تعریف، آب و آتش، سرما و گرما، نور و ظلمت، تری و خشکی ضد یکدیگرند و وجود هر یک، مانع و مزاحم وجود دیگری است.

آب و آتش، مانع و مزاحم یکدیگرند و محال است که بتوانند هر دو با هم، موجود شوند. آب اگر بر آتش غالب شود، آتش را خاموش می‌کند و آتش اگر بر آب غالب شود، تبخیر و معدومش می‌کند.

در سایر مثال‌ها نیز چنین است، نه سرما، گرما را و نه نور، ظلمت را و نه تری خشکی را تحمل می‌کند. طرف مقابل نیز از تحمل آن‌ها ابا و امتناع دارد.

از آن جاکه واجب‌الوجود، علت همه‌اشیا و مبدأ همه‌مبادی است، هیچ چیزی در قوه، مساوی و همتای او نیست، چرا که معلول، محتاج و وابسته به علت است، نه مساوی و همتای علت، به همین دلیل، او را مزاحم و ممانعی نیست، بلکه باید بگوییم: او خود پدید آورنده‌ی مزاحمت‌ها و ممانعت‌ها در میان موجودات است، نه این که خود گرفتار مزاحمت‌ها و ممانعت‌هاست.

البته در نظام احسن، اتم و اکمل آفرینش، نه تنها وجود مزاحمت‌ها و ممانعت‌ها خللی در کل نظام، وارد نمی‌کند، بلکه خود زمینه‌ساز استمرار و دوام فیض از مبدأ فیاض است، به همین دلیل، گفته‌اند:

لولا التضاد لمادام الفيض عن المبدأ الجواد؛^۱

اگر در نظام آفرینش تضاد نبود، فیض خداوندی که مبدأ جود است، تداوم پیدا نمی‌کرد. در حقیقت، اگر قصور در جانب فاعل یا در جانب قابل باشد، تداوم فیض ممکن نیست. مبدأ جواد، فیاض علی‌الاطلاق است و در جانب ذات مقدّس او هیچ‌گونه قصوری راه ندارد.

آنچه موجب می‌شود که قابل برای دریافت فیوضات مستمرة باری تعالی مستعد و آماده شود، تضاد است و اگر تضاد نبود، هیچ‌گونه استعدادی برای قبول هم نبود،

۱. عبارت صدر المتألهین چنین است: «لولا التضاد ماصح دوام الفيض» (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۸۴) و نیز: «لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات... فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي و شراً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية» (الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۷۱).

پس تضاد، رافع قصور از قابل هاست.

البته این تضاد را هم خود فاعل فیاض در قابل ها قرار داده و اگر او نبود، نه قابلیت بود و نه تضادی.

قطعاً اگر او هم گرفتار تضاد باشد، وجودش در گرو قابلیت و دست خوش نقصان و در انتظار دریافت فیض از مبدأ دیگری است و نشاید و نباید که او این چنین باشد.

امیر المؤمنین علیه السلام در استدلال زیبایی بر نفی ضد از واجب الوجود می فرماید:

و بمضادّته بین الأمور عرف ان لا ضدّله و بمقارنته بین الأشياء عرف ان لا قرین له.

ضاد النور بالظلمة و الوضوح بالبهمة و الجمود بالبلبل و الحرور بالصرء؛^۱

از این که میان امور، تضاد برقرار کرده، معلوم می شود که او را ضدی نیست و از

این که میان اشیا ایجاد سازگاری کرده، معلوم می شود که او را قرینی نیست. اوست که نور

را ضد ظلمت، وضوح را ضد ابهام، خشکی را ضد تری، و گرما را ضد سرما قرار داده

است.

امیر المؤمنین علیه السلام در این بیان عمیق فلسفی می خواهد بفرماید: اصولاً تضاد،

وابستگی می آورد، چرا که تضاد از نقصان بر می خیزد و اگر موجودی از همه جهات،

کامل و تام باشد، هرگز دست خوش تضاد نمی شود.

اگر موجودات متضاد، در سلسله وجود و در نظام علت و معلول، نیازمند

موجودی باشند که اسیر تضاد نیست، سلسله موجودات به علت نخستین منتهی

می شود و مشکلی نیست، لکن اگر موجودات متضاد، نیازمند موجودات متضاد

دیگری باشند، با مشکل دور یا تسلسل مواجه می شویم. پس باید تصدیق کنیم که

پدیدآورنده تضاد میان اشیا گرفتار تضاد نیست.

خلاصه بحث این شد که در حقیقت، برای نفی ضد - به اصطلاح جمهور - دو راه

پیموده شد:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴؛ و در بعضی از نسخه های نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

الف) راه نهج البلاغه

در این راه امیرالمؤمنین، وجود تضاد در میان موجودات متضاد را دلیل بر این قرار داد که واجب الوجود، دست خوش تضاد نیست.

ب) راه اشارات

در این راه شیخ‌الرئیس، از تعریف تضاد، نفی تضاد از واجب الوجود را استنتاج کرد.

هنگامی که ضدین، مساوی در قوه و مزاحم یک‌دیگر باشند، معلوم است که واجب الوجود را ضدی نیست، چرا که هر چه سوای اوست، معلول اوست و معلول، نه از حیث قوه، مساوی علت و نه مزاحم و ممانع علت است.

تعریف دومین

در اصطلاح فیلسوف، ضد عبارت است از:

مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طبعاً^۱

در این تعریفی که شیخ‌الرئیس ارائه داده است. چهار قید لحاظ شده است:

۱. مشارکت در موضوع

مطابق این قید، چیزهایی که دارای موضوع نیستند، با یک‌دیگر تضادی ندارند. مانند جسم، ماده، صورت، عقل و نفس. این پنج قسم از انواع جوهرند و نیاز به موضوع ندارند. گو این که صورت، احتیاج به محل و نفس احتیاج به متعلق دارد، لکن میان موضوع، محل و متعلق فرق است. اولی مستغنی و دومی و سومی غیر مستغنی هستند.

۱. صدر المتألهین می‌گوید: «هما وجودیان غیر مجتمعین فی موضوع واحد بینهما غایة الخلاف کما فی اصطلاح الالهیین او المتعاقبان علی موضوع واحد من غیر اجتماع کما فی اصطلاح المنطقیین (الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۶۳).

البته اگر به جای مشارکت در موضوع، مشارکت در محل بگذاریم، نه تنها اعراضی که مشارکت در موضوع دارند، داخل در تعریف تضاد خواهند بود، بلکه صور نیز در تعریف تضاد داخل می‌شوند، چرا که محل اعم از موضوع، و نسبت میان آن‌ها عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، هم اعراض دارای محلند و هم صور، بدین ترتیب، همان‌گونه که میان سفیدی و سیاهی تضاد است، میان صورت بخاریه هم تضاد است.^۱

۲. تعاقب و توالی

مطابق این قید اموری که به طور متوالی بر موضوع واحد وارد نشوند، بلکه بتوانند با هم بر موضوع واحد وارد شوند، ضد یکدیگر نیستند، مانند سفیدی و شیرینی یا سیاهی و شیرینی.

قند هم شیرین و هم سفید است. بعضی از انواع خرماها هم سیاه و هم شیرینند، مانند بعضی از انواع انگورها.

بنابراین، شیرینی و سفیدی یا سیاهی و شیرینی، ضد یکدیگر نیستند، بلکه آن‌ها را باید متخالفان بنامیم نه متضادان.

۳. غیر مجامع

مطابق این قید، اموری که بتوانند با هم اجتماع کنند و با یکدیگر متنافی و متزاحم نباشند، ضد یکدیگر نیستند، اعم از این که عروض یا حلول آن‌ها بر موضوع یا در محل، به طور متوالی باشد یا به طور هم زمان.

۴. غایت بعد

اگر دو چیز، مشارک در موضوع و متعاقب و غیر مجامع باشند، ولی در میان آن‌ها

۱. همان، ص ۶۳.

غایت بعد و خلاف نباشد، با یکدیگر تضاد حقیقی ندارند، بلکه باید تضاد آنها را تضاد مشهوری بنامیم. علمای منطق این قید را در تعریف تضاد نیاورده، اما فلاسفه آورده‌اند.^۱

شهید مرحوم استاد مطهری رحمته الله علیه می‌گوید:

منطقیین و فلاسفه این گونه تضادها را به نحو خاصی هم تعریف می‌کردند، یعنی شرایط خاصی قائل بودند و می‌گفتند: این گونه تضادها در باب اعراض به کار می‌رود و در جواهر این اصطلاح خاص به کار برده نمی‌شود. اگر چه - همان طور که بو علی گفته است - گاهی در باب صورتها هم نسبت به ماده‌ها این حرف را می‌توان زد. منطقیین اسلامی می‌گفتند: این گونه تضادها شرطش این است که دو امر متضاد در جنس قریب (به اصطلاح منطق) با یکدیگر شریک باشند و در فصل قریب باهم اختلاف داشته باشند.^۲

حاجی سبزواری در تعریف ضدین می‌گوید:

امران وجودیان یتعاقبان علی موضوع واحد و بینهما غایة الخلاف یکونان داخلین تحت جنس قریب.^۳

در این تعریف، ضدین عبارتند از دو امر وجودی که به طور متوالی بر موضوع واحد وارد می‌شوند و میان آنها غایت خلاف است و هر دو داخل در تحت جنس قریبند. بنابراین، معلوم می‌شود که تضاد در دو امر وجودی - یعنی ماهیات - است، نه در خود وجود و نیز معلوم می‌شود که تضاد در میان اعراض است نه در میان جواهر، چرا که اعراض نیاز به موضوع دارند و جواهر مستغنی از موضوعند و نیز معلوم می‌شود که تضاد در میان اعراضی است که میان آنها رابطه توالی و تعاقب باشد، نه آنهایی که بتوانند با یکدیگر در موضوع واحد، اجتماع کنند (مانند امثله‌ای که گذشت) و در

۱. همان.

۲. مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۱۷۳.

۳. شرح غررالفرائد، ص ۳۶.

نهایت، معلوم می‌شود که میان دو ضد حقیقی باید غایت بعد و خلاف باشد و این، مطابق با ایده فلاسفه است و اگر چنین نباشد، با ایده منطقیون سازگار است؛ برای مثال میان سفیدی و سیاهی غایت بعد و خلاف است، به همین دلیل، تضاد آن‌ها تضاد حقیقی است، لکن میان سفیدی و خاکستری غایت بعد و خلاف نیست و تضاد آن‌ها مشهوری است.

حاصل این که از تعریف حاجی چهار قید برای ضدین استفاده می‌شود:

۱. وجودی بودن.

۲. توالی و تعاقب.

۳. تحت جنس قریب بودن.

۴. میان آن‌ها غایت بعد و خلاف بودن.

فرق این تعریف، با تعریف شیخ الرئیس به دو لحاظ است: یکی این که او وجودی بودن را نیاورده و دیگر این که غیر مجامع بودن را افزوده است.

بدیهی است که با ذکر توالی و تعاقب، نیازی به ذکر قید «غیر مجامع بودن» نیست، بنابراین، قید مزبور، قید توضیحی است نه قید احترازی.

باعنایت به این که ضدین در جنس قریب با یکدیگر مشترک و در فصل از یکدیگر تمایز دارند، این اشکال قابل طرح است که در حقیقت، تضاد در میان فصل‌هاست.^۱

اکنون که تعریف دوم ضد مطابق اصطلاح خاصه، بررسی شد، به خوبی می‌توان استنباط کرد که واجب الوجود ضد ندارد، چرا که او وجود محض و حقیقت صرف است و از داشتن هرگونه ماهیتی منزّه و مبرّاست، به همین دلیل، وجودی نیست و از آن جا که او را ماهیت نیست، مرکب از جنس و فصل نیست، بنابراین، در تحت هیچ

۱. این اشکال را صدر المتألهین مطرح کرده و خود به آن پاسخ داده است. ر.ک: الشواهد الربوبیه، ص ۶۷.

یک از اجناس قریب، متوسط و بعید قرار نمی‌گیرد.
 طبعاً اگر واجب‌الوجود ماهیت ندارد و از سنخ ماهیات نیست، تعاقب بر موضوع
 واحد هم با عرضی از اعراض ندارد. تعاقب بر موضوع واحد، تعلق و وابستگی
 می‌آورد و واجب‌الوجود منزله از تعلق و وابستگی است.
 به لحاظ این که چیزی در عرض او و کفو او نیست، با هیچ چیزی غایت بعد و
 خلاف ندارد. ماسوای او هر چه هست، آثار و افعال اوست و معلوم است که میان
 مؤثر و اثر یا فاعل و فعل، هیچ گونه بعد و خلافی نیست.

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾؛^۱

هنگامی که بندگانم درباره من سؤال کنند، من نزدیکم.

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾؛^۲

ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾؛^۳

ما از شما به او نزدیک‌تریم؛ ولی شما نمی‌بینید.

آری

یار نزدیک‌تر از من به من است وین عجب‌تر که من از وی دورم

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

قریب من الاشیاء غیر ملابس بعید منها غیر مباین؛^۴

به همه چیزها نزدیک است، نه به گونه‌ای که به آنها چسبیده باشد و از همه چیزها دور

است، نه به گونه‌ای که از آنها جدا و بیگانه باشد.

۱. بقره (۲) آیه ۱۸۶.

۲. ق (۵۰) آیه ۱۶.

۳. واقعه (۵۶) آیه ۸.

۴. نهج البلاغه، تصحیح صبحی الصالح، خطبه ۱۷۹.

و نیز فرمود:

قرب فنأی و علافدنا و ظهر فبطن و بطن فعلم و دان ولم یدن؛^۱
نزدیک است و در عین حال دور است. بلند مرتبه است و در همین حال، نزدیک است.
هم آشکار و هم پنهان است و هم پنهان و هم آشکار است. از همه حساب می‌کشد و
هیچ‌کس از او حساب نمی‌کشد.
بدین ترتیب، او را ضدی نیست، چرا که هیچ‌یک از خواص ضد در ساحت
مقدس او راه ندارد.

خود را بیازمایید!

۱. تعریف نخستین ضد را بنویسید و درباره آن توضیح کافی بدهید.
۲. چرا واجب الوجود، دارای ضد (مطابق تعریف نخستین) نیست؟ استدلال
شیخ‌الرئیس را تقریر کنید.
۳. بیان برهانی امیرالمؤمنین علیه السلام درباره ضد نداشتن واجب الوجود را تقریر کنید.
۴. فرق بیان برهانی نهج البلاغه را با بیان برهانی اشارات در ضد نداشتن
واجب الوجود، تقریر کنید.
۵. دومین تعریف ضد را بنویسید. (مقصود تعریف شیخ‌الرئیس است).
۶. ویژگی‌های چهارگانه ضد را در تعریف شیخ‌الرئیس تقریر کنید.
۷. تعریف حاجی درباره ضدین را بنویسید.
۸. ویژگی‌های ضدین مطابق تعریف حاجی را ارائه دهید و با ویژگی‌هایی که
شیخ‌الرئیس ذکر کرده، مقایسه کنید.
۹. توضیح دهید که قید «غیر مجامع» در تعریف شیخ‌الرئیس، توضیحی است یا

۱. همان، خطبه ۱۹۵.

احترازی؟

۱۰. با توجه به ویژگی‌های ضدین بنابر تعریف دوم توضیح دهید که چرا

واجب‌الوجود ضد ندارد؟

۱۱. چرا هیچ چیز با واجب‌الوجود در غایت بعد و خلاف نیست؟

۱۲. ادله عقلی و نقلی قرب خداوند به اشیا را توضیح دهید.

فصل بیست و هفتم:

بیان چند مسئله مهم

تنبيه

الأوّل لاند^۱ له، ولا ضد^۲ له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حدّ^۳ له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي؛^۴

ترجمه

موجود نخستین را مثل^۵ و ضد نیست و جنس و فصل ندارد و به همین دلیل،

۱. اللّد المثل يقال ماله ندای ماله نظیر. جمع: انداد (المنجد)؛ یعنی ند به معنای مثل است. گفته می شود: فلان راندی نیست؛ یعنی برای او نظیری نیست. در فرهنگ فارسی دکتر محمد معین آمده است: ند(ع): (۱) مثل و مانند. ج انداد. (۲) (فا) ندشیء چیزی است که در تمام امور با آن مساوی باشد و مثل شیء چیزی است که در حقیقت نوعیه با هم مثل خود شریک باشد....

۲. الضد المخالف. المثل والنظير... العدو جمع: اضداد (المنجد)؛ یعنی ضد به معنای مخالف، مثل، نظیر و دشمن و جمع آن اضداد است. در فرهنگ فارسی دکتر محمد معین به معنای مخالف، مغایر، دشمن، عدو، خصم، ناساز، ناسازگار و... آمده است.

۳. حرف فاء برای تفریع است؛ یعنی از آن جا که واجب الوجود دارای جنس و فصل نیست، دارای حدهم نیست.

۴. مقصود این است که شناخت حسی را خارج کند، چرا که واجب الوجود برتر از آن است که متعلق شناخت حسی و اشاره حسی قرار گیرد.

۵. در حقیقت نخستین پیام این تنبیه، مثل نداشتن واجب الوجود است. اما ضد نداشتن و جنس و فصل نداشتن و حد نداشتن واجب الوجود، از مطالبی است که در فصل های گذشته بررسی شده است.

حد ندارد. او به جز از راه صریح عرفان عقلی، به هیچ اشاره‌ای مشارالیه واقع نمی‌شود.^۱

توضیح و تفسیر

در فصل پیش، ششمین مسئله از مسائل نفی کثرت از واجب‌الوجود، یعنی داشتن ضد را بررسی کردیم.

در این فصل، هفتمین مسئله، یعنی نفی مثل از واجب‌الوجود و هشتمین مسئله، یعنی نفی اشاره حسی را از واجب‌الوجود بررسی می‌کنیم.

مسئله نفی مثل

دو چیز مغایر یک‌دیگر یا اشتراک در ماهیت نوعی دارند یا ندارند. در صورت اول، آن‌ها را مثلین می‌نامیم، مانند زید و عمرو. و در صورت دوم یا با یک‌دیگر قابل جمعند یا با یک‌دیگر قابل جمع نیستند. در صورت اول آن‌ها را متخالفان می‌نامیم، مانند سفیدی و شیرینی. و در صورت دوم آن‌ها را متقابلان می‌نامیم. تقابل یا در میان دو امر وجودی است یا میان دو امری که یکی از آن‌ها وجودی و دیگری عدمی است.

در صورتی که تقابل در میان دو امر وجودی باشد، دو حالت دارد: یا این است که

۱. در این جا شیخ‌الرئیس می‌خواهد بگوید که واجب‌الوجود مشارالیه به اشاره حسی نیست، ولی مشارالیه به اشاره عقلی - آن هم به عرفان صریح عقلی که از شائبه وهم و خیال به‌طور جدی به دور باشد - هست و این دومین پیام این تنبیه است.

البته علاوه بر معرفت حسی و معرفت عقلی، معرفت قلبی هم داریم که قطعاً برتر از معرفت عقلی است. واجب‌الوجود تنها اشاره حسی ندارد، لکن اشاره عقلی و اشاره قلبی دارد. بنابراین، حصر در کلام شیخ‌الرئیس، حصر اضافی است نه حقیقی.

تصور یکی مستلزم تصور دیگری نیست یا هست. در صورت اول، آن‌ها را متضادان و در صورت دوم آن‌ها را متضایفان می‌نامیم.

در صورتی که تقابل در میان دو امری باشد که یکی از آن‌ها وجودی و دیگری عدمی است، تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه پدید می‌آید، چرا که اگر در موضوع عدم، قابلیت، شرط نباشد، تقابل تناقض و اگر در موضوع عدم، قابلیت، شرط باشد، تقابل عدم و ملکه خواهد بود؛ مثلاً دو قضیه دیوار بیناست و «دیوار بینا نیست»، نقیض یکدیگرند، زیرا دیوار قابل بینایی نیست، ولی دو قضیه «زید بیناست» و «زید بینا نیست»، نقیض یکدیگر نیستند، بلکه تقابل آن‌ها تقابل عدم و ملکه است، چرا که زید قابل بینایی است.

باتوجه به تعریف مثلین که عبارتند از دو فردی که در ماهیت نوعی با یکدیگر اشتراک دارند، به خوبی واضح می‌شود که واجب‌الوجود، مثل ندارد، چرا که ماهیت ندارد. در فصول گذشته درباره نفی ماهیت از واجب‌الوجود بحث شده است. او نه تنها با فردی اشتراک در ماهیت نوعی ندارد، بلکه با نوعی اشتراک در ماهیت جنسی هم ندارد، بدین ترتیب، او با هیچ چیزی تماثل، تجانس، تشابه، تطابق، توازی، تساوی، تناسب و تضایف ندارد.

مسئله نفی اشاره حسی از واجب‌الوجود

انسان دارای سه قسم معرفت است که با یکدیگر هم سان نیستند، بلکه قسمی از آن‌ها در مرتبه پایین و قسمی در مرتبه برتر قرار دارد.

این اقسام بدین قرارند:

الف) معرفت حسی؛

ب) معرفت عقلی؛

ج) معرفت قلبی.

الف) معرفت حسی

معرفت حسی همان است که از راه حواس پدید می‌آید. ما با چشم می‌بینیم و با گوش می‌شنویم و با لامسه لمس می‌کنیم و با ذائقه می‌چشیم و با شامه می‌بوییم. بدیهی است که معرفت حسی به محسوسات تعلق می‌گیرد و اگر موجودی خارج از قلمرو محسوسات باشد، از دست رس ادراک حسی خارج است. چیزهایی که در قلمرو محسوسات و در دست رس معرفت حسی قرار دارند، می‌توانند مشارالیه به اشاره حسی قرار گیرند، چرا که دارای ماده، وضع، جهت، مکان و زمانند و از اشاره حسی گریزان نیستند. هرگز نباید انتظار داشته باشیم که چیزهایی که از ماده، وضع، جهت، زمان و مکان گریزانند، قابل اشاره حسی باشند. از آن جا که واجب‌الوجود برتر از زمان، مکان، وضع، جهت، ماده، صورت و جسم و جسمانی است، به هیچ وجه اشاره حسی نیست.

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وزهر چه گفته‌اند و شنیدیم و دیده‌ایم
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم

ب) معرفت عقلی

شهید مرحوم، استاد مطهری درباره معرفت عقلی می‌نویسد:
فلاسفه و متکلمین می‌خواهند از طریق عقل و استدلال به خدا راه یابند... بعضی از اکابر، هم سلوک عقلی کرده‌اند و هم سلوک قلبی. به عقیده صدرالمتألهین لزوماً باید سلوک عقلی و سلوک قلبی با یک‌دیگر توأم گردند... خداشناسی و مسائل مربوط به آن، تنها از طریق عقل و فلسفه است که به صورت یک علم مثبت... در می‌آید... از نظر فلاسفه، برای برهان، مقدماتی لازم است که ضروری و دائم و کلی باشد.^۱

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۵۷ و ۹۵۸.

اگر انسان دارای عقل پخته فلسفی باشد و بتواند در استدلال‌های خود از مقدمات ضروری، دائم و کلی استفاده کند، می‌تواند به معرفت عقلی ناب و به تعبیر شیخ‌الرئیس، به صریح عرفان عقلی نایل آید. در این صورت، او می‌تواند به معقولات خود اشاره عقلی داشته باشد، همچنان که می‌تواند به محسوسات خود اشاره حسی داشته باشد. واجب‌الوجود از طریق معرفت عقلی قابل شناخت است، البته این شناخت تام‌عرفت قلبی فاصله بسیار دارد. معرفت عقلی، دانستن و معرفت قلبی، دیدن است. دانستن کجا و دیدن کجا؟

استاد مطهری رحمته‌الله درباره راه عقل یا راه استدلال فلاسفه می‌گوید:

این راه هر چند دشوارترین راه‌هاست، اما از یک نظر کامل‌ترین آن‌هاست. هر یک از راه‌های سه گانه (قلبی، علمی، عقلی) از یک نظر رجحان دارد. راه دل و فطرت از نظر شخصی کامل‌ترین راه‌هاست؛ یعنی برای هر فرد، بهتر و لذت بخش‌تر و مؤثرتر این است که از راه دل به خداوند راه بیابد. همچنان که قبلاً اشاره شد، آن نقطه اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می‌کند، همین نقطه است. عرفا معتقدند که دل و احساسات فطری قلب را باید تقویت کرد و پرورش داد و موانع آن را از میان برد تا معرفت شهودی حاصل شود.^۱

ج) معرفت قلبی

کسانی که در پی معرفت قلبی هستند، منکر ارزش راه عقل و برهان و استدلال نیستند، بلکه بر ترجیح راه دل، سیر و سلوک و تصفیه و تزکیه تأکید دارند.

بحث عقلی گرد و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است^۲

۱. همان، ص ۹۵۷.

۲. همان، ص ۸۷۹.

استاد در ادامه بحث می‌گوید:

معرفت استدلالی که حکیم در جست‌وجوی آن است، از حدود تصورات و مفاهیم ذهنی و اقناع قوه عاقله تجاوز نمی‌کند و البته این خود ارزشی به سزا دارد. ولی معرفت افاضی که عارف در جست‌وجوی آن است، چیزی از نوع رسیدن و چشیدن است. در معرفت استدلالی، عقل در درون ارضا می‌شود و قانع می‌گردد. اما در معرفت افاضی علاوه بر ارضای وجدانی، سراسر وجود بشر به هیجان و شور و حرکت در می‌آید و به سوی خدا بالا می‌رود و به او نزدیک می‌گردد. این نوع معرفت، وجود آدمی را روشن می‌کند و به او نیرو و جرأت و محبت می‌دهد. خشوع و رقت و لطافت می‌بخشد و بنیاد هستی او را دیگرگون می‌سازد. به نظر ما، سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیپوده است. هر یک از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال، عارف منکر ارزش راه استدلال نیست.^۱

باری، همان‌طور که در معرفت حسی، اشاره حسی و در معرفت عقلی، اشاره عقلی وجود دارد، در معرفت قلبی هم اشاره قلبی وجود دارد، البته هر چه از دست‌رس معرفت حسی بیرون است، از دست‌رس اشاره حسی هم بیرون است و هر چه در دست‌رس معرفت عقلی یا قلبی است، در دست‌رس اشاره عقلی یا قلبی نیز هست. واجب‌الوجود به معرفت عقلی و معرفت قلبی قابل شناخت است. او متعلق عرفان عقلی و عرفان قلبی است، به همین لحاظ، متعلق اشاره عقلی و قلبی نیز هست. عارف باید کانون احساسات عالی الهی قلبی را تقویت کند و موانع رشد و توسعه آن را از میان ببرد، قلب را تصفیه کند و با مرکب نیرومند، راهوار و سبکبال عشق به سوی خدا پرواز کند. اما فلاسفه و متکلمان از راه عقل، فکر و استدلال می‌خواهند شاهد مقصود خود را کشف کنند. عارف می‌خواهد با پرواز نزدیک شود و فیلسوف می‌خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و بیندیشد. عارف می‌خواهد ببیند و فیلسوف

می خواهد بداند.^۱

باتوجه به توضیحات بالا و با عنایت به این که شیخ‌الرئیس خود در کتاب اشارات نمطی را به بحث درباره مقامات العارفین^۲ اختصاص داده است، معلوم می‌شود که منظور وی از عبارت: «الابصریح العرفان العقلی» فقط نفی اشاره حسی از ذات مقدّس ربوبی است و قصدش این نیست که عرفان و اشاره قلبی را منکر شود، بلکه می‌خواهد از حصر اضافی استفاده کند و بگوید که نباید انتظار داشته باشیم که واجب الوجود قابل اشاره حسی باشد. اما از آن جا که در مقام بیان همه اقسام عرفان و همه اقسام اشارات نیست، اثبات اشاره قلبی را به مقامی دیگر موکول کرده است.

خود را بیازمایید!

۱. اقسام غیریت را توضیح دهید.
۲. توضیح دهید که چرا واجب الوجود مثل ندارد؟
۳. اقسام معرفت را توضیح دهید.
۴. توضیح دهید که شیء چگونه به اشاره حسی یا عقلی یا قلبی، مشارالیه واقع می‌شود؟
۵. آیا سلوک عقلی و قلبی مکمل یک‌دیگرند یا مقابل و مناقض یک‌دیگرند؟
۶. مقدمات استدلال فلسفی باید از چه ویژگی‌هایی برخوردار باشد؟
۷. چرا شیخ‌الرئیس اصرار دارد که عرفان عقلی مجوّز اشاره عقلی باید ناب و صریح باشد؟
۸. عبارت: «الابصریح العرفان العقلی» که در متن آمده، حصر حقیقی است یا حصر اضافی؟ ضمن بیان فرق آن دو، نتیجه آن‌ها را توضیح دهید.

۱. همان، ص ۹۳۶.

۲. نمط نهم.

۹. معنای تماثل، تجانس، تشابه، تطابق، توازی، تساوی، تناسب و تضایف را

توضیح دهید.

۱۰. چه چیزهایی می‌توانند مشارالیه به اشاره حسی واقع شوند؟

۱۱. فرق میان معرفت حسی، عقلی و قلبی را از نظر استاد مطهری رحمته الله علیه تبیین کنید.

۱۲. هر یک از عارف و فیلسوف طالب چه چیز است؟

۱۳. چگونه خداوند به اشاره عقلی یا قلبی مشارالیه واقع می‌شود؟

بخش هفتم:

اثبات علم واجب

فصل بیست و هشتم:

اثبات علم خداوند

إشارة

الأول معقول الذات^١ قائمها،^٢ فهو قيوم^٣ برى^٤ عن العلائق،^٥ والعهد،^٥ والمواد،^٦ وغيرها، مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أنّ ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته، معقول لذاته؛

ترجمه

موجود نخستین، معقول الذات و قائم الذات است. او قیوم و بری است از همه

١. یکی از ویژگی‌های واجب‌الوجود این است که معقول بالذات است، نه معقول بالغير.

٢. ویژگی دیگر این است که او قائم بالذات است، نه قائم بالغير.

٣. درباره‌ی واژه‌ی قیوم در فصل دهم بحث شده است. خواهی در آن جا فرمود:

القیوم هو القائم بذاته غیر متعلق الوجود بغيره علی الاطلاق و هو اسم من اسماء الله تعالی؛ یعنی قیوم، موجودی است که قائم به ذات و به طور مطلق، ناوابسته به غیر باشد. قیوم، نامی از نام‌های خداوند متعال است.

٤. کلمه «علايق» جمع «علاقه» است، یعنی تعلق و وابستگی به غیر.

٥. کلمه «عُهد» جمع «عهد» است. المنجد یکی از معانی آن را ضعف در حظ یا عقل شمرده است.

٦. مواد جمع ماده است.

علاقه‌ها، عهده‌ها، ماده‌ها و غیر آن‌ها، از آنچه ذات را به حالی زاید بردات، قرار می‌دهد.^۱

و دانسته شده که هرچه حکمش این است، لذاته عاقل و معقول است.

توضیح و تفسیر

تاکنون طی فصولی درباره اثبات ذات خداوند و صفات سلبيه او از قبیل نفی کثرت خارجی و کثرت داخلی و نفی ماهیت و ضد و مثل و... بحث کرده‌ایم، لکن درباره صفات ثبوتیه خداوند سخنی نگفته‌ایم.

غرض از اثبات صفات ثبوتیه خداوند این است که او همه کمالات هستی را داراست.

علامه طباطبائی می‌گوید:

اگر به خدای جهان از این سوی برهان نگاه کنیم که وجود دهنده و هستی بخش جهان است... ناچار حکم خواهیم کرد که بخشاینده هستی همه کمالات را داراست و اگر به خدای جهان از این سوی برهان نگاه کنیم که واقعیت مطلق از آن اوست، ناچار هر کمال و فعلیت واقعی نیز از آن او خواهد بود؛ مثلاً در هر یک از موجودات جهان فعالیت به حسب حال خودش تا حدی که شرایط زمانی و مکانی آزادش گذاشته باشد، مشهود است و البته فعالیت نامبرده از قدرتی که موجود نامبرده دارد، سرچشمه می‌گیرد و چون این

۱. تمام عنایت شیخ‌الرئیس به این است که مبدا واجب‌الوجود به گونه‌ای تصور شود که معروض عوارضی قرار گیرد که از درجه معقول بودن تنزل کند و در رتبه موهومات یا متخیلات یا محسوسات قرار گیرد. واجب‌الوجود اگر در زمره محسوسات قرار گیرد، معروض عوارض مشخصه‌ای از قبیل زمان و مکان و وضع و کم و کیف خواهد بود، به علاوه باید ماده آن در نزد قوه احساس حضور داشته باشد. با حذف قید حضور، متخیل می‌شود. معانی جزئی از موهوماتند. مانند ترس بره از گرگ یا عشق مادر به فرزند. هر سه قسم موجودات حسی و خیالی و وهمی معروض عوارضی هستند که آن‌ها را جزئی و مشخص می‌سازد و واجب‌الوجود، از آن‌ها بری است.

قدرت، کمالی است واقعیت دارد، پس از واقعیت مطلق (وجود خدا) سلب نمی‌شود و نیز قدرت نامبرده پدیده‌ای است که از علت پیدا شده، پس ناچار علت فاعلی‌اش دارای آن می‌باشد و مثلاً در بسیاری از موجودات، صفت کمالی به نام علم داریم. چنان که در انسان و سایر جانوران زنده پیداست و همچنان که در قدرت گفته شد، علم نیز چیزی است واقعیت دار و معلول است. پس برای خدای جهان اثبات خواهد شد. گذشته از این که در جریان نظام وجود (که مربوط به علت‌های جزء نمی‌توان دانست) آثار شعور و علائم قدرت (یک علم بی‌نهایت باریک و تیز و یک نیروی بیکران حیرت‌انگیز) به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان پوشانید. در مورد حیات (زیست) می‌توان مانند قدرت و علم سخن گفت و حیات را (به معنی صفتی که منشأ علم و قدرت است) برای خدای جهان اثبات نمود.^۱

در بیان فوق، مرحوم استاد علامه طباطبایی، صفات ثبوتیه علم، قدرت و حیات را مدنظر قرار داده و از دو راه، آن‌ها را اثبات کرده است:

۱. هستی بخش جهان، معطی همه کمالات است و معطی کمال، فاقد کمال نیست.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

خشک ابری که بود ز آب تهی ناید از وی صفت آب دهی

۲. هستی بخش جهان، واقعیت مطلق است و چنین موجودی دارای هرگونه کمال و هرگونه فعلیت واقعی است.

جمالک فی کل الحقائق سائر ولیس له الا جلالک سائر

جمال تو در همه حقایق روان است و جز جلال تو ساتری ندارد.

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال

نهان ز چشم جهانی زیس که پیدایی

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۲۹ - ۱۰۴۰.

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

نیست بر آن رخ نقاب نیست بر آن مغز پوست

با همه پنهانش هست در اعیان عیان

با همه بی رنگی اش در همه زو رنگ و پوست

علامه بزرگوار از بیان خویش چند نتیجه می‌گیرد:

۱. کمالات و صفاتی که به حسب تجزیه و تحلیل به سوی وجود بر می‌گردند؛ یعنی به راستی وجود خارجی دارند، به طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند. پس خدای جهان دانا و توانا و زنده می‌باشد و همچنین...
۲. صفاتی که به عدم و نیستی تحلیل می‌شوند. یعنی به راستی موجود نیستند، مانند جهل، عجز، فنا، فقر، احتیاج، معلولیت، اضطرار، از خدای پاک منفی هستند.
۳. چون احتیاج و قید از خدا منفی است، ناچار هر صفت کمالی که دارد، عین ذاتش خواهد بود،^۱ نه خارج از او، زیرا کمال خارج از ذات، بی احتیاج و قید صورت نمی‌گیرد.^۲

بیان مقیاس در شناخت صفات خداوند

مرحوم استاد مطهری در بیان نظر علامه طباطبائی می‌گوید:

اکنون ببینیم با چه مقیاسی می‌توانیم صفات خداوند را بشناسیم... دو راه برای اثبات این مدعا بیان شده است؛ در یکی از این دو راه، خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر، مخلوقات آینه و مرآت صفات حق قرار گرفته‌اند و البته راه دوم خود منشعب به دو راه دیگر می‌شود و ما به هر سه طریق اشاره می‌کنیم. اما این که خود ذات،

۱. شیخ الرئیس درباره علم خدا به ماسوای ذات، قائل به صور مرتسمه است. آنچه علامه طباطبائی فرموده است، مطابق با حکمت متعالیه است، نه حکمت مشاء.

۲. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۴۱-۱۰۴۴.

برهان بر صفات قرار گیرد، همان راهی است که مبنای برهان صدیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفت. وقتی که ثابت شد اصالت از آن وجود است و ثابت شد که حق تعالی وجود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت در او راه ندارد و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت، منشأ نقص می‌باشند، پس ذات حق کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی آن است که به وجود واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت بوده باشد و چون ذات حق وجود محض است، پس کمال محض است. در جای خود ثابت شده است که احکام و لوازم و عوارض بر دو قسم است: برخی احکام و لوازم از شئون وجود بماهو وجود است و دایرمدار وجود است. نظیر وحدت، مبدئیت آثار، ظهور و نوریت، علم، حیات، قدرت و غیره و برخی از احکام از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعیین و تحدّد خاصی پیدا کرده است و چون ذات احدیت، وجود محض است و هیچ گونه تعیین و تحدّدی ندارد، تعیین او اطلاق و لاحدّی اوست. پس جمیع شئون وجود و کمالات وجود به نحو اعلی در ذات او صدق می‌کند. بدیهی است که این برهان فرع بر اصالت وجود است. همچنان که برهان صدیقین و برهان خاصی که برای وحدت واجب ذکر کردیم نیز مبنی بر این اصل اساسی است و اگر کسی آن اصل اساسی را کاملاً جذب و هضم کرده باشد، این براهین را به خوبی درک می‌کند و الا فلا. اما راه دوم که مخلوقات آئینه صفات قرار گرفته‌اند، به دو وجه قابل تقریر است:

الف) از راه خاص فلسفی: در مقاله علت و معلول اثبات شد که «معطی یک کمال محال است که فاقد آن کمال باشد» و چون یک سلسله کمالات از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود، نشانه آن است که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، واجد آن کمالات است.

ب) راه کلامی و آن این که تشکیلات و نظامات دقیق و حیرت‌انگیزی که در مخلوقات مشاهده می‌شود، نشان می‌دهد که از روی تصادف نبوده است. علم و اراده و تدبیری در کار است و چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست، زیرا قدرت

جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد، فعل خود را انجام می‌دهد و به همین دلیل، دارای

حیات هم هست، زیرا حیات جز این که موجود، دزاک فعال باشد، نیست.^۱

حاصل کلام استاد این است که: برای اثبات صفات خداوند دو راه داریم:

۱. استدلال از ذات بر صفات که راه صدیقین است.

۲. استدلال از مخلوقات بر صفات.

این راه نیز دو شعبه دارد: راه فلسفی و راه کلامی.

راه فلسفی این است که معطی کمال، فاقد کمال نیست و راه کلامی این است که

تشکیلات و نظامات دقیق آفرینش، حاکی از وجود مدبّر حکیم و توانایی است که از

روی علم، قدرت و اراده، جهان را آفریده و تدبیر کرده است.

بدیهی است که راه صدیقین، کامل و عاری از خلل و صراط مستقیم است، اما راه

استدلال از مخلوقات بر صفات کمالیه حق، عاری از نقص نیست، چرا که حداکثر

دلالت دارد بر این که خالق که به مخلوقات خود کمالاتی بخشیده، خود عاری از آن

کمالات نیست. اما این که خود کمال، جمال، حسن، علم، قدرت و حیات مطلق باشد

از آن بر نمی‌آید. حال آن که ما در صدد اثبات این هستیم که خداوند عالم، حی، قادر و

مرید علی الاطلاق است.

ممکن است به قاعده «معطی کمال فاقد کمال نیست» و این که آفریننده هرچه

می‌دهد، واجد آن است، اشکال شود که لازمه آن، این است که خداوند جسم و

متصف به اوصاف جسم باشد.

پاسخ این است که جسمیت و جسمانیت، مربوط است به ماهیت که همانا حد و

اندازه وجود است فاعل افاضه وجود می‌کند. جسمیت و جسمانیت، حد وجود و از

نقایص وجود است، نه از کمالات وجود. بنابراین اگر جسم و جسمانیت، از اوصاف

مخلوقات است، لازم نیست که اوصاف خالق آن‌ها هم باشد.

۱. همان، ص ۱۰۴۰-۱۰۴۲.

علامه طباطبائی می گوید:

همیشه علت فاعلی به حسب حال خود اثر مطلق می دهد، ولی ماده قابل، با شرایط زمانی و مکانی خودش اطلاق فعل وی را تحدید می کند، مانند کسی که بخواهد آب از دریا بردارد و البته وی تحدیدی به آب نمی دهد، ولی کوتاهی دست و بازوی وی، ظرفیت و شکل کاسه‌ای که در دست دارد، نزدیکی و دوری اجزای آب دریا، فعل او را مقید می سازد.^۱

استاد علامه سرانجام می گوید:

صفات خداوندی سه قسمند: ۱. صفات ذاتی و ثبوتی، مانند قدرت ۲. صفات سلبی، مانند فقر ۳. صفات نسبی، مانند خلقت زمانی.^۲

بدیهی است که ما خدای جهان را با یک رشته صفاتی که خارج از ذات هستند توصیف می کنیم، مانند آفریدگار، کردگار، رازق، زنده کننده، میراننده، شفا دهنده و غیره.

این قبیل صفات، صفات خارجی نفسی نیستند، بلکه صفاتی هستند نسبی و در حقیقت، باید آن‌ها را صفت فعل بنامیم نه صفت ذات و بحث کنونی ما درباره صفات ذات است نه صفات فعل.

آخرین نکته از علامه طباطبائی رحمته الله علیه

استاد در پایان بحث صفات، تحت عنوان «اشاره» می گوید:

آخرین بحث فلسفی در صفات خدای هستی به نظریه‌ای منتهی شده که از سطح سخنان گذشته بسی بالاتر است و آن این است که: چون هستی خدا از هر قید و شرطی مطلق است و هیچ‌گونه حدی در آن جا نیست، پس خود این تحدید (هیچ‌گونه حدی در

۱. همان، ص ۱۰۴۵.

۲. همان، ص ۱۰۴۵ و ۱۰۴۶.

آن جا نیست) نیز از آن جا منفی است و از این روی، وجود ایزدی از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی تواند به وی احاطه نموده و تمام حاکی بوده باشد. بیشتر از این اندازه را باید از جاهای دیگر سراغ گرفت.^۱

راه بوعلی سینا در اثبات علم باری تعالی

مرحوم استاد مطهری رحمته الله علیه پس از بیان راه صدیقین، حکما و متکلمان در اثبات صفات باری تعالی می گوید:

حکمای مشاء مثل بوعلی به نحو دیگر از ذات بر صفات استدلال کرده اند. راهی که این جا برای استدلال از ذات بر صفات ذکر شد، راه مخصوص صدر المتألهین است که از راه اصالت وجود استنتاج می شود، ولی راه بوعلی مبتنی بر اصالت وجود نیست. ما در این جا تنها بیان او را در باب علم باری تعالی به مخلوقات ذکر می کنیم.^۲

راهی که شیخ الرئیس در باب علم باری تعالی پیموده و مورد نظر استاد شهید مرحوم مطهری است، همان است که در این فصل از نمط چهارم اشارات، بدان عنایت شده است.

استاد شهید می گوید:

او در این باره از راه قاعده معروف «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد» علم حق را به ذات خودش اثبات می کند و آن گاه موضوع علت باری تعالی را برای همه مخلوقات طرح می کند و می گوید: علم به علت مستلزم علم به معلول است و نتیجه می گیرد که ذات حق چون علم به ذات خود دارد و ذاتش علت تامه همه موجودات است، پس به همه موجودات علم دارد.^۳

۱. همان، ص ۱۰۴۶.

۲. همان، ص ۱۰۴۲.

۳. همان.

برای اثبات علم باری تعالی به ماسوای ذات با استفاده از طریقه شیخ‌الرئیس، نیاز به دو قاعده داریم: یکی این که باری تعالی علم به ذات دارد و دیگر این که از آن جا که علم به علت، مستلزم علم به معلول است و ذات، عالم به ذات خویش است، علم به معلولات هم دارد.

آیا علمی که برای باری تعالی از این طریق استفاده و اثبات می‌شود، علم تفصیلی یا علم اجمالی است؟ آیا واجب‌الوجود در مرتبه ذات خویش به ماسوای ذات، علم تفصیلی دارد یا علم اجمالی؟
در این جا سه مسلک وجود دارد:

۱. مسلک شیخ‌الرئیس

استاد مطهری رحمته‌الله می‌گوید:

از نظر بو علی، علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همه اشیا است که به نحوی قائم به ذات حق است و زاید بر ذات اوست. پس در مرتبه ذات حق، اشیا به نحو تفصیل منکشف نمی‌باشند. انکشاف تفصیلی در مرتبه صور علمیه قائم حق است. همچنان که در انسان نیز چنین است.^۱

این بحث را شیخ‌الرئیس در نمط هفتم کتاب الاشارات و التنبیهاط مطرح کرده و خواجه طوسی با این که بنایش بر شرح مقاصد شیخ‌الرئیس و دفع اشکالات فخر رازی است، پنج اشکال بر آن وارد کرده است.^۲

ناگفته نگذاریم که صدرالمتألهین در کتاب الشواهد الربوبیه بدون این که طرفدار نظریه شیخ‌الرئیس باشد، اشکالات خواجه را پاسخ گفته است.^۳

۱. همان، ص ۱۰۴۴.

۲. الاشارات و التنبیهاط، ج ۳، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

۳. الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۳ و ۵۴.

۲. مسلک شیخ اشراق

شیخ اشراق نیز علم ذاتی حق به ماسوا را علم بسیط و اجمالی می‌داند و با استفاده از همان قاعده‌ای که می‌گوید: علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است، علم اجمالی و بسیط و ذاتی حق را به ماسوا ثابت می‌کند.

از نظر او، علم تفصیلی خداوند به ماسوا علم حضوری فعلی است، نه این‌که علم او از طریق صور مرتسمه باشد.

این نظریه را خواجه طوسی که بر نظریه صور مرتسمه اشکالاتی وارد کرده، قبول کرده است. او می‌گوید:

ولا يستدعي العلم صور مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا؛^۱

علم باری تعالی مستدعی صوری که در نزد او مغایر معلومات باشد، نیست، چرا که نسبت حصول به او شدیدتر از نسبت صور معقوله به ماست.

نتیجه این سخن این است که اگر علم خداوند به ماسوای ذات، از طریق علم حصولی باشد، نیازمند به صور مرتسمه است، لکن اگر از طریق علم حضوری باشد، نیازمند صور مرتسمه نیست، بلکه وجود شیء در نزد عالم حضور دارد.

این مطلب، نظیر علم ما به صور مرتسمه در ذات ماست. درست است که ما به اشیای خارج از ذات خود علم حصولی داریم و آن‌ها را از طریق صور مرتسمه ادراک می‌کنیم ولی علم ما به صور مرتسمه از طریق صور مرتسمه نیست و الا مستلزم دور یا تسلسل است، به همین لحاظ، علم ما به آن صور باید علم حضوری باشد.

اما علت این که نسبت حصول اشیا نزد او شدیدتر از نسبت حصول صور معقوله نزد ماست، این است که: حصول اشیا نزد او، حصول برای علت فاعلی و حصول

۱. آیه‌الله محمد الحسینی الشیرازی، القول السدید فی شرح التجرید، ص ۲۷۸.

صور اشیا نزد ما، حصول برای علت قابلی است. اولی بالوجوب و دومی بالامکان است. بدیهی است که وجوب اشد از امکان است.^۱

۳. مسلک صدر المتألهین

استاد مطهری رحمته الله علیه می گوید:

ولی صدر المتألهین بر مبنای اصالت وجود راه دیگری رفته است که نتیجه اش این است: اشیا در مرتبه ذات حق انکشاف تفصیلی دارند و این انکشاف تفصیلی هیچ گونه منافاتی با بساطت ذات حق ندارد. لهذا از نظر متأخران حکمای اسلامی مشکل علم باری با سرانگشت نیرومند این مرد بزرگ به نحو احسن حل شده است.^۲

در مجموع، باید توجه کنیم که در حکمت متعالیه علم تعالی از ویژگی های پنج گانه زیر برخوردار است:

۱. او در مرتبه ذات، عالم به ذات است و در این مرتبه، علم او عین ذات است.
۲. او در مرتبه ذات خود به اشیا علم قبل از ایجاد دارد.
۳. علم قبل از ایجاد به گونه ای است که ذات در عین بساطت و اجمال، کشف تفصیلی از ماسوای ذات است.
۴. او در مرتبه فعل به ماسوای ذات، علم بعد از ایجاد دارد.
۵. هر سه قسم علمی که برای ذات مقدس او بر شمرده شد، علم حضوری است، خواه علم به ذات و خواه علم به ماسوای ذات، خواه علم قبل از ایجاد و خواه علم بعد از ایجاد.^۳

صدر المتألهین درباره علم حضوری واجب الوجود به اشیا، از شیخ اشراق که علم

۱. همان.

۲. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۴۴.

۳. نهاية الحکمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل الحادی عشر.

خدا را به بصر ارجاع داده، بر خلاف دیگران که بصر را به علم به مبصرات ارجاع داده‌اند، الهام می‌گیرد و می‌گوید:

فهذا مذهبه في علم الله و بيانه - على ماجرى بينه و بين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية - إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان اولاً في علمه بذاته و علمه بقواه و آلاته ثم يرتقى إلى علم ما هو أشدّ تجرّداً بذاته و بالأشياء الصادرة عن ذاته؛^۱

این است مذهب شیخ اشراق در علم خداوند و بیان آن - به گونه‌ای که میان او و امام مشائیان در خلسه ملکوتی جریان یافته - همانا به این ممکن است که انسان نخست در علم خود به ذات و قوا و آلات خود، کاوش کند، آن‌گاه ارتقا یابد و به علم چیزهایی که تجرّدی شدیدتر دارند، به ذات خود و به اشیا‌یی که صادر از ذات آن‌هاست، بنگرد.

مطابق این بیان، باید به شیخ اشراق تأسی جست و با ارجاع علوم خداوند به بصیر بودن آن ذات مقدّس و کناره‌گیری از سایرین که بصیر بودن خدا را به علم به مبصرات ارجاع داده‌اند، علم را به معنای حضور دانست اعم از این‌که مقصود، حضور خود شیء باشد یا حضور صور مرتسمه شیء، به طوری که با ارتقا از مراتب نازله تجرّد به سوی مراتب عالیه و اعلاّی تجرّد، حضور را به معنای حضور بلاواسطه بدانیم. این جا است که باید حکم کنیم که علم خداوند به ذات و غیر ذات، هر دو علم حضوری است، گو این که علم حضوری به غیر ذات، خود به علم قبل از ایجاد و علم بعد از ایجاد، یا علم ذاتی و علم فعلی قابل انقسام است.

توضیح مسلک شیخ‌الرئیس

خواجه نصیرالدین طوسی پس از توضیحاتی درباره‌ی واژه‌هایی که شیخ‌الرئیس در این فصل به کار برده، می‌گوید:

۱. شرح هدایه، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.

و قد أحاله على ماتبين في النمط الثالث؛^۱

شیخ‌الرئیس اثبات علم باری تعالی را به آن‌چه در نمط سوم بیان شده، حواله داده است. ادعای شیخ‌الرئیس در فصل مورد بحث این است که هر عاقلی، معقول و هر معقول قائم به ذاتی، عاقل است.

اگر بپذیریم که خداوند، غیر مادی است، ذاتاً معقول است، و اگر بپذیریم که از انحاء تعلقات، بری و منزّه است، قیوم و ناوابسته به غیر است، بدین ترتیب، قضیه «هر معقول قائم به ذاتی عاقل است»، درباره او صدق می‌کند. و اگر بپذیریم که او عاقل است، طبعاً قضیه «هر عاقلی معقول است» نیز درباره او صادق خواهد بود.

هم قضیه اول نیاز به اثبات دارد و هم قضیه دوم، چرا که هر دو، موجبه کلیه‌اند و اگر یکی از آنها به صورت موجبه جزئی آورده شود، به قاعده عکس - اگر موجبه کلیه صادق باشد - صادق است.

اگر قضیه «هر عاقلی معقول است»، قضیه‌ای صادق باشد، عکس آن، قضیه «بعض معقول‌ها عاقلند» خواهد بود و از صدق اصل، صدق عکس لازم می‌آید و نیازی به اثبات قضیه دوم نداریم.

همچنین اگر قضیه «هر معقول قائم به ذاتی عاقل است»، قضیه‌ای صادق فرض شود، عکس آن، یعنی قضیه: «بعض عاقل‌ها معقول قائم به ذاتند» نیز صادق خواهد بود.

باتوجه به بیان فوق مسلم و مقطوع بودن یکی از دو قضیه فوق،^۲ مستلزم مسلم و مقطوع بودن قضیه دیگر نیست، بنابراین، هر دوی آنها باید اثبات شود. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس در نمط سوم اشارات، درباره هر دو قضیه به طور جداگانه بحث

۱. شرحی الاشارات، الجزء الأول، ص ۲۱۴.

۲. الف) هر عاقلی معقول است؛ ب) هر معقول قائم به ذاتی عاقل است.

کرده و به اثبات رسانده است.

ما در این جا هر دو قضیه را مطابق بیان شیخ‌الرئیس به محک استدلال می‌زنیم، تا طالبان معرفت و جویندگان دانش را مفید افتد:

الف) معقول بودن هر عاقل

شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

انك تعلم أنّ كل شيء يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوّة القريبة من الفعل أنّه يعقله و ذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته؛^۱

تو می‌دانی که هر چیزی چیز دیگر را تعقل کند، به قوّه قریب به فعل در می‌یابد که او را تعقل می‌کند و این، به معنای تعقل ذات خویش است. بنابراین، هر چیزی که چیز دیگر را تعقل کند، برای اوست که ذات خود را هم تعقل کند.

در حقیقت، شیخ‌الرئیس با ترتیب و تنظیم صغرا و کبرایی در قالب شکل اول قیاس، می‌خواهد نتیجه مطلوب را به دست آورد و ثابت کند که هر عاقلی معقول است.

او می‌گوید:

هر چیزی که چیز دیگری را تعقل می‌کند، برای اوست که هرگاه بخواهد، تعقل کند که ذاتش تعقل کننده آن چیز است (صغرا)؛

هر چیزی که برای اوست که هرگاه بخواهد، تعقل کند که ذاتش تعقل کننده آن چیز است، برای اوست که ذاتش را هم تعقل کند (کبرا)؛

بنابراین، هر چیزی که چیز دیگر را تعقل می‌کند، برای اوست که ذات خود را هم تعقل کند (نتیجه).

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۸۲.

توضیحی درباره صغرا

شیخ الرئیس در بیان صغرا چنین آورد: چیزی که چیزی دیگر را تعقل می‌کند، به قوه قریب به فعل، تعقل می‌کند که ذاتش تعقل کننده آن چیز است.

مقصود وی از قوه قریب به فعل، احتراز از قوه بعید و قوه متوسط است، چرا که عقل انسانی را مراتبی است. مرتبه اول، عقل هیولا و مرتبه دوم، عقل بالملکه و مرتبه سوم، عقل بالفعل و مرتبه چهارم، عقل بالمستفاد است.

عقل هیولا، قوه بعید و عقل بالملکه، قوه متوسط و عقل بالفعل، قوه قریب و بالفعل و عقل بالمستفاد، نفس فعلیت و حصول است.

خواجه طوسی در استدلال بر صغرا می‌گوید:

تعقل شیء، یعنی حصول آن شیء برای عاقل و تعقل این که نفس عاقل آن شیء است، یعنی حصول آن حصول برای نفس.^۱

بدیهی است که این دو حصول، جدای از یکدیگر نیستند و اگر کسی آن‌ها را اعتبار کند، از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند.

از آن جا که حصول دوم به اعتبار یک اعتبار کننده بستگی دارد، مانعی نیست که اعتبار کننده حصول سوم را اعتبار کند. چنان که مانعی از اعتباری حصول چهارم هم نیست.

تا آن جا که اعتبار کننده، اعتبار کند، این حصولات ادامه پیدا می‌کند و همین که از اعتبار کردن خودداری کند، منقطع می‌شود، به همین لحاظ، تسلسل هم لازم نمی‌آید.

توضیحی درباره کبرا

مضمون کبرای برهان، این بود که هر گاه عاقل، تعقل کند که ذاتش تعقل کننده چیزی است، ذات خود را هم به وجهی تعقل می‌کند. چرا؟ دلیل آن روشن است. علم

به تصدیق، علم به تصور موضوع و علم به تصور محمول و علم به ارتباط میان آنهاست؛^۱ یعنی تصدیق کننده می داند که این خود اوست که هم موضوع و هم محمول و هم ارتباط میان آنها را ادراک کرده است.

ب) عاقل بودن هر معقول قائم به ذات

شیخ الرئیس به دنبال این که هر عاقلی معقول است، به اثبات این می پردازد که: هر معقول قائم به ذاتی عاقل است.

برای اثبات این مدعا می گوید:

کل ما یعقل فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولاً آخر؛^۲

هر معقولی، از شأن ماهیتش این است که با معقول دیگری مقارن شود (صغرا)؛

هر چه از شأن ماهیتش این است که با معقول دیگری مقارن شود، عاقل است (کبرا)؛ هر معقولی عاقل است (نتیجه).

توضیح صغرا

این که می گوئیم: هر معقولی می تواند با معقولی دیگر مقارن شود، مستند به دو دلیل است:

۱. گاهی معقول، با غیر خود تعقل می شود و اگر امکان مقارنه نداشت، با غیر خود تعقل نمی شد.

۲. معقول بودن، یعنی مقارنه با عاقل.

پس هم به لحاظ مقارنه معقول با معقولی دیگر و هم به لحاظ مقارنه آن با عاقل، امکان مقارنه ثابت می شود، لکن باید توجه کنیم که: موضوع قضیه صغرا، مطلق

۱. همان، ص ۳۸۳.

۲. همان.

نیست، بلکه مشروط به شرطی است و آن این که باید قائم به ذات باشد. بنابراین، اگر شیء مجرد نباشد، نه عاقل است نه معقول و اگر مجرد غیر قائم به ذات باشد، تنها معقول است و نمی تواند عاقل باشد.

بدین ترتیب، صغرای قیاس چنین می شود:
 بعضی از معقولات، از شأن ماهیتشان این است که با معقول دیگری مقارن شوند. درست است که همه معقولات می توانند با معقولی دیگر مقارن شوند، ولی در استدلال ما همه معقولات، مورد نظر نیستند، بلکه آنهایی منظورند که قائم به ذات باشند. به همین دلیل، در عنوان بحث نیز که به منزله نتیجه قیاس است، گفته شد که: هر معقول قائم به ذاتی عاقل است، چرا که وقتی موضوع را در صغرا مقید کنیم به این که قائم به ذات باشد، در نتیجه نیز مقید خواهد بود.

توضیح درباره کبرا

در کبرا گفته شد که: هر چه از شأن ماهیتش این است که با معقول دیگری مقارن شود، عاقل است.

با عنایت به این که شیء معقول، مجردی است قائم به ذات، معلوم می شود که مقصود از مقارنه او با معقولی دیگر، حصول معقول دیگر برای اوست، چرا که برای این مقارنه، سه احتمال وجود دارد:

۱. حصول شیء مجرد قائم به ذات، برای معقولی که مقارن اوست.

۲. حصول معقول مقارن، برای شیء مجرد قائم به ذات.

۳. حصول هر دو برای شیء ثالث.

از سه احتمال بالا، تنها احتمال دوم صحیح است، ولی احتمال اول و سوم صحیح نیست، چرا که با فرض قائم به ذات بودن، منافات دارد.^۱

۱. شیخ الرئیس طی چهار فصل در این باره بحث کرده است (ر.ک: الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۸-۴۰۴).

اعاده نتیجه

با توجه به آنچه درباره صغرا و کبرا گفته شد، این نتیجه به دست می آید که: هر معقول قائم به ذاتی عاقل است و نه تنها عاقل غیر، بلکه عاقل ذات نیز هست، چرا که گفتیم: مقصود از مقارنه او با غیر، حصول غیر برای اوست و همان طور که در بحث «هر عاقلی معقول است» معلوم شد، این حصول نیز برای عاقل حاصل است، به همین دلیل، عاقل، ذات خود را هم تعقل می کند، پس او هم عاقل ذات و هم عاقل غیر است.

استنتاج علم باری

با توجه به بحث هایی که تاکنون داشته ایم، معلوم می شود که قضیه ای که از آن، استنتاج علم باری تعالی می شود، قضیه «ب» است؛ یعنی قضیه «هر معقول قائم به ذاتی عاقل است»، زیرا همان طور که شیخ الرئیس در این فصل توضیح داد، واجب الوجود هم معقول است و هم قائم به ذات.

دیدیم که شیخ الرئیس فرمود:

الأول معقول الذات قائمها.

در عبارت فوق به هر دو ویژگی لازم که دو شرط عاقل بودن است، اشارت رفته است: ۱. معقول بالذات؛ ۲. قائم بالذات.

واجب الوجود از نظر تجرد، فوق همه مجردات است و از نظر قیام به ذات، به گونه ای استقلال دارد که از همه تعلقات، منزله است.

اگر چه حکم به این که «هر معقول قائم به ذاتی عاقل است» شامل همه مجردات می شود و شیخ الرئیس در نمط سوم از آن، برای اثبات علم نفس استفاده برده، ولی به طور قطع و یقین، مصداق اتم و اکمل قضیه فوق ذات مقدس واجب الوجود است که هم تام و هم فوق التمام است و هیچ چیزی بدون وابستگی و تعلق به او به درجه تمامیت نمی رسد.

خود را بیازمایید!

۱. علامه طباطبائی صفات ثبوتیه خداوند را از دو راه ثابت کرده است، آن دو راه را توضیح دهید.
۲. نتایج سه گانه‌ای را که علامه از بحث‌های خود به دست آورده تقریر کنید.
۳. راه‌های دوگانه‌ای را که استاد مطهری مقیاس معرفت صفات خداوند قرار داده، توضیح دهید.
۴. هم شیخ‌الرئیس و هم صدرالمتألهین ذات مقدس ربوبی را مرآت صفات او قرار داده‌اند. توضیح دهید که چه فرقی میان آن‌هاست.
۵. درباره این که اگر مخلوقات را آینه صفات قرار دهیم، متکلمان و فلاسفه راه‌های مختلفی را پیموده‌اند. آن دو راه را توضیح دهید.
۶. برای استفاده و اثبات علم باری تعالی به ماسوای ذات نیاز به دو قاعده داریم. آن دو قاعده را تبیین کنید.
۷. مسلک شیخ‌الرئیس را در علم باری تعالی به ماسوای ذات تقریر کنید.
۸. مسلک شیخ اشراق را در علم باری تعالی به ماسوای ذات تقریر کنید.
۹. مسلک صدرالمتألهین را در علم باری تعالی به ماسوای ذات تقریر کنید.
۱۰. خواجه طوسی با کدام یک از سه مسلک فوق موافق است؟
۱۱. شیخ اشراق در خلسه ملکوتی خود از امام مشائین چه مطلبی را دریافت کرد؟
۱۲. شیخ‌الرئیس در نمط سوم در مسئله علم عاقل و معقول، چه اصولی را مطرح کرده است؟
۱۳. آیا قضیه «کل عاقل معقول» و قضیه «کل معقول قائم بذاته عاقل» متعکسین‌اند؟
۱۴. صغرا و کبرای قیاسی را که شیخ‌الرئیس در اثبات قضیه «هر عاقلی معقول است» مطرح کرده، تقریر و استنتاج کنید.

۱۵. مقصود شیخ‌الرئیس از تعقلی که به قوه قریب به فعل است، چیست؟
۱۶. اگر هر حصولی مستلزم حصولی است، آیا تسلسل لازم نمی‌آید؟
۱۷. چرا عاقل غیر، عاقل ذات است؟
۱۸. صفرا و کبرای قیاس مربوط به قضیه «هر معقول قائم به ذاتی عاقل است» را
تقریر کنید.
۱۹. دلیل‌های جواز مقارنه معقولی با معقولی را تقریر کنید.
۲۰. چرا معقولی را که موضوع قضیه «هر معقولی عاقل است» است، مقید کردیم به
این که قائم به ذات باشد؟
۲۱. آیا در قضیه «هر معقولی عاقل است»، تعقل ذات و تعقل غیر، هر دو مطرح
است؟
۲۲. کدام یک از دو قضیه مورد بحث شیخ در نمط سوم، در استنتاج علم
باری تعالی ضرورت دارد و چگونه؟

بخش هشتم:

برهان صدیقین و اوثقیت آن

بیان ارجحیت طریقه شیخ رئیس

در اثبات واجب الوجود

تنبيه

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیتہ، و برائتہ عن الصمات،^۱ إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم یحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله، و إن كان ذلك دليلاً عليه.^۲ لكن هذا الباب اوثق و اشرف، ای إذا اعتبرنا حال الوجود، یشهد به الوجود من حیث هو وجود، و هو یشهد بعد ذلك على سایر ما بعده في الوجود.

و إلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم:

﴿سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^۳

أقول:

إِنَّ هَذَا حَكْمٌ لِقَوْمٍ.

۱. در برخی نسخ کلمه «الضمان» و در برخی دیگر «الصفات» آمده است.
۲. به نظر شیخ رئیس ماسوای ذات باری تعالی دلیل بر ذات است، ولی راه صدیقین اوثق و اشرف است.
۳. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

ثم يقول:

«أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟»^۱

أقول:

إن هذا حكم للصدیقین؛^۲ الذین یستشهدون به لاعلیه؛

ترجمه

تأمل کن که چگونه بیان ما برای ثبوت موجود نخستین و یگانگی و پاکی او از عیب‌ها نیازی به تأملی برای غیر نفس وجود نداشت و نیازی به ملاحظه خلق و فعل او نبود. اگر چه خلق و فعل دلیل بر وجود اوست.

ولی این باب، موثق‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی هنگامی که ملاحظه حال وجود کنیم، وجود، از حیث این که وجود است، به وجود موجود نخستین گواهی می‌دهد و موجود نخستین بر سایر چیزهایی که در هستی بعد از اویند، گواهی می‌دهد. و به چنین مطلبی در قرآن کریم اشاره شده است:

«به زودی آیات خود را در آفاق و در وجود خودشان به ایشان نشان می‌دهیم، تا برای آن‌ها آشکار شود که او حق است».

گوییم: این، حکم برای قومی است.

سپس قرآن کریم می‌فرماید:

«آیا پروردگار تو کافی نیست که بر هر چیزی گواه است».

گوییم:

این، حکم برای صدیقین است که به او استشهاد می‌کنند نه بر او.

۱. همان.

۲. خواجه می‌گوید: «الصدیق هو ملازم الصدق»؛ صدیق کسی است که ملازم صدق است (الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۶۷).

توضیح و تفسیر

شیخ‌الرئیس در آخرین فصل نمط چهارم، به بیان برترین راهی که او برای اثبات واجب‌الوجود پیموده است، می‌پردازد.

او توجه دارد که راه اثبات واجب‌الوجود، منحصر به فرد نیست. همان‌گونه که صدر‌المتألهین می‌گوید:

واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة لأنه ذو فضائل و جهات كثيرة و لكل وجهة هو مؤلّها
لكن بعضها أوثق و أشرف و أنور من بعض؛^۱

بدان که راه‌ها به سوی خدا بسیار است، زیرا او دارای فضیلت‌ها و جهات کثیره بسیار است و برای هر مخلوقی وجهه‌ای است که جهت دهنده‌اش خداست، لکن بعضی از راه‌ها موثق‌تر و شریف‌تر و نورانی‌تر از بعضی است.

گفته‌اند که: فخر رازی براهین توحید را به هزار برهان رسانیده است.^۲

مگر نمی‌گویند: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»؟! راه‌های خداشناسی به عدد نفّس‌های مخلوقات است. با عنایت به این که نه تنها انسان و حیوانات، بلکه گیاهان متنوع نیز نفس می‌کشند و از راه تنفس، اکسیژن لازم را جذب و کربن را دفع می‌کنند، اهمیت این گفتار در نشان دادن کثرت و تنوع طرق خداشناسی آشکار می‌شود.

آیا خداشناسی بدیهی است یا نظری؟

در پاسخ این سؤال، انظار مختلف است. برخی شناخت خدا را از بدیهیات می‌دانند و برخی از نظریات. منتها این بداهت نه از مقوله بداهتی است که در منطق و فلسفه مطرح است.

اهل سیر و سلوک، ریاضت می‌کشند و از راه ریاضت به مرحله‌ای می‌رسند که در برابر دیده باطن هیچ‌گونه پرده و غباری نمی‌بینند.

۱. الاسفار الاربعه، ج ۶ ص ۱۲.

۲. تعلیقه میرزاهدی آشتیانی بر شرح منظومه سبزواری، ص ۵۰۳.

در علم عارف، سخن از بدیهی و نظری گفتن بیهوده است. بداهت و اکتساب به نظر، به علم حصولی مربوط است، نه علم حضوری.

منتها عارف، خدا را نخست در عمق جان و دل خود شهود می‌کند، آن‌گاه چیزهای دیگر را در پرتو این شهود، مشاهده می‌کند.

به دریا بنگرم دریات وینم به صحرا بنگرم صحرات وینم
به هر جا بنگرم کوه و درودشت نشان از قامت رعنات وینم

این جا سخن از دیدن است، نه دانستن. به عکس، در علم حصولی سخن از دانستن است نه دیدن.

اما کسانی که به دیده دل، مبدأ فیاض را شهود نمی‌کنند، چاره‌ای جز روی آوردن به کانون عقل، گرایش به تعقل، توسل به برهان و تمسک به استدلال ندارند.

این جاست که براهین مختلف و گوناگون رخ می‌نمایند و هر کسی بر اساس مبانی فکری و پایه‌های نظری خود، راهی را بر می‌گزیند.

صدرالمتألهین در کتاب اسرارالآیات^۱ که گنجینه‌ای از معارف برهانی و قرآنی است، با توجه به این که در هر حرکت فکری و سیر عقلانی سه چیز، یعنی سالک، مسلک و مقصد (یا رهرو و راه و هدف)، مطرح است، کلیه براهین خداشناسی را به سه قسم تقسیم کرده است:

۱. در دسته‌ای از براهین، راه، رهرو و هدف، از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند.
۲. در برهان حرکت، برهان نظم و برهان حدوث که اولی طبیعی یا فلسفی^۲ و دومی علمی^۳ و سومی کلامی است، سالک کسی است که اقامه برهان می‌کند و مسلک یا راه، خود

۱. نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص ۲۷؛ ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۷۶.

۲. تردید به این دلیل است که اگر مراد از حرکت، حرکت جوهری باشد، برهان فلسفی و اگر حرکت در اعراض باشد، برهان طبیعی است.

۳. این که می‌گوییم: علمی به دلیل صغرای برهان نظم است و الا اگر به کبرای آن نظر کنیم، فلسفی است.

برهان و مقصد، اثبات خداست، بنابراین، هر سه امر به حسب خارج از یکدیگر تفکیک می‌شوند. به طور کلی، تمام براهین که در آنها برای اثبات وجود خدا از آیات آفاقی استفاده می‌شود، این چنین‌اند.

۲. در دسته‌ای دیگر از براهین، سالک و مسلک، یکی و مقصد تفکیک می‌شود. کلیه براهینی که در آنها برای اثبات واجب‌الوجود از آیات انفسی استفاده می‌شود، در فهرست براهین، اتحاد سالک و مسلک و انفکاک مقصد از آنها قرار می‌گیرند، اعم از این که مطابق مشی طبیعیون، بگوییم: حرکت نفس از قوه به فعل و از نقص به کمال و از مرتبه عقل هیولایی تا عقل بالمستفاد نیاز به مخرج، محرک و فاعل دارد، یا از عجایب نفس و بدن مانند احساس، تفکر، تعقل، عاطفه و خواص غده‌ها و سلول‌های عصبی، حسی، مغزی و غیره بهره‌گیریم. خلاصه این که، هم خود نفس، آیت است و هم عجایب و ویژگی‌های او.

طبعاً براهینی که در آن سالک و مسلک، یکی و مقصد جدا باشد، بر براهینی که در آنها هر سه از یکدیگر جدا می‌شوند، ترجیح دارد و اگر سالک بتواند خویشتن خویش را مسلک قرار دهد، بهتر از این است که پای عبور بر خویشتن خویش نهد و به سراغ غیر خویش برود.

۳. بر خلاف آنچه در بیان دو قسم اول و دوم گفتیم، در قسم سوم مسلک و مقصد یکی است. در این باره صدرالمتهلین می‌گوید:

راه صدیقین همان است که به خدا متوسل به خدا می‌شوند و به او بر او استدلال می‌کنند و به وجود او بر وجود سایر اشیا، شاهد می‌آورند، نه به وجود اشیا بر او، چنان که در روش دیگر سالکان است که به وجود اثر به صفات و به صفات بر ذات، استدلال می‌کنند و این خود راه‌های بسیاری است که بهترین آنها دو راه است: یکی معرفت نفس انسانی که بعد از طریقه صدیقین، بهترین است و دوم نظر در آفاق و انفس...^۱

و نیز می‌گوید:

و اما طریقه صدیقین بر طریقه نفس و سایر طرق بدین جهت برتری دارد که سالک (راه حق) و مسلک (یعنی راه) و مسلوک منه (یعنی مبدأ سیر و سلوک) و مسلوک الیه (یعنی هدف و نهایت و غایت سیر) همگی یکی است. (زیرا سالک، وجود است و مسلک نیز درجات و مراتب وجود و مسلوک منه، مرتبه‌ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود، و مسلوک الیه مرتبه نهایی و مرتبه عالی وجود است) آیه شریف: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران، ۱۸) نیز ناظر به طریقه صدیقین است.^۱

باتوجه به این که صدرالمتهلین تکیه بر این دارد که راه‌های خداشناسی بسیار و برترین آن‌ها طریقه صدیقین است، برای روشن شدن اذهان باصفای دانشجویان عزیز، در این جا درباره برخی از آن طرق توضیح می‌دهیم.

۱. طریقه ماهیات

صدرالمتهلین می‌گوید:

هر موجودی که دارای ماهیتی است غیر از وجود، وجود برای آن ماهیت امری است عارض بر ذات و مستفاد از غیر، زیرا ممکن نیست که وجود از لوازم ماهیت باشد (تا محتاج به علت نباشد، چنان که لوازم ماهیت از قبیل زوجیت برای اربعه، همواره ملازم با ماهیتند و در لزوم آن‌ها برای ماهیت، محتاج به علتی زاید نیستند) و اگر وجود، لازم ماهیت بود، هر آینه وجود ماهیت، متقدم بر وجود او بود (زیرا ماهیت عاری از وجود نمی‌تواند علت چیزی باشد، چون علت در حقیقت شأن وجود است. پس نخست باید ماهیت، موجود باشد، تا سپس علت وجود خویش گردد) و نیز اگر وجود، لازم ماهیت بود، هر آینه همواره ماهیت، موجود بود. خواه او را موجود یا معدوم فرض نمود. چنان که شأن ماهیت نسبت به لوازم خویش همین است (زیراثبوت لوازم ماهیت برای ماهیت،

۱. ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۷۶.

امری است ضروری) پس آن موجودی که وجودش لازم است (یعنی واجب‌الوجود) وجودش عین ذات اوست (بدین معنا که وجودش، وجود صرف و عاری از ماهیت است. پس با این دلیل ثابت شد که واجب‌الوجود ماهیت ندارد و ماهیتش همان وجود خاص به اوست) ولی بالعکس جمیع جواهر و اعراض (یعنی کلیه ماسوای واجب‌الوجود) به علت این که همگی مندرج تحت مقولات جوهریه و یا عرضیه‌اند، محتاجند به فصولی (که بدین فصول از یک‌دیگر ممتاز گردند) و بدین سبب، ذات و ماهیت آن‌ها متقوم به دو امر است (یکی جنس و دیگری فصل). پس وجود آن‌ها غیر ماهیات آن‌هاست، زیرا ماهیت آن‌ها مرکب است از جنس و فصل و وجود امری است بسیط.^۱

حاصل سخن این که: ماهیات موجود در خارج، به هیچ وجه نمی‌توانند واجب‌الوجود باشند و این، به دو وجه است:

یکی این که اگر یک ماهیت یا همه ماهیات، واجب‌الوجود باشند، ناچار باید خود سبب وجود خود باشند و این، مستلزم وجود ماهیت قبل از وجود و گرفتار محذور دور یا تسلسل است.

دیگر این که خواهی نخواهی هر ماهیتی تحت یکی از مقولات جوهری یا عرضی است و مرکب از جنس و فصل خواهد بود.

از مطلب فوق، نه تنها ثابت می‌شود که واجب‌الوجود، وجود صرف است، بلکه یگانگی او نیز ثابت می‌شود. بدین دلیل صدرالمتألهین در ادامه سخن فوق می‌گوید: پس چون ثابت شد که واجب‌الوجود، وجود صرف و وجود عاری از ماهیت است، بنابراین، (...منحصر است به فرد و) واجب‌الوجود دیگری در قبال او نخواهد بود والا یکی از این دو واجب‌الوجود (یعنی آن واجب‌الوجود دیگری که در قبال واجب‌الوجود فرض نمودیم) وجودی است مقارن با امری زاید بر وجود، (تا به وسیله آن امر زاید، از واجب‌الوجود دیگری ممتاز و مشخص گردد). پس این واجب‌الوجود مقارن با امر زاید، معلول علتی

است (از دو جهت: یکی این که وجود صرف نیست، بلکه متقوم است به وجود و امر زاید و دیگری این که وجود امر زاید محتاج به علت است) و این، خلاف فرض ماست (زیرا ما هر دو را واجب‌الوجود فرض نمودیم).^۱

۲. طریقه ترکیب جسم از ماده و صورت

بنابر برهان فصل و وصل و برهان قوه و فعل، جسم مرکب از هیولا و صورت است. هیولا و صورت، به علت تلازم و معیت در وجود، محتاج یکدیگرند، بنابراین، نیاز به آفریننده‌ای دارند که هم ایجاد کننده آنها و هم موجب تلازم معیت آنها باشد، چرا که دو امر که محتاج یکدیگرند، هر دو ممکن‌الوجودند و محال است که بدون علت ثالث، وجود و معیت پیدا کنند.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

موجد هیولا و صورت، نه جسم است و نه جسمانی (والا او نیز مانند جسم مفروض، مرکب از هیولا و صورت و محتاج به موجد دیگری بود، پس موجد جسم، موجودی است غیر جسمانی و آن، یا واجب‌الوجود و یا عقل است که منتهی به وجود واجب‌الوجود می‌گردد) و نیز اجسام (هم از حیث اعداد و هم به حکم تناهی ابعاد) متناهی‌اند. پس برای اجسام آفریننده‌ای است غیر جسم و جسمانی، پس وجود اجسام، شاهد و گواه بر وجود آفریننده و مبدعی است واجب‌الوجود.^۲

اصولاً جسم و جسمانی، هرگز علت موجد جسم و جسمانی نیستند، چرا که علت جسمانی در تأثیر خود نیاز به وضع دارد. چگونه ممکن است جسم یا جسمانی معلول علتی باشند که او نیز جسم یا جسمانی است؟ معلول همان است که وجود خود را از علت، کسب می‌کند و در ذات خود، معدوم است و امر معدوم نمی‌تواند

۱. همان، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۳ و ۷۴.

دارای وضع خاصی باشد که از علت متأثر شود. آری، اگر موجودی مثل آب، نسبت به موجود دیگری مثل آتش در وضع خاصی قرار گیرد، از او متأثر می‌شود و از حالت سردی به حالت گرمی می‌گراید.

بنابراین، علت موجدۀ جسم و جسمانی، موجودی است مفارق که او واجب‌الوجود یا عقل است.

۳. طریق حرکت

در گذشته‌های دور، ارسطو برای اثبات واجب‌الوجود به برهان حرکت توسل جست نه برهان وجوب و امکان. در حقیقت ارسطو محرک اول را اثبات می‌کند. محرکی که باید غیر متحرک باشد وگرنه مشکل دور یا تسلسل، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. او برای اثبات محرک اول، ناگزیر است که چند مقدمه را به عنوان اصل متعارف یا اصل موضوعی بپذیرد:

الف) وجود حرکت به معنای ارسطویی، یعنی حرکت در کم، کیف و این.^۱ او بر خلاف هراکلیت که جهان را یک‌پارچه متغیر و برخلاف پارمنید که جهان را یک‌پارچه ثابت می‌شناسد، معتقد است که در برخی مقولات، تغییر تدریجی و در برخی دیگر، سکون است.

ب) نیاز متحرک در حرکت خود به محرک.

ج) بطلان دور و تسلسل.

د) همراه بودن محرک و متحرک.

استاد شهید مرحوم مطهری رحمته‌الله می‌گوید:

یکی از مسائلی که در باب حرکت مطرح می‌شود، اثبات محرک اول است که از طرف

۱. حرکت در وضع را شیخ‌الرئیس مطرح کرده است.

ارسطو مطرح شده و بعد در کتب فلاسفه اسلامی هم آمده است. ارسطو خدا را به محرک اول تعبیر کرده است و برهان او بر اثبات خدا همین برهان محرک اول است. البته بعدها که مسئله وجوب و امکان و امتناع - شاید هم اول بار در فلسفه ابن سینا - مطرح شد، بر این مبنا براهین دیگری بر اثبات خدا که به عنوان واجب الوجود تعبیر می‌شد، آوردند. خلاصه حرف ارسطو این است که: حرکت نیازمند به محرک است و هر محرکی یا خود متحرک است و یا نه. در صورت دوم که محرک، غیر متحرک است، همان خداست و در غیر این صورت، اگر محرک نیز متحرک باشد، خود حرکت آن نیز از سوی محرکی است و همین طور تا جایی که برسیم به محرکی غیر متحرک که همان خدا و محرک اول است.^۱

از بیان استاد چنین بر می‌آید که نظر به مطرح نبودن بحث‌های مربوط به امکان و وجوب و خواص این‌ها - و به‌طور کلی، مباحث مواد ثلاث - چاره‌ای جز تمسک به برهان حرکت نبوده و اگر شیخ‌الرئیس این مباحث را پخته و آماده نمی‌کرد، براهین دیگری که هدفشان اثبات واجب الوجود است و نه محرک اول، مطرح نمی‌شد. این که استاد، مطلب را با کلمه «شاید» بیان می‌کند، به این دلیل است که قطعاً زمینه بحث‌های مربوط به مواد ثلاث در آثار ارسطو موجود بوده و بعدها فلاسفه اسلامی - مخصوصاً فارابی - آن را تکمیل کردند و این تکامل در حکمت بوعلی به اوج خود رسیده است.

ارسطو در تعریف وجوب یا ضرورت می‌گوید:

كان الاضطرار هو الذي من أجله لا يمكن أن يكون شيء بنحو آخر؛^۲

ضرورت این است که ممکن نباشد شیء به نحو دیگری وجود پیدا کند.

فارابی نیز می‌گوید:

۱. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۹۱.

۲. ابن رشد تفسیر ما بعد الطبیعه، ص ۵۱۹.

الماهیة المعلولة لا یمتنع فی ذاتها وجودها والا لم توجد ولا یجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي - فی ذاتها - ممکنة الوجود و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها فهي فی حد ذاتها هالکة و من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضروره فکل شیء هالک الا وجه؛^۱

ماهیت معلوله، در ذاتش ممتنع الوجود نیست وگرنه موجود نمی‌شد. و نیز وجودش به ذات خودش واجب نیست وگرنه معلول نمی‌شد. پس ماهیت معلوله، در ذات خود ممکن الوجود و به شرط مبدأ، واجب و به شرط عدم مبدأ، ممتنع و در حد ذاتش هالک و از جهت منسوب بودن به مبدأ - بالضروره - واجب است. پس همه چیز هالک است به جز وجه خداوند.

صدرالمتألهین درباره تبیین برهان حرکت و نیازی که به فاعل و غایت دارد،

می‌گوید:

از جمله طرق دیگر، طریق حرکت است از جهت حدوث و تجدد (که از این جهت، مسبوق به عدم و محتاج به علت است) و هم از جهت افتقار و احتیاج به فاعلی که هم حافظ و نگهبان زمان که مقدار حرکت است، باشد و هم محدّد جهات و مکانی (که مبدأ و منتهای واقعی در حرکت مستقیم و مبدأ و منتهای فرضی در حرکت مستدیر است) باشد و هم مفید و موجد جسمی باشد که حرکات غیرمتناهی را از ناحیه قوه و مبدئی غیر متناهی (مانند عقل و مافوق عقل) بپذیرد که تا وجود حوادث یومیه (در عالم عناصر که هر یک مسبوق به وجود ماده و قوه و استعداد حدوث صورتی جدید است، به تدریج و به دست‌یاری تحولات و تغییرات ناشی از حرکات به وقوع بپیوندند و به وسیله آن حرکات متعاقب و غیرمتناهی) تنظیم گردند (وسلسله حوادث در نظام منظمی در طول یا در عرض یک‌دیگر قدم در عرصه وجود گذارند و نیز حرکات، اعم از مستقیم و مستدیر دارای هدف و غایتی هستند که همواره در صراطی مخصوص به خود به جانب آن غایت

۱. فصوص الحکم، فص ۲، از کتاب نصوص الحکم بر فصوص الحکم استاد حسن‌زاده آملی، ص ۳۲.

و هدف رهسپارند) و البته ناچار باید غایت و هدف و معشوق و مطلوب این حرکات (به خصوص حرکات مستدیره) امری عقلانی و منزّه و مبرّأ از تغییر و نقصان باشند (زیرا غایت و هدف قابل تغییر و نقصان، قابل دوام و بقا نیست؛ در حالی که حرکات، غیر متناهی‌اند و باید غایت و هدف و معشوق و مقصود حقیقی آن‌ها موجود ابدی و جاوید و غیرقابل زوال و تغییر و نقصان باشد) پس حرکات واقع در عالم وجود، دلالت دارند بر وجود فاعل و غایتی مقدّس و منزّه از حدوث و افول و عدم نقصان و امکان (و این چنین غایت و هدفی خداست).^۱

۴. طریق معرفت نفس

شناخت نفس، ما را متوجه واجب‌الوجود می‌کند. صدرالمتألّهین در این باره می‌گوید:

از جمله طرق، طریق معرفت نفس است و علم به این که نفس جوهری است ملکوتی که دائماً در صراط تکامل و ترقی و خروج از حدّ قوّه و استعداد به حدّ کمال است. پس ناچار برای نفس، مربی و مکملی است که او را از قوّه به فعل و از نقص به جانب کمال می‌کشاند. پس ناچار باید این موجود که مربی و مکمل نفس است، عقل کامل بالفعل باشد (نه عقل ناقص و عقل بالقوّه) والا لازم می‌آید که معطی کمال، خود فاقد کمال و ناقص و قاصر باشد و نیز این چنین موجود (فاقد کمال که ما آن را مربی و مکمل نفس فرض نمودیم) خود نیز محتاج به مربی و مکمل دیگری است که او را از قوّه به فعل و از نقص به کمال برساند. پس با این که تسلسل در علل لازم می‌آید (بدین گونه که سلسله متشکل از مربی و مکمل‌های ناقص که هر یک خود نیز محتاج به مربی و مکمل دیگری است الی غیر النهایه سیر کند و به فردی کامل مطلق و بی‌نیاز به غیر منتهی نگردد) و یا این که دور لازم آید (بدین گونه که سلسله مفروض به فردی منتهی گردد که

۱. ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۷۴.

او نیز محتاج به اولین فرد از سلسله است) و دورو تسلسل در علل محال است. و یا این که باید اعتراف نمود که سلسله مفروض منتهی می‌گردد به فردی کامل که هم عقل است و هم عاقل بالفعل و آن فرد یا واجب‌الوجود است و یا ملک مقرّبی از نوع موجودات ابداعی (به نام عقل که آن عقل از جانب حضرت واجب‌الوجود، مبعوث و مأمور تکمیل و تربیت نفوس است) پس نفس طریقی است از طرق الهی که سالک راه حق را به سوی خدا سوق می‌دهد و دری بسیار بزرگ است که انسان از آن در، وارد خانه خدا می‌گردد و سر به آستان او می‌سپارد.^۱

۵. طریقهٔ امکان و حدوث عالم

مجموعهٔ عالمی که با آن سروکار داریم، به علت ارتباط اجزا با یکدیگر، واحد شخصی است. این واحد شخصی به علت حدوث و امکان، محتاج علت است، آن هم علتی که از حدوث و امکان، منزّه و مبرّا باشد، وگرنه خود محکوم به امکان و نیازمند علت خواهد بود.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

از جمله طرق دیگر، طریق نظر به مجموع عالم است، از حیث این که مجموع عالم به علت ارتباط اجزای وی به یکدیگر به منزلهٔ واحد شخصی است و این که این واحد شخصی، نظیر هر واحد شخصی دیگری به علت امکان وجود و حدوث و افتقاری که لازمهٔ امکان و حدوث است، محتاج به مؤثری است غیر از خویش و آن مؤثر، واجب‌الوجود است.^۲

اگر عالم را واحد شخصی بدانیم و تعدّد شخصی عوالم را به علت همان ارتباط و انسجام اجزا، انکار کنیم، می‌توانیم به یگانگی خالق عالم نیز پی ببریم. از این رو،

۱. همان، ص ۷۴ و ۷۵.

۲. همان، ص ۷۵.

صدرالمتألهین در ادامه بیان فوق می‌گوید:

و (اما دلیل بر وحدت اله عالم این است که) چون وجود دو عالم (تام کامل،... به حکم دلایلی که در محل خود ذکر شده‌اند) باطل و محال است، بنابراین، واجب‌الوجود دیگری نخواهد بود والا برای او عالم دیگری بود، ولی برهان و دلیل فلسفی بطلان تعدد عالم را ثابت نموده است، چنان که ما آن برهان و دلیل را در محل خود بیان کرده‌ایم.^۱

۶. طریقه حدوث

طریقه حدوث، از آن متکلمان است. آنان از راه دو قیاس منطقی نخست حدوث عالم و سپس نیاز عالم به محدث را ثابت می‌کنند.

(الف) قیاس اول (از شکل اول)

عالم خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون هر دو حادثند (صغرا به صورت موجبه معدولة المحمول)؛ هر چه خالی از حرکت و سکون - و به طور کلی، خالی از حوادث نیست - حادث است (کبرا)؛

عالم حادث است (نتیجه).

(ب) قیاس دوم از شکل اول

عالم حادث است (صغرا)؛

هر چه حادث است، نیاز به محدث دارد (کبرا)؛

عالم نیاز به محدث دارد (نتیجه).

علامه حلی درباره علت عدول خواجه طوسی از برهان حدوث به برهان امکان و

و جواب، می‌گوید:

وهذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الاولى فلها اختارها المصنف على هذه؛^۲

۱. همان.

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد الثالث، الفصل الاول.

این طریقه (حدوث) همانا با طریقه اول (برهان امکان و وجوب) متمشی می‌شود. از این رو، مصنف، آن را بر این، برگزید (واز برهان حدوث، صرف نظر کرد).
از این بیان معلوم می‌شود که پس از آن که ثابت کردیم که حادث، نیاز به محدث دارد، باید بگوئیم: محدث اگر ممکن است، نیاز به واجب دارد و اگر واجب است، مطلوب ما ثابت می‌شود.

نقد قیاس اول

مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید:

استدلال ناتمام است، زیرا مقدمه‌ای که می‌گوید: «هر چه خالی از حوادث نیست، حادث است» نه بدیهی است و نه تبیین شده است. تغیر اعراض جوهر، نزد فلاسفه، ملازم با تغیر جوهر که موضوع اعراض است، نیست. آری، اگر بنا بر حرکت جوهری گذاشته شود، مقدمه مزبور و استدلال تمام است.^۱

با توجه به نکته فوق، اگر حدوث را بر مبنای حرکت جوهری، به حدوث طبیعی و جوهری برگردانیم و بپذیریم که اعراض، تابع موضوع جوهری خود هستند و اگر موضوع آن‌ها ثابت باشد، آن‌ها هم ثابت و اگر موضوع آن‌ها متغیر باشد، آن‌ها هم متغیر خواهند بود، برهان حدوث، برهان مفید و پیروزی خواهد بود.

در این صورت، طریقه حدوث به طریقه حرکت باز می‌گردد. منتها باید عنایت داشت که طریقه حرکت، خود دو شاخه و دو شعبه دارد، آن طریقه‌ای که ارسطو برای اثبات محرک اول پیموده است، مبتنی بر حرکت در مقولات عرضی است و آن طریقه‌ای که صدر المتألهین پیموده است، مبتنی بر حرکت جوهری است. قطعاً برهان حرکت ارسطویی هم در خور نقد است، زیرا همان طور که حدوث و تغیر اعراض مستلزم حدوث و تغیر موضوع آن‌ها نیست، حرکت در مقولات عرضیه هم مستلزم

۱. نهاية الحکمه، المرحلة الثانية العشر، الفصل الثاني.

حرکت در جواهر عالم نیست.

پس همان طور که برهان حدوث متکلمان، با ارجاع به حرکت جوهری تمامیت پیدا می‌کند، برهان حرکت ارسطویی نیز با همین ارجاع، تکمیل و متمیم می‌شود والا باید بگوییم: عالم در تغیرات عرضی خود نیاز به محرک اول دارد، ولی در ذوات جوهری خود، از وی بی‌نیاز است.

در هر صورت، علامه در پایان بحث می‌گوید:

این استدلال چنان که می‌بینی... مبتنی بر تناهی علل و منتهی شدن آن‌ها به علتی غیر معلول است و او واجب‌الوجود است.^۱

۷. طریقه ملازمه تحقق موجود با ترجیح یا وجوب

اگر بر مبنای اصالت واقعیت، بپذیریم که موجود، محقق است - اعم از این که به دعوی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، توجه داشته باشیم یا توجه نداشته باشیم - می‌توانیم از طریق ملازمه تحقق موجود با ترجیح یا وجوب آن، واجب‌الوجود را ثابت کنیم.

توضیح مطلب این که: موجود، بدون ترجیح یا وجوب، محقق نیست، چرا که می‌گوییم: «الشیء مالم یترجح أولم یجب لم یوجد»؛ شیء، مادامی که ترجیح یا وجوب وجود پیدا نکند، موجود نمی‌شود. آنچه در بوته امکان و در مرتبه تساوی وجود و عدم یا لیسیت ذاتیه است، هالک و باطل است و آنچه به مرتبه رجحان تام و وجوب رسیده، موجود و حق است، اعم از این که وجوب یا رجحان آن بالذات باشد یا بالغیر. در صورتی که رجحان یا وجوب، ذاتی شیء باشد، مطلوب ما ثابت است و در صورتی که رجحان یا وجوب، غیری باشد، از باب امتناع دور و تسلسل، باید منتهی به واجب‌الوجود یا راجع بالذات شود.

به این برهان، اعتراض شده که از معلول به علت رسیده و مفید یقین نیست، چرا که برهان مفید یقین، همان است که از علت به معلول می‌رسد.

علامه طباطبائی در پاسخ اعتراض می‌گوید:

برهان اتی منحصر در این نیست که از معلول به علت برسیم، بلکه گاهی از بعضی لوازم عامه موجودات مطلقه به بعضی دیگر می‌رسیم و این، مفید یقین است، همان گونه که شیخ‌الرئیس در کتاب برهان از منطق شفا گفته است. در این برهان، از یکی از لوازم موجود - من حیث هو موجود - به لازمی دیگر پی برده‌ایم.^۱

موجود - من حیث هو موجود - لوازمی دارد. از جمله آن لوازم، تحقق است. ما از راه حدّ وسط قرار دادن «تحقق» به وجوب یا ترجیح می‌رسیم. شکل برهان بدین قرار است:

موجود - من حیث هو موجود - محقق است (صغرا)؛

هر چه محقق است، واجب یا راجح است (کبرا)؛

موجود - من حیث هو موجود - واجب یا راجح است (نتیجه).

از برهان اتی فوق، وجوب یا رجحان را برای موجود - من حیث هو موجود - ثابت می‌کنیم. آن‌گاه می‌گوییم: واجب یا راجح، اگر وجوب یا رجحان ذاتی ندارد، باید منتهی به واجب یا راجح ذاتی شود، چرا که دور و تسلسل، محال است.

اصولاً از نظر علامه طباطبائی تمام براهین فلسفی، براهین اتی است، منتها نه برهان اتی غیر مفید یقین که از معلول به علت است، بلکه برهان اتی مفید یقین که سیر از لازمی به سوی لازمی دیگر است.^۲

او می‌گوید: با عنایت به این که وجود را ورای خودش سببی نیست، معلوم می‌شود که در فلسفه الهی، برهان لمّی جاری نیست.^۳

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، المرحلة الاولى، الفصل الثانی.

۸. طریقه صعودی و نزولی فارابی

فارابی می‌گوید:

لك أن تلخط عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة و لك أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لابد من وجود بالذات و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد و إن اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذلك و تعرف بالصعود أن هذا هذا ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ أولم يكف بربك ﴿أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۱

تو را رسد که عالم خلق را لحاظ کنی و در آن، امارات صنع را بنگری و تو را رسد که از آن، روی برتابی و عالم وجود محض را لحاظ کنی و (از هر دو طریق) بدانی که ناگزیر باید وجود بالذات باشد و بدانی که چگونه بر او سزاوار است که وجود بالذات باشد. اگر عالم خلق را اعتبار کنی، صعود کرده‌ای و اگر عالم وجود محض را اعتبار کنی، نزول کرده‌ای. به نزول، می‌شناسی که این، آن نیست و به صعود می‌شناسی که این، این است. (آری) به زودی آیاتمان را در آفاق و انفس به آن‌ها نشان می‌دهیم تا معلوم شود که او حق است. آیا کافی نیست که پروردگار تو بر هر چیزی گواه است.

ماحصل کلام فارابی این است که می‌توانیم وجود خدا را از راه اتقان صنع و اتصال تدبیر ثابت کنیم و می‌توانیم به برهان صدیقین خدا را بشناسیم. در اولی سیر صعودی و در دومی سیر نزولی است؛ چراکه در اولی از خلق به حق و در دومی از حق به خلق رسیده‌ایم.

آری،

به نزول می‌شناسی که وجود عین حق است و ماسوایش باطل. ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^۲

۱. فص ۱۹.

۲. حج (۲۲) آیه ۶۲.

و به صعود فقط باطل را می‌شناسی و حق محض را نشناختی و تمیز بین حق و باطل نداده‌ای.^۱

با عنایت به بیان فارابی معلوم می‌شود که برهان صدیقین، قبل از شیخ‌الرئیس به دست فارابی که وفاتش به سال ۳۳۹ هجری است،^۲ مطرح بوده است. شیخ‌الرئیس در سنین ۵۳ سالگی به سال ۴۲۸ در گذشته^۳ و قطعاً از فارابی متأثر بوده است.

۹. طریقه حکیم خفری

این حکیم خواسته است بر اثبات واجب‌الوجود برهانی اقامه کند که فقط مبتنی بر بطلان دور - که مسئله‌ای بدیهی است - باشد و نه بطلان تسلسل که مسئله‌ای نظری است.

دیدیم که قبل از وی شیخ‌الرئیس برهان صدیقین را به گونه‌ای تقریر کرد که نه بر بطلان دور مبتنی بود و نه بر بطلان تسلسل. صدرالمتألهین نیز سنت حسنه شیخ‌الرئیس را دنبال کرد و چنین گفت:

(سپس از طریق دیگر می‌توانیم وجود واجب‌الوجود را ثابت کنیم، بدین ترتیب که) می‌گوییم: مجموع وجودات، خواه در سلسله متناهی قرار گرفته و افراد آن الی غیرالنهایی بروند و یا به آخرین فردی منتهی گردند که وجودش متوقف بر وجود اولین فرد باشد و دور لازم آید، همگی از نظر تقوّم و افتقار به غیر در حکم وجود واحدند، (زیرا حکم مجموع در این مورد حکم آحاد است و بنابراین، مجموع سلسله مانند هر واحدی از آحاد آن، ممکن الوجود و متعلق به غیر است و آن غیر، واجب‌الوجود است). پس آن غیر (که

۱. نصوص الحکم برفصوص الحکم، ذیل فص ۹، ص ۹۴.

۲. کشف الظنون، حرف فاء.

۳. منطق المشرقین، ص یب، چاپ قاهره.

مورد افتقار و احتیاج سلسله مفروض است) اصل کلیه وجودات است و ماسوای او همگی یا اشراقات و تجلیات نورانی‌اند (به نام وجودات خاصه) و یا ماهیاتند (که حدود وجودات و اظلال و سایه‌های وجودند که چون پرتو نور وجود در سرتاسر عالم غیب و شهود خودنمایی نمود، از هر جلوه‌ای از جلوات وجود سایه‌ای به نام ماهیت در جهان هستی ظاهر و آشکار گردید...) ... پس باید اذعان نمود که او وجودی واجب و قائم به ذات خویش است و وجوداتی که دارای ماهیتند، همگی شئون آن وجود و اعتبارات و وجوه و حیثیات ذات مقدس اویند.^۱

خفری که می‌بایست بر همان سنت حسنه سینوی گام می‌نهاد و برهان صدیقین وی را مدنظر قرار می‌داد و از تلاش بی‌فایده در راه اقامه برهانی مبتنی بر بطلان دورونه تسلسل خودداری می‌کرد، چنین گفت:

اگر سلسله موجودات همگی منحصر در موجودات ممکن الوجود باشند (و سلسله مزبور به فردی واجب‌الوجود منتهی نگردد) دور لازم می‌آید، زیرا بنابراین تقدیر (که کلیه موجودات منحصرند در افراد ممکن الوجود و فرد واجب‌الوجودی در سلسله موجودات نیست) تحقق موجودی در عالم متوقف است بر تحقق ایجاد (زیرا بر تقدیر مذکور، وجود هر موجودی به طور اطلاق وابسته به ایجاد غیر است) و از طرفی، تحقق ایجاد به طور اطلاق متوقف بر تحقق موجودی است، زیرا تا چیزی خود موجود نگردد، نتواند دیگری را ایجاد کند.^۲

خلاصه این بیان این است که بنا بر عدم تحقق واجب بالذات در سلسله موجودات، تحقق ایجاد متوقف است بر تحقق موجودی و تحقق موجودی متوقف است بر تحقق ایجاد و این دور است.

او در ادامه سخن، بیان دیگری دارد که از سنخ همان مطلب بالاست و برهانی است

۱. ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۵۹ و ۶۰.

۲. همان، ص ۷۶.

متوقف بر بطلان دورونه تسلسل. او می‌گوید:

برای موجود مطلق از آن حیث که موجود است، مبدئی نیست و الا تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید (زیرا این مبدأ خود نیز فردی از افراد موجود مطلق است. پس باید این فرد از وجود از آن جهت که مبدأ موجود مطلق است، مقدّم باشد و از جهت این که خود نیز فردی از موجود مطلق است، متأخر باشد. پس چون برای موجود مطلق مبدأ نیست، بنابراین، وجود مطلق دارای دو فرد است: فردی ممکن الوجود و محتاج به علت و فردی واجب الوجود و غیر محتاج به علت و چون ممکن الوجود بدون علت موجود نگردد، بنابراین، وجود واجب الوجود که علت وجود افراد ممکن الوجود است، حتمی و ضروری است و خلاصه این که در مطلق الوجود فردی است که مبدأ ندارد و آن فرد، واجب الوجود است).^۱

صدرالمتألهین که استدلال خفّری را مغالطه‌آمیز می‌داند، می‌گوید:

بطلان تقدّم شیء بر نفس و همچنین بطلان تناقض صرفاً در مواردی است که موضوع حکم، واحد به وحدت عددی باشد، نه واحد به وحدت نوعی و یا صنفی و یا اجنسی (پس تقدّم فردی بر فرد دیگری و یا تقدّم فردی بر نفس خویش و یا تناقض مابین دو حکم متضاد بر فرد معینی باطل و محال است. اما تقدّم فردی بر فرد دیگری از همان نوع و یا محکوم بودن فردی از یک نوع به حکم فردی دیگر از همین نوع مخالف با آن حکم نمی‌باشد و همچنین علت بودن فردی از یک نوع برای فرد دیگری از همان نوع باطل و محال نیست. پس می‌توان گفت: وجود، متقدّم است؛ یعنی فردی از آن، و وجود متأخر است؛ یعنی فردی دیگر از آن و یا گفت: وجود مبدأ دارد؛ یعنی مرتبه‌ای از آن و وجود مبدأ ندارد؛ یعنی مرتبه دیگری از آن. پس اگر مقصود، لزوم دور و تقدّم شیء بر نفس در مفهوم کلی است، اشکالی ندارد، زیرا دور یا تناقض در مفاهیم کلیه، به اعتبار اختلاف و تعدّد افراد جایز است و اگر مقصود، دور و تناقض در افراد است،

چون افراد، متعدّد و یا دارای درجات و مراتب مختلفند، دور و تناقض در آن‌ها باطل نیست...^۱

در این جا مناسب است به مثال مشهور مرغ و تخم مرغ اشاره کنیم. بدون شک، وجود مرغ بر وجود تخم مرغ و وجود تخم مرغ بر وجود مرغ توقف دارد، ولی این، دور محال نیست، چرا که طرفین دور، واحد عددی نیست، بلکه واحد نوعی است. در حقیقت، هر تخم مرغی بر مرغ قبلی و مرغ قبلی بر تخم مرغ قبل از خود توقف دارد و اگر به مرغ یا تخم مرغ اولیه منتهی نشود، تسلسل لازم می‌آید، آن هم نه تسلسل دفعی، بلکه تسلسل تعاقبی و تسلسل تعاقبی را فلاسفه جایز می‌دانند، چرا که آحاد سلسله، اجتماع در وجود ندارند.

برهان لمّی یا انّی

در این جا سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا برهان صدیقین، برهان لمّی است یا انّی؟

شکی نیست که براهین حرکت، حدوث، نفس، جسم، ماهیت، وحدت و... همه، براهین انّی هستند، چرا که در آن‌ها از افعال و آثار حق، به وجود حق پی برده‌ایم.

تنها برهانی که مورد سؤال است، برهان صدیقین است. در این باره تعبیرات مختلفی وجود دارد. برخی این برهان را لمّی، برخی انّی و برخی شبه لم نامیده‌اند.

مرحوم علامه حلّی پس از شرح و توضیح برهان خواجه طوسی و اشاره به آیه شریف «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» می‌گوید: «و هو استدلال لمّی».^۲
علامه طباطبائی می‌گوید:

۱. همان، ص ۷۷.

۲. کشف المراد، المقصد الأول، الفصل الأول.

و هو كما ستقف عليه برهان إتي يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر؛^۱
برهان صدیقین - چنان که به زودی بر آن، واقف می‌شوی - برهان اتی است که در آن،
از لازمی از لوازم وجود، به سوی لازمی دیگر سلوک می‌شود.

شیخ‌الرئیس می‌گوید:

إننا أثبتنا الواجب الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته فلم يكن القياس دليلاً ولا
أيضاً برهاناً محضاً فالأول ليس عليه برهان محض بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان لأنه
استدلال من حال الوجود انه يقتضى واجباً...^۲

ما واجب الوجود را از جهت افعال و حرکتش ثابت نکرده‌ایم. بنابراین، قیاس مورد نظر، نه
دلیل است و نه برهان محض (لمی)، چرا که برخداوند، برهان محض نیست، بلکه قیاسی
است شبیه به برهان (لمی)، زیرا استدلالی است از حال وجود که اقتضا دارد
واجب الوجودی را.

محقق لاهیجی می‌گوید:

انّ وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان - ای اللمی - هو ما أشار اليه الشيخ من أن الواجب
وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر يمكن بهذا القياس أن يثبت...^۳
وجه این که این طریق، اشبه به برهان لمی است، همان است که شیخ به آن، اشاره کرده
که واجب الوجود، اگر چه فعلی انجام ندهد و اثری از او ظاهر نشود، با همین قیاس ممکن
است که ثابت شود.

او در ادامه سخن فوق می‌گوید:

علت این است که قیاسات اتی، از افعال و آثار است، به خلاف لمی. پس این طریق، از
جهت این که نه از جهت آثار است، شبیه لمّ و از جهت این که نه از علت به معلول است،
غیر از لمّ است.

۱. نهاية الحكمه، المرحلة الثانية عشر، الفصل الأول.

۲. المبدأ والمعاد، المقالة الأولى، الفصل الرابع والعشرون، ص ۳۳.

۳. شوارق الالهام، ص ۴۹۸.

مرحوم مدرس آشتیانی می‌گوید:

و سایر البراهین استشهاد بغيره تعالى عليه و هی براهین ائیه بخلاف هذا البرهان فإنه
برهان شبه اللّم؛^۱

سایر براهین استشهاد به غیر خدا برخداست. این‌ها همه براهین انی هستند، ولی این
برهان، شبه لّم است.

نتیجه این که برخی این برهان را انی و برخی لّمی و برخی شبه لّمی نامیده‌اند و
مقصود همه آن‌ها یک چیز است.

اوج برهان صدیقین در کلام علامه طباطبائی رحمته الله

ما در این بحث‌ها به استقرای تام همه اشکال براهینی که برای اثبات
واجب‌الوجود، طی قرون متمادی و در شرق و غرب اقامه شده، پرداخته‌ایم. تنها
برای برهان صدیقین به بیان مرحوم مدرس آشتیانی نوزده تقریر وجود داشته^۲ که
قطعاً این اندیشمند بزرگ اسلامی شیعی تا زمان خودش استقرا کرده و طبیعی است
که نمی‌توانسته به نظر یا نظریاتی که بعد از خودش پیدا شده، توجهی داشته باشد. به
این نوزده تقریر، باید براهین دیگری که «صدّیقی» نبوده بیفزاییم.

هر کسی در حدّ توان خود سعی کرده که بر قله بلند برهان صدیقین گام نهد. آن‌که
بالاتر رفته، از تعداد مقدمات و مبانی کاسته و مسئله را به گونه‌ای مطرح کرده که متعلّم
را به تعداد کمتری از مسائل فلسفی نیازمند کند. اگر پیش رفت در برهان صدیقین را
کاستن از مقدمات فلسفی، بلکه حذف آن‌ها قرار دهیم، باید اعتراف کنیم که علامه
طباطبائی بر اوج قله بلند برهان صدیقین گام نهاده و فاتح این قله است. او می‌گوید:
واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر

۱. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام فلاطوری و محقق، ص ۴۸۸.

۲. همان، ص ۴۴۸-۴۹۷.

نمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار و بی آن، از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است... و به عبارت دیگر، او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان، با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچند.^۱

برهان صدیقی علامه طباطبائی، برهانی است اسد و اخصر، چراکه از غیر واجب‌الوجود برواجب‌الوجود استدلال نکرده و نیازی به هیچ یک از مبانی فلسفی ندارد^۲ این برهان، چند امتیاز دارد:

۱. اثبات واجب‌الوجود، مترتب بر هیچ یک از مسائل فلسفی نیست، بلکه خود اولین مسئله فلسفی است.^۳

۲. واقعیت صرف که پذیرای عدم واقعیت نیست، هم واجب‌الوجود است و هم منحصر به فرد و یگانه.^۴

۳. طبق این بیان، اصل وجود واجب، بدیهی است نه نظری.^۵

۴. بیان علامه طباطبائی با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است.^۶

۵. واقعیت صرف، نه تنها از نظر ذات، پذیرای عدم واقعیت نیست، بلکه از نظر اوصاف کمالیه نیز پذیرای نقصان و فقدان نیست که به گونه‌ای نتیجه رهیافت عدم واقعیت در ذات اوست.

۶. در این بیان، واقعیت صرف، هم طریق و هم مقصد است. در این جا حدّ وسط

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهاردهم.

۲. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۸۰.

۳. همان، ص ۱۸۱.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

برهان، حقیقت هستی است که ما را به ذات حق رهنمون می‌شود، در حالی که براهین دیگری که از حدوث و نظم و حرکت و امکان استفاده کرده، ما را به یکی از اسمای نیکوی واجب‌الوجود هدایت می‌کند.

در این جا بحث درباره اثبات واجب را به پایان می‌برم و خدا را بر این توفیق که شرح نمط چهارم کتاب الاشارات و التنبیها را به انجام رسانیده‌ام. سپاسگزارم.

خود را بیازمایید!

۱. درباره تعدد طرق خداشناسی و توحید، توضیح کافی دهید.
۲. آیا خداشناسی بدیهی است یا نظری؟
۳. درباره راه، مسلک، مقصد، تعدد و یگانگی آن‌ها توضیح دهید و اقسام براهین را ذکر کنید.
۴. طریقه ماهیات را توضیح دهید.
۵. طریقه ترکیب جسم از ماده و صورت را توضیح دهید.
۶. طریقه حرکت را توضیح دهید.
۷. طریقه معرفت نفس را توضیح دهید.
۸. طریقه امکان و حدوث عالم را توضیح دهید.
۹. طریقه حدوث را توضیح دهید.
۱۰. طریقه ملازمه تحقق موجود با ترجیح یا وجوب را توضیح دهید.
۱۱. طریقه صعودی و نزولی فارابی را توضیح دهید.
۱۲. طریقه حکیم خفری را توضیح دهید و نقد کنید.
۱۳. چرا برخی برهان صدیقین را لمّی، برخی ائی و برخی شبه لم خوانده‌اند؟
۱۴. فرق برهان لمّی و ائی و اشکال مختلف ائی را توضیح دهید.
۱۵. اصطلاح برهان ائی را منطقیون به کار برده‌اند، اصطلاح حکما چیست؟
۱۶. اوج برهان صدیقین در کلام کیست؟ آن کلام را توضیح دهید.

فهرست‌ها

آیات
اشخاص
کتاب‌ها
اصطلاحات
اشعار

- أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ١٢٨ و ١٧٤
- أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٤٤٢
- أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٤٤٦
- ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ... ٤٤٢
- سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ٤٢٥ و ٤٤٢
- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٤٣٠
- فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ١٧٤
- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ٣٦١
- وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ٣٩٠
- وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ٣٧
- وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ٣٩٠
- وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ٣٩٠

اشخاص

- آشتیانی ۴۰
- آشتیانی سید جلال ۴۱۱، ۳۸۶، ۳۶۰، ۲۶۰، ۱۸۴، ۱۷۳
- آشتیانی مدرس ۴۴۸
- ابن سهلان ساوجی ۳۷۴
- سـ کمونه ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۳، ۱۹۱
- ابو علی سینا = بوعلی = شیخ الرئيس ۵۱، ۴۷، ۴۱، ۳۹، ۳۷، ۳۵، ۲۹، ۲۵، ۲۳
- ۵۳-۵۲، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۵-۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶-۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰-۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷-۱۹۶، ۱۹۹، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۱-۲۴۳، ۲۴۵-۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۱، ۲۷۳، ۲۸۲-۲۸۵، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۰، ۳۰۶-۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۲-۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۰-۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰-۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰-۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۲-۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۱-۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱-۴۱۴، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۷
- ارسطو ۴۳۹، ۴۳۴، ۴۳۳، ۱۳۵
- امیر المؤمنین علیه السلام ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۶، ۳۸۵

- ایزوتسو ۵۸، ۸۶، ۹۰، ۱۲۲، ۱۹۸، ۲۳۱، ۳۴۶، ۳۵۹
- به نژاد ۲۵
- پارمنید ۴۳۳
- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسول الله صلی الله علیه و آله ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۳۷، ۲۴۲
- جواد مصلح شیرازی ۲۴
- جوادى آملی ۴۴۹
- حاجی سبزواری ۶۵، ۸۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸،
۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۳۲۲، ۳۴۶-۳۴۸، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱
- حسینی شیرازی، محمد ۴۱۲
- حکیم خفری ۱۷۳، ۱۷۵، ۴۴۳-۴۴۵، ۴۵۰
- خواجه طوسی = خواجه نصیر ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۵، ۷۴، ۷۶،
۷۷، ۹۱، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۷-۱۶۰،
۱۷۰-۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۰-۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۹-۲۱۲،
۲۱۴-۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲-۲۵۸، ۲۶۰،
۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۵، ۲۷۷-۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴-۲۹۷، ۳۰۹-۳۱۱،
۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱-۳۳۳، ۳۳۵-۳۴۱، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳-۳۵۸، ۳۶۳، ۳۶۴، ۴۰۳، ۴۱۱،
۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۳۸، ۴۴۶
- دکتر فیاض ۲۶
- محمد معین ۲۹، ۳۹۳
- ملکشاهی ۲۴
- مهدی حائری ۲۴
- مهدی محقق ۵۸، ۸۶، ۹۰، ۱۲۲، ۱۹۸، ۲۳۱، ۳۴۶، ۳۵۹، ۴۴۸
- ذیمقراطیس ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۱
- رازی ۲۴۷، ۲۶۶، ۲۷۰

- سید حسین جهند ۲۳
- شیخ اشراق ۲۵، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۸۲، ۳۷۴، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۱
- س شبستری ۳۴۶
- صبحی الصالح ۳۹۰
- صدر المتألهین ۲۵، ۳۷، ۳۹-۴۴، ۴۷، ۴۸، ۱۱۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۸۲،
 ۳۰۷، ۳۲۲، ۳۳۴، ۳۴۸، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۷-
 ۴۳۲، ۴۳۵-۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵
- صدوق ۲۳۷
- علامه حلی ۴۳۸، ۴۴۶
- س طباطبائی ۲۳، ۳۱، ۴۷، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۷۳، ۳۴۴-۳۴۶، ۳۴۸،
 ۳۶۰-۳۶۳، ۳۶۵، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۳۹-۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۴۹
- فارابی ۳۰، ۳۳۴، ۴۴۲، ۴۵۰
- فخر رازی ۳۵، ۳۷، ۴۳، ۴۷، ۷۵-۷۷، ۹۹-۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۳۱-۱۳۳،
 ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۱، ۱۹۲-۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۲-۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱،
 ۲۲۳، ۲۲۶-۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۷، ۲۵۷-۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰-۲۷۲،
 ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۸۳-۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳-۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷،
 ۳۳۲، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۴-۳۷۷، ۴۱۱، ۴۲۷
- فلاطوری ۴۴۸
- قطب الدین رازی = محاکم ۳۲، ۳۵-۳۷، ۴۳، ۴۷، ۷۶، ۷۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲،
 ۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۰-۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۹۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۴۴،
 ۲۴۷، ۲۶۰-۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۸-۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۱
- لید ۱۱۷، ۱۱۸
- محقق لاهیجی ۴۴۷
- مصباح یزدی ۳۶۱

مطهری - استاد - شهید مطهری ۲۴، ۲۵، ۱۰۲ - ۱۰۴، ۱۰۶، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۶، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۳۲۷.

۳۸۸، ۳۹۷ - ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۳۳

میرداماد..... ۲۰۱

هراکلیت..... ۴۳۳

هنری کرین..... ۱۹۱

كتابها

- ابن رشد و ما بعد الطيعة..... ٢٣٤
- احصاء العلوم..... ٣٠
- اسرار الآيات..... ٢٢٩، ٢٢٨
- اسفار الاربعه..... ٢٣، ٢٤، ٧٤، ١١٧، ١٧٣، ١٩٢، ٣٢٢، ٣٤٨، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٨٤، ٢٢٧
- اشارات..... ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣١، ٣٥، ٤٣، ٤٧، ٧٣، ٨٢
- اصول فلسفه و روش رئاليسم..... ٢٤٩
- الاشارات و التنبهات..... ٧٤، ٧٦، ٩١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٩، ١٧٠، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦١-٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧١-٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٠٨-٣١١، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٣، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣
- ٢٥٠، ٢٢٦، ٢١٩، ٢١٦، ٢١٥، ٢١١، ٢١٠، ٣٩٩، ٣٩١، ٣٨٦، ٣٥٧، ٣٥٦
- التنبه على سبيل السعادة..... ٣٠
- الحكمة المشرقية..... ٣٦٤، ٣٥٦
- الشواهد الربوبية..... ٢٤، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ١٧٣، ١٨٤، ٣٦٠، ٣٨٦، ٣٨٩، ٤١١
- القول السديد فى شرح التجريد..... ٢١٢
- المبدأ و المعاد..... ٢٢٧

المنجد.....	۴۰۳، ۳۹۳
بحار الأنوار.....	۲۳۷
ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه.....	۴۴۴، ۴۳۶، ۴۳۰، ۴۲۸
تعلیقہ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه.....	۴۲۷
س بر شرح منظومه حکمت سبزواری.....	۴۴۸
س علی نهایة الحکمة.....	۳۶۱
حرکت و زمان.....	۴۳۴
حکمت اشراق.....	۲۴
شرح الاشارات.....	۱۳۱
س الاشارات [فخر رازی].....	۱۸۱
س اللثالی المنتظمه.....	۲۲۷، ۲۰۴، ۶۵
س حکمت متعالیه.....	۴۴۹
س خواجه طوسی [بر اشارات].....	۷۴، ۲۴
س غرر الفرائد.....	۳۶، ۵۸، ۶۵، ۷۲، ۸۶، ۹۰، ۹۹، ۱۲۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۷۶، ۳۴۶
	۳۸۸، ۳۵۹
س منظومه سبزواری.....	۱۰۳، ۲۴، ۲۳
س هدایه.....	۴۱۴
س الاشارات.....	۱۲۳، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۵۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۱۰
	۴۱۵، ۳۷۴، ۳۵۲، ۳۳۲، ۳۲۳، ۳۱۶
س [اشارات خواجه].....	۱۸۰
س [خواجه] (اشارات).....	۱۳۰
شفا.....	۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۷۴، ۱۴۸ - ۱۵۰، ۱۸۶، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۸۴
	۴۴۱، ۳۵۲، ۳۰۷
شوارق الالهام.....	۴۴۷

۲۹	صباح
۲۵	صنع و ابداع
۲۵	غایات و مبادی
۲۲۵، ۲۱۹، ۲۱۱، ۲۰۸، ۱۹۸	غرر الفرائد
۳۹۳	فرهنگ فارسی
۲۹	س معین
۲۳۵	فصوص الحکم
۴۴۳	کشف الظنون
۴۴۶، ۴۳۸	س المراد فی شرح تجرید الاعتقاد
۴۱۳، ۴۰۶، ۴۰۵، ۳۹۶، ۳۸۸، ۳۲۲، ۲۸۳، ۲۶۶، ۱۰۳	مجموعه آثار شهید مطهری
۱۹۱	س مصنفات شیخ اشراق
۱۸۰	محاکمات
۴۴۳، ۳۵۷، ۳۰	منطق المشرقین
۳۲۲	منظومه حاجی
۴۴۳	نصوص الحکم بر فصوص الحکم
۴۴۷، ۴۳۹، ۴۱۳، ۳۶۱، ۳۶۰، ۳۴۵، ۲۷۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۶، ۱۹۲، ۱۸۳، ۸۸	نهاية الحکمه
۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۶، ۳۸۵	نهج البلاغه
۲۵	هستی و علل آن
۲۴۶	[شرح] اشارات مطهری

اصطلاحات

- اجتماع نقیضین ۱۲۴
- اجزای حدی ۱۶۶، ۱۶۵
- خارجی ۱۶۶، ۱۶۵
- ذهنی ۱۶۶، ۱۶۵
- کمی ۱۶۶، ۱۶۵
- اختلاف بالاعیان ۱۷۹ - ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۶
- لا بالاعیان ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴
- ارتفاع نقیضین ۱۲۴
- اسباب ۱۳۲
- اشتراک لفظی ۵۲، ۹۰، ۹۳، ۱۱۸، ۲۰۲ - ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۳۹، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۸۳
- مصداتی ۳۶۲
- معنوی ۵۲، ۹۰، ۱۱۸، ۲۰۲ - ۲۰۶، ۲۱۲ - ۲۱۵، ۲۳۹، ۳۶۲، ۳۶۵
- مفهومی ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۳
- اصالت ماهیت ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۴۰، ۴۴۰
- وجود ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۳۹، ۲۴۰، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۴۰

٣٧٣	اضافه
٤٧	اطلاق قسمی
١١٨	الحق بذاته
١١٨	سـ بغيره
٣٥	الذاتی لا یعلل
٢٦٣، ٢٥١، ٣٥	العرضی یعلل
٣٢، ٣١	الهیات بالمعنی الاعم
٤٧، ٣٢	سـ بالمعنی الاخص
١٨٩	امارات تشخص
٢٣١	امتناع ذاتی
٢٤٢، ٢٣١	سـ غیری
٢٨٩	امکان استعدادی
٣٤	سـ اشرف
٣١٧، ٣١٦	سـ بالقیاس الی الغير
٣١٧، ٢٣١، ٧٦	سـ ذاتی
٢٣١	سـ عام
٢٥٨	سـ غیری
٢٠٠	سـ فقری
٤٧، ٣٩، ٣٢	امور عامه
١٩٨	[ترکیب] انضمامی
٢٨٢	انیت
٣٧٣	ان یفعل
٣٧٣	سـ ینفعل
٢٧٨	[تقابل] ایجاب

.....	آین	۴۳۳، ۳۷۳، ۱۸۹، ۱۸۷، ۶۴، ۵۷
.....	برهان امکان	۴۳۹، ۴۳۸، ۱۳۶
.....	سے اِنی	۴۵۰، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۱
.....	سے حدوث	۴۴۰ - ۴۳۸، ۴۲۸
.....	سے حرکت	۴۴۰، ۴۳۵ - ۴۳۳، ۴۲۸
.....	سے خلف	۱۶۱ - ۱۵۸، ۱۵۶ - ۱۵۴
.....	سے صدیقین	۴۵۰، ۴۴۸، ۴۴۶، ۴۴۴ - ۴۴۲، ۴۰۷، ۱۷۶، ۱۷۴
.....	سے لمی	۴۵۰، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۱
.....	سے مستقیم	۱۶۱ - ۱۵۸، ۱۵۶ - ۱۵۴
.....	سے نظم	۴۲۸
.....	سے وسط	۱۵۲، ۱۵۰، ۱۴۹
.....	بسیط الحقیقہ	۲۱۹، ۷۱
.....	بشرط شیء	۳۵۲، ۲۳۴، ۴۲
.....	بشرط لا	۳۶۳، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۴۵، ۳۴۴، ۲۴۱، ۲۳۵ - ۲۳۳، ۲۲۱، ۸۵، ۴۲
.....	تجانس	۴۰۰، ۳۹۵، ۳۵۹
.....	تجرد عقلانی	۳۰۱
.....	سے نفسانی	۳۰۱
.....	تحقق بالذات	۳۵۴
.....	سے بالغير	۳۵۴
.....	ترجیح	۴۵۰، ۴۴۱، ۴۴۰
.....	سے بدون مرجح	۱۴۷، ۱۶۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۳
.....	ترکب اعتباری	۱۴۱
.....	سے حقیقی	۱۴۱
.....	سے اتحادی	۲۳۸، ۲۰۱، ۱۹۸

- انضمامی ۱۹۸، ۲۳۸
- تساوی ۳۵۹، ۳۹۵، ۴۰۰
- تسلسل ۶۸، ۶۹، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۹۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۸۵، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۶
- تعاقدی ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۴۴۶
- دفعی ۴۴۶
- علی ۱۳۲، ۱۳۳
- تشابه ۳۵۹، ۳۹۵، ۴۰۰
- تشبه به مبادی عالیه ۸۴
- تشخیص ۵۷، ۶۰، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۱۸۱، ۲۴۵، ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۸۸
- تشکیک ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۴۸، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۶۳
- خاص ۲۰۴، ۲۳۹
- عامی ۲۰۳، ۲۳۹
- تضایف ۳۹۵، ۴۰۰
- تعین ۵۷، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۴۰۷
- واجب الوجود ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۹۱
- تقابل بالذات ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۵
- بالعرض ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۵
- تضاد ۱۸۵
- تضایف ۱۸۵، ۱۸۶
- تناقض ۳۹۵
- سلب ۲۷۸

۳۹۵، ۲۷۸، ۱۸۶، ۱۸۵	عدم و ملکه
۱۸۶، ۱۸۵	نقیضین
۱۳۳، ۱۳۲	تقدم علی
۴۰۰، ۳۹۵، ۳۵۹	تماثل
۴۰۰، ۳۹۵، ۳۵۹	تناسب
۴۰۰، ۳۹۵، ۳۵۹	توازی
۲۲۷، ۲۱۴، ۲۰۴، ۲۰۳	تواطی
۳۷۳	جده
۳۳۴	جسم تعلیمی
۳۶	جعل
۳۶	سبب
۳۶	س مرکب
۳۴۶	جلال
۳۴۶	جمال
۳۵	[صفات] جمال
۲۸۸، ۲۸۲، ۲۷۷، ۲۲۶، ۲۱۸، ۱۸۳، ۱۸۲، ۹۳، ۹۲، ۸۸، ۸۵، ۸۴، ۶۵، ۳۵	جنس
۳۷۳-۳۶۷، ۳۶۴-۳۵۷، ۳۵۵-۳۵۰، ۳۴۵-۳۴۳، ۳۴۱، ۳۲۳، ۳۱۳، ۳۱۲، ۲۰۷، ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۹	
		۴۳۱، ۳۹۳، ۳۸۹
۲۱۰	بعید
۳۸۹، ۲۱۰	قریب
۳۸۸-۳۷۶، ۳۷۴-۳۷۲، ۳۷۰-۳۶۷، ۵۶، ۵۲، ۴۴، ۳۸	جوهر
۱۰۹	مفارق
۹۷	مفارق تام
۱۸۳	حد تام

حدوث زمانی	۱۳۲
حرکت اشتدادی	۲۴۰، ۲۱۱، ۲۰۸
سـ جوهری	۴۴۰ - ۴۲۸
حصر اضافی	۳۹۹
سـ حقیقی	۳۹۹
حق بالذات	۱۱۷
حکمت اشراق	۲۰۸، ۳۶
سـ عملی	۴۶، ۳۰
سـ متعالیه	۴۱۳، ۴۰۶، ۳۶۳، ۳۴۷، ۲۱۳، ۲۰۷، ۱۹۸، ۱۸۹، ۹۳، ۲۵
سـ مشاء	۴۰۶، ۲۳۲، ۱۸۹
سـ نظری	۴۷، ۴۶، ۳۰
حلول	۳۸۶، ۳۶۵، ۳۶۰
حمل اولی ذاتی	۳۷۰، ۳۶۸، ۱۹۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۸۸، ۸۴
سـ به تشکیک	۳۴
سـ به تواطی	۳۴
سـ ذات بر ذات	۱۸۳، ۱۸۲
سـ ذاتیات	۱۹۴، ۱۸۲
سـ شایع صناعی	۱۹۴، ۱۸۲، ۳۴
حیثیت تعلیلیه	۲۴۱، ۲۲۱، ۲۲۰
سـ تقییدیه	۲۴۱، ۲۲۰، ۱۱۵، ۵۷
سـ ماهیت	۸۵
سـ وجود	۸۵
خارج لازم	۲۰۸
سـ مفارق	۲۰۸

۴۲۱، ۴۱۴	خلسه ملکوتی
۲۵۵، ۲۳۶، ۲۳۲، ۲۳۱، ۱۹۹، ۱۷۶-۱۷۱، ۱۵۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۰۸، ۶۹، ۶۸	دور
۴۴۶-۴۴۳، ۴۴۱، ۴۴۰، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۳۳، ۴۳۱، ۴۱۲، ۳۸۵، ۲۷۷، ۲۵۶		
۱۷۵، ۱۷۲	سـ مصرح
۱۷۵، ۱۷۲	سـ مضمر
۳۶۹-۳۶۷	رسم
۱۶۹	رفع اشتمال
۳۱۸، ۳۰۹، ۳۰۸	سـ تالی
۳۱۸، ۳۰۸	سـ مقدم
۳۳۶	سالبه جزئیه
۳۰۰	سـ کلیه
۲۰۰، ۱۹۹، ۱۸۰، ۱۶۵، ۱۳۳، ۱۳۲	سبب
۱۷۰	سلسله تام
۱۴۹، ۱۳۵	سـ غیرمتناهیہ
۱۳۴	سـ نامتناهی
۴۴۲	سیر صعودی
۴۴۲	سـ نزولی
۹۹	شریک العله
۳۳۱، ۳۲۷، ۳۲۵، ۳۲۴، ۲۹۷، ۲۹۳، ۲۹۲، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۲۸، ۱۱۰، ۱۰۸، ۷۵، ۶۱-۵۹	صغرا
۴۴۱، ۴۳۸، ۴۲۸، ۴۲۲-۴۱۶، ۳۴۹، ۳۴۰-۳۳۸، ۳۳۶-۳۳۳		
۳۵	صفات جلال
۳۷	صنعت استخدام
۱۴۶، ۱۴۵	صورت نوعیه
۴۱۴، ۴۱۲، ۴۰۶	صور مرتسمه

- ۴۱۲ - معقوله
- ۱۰۸ ۸۵ ۸۳ ۸۱ ۴۵ ۴۴ [علت] صوری
- ۴۰۴ ۳۹۴ ۳۹۱ ۳۸۶ ۳۸۳ ۳۸۱ ضد
- ۶۰ ۵۹ طبیعت بشرط شيء
- ۶۰ ۵۹ - لا بشرط
- ۲۷۴ ۲۲۸ ۲۲۷ ۲۲۴ ۲۲۳ - نوعیه
- ۲۲۶ ۲۲۳ - نوعیه تام
- ۷۰ عالم ناسوت
- ۱۴۲ ۱۴۱ ۱۳۸ - استقراتی
- ۱۴۲ ۱۴۱ - مجموعی
- ۴۴ عرض ذاتی
- ۴۴ ۳۶ - غریب
- ۳۲۴ ۳۶ - لازم
- ۳۲۵ ۳۲۴ ۳۲۲ - مفارق
- ۱۸۴ عروض شیء بر شیء
- ۴۱۷ عقل بالفعل
- ۴۲۹ ۴۱۷ - بالمستفاد
- ۴۱۷ - بالملکه
- ۹۲ ۸۴ - فعال
- ۹۷ - مجرد
- ۴۲۹ ۴۱۷ - هیولا
- ۱۰۴ ۱۰۲ ۹۶ عقول مجرد تام
- ۳۰۰ عکس سالبه کلیه
- ۳۰۰ - موجبه کلیه

- ۴۰ وجود سے
- ۱۰۲ غایت الغایات
- ۱۰۰، ۹۸ فاعل بالفعل
- ۱۰۰ سے بالقوه
- ۸۷ سے بعید
- ۸۷ سے قریب
- ۸۷ سے متوسط
- فصل ۳۵، ۶۵، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۵،
۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۵۰-۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۷، ۳۶۴، ۳۷۰-۳۷۲، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۳۱
- ۴۷ [اطلاق] قسمی
- ۲۸۱ قضیہ سالبہ محصلہ
- ۳۲۳، ۳۰۸، ۲۲۹، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۲۳، ۱۰۷ سے شرطیہ
- ۱۲۳ سے منفصلہ
- ۲۴۶، ۱۷۵، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۲۲ سے حقیقیہ
- ۱۲۶ سے منفصلہ حقیقیہ
- ۲۸۱، ۲۸۰ سے موجبة معدولة المعلول
- ۷۱ قوس سعودی
- ۱۶۹ قیاس استثنایی
- ۷۷ سے برہانی
- ۳۱۸ سے شرطی
- ۳۰۸، ۲۲۷ سے اتصالی
- ۱۱۰، ۱۰۸ کان تامہ
- کبرا ۵۹-۶۱، ۷۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۵۷، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۱،
۳۳۶-۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۹، ۴۱۶-۴۲۲، ۴۲۸، ۴۳۸، ۴۴۱

- ۴۰ وجود سے
- ۱۰۲ غایت الغایات
- ۱۰۰، ۹۸ فاعل بالفعل
- ۱۰۰ سے بالقوه
- ۸۷ سے بعید
- ۸۷ سے قریب
- ۸۷ سے متوسط
- فصل ۳۵، ۶۵، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۵،
۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۵۰-۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۷، ۳۶۴، ۳۷۰-۳۷۲، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۳۱
- ۴۷ [اطلاق] قسمی
- ۲۸۱ قضیہ سالبہ محصلہ
- ۳۲۳، ۳۰۸، ۲۲۹، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۲۳، ۱۰۷ سے شرطیہ
- ۱۲۳ سے منفصلہ
- ۲۴۶، ۱۷۵، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۲۲ سے حقیقیہ
- ۱۲۶ سے منفصلہ حقیقیہ
- ۲۸۱، ۲۸۰ سے موجبة معدولة المعلول
- ۷۱ قوس سعودی
- ۱۶۹ قیاس استثنایی
- ۷۷ سے برہانی
- ۳۱۸ سے شرطی
- ۳۰۸، ۲۲۷ سے اتصالی
- ۱۱۰، ۱۰۸ کان تامہ
- کبرا ۵۹-۶۱، ۷۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۵۷، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۱،
۳۳۶-۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۹، ۴۱۶-۴۲۲، ۴۲۸، ۴۳۸، ۴۴۱

١٩٦	كثرت حقایق متباینه
٤٠٤، ٣٨٢	— خارجی
٤٠٤، ٣٨٢	— داخلی
٢٠٦	كثیر نوعی
٣٥٤، ١٥١	كل آحادی
١٥١، ١٤٩	— استغراقی
١٥١	— مجموعی
٧٦، ٧٢، ٧١، ٦٦، ٦٥، ٦٠، ٥٧	كلي طبیعی
٢٣٩، ٢٠٣	— متواطی
٢٣٩، ٢٠٣	— مشکک
٦٠	— منطقی
٤٣٣، ٤٠٤، ٣٧٣، ١٨٩، ١٨٧، ٦٤، ٣٨	كم
٣١٨، ٣١٣، ٨٤	— متصل
٣١٣	— منفصل
٤٣٣، ٤٠٤، ٣٧٣، ٢١٥، ١٨٩، ١٨٧، ٦٤، ٣٨	كيف
٣٥٢، ٢٨٤، ٢٨٢، ٢٧٧، ٢٥٣، ٢٣٥ - ٢٣٣، ٢١٤، ٢١٣، ١٩٠، ١٨٨، ١١٥، ٨٥، ٦٥، ٤١	لا بشرط
٦٦، ٦٥، ٤٧، ٤٢	— قسمی
٣٥٢، ٦٦، ٦٥، ٥٨، ٤٧، ٤٢	— مقسمی
١٠٦، ١٠٤، ١٠١	ما إليه الحركة
١٠٦، ١٠٤، ١٠١	— لأجله الحركة
١٦٩	مانعة الجمع
١٦٩	— الخلو
١٩٥، ١٨٦	ماهيات جنسيه
٢٨١، ٢٣١، ٢٢٥، ٢٢٢، ٢١٠، ١٩٥، ١٨٧، ١٨٦	— نوعيه

..... ماهیت ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۵۸، ۶۰، ۶۵، ۷۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۱۲۲، ۱۸۰، ۱۸۳.
..... ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۱.	
..... ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۴۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۳.	
..... ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۳۰، ۴۳۱.	
..... - بالمعنى الاخص ۱۹۸، ۲۰۰.
..... - الاعم ۱۹۸.
..... - بشرط شيء ۵۸، ۵۹، ۶۵.
..... - جنسيه ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۲، ۲۸۲.
..... - غايت ۹۸، ۱۰۰.
..... - قسمى ۵۷، ۵۸.
..... - لا بشرط ۵۶، ۵۹، ۶۵، ۷۱، ۷۶.
..... - مقسمى ۵۷، ۵۸.
..... - محصله ۳۳۷، ۳۴۱.
..... - ممكن ۷۶.
..... - نوعى ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۶، ۲۹۷.
..... - نوعيه ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۱۰.
..... - مبادى عاليه ۹۲، ۱۰۲.
..... - وجود ۴۰.
..... - مبدأ المبادى ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹.
..... - اول ۳۴.
..... - فاعلى ۳۴.
..... - متحقق بالذات ۳۵۴.
..... - بالغير ۳۵۴.
..... - متواطى ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۴۸.

۳۷۳، ۱۸۹، ۱۸۷، ۶۴	متی.....
۷۶	مجموعول بالذات.....
۷۶	سـ بالعرض.....
۱۵۱، ۱۴۶، ۱۴۵	مرکب اعتباری.....
۱۵۱، ۱۴۵	سـ حقیقی.....
۱۳۳، ۱۳۲	مسبب.....
۱۳۲	مسیبات.....
۳۶۴، ۳۶۱، ۳۵۸	مشارکت مفهومی.....
۳۴۸، ۲۰۴، ۲۰۳	مشکک.....
۴۲۰، ۴۰۳	معقول بالذات.....
۴۰۳	سـ بالغير.....
۳۷۳، ۳۷۰	مقولات ده گانه.....
۲۳۲	سـ عرض.....
۲۱۵، ۳۶۹، ۳۶۸، ۳۸	سـ عشر.....
۲۳۲	مقوله جوهر.....
۴۳۵، ۳۶۳، ۳۳۶	ممتنع الوجود.....
۳۴۶	سـ سـ بالذات.....
۱۲۶، ۱۱۷، ۱۱۵	سـ بالذات.....
۱۱۸، ۱۱۷	سـ بالغير.....
۳۱۸-۳۱۶، ۳۰۷، ۲۳۲، ۲۲۲، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۲۲	ممکن الوجود.....
	۴۴۵-۴۴۳، ۴۳۵، ۴۳۲، ۳۳۶، ۳۳۵
۱۱۶	سـ سـ بالذات.....
۱۲۷	سـ سـ بذاته.....
۱۵۱، ۱۲۹، ۱۱۸، ۱۷	سـ بالذات.....

- موجبه جزئيه ٤١٥، ٣٠٠
- كلييه ٤١٥
- معدولة المحمول ٤٣٨، ٣٢٥، ١٥٧
- بالذات ٧٦
- بالعرض ٧٦
- بما هو موجود ٣٧-٤١، ٤٣، ٤٧، ٥١، ١١٧
- مطلق ٤٧، ٤٢، ٤١
- نسبت عروض ١٩٥، ١٨٨
- لزوم ١٨٨، ١٨٤
- نفوس مجرد تام ٩٦
- نوع اضافي ٣٤١، ٣٣٧، ٢٢٦
- حقيقي ٣٤١، ٢٢٦
- متحصل ٢٢٦
- محصل ٣٣٨
- واجب الوجود ١٣٥، ١٣٤، ١٣١، ١٢٩-١٢٧، ١١٨-١١٥، ١١٠-١٠٨، ١٠٢، ٧٦، ٧٤، ٥١، ٤٦، ٤٥، ٣٧
- ١٤٨-١٥٠، ١٥٢، ١٦١-١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٠-١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٤
- ٢١٦-٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣-٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٣
- ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩١-٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٥-٣١١، ٣١٤
- ٣١٦-٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩-٣٣١، ٣٣٣-٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣-٣٤٧، ٣٤٩-٣٦٤، ٣٦٨
- ٣٧٣-٣٧٥، ٣٧٧-٣٨١، ٣٨٦-٣٨٩، ٣٩٦-٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١١، ٤١٣، ٤٢٠، ٤٢٧، ٤٣١-٤٣٣
- ٤٣٤، ٤٣٦-٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٣-٤٤٥، ٤٤٧-٤٥٠
- بالذات ١٠٨، ١١٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠، ١٦٥، ١٦٨-١٧٠
- ٢٤٣، ٢٧٦، ٣٠٠، ٣٠٦-٣٠٨، ٣١٠، ٣١٦، ٣١٧، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٤٦
- بالغير ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٣١

- ۱۲۷..... بذاته
- ۲۸۳، ۲۷۳، ۲۶۸-۲۶۵، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۷-۲۵۵، ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۶..... متعین
- ۳۰۶..... من جميع الجهات
- ۱۳۵، ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۰۸..... بالذات
- ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۱۸، ۱۱۷..... بالغير
- ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۳..... واحد الحقیقه
- ۲۰۶..... شخصی
- ۲۰۶..... نوعی
- ۷۶، ۶۶، ۶۵..... واسطه در ثبوت
- ۷۶، ۶۶، ۶۵، ۵۷، ۴۰..... عروض
- ۱۳۶..... [برهان] وجوب
- ۱۵۱، ۱۴۰..... وجوب بالذات
- ۳۱۶..... بالقیاس الی الغير
- ۲۰۰..... ذاتی
- ۲۰۲-۱۹۶، ۱۹۴، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۸۴، ۱۰۰، ۹۸، ۹۳، ۹۰، ۸۹، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۳۳، ۳۱..... وجود
- ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۶-۲۳۳، ۲۳۱-۲۲۶، ۲۲۲-۲۲۰، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۵، ۲۰۴
- ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۷۷، ۲۶۳، ۲۵۴، ۲۵۲-۲۴۷، ۲۴۵-۲۴۳، ۲۲۷، ۲۲۳-۲۲۱، ۲۸۰، ۲۷۶، ۲۴۹، ۲۴۲، ۲۴۱
- ۴۳۱، ۴۳۰، ۴۰۸، ۴۰۷، ۳۸۸
- ۳۴۵..... بحت بسیط
- ۳۶..... خاص
- ۱۰۰، ۹۸، ۸۸-۸۶..... ذهنی
- ۲۲۲..... رابط
- ۴۴..... عام بدیهی
- ۸۶..... [وجود] عینی

- ۴۴ مفهومی -
- ۲۲۲ مستقل -
- ۴۴_۴۲،۳۶ مطلق -
- ۷۶ ممکن -
- ۴۲ وحدت تشکیکی -
- ۳۶۲ حقه حقیقه اصلیه -
- ۱۸۰ واجب الوجود -
- ۱۹۶،۱۹۲ وجود -
- ۳۰۸ وضع تالی -
- ۱۶۹ اشتمال -
- ۳۰۸ مقدم -
- هیولا ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۹،
۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۴

اشعار

إذ مقتضى الحكمة و العناية ایصال کُلّ ممکن لغایة: ۹۹
و استلزم الوهمی فکياً لما تساوت الاجزا طباعاً فاعلما: ۲۲۵
ألا کُلّ شيء ما خلا لله باطل و کُلّ نعیم لامحالة زائل: ۱۱۷
إن ما به التفات أيضاً غدا فعند ذا خاصی تشکیک بدا: ۲۰۴
و انّ کلاً آیة الجلیل و خصمنا قد قال بالتعطیل: ۳۶۵

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم

وز هرچه گفته‌اند و شنیدیم و دیده‌ایم: ۳۹۶

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من: ۳۶۱
ای همه هستی ز تو پیدا شده خاک ضعیف از تو توانا شده: ۲۲۲
بحث عقلی گرد و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود: ۳۹۷
بله این نکته ورد هر لسان است که نادانسته را جستن محال است: ۸۶
بالنقص و الکمال فی الماهیه ایضاً یجوز عند الاشراقیه
به دریا بنگرم دریات وینم به صحرا بنگرم صحرات وینم: ۸

به عقل نازی حکیم تا کی؟ به فکرت این ره نمی شود طی

به کنه ذاتش خرد برد پی، اگر رسد خس به قعر دریا: ۱۱۷،

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

نیست بر آن رخ نقاب نیست بر آن مغز پوست: ۴۰۶

تجانس تماثل تساوی تشابه تناسب توازی: ۳۵۹

جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس له إلا جمالک ساتر: ۴۰۵

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال

نهان ز چشم جهانی ز بس که پیدائی: ۴۰۵

الْحَقُّ مَاهِيَةٌ اِنْهِيَةٌ اِذْ مَقْتَضَى الْعُرُوضُ مَعْلُولِيَّتَهُ: ۲۳۱

خشک ابری که بود ز آب تهی

ذات نایافته از هستی بخش

رَقُّ الزَّجَّاجِ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكُلُ الْأَمْرِ: ۲۰۱

ز احمد تا احد یک میم فرق است

طالب هر پیشه و هر مطلبی

عَلَّةٌ فَاعِلٌ بِمَا هِيَّتَهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِأَنْتَيْتَهَا: ۸۶

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کانجا همیشه باد بروس است دام را: ۲۱۹

فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ مَا لِأَجَلِهِ غَدَتْ مُشْتَرَكَةً: ۱۰۱

قد لزم الإمكان للماهية

كل المفاهيم على السواء

كلي الطبيعي هي الماهية

كون المراتب في الاشتداد

گرتورا از غیب چشمی باز شد

ولا بشرط كان لاثنين نمي

وليست إلا هي من حيث هي

ليس الطبيعي مع الافراد

و حاجة الممكن أولية: ۱۲۲، ۳۴۶

في نفي تشكينك على الانحاة: ۳۴۸

وجوده وجودها شخصية: ۶۵

انواعاً استنار للمراد: ۲۰۸، ۲۱۱

با تو ذرات جهان همراز شد: ۱۰۰

من اول قسم و ثانی مقسم: ۶۵

مرتبة نقائض متنفية: ۵۸، ۲۳۳

ككالب بل آباء مع الاولاد: ۷۲

متحد بنفس ما به اتفق: ٢٠٤	مثل الزمان أن ما به افترق
وكنهه في غاية الخفاء: ٢١٩، ٢٧٦	مفهومه من أعرف الأشياء
تفاوت از زمین تا آسمان است: ٢٠١	میان ماه من تا ماه گردون
أو بعضها أو جاء بمنضات: ٣٤٧	المميز إما بتمام الذات
فارقنا لابن الكمونه استند: ١٩١	هویتان بتمام الذات قد
وین عجب تر که من از وی دورم: ٣٩٠	یار نزدیک تر از من به من است
وضع المقدم و نفي التالي: ٢٢٧	ينتج في الشرطي الاتصالي

پوشش کتاب

مؤسسه بوستان کتاب قم^۱ (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) از سال ۱۳۶۱ با هدف «تبیین و گسترش معارف دینی و ارزش‌های انقلاب اسلامی» با نشر آثاری از «اندیشمندان و فرهیختگان» کار خود را آغاز کرد. پس از به بار نشستن تلاش پژوهشی «واحدهای دفتر تبلیغات اسلامی»^۲، انتشار آن را نیز عهده‌دار شد.

این مؤسسه آثار را در سه گروه مخاطب «تخصصی، عمومی و کودک و نوجوان» پس از تصویب در «شورای بررسی آثار» با رعایت معیارهایی از جمله: «اتقان و محتوای مناسب، نیاز جامعه به موضوع اثر، روشمند بودن تألیف، نبودن کتاب مشابه در بازار و...» در حوزه اندیشه اسلامی منتشر می‌کند.

پرافتخارترین ناشر برگزیده کشور

۱۵ نوبت ناشر سال، ۱۲۲ کتاب برگزیده با ۱۴۳ امتیاز

✓ ناشر سال ۱۳۷۵، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۲ کشوری (برگزیده وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)

✓ ناشر سال ۱۳۷۷، ۱۳۷۹، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ حوزه برگزیده مدیریت حوزه علمیه قم

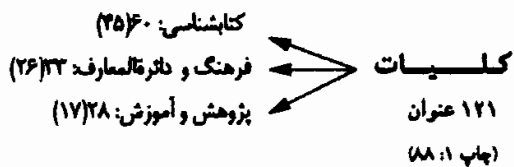
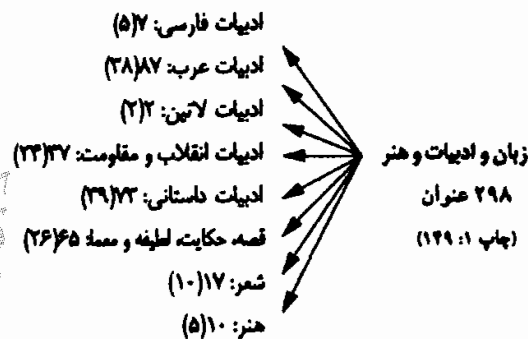
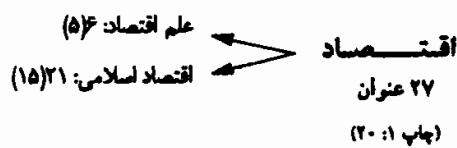
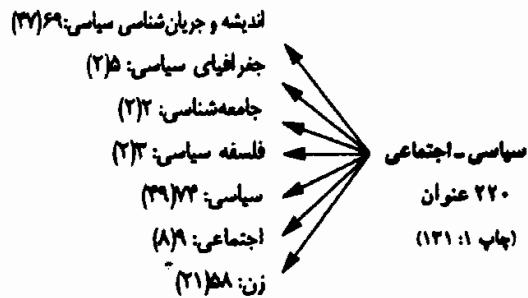
✓ ناشر برگزیده دوازدهمین دوره تکریم خادمان قرآن کریم سال ۱۳۸۳

✓ ناشر سال ۱۳۷۸ استان قم

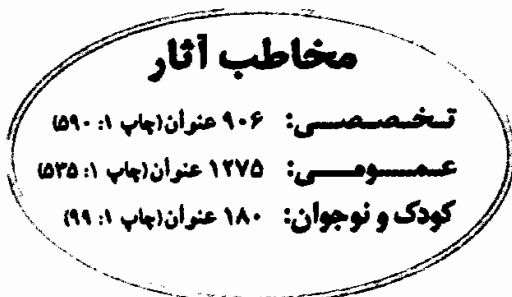
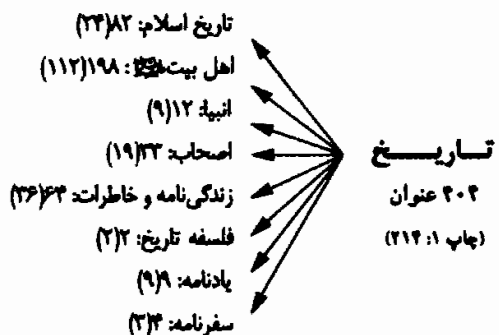
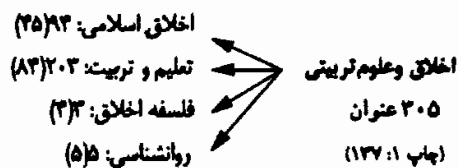
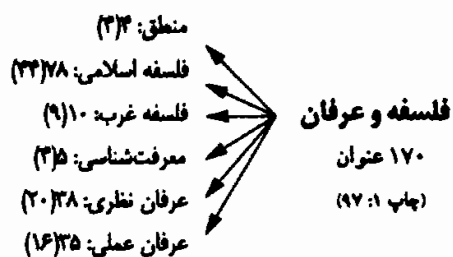
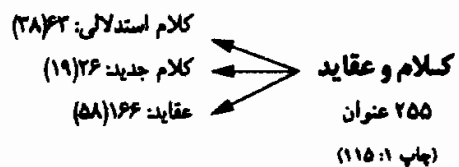
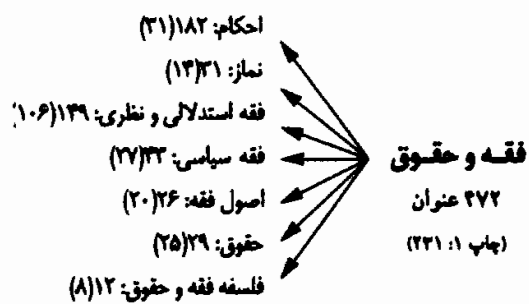
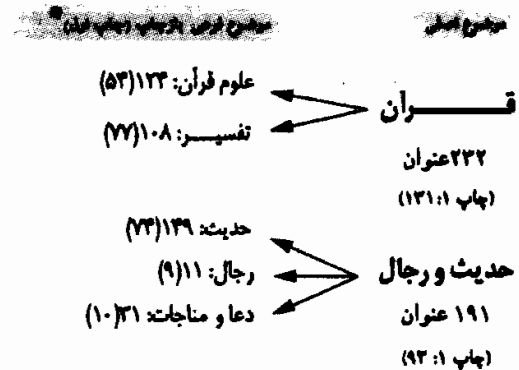
✓ ۱۲۲ کتاب برگزیده با ۱۴۳ امتیاز در جشنواره های مختلف

۱. از ۱۳۸۰/۱/۲۸ «مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم» با نام «مؤسسه بوستان کتاب قم» فعالیت می‌نماید.
۲. واحدهای دفتر تبلیغات اسلامی که آثارشان را این مؤسسه منتشر می‌کند عبارتند از: مؤسسه پژوهشی علوم و فرهنگ اسلامی (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی)، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام، مرکز آموزش مبلغین، مرکز آموزش خواران، مؤسسه انتظار نور، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، معاونت فرهنگی و هنری، مجلات: پیام زن، حوزه، با معارف اسلامی آشنا شویم و...»

موضوع و مخاطب آثار و تعداد آن‌ها



- ادیان و مذاهب: ۵ عنوان (چاپ ۱: ۵)
- مدیریت: ۱۱ عنوان (چاپ ۱: ۳)
- هویت و نجوم: ۲ عنوان (چاپ ۱: ۲)
- تبلیغ و مبلغ: ۸۳ عنوان (چاپ ۱: ۵۸)
- گونه‌گون: ۷ عنوان (چاپ ۱: ۵)



۵. تعداد عناوین چاپ اول هر موضوع در پرتتیر آمده که با احتساب بازچاپ هرکدام، تعداد عناوینی که از آن موضوع تا پائیز ۱۳۸۳ منتشر شده مشخص گردیده است.

تهیه آثار از طریق پست
خواستاران کتاب‌های مؤسسه می‌توانند از طریق وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

یا فروشگاه‌ها و نمایندگی‌های فروش آثار مؤسسه را تهیه نمایند و یا با واریز مبلغ کتاب به حساب سیبا (ملی):
۰۱۰۱۱۵۹۰۵۵۰۰۳ به نام مؤسسه و ارسال فیش آن به نشانی مؤسسه، از طریق پست، دریافت نمایند.

فروشگاه‌های مؤسسه

- فروشگاه مرکزی، قم میدان شهدا، بوستان کتاب قم، تلفن: ۷۷۲۲۲۲۶
- فروشگاه شماره ۲، تهران خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کرچه دوم (پشن)، پلاک ۲۲/۳، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
- فروشگاه شماره ۳، مشهد چهار خسروی، ابتدای خ آزادی، مجتمع یاس، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۶
- فروشگاه شماره ۴، اصفهان خ حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)
تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

کتابفروشی‌ها و مراکز انتشاراتی

و نمایندگی فروش کتاب‌های مؤسسه در داخل کشور

آذربایجان غربی

● چالدران:

رضایی، خ ساحلی، تلفن: ۲۶۲۲۲۵۵

اردبیل

● اردبیل:

نمایشگاه دائمی آموزش و پرورش، خ امام خمینی (ع)

تلفن: ۲۲۳۱۸۵۹

مؤسسه فرهنگی آیه الله مروج، خ ۳۰ متری،

تلفن: ۰۴۶۲-۲۶۲۲۲۵۵

اصفهان

● اصفهان:

امام عصر (عج)، خ چهار باغ، تلفن: ۲۲۰۴۹۳۲

خاتم الانبیاء، خ حافظ، تلفن: ۲۲۱۲۰۵۰

آذربایجان شرقی

● تبریز:

شهید شفیق‌زاده، خ امام خمینی (ع)، تلفن: ۵۵۶۶۹۲۲

ولایت، خ شیخ محمد خیابانی، تلفن: ۲۳۰۸۹۸۸

● آذرشهر:

اندیشه، خ امام خمینی، مجتمع میلاد نور، تلفن: ۴۲۲۴۱۷۲

● بناب:

طباطبایی، جنب مصلی، تلفن: ۵۲۸۶۳۹

● مراغه:

مرکز فرهنگی ثقلین، میدان طلوع فجر، تلفن: ۲۲۳۹۰۰۰

● میانه:

رسالت، خ سرچشمه، تلفن: ۲۲۳۵۰۱۱

خدمات فرهنگی فدک، خ مسجد سید، تلفن: ۲۲۰۵۴۸۵

سازمان تبلیغات اسلامی، خ مسجد سید، تلفن: ۳۳۶۷۴۵۱

فرهنگسرای اصفهان، دروازه دولت، تلفن: ۲۲۰۴۰۲۹

فرهنگسرای الزهراء، چهارراه شکرشکن،

تلفن: ۲۲۹۱۸۷۴

گلستان کتاب، خ حافظ، تلفن: ۲۲۲۵۲۰۶

نشر و پخش کریم اهل بیت، سبزه میدان، مجتمع تجاری

امیر، تلفن: ۲۲۳۸۸۳۲

نمایشگاه کتاب آموزش و پرورش، خ شهید رجایی،

تلفن: ۴۹۴۳۳

ولایت، (آران و بیگل) خ ولی عصر، تلفن: ۲۰۹۵۰

● کاشان:

یزد دانشخواه، بازار، تلفن: ۲۴۸۵۹

ایلام

● مهران:

میدان امام خمینی، تلفن: ۰۹۱۲۳۵۱۴۸۲۸

بوشهر

● بوشهر:

سازمان تبلیغات اسلامی، میدان امام خمینی،

تلفن: ۵۵۵۸۲۵۸۲

موعود اسلام، خ لیان، تلفن: ۲۵۲۴۹۳۳

تهران

● تهران:

آفاق، خ پاسداران، دشتستان چهارم، تلفن: ۲۸۴۷۰۳۵

بوستان کتاب فروشگاه ۲، خ فلسطین جنوبی، کوچه پشن،

پلاک ۲۲۳، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵

پخش آثار، خ شهدای زاندارمری، تلفن: ۶۴۶۰۲۳۳

پخش دانش علم، خ انقلاب، خ ۱۲ فروردین،

تلفن: ۶۴۸۰۳۷۸

حافظ نوین، بازار بین الحرمین، تلفن: ۵۶۳۱۳۷۴

حکمت، خ ابوریحان، شماره ۳، تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲

دارالکتب الاسلامیه، خ پامنار، تلفن: ۵۶۲۷۴۴۹-۵۶۲۰۴۱۰

دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۶۹۶۸۵

سازمان تبلیغات اسلامی، خ بهارستان، تلفن: ۷۵۲۱۹۷۵

سازمان تبلیغات اسلامی، میدان فلسطین، تلفن: ۸۹۰۳۸۴۳

سروش، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۳۶۲۰

شبکه اندیشه، ابتدای خ آزادی، تلفن: ۶۹۲۵۱۲۷

شرکت پخش آثار، خ شهدای زاندارمری، تلفن: ۶۴۶۰۲۳۳

شفیعی، خ اردیبهشت، تلفن: ۶۴۹۴۶۵۴

قدیانی، خ شهدای زاندارمری، تلفن: ۶۴۰۴۴۱۰

کتاب مرجع، خ فلسطین، تلفن: ۸۹۶۳۷۶۸ و ۸۹۶۱۳۰۳

کوکب، خ ۱۲ فروردین، تلفن: ۶۴۰۶۵۴۸

محصولات فرهنگی عصر ظهور، خ افسریه

تلفن: ۳۱۴۷۳۳۰

مولی، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۰۹۲۳۳

خراسان رضوی

● مشهد:

بوستان کتاب (فروشگاه ۳)، چهارراه خسروی

تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

● نیشابور:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ شریعتی، تلفن: ۶۳۱۴۷۵

خوزستان

● اهواز:

اشراق، خ نادری، تلفن: ۲۲۲۸۶۸۱

رشد، خ حافظ، تلفن: ۲۲۱۶۳۴۵

● اندیمشک:

رحمانی، خ امام خمینی، تلفن: ۲۰۹۷۲

عزت، ستاد اقامه نماز اندیمشک، تلفن: ۲۴۴۱۱

● دزفول:

فروشگاه کتاب حرم، حرم مطهر حضرت، سبزه قبا،

معراج، خ شریعتی، تلفن: ۵۲۵۱۳۷۵

تلفن: ۲۲۲۲۳۹۲

همشهری، خ شریعتی، تلفن: ۲۲۲۶۲۵۹

زنجان

● زنجان:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ امام، تلفن: ۳۲۲۹۵۷۱

کتابفروشی مسجد سیند، سبزه میدان، تلفن: ۳۲۲۵۵۷۷

سنجان

● شاهرود:

مسجد حضرت رسول اکرم ﷺ، خ امام خمینی،

تلفن: ۲۲۲۲۹۵۰

سیستان و بلوچستان

● زاهدان:

مجتمع فرهنگی نبی اکرم ﷺ، تقاطع خیابان مصطفی

خمینی ﷺ و طالقانی، تلفن: ۳۲۲۰۴۴۳

فارس

● شیراز:

دارالکتب شهید مطهری، خ زند، تلفن: ۲۳۵۹۰۲۳

نجم الدین، فلکه دانشجو، تلفن: ۰۹۱۷۱۱۸۲۰۳۴

وفاق، بلوار زند، تلفن: ۲۳۳۲۳۰۷

قزوین

● قزوین:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ شهید، تلفن: ۲۲۹۰۱۹

کانون توحید، میدان آزادی، تلفن: ۲۲۲۳۸۷۷-۲۸۱

قم

● قم:

اخلاق، خ ارم، تلفن: ۷۳۳۶۳۵

ارمغان طوبی، خ نورشهر، تلفن: ۷۳۷۳۶۷

اسلامی (جامعه مدرسین)، بلوار امین، تلفن: ۲۹۳۲۲۱۹

الهادی، فلکه الهادی، تلفن: ۶۶۱۶۱۲۲

ام القرئی، خ شهید رجایی، تلفن: ۷۳۵۶۴۶

بنیاد معارف اسلامی، خ شهید، خ تلفن: ۷۳۲۰۰۹

بهشت بینش، خ بلوار امین، تلفن: ۸۲۸۵۸۵

پارسایان، خ ارم، تلفن: ۷۳۳۷۱۶

پرسیمان دینی، خ ارم، تلفن: ۷۸۲۰۲۸۰

پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، خ نورشهر،

تلفن: ۷۳۰۷۳۵

پژوهشکده تعلیم و تربیت، خ حجتیه، تلفن: ۷۳۴۳۰۹

تپش، خ آذر، تلفن: ۷۱۳۰۷۶

توحید، چهارراه شهید، تلفن: ۷۳۳۱۵۱

جمال، بلوار بهار، تلفن: ۷۳۶۳۵۳

حضور، خ حجتیه، تلفن: ۷۳۹۴۲۴

دارالتقلین، خ ممتاز، تلفن: ۷۳۲۹۹۳

دارالعلم، خ ارم، تلفن: ۷۳۴۲۹۸

دارالفکر، خ شهید، تلفن: ۷۳۳۵۴۴

دلیل ما، معلم ۲۹، تلفن: ۷۳۴۹۸۸

ذوی القربین، پاساژ قدس، تلفن: ۷۳۴۶۶۳

سازمان تبلیغات اسلامی، روبهروی شیخان،

تلفن: ۷۳۰۳۷۶

سلطانی، پاساژ قدس، تلفن: ۷۳۴۰۴۷

شکوری، پاساژ قدس، تلفن: ۷۳۰۴۳۸

صحیفه خرد، خ ممتاز، تلفن: ۷۳۸۹۳۳

صلاة، خ ارم، تلفن: ۷۳۹۵۷۴

طوبی، خ چهارمریان، تلفن: ۷۳۱۴۸۰

عصمت، چهارراه شهید، تلفن: ۷۳۰۵۱۵

