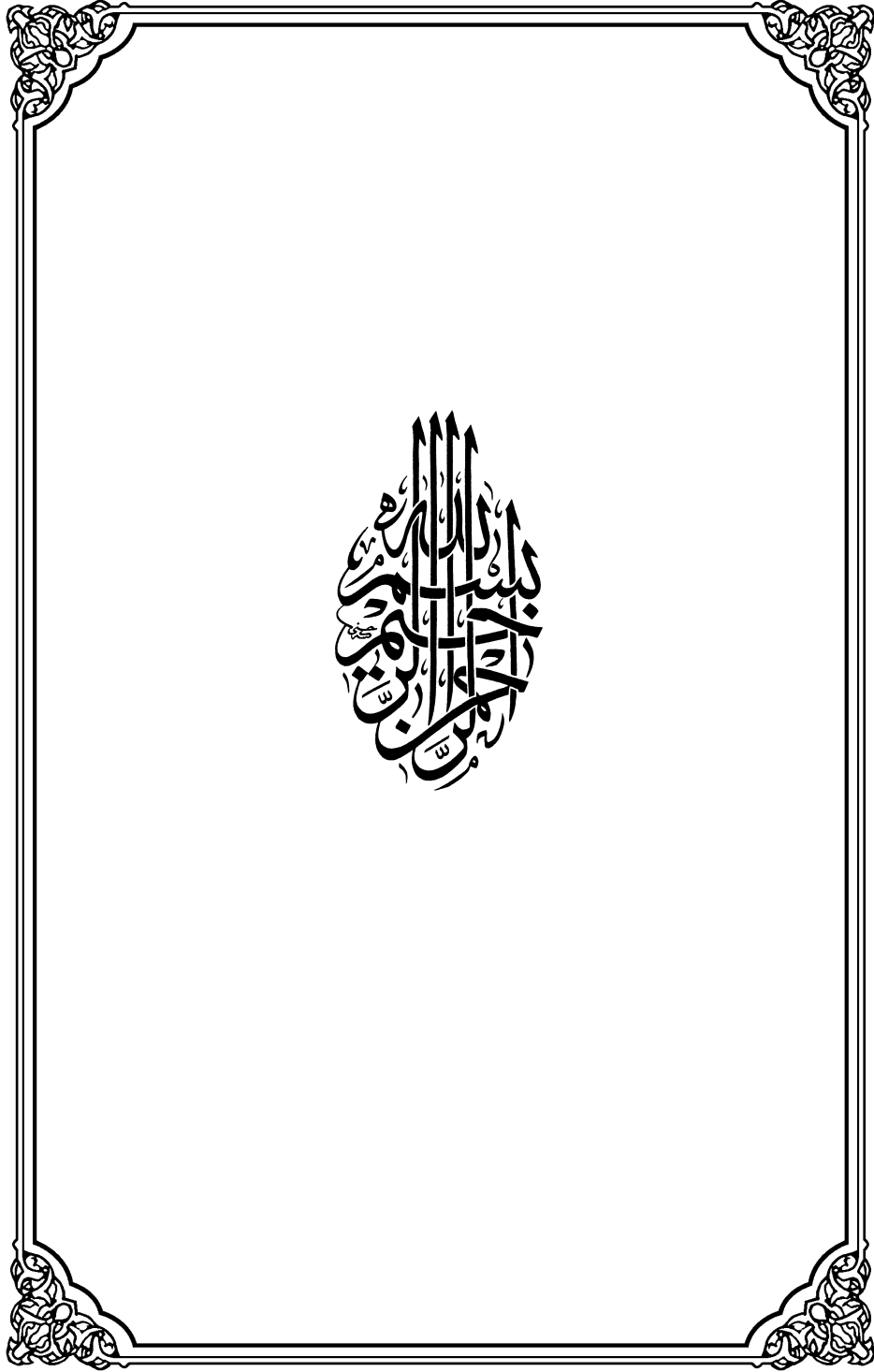


کھمرا کھنار حکمت



فقیہ حکیم
حضرت آیت اللہ العظمیٰ منتظری رضی اللہ تعالیٰ عنہ





درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد سوّم

فقيه حكيم

حضرت آيت الله العظمى منتظري رحمته الله عليه

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۸ ج.
جلد سوم / ۶۶۴ ص / ۳۲۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 76 - 4

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شابک جلد سوم:

شابک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد سوم

« آیت‌الله العظمی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۹۵

قیمت: ۳۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۷۶-۴

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - (۰۲۱) ۲۲۵۶۳۴۵۸ * فاکس: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۵ * موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

﴿ فهرست مطالب ﴾

١٧	الفريدة الثالثة في القدم و الحدوث
١٩	﴿ درس شصت و چهارم ﴾
١٩	« غررٌ في تعريفهما و تقسيمهما »
٢١	تعريف قدم و حدوث
٢٤	اقسام قدم و حدوث
٣١	﴿ درس شصت و پنجم ﴾
٣٤	حدوث دهري
٣٤	مقدمه اول:
٣٩	مقدمه دوّم:
٤٠	مقدمه سوّم:
٤٩	﴿ درس شصت و ششم ﴾
٥٧	تطابق عوالم
٦٥	﴿ درس شصت و هفتم ﴾
٦٩	حادث اسمي
٧٦	مانعة الجمع نبودن اقسام حدوث
٧٩	﴿ درس شصت و هشتم ﴾
٨١	حدوث زمانى عالم

٨١	حرکت جوهریه
٨١	مقدمه اول:
٨٣	مقدمه دوم:
٨٣	مقدمه سوم:
٨٧	اشکال و جواب:
٨٩	سؤال و جواب:
٩٥	اشکال و جواب:

٩٩ ❁ درس شخصت و نهم ❁

٩٩	«غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال»
١٠١	ربط حادث به قديم
١٠١	طرح اشکال در ربط حادث به قديم
١٠٢	جواب کعبی
١٠٣	اشکال به کعبی
١٠٤	جواب معتزله
١٠٤	اشکال به معتزله
١٠٥	جواب اشاعره و ظاهر البطلان بودن آن
١٠٥	اشکال به مرحوم حاجی
١٠٦	پاسخ فلاسفه

١١٣ ❁ درس هفتادم ❁

١١٣	«غرر في أقسام السبق و هي ثمانية»
١١٧	اقسام سبق
١١٨	١- سبق زمانی

۱۱۸	۲- سبق بالرتبه
۱۱۹	۳- سبق بالشرف
۱۲۰	۴ و ۵- سبق بالطبع و سبق بالعلیه
۱۲۰	۶- سبق بالتجوهر یا سبق بالماهیه
۱۲۱	۷- سبق بالحقیقه
۱۲۲	۸- سبق دهری
۱۲۴	اشکال محقق لاهیجی و جواب آن

❁ درس هفتاد و یکم ❁

۱۳۱	« غرر في بعض أحكام الأقسام »
۱۳۳	ترتیب عقلی
۱۳۴	ترتیب خارجی (حسی)
۱۳۹	« غرر في تعيين ما فيه التقدّم في كل واحد منها »
۱۴۱	ملاک تقدم و تأخر در اقسام سبق
۱۴۲	ملاک در سبق زمانی
۱۴۲	ملاک در سبق بالترتیب
۱۴۳	ملاک در سبق بالشرف
۱۴۳	ملاک در سبق بالطبع و سبق بالعلیه
۱۴۴	ملاک در سبق بالتجوهر
۱۴۵	ملاک در سبق بالحقیقه
۱۴۵	ملاک در سبق دهری و سرمدی

❁ درس هفتاد و دوّم ❁

۱۵۵	کلام صاحب شوارق در سبق دهری و سرمدی
-----	---

١٦٥	الفريدة الرابعة في الفعل و القوة
١٦٧	« غرر في أقسامهما »
١٦٩	اقسام قوّه
١٦٩	قوّه مقابل فعليت
١٧٠	قوّه مقابل ضعف
١٧١	قوّه فاعله
١٧٥	❁ درس هفتاد و سوم ❁
١٧٧	قوّه فاعله و قوّه قابله و اقسام آن
١٧٩	قوّه فاعله مبدأ فعل واحد يا افعال متعدّد
١٨٢	معناى قدرت نزد متكلمين
١٨٤	نفس فلكى نزد حكماى قديم
١٨٦	سلطنت مطلقه خداوند در نظام هستى
١٨٨	تعريف قدرت نزد فلاسفه
١٩١	❁ درس هفتاد و چهارم ❁
١٩٣	تقدم قدرت بر فعل نزد اشاعره
١٩٤	نقد معتزله بر سخن اشاعره
١٩٦	اشكال ابن سينا بر اشاعره
١٩٦	تقدم و تأخر بين قوّه و فعل
٢٠١	الفريدة الخامسة في الماهية و لواحقها
٢٠٣	« غرر في تعريفها و بعض أحكامها »
٢٠٥	معانى ماهيت
٢٠٦	ماى شارحه و ماى حقيقه
٢٠٨	علت ثبوتى و اثباتى

۲۱۳	❁ درس هفتاد و پنجم ❁
۲۱۸	«ماهیت» به معنای مورد بحث
۲۱۸	توضیح مطلب:
۲۲۳	ماهیت من حیث هی إلا هی
۲۲۶	اشکال:
۲۲۶	جواب اوّل:
۲۲۷	جواب دوّم:
۲۳۱	❁ درس هفتاد و ششم ❁
۲۳۳	چکیده مطالب گذشته
۲۳۴	یک تعبیر فنی درباره ماهیت
۲۳۵	عوارض وجود و عوارض ماهیت
۲۴۴	اشکال به حاجی
۲۴۷	❁ درس هفتاد و هفتم ❁
۲۴۹	قضیه سالبه محصّلة المحمول و قضیه موجبه معدولة المحمول
۲۵۲	خواب شهید مطهری <small>رحمته اللّٰه</small> در رابطه با موضوع بحث
۲۵۵	اشکال:
۲۵۵	جواب:
۲۵۷	«غرر في اعتبارات الماهية»
۲۵۹	اعتبارات ماهیت نزد فلاسفه
۲۶۱	اعتبارات وجود نزد عرفا
۲۶۳	دو معنای بشرط لا
۲۶۴	بیان آیت اللّٰه بروجردی <small>رحمته اللّٰه</small> در اعتبارات ماهیت

۲۶۹	❁ درس هفتاد و هشتم ❁
۲۷۱	خلاصه‌ای از درس قبل
۲۷۹	اشکال و پاسخ
۲۸۰	لابشرط مقسمی و قسمی
۲۸۰	نظر آیت‌الله بروجردی <small>رحمته‌الله</small>
۲۸۴	اشکال مرحوم حاجی به مرحوم خواجه
۲۸۷	❁ درس هفتاد و نهم ❁
۲۹۲	کلی طبیعی و وجود آن در خارج
۲۹۷	چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج
۲۹۷	اقسام واسطه
۳۰۳	❁ درس هشتادم ❁
۳۰۵	گذری بر آنچه گذشت
۳۰۶	اقسام واسطه در عروض
۳۱۴	اشکال و جواب
۳۱۵	اشکال و جواب
۳۱۸	نسبت کلی طبیعی به افراد خود
۳۱۹	سخن رجل همدانی و نقد آن
۳۲۳	❁ درس هشتاد و یکم ❁
۳۲۳	« غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية »
۳۲۵	چکیده برخی از مطالب گذشته
۳۲۶	بخشی از احکام اجزاء ماهیت
۳۲۹	امتناع وجود دو جنس و دو فصل هم عرض در یک ماهیت

۳۳۵	﴿ درس هشتاد و دوّم ﴾
۳۳۷	فصل منطقی و فصل حقیقی
۳۳۹	اشکال و جواب
۳۴۲	یاد آوری:
۳۴۴	اشکال و جواب
۳۴۹	﴿ درس هشتاد و سوّم ﴾
۳۴۹	« غرر في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير »
۳۵۳	فصل اخير ماهيت، تمام حقيقت ماهيت است
۳۶۷	﴿ درس هشتاد و چهارم ﴾
۳۶۷	« غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحديثة »
۳۷۱	چگونگی ترکیب بین جنس و فصل در خارج
۳۷۹	اشکال و جواب
۳۸۵	﴿ درس هشتاد و پنجم ﴾
۳۸۵	« غرر في خواصّ الأجزاء »
۳۸۷	ویژگی اجزاء ماهوی
۳۹۳	عام افرادی
۳۹۳	عام مجموعی و اقسام آن
۴۰۰	اشکال به مرحوم آخوند خراسانی
۴۰۳	﴿ درس هشتاد و ششم ﴾
۴۰۳	« غرر في أنّه لا بدّ في أجزاء المركّب الحقيقي من الحاجة بينها »

٤٠٥ مرکب اعتباری
٤٠٥ مرکب حقیقی
٤٠٦ نشانه مرکب حقیقی

٤١١ « غرر في أنّ التركيب بين المادّة و الصورة اتّحادي أو انضمامي »

٤١٣ نحوه ترکیب بین ماده و صورت

٤٢٣ ❁ درس هشتاد و هفتم ❁

٤٢٣ « غرر في التّشخّص »

٤٢٥ سبب تشخّص

٤٢٦ تحقیق در مسأله

٤٢٨ امارات تشخّص و گستره آن‌ها

٤٢٩ نسبت وجود با تشخّص

٤٣٧ ❁ درس هشتاد و هشتم ❁

٤٣٧ « غرر في التميّز بين التميّز و التّشخّص و بعض اللواحق »

٤٤١ فرق بین تشخّص و تمیّز و برخی از احکام آن

٤٤٢ اقسام تشخّص

٤٤٣ گونه‌های مختلف موجودات

٤٤٧ تفاوت کلی با جزئی

٤٥٩ الفريدة السادسة في الوحدة و الكثرة

٤٦١ ❁ درس هشتاد و نهم ❁

٤٦١ « غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي »

٤٦٣ بداهت معنای وحدت و کثرت

۴۷۱	« غرر في تقسيم الوحدة »
۴۷۳	اقسام وحدت
۴۷۴	اقسام وحدت حقیقی
۴۸۳	﴿ درس نودم ﴾
۴۸۵	اقسام وحدت غیر حقیقی
۴۹۷	﴿ درس نود و یکم ﴾
۴۹۹	دنبالہ بحث وحدت و کثرت
۵۰۵	« غرر في الحمل و تقسيمه »
۵۰۷	حمل و هو هویت
۵۰۷	نسبت بین حمل و هو هویت
۵۱۲	شرط حمل
۵۱۴	اقسام حمل
۵۱۴	حمل اولی
۵۱۵	حمل شایع
۵۱۹	﴿ درس نود و دوّم ﴾
۵۲۳	حمل مواطاتی و اشتقاقی « حمل هو هو و ذو هو »
۵۲۵	اقسام دیگر حمل
۵۲۵	قضیہ بتّیه و غیر بتّیه
۵۲۷	قضیہ هل بسیطه و هل مرکّبه
۵۳۱	اشکال
۵۳۱	جواب اوّل

۵۳۵	❁ درس نود و سوّم ❁
۵۳۷	گذری بر گذشته بحث
۵۳۹	جواب دوّم
۵۴۰	جواب سوّم
۵۴۲	جواب چهارم
۵۴۷	«غرر في التقابل و أقسامه»
۵۴۹	تقابل و اقسام آن

۵۵۳	❁ درس نود و چهارم ❁
۵۵۵	وجه حصر اقسام تقابل
۵۵۵	اشکال:
۵۵۶	جواب:

۵۶۷ الفریدة السابعة في العلة و المعلول

۵۶۹	❁ درس نود و پنجم ❁
۵۶۹	«غرر في التعريف و التقسيم»
۵۷۱	تعريف و اقسام علت
۵۷۲	علت های چهارگانه
۵۷۳	علت تامه و ناقصه
۵۷۴	علت داخلی و خارجی
۵۷۸	فاعل بالطبع و فاعل بالقسر
۵۷۹	فاعل بالجبر
۵۸۱	فاعل بالرضا

۵۸۷	﴿ درس نود و ششم ﴾
۵۸۹	ادامه بحث در اقسام فاعل.....
۵۹۰	فاعل بالقصد.....
۵۹۱	فاعل بالعناية.....
۵۹۲	فاعل بالتجلی.....
۵۹۳	فرق فاعل بالتجلی با فاعل بالرضا.....
۶۰۳	﴿ درس نود و هفتم ﴾
۶۰۹	فاعل بالتسخیر.....
۶۱۳	« غرر في أنّ اللائق بجنابه تعالى أيّ أقسام الفاعل؟ ».....
۶۱۵	چگونگی فاعلیت حق تعالی.....
۶۲۳	نظر متکلمین و معتزله.....
۶۲۷	﴿ درس نود و هشتم ﴾
۶۲۷	« غرر في أنّ جميع أصناف الفاعل الثمانية متحقّقة في النفس الإنسانية ».....
۶۲۹	چگونگی فاعلیت انسان.....
۶۲۹	مقدمه اول.....
۶۳۴	مقدمه دوّم.....
۶۳۷	فاعل بالرضا و بالتجلی بودن نفس.....
۶۴۳	﴿ درس نود و نهم ﴾
۶۴۷	فاعل بالعناية بودن نفس.....
۶۴۸	فاعل بالقصد بودن نفس.....
۶۴۹	فاعل بالطبع بودن نفس.....

- ۶۵۰ فاعل بالقسر بودن نفس
۶۵۱ فاعل بالجبر بودن نفس
۶۵۲ فاعل بالتسخیر بودن نفس
۶۵۸ فاعل فلسفی و فاعل طبیعی

* * *

- ۶۶۳ فهرست منابع

الفريدة الثالثة
في
القدم والحدوث

﴿ درس شصت و چهارم ﴾^(۱)

غررٌ في تعريفهما و تقسيمهما

إذ الوجود لم يكن بعد العدم	أو غيره فهو مسمّى بالقدم
و ادر الحدوث منه بالخلاف	صف بالحقيقي و بالإضافي
و يوصف الحدوث بالذاتي و ذا	قبليّة ليسيّة الذات خذا
أو عبّرّن بالعدم المجمع	كما يكون سبق ليس واقع
منصرم ينعت بالزماني	كالطبع ذي التجديد كلّ آن
دهريُّ أبدا سيّد الأفاضل	كذاك سبق العدم المقابل
بسابقة له فكّية	لكنّ في السلسلة الطولية
و الحادث الاسمي الذي مصطلحي	أن رسم اسم جا حديث منمحي
تبين الوصفي لا العزلي أثر	ممن لعقل كأبينا للبشر
فالحقّ قد كان و لا كون لشيء	كما سيطوي الكلّ بالقاهر طي
فذي الحدوثات التي مرّت جمع	لما سوى ذي الأمر و الخلق تقع
جزئية كلّية جزء و كلّ	و كان حفظ كلّ نوع بالمثل

۱- در اواخر جلد دوم از این مجموعه در شماره دروس اشتباهی پیش آمده است که جهت مطابقت با نوارهای درسی استاد رحمته الله بدین نحو اصلاح می‌گردد: درس شماره ۵۲ ادامه درس شماره ۵۱ است و لذا از شماره درسهای ۵۲ تا ۶۴ یک شماره از شماره درسهای کم می‌گردد.

غررٌ في تعريفهما و تقسيمهما

(إذ الوجود لم يكن بعد العدم)، لا المقابل و لا المجمع (أو) بعد (غيره)،
ترديد في العبارة، يعني إن شئت عرّف بهذا و إن شئت، عرّف بذاك. «كذا» و قد
عرّف العقلاء بكلّ واحد، و المآل واحد، إذ المراد بالغير أعمّ من العلة و العدم.
(فهو) أي عدم الكون المذكور (مسمّى بالقدم). فيه إشارة إلى أنّ التعريف شرح
الاسم.

(و ادر الحدوث منه)، أي من القدم متعلّق بقولنا: (بالخلاف)، أي ادر
الحدوث بخلاف القدم، يعني أنّه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثمّ شرعنا في ذكر أقسام القدم و الحدوث و تعريف أكثرها بقولنا: (صف)
كلّاً من القدم و الحدوث (بالحقيقي و بالإضافي) أمّا الحقيقي منهما، فظهر.
و أمّا القدم الإضافي فهو كون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر ممّا مضى من
زمان وجود شيء آخر و الحدوث الإضافي كونه أقلّ. (و يوصف الحدوث
بالذاتي و) تعريف (ذا قبلية ليسية الذات خذا) - مؤكّد بالنون الخفيفة -
(أو عبّر) بدل ليسية الذات (بالعدم المجمع)، يعني الحدوث الذاتي مسبوقية
وجود الشيء بالليسية الذاتية، أو المسبوقية بالعدم المجمع، و هما الإمكان
الذي هو لازم للماهية، أعني لا اقتضاء الوجود و العدم من ذاتها، كما قال
الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون ليس، و له من علته أن يكون أيس»، (كما
يكون سبق ليس واقع)، أي العدم المقابل الذي يقال له: العدم الزماني (منصرم)،
أي منقطع (ينعت) - خبر يكون - (بالزماني)، أي يستحقّ هذا الوصف (كالطبع)،
أي كحدوث الطبع (ذي التجديد) في (كلّ أنّ) بمقتضى الحركة الجوهرية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ في تعريفهما و تقسیمهما

فریده سوّم درباره قدم و حدوث است؛ و غرر اوّل از این فریده درباره تعریف و تقسیم قدم و حدوث می باشد.

تعریف قدم و حدوث

چون این دو در مقابل هم هستند از تعریف یکی تعریف دیگری هم معلوم می شود. قدیم آن است که مسبوق به عدم یا مسبوق به غیر نباشد. توضیح این که: عدم دو قسم است: عدم مجامع، عدم مقابل. عدم مجامع: عدمی است که با وجود شیء جمع می شود؛ و این جمع شدن لازمه امکان ذاتی است که ماهیات دارند. امکان ذاتی همیشه با ماهیت هست، ماهیت در حال وجود هم امکان ذاتی دارد، مثلاً اگر گفتیم: عقل اوّل از ازل هم با خداوند بوده است، باز عقل اوّل امکان ذاتی دارد، یعنی لا بشرط از وجود و عدم بوده و نسبت به این دو غیر مقتضی است، لازمه لا اقتضایی بودن ماهیت این است که ماهیت حتی در حالی که وجود دارد به خودی خود و با قطع نظر از علت وجودش شایستگی عدم داشته باشد؛ به این عدم، عدم مجامع و احیاناً عدم ذاتی می گویند، یعنی عدمی که با وجود شیء هم همراه و قابل است. عدم مقابل: همان عدم زمانی است، یعنی یک شیئی واقعاً یک زمانی نبوده و بعد

موجود می‌شود، اشیای مادی این چنین‌اند، مثلاً من صد سال پیش نبودم، عدم من در صد سال پیش، در مقابل وجودی است که پس از آن عدم پیدا کردم، به این عدم، عدم مقابل می‌گویند، که با وجود شیء جمع نمی‌شود. به عدم مقابل، عدم زمانی یا عدم انفکاک می‌گویند.

«قدم» یعنی این که شیء مسبوق به عدم نباشد، نه عدم مقابل و نه عدم مجامع، مثل ذات باری تعالی که ماهیت ندارد و صرف وجود و هستی خالص است که از ازل بوده است، پس عدم مقابل ندارد، یعنی یک زمانی نبوده که خدا نباشد و بعد موجود شده باشد، او عدم مجامع هم ندارد؛ برای این که خداوند ماهیت نیست که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا باشد، و حتی در حال وجود خود، با قطع نظر از علتش و به خودی خود شایسته عدم بوده باشد.

در مقابل «قدم»، «حدوث» است، قهراً «حدوث» به معنای مسبوق بودن شیء به عدم است، پس اگر شیئی حادث زمانی باشد مسبوق به عدم مقابل است، مثل من و شما که یک وقتی نبودیم بعد موجود شدیم، و اگر شیئی حادث زمانی نباشد مسبوق به عدم مجامع است، مانند عقل اول.

و مسبوقیت وجود به عدم مجامع، مسبوقیت رتبی است، یعنی وجود، در رتبه متأخر از عدم، از ناحیه حق تعالی برای ماهیت پیدا می‌شود، ولو این که ماهیت همیشه هم بوده باشد؛ چون معنای معلولیت این نیست که ماهیت یک مدتی نباشد و بعد موجود شود، مثال می‌زدیم به خورشید، که اگر فرضاً از ده میلیون سال پیش بوده باشد نورش هم از همان زمان بوده است، اما این نور وابسته به خورشید است، بین خورشید و نورش فاصله زمانی نیست، یعنی چنین نیست که یک مدتی خورشید باشد و نور نداشته باشد و بعد نور بدهد، نور دائماً وابسته به خورشید و متقوم به خورشید است و خورشید قیوم آن است، یعنی مقوم آن است.

اگر یک موجود دائمی در عالم باشد، مثل عقول، یا بگوییم: خداوند فیاض

علی الاطلاق است و هیچ وقت منع فیض نداشته است، پس این عالم همیشه بوده و هست، هر چند تحولاتی در درون عالم هست، اما اصل عالم همیشه بوده و وابسته به حق تعالی بوده است و فاصله زمانی بین حق تعالی و این عالم نیست، و این حرف درستی هم می باشد، اما ما نمی توانیم این مطلب را خوب درک کنیم؛ چون ما محفوف و محدود به زمان هستیم؛ زمان مقدار حرکت است و حرکت هم وابسته به ماده است، ماده و حرکت و زمان، این ها به هم وابسته هستند؛ پس قبل از عالم اصلاً زمانی نیست؛ برای این که زمان رتبتاً متأخر از ماده است؛ بنابراین بین حق تعالی و بین عالم فاصله زمانی نیست، اما مع ذلک اصل این عالم چون ممکن ذاتی است نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، پس این عالم حادث است و حدوث آن ذاتی است و وابسته به حق تعالی است. اصل عالم طبیعت، حادث ذاتی است اما اجزاء آن یکی یکی حادث زمانی می شود، من حادث زمانی هستم، برای این که صد سال پیش نبودم، پدر من حادث زمانی بود، برای این که دویست سال پیش نبود، جد من هم حادث زمانی بود، برای این که سیصد سال پیش نبود، یکی یکی از موجودات این عالم، حادث زمانی است، یعنی عدم مقابل دارد، اما مجموع عالم حادث ذاتی است و عدم مجامع دارد.

پس قدم آن است که موجود، مسبوق به عدم نباشد، نه عدم مجامع و نه عدم مقابل، مثل ذات باری تعالی؛ و حدوث آن است که موجود، مسبوق به یکی از این دو عدم باشد.

به جای عدم، گاهی تعبیر به «غیر» کرده اند و گفته اند: قدم آن است که موجود، مسبوق به غیر نباشد، حدوث آن است که موجود، مسبوق به غیر باشد؛ و مراد از «غیر»، یا علت است یا اعم از علت، خود عدم هم بالأخره نسبت به وجود و موجود، غیر، و امری مغایر است، خدا مسبوق به غیر نیست، اما معلولات او مسبوق به غیر هستند.

اقسام قدم و حدوث

سپس مرحوم حاجی اقسام قدم و حدوث را بیان می‌کند:

قدم و حدوث اضافی

یک قسم قدم و حدوث اضافی داریم، اضافی یعنی دو موجود را با هم بسنجیم و بگوییم: این موجود نسبت به آن موجود، قدیم است، هرچند ممکن است که هر دو حادث باشند، مثلاً دو کوزه را فرض بگیرد که یک کوزه را یک سال پیش درست کرده‌اند و یک کوزه را صد سال پیش، می‌گوییم: آن کوزه قدیمی است و این کوزه جدید و حادث است؛ چون دو موجود را با هم می‌سنجیم به آن که عمر و زمان وجودی اش کمتر است می‌گوییم: حادث، به آن که عمر و زمانش بیشتر است می‌گوییم: قدیم، با این که هر دو حادث هستند، اسم این را قدم و حدوث اضافی می‌گذارند، یعنی آن کوزه نسبت به این کوزه قدیمی و این یکی نسبت به آن نو و جدید است.

قدم و حدوث ذاتی و زمانی

دو قسم دیگر از قدم و حدوث، قدم و حدوث ذاتی و زمانی است؛ همان‌طور که گفتیم حدوث ذاتی این است که چیزی مسبوق به عدم مجامع باشد، مثل عقل اول که همیشه بوده است، عدم مجامع می‌گویند برای این که عدم ماهیت با وجود ماهیت با هم جمع هستند؛ پس عقل اول حادث است منتها حادث ذاتی است، یعنی مسبوق به عدمی است که این عدم همیشه همراه وجود اوست و عدم زمانی ندارد، یعنی زمانی نبوده که عقل اول نباشد. اما من و شما مسبوق به عدم زمانی هستیم، یعنی یک مدتی نبوده‌ایم بعد موجود شده‌ایم؛ پس حدوث بر دو قسم است: حدوث ذاتی و حدوث زمانی، حدوث ذاتی آن است که ماهیت، عدمش با وجودش با هم است، و حدوث زمانی آن است که ماهیت، عدمش قبل از وجودش بوده است. در مقابل این دو قسم حدوث، دو قسم قدم هم داریم.

توضیح متن:

«غرر في تعريفهما و تقسيمهما»

این غرر در تعریف قدم و حدوث و تقسیم آنها است. اول آن دو را تعریف می‌کند.

«إذ الوجود لم يكن بعد العدم)، لا المقابل و لا المجمع»

اگر وجودی بعد از عدم نباشد،^(۱) نه عدم مقابل و نه عدم مجامع، این نبودن وجود بعد از عدم همان قدم است. عرض کردم: عدم مقابل، آن عدمی است که زماناً قبل از شیء است، و عدم مجامع، لازمه امکان ذاتی و همراه با وجود شیء است، و وجودی که نه بعد از عدم مقابل و نه بعد از عدم مجامع باشد فقط یک مثال دارد که وجود خداست.

«(أو) بعد (غیره)، تردید في العبارة، يعني إن شئت عرّف بهذا و إن شئت، عرّف بذلك

(کذا)»

یا به جای «بعد از عدم» بگو: «بعد از غیرش» نباشد، که عبارة أخرای همان «بعد العدم» است. «أو بعد غیره» عطف به آن «بعد العدم» است. خدا بعد از غیر نیست اما همه عالم بعد از خداست، مرحوم حاجی می‌گوید: این تردید در تعبیر است، یعنی می‌خواهی این طور بگو، می‌خواهی آن طور بگو. در این جا یک اشکال ادبی به حاجی رحمته الله کرده‌اند که در چنین جایی قاعده این است که سر جزاء فاء آورده شود. این (کذا) که در پرانتز گذاشته شده معنایش همین است، یعنی در عبارت حاجی عبارت

۱- چنانچه گفتیم: وجود واحد شخصی و واجب الوجود بالذات است، همان طور که محققین از عرفا گفته‌اند، در این صورت اساساً وجود بعد از عدم نیست؛ و همین طور اگر گفتیم: وجود قابل جعل نیست، چنان که در برخی از تعلیقات مبحث جعل گذشت، در این صورت هم هیچ وجودی اعم از واجب و ممکن، بعد از عدم نیست؛ و در هر صورت آنچه می‌تواند بعد از عدم باشد تعینات و ماهیات هستند، و بر این اساس، معنای حدوث، کون الموجود بعد العدم است، نه کون الوجود بعد العدم. (اسدی)

بدون فاء بوده ولی صحیح ادبی اش این است بگوید: *إِنْ شِئْتُ فَعَرَّفْتُ بِهِذَا وَإِنْ شِئْتُ فَعَرَّفْتُ بِذَاكَ*^(۱).

«و قد عَرَّفَ العقلاء بكلِّ واحد، و المآل واحد، إذ المراد بالغير أعمّ من العلة و العدم» عقلا قدم را تعریف کرده‌اند به هر یک از این دو تعریف، و برگشت هر دو به یک معنا است. چرا؟ برای این که مراد از «غیر» اعمّ از علت و عدم است.

«(فهو)، أي عدم الكون المذكور (مسمّى بالقدم)»

این ضمیر «فهو»، به «عدم کون» که از «لم یکن» فهمیده می‌شود بر می‌گردد. ضمیر هو را به وجود بر نگردانیم. ممکن است کسی توهم کند که این «فهو»، به آن «الوجود»، بر می‌گردد؛ مرحوم حاجی می‌گوید: این درست نیست، برای این که ما داریم قدم را تعریف می‌کنیم نه قدیم را، بله وجودی که بعد از عدم نیست قدیم است، ولی بحث ما اکنون دربارهٔ تعریف قدم است که همان نبودن وجود بعد از عدم است. پس این ضمیر «هو» را بر می‌گردانیم به آن «لم یکن»، یعنی نبودن وجود بعد از عدم، اسمش قدم است. «فهو» یعنی عدم کون مذکور که از آن «لم یکن» می‌فهمیم، «مسمّى بالقدم» قدم نامیده می‌شود.

«فيه إشارة إلى أنّ التعريف شرح الاسم»

یعنی از این که گفتیم «مسمّى»، در این لفظ مسمّى اشاره است به این که تعریف قدم، شرح الاسم است، و تعریف حقیقی نیست. تعریف حقیقی به حدّ یا به رسم است، تعریف اسمی همان تعریف لفظی است، یعنی تبدیل یک لفظ به لفظ دیگر برای بیان معنای لفظ اول.

«(و ادر الحدوث منه)، أي من القدم متعلّق بقولنا: (بالخلاف)، أي ادر الحدوث بخلاف

۱- و ممکن است کلمه (کذا) از سوی خود مرحوم حاجی باشد، و مراد این باشد که: همان‌گونه که مقصود از عدم در تعریف قبلی، اعمّ از عدم مقابل و عدم مجامع است، در تعریف دوم هم مقصود از غیر، اعمّ از غیر است که مقابل یا مجامع است. (اسدی)

القدم، یعنی آنّه المسبوقية بالعدم أو بالغير»

یعنی بدان و بشناس حدوث را از ناحیه قدم، «منه» که جار و مجرور است متعلق به «بالخلاف» است - گویا شعر این طور است: و ادر الحدوث بالخلاف منه، - یعنی حدوث را خلاف قدم بدان. پس حدوث چیست؟ حدوث، مسبوق بودن به عدم یا مسبوق بودن به غیر است.

«ثمّ شرعنا في ذكر أقسام القدم و الحدوث و تعريف أكثرها بقولنا: (صِفْ) كلاً من القدم و الحدوث (بالحقيقي و بالإضافي)»

سپس شروع کردیم در ذکر اقسام قدم و حدوث و تعریف اکثر آنها به این که گفتیم: «صِفْ» توصیف کن هر یک از قدم و حدوث را به حقیقی و به اضافی.
«أما الحقيقي منهما، فظهر»

اما قدم و حدوث حقیقی تعریفشان از آنچه گذشت معلوم شد.
«و أما القدم الإضافي فهو كون ما مَضَى من زمان وجود شيء، أكثر مما مَضَى من زمان وجود شيء آخر، و الحدوث الإضافي كونه أقل»

اما قدم اضافی آن است که: زمانی که از وجود یک شیء گذشته است بیشتر از زمانی است که از وجود شیء دیگر گذشته باشد، و حدوث اضافی این است که زمان وجود این از زمان وجود آن کمتر باشد، مثلاً این دو کوزه را که با هم می سنجم زمان آن بیشتر از زمان این است، پس آن را می گوئیم: قدیمی است، و این را می گوئیم: حادث است.

تقسیم دیگر:

«(و يوصف الحدوث بالذاتي و) تعريف (ذا قبليّة ليسيّة الذات خدا) - مؤكّد بالنون الخفيفة -»

و بسا حدوث، متصف به ذاتی می شود، و می گویند: حدوث ذاتی است؛ «و تعریف ذا»، یعنی تعریف حدوث ذاتی این است که: ليسيّة ذاتی قبل از وجود است، یعنی

مسبوق بودن وجود ماهیت به عدمی که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از علت وجودش داراست. «قبلیة لیسیتیة الذات خدا» قبل بودن عدم ذاتی را در تعریف حدوث ذاتی بگیر، می‌گوید: «خدا» اصلش «خذن»، مؤکد به نون خفیفه بوده، نونش را قلب به الف کردیم.

«(أو عبّر) بدل لیسیتیة الذات (بالعدم المجامع)»

یا می‌خواهی به جای لیسیت ذاتی بگو: حدوث ذاتی آن است که وجود، مسبوق به عدم مجامع است. گفتیم: عدم مجامع همان عدمی است که با وجود جمع شده است. «یعنی الحدوث الذاتی مسبوقیة وجود الشيء باللیسیة الذاتیة، أو المسبوقیة بالعدم المجامع، و هما الإمكان الذي هو لازم للماهیة، أعني لا اقتضاء الوجود و العدم من ذاتها» شعرمان را دوباره معنا می‌کنیم: حدوث ذاتی، یعنی این که وجود شیء، مسبوق باشد به لیسیت ذاتیه یا به عدم مجامع. «و هما» و این دو، یعنی لیسیت ذاتیه و عدم مجامع، این‌ها همان امکان ذاتی است که لازمه ماهیت است، یعنی همان لا اقتضا بودن نسبت به وجود و عدم که این لا اقتضا بودن از ناحیه ذات ماهیت است.^(۱)

۱- جا داشت مرحوم حاجی بفرماید: «و هما لازم الإمكان الذي هو لازم للماهیة»؛ زیرا لیسیت ذاتی یا عدم مجامع، عین امکان نیست، بلکه لازمه امکان است؛ برای این که امکان یعنی این که ماهیت من حیث هی و با قطع نظر از وجود و عدم و هر چیز دیگری غیر از خودش، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، پس امکان همان لا اقتضایی بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است. بدیهی است وقتی ماهیت به خودی خود و قطع نظر از غیر خود هیچ اقتضایی نداشته باشد، نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم، لازمه‌اش این است که ذاتاً و به خودی خود و قطع نظر از علت وجودش موجود نباشد، بلکه معدوم باشد و در مرتبه متأخر از مرتبه ذاتش از سوی علت وجودش موجود باشد، بنابراین ذاتاً و رتبه عدم ماهیت مقدم بر وجودی است که از سوی علت پیدا می‌کند؛ این‌گونه مسبوق بودن وجود نسبت به عدمی که لازمه امکان ماهیت است همان حدوث ذاتی است؛ بلکه تحقیق مطلب سخنی دیگر است؛ توضیح این که: بنابر این که وجود اصل و اصیل باشد ماهیت تابع وجود و به حسب رتبه، متأخر از وجود است؛ زیرا ماهیت حد وجود محدود و طبعاً از آن متأخر و متتزع است، و ما لا وجود له لا ماهیة له، پس قبل از وجود ماهیتی

«کما قال الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون ليس، و له من علته أن يكون أيس»^(۱) چنانکه شیخ الرئیس گفته است: ممکن الوجود آن است که از ناحیه ذاتش، یعنی به خودی خود لیس، یعنی معدوم است، ولی از ناحیه علت می تواند آیس، یعنی موجود شود؛ و این یعنی لا اقتضایی بودن ماهیت ممکن.^(۲)

«(کما يكون سبق لیس واقِع)، أي العدم المقابل الذي يقال له: العدم الزماني (منصرم)، أي منقطع»

﴿ نیست تا ذاتاً معدوم و غیر موجود باشد و عدم و غیر موجود بودنش از احوال و صفات ذاتی آن به شمار آمده و بر وجودش که از ناحیه علت دریافت می کند متقدم بوده باشد، بلکه امر بر عکس است، یعنی پس از این که وجود معلول از علت صادر شد ماهیتی پیدا می کند و سپس آن ماهیت در ظرف ذهن، بشرط لا یا لا بشرط نسبت به وجود و علت وجود اعتبار می شود و به این اعتبار است که معدوم می باشد. بنابراین چگونه گفته می شود: ماهیت هر ممکنی قبل از وجودش عدم مجامع و لیسیت ذاتی دارد و بر این پایه هر ممکنی حادث ذاتی می باشد؟ یا گفته می شود: ماهیت ممکن مادی، قبل از وجودش عدم زمانی غیر مجامع دارد و بر این اساس حادث زمانی می باشد؟ بلکه تحقیق اتم این است که: وجود اساساً معجول و صادر از علت نیست، چنانکه عارفان محقق گفته اند، و تحقیق فلسفی هم بر آن قرار گرفته است، بدان گونه که در تعلیقه بر مبحث جعل بدان اشارت رفت که: صدور وجود از علت معنای محصلی ندارد، و در نهایت علیت و صدور وجود از علت به تشان علت و ظهور آن در آینه معلول و تطوّر و تعین آن در قالب معلول بازگشت می نماید، و بازگشت این امر هم به حدوث تعین و ماهیت برای وجود علت در مرتبه و جلوگاه معلول است؛ و این حدوث همان حدوث اسمی است که مرحوم حاجی بر پایه مبانی عرفان آن را استوار و ابداع کرده است؛ بنابراین اگر حدوث تعین و ماهیت برای وجود در زمان باشد حدوث اسمی است، چنانکه در حوادث زمانی این گونه است و اگر حدوث تعین و ماهیت برای وجود در زمان نباشد حدوث اسمی ذاتی است، چنانکه در حوادث ذاتی مانند عقول این گونه است. (اسدی)

۱- الشفاء، الهیات، ج ۲، ص ۲۶۶.

۲- این که گفته: ممکن در ذاتش لیس خوابیده است نه این که مقتضی لیسیت است، اگر یک چیزی مقتضی لیسیت باشد، این می شود ممتنع، اقتضای لیسیت، ممتنع بودن است، مثل شریک الباری، مثل اجتماع نقیضین. ممکن نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، نه این که مقتضی لیسیت باشد. این که شیخ گفته: «الممكن من ذاته ان يكون ليس» همان لا اقتضا را می خواهد بگوید. (استاد رحمته)

تا این جا حدوث ذاتی را بیان کرد، از این جا می خواهد حدوث زمانی را بیان کند، لذا می گوید: همچنین سبقت و پیشی داشتن عدم واقعی بر وجود، یعنی سابق بودن عدم مقابلی که به آن عدم زمانی گفته می شود و این عدم امری گذرا و منصرم است، یعنی این عدم مقابل، عدم منقطع است که وجود جایگزین آن می شود، چون ماهیت معدوم بوده و بعد موجود می شود.

«(ینعت) - خبر یكون - (بالزمانی)، أي يستحقّ هذا الوصف (کالطبع)، أي کحدوث الطبع (ذی التجدید) فی (کلّ آن) بمقتضی الحركة الجوهریة»

یک چنین سابق بودن که عدم مقابل نسبت به وجود دارد و این گونه مسبوقیتی که وجود نسبت به این عدم دارد متصف می شود به زمانی. می گوید: این «ینعت» خبر «یکون» است. یک چنین سابق بودن، متصف به زمانی می شود، یعنی مستحق و شایسته این صفت است که به آن بگوییم: سبق زمانی یا مسبوق بودن وجود نسبت به عدم مقابل به نحو سبق زمانی، که همان حدوث زمانی است. «کالطبع» مثل حدوث و پیدایش طبایع، که به مقتضای حرکت جوهریه، طبایع در هر آنی تجدید و نو می شوند.^(۱)

خلاصه این که: یک حدوث ذاتی داریم، که مسبوق بودن وجود به عدم مجامع است، مثل مسبوق بودن وجود عقل اول نسبت به عدم مجامع و عدم ذاتی آن. و یک حدوث زمانی، که مسبوق بودن وجود به عدم مقابل باشد، مانند مسبوق بودن طبایع به عدم مقابل و عدم زمانی آن ها.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- مثل نطفه که علقه می شود و علقه مضغه می شود، و این به مقتضای حرکت جوهریه است، نطفه علقه و علقه مضغه می شود این ها هر کدام مسبوق به عدم هستند برای این که یک وقت نبودند بعد موجود شدند. (استاد علیه السلام)

﴿ درس شصت و پنجم ﴾

حدوث (دهري أبدا) أي أبداه (سيّد الأفاضل) و هو السيّد المحقّق الداماد البارع في الحكمة الحقّة بحيث قيل له: المعلّم الثالث - قدّس الله نفسه و روح رسمه - فهو يقول بحدوث العالم حدوثاً دهرياً. و قد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه (كذلك)، أي مثل الحدوث الزماني (سبق العدم المقابل) على وجود الشيء (بسابقية له)، أي للعدم (فكّيّة. لكنّ) مقابلة العدم و سبقه الانفكاكي (في السلسلة الطولية) بخلافهما في الحدوث الزماني فإنّهما في السلسلة العرضية.

و لنمهدّ لبيان ذلك ثلاث مقدّمات:

الأولى: أنّ كلّ موجود فلوجوده وعاء، أو ما يجري مجراه. فوعاء السيلانات كالحركات و المتحركات هو الزمان، سواء كان بنفسه أو بأطرافه من الآتات المفروضة التي هي أوعية الآتات كالوصلات إلى حدود المسافات. و ما كان بنفسه أعمّ من أن يكون على وجه الانطباق كالتقطيعات من الحركات، أو لا على وجه الانطباق كالتوسّطيات منها. و ما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر. و هو كنفسها بسيط مجرد عن الكميّة و الاتّصال و السيلان و نحوها. و نسبته إلى الزمان نسبة الروح إلى الجسد. و ما يجري مجرى الوعاء للحقّ و صفاته و أسمائه هو السرمد.

الثانية: أنّ للوجود بالإجمال سلسلتين طولية و عرضية. أمّا الطولية فبعد مبدئها، و هو مبدأ المبادي و غاية الغايات اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت. و أمّا العرضية، فأعني بها هنا عالم الأجسام الطبيعية.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

بحث در قدم و حدوث بود، مرحوم حاجی گفت: حدوث آن است که شیء، مسبوق به عدم باشد، عدم مقابل یا عدم مجامع، حدوث زمانی مسبوق به عدم مقابل است، یعنی عدمی که با وجود جمع نمی‌شود، عدم فکّی هم به آن می‌گویند، یعنی عدمی که منفک از وجود است؛ چون شیء یک مدتی معدوم بوده بعد موجود شده است، مثل من و شما که یک زمانی معدوم بوده‌ایم و در زمان بعد موجود شده‌ایم، حتی خود زمان هم همین‌طور است، دیروز معدوم شده امروز جایش آمده است، زمان و زمانیات این‌ها حادث زمانی هستند، یعنی وجودشان بعد از عدمی است که سابق بر وجودشان بوده است.

حدوث ذاتی آن است که شیء مسبوق به عدم است اما عدم و وجود با هم جمع می‌شود و با آن مجامع است، سبق عدم بر وجود هم رتبی است. حق تعالی واجب الوجود بالذات و وجود صرف و خالص است و عدم در آن هیچ راهی ندارد، اما ماهیات ممکنه در ذاتشان معدوم و لیس هستند، یعنی ماهیت به حسب ذات خود، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، بعد از آن هم که موجود می‌شود باز آن لیسیت ذاتی سر جایش باقی است. پس عدم ماهیت با وجودش همراه است. آن وقت یک سری موجودات هستند که این‌ها مسبوق به عدم زمانی نیستند، مثل عقول، در معلولیت نخواستار است که بین علت و معلول فاصله زمانی باشد، و لذا تا حق تعالی بوده است عالم عقول هم بوده است، منتها عقول وابسته به حق تعالی بودند، و چون

معلول هستند ماهیت دارند، و ماهیتشان نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، پس این‌ها در مقابل حق تعالی حادث هستند.

حدوث دهری

مرحوم میرداماد در کتاب «قبسات» یک قسم دیگری برای حدوث ذکر کرده است و اسم آن را «حدوث دهری» گذاشته و ادعا کرده که این حدوث دهری هم مثل حدوث زمانی است که وجود آن مسبوق به عدم مقابل است، یعنی عدمی که با وجود جمع نمی‌شود، و به اصطلاح عدم فکّی است. این حدوث دهری که ایشان گفته است به فرمایش مرحوم حاجی بعضی‌ها نتوانسته‌اند آن را بفهمند و هضم کنند، لذا حاجی می‌خواهد این حدوث را شرح دهد.

مرحوم حاجی برای بیان و اثبات حدوث دهری سه مقدمه ذکر کرده است:

مقدمه اول:

برای وجود هر موجودی به تناسب، یک وعاء و ظرفی و یا چیزی به منزله ظرف هست، که در مجموع سه ظرف می‌باشد: زمان، دهر و سرمد، که به توضیح آن می‌پردازیم.

زمان: موجودات در عالم طبیعت در زمان هستند و زمان ظرف آن‌ها است؛ زمان که ظرف آن‌ها است یک چیز جدایی از آن‌ها نیست؛ گفتیم: زمان، مقدار و اندازه حرکت است، و حرکت هم لازمه ماده است، مخصوصاً اگر به حرکت جوهری قائل شدیم، بنابراین جوهر عالم طبیعت، متدرّج و سیّال است و به تبع آن، اعراضش هم این چنین است؛ جوهر و ذات یعنی صورت نوعیه موجودات مادی و طبیعی، همواره از نقص به کمال در حرکت است، به طوری که در دو آن، یک صورت ندارند؛ پس

خود ماده و موجود مادی حرکت دارد و مقدار حرکت آن را زمان می‌نامند. بنابراین نحوه وجود این عالم، زمانی است و زمان ظرف و وعاء این موجودات است، در عین حال، زمان یک چیز جدایی از آن‌ها نیست؛ «خارج» در مقابل «ذهن» هم همین‌طور است، وقتی که می‌گوییم: موجودات در خارج‌اند، خارج یک چیزی جدای از خود موجودات خارجی نیست، بلکه به اعتبار این‌که موجودات خارجی منشأ اثرند به آن‌ها می‌گویند: موجود خارجی، در مقابل موجود ذهنی که آثار موجودات خارجی را ندارد.

به هر تقدیر، موجودات عالم طبیعت، متدرّج و در زمان هستند، به عالم طبیعت، عالم ناسوت و عالم مُلک و عالم طبع هم می‌گویند.

دهر: قبل از عالم طبیعت عالم ملکوت است که عالم عقول و نفوس کلیه است. حکما قائلند به این‌که یک سری عقول و نفوس کلیه‌ای هست، یعنی همین‌طور که ما یک عقلی و نفسی داریم منتها نفس و عقل ما بعد از مرتبه طبعمان در قوس صعود حادث می‌شود، قبل از مجموعه عالم طبیعت هم یک عالم عقول و نفوسی (نفوس مجرد) هست که باطن عالم طبیعت است که به آن می‌گویند: عالم ملکوت؛ ملکوت مبالغه مُلک است. ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(۱) یعنی باطن و غیب این عالم را به حضرت ابراهیم می‌نمایانیم. این عالم ملکوت که عالم عقول و نفوس باشد خودش یک عالم وسیعی است و بر این عالم طبیعت تقدم دارد و عالم مجردی است، یعنی دارای ماده نیست که مکان داشته باشد؛ برای این عالم ملکوت نیز یک وعایی فرض می‌کنند، همان‌طور که گفتیم: عالم طبیعت در زمان است برای آن عالم هم یک وعاء فرض می‌کنند و اسم آن را «دهر» می‌گذارند؛ دهر نسبتش به عالم ملکوت مثل زمان نسبت به عالم طبیعت است.

۱- سورة انعام (۶)، آیه ۷۵.

عالم دهر به تبع مراتب موجوداتی که در آن هست نیز مراتب دارد؛ دهر عالی داریم و دهر نازل، مجردات تامه در عالم عقولند که به آن عالم جبروت هم می‌گویند (که آن‌ها باز قبل از نفوس است) این‌ها دهر عالی هستند؛ و مجرداتی که به گونه‌ای به عالم طبیعت تعلق تدبیری دارند در عالم نفوسند و به عالم نفوس عالم ملکوت هم می‌گویند، منتها این ملکوت به معنای خاص است، ولی ملکوت به معنای عام، شامل عالم عقول و عالم نفوس می‌شود، در هر صورت، نفوس در دهر نازل و ساقل قرار دارند؛ همه این‌ها، چه عقول و چه نفوس، موجودات دهری و در عالم دهر هستند؛ درحقیقت دهر همان نحوه وجود آن‌هاست که نسبتش به آن عقول و نفوس، مثل نسبت زمان است به این عالم طبیعت و موجودات طبیعی، گویا که دهر، ظرف و وعائشان است.

سرمد: باری تعالی در رتبه قبل از همه موجودات، اعم از زمانی و دهری است، گاهی اوقات نفس ذات او را ملاحظه می‌کنند و گاهی اوقات ذات او را با صفات او، که به عبارات مختلف نام‌های مختلف دارد؛ البته این‌ها اصطلاحات است، اگر خود ذات باری تعالی ملاحظه شود اصطلاحاً به آن می‌گویند «غیب الغیوب»، یا «غیب مکنون»، یا «عالم هاهوت» و یا «مقام احدیت»؛ اگر ذات حق تعالی با صفاتش ملاحظه شود به آن می‌گویند: عالم لاهوت. صفات حق تعالی هرچند به حسب وجود، عین ذات اوست و جدای از ذات او نیست، اما در مقام لحاظ، رتبه‌اش متأخر از ذات است، یعنی انسان ذات او را لحاظ می‌کند بعد علم و قدرت و حیات و مانند این‌ها را برایش به عنوان صفت ملاحظه می‌کند. صفات حق تعالی مظاهری هم دارد که از لوازم آن‌ها است، که همان صور علمی موجودات نظام آفرینش هستند و عرفاً اصطلاحاً از آن‌ها تعبیر به اعیان ثابته می‌کنند، یعنی موجوداتی که در مرتبه علم ربوبی ثابت‌اند؛ و به صفات حق تعالی و لوازم آن‌ها که اعیان ثابته می‌باشند، مرتبه واحدیت هم می‌گویند.

أَحَدِيَّت، مرتبه غیب الغیوب و ذات است، اَحَدِيَّت، معنایش بساطت محض است، و وَاَحَدِيَّت مجموعه ذات و صفات است که مرتبه لاهوت می باشد.

پس اگر بخواهیم عوالم را به ترتیب از بالا حساب کنیم چنین می شود: هاهوت یعنی ذات حق، لاهوت یعنی ذات حق با ملاحظه صفات، بعد عالم جبروت، بعد عالم ملکوت، بعد عالم ناسوت که همان عالم طبیعت باشد.

و عائی که برای عالم طبیعت فرض می کنیم اسمش زمان است، و و عائی که برای عالم جبروت و ملکوت فرض می کنیم اسمش دهر است، و و عائی که برای عالم هاهوت و لاهوت فرض می نماییم اسمش سرمد است.

موجودات زمانی و آنی

نکته دیگری هم که باید در این جا به آن اشاره شود این است که: حوادثی که در عالم طبیعت داریم، یعنی اشیا زمانی، یک بخشی از آن ها منطبق بر زمان است، یعنی همان طوری که زمان متصل و کشدار است آن شیء هم کشدار است، مانند حرکت که در زمان واقع می شود و هر دو ممتد و کشدارند؛ و یک بخش از آن ها منطبق بر زمان نیست بلکه منطبق بر «آن» است، «آن» طرف زمان است، مثل وصول و رسیدن چیزی به نقطه ای از مسافت، مثلاً تیری که از کمان رها می شود و راه می افتد در مسیر می رود در یک «آن» به هدف می رسد، وصول به هدف در «آن» قرار می گیرد، نسبت «آن» به زمان مثل نسبت نقطه است به خط، خط یک چیز متصل است که نهایتش نقطه است، زمان و حرکت هم امری متصل است، منتها این دو علاوه بر این که متصل اند همچنین متدرّج اند. بعضی از موجودات عالم طبیعت منطبق بر زمان هستند، مثلاً تیر که از کمان بیرون می آید همین طور دارد حرکت می کند، می رود تا می رسد به مقصد خود، این حرکت از اول تا آخرش منطبق بر زمان است، مثلاً یک دقیقه طول می کشد که تیر این مسیر را طی کند، این دقیقه، خودش یک چیز متصل و کشداری است، اما وصول تیر به هدف در یک «آن» است، لذا منطبق بر نهایت این دقیقه می شود.

این جا مرحوم حاجی به مناسبت، به دو قسم حرکت اشاره کرده است که تفصیل آن در مباحث طبیعی می آید، ما هم ناچاریم اجمالاً آن را بیان کنیم.

حرکت قطعی و متوسطی

حرکت دو قسم است: حرکت قطعی، حرکت متوسطی، مثلاً اتومبیلی که از قم راه می افتد می رود به اصفهان، یا تیری که از کمان رها می شود و به تدریج می رود تا می رسد به مقصد؛ این حرکت را یک وقت از اوّل تا آخرش را به نحو یک موجود کشدار و ممتد حساب می کنیم، و مجموع این آناتی که طی کرده را با هم به طور متصل واحد حساب می کنیم، در این صورت به آن حرکت، حرکت قطعی می گویند.

همین اتومبیل در هر آنی در یک جایی است، به این تدرّج و بی قراری که «آن» به «آن» دارد می گویند: حرکت متوسطی، یعنی وسط بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت در تمام مراحل حرکت. و راسم و ترسیم کننده حرکت قطعی همین حرکت متوسطی است، درحقیقت اتومبیل آن به آن جا عوض می کند این آن به آن جا عوض کردن حرکت متوسطی است برای این که دارد بین مبدأ و منتهای مرتب جا عوض می کند؛ پس حرکت متوسطی، امری آنی، بسیط و تجزیه ناپذیر است؛ اما حرکت قطعی، منطبق بر زمان، کشدار و تجزیه پذیر است، مثلاً اتومبیل یک ساعت طول کشیده است تا از قم به دلیجان رفته است، زمان طی مسافت از قم تا دلیجان یک ساعت است، این حرکت قطعی، منطبق بر این یک ساعت است، همان طور که منطبق بر مسافت از قم تا دلیجان است، یعنی همین طور که حرکت قطعی متصل واحد است مکان (مسافت) نیز متصل واحد است، زمان هم متصل واحد است، اما حرکت متوسطی در «آن» واقع است، برای این که ماشین هر آنی جا عوض کردن دارد، این دیگر منطبق بر زمان نیست بلکه منطبق بر «آن» است.

پس موجودات، یا زمانی یا دهری یا سرمدی است؛ موجودات زمانی هم یا منطبق بر خود زمان است یا منطبق بر طرف زمان، یعنی «آن» است. و طرف زمان، یعنی «آن» نسبتش به زمان مثل نسبت نقطه است به خط. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دوّم:

وجود در خارج یک حقیقت بیشتر نیست، منتها این حقیقت دو نحوه کثرت دارد: کثرت طولی و کثرت عرضی؛ کثرت طولی، تشکیکی و به حسب شدت و ضعف و مانند آن است؛ مقام ذات حق تعالی که همان مرتبهٔ هاهوت است مقدم و در طول مقام لاهوت است که مرتبهٔ اسماء و صفات او است، و مقام لاهوت مقدم و در طول مقام جبروت است که مرتبهٔ عقول است، و مقام جبروت هم مقدم بر مرتبهٔ ملکوت است که مرتبهٔ نفوس است، و آن مرتبه هم مقدم بر مرتبهٔ ناسوت است که مربوط به موجودات طبیعی و مادی است. این مراتب، کثرتشان طولی است، و هر مرتبه‌ای که بالاتر است وجودی برتر و شدیدتر دارد و نسبت به مرتبه پایین‌تر سمت علیت دارد. اما کثرت عرضی این است که افراد در عرض هم باشند، مثل نور خورشید که روی حیاط ما افتاده روی حیاط همسایه هم افتاده است، این دو نور در دو حیاط شدت و ضعف ندارند؛ اگر شدت و ضعف ندارند پس کثرت آن‌ها از چیست؟ این کثرت از دیوار خانه‌هاست، اگر این دیوارها را بردارید همه‌اش یک نور است، اما چون دور خانه‌های مختلف دیوار کشیده‌ایم، یک نور افتاده در خانهٔ ما، یک نور در خانهٔ همسایه، این نورها در عرض هم هستند، یعنی علت و معلول هم نیستند؛ به خلاف جایی که کثرت طولی باشد که شدت و ضعف هست و هر شدیدی علت ضعیف است؛ در کثرت عرضی تکثر به واسطهٔ قوایل می‌باشد، قوایل نظیر همان خانه‌هایی است که نور خورشید را پذیرفته است.

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چونکه برگیری تو دیوار از میان^(۱)

۱- مثنوی معنوی، ص ۵۷۴، دفتر چهارم، بیت ۴۱۶ و ۴۱۷.

موجودات عالم طبیعت را عرضی حساب می‌کنیم، یعنی به نحو علت و معلول نمی‌باشند، الآن من و شما در این عالم، همه در عرض هم هستیم، موجودات عالم طبیعت همه در عرض هم هستند، هرچند بین بخشی از آن‌ها یک نحوه علیت و معلولیت هست، اما این‌ها علت و معلولیت حقیقی نیست. پدر علت حقیقی پسر نیست، پدر فقط فاعل حرکت است، در این عالم هرچه علیت است، فقط علت حرکت است، همه موجودات عالم طبیعت در عرض هم هستند هیچ‌کدام علیت حقیقی برای دیگری ندارد، اما همه آن‌ها نسبت به عالم دهر در طول عالم دهر هستند، چنان‌که عالم دهر هم در طول عالم سرمد است.

البته گاهی اوقات بر بعضی از عقول هم عنوان «عَرَضی» اطلاق می‌کنند؛ زیرا یک سری عقول طولیه داریم که می‌گویند: عقل اوّل، عقل دوّم، عقل سوّم، آن‌ها علت و معلول و در طول هم هستند، اما یک سری عقول عَرَضیه هم داریم، بنابراین که هر نوعی طبیعی یک ربّ النوع داشته باشد، ربّ النوع انسان با ربّ النوع فرس، با ربّ النوع خروس‌ها، این‌ها در عرض هم هستند، هیچ‌کدام علت و معلول دیگری نیستند. اما این عَرَضی که ما در بحث کنونی می‌گوییم مرادمان از آن موجودات همین عالم اجسام و طبیعت است، موجودات این عالم در عرض هم هستند حتی گذشته و آینده‌اش هم در عرض هم است، یعنی هرچند این‌که پدر من بر من مقدم است، جدّ من بر پدر من مقدم است، اما همه موجود زمانی و مادی و در عرض هم است؛ ولی موجودات عالم دهر که مجردات باشد بر ما تقدم طولی دارد، چنان‌که موجودات عالم سرمد هم بر موجودات عالم دهر تقدم طولی دارد. این هم مقدمه دوّم که موجودات یا در طول هم و یا در عرض هم هستند.

مقدمه سوّم:

قبلاً گفتیم: عدم خودش چیزی نیست، اما به تبع وجود ملاحظه می‌شود؛ بنابراین،

احکام عدم، تابع احکام وجود است. همیشه به ملاحظه وجودات، عدم ملاحظه می‌شود، اگر این ملاحظه ما نباشد عدم چیزی نیست، مثلاً ما یک عنوان وجودی را می‌خواهیم منطبق بر یک امر وجودی دیگر کنیم، منطبق که نشود این‌جا عدم در ذهن ما نقش بسته و رسم می‌شود، فرض بگیرد عنوان مجله را ما می‌خواهیم منطبق کنیم بر این کتاب می‌بینیم بر آن منطبق نمی‌شود؛ لذا می‌گوییم: این مجله نیست، این کتاب است، مجله نیست یعنی چه؟ یعنی عنوان مجله بر این کتاب منطبق نمی‌شود؛ پس همیشه به ملاحظه وجودات، عدم ملاحظه می‌شود. در قدم و حدوث و تقدم و تأخر هم عدم، تابع وجود است، در دهر و زمان هم همین‌طور است، مثلاً این کتاب در عالم طبیعت است، بعد اگر این کتاب را بخواهیم بر عقل اول منطبق کنیم که در عالم دهر است می‌بینیم منطبق نمی‌شود؛ چون منطبق نمی‌شود می‌گوییم: عدم این کتاب در عالم دهر است، هر چند عدم چیزی نیست، اما همین که وجود دهری تقدم بر وجود زمانی دارد می‌توانیم بگوییم: عدم موجود طبیعی هم در عالم دهر تقدم دارد بر وجودش در این عالم؛ برای این‌که کتاب وجودش در عالم طبیعت است، عدمش در عالم دهر است، یعنی چه عدمش در عالم دهر است؟ یعنی وقتی ما می‌خواهیم عنوان کتاب را بر عقلی که در عالم دهر است منطبق کنیم و به عقل اول بگوییم: کتاب، می‌بینیم منطبق نمی‌شود، لذا می‌گوییم: پس عقل اول، عدم کتاب است، یعنی این کتاب در عالم زمان وجود دارد در عالم دهر وجود ندارد، همین‌که آن‌جا وجود ندارد، می‌گوییم: کتاب، عدم دهری دارد. این هم مقدمه سوم.

بعد از بیان این سه مقدمه می‌گوییم: مرحوم میرداماد گفته است: یک حدوث دهری داریم، که در این حدوث دهری هم مثل حدوث زمانی، وجود، مسبوق به عدم مقابل است، یعنی عدمی که با وجود شیء جمع نمی‌شود؛ بنابراین همین‌طور که مثلاً من که حادث زمانی هستم، و صد سال پیش که من نبودم عدم داشته‌ام، پس عدم بر من منطبق می‌شود؛ لذا می‌گوییم: وجود من بعد از عدم من است؛ در حدوث دهری هم

همین طور است، یعنی همه موجودات زمانی که در عالم طبیعت هستند هیچ کدام در عالم دهر نیستند، اگر بخواهیم چیزی از عالم نفوس یا عالم عقول را بر موجودات طبیعی منطبق کنیم، می بینیم بر آن ها منطبق نمی شود، پس این اشیا مادی و طبیعی واقعاً در عالم طبیعت و عالم زمان موجودند، ولی در عالم دهر موجود نیستند، همچنین آن ها در عالم سرمد هم که مربوط به وجود و صفات ربوبی است موجود نیستند.

توضیح متن:

«حدوث (دهری)»

ترکیب این عبارت این طور می شود: «حدوثُ دهریُّ»، دهریُّ، صفت برای حدوث است و صفت و موصوف مبتدأست، «أبداه سیّد الأفاضل»، جمله صفت برای «حدوث دهری» است و «كذلك» خبر برای «حدوث دهری» است و «سبق العدم المقابل» خبر بعد از خبر برای آن است.

مرحوم حاجی می گوید: حدوث دهری که میرداماد آشکار کرده و به آن قائل شده است، مثل حدوث زمانی است، که پیدایش وجود بعد از عدم مقابل است، حدوث دهری هم پیدایش وجود بعد از عدم مقابل است.

«حدوث (دهری) أبدا»^(۱) أي أبداه (سیّد الأفاضل) و هو السیّد المحقّق الداماد البارع فی الحکمة الحقّة بحیث قیل له: المعلّم الثالث - قدّس الله نفسه و روح رمسه -

حدوث دهری که آن را سیّد افاضل، یعنی همان محقق و میرداماد اظهار کرده است، او که در حکمت حقه تفوق دارد به طوری که او را معلّم ثالث^(۲) گفته اند، خدا

۱- ظاهراً اوّل حکیمی که قائل به «حدوث دهری» شده، محقق دوانی در رساله «نور الهدایة» است. (اسدی)

۲- معلّم اوّل ارسطو و معلّم ثانی فارابی است، و بعضی ها معلّم ثالث را شیخ الرئیس دانسته اند و بعضی ها گفته اند: معلّم ثالث میرداماد است. صدر المتألّهین از شاگردان میرداماد بوده است. (استاد بالله).

نفس او را مقدّس و خاکش را روحانی کند.

«فهو يقول بحدوث العالم حدوثاً دهرياً. و قد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه»

او قائل است به حدوث دهری عالم طبیعت، یعنی این عالم، عدمش در عالم دهر است. و ایشان سخن دربارهٔ حدوث دهری را بسط و شرح داده به حدی که زیادتر از آن نمی شود گفت، یعنی حدوث دهری را خوب شرح داده است. از آن «و هو السید المحقّق الداماد» تا این جا جملهٔ معترضه بود.

«(كذلك)، أي مثل الحدوث الزماني (سبق العدم المقابل) على وجود الشيء»

این «كذلك» چنان که گفته شد خبر «حدوث دهری» است، یعنی حدوث دهری مثل حدوث زمانی همان سابق بودن عدم مقابل بر وجود شیء است، عدم مقابل آن بود که با وجود جمع نمی شد.

«(بسابقية له)، أي للعدم (فكيفية)»

عدم مقابل یک سابقیت بر وجود دارد که سابقیت فکیه است، یعنی عدم از وجود منفک است و با هم جمع نمی شوند. به خلاف حدوث ذاتی که عدم در آن با وجود مجامع است.

«(لكنّ) مقابلة العدم و سبقه الانفكاري (في السلسلة الطولية)»

ولی در حدوث دهری، مقابل بودن عدم با وجود و سبق انفکاکي عدم در سلسله طولیه است، یعنی وجود این موجودات طبیعی در عالم زمان است و عدمش هم در عالم ما فوق و دهر است، عدمش در عالم دهر است یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم این موجودات را منطبق کنیم بر وجودات دهری منطبق نمی شود؛ زیرا این ها در سلسله طولیه و در دو مرتبه اند.

«بخلافهما في الحدوث الزماني فإتّهما في السلسلة العرضية»

به خلاف مقابل بودن عدم با وجود و سبق انفکاکي عدم در حدوث زمانی؛ چون در حدوث زمانی، این دو امر در سلسله عرضی و در عالم طبیعت و زمان می باشند،

من که الآن هستم صد سال پیش نبودم، هم وجود من الآن و هم عدم من صد سال پیش، هر دو در عالم طبیعت و زمان است، لذا در عرض هم هستند، اما در حدوث دهری، این دو امر فوق عالم طبیعت و در طول آن است.

«و لنمهد لیبان ذلك ثلاث مقدمات:»

برای این که حدوث دهری را بیان کنیم سه مقدمه آماده می‌کنیم:

«الأولی: أن کلّ موجود فلو جوده وعاء، أو ما یجری مجراه»

مقدمه اول این که: هر موجودی وجودش یک ظرفی یا چیزی که جایگزین ظرف باشد دارد.

این که می‌گوید: «کلّ موجود» حتی خدا را هم شامل می‌شود، خدا زمان ندارد، خدا ظرف ندارد، بلکه ما چنین فرض می‌کنیم که همین طور که ما در عالم زمانیم گویا که خدا هم عالمی نظیر ظرف دارد، همان طور که برای این عالم یک ظرفی فرض می‌کنیم برای او هم یک ظرفی فرض می‌کنیم که اسمش سرمد است؛ برای این است که می‌گوید: «أو ما یجری مجراه».

«فوعاء السیالات کالحركات و المتحركات هو الزمان»

پس وعاء و ظرف موجوداتی که سیال هستند، مثل حرکات و متحرکات همان زمان است، منتها بعضی‌ها منطبق بر زمان است، مثل خود حرکات، بعضی‌ها پیش در «آن» است، مثل وصولات، لذا می‌گوید:

«سواء كان بنفسه أو بأطرافه من الآتات المفروضة التي هي أوعية الآتات كالوصولات

إلی حدود المسافات»

چه خود زمان وعاء باشد یا طرف زمان وعاء باشد که اطراف زمان عبارت است از آتات فرضی، که وعاء موجودات آنی الوجود است، آنی الوجود، مثل رسیدن به حدود مسافات، مانند رسیدن تیر به هدف که در یک «آن» است. عرض کردم: نسبت

«آن» به زمان، مثل نسبت نقطه است به خط، «آن» آخر زمان یا حدّ فرضی بین دو قطعه از زمان است.

«و ما كان بنفسه أعمّ من أن يكون على وجه الانطباق كالتقطيعات من الحركات، أو لا على وجه الانطباق كالتوسّطيات منها»

و آن جایی هم که خود زمان و عاء است اعمّ است از این که به صورت انطباق باشد، مانند حرکات قطعی که منطبق بر زمانند، یا به نحو انطباق نباشد، مثل حرکات توسطیه که منطبق بر زمان نیست، اما زمان را دارد.

گفتیم: اصطلاحاً حرکت قطعی این است که: از اوّل تا آخر حرکت را جمع می‌کنیم، یعنی به طور یک امر متصل حساب کنیم، مثل یک خط، مانند حرکت اتومبیل از نقطه‌ای به نقطه دیگر، که همه این حرکت را به عنوان یک امر به هم پیوسته لحاظ می‌کنیم.

حرکت توسطی مثل همان حالت جا عوض کردن اتومبیل است، منتها این حالت همواره عوض می‌شود این حالت جا عوض کردن حرکت توسطیه است که درحقیقت منطبق بر «آن» است منتها «آن» سیال، حرکت توسطی هم زمانی است منتها منطبق بر زمان نیست، ولی گویا دارد زمان را طی می‌کند. این اصطلاح حرکت قطعی و توسطیه را فراموش نکنید.

«و ما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر. و هو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية و الاتصال و السيلان و نحوها»

و آنچه جاری مجرای ظرف است و ظرف برای مجردات است همان دهر است. «مفارقات»، یعنی آنهایی که مفارق و جدا و مجرد از ماده هستند که عالم عقول و نفوس باشد.

«و هو»، یعنی دهر «کنفسها»، یعنی مثل خود آن مفارقات، بسیط است، مجرد از کمّیت یعنی اندازه است و اتصال و سیلان و مانند این‌ها را ندارد.

زمان، سیلان و تدرُّج دارد، حرکت تدرُّج دارد، ماده تدرُّج دارد، اما عالم عقول تدرُّج ندارد فوق زمان است؛ نسبت دهر به موجودات آن عالم مثل نسبت زمان است نسبت به موجودات عالم طبیعت.

«و نسبتہ إلى الزمان نسبة الروح إلى الجسد»

یعنی نسبت دهر به زمان مثل نسبت روح است به جسد، زمان هم همانند کالبد برای دهر است و دهر نسبت به زمان روحی است که بر آن اشراف و سیطره دارد.

«و ما یجری مجری الوعاء للحقّ و صفاته و أسمائه هو السرمد»

و آنچه جاری مجرای وعاء و ظرف برای حق تعالی و صفات و اسمائش می باشد سرمد است، حق تعالی موجود سرمدی است، عقول و نفوس، موجود دهری هستند، این عالم طبیعت و اجزاء آن، موجود زمانی هستند.

«الثانية: أنّ للوجود بالاجمال سلسلتين طولية و عرضية»

مقدمه دوّم این که: برای نظام وجود به طور اجمال دو سلسله است: طولیه و عرضیه.

«أمّا الطولية فبعد مبدئها، و هو مبدأ المبادي و غاية الغايات اللاهوت و الجبروت و

الملکوت و الناسوت»

گفتیم: به مرتبه ذات حق تعالی مقام احدیّت، غیب الغیوب و هاهوت می گویند؛ به مرتبه اسماء و صفات او می گویند: «لاهوت»؛ بعد عالم عقول است که عالم جبروت باشد، بعد عالم نفوس است که عالم ملکوت باشد، بعد عالم طبیعت است که ناسوت و مُلک به آن می گویند.

می گوید: «أمّا الطولية» سلسله طولیه ترتیبش این است «فبعد مبدأها و هو مبدأ المبادي و غاية الغايات»، یعنی بعد از مبدأ سلسله طولیه که ذات حق تعالی است که مبدأ المبادی و غایت الغایات است عالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت است. این که گفت: «و هو مبدأ المبادي و غاية الغايات» اشاره به دو قوس نزول و

صعود است. فیض همین طور که از حق تعالی شروع می‌شود می‌آید پایین به آن می‌گویند: قوس نزول، اول ذات باری تعالی، و در مرتبه متأخر از آن اسماء و صفات، در مرتبه بعد عالم عقول، در مرتبه نازل تر عالم ملکوت و نفوس، و در نهایت عالم طبیعت است. آن وقت باز از عالم طبیعت شروع می‌شود، طبیعت حرکت می‌کند و تند تند مجرد تحویل می‌دهد، ما اول نفس پیدا می‌کنیم بعد عالم عقل را پیدا می‌کنیم. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به مرتبه عقول بلکه به مرتبه‌ای بالاتر از آن رسید، به جایی رسید که جبرئیل هم نرفته بود، تکامل پیدا کرد تا فانی محض و تام و تمام در حق شد؛ پس حق تعالی غایت الغایات همه موجودات است. به این مسیر تکاملی می‌گویند: قوس صعود. این عوالم در طول هم هستند و شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارند.

«و أمّا العرضیة، فأعني بها هنا عالم الأجسام الطبیعیة»

و اما سلسله عرضیه، پس مقصود ما از آن در این جا عالم اجسام طبیعی است، عالم اجسام طبیعی در عرض هم هستند. چرا گفت «هنا»؟ برای این که گفتیم: در عالم جبروت هم عقول عرضیه داریم که در عرض هم هستند، اما ما حالا عالم طبیعت را مد نظر داریم، در این جا تمام موجودات طبیعی در عرض هم هستند حتی متقدم و متأخرش، من و پدرم و جدّم همه موجودات طبیعی هستیم بالأخره به حسب رتبه طبیعی در عرض هم هستیم و متقدم و متأخر هم اگر هست زمانی هستند. این مقدمه دوم.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس شصت و ششم ﴾

الثالثة: أنّ العدم في أحكامه تابع للوجود مثل وحدته و كثرته و ثباته و سيلانه و وعائه. فمنه زمني و منه دهرى و منه سرمدى. و أنّ راسم الأعدام في الأذهان فقد كلّ مرتبة من الوجود للأخرى في الموجودات العرضية و فقد كلّ وجود دان للوجود العالى في الموجودات الطولية.

فإذا تمهّد هذه، نقول: قول السيّد العالِم حادث دهرى، معناه أنّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى، لأنّه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاؤه الدهر سبقاً دهرياً، فكما أنّ كلّ حدّ من هذه السلسلة العرضية و كلّ قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها و أخرى منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطولية عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لأخرى منها. فكما أنّ العدم هنا واقعى، فكذلك العدم هناك، لأنّ الوجودات واقعية و في مرتبة كلّ عدم للآخر، بل كلّ عدم للآخر و كلّ وعاء لوجود وعاء بعينه لعدم تاليه و قرينه. و كما أنّ مقادير الحركات الدورية هنا أزمنة، كذلك مدّ سير نيّر النور الحقيقى في قوسي النزول و الصعود من مدار فلك و جودات تلك العوالم أيام ربوبية كما قال تعالى: ﴿ وَ ذَكَرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ ﴾.

و الحاصل أنّ العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعى الدهرى لا الزمانى الموهوم كما يقول المتكلّم و لا العدم المجامع التى في مرتبة الماهية فقط، كما ينسب إلى بعض الفلاسفة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در اقسام حدوث بود، گفتیم: حدوث، وجود بعد العدم است، و حدوث یا ذاتی است و یا زمانی، حدوثی که در ذهن عوام است زمانی است، یعنی یک چیز مدت‌ها نباشد بعد وجود پیدا کند، مثل ما که یک زمان نبودیم حالا هستیم، به این می‌گفتند: وجود بعد از عدم مقابل یا عدم فکّی؛ برای این که عدم و وجود از هم منفک هستند؛ و در مقابل این حدوث ذاتی بود، که در آن عدم با وجود جمع شده و با آن مجامع است، مثل مجردات محض - بنابراین که بگوییم: تا خداوند بوده عالم عقول هم بوده است، منتها وابسته به حق بودند - آن مجردات اصلاً زمان ندارند، فوق زمان هستند، وجودشان بعد از عدم است اما عدم ذاتی، چون ذات و ماهیت آن‌ها نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، و به این اعتبار می‌گوییم: وجود آن‌ها بعد از عدم است. میر داماد رحمته الله یک حدوث دیگری کشف کرد که آن هم وجود بعد از عدم فکّی و عدم مقابل است، مرحوم حاجی برای بیان نظر ایشان سه مقدمه ذکر کرد. هر سه مقدمه آن را ذکر کردیم اما عبارت مرحوم حاجی درباره مقدمه سوم خوانده نشد؛ لذا مجدداً به آن اشاره کرده و عبارت آن را می‌خوانیم.

این که عدم، بالذات و به خودی خود چیزی نیست، عدم در تمام خصوصیات تابع وجود است، درحقیقت، وجود است که در ذهن، راسم عدم است، یعنی مفهوم عدم را از آن انتزاع می‌کنیم، و واقعیت به همان وجود است، در این عالم وقتی ما مثلاً می‌گوییم: این کتاب زید نیست؛ برای این است که وجود زید را می‌خواهیم بر این

کتاب منطبق کنیم، می‌بینیم منطبق نیست، می‌گوییم: این کتاب زید نیست، عدم زید است، و وجود کتاب است که راسم عدم زید در ذهن است.

هر وجودی راسم عدم دیگر اشیا است، اعم از این که وجود در سلسله عرضی باشد یا در سلسله طولی، مثلاً من الآن در سلسله عرضی عالم طبیعت و وجود زمانی هستم، در صد سال پیش که پدرم بود من نبودم این جا وجود پدر بنده در صد سال پیش، راسم عدم من هم هست، نسبت به خود زمان هم همین طور است، زمان قطعه قطعه دارد، مثلاً فرض بگیرید امروز که روز پنج‌شنبه است عدمش دیروز بوده است که روز چهارشنبه بوده است، درحقیقت وجود چهارشنبه در عین حال که وجود چهارشنبه بوده عدم پنج‌شنبه هم بوده است، یعنی وجود چهارشنبه راسم عدم پنج‌شنبه است؛ برای این که وقتی پنج‌شنبه را می‌خواهیم منطبق بر آن کنیم می‌بینیم منطبق نمی‌شود.

در عالم دهر هم که عالم مجردات باشد همین حالت وجود دارد، مثلاً این کتاب در عالم طبیعت است، اگر این کتاب را بخواهیم بر عقل اول منطبق کنیم که در عالم دهر است می‌بینیم منطبق نمی‌شود؛ زیرا کتاب عقل نیست؛ از این رو می‌گوییم: عدم این کتاب در عالم دهر است، پس این کتاب وجودش در عالم زمان است و عدمش در عالم دهر است، و عالم دهر قبل از عالم زمان و در طول آن است؛ چون علت این عالم است. (۱)

پس عالم دهر که عالم وجود مجردات است در عین حال، عدم این موجودات زمانی هم هست و عدمش هم عدم فکّی است، مثل همان عدم زمانی که با وجود جمع نمی‌شود، وجود موجودات طبیعی و زمانی نیز در عالم طبیعت و زمان است

۱- البته می‌توانیم بگوییم: موجودات دهری چون علت هستند و علت واجد معلول است، پس این موجودات در آن عالم یک نحوه وجودی دارند، اما وجود منحاز و مستقل و خاص ندارند، یعنی این کتاب با این خصوصیت که موجود طبیعی است در آن عالم نیست. (استادعلیه)

اما عدم آن‌ها در عالم دهر است که قبل از این عالم است؛ و از این رو با هم جمع نمی‌شوند.

و همین‌طور، در عالم سرمد هم که وعاء وجود حق تعالی و اسماء و صفات اوست، باز این کتاب آن‌جا هم نیست - البته به خصوصیت مادی، این کتاب آن‌جا نیست - همین‌طور، موجودات دهری که عقول و نفوس کلی باشند، این‌ها حادث سرمدی هستند به همین نسبت، یعنی در عالم دهر وجود دارند بعد از عدم در عالم سرمد، یعنی در عالم حق تعالی که سرمد است با وجود دهری نیستند، هرچند وجود سرمدی دارند.

پس این حدوثی که وجود بعد العدم است و وجود و عدم با هم در آن جمع نمی‌شوند و سابقیت عدم بر وجود، فکّی می‌باشد، و به اصطلاح عدم در آن، عدم مقابل است، حدوث با این خصوصیات، منحصر به حدوث زمانی نیست و حدوث دهری و حدوث سرمدی را هم شامل می‌شود. این خلاصه فرمایش میرداماد است.

توضیح متن:

«الثالثة: أنّ العدم في أحكامه تابع للوجود، مثل وحدته و كثرته و ثباته و سيلانه و وعائه. فمنه زماني و منه دهری و منه سرمدی»

مقدمه سؤم این‌که: چون عدم چیزی نیست در احکامش تابع وجود است، احکامش، مثل وحدتش و کثرتش و ثباتش و سیلاننش و وعائش که وعاء زمانی یا دهری یا سرمدی است، یعنی وجود که واحد است عدم آن هم واحد است، و وجود که متکثر است عدمش هم متکثر می‌شود، ثبات و سیلاننش هم به این‌گونه است، که وجود در زمان سیلان دارد عدمش هم سیلان دارد، برای این‌که عدمش را هم به حسب زمان حساب می‌کنیم، و در صورتی که وعاء وجود، زمان است عدم آن هم در زمان است، همچنین است نسبت به وجود و عدم در دهر و سرمد؛ پس بعضی عدم‌ها

زمانی، بعضی‌ها دهری و بعضی‌ها سرمدی است، مثل این‌که من در صد سال قبل، و در دهر، و در سرمد نبوده‌ام، وجود هر مرتبه‌ای راسم عدم مرتبه دیگر است.^(۱)
 «و أنّ راسم الأعدام في الأذهان، فقد كلّ مرتبةٍ من الوجود للأخرى في الموجودات العرضية»

و این‌که رسم‌کننده عدم‌ها در ذهن‌ها و منشأ انتزاع آن‌ها، نبودن هر مرتبه‌ای از وجود برای مرتبه دیگر است، در سلسله موجودات عرضیه، مثل موجودات طبیعی که در همین عالم است.

«و فقد كلّ وجود دانٍ للوجود العالی في الموجودات الطولية»

و نبودن هر وجود دانی، برای وجود عالی، در سلسله موجودات طولیه، یعنی مثلاً این عالم طبیعت که در مرتبه پایین نظام هستی است در مرتبه وجود عالی که عوالم مافوق در سلسله موجودات طولیه است وجود ندارد.

«فإذا تمهد هذه، نقول: قول السيّد بن عیّوب: العالم حادث دهری، معناه أنّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهری، لأنّه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذي وعاءه الدهر سبقاً دهرتاً»

اکنون که این سه مقدمه را ذکر کردیم می‌گوییم: گفتار سید داماد که گفت: عالم حادث دهری است، معنایش این است، که عالم مُلک، یعنی عالم طبیعت، وجودش مسبوق به عدم دهری است، یعنی عالم مُلک در عالم دهر نیست، چرا؟ برای این‌که عالم ملک مسبوق الوجود است به وجود عالم ملکوت که ظرف آن دهر است.

۱- در منطق هم عدم‌ها را تابع وجود فرض می‌کردیم مثلاً قضیه «زید قائم» را گفتیم: این قضیه حملیه است. سالبه‌اش را هم می‌گفتیم: قضیه حملیه، در حالی که در «زید لیس بقائم» دیگر حمل نیست، سلب حمل است، اما به آن می‌گفتیم: قضیه حملیه، یعنی سالبه را به تبع موجه اسم گذاری می‌کردیم، یا مثلاً شرطیه متصله مثل، «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود» است، آن وقت «إذا طلعت الشمس لیس اللیل موجوداً»، را که سالبه‌اش بود، باز می‌گفتیم: قضیه شرطیه متصله، سوالب و اعدام همیشه تابع موجبات و وجودات است. (استاد بالله)

ملکوت این جا ملکوت بمعنی الاعم است.^(۱)

این سبق چه سبقی است؟ می گوید «سبقاً دهریاً»، سبق دهری یعنی این که وجود عالم ملکوت و همچنین عدم عالم ملک در عالم دهر است، که مقدم بر عالم زمان و وجود عالم ملک می باشد.

همین طور که در موجودات عَرَضی زمانی، وجود هر یک از آنها راسم عدم دیگری است و خود زمان ها هم همین طور است، زمان دیروز، راسم عدم امروز است، امروز راسم عدم دیروز است، عالم دهر هم این طور است، که موجوداتش راسم عدم این موجودات طبیعی است. لذاست که می گوید:

«فكما أن كلَّ حدٍّ من هذه السلسلة العرضية و كلِّ قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها و أخرى منه»

پس همان طور که هر حدی از این سلسله عرضیه، یعنی هر یک از تمام این موجوداتی که در عالم طبیعت است و نیز هر قطعه ای از زمان این سلسله را حساب کنید یا عدم موجود دیگر و قطعه دیگر از زمان است یا راسم عدم موجود دیگر و قطعه دیگر از زمان در ذهن است. این که گفت: «كلَّ حدٍّ من هذه السلسلة» و «كلِّ قطعةٍ من زمانها» چون یک وقت موجودات را با هم می سنجمیم، در این صورت، مثلاً وجود زید، عدم عمرو است و وجود عمرو، عدم زید است، یک وقت خود زمان ها را با هم می سنجمیم، در این صورت، مثلاً زمان دیروز، عدم زمان امروز است.

راسم بودن عدم هم به اعتبار ذهن است، یعنی در ذهنت وقتی می خواهی عدم زید

۱- عوالم از بالا که ذات حق تعالی باشد چنین است: اول هاهوت، بعد لاهوت که به ترتیب، مربوط به مرتبه ذات و صفات حق تعالی است، مرتبه بعد، جبروت است که عالم عقول است، بعد ملکوت است که عالم نفوس است، بعد عالم ملک که عالم طبیعت است. ملکوت گاهی اوقات در مقابل جبروت است گاهی اوقات ملکوت بالمعنی الاعم به کار برده می شود که شامل جبروت هم می شود، یعنی عالم عقول و نفوس را شامل است که فوق عالم ماده باشد و این وقتی است که ملکوت در مقابل ملک به کار برده می شود. (استاد رحمته الله)

را تصور کنی این عدم زید، منتزع از وجود عمرو است، و وجود عمرو موجب تصور عدم زید می‌شود.

«كذلك كلُّ مرتبة من السلسلة الطولية عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لأخرى منها»
همچنین هر مرتبه‌ای از سلسله طولیه، که موجودات سرمدی و دهری و ناسوتی باشد، عدم یا راسم عدم است در آن مرتبه برای مرتبه دیگر از آن سلسله.

«كذلك» یعنی همین طور که در این عالم مُلک، هر وجودی عدم یا راسم عدم است و عدم فکّی است، یعنی وجود و عدم با هم جمع نمی‌شود، موجودات عالم سرمد و دهر و ناسوت که در طول هم است نیز همین طور است، هر عالمی عدم یا راسم عدم عالم دیگر است، مثلاً وجود عقول که در عالم جبروت است، عدم یا راسم عدم وجودات مادی است، موجودات زمانی عدمشان در دهر است و موجودات دهری هم عدمشان در سرمد است؛ لذا این موجودات زمانی را ما می‌گوییم: حادث دهری هستند و موجودات عالم دهری را هم می‌گوییم: حادث سرمدی هستند.

در حادث ذاتی، عدم و وجود با هم جمع می‌شود، ولی در حادث زمانی وجود با عدم جمع نمی‌شود؛ مرحوم میرداماد اصرارش بر این است که در حادث دهری و سرمدی هم وجود و عدم با هم جمع نشده است.

«فكما أنّ العدم هنا واقعي، فكذلك العدم هناك»

پس همان طور که عدم در عالم طبیعت که حادث زمانی می‌باشد واقعی است، یعنی عدم مقابل و فکّی است، همین طور در حادث دهری و سرمدی؛ عدم واقعی است. چرا عدم واقعی است؟

«لأنّ الوجودات واقعية و في مرتبة كلِّ عدمٍ للآخر، بل كلُّ عدمٍ للآخر»

برای این که وجودها واقعی است و در مرتبه هر یک از این وجودات، عدم دیگر وجود است، بلکه هر یک از وجودات، خودش عدم دیگر وجود است، یعنی خود وجود، مصداق عدم است؛ زیرا عدم، واقعیتش همان وجود است، وجود این کتاب،

عدم زید است، وجود زید، عدم کتاب است؛ این است که می‌گوید: «بَلْ كُلُّ عَدَمٍ لِّلْآخِرِ»
هر کدام از وجودها عدم دیگر هستند.

«وَكُلٌّ وَعَاءٌ لُّوْجُوْدٍ وَعَاءٌ بَعِيْنُهُ لَعْدَمٍ تَالِيْهِ وَ قَرِيْنُهُ»

و هر ظرفی که برای وجودی هست (مثل دهر که ظرف عقول است) همان ظرف،
ظرف است برای عدم وجودی که در مرتبه بعد است (مثل موجودات عالم طبیعت که
در مرتبه بعد از عالم دهرند) یا ظرف برای قرین او است، مثل زمان که ظرف برای
وجود زمانی است و همین زمان ظرف است برای عدم شیء زمانی.

«تالیه» این مربوط به سلسله طولی است، مثل عالم دهر که تالی عالم سرمد است،
یا طبیعت که تالی عالم دهر است.

«و قرینه» مال آن جایی است که سلسله عرضی باشد، هر دو وجودی که در عرض
هم هستند با هم قرین هستند، پس ظرف هر یک از این دو وجود، ظرف عدم آن قرین
هم هست، الآن من و شما قرین هم هستیم، یعنی در یک عالم هستیم، و من عدم شما
هستم و شما هم عدم من هستید، یعنی چه؟ یعنی وجود شما بر من منطبق نمی‌شود و
وجود من نیز بر شما منطبق نمی‌شود، همین طور که وجود من عدم شما هم هست
زمان هم که ظرف وجود من است ظرف عدم شما هم هست، و همین طور بالعکس.

تطابق عوالم

در این جا مرحوم حاجی با ذوق عرفانی می‌خواهد عالم طبیعت را با دیگر عوالم
تطبیق کند و سیر نزول و صعود را ترسیم نماید.

شب و روز و فصول چهارگانه در این عالم به واسطه حرکات زمین و خورشید
پیدا می‌شود. بروج دوازده گانه که عبارت است از: ۱- حمل، ۲- ثور، ۳- جوزاء، فصل
بهار است، ۴- سرطان، ۵- اسد، ۶- سنبله، فصل تابستان است، ۷- میزان، ۸- عقرب،
۹- قوس، که فصل پاییز است، ۱۰- جدی، ۱۱- دلو، ۱۲- حوت، که فصل زمستان

است. یعنی از عید شروع می‌شود تا به پاییز می‌رسد، بعد از پاییز برمی‌گردد به طرف عید.

مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: آن نیر حقیقی که نور حق تعالی می‌باشد دو جلوه و دو قوس نزول و صعود دارد، و دوازده برج هم دارد، شش تا به طرف نزول و شش تا به طرف صعود، البته این تشبیه است. ذات حق تعالی که همه‌اش نور است، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾^(۱) و وجود غیر متناهی است، چند نام داشت: غیب الغیوب، غیب مکنون، مقام احدیت، بعد مرتبه متأخر از آن که وجوداً متحد با او است اما به حسب تعین غیر او است و از این رو آن را مرتبه حساب می‌کنیم، عالم لاهوت است که عالم اسماء و صفات است که در این مرتبه، گونه‌ای تکثر پیدا می‌شود، بعد مرتبه فعل حق تعالی است که فیض مقدس حق تعالی است که آن باز مراتب دارد: اول، مرتبه عقول، بعد مرتبه نفوس کلیه، بعد مرتبه مُثُل معلقه که در واقع، موجودات جزئی و مثالی باشد، بعد مرتبه عالم طبیعت. این شش مرحله سیر نزولی است.

خداوند تبارک و تعالی از باب این‌که فیاض علی الاطلاق است، نظام آفرینش را طوری قرار داده است که همین عالم طبیعت که دارای هیولا و ماده و در حاشیه است، به واسطه تکامل از مسیر انسان، دوباره باز گردد و به مرحله عقل برسد؛ طبیعت بی‌جان، نبات می‌شود، بعد مرتبه حیوانی پیدا می‌کند، بعد از مرتبه حیوانی مرتبه انسانی پیدا می‌کند، و انسان در ابتدا، مراحل طبیعی و سپس مثالی و بعد مرحله عقل را پیدا می‌کند، بعد در عقل هم به قدری تکامل پیدا می‌کند که یک انسان اکمل مثل پیامبر که عقل کل است پیدا می‌شود، که این عقل کل در قوس صعود است که از طبیعت شروع شده و بالا رفته است، و آن عقل اول که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ» است در قوس نزول بود، طبیعت میوه‌های شیرینی مثل پیغمبر و ائمه را تحویل می‌دهد که این‌ها عقول کلیه، و به اصطلاح، عقول صاعده هستند. خلاصه: همان شش مرحله نزولی، در قوس

۱- سوره نور (۲۴)، آیه ۳۴.

صعود هم پیدا می‌شود.

شش مرحله در نزول بود و شش مرحله در صعود، که مجموعاً می‌شود دوازده مرحله. این یک راه است برای این که شش عالم پیدا کنیم، که عبارت شد از: ۱- عالم لاهوت، ۲- فیض مقدس، ۳- عالم عقول، ۴- عالم نفوس کلیه، ۵- عالم مثل معلقه، ۶- عالم طبیعت.

بعضی‌ها گفته‌اند: شش مرحله را این‌گونه حساب کنیم: مَلک و جنّ و معادن و نباتات و حیوان و انسان.

مطلب دیگر این‌که: در قرآن آمده است: خدا موجودات را در شش روز خلق کرد، اگر همه عالم را حساب کنیم می‌بینیم ایامی نداریم، پس این «ستّه ایام» معنایش چیست؟ ایشان می‌گویند: مراد شش مرحله وجودی است، همین‌طور که کره و جسم فلکی به حرکت خود این ایام را درست می‌کند، خداوند هم عالم را در شش مرحله خلق کرده است، یعنی مرتبه لاهوت و فیض مقدس و عقول و نفوس تا بیاید به این مرتبه طبیعت، این شش مرحله می‌شود. یا مَلک و جنّ و معدن و نبات و حیوان و انسان، پس «ستّه ایام» یعنی شش مرحله از وجود که به این اعتبار است.

توضیح متن:

«و كما أنّ مقادير الحركات الدورية هنا أزمانة»

و همین‌طور که مقادیر و اندازه‌های حرکات دوریه فلک، ازمنه است، و زمان‌ها از آن حرکات درست می‌شود، روز و شب و فصول و ماه‌ها از حرکت زمین و دیگر کرات درست می‌شود.

«كذلك مدّ سير نير النور الحقيقي»

همچنین امتداد سیر و حرکت وجودی نیر نور حقیقی که حق تعالی باشد ﴿اللَّهُ نُورٌ﴾

السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ﴿ می خواهد دوازده مرحله وجودی را به ازای دوازده برج درست کند، که شش تا می آید پایین شش تا می رود بالا. این «مدّ سیر» مبتداست و خبرش «ایّام ربوبیة» است.

«في قوسي النزول و الصعود من مدار فلک و جودات تلك العوالم ایّام ربوبیة»

امتداد سیر وجودی نیز نور حقیقی در قوس نزول و صعود از مدار فلک و جودات این عوالم - که همان عالم لاهوت و فیض مقدس و عقول و نفوس و... است تا می رسد به طبیعت - ایّام ربوبیت است، یعنی ربوبیت حق تعالی هم به ظهور و تجلی در همین عوالم است.

این تشبیه است که: همان طور که خورشید دوازده برج را طی می کند و دو قوس دارد که در آن یک دور می زند، اصل وجود هم همین طور است، یعنی وجود در قوس نزول از مرحله لاهوت شروع می شود، بعد فیض مقدس، بعد مرحله عقول، بعد مرحله نفوس، بعد مثل معلقه و به عالم طبیعت می رسد؛ این ها در قوس نزول است؛ آن وقت در قوس صعود، همین طبیعت تکامل پیدا می کند و می تواند به مرتبه ای برسد که در آن نبی اکرم پیدا می شود، هرگونه تکاملی در همین مراحل قوس صعود پیدا می شود.

«كما قال تعالی: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيّامِ اللَّهِ﴾»^(۱)

چنان که خداوند خطاب به پیامبرش گفته است: مردم را متذکر کن به ایّام الله، به حسب ظاهر، ایّام الله یعنی روزهایی که حوادثی بزرگ در آن رخ داده است، اما مرحوم حاجی آن را این طور معنا کرده که ایّام الله یعنی مراحل سیر فیض حق تعالی در قوس صعود و نزول.

«ستّة ایّام» را هم همین طور معنا می کنند، خداوند آسمانها و زمین را در شش روز

۱- سورة ابراهیم (۱۴)، آیه ۵.

خلق کرد؛ مراد روزِ خورشیدی نیست، برای این که در این عالم ما روز و شب به واسطه طلوع خورشید پیدا شده است، پس معلوم می شود آن ایام، ایامی است غیر از ایام این عالم؛ لذا این ایام را همان مراحل وجود می گیرند. از این «کما أن» تا «بِأَيَّامِ اللَّهِ» در این وسط یک مطلب عرفانی بود که ایشان آن را ذکر کرد. دوباره برگشتیم به حرف میرداماد:

«و الحاصل أنّ العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري»

و حاصل سخن این که: این عالم نزد مرحوم میرداماد مسبوق الوجود است به عدم واقعی دهری، یعنی این عالم طبیعت، مسبوق الوجود است به عدم در عالم دهر، عدمی که واقعاً عدم است؛ برای این که این عالم در مرتبه عالم دهر نیست، پس مسبوق الوجود است به عدم واقعی، یعنی مثل عدم ذاتی نیست که می گفتیم: عدم مجامع است و فقط عدم فرضی عقلی است، بلکه واقعاً عالم طبیعت و عالم دهر دو عالم است و این عالم در آن عالم نیست.

«لا الزماني الموهوم كما يقول المتكلم و لا العدم المجامع التي في مرتبة الماهية فقط،

كما ينسب إلى بعض الفلاسفة»

نه عدم زمانی موهوم که متکلم می گوید، و نه عدم مجامع که فقط در مرتبه ماهیت است، چنان که به بعضی از فلاسفه نسبت می دهند.

مرحوم حاجی این جا دوباره می خواهد با متکلمین کلنجار برود.

متکلمین قائل بودند که: این عالم، حادث زمانی است، چون ملاک احتیاج معلول به علت را حدوث زمانی می دانستند، حدوث زمانی یعنی مسبوق الوجود بودن شیء به عدم زمانی است. فلاسفه به آن ها می گویند: هر یک از موجودات این عالم طبیعت حادث زمانی است؛ چون تک تک این موجودات مسبوق الوجود به عدم زمانی هستند. اما مجموع این عالم را اگر حساب کردیم زمان هم جزء آن است؛ برای این که زمان، مقدار و اندازه حرکت است؛ یا بفرمایید: زمان، مقدار حرکت فلک است،

بالآخره افلاک هم جزء این عالم است، زمان هم جزء این عالم است؛ وقتی که مجموع این عالم طبیعت را حساب کردیم زمان هم جزء آن است؛ بنابراین وقتی که متکلمین می‌گویند: مجموع این عالم طبیعت، حادث زمانی، یعنی مسبوق الوجود به عدم زمانی است، فلاسفه به آن‌ها اشکال کرده و می‌گویند: بیرون از این عالم زمان دیگری نداریم تا این عالم، در برهه‌ای از آن معدوم بوده باشد و سپس موجود شده باشد تا این عالم حادث زمانی باشد؛ برای این که زمان هم جزء خود این عالم است.

برای رهایی از این اشکال، بعضی از متکلمین گفته‌اند: این زمانی که مجموع عالم در آن معدوم بوده است یک زمان متوهّم است، یعنی یک زمان فرضی است؛ بعضی از آن‌ها گفته‌اند: زمان موهوم است، موهوم با متوهّم فرق می‌کند؛ متوهّم یعنی ذهن ما آن را ساخته است، پس چیزی نیست؛ ولی موهوم یعنی راسم این زمان موهوم و منشأ انتزاع آن، وجود حق تعالی است.

فلاسفه به این سخن هم اشکال می‌کنند و می‌گویند: وجود حق تعالی که یک وجود ثابت و فوق عالم ماده و زمان است، چطور می‌شود راسم زمان و منشأ انتزاع زمان، که امری متدرّج و سیّال است، نیستی باشد؛ پس این زمان موهوم و متوهّم هم باطل است.

فلاسفه چون دیدند زمان موهوم و متوهّم، معنا ندارد، گفتند: این عالم، مسبوق است به وجود خدا یا به وجود عقول یا به نیستی ذاتی و عدم مجامع که در مرتبه ذات ماهیت است، و هیچ‌کدام از این‌ها زمان ندارند و طبعاً حدوث عالم را گفته‌اند حدوث ذاتی است نه زمانی.

میرداماد گفت: وجود این عالم بعد از عدم است، و این عدم هم واقعاً عدم مقابل است نه عدم مجامع یا عدم زمانی، پس مجموع این عالم مسبوق الوجود است به عدم واقعی و این عدمش در دهر است، و بنابراین، این عالم، حادث دهری است، چنان‌که موجودات دهری هم حادث سرمدی است.

خلاصه این‌که: این راهی که میرداماد آمده راه درستی است. اما اگر این حرف میرداماد را قبول نکنیم و با این حال، مجموع این عالم را بنخواهیم حادث و مسبوق به عدم بدانیم، در این صورت در تنگنا قرار می‌گیریم؛ برای خروج از این تنگنا متکلم می‌آید زمان موهوم درست می‌کند، که به او اشکال می‌کنیم و می‌گوییم: زمان موهوم یعنی چه؟ این زمان را از چه چیزی انتزاع کردید؟ می‌گوید: از وجود حق تعالی؛ چون وجود حق تعالی قبل از این عالم است. می‌گوییم: وجود حق تعالی که یک وجود ثابت است این وجود ثابت چگونه می‌شود راسم زمان و منشأ زمان باشد که امری سیال و غیر ثابت است؟ فلاسفه هم حدوث زمانی مجموع این عالم را منکر شده‌اند و گفته‌اند: مجموع این عالم، حادث ذاتی است، یعنی عدمش عدم مجامع است. ولی میرداماد گویا با حدوث دهری که قائل شد مشکل را حل کرد؛ چون بنابر این نظر، این عالم وجودش مسبوق به عدم دهری است که عدم مقابل است. این هم از حادث دهری که میرداماد گفته است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس شصت و هفتم ﴾

(و الحادث الاسمي الذي) هو (مصطلحي)، أي ممّا اصطلحت أنا عليه (أنّ) (رسم اسم جا) - بالقصر للضرورة - (حديث)، أي جديد إذ «كان الله و لم يكن معه شيء» و لا اسم و لا رسم و لا صفة و لا تعيّن فحدّث و جدّد من المرتبة الأحدية، الأسماء و الرسوم، و كما كلّ ما جاء من اسم و رسم حديث لم يكن فكان، كذلك مظموس (منمحي) عند مصير الكلّ إلى الملك الديان، كما قال سيّد الأولياء عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه». و هذا الاصطلاح أخذته من الكلام الإلهي ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ و من كلام أمير المؤمنين و سيّد الموحدين عليّ عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»؛ كما قلنا: (تباين الوصفي لا) (العزلي أثر)، أي روي (ممن لعقل كأبينا للبشر)، أي ممن عقله في التأمّل و الكليّة بالنسبة إلى العقول في الفرعية و الجزئية كأبينا آدم عليه السلام بالنسبة إلى الأجساد البشرية. فهو ﷺ أبو العقول و الأرواح، كما أنّ آدم عليه السلام أبو الأجساد و الأشباح. و نعم ما قيل:

وَ إِنِّي وَ إِن كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صُورَةً فلي فيه معنًى شاهد بأبوتّي
(فالحقّ قد كان و لا كون لشيء كما سيطوي الكلّ بالقاهر طيّ) تقرير و
تثبيت للمقام، و إشارة إلى أنّ البداية و النهاية واحد و إلى أنّ الطيّ باسمه

القاهر، كما أنّ النشر بالأسماء المناسبة له كالمبدئ المبدع المنشئ المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

(فذي) - اسم الإشارة - (الحدوثات التي مرّت جمع) تأكيد لـ «ذي» (لما سوى ذي)، أي صاحب (الأمر)، أي عالم المجرّدات (و الخلق)، أي عالم الأجسام و الجسمانيّات (تقع)، أي المجموع للمجموع، فلا ينافي أن يكون للبعض و هو عالم الخلق مجموع تلك الحدوثات حتّى الزماني الذي ما وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه بحيث لا يلزم الإمساك عن الجود عليه تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

ملئین، یعنی همهٔ پیروان مذاهب و ادیان الهی که خداوند را قبول دارند اجماع و اتفاق دارند بر این که عالم حادث است؛ ولی عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند: عالم قدیم زمانی است، یعنی اگر روی هر یک از موجودات این عالم طبیعت دست بگذاریم البته وجودش بعد العدم و حادث زمانی است، مثلاً من صد سال پیش نبودم، اما مجموع عالم یعنی ما سوی الله حادث زمانی نیست، که یک زمانی خدا بوده باشد و چیزی با او نبوده باشد، که درحقیقت فاصلهٔ زمانی بین خدا و مجموع عالم باشد، این را فلسفه مردود می‌شمارد؛ برای این که زمان هم خودش جزء مجموع عالم است؛ چون زمان، مقدار حرکت است و حرکت هم موضوعش ماده است.

پس ماده و حرکت و زمان، جزء مجموع عالم است و از این رو دیگر نمی‌توانیم بگوییم: بین این عالم و بین خداوند فاصله زمانی است. وانگهی، بنابر این که مجموع عالم آفرینش حادث زمانی باشد، منع فیض لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید خداوند تبارک و تعالی بوده باشد و فیضی هم از او صادر نباشد، حتی عالم عقول را هم خلق نکرده باشد، و بعد یک دفعه برای خداوند بدا و ارادهٔ جدید و تازه حاصل شده باشد که چیزی را موجود کند، در حالی که خدا مثل من و شما نیست که ارادهٔ جدید و حادث داشته و محل حوادث باشد، من و شما از باب این که ماده و طبعاً تحوّل داریم محلّ حوادث هستیم و ارادهٔ جدید در ما پیدا می‌شود؛ ولی خداوند محلّ حوادث نیست؛ زیرا اگر چیزی محلّ حوادث باشد مادی است و خودش هم می‌شود حادث؛ پس نمی‌شود بگوییم: خداوند یک مدتی خلق نکرده بود بعد یک دفعه به فکر افتاد که

خوب است ما یک عالمی هم خلق کنیم، در مورد خداوند نمی توانیم نقص و عیبی قائل بشویم.

بنابراین، نمی توانیم بگوییم: خداوند یک مدتی فیاض نبوده است. و از طرف دیگر حدوث عالم را هم می خواهیم درست کنیم؛ حال چگونه باید این مشکل را حل کنیم؟ این جا فلاسفه معمولاً گفته اند: مجموع عالم حادث است، ولی حادث ذاتی است نه حادث زمانی، و حادث ذاتی را به «وجود بعد از عدمی که مجامع با وجود است» تفسیر می نمودند؛ زیرا ممکن در ذاتش نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و همان لا اقتضایی بودنش ملازم با نیستی و عدم ذاتی آن است، خود خداوند ماهیت ندارد، اما تمام موجودات دیگر، از مجردات و مادیات، از عقل اول گرفته تا پست ترین موجودات که هیولای اولی باشد، همگی ماهیت دارند، ماهیت هم به خودی خود اقتضای وجود ندارد و بدین جهت وجودش از ناحیه علت آمده است؛ پس وجودش بعد از عدم است، اما این عدم، عدم مقابل نیست، بلکه عدم مجامع با وجود است که با هم جمع می شوند. این حرفی است که عموم فلاسفه می گفتند.

در مقابل، مرحوم میرداماد آمد حدوث دهری درست کرد و گفت: این که در حدیث هم به این مضمون آمده است که: «کان الله و لم یکن معه شیء» سخن درستی است، اما این معنایش حدوث زمانی نظام آفرینش نیست؛ زیرا همین حالا هم که این نظام موجود است این طور است، نه فقط در گذشته «کان الله و لم یکن معه شیء»، بلکه همین حالا هم خدا هست و هیچ چیز با او نیست، و چنان که جنید بغدادی گفته است: «الآن کما کان».

مرحوم میرداماد برای تبیین مدعای خود سه عالم فرض کرد: عالم سرمد، که عالم ربوبی باشد که در آن مرحله هیچ چیز با خدا نیست،^(۱) یک عالم هم در رتبه بعد، که

۱- یعنی ذات را بدون غیر لحاظ کردن، لذا مرحوم حاجی تعبیر کرد به «أو یجری مجراه» جاری مجرای ظرف. (استاد^{علیه السلام})

عالم دهر باشد، که عالم مجردات باشد، این عالم هم خودش خیلی عالم وسیعی است، در این عالم هم موجودات مادی نیست؛ پس موجودات مجرد، حادث سرمدی هستند، یعنی در عالم سرمد نبوده‌اند و بعد در عالم دهر موجود شده‌اند، یک عالم هم عالم طبیعت است، موجودات طبیعی هم حادث دهری هستند، یعنی در عالم دهر که عالم مجردات است نبوده‌اند و در عالم بعد که عالم طبیعت است موجود شده‌اند.

حادث اسمی

در این وسط، حاجی سبزواری رحمته الله می‌گوید: من خودم هم یک اصطلاحی برای حادث دارم؛ و آن اصطلاح «حادث اسمی» است، و طبق اصطلاح ایشان، تمام ما سوی الله حتی اسماء و صفات خداوند، چه رسد به مظاهر اسماء و صفات او که ممکنات‌اند همه حادث هستند.

حال باید دید حادث اسمی یعنی چه؟ جلوتر گفتیم: یک وجود داریم یک ماهیت، وجود حقیقت واحده و دارای مراتب است، این هم که می‌گوییم دارای مراتب است، یک نحوه مسامحه در آن هست؛ زیرا واقعاً حقیقت هستی همان هستی حق تعالی است که یک وجود بی‌پایان و غیر متناهی است، منتها این وجود یک جلوه ممتد و کشدار دارد که جلوه‌اش مثل فیء و سایه برای اوست؛ اما ما برای این وجود واحد به اعتبار این که در اشیا و مجالی گوناگون تجلی کرده است مراتب درست می‌کنیم، و این مراتب مثل معنای حرفی است، معنای حرفی را اگر مستقلاً ملاحظه کردید آن را از معنای حرفی بیرون برده‌اید، چیزی که حقیقت ذاتش عین ارتباط و عین وابستگی است، وقتی شما آن را مستقل ملاحظه کردید دیگر این آن نیست، معنای حرفی را اگر مستقل ملاحظه کردیم می‌شود معنای اسمی.

این که نقل می‌کنند پیامبر ﷺ فرمود: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»؛^(۱) خدایا اشیا را آن‌طور که هستند به من بنما، یعنی آن‌ها را آن‌طور که تعلُّقُ الذات هستند و خودیّت ندارند به من بنما، که درحقیقت آن‌طور دیدن، دیدن حق تعالی است؛ برای این که آن‌ها به این لحاظ مانند معنای حرفی هستند و معنای حرفی مندک در معنای اسمی است. امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام هم می‌گوید: «إلهي كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفترقٌ إليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟ متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليك»، این همان معرفت «کما هي» است، که انسان اگر حقایق موجودات را که متعلق الذات به حق تعالی است ملاحظه کند، درحقیقت خداوند را می‌بیند. این کلام امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام خیلی کلام برجسته‌ای است که در دعای عصر روز عرفه است. پس آن وجود که حقیقت دارد ذات باری تعالی است، که مانند معنای اسمی است، و یک وجود منبسط ربطی و ظلّی و فیء است که پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را درک کرده است، اما ماها از فلاسفه‌اش گرفته تا عموم مردم آن را درک نمی‌کنیم، ما این وجود ربطی را مستقل ملاحظه می‌کنیم، این وجود ذاتاً امری واحد است ولی به لحاظ تطوّرات و ظهورات گوناگون که دارد ماهیات را از آن انتزاع می‌کنیم، بعد به این ترتیب برایش مراتب درست می‌کنیم: عالم جبروت که عالم عقول است، عالم ملکوت که عالم نفوس باشد، بعد عالم طبیعت که عالم ماده باشد و عالم ماده هم جماد و معدن و نبات و حیوان و انسان، هر کدام یک اسمی از اسمای الهی است.

قرآن کریم می‌گوید: «وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»^(۲)، امر ما واحد است، یک ظلّ است، اما ما این مراتب و این اسم‌ها را می‌بینیم، آیه شریفه: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا»^(۳) ولو شأن نزول آن بت‌هایی است که عرب داشتند، مثل: لات و هبل و عزا، ولی کسی که در مقابل حقیقت هستی و حقیقت وجود حق تعالی دیگر اشیا را استقلال بدهد، این هم

۱- عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۳۲.

۲- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۳- سوره نجم (۵۳)، آیه ۲۳.

درحقیقت بت درست کرده است، این از مراتب بت‌سازی و بت‌پرستی است. مرحوم حاجی می‌گوید: این‌که متکلم و فیلسوف اشیا را به نحو استقلال می‌بینند، عالم عقل و عالم نفس و عالم طبیعت و اقسام طبیعت، همه این‌ها ساخته من و شما است، وگرنه به حسب واقع همه این‌ها نمودها و جلوه‌ها و اسماء حقیقت وجود قدیم حق تعالی است. این خلاصه فرمایش ایشان است. پس وجود حق تعالی قدیم بوده و هرچه غیر اوست در رتبه وجود حق تعالی تحقق ندارد و از این رو حادث است، منتها حادث اسمی است.

بعد می‌گوید: این مراتب و موجودات امکانی که اسم و رسم‌های حق تعالی هستند، این‌ها همه محو می‌شود، خداوند به اسم «مبدع» خود این موجودات را ایجاد کرده است، به اسم «معید» او هم موجودات به خدا برمی‌گردند؛ قاهریت حق تعالی اقتضا می‌کند که تمام موجودات به او باز گردد و این اسماء و صفات و موجودات در او محو شود و ظهور مطلق از آن او باشد.

توضیح متن:

«(و الحادث الاسمي الذي) هو (مصطلحي)، أي مما اصطاحت أنا عليه (أن رسم اسمُ جا) - بالتقصر للضرورة - (حدیث)، أي جدید»

حادث اسمی که من اصطلاح کردم این است که رسوم و اسماء همه حادثند، یعنی هیچ‌کدام از این حدود و تعینات و ماهیت‌ها نبوده و نخواهد بود و تنها حق تعالی بوده و خواهد بود، و این اسم و رسم‌ها^(۱) را که ما سوای وجود مطلق و نامتناهی حق تعالی

۱- «اسم» و «رسم» دو اصطلاح رائج بین عرفاست، و مراد از هر دو، وجود با تعین خاص است، مثلاً وجود با تعین و صفت «علم» اسم «علیم» الهی است، وجود با تعین و صفت «قدرت» اسم «قدیر» اوست، وجود با تعین و صفت «ابداع» اسم «مبدع» اوست و مراد از این اسم، اسم عینی خارجی است و لفظ «عالم، علیم، قدر، قدیر، و...» که مکتوب می‌شود یا به زبان می‌آید اسم الاسم و حاکی

است ما در مرتبه متأخر از ذات حق تعالی انتزاع و درست کرده‌ایم. «رسم اسم» کأنه با او بوده و واو اش افتاده است، «جا» هم صفت «رسم اسم» است، «بالقصر»، یعنی «جاء» بوده که به علت ضرورت شعری همزه‌اش افتاده و مقصوره شده است، «حدیث» یعنی این رسم و اسم، جدید و حادث است.

«إذ كان الله ولم يكن معه شيء» و لا اسم و لا رسم و لا صفة و لا تعین»

زیرا ذات خداوند بود و هیچ چیز با او نبود، نه اسمی، نه رسمی، نه صفتی و نه تعینی.

«فَحَدَّثَ وَ جُدَّدَ مِنَ الْمَرْتَبَةِ الْأَحَدِيَّةِ، الْأَسْمَاءِ وَ الرُّسُومِ»

سپس از مرتبه احدیت که همان مرتبه غیب الغیوب و ذات حق تعالی است اسماء و رسوم حادث و نو پیدا شده‌اند، پس حتی مرتبه واحدیت هم که متأخر از مرتبه احدیت است، (واحدیت یعنی مرتبه اسماء و صفات خداوند که به حسب وجود عین ذاتش است)، حتی این‌ها هم حادث است.

«و كما كل ما جاء من اسم و رسم حدیث لم يكن فکان، كذلك مطموس (منمحي) عند مصير الكل إلى الملك الديان»

و همان‌طور که هر چیزی که پس از مرتبه ذات حق تعالی آمده از ماهیات و اسماء، این‌ها همگی تازه و حادث است که نبود بعد موجود شدند، یعنی این‌ها به درک من و شما موجودند.

«كذلك مطموس»، این‌ها در قیامت کبرا^(۱) به همین ترتیب بعداً مطموس و فانی در

❁ از آن اسامی عینی خارجی هستند. فرقی که بین «اسم» و «رسم» هست این است که: «اسم» وجود با صفت ذاتی است، مثل «علیم» که وجود با صفت ذاتی «علم» است، و «رسم» وجود با صفت فعلی یا اثر فعل است، مثل «مبدع» که وجود با صفت «ابداع» است که یکی از افعال حق تعالی می‌باشد، و موجوداتی هم که در پی و از طریق «ابداع» ایجاد می‌شود نیز رسوم حق تعالی می‌باشند. (اسدی)

۱- یا در نگاه کسی است که در همین دنیا فنای ذاتی تام پیدا کرده و قیامت کبرایش قیام نموده و حدید البصر گردیده است. (اسدی)

وجود حق تعالی می شود، همه این ها برمی گردد به طرف خدایی که مالک یوم الدین است، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»^(۱).
حاجی علیه السلام در این جا در حقیقت یک بیان عرفانی کرده است چیز تازه ای
نیاورده است.

«کما قال سیّد الأولیاء علی علیه السلام: «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه»^(۲)

قبلاً گفتیم: یک مرتبه، مرتبه ذات حق تعالی است که همان غیب الغیوب است که به آن مقام احدیت هم می گویند، مرتبه دیگر که مرتبه اسماء و صفات اوست مقام واحدیت می باشد که متأخر از مقام احدیت است، هر چند این اسماء و صفات به حسب وجود، عین ذات حق تعالی می باشند، اما اگر بخواهید کمال اخلاص و کمال توحید را داشته باشید و هیچ گونه شریکی برای حق تعالی قرار ندهید باید خود ذات او را ملاحظه کنید؛ لذا در خطبه اول «نهج البلاغه» است: «کمال توحیده الإخلاص له، و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» کمال توحید خداوند اخلاص برای اوست و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست. اشاعره خیال می کردند که اسماء و صفات خداوند زائد بر ذات اوست و هشت قدیم قائل بودند: ذات و هفت صفت، ما هم ولو این طور نیستیم ولی بالأخره از ذات حق تعالی یک چیزهایی را به عنوان اسماء و صفات او جدا ملاحظه می کنیم، این ملاحظه هم غلط است، توحید حقیقی این است که غیر از مقام غیب الغیوب هیچ چیز نبینیم، عرفا به این مقام می گویند: مقام اخفی، و آن این است که عارف به حدی برسد که غیر از ذات حق چیزی نبیند، انسان باید به همان مرتبه اخفی برسد تا کامل شود. اسم ها و رسم ها که همان اسماء و صفات حق تعالی و در مقام واحدیت است چیزهایی است که حدیث است، تازه است، در مقام ذات از آن ها خبری نیست، پس این ها گونه ای از حدوث دارند که مرحوم حاجی به آن حدوث اسمی گفته است؛ لذا می گوید:

۱- سورة الرحمن (۵۵)، آیات ۲۶ و ۲۷. ۲- نهج البلاغه، خطبه ۱.

«و هذا الاصطلاح أخذته من الكلام الإلهي ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾»^(۱)

و این اصطلاح «حادث اسمی» را از کلام الهی گرفته‌ام، که می‌فرماید: نیست آن بت‌ها مگر اسم‌هایی که شما و پدرانتان اسم گذاشته‌اید، خدا برای این اسم‌ها^(۲) سلطنت و قدرتی قرار نداده است. ولو آن‌ها بت‌ها را می‌گفتند اما بت‌ها را در مقابل خدا می‌دیدند؛ شما هم در مقابل ذات حق تعالی، تعینات و اسماء و صفات و ماهیات و مراتب را می‌بینید و اسمش را می‌گذارید موجودات و آن‌ها را منشأ اثر می‌دانید این‌ها نیز یک نحوه بت هستند؛ پس تطبیق کردیم این آیه را بر این‌ها.

«و من كلام أمير المؤمنين و سيّد الموحّدين عليّ عليه السلام «توحيدہ تمییزہ عن خلقہ؛ و حکم التمییز بینونہ صفة لا بینونہ عزلة»»^(۳)

و همچنین این اصطلاح را از کلام امیر المؤمنین و سیّد الموحّدين امیر المؤمنین عليه السلام گرفتم، که فرمود: توحید خداوند این است که خداوند را از خلقش متمایز ببینید، یعنی او را با موجودات فرق بگذارید، بعد حضرت می‌گوید: این‌که فرق بگذارید معنایش این نیست که موجودات جدای از خدا هستند و خداوند از آن‌ها جداست، و به اصطلاح جدایی آن‌ها از هم به نحو عزلت نیست، که خدا یک موجود باشد و برای خود یک وجودی داشته باشد و دیگر موجودات هم جدای از حق تعالی برای خود وجودی مستقل داشته باشند و وجود، تعدّد و تکثر داشته باشد، بلکه امتیاز صفتی است که مخلوقات و تمام ما سوی الحق، تعینات و صفات و پرتوها و آیات و آینه‌های حق نمای او هستند.

۱- سورة نجم (۵۳)، آیه ۲۳.

۲- صدر المتألّهین در کتاب «مفاتیح الغیب» کلمه «سلطان» در آیه شریفه را به برهان تفسیر کرده و به این مضمون گفته است: «سلطان أي برهان، إذ لا يتناول البرهان الماهیات، لأن البرهان إمّا لِم أو إنّ، أي من ناحية العلة أو من ناحية المعلول، والماهية ليست بعلة ولا معلول». مفاتیح الغیب، ص ۲۳۵. (اسدی)

۳- الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۹۹.

«کما قلنا: (تباين الوصفي لا) التباين (العزلي أثر)، أي روي (ممن لعقل كأبينا للبشر)، أي ممن عقله في التأصل و الكلّية بالنسبة إلى العقول في الفرعية و الجزئية كأبينا آدم عليه السلام بالنسبة إلى الأجساد البشرية، فهو صلى الله عليه وآله أبو العقول و الأرواح، كما أن آدم عليه السلام أبو الأجساد و الأشباح. و نعم ما قيل:

و إني و إن كنت ابن آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد بأبوتي»

چنانکه در شعر هم گفتیم: روایت شده و در حدیث آمده است که: موجودات نسبت به خدا تباين و صفی دارند نه تباين عزلی. «أثر» اگر «أثر» بخوانیم، یعنی «رؤی»، یعنی روایت شده، اگر «أثر» بخوانیم که معنای مصدری باشد، یعنی روایت داریم، در هر صورت، این مطلب، اشاره به همین روایت است که از امیرالمؤمنین خواندیم. «ممن عقله»، یعنی این حدیث از کسی رسیده است که عقلش، در اصل بودن و ریشه داری و در کلیت و جامعیت، نسبت به عقول ما، در فرع بودن و جزئیت، مثل پدر ما حضرت آدم، نسبت به اجسام و اجساد بشر است، یعنی همان طور که حضرت آدم پدر مادی همه ما است، عقل و جان علی عليه السلام هم پدر عقل ها و جان هاست. سپس مرحوم حاجی برای تأیید این مطلب، شعر ابن فارض را ذکر می کند. ابن فارض از زبان پیغمبر گفته است که پیغمبر گویا این طور فرموده باشد: ولو این که من در ظاهر فرزند آدم هستم اما از برای من در حضرت آدم یک معنایی است که شاهد بر پدر بودن من است؛ برای این که رتبه عقل پیغمبر و کمال پیغمبر خیلی بالاتر از حضرت آدم است.

گر به صورت من ز آدم زاده ام من به معنا جدّ جدّ افتاده ام^(۱)

«فهو صلوات الله عليه»، تعبیر به صلوات الله بیشتر برای پیغمبر می آید، اما ما

صحبت از امیرالمؤمنین داشتیم.^(۲)

۱- مثنوی معنوی، ص ۵۷۸، دفتر چهارم، بیت ۵۲۷.

۲- ولی طبیب این فقره از آیه مباهله: «أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ» جان و روح پیامبر اسلام صلى الله عليه وآله و امیرالمؤمنین عليه السلام یکی است. (اسدی)

«فالحقّ قد كان و لا كون لشيء كما سيطوي الكلّ بالقاهر طيّ»

پس حق تعالی بود و هیچ چیز دیگر کون و هستی نداشت، چنانکه همه این اسماء و صفات با اسم «قاهر» حق تعالی در هم پیچیده می شود، حق تعالی به اسم «مُبدع» خود ایجاد می کند و با اسم «معید» یا اسم «قاهر» قبض می کند، این سخنی است که عرفا دارند. «طیّ»، باید «طیّاً» باشد؛ چون مفعول مطلق است، منتها به خاطر ضرورت شعری «طیّ» شده است.

«تقریر و تثبیت للمقام، و إشارة إلى أنّ البداية و النهاية واحد و إلى أنّ الطيّ باسمه القاهر، كما أنّ النشر بالأسماء المناسبة له كالمبدئ المبدع المنشئ المكوّن، كما هو طريقة العرفاء»

می گوید: این شعر اخیر، تثبیت و تقریر «حادث اسمی» است که ما گفتیم، و اشاره است به این که ابتدا و انتهای هستی مثل هم و یکی است، و حق تعالی مبدأ المبادی و غایت الغایات است، و همچنین اشاره است به این که طیّ و در هم پیچیده شدن طومار موجودات با اسم «قاهر» است همین طور که نشر و پهن شدن سفره و بروز ظهور موجودات با اسمائی است که مناسب با نشر است، مثل اسماء «مُبدأ»، «مبدع» «مُنشأ»، «مُكوّن»، «خالق»، و این مطلبی است که طریقه عرفا است، که این عالم را لوازم و مظاهر اسماء و صفات حق تعالی حساب کرده اند.

مانعة الجمع نبودن اقسام حدوث

ما این جا برای شما چند قسم حدوث ذکر کردیم: فلاسفه به حدوث ذاتی، میرداماد به حدوث دهری، مرحوم حاجی به حدوث اسمی و متکلمین به حدوث زمانی قائل شده اند. مرحوم حاجی می گوید: همه این حدوثها برای موجودات عالم است، گویا مرحوم حاجی می خواهد حرف ملیّین و پیروان ادیان الهی را درست کند، که ملیّین اجماع دارند بر این که همه عالم حادث است، و مراد از عالم ما سوی الله

است. بنابراین، عالم عقول که عالم جبروت است، بعد عالم نفوس که عالم ملکوت است، بعد عالم ناسوت و طبیعت، همه این‌ها حادث‌اند، منتها بعضی از این عالم‌ها همه حدوث‌ها را دارد، مثل عالم طبیعت که حادث ذاتی است، برای این‌که وجود بعد از عدم می‌جامد دارد، حادث دهری هم هست، حادث سرمدی هم هست، برای این‌که موجود طبیعی در عالم دهر و سرمد نیست، حادث زمانی هم هست، حادث اسمی هم هست. اما عالم عقول، حادث اسمی هست، حادث ذاتی هم هست، حادث سرمدی هم هست، اما دیگر حادث دهری نیست، و عالم عقول حادث زمانی نیست، چرا؟ برای این‌که عقول، مجردند زمان ندارند. پس این اقسام حدوث که ذکر کردیم برای همه و مجموع عالم، یعنی برای ما سوی الله هست، منتها به نحو تقسیم، یعنی بعضی‌هایش حدوث زمانی ندارد، بعضی همه را دارد، مثلاً عالم طبیعت همه را دارد، اما عالم عقول و نفوس (نفوس کلیه) حدوث زمانی ندارد ولی بعضی دیگر از حدوث‌ها را دارد.

مرحوم حاجی در این جا تعبیر می‌کند به این‌که: اقسام حدوث که ذکر نمودیم برای غیر از خداست، خدایی که صاحب خلق و امر است. «عالم خلق» عالم طبیعت است و «عالم امر» عالم مجردات است که عقول باشد، چون عقول به صرف امر و فرمان تکوینی حق تعالی موجود شده‌اند و در تحقق خود احتیاج به ماده و مدت ندارد، اما عالم خلق در پیدایشش احتیاج به ماده و مدت دارد.

«(فذی) - اسم الإشارة - (الحدوثات التي مرّت جُمع) تأکید لذي»

این «ذی» اسم اشاره است، یعنی پس این اقسامی که برای حدوث ذکر کردیم، که همه‌اش گذشت؛ «جمع» تأکید است برای «ذی».

«(لما سوی ذی)، أي صاحب (الأمر)، أي عالم المجردات (و الخلق)، أي عالم الأجسام و الجسمانیات»

«ذی» در این جا اسم اشاره نیست، بلکه به معنای صاحب است. همه این حدوث‌ها

برای غیر خدایی است که صاحب امر و خلق است، «امر» یعنی عالم مجردات و «خلق» یعنی عالم اجسام و جسمانیات.

«تقع، أي المجموع للمجموع، فلا ینافی أن یكون للبعض و هو عالم الخلق مجموع تلك الحدوثات حتّی الزماني الذي ما وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه»

یعنی مجموع این حدوثها برای مجموع موجودات که ما سوی الله‌اند واقع می‌شود. گفتیم: عالم عقل حدوث زمانی ندارد، اما عالم طبیعت همه را دارد. این است که می‌گوید: مجموعش برای مجموع هست، پس منافات ندارد که برای بعضی، مثل عالم خلق و طبیعت، مجموع این حدوثها باشد حتی حدوث زمانی، و بعضی‌ها بعضی حدوثها را نداشته باشد.

البته بسیاری از فلاسفه به حدوث زمانی عالم خلق که مبتنی بر قول به حرکت جوهریه می‌باشد، نرسیده‌اند.

«بحیث لا یلزم الإمساك عن الوجود علیه تعالی»

یعنی این حدوث زمانی که ما برای عالم خلق و طبیعت قائل هستیم به گونه‌ای است که امساک از جود خداوند متعال لازم نمی‌آید، یعنی این‌گونه نیست که خدا یک مدتی این عالم را خلق نکرده، سپس آن را خلق کرده باشد، بلکه خداوند متعال همیشه مخلوق طبیعی داشته است و حدوث زمانی هم برای عالم طبیعت هست.

«بیانه»: بیان این‌که گفتیم: عالم خلق و طبیعت، حدوث زمانی دارد وجود و فیض خدا هم همیشه بوده است، با حرکت جوهریه روشن می‌شود. ان شاء الله در جلسه بعد آن را مطرح می‌کنیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس شصت و هشتم ﴾

بيانه: أنا سنبرهن على إثبات الحركة الجوهرية و أن طبائع العالم فلكية أو عنصرية متبدلة ذاتاً سيّالة جوهرأ و أعراضها تابعة لها في التجدد و قابلها متحدة معها في التحصل اتحاد الجنس مع الفصل سيّال بسيّالنها. فالتغير لا ينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها أيضاً. و الشيء السيّال كلّ حدّ يلحظ منه محفوف بالعدمين سابق و لاحق و هما سيّالان زمانيان، لأنّ وعاءهما وعاء الوجودين المكتنفين به، و هذان الوجودان سيّالان. و قد عرفت أنّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مسبوق الوجود بالعدم الزماني و هكذا في أجزاء ذلك الحدّ، و أجزاء أجزائه. و هكذا فيما يلي ذلك الحدّ من الطرفين و ما يلي ما يليه. ففي كلّ حدّ من حدود الطبائع السيّالة لا صحّة لسلب المسبوقية بالعدم الزماني. و كذا في الكلّ المجموعي، إذ لا وجود له سوى وجود الأجزاء و لا سيّما في الممتدّات القارّة و الغير القارّة المتوافقة الأجزاء و الموافقة للكلّ في الحدّ و الاسم. فحكمه حكمها.

و كذا في الكلّي الطبيعي منها، إذ لا وجود له سوى وجود الأشخاص. و لذا قلنا: (جزئية) و (كلية).

و يمكن أن يقرأ كلّ واحد منهما مضافاً إلى الضمير على أن يكون بدل تفصيل ممّا سوى (جزء و كلّ).

و لما كان لقائل أن يقول: يلزم بناءً على التبدل الذاتي أن يكون كل طبيعة
و كل صورة نوعية ذواتاً متخالفة.

قلنا: (و كان حفظ كل نوع) سيال بالذات و الصفات (بالمثل) النورية، كما
أن حفظ كل بدن شخصي إنساني و وحدته و ثباته مع تبدله بالتحلل شيئاً
فشيئاً بالنفوس الناطقة.

فهذه الأنواع المتبدلة لما اتصل كل منها بإشراق صاحبه الواحد البسيط
الثابت على حالة واحدة الذي هو كروح و هذا كجسده، أو كمعنى و هذا
كصورته و عبارته، أو كأصل غير مخالط و هذا فرعه ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ
مُحِيطٌ﴾ لا جرم حفظت وحدته و ثباته بذلك الإشراق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

حدوث زمانی عالم

مرحوم حاجی فرمود: مجموع این حدوثات برای مجموع عوالم است، مثلاً عالم مجردات حدوث زمانی ندارد اما حدوث ذاتی و حدوث سرمدی دارد. و نیز گفت: حدوث زمانی عالم اجسام و جسمانیات را طوری بیان می‌کنیم که امساک از جود خداوند متعال لازم نیاید، که خداوند یک مدتی خلق نکرده باشد، بعد عالم را خلق کرده باشد.

سپس می‌فرماید: این‌که گفتیم: در مجموع عالم اجسام و جسمانیات حدوث زمانی هست با این حال فیض خدا هم همیشه بوده است، با حرکت جوهریه روشن می‌شود.

حرکت جوهریه

حرکت جوهریه از چیزهایی است که مرحوم صدرالمتألهین خیلی روی آن پافشاری دارد و درحقیقت از مبتکرات ایشان است و حکما قبل از ایشان به حرکت در جوهر قائل نبودند. لازم است برای روشن شدن کلام ایشان چند مقدمه ذکر شود.

مقدمه اول:

مشهور فلاسفه در چهار مقوله از مقولات عرضیه به حرکت قائل هستند، توجه دارید که موجودات محدود را در ده مقوله تنظیم کرده‌اند: یکی مقوله جوهر، نه تا

مقوله عرضی، که معروف به مقولات عشر هستند. مقوله که می‌گویند، یعنی «ما يقال في جواب ما هو»، که همان ماهیت به معنای خاص است، در چهار مقوله به طور مسلم حرکت هست و عموم فلاسفه آن را قبول دارند: یکی حرکت در مقوله «این» است، «این» به همزه، یعنی هیئت و صفت حاصل از نسبت شیء به مکان، مثل این که از این مکان می‌رویم به مکان دیگر، یکی حرکت در «کم» است، که چیز کوچک بزرگ می‌شود، مثل سیب آویزان به درخت که بزرگ می‌شود، کمیّتش زیاد می‌شود، یکی حرکت در «کیف» است، مثل همین سیب که اول سبز است بعد زرد و قرمز می‌شود، یکی هم حرکت در مقوله «وضع» است، وضع هیئت و صفت حاصل از نسبت اجزای شیء به شیء و نسبتش به خارج است، مثلاً من که این جا نشسته‌ام اعضای من نسبت به هم یک نسبت خاصی دارند، همچنین نسبت به خارج؛ اگر فقط اجزاء شیء را نسبت به خودش حساب کنیم به آن می‌گویند: وضع جزء المقوله؛ اما وضع تمام المقوله این است که: اجزاء شیء نسبت به خودش و نسبت به خارج در نظر باشد، من الآن یک وضع و محاذات خاصی دارم، نشسته‌ام، اگر بلند شوم وضعم را تغییر می‌دهم، دائماً می‌شود اوضاعم را تغییر بدهم، یعنی نسبت اجزاء بدنم به یکدیگر و نسبت مجموع آن‌ها به خارج، مرتب تغییر کند. این می‌شود حرکت در وضع.

پس در نگاه مشهور فلاسفه در این چهار مقوله: این، کم، کیف، وضع، از نه مقوله عرضی، به طور مسلم حرکت هست، اما حرکت در مقولات دیگر مسلم نیست.

مرحوم صدر المتألهین گفته است: در جوهر هم حرکت است، دیگران می‌گفتند: در جوهر تغییر هست، تغییر را نمی‌شود منکر^(۱) بشویم، مثلاً نطفه علقه می‌شود، علقه

۱- تغییر یا تدریجی است یا دفعی، به تغییر تدریجی، حرکت، و به تغییر دفعی، کون و فساد می‌گویند. صدر المتألهین می‌گوید: جوهر مادی، تغییرشان تدریجی و به اصطلاح به طور حرکت جوهری است، ولی مشهور فلاسفه می‌گویند: آن جوهر، تغییرشان دفعی و به اصطلاح به طور کون و فساد است، مثلاً نطفه، طبق نظر صدر المتألهین، به تدریج و به هم پیوسته به مراتب علقه و مضغه تبدیل می‌شود، ولی طبق نظر مشهور، به طور دفعی و گسسته به آن مراتب جست و خیز می‌کند. (اسدی)

مضغه می شود، مضغه انسان می شود، اما آنان از آن تعبیر به تغیر می کردند، تعبیر به حرکت نمی کردند، مرحوم صدرالمتهلین می گوید: نطفه حرکت جوهری دارد، اما آن ها می گویند: جوهر حرکت نمی کند. پس این یک نکته که: مقولاتی که در آن حرکت است به قول فلاسفه چهار تا است، ولی به قول صدرالمتهلین پنج تا است.

مقدمهٔ دوّم:

حرکت یعنی چه؟ حرکت یعنی تغیر تدریجی یک شیء به طوری که در دو آن در یک رتبه نباشد، مثلاً اتومبیلی که حرکت آینی دارد، به تدریج، هیئت و حالش نسبت به مکانش تغییر می کند، به گونه ای که در دو آن یک جا نیست، یا مثلاً آن سیب که به درخت است و حرکت کیفی دارد این چنین نیست که مدتی سبز باشد بعد یک دفعه قرمز بشود، بلکه آن به آن، رنگش تغییر می کند، منتها برای ما محسوس نیست، ما یک مدتی آن را سبز می بینیم، بعد یک مدتی زرد می بینیم، بعد یک مدتی قرمز می بینیم، اما واقعش این است که در دو آن، یک رنگ ندارد، رنگ دائماً در حال تغییر است منتها محسوس نیست، حرکت سیب در کمّ هم همین طور است، اندازه سیب در دو آن، یک طور نیست، بلکه آن به آن، بزرگ تر می شود، اساساً حرکت امری تدریجی و متصل واحد است، از اوّل تا آخر که این سیب کمّ یا کیفش تغییر می کند دارای یک کیف و یک کمّ کشدار است که متصل واحد غیر قار است، این ها با متصلات قاره، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی فرق دارد.

مقدمهٔ سوّم:

حرکت هم دو گونه است: حرکت توسطیه و حرکت قطعیه.

حرکت توسطیه، یعنی «کون المتحرک بین المبدأ والمنتهی»،^(۱) و این امر به خودی خود، در تمام مراحل حرکت از مبدأ تا منتهی، یک حالت بسیط و ثابتی برای شیء متحرک می باشد، منتها این حالت به لحاظ نسبت های گوناگونی که شیء متحرک با توجه به حدود و قطعات مختلف مسافت پیدا می کند یک امری سیال و شناور است، این معنای حرکت توسطیه است. حرکت توسطیه به این معنا به جهت استمرار و حالت شناوری که دارد در ظرف ذهن و خیال ما یک امر کشدار و بی ثباتی را ترسیم می کند که منطبق بر مسافت است، و همین طور که خود مسافت یک امر متصل واحد است این امر کشدار و بی ثبات هم یک امر متصل واحد است، نام این امر کشدار و بی ثبات حرکت قطعیه است که راسم آن همان حرکت توسطیه می باشد.

پس حرکت قطعیه امری کشدار و متصل و واحد و تجزیه پذیر است، ولی حرکت توسطیه امری بسیط و تجزیه ناپذیر است.

اکنون ما از حرکت قطعیه بحث می کنیم، حرکت قطعیه هم امر معدومی نیست، بلکه همانند حرکت توسطیه در خارج موجود است منتها موجودی منطبق بر زمان می باشد، یعنی همین طور که زمان کشدار است و گذشته و حال و آینده دارد این حرکت هم منطبق بر زمان و امری کشدار با آن ویژگی است؛ پس هر مرتبه ای از آن را که دست رویش بگذاریم یک وجودی است مقرون و محفوف به دو عدم، یعنی مسبوق و ملحق به دو عدم؛ این دست من که در این آن در این محل هست همین که دارم حرکتش می دهم وقتی که در این مکان و آن است، مکان و آن قبلی را رها کرده، مکان و آن بعدی هم هنوز نیامده است، پس هر مرتبه ای از این حرکت را که دست

۱- آنچه این جا به عنوان تعریف حرکت توسطیه و حرکت قطعیه آمده است توضیحی گذراست، تعریف و توضیح دقیق آن ان شاء الله، در بخش حکمت طبیعی، مبحث حرکت خواهد آمد.
(اسدی)

رویش بگذارید محفوف به دو عدم است: یک عدم لاحق، یک عدم سابق.

گفتیم: وعاء عدم، تابع وعاء وجود است، از باب این که یک وجودی در آن سابق بوده است، یعنی مثلاً دست من که حرکت می کند در آن سابق در یک نقطه بوده و در آن بعد در یک نقطه دیگر خواهد بود، و الآن در این نقطه وسط است، آن وقت این که ما می گوییم: عدم سابق، سابقیت عدم به تبع وجود بوده و از وجود انتزاع می شود، یعنی چون شیء متحرک جلوتر در آن نقطه وجود داشت و حالا در این نقطه است و در آن نقطه وجود ندارد ما می گوییم: عدم سابق، این عدم سابق انتزاع می شود از وجود سابق، یعنی وجود سابق بود و چون وجود سابق رفت و وجود بعدی دیگر منطبق بر آن نیست پس می شود گفت: عدم سابق؛ زیرا این وجود فعلی مسبوق شده است به وجود قبلی که مصداق و منشأ انتزاع عدم وجود فعلی است؛ عدم بعدی هم هنوز نیامده است، عدم بودن آن عدم بعدی هم از باب این است که بعدی وجود می آید و آن عدم از آن وجود انتزاع می شود؛ پس وعاء عدم، تابع وعاء وجود است و راسم عدمها وجودات است.

مرحوم صدرالمآلهین می گوید: درحقیقت جوهر است که حرکت می کند و اعراض نمودهای جوهرند، در فلسفه امروزی تعبیر می کنند به بود و نمود، می گویند: جوهر بود است، یعنی موجود است و اعراض نمود و ظهور جوهر است؛ این سیبی که به درخت است نمودهای مختلف دارد: کوچک و بزرگ و سبز و زرد و قرمز می شود، اینها نمودهایش است؛ این که می بینیم کم و کیف آن عوض می شود برای این است که درحقیقت جوهر آن عوض می شود و تکامل پیدا می کند.

جسم یک هیولا دارد یک صورت، هیولا یعنی قوه، و این قوه، دائم به فعلیت می رسد، مثلاً نطفه قوه این را دارد که علقه بشود قوه این را دارد که مضغه بشود قوه این که عظام بشود قوه این که انسان بشود تا پیر بشود و بعد بمیرد، هیولا قوه است که

صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد؛ هم هیولا جوهر است هم صورت‌ها جوهر است. ما که قائل به حرکت جوهری هستیم می‌خواهیم بگوییم: این هیولا در واقع یک صورت تدریجی و کشدار دارد، این که مشهور حکما خیال می‌کردند در این جا فقط تغییر است، که هیولا چهل روز به صورت نطفه است بعد یک دفعه تغییر می‌کند، علقه می‌شود، بعد یک دفعه مضغه می‌شود، این غلط است، این طور نیست، بلکه نطفه آن به آن و به طور پیوسته تکامل پیدا می‌کند.

پس صورت نوعیه که جوهر است حرکت تکاملی دارد، یعنی مرحله بعدی صورت، کمال مرتبه قبلی آن است، تغییر صرف نیست، تکامل است، هر چند به یک حساب می‌توانیم بگوییم: صورت نوعیه عوض می‌شود، ولی به فرمایش مرحوم صدرالمتهلین: این انعدام و انوجد نیست، خلع و لبس نیست، بلکه انوجد پیوسته و لبس بعد لبس است، یعنی صورت کمالش زیادتر می‌شود؛ اما بالأخره آن مرحله سابق دیگر نیست، هیولا، مرحله سابق صورت را رها کرده و به مرحله بعدی صورت رفته است، اما همواره یک صورت متصل دارد.

مرحوم صدرالمتهلین می‌گوید: تمام حرکات اعراض به تبع حرکت جوهر است؛ برای این که وجود اعراض جدای از وجود جوهر نیست، اعراض نمودهای جوهر است، پس تا جوهر تغییر و حرکت پیدا نکند اعراض هم تغییر و حرکت پیدا نمی‌کند؛ پس حرکت اعراض تابع حرکت جوهر است؛ و حرکت عرض هم کاشف از حرکت جوهر است.

قرآن می‌گوید: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(۱)، کوه‌ها هم حرکت جوهری دارد، منتها ما توجه نداریم، حرکت جوهری در همه عالم طبیعت هست، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾^(۲)، ﴿السَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(۳)،

۲- سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۴۸.

۱- سوره نمل (۲۷)، آیه ۸۸.

۳- سوره زمر (۳۹)، آیه ۶۷.

این دگرگونی‌ها همه به واسطه حرکت جوهری است، منتها حرکت جوهری هم سریع و کند دارد، مثل حرکت عرضی وضعی و دوری ظاهری که سیارات دارند، بعضی مثل خورشید سالی یک مرتبه حرکت می‌کند، بعضی سی سال یک بار، بعضی هفتاد سال یک بار، حرکت جوهری هم همین‌طور است سریع و کند دارد.

حرکت متصل واحد است و این متصل واحد، قابل تقسیم است به اجزاء، مثل متصلات قارّ، اگر یک خط را دو نصف کردید باز هر نصفش هم قابل قسمت است، باز نصفِ نصف آن هم قابل قسمت است، هرچند بعضی از متکلمین می‌گفتند: این تقسیم به جزء لا یتجزی می‌رسد، اما جزء لا یتجزی غلط است، بعد را هرچه تجزیه کنیم باز هم قابل تجزیه است، اگر با چاقو نتوانیم تجزیه کنیم با وهم و سپس با عقل تجزیه می‌شود، جزء هرچه هم کوچک باشد باز عقل می‌گوید: چون جزء بعد و این طرف و آن طرف دارد تجزیه پذیر است؛ پس چنین نیست که اگر جسم را تجزیه کردیم برسد به یک جزئی که دیگر قابل تجزیه نباشد. حرکت هم همین‌طور است، حرکت مثل خط است، منتها خط متصل قار است و حرکت متصل غیر قار است. حرکت قطعی یک چیز کشدار است و هرچه جزء برایش فرض کنیم آن جزئش هم باز قابل تجزیه است و در عین حال، شیء متحرک در دو آن یک‌طور نیست، چون در هر آنی در یک حدّ از مسافت قرار دارد و هر آنی را دست رویش بگذارید این شیئی در یک حدّ هست که در آن سابق در آن حدّ نبوده و در آن بعد هم که هنوز نیامده است در آن حدّ نیست؛ لذا هر جزء از حرکت محفوف به دو عدم است، یا بگویید: محفوف به دو وجود است، منتها دو وجودی که حالا معدوم است.

اشکال و جواب:

اگر شما بگویید: هر حرکتی یک شیء متحرک دارد، و بنابر پذیرش حرکت جوهری، هیولا همان شیء متحرک است که در صورت‌های مختلف که به خود

می‌گیرد حرکت می‌کند و صورت‌های آن دگرگون می‌شود، پس خود هیولا باید پایدار و ثابت باشد.

مرحوم صدرالمতألهین می‌گوید: نه، هیولا یک چیز لابشرط است، اصلاً وجودش به سبب وجود صورت‌ها است؛ به عبارت دیگر: ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است، هیولا مثل جنس نسبت به فصل است، جنس یک وجود منحاز و جدایی از فصل ندارد، حیوانیت که جنس است یا در ضمن ناطق است یا در ضمن ناهق است یا در ضمن یکی دیگر از فصول حیوانات است، خود حیوانیت با قطع نظر از فصل‌هایش وجود ندارد، بلکه وجوداً متحد با فصولش است، و هیولا منشأ انتزاع جنس است و صورت منشأ انتزاع فصل است، پس هیولا هم که قوه و ماده است در هر آنی با صورت متحد است، هیولا چون لابشرط است با همه صورت‌ها هست؛ بر این اساس، صورت نوعیه که متدرج است و حرکت دارد، هیولا هم از باب این‌که وجودش منحاز از صورت نیست بلکه متحد با صورت است آن هم در ضمن صورت، متدرج و متحرک است. بنابراین، عالم طبیعت، جواهر و اعراضش و صور و موادش، همگی متدرج و متحرک است. این خلاصه فرمایش صدرالمتألهین است.

خُب، بر پایه سخن او، اگر موجودات مادی را یکی یکی ملاحظه کنیم می‌بینیم که هر یک از این‌ها مسبوق به عدم زمانی است؛ زیرا بر آن پایه، همه عالم طبیعت حرکت می‌کند، و لازمه حرکت این است که هر جزئش را که دست روی آن بگذارید وجودی است مسبوق به عدم خودش، همان عدم وجود جزء سابق، راسم عدم این جزء است، یعنی ما این وجود در این آن کنونی را می‌خواهیم منطبق کنیم بر وجود سابق، ولی می‌بینیم منطبق نمی‌شود، آن وقت می‌گوییم: این وجود، در آن قبلی معدوم بوده است. بنابراین، عالم همه موجوداتش: جواهرش و اعراضش و هیولایش و صورتش، همه این‌ها متحول و وجود مسبوق به عدم است، و هیچ جزئی نیست که در

دو آن موجود باشد؛ همین طور که اتومبیلی که حرکت می‌کند در دو آن یک‌جا نیست، جوهر و ذات موجودات مادی هم در دو آن مثل هم نیست.

سؤال و جواب:

اگر بگویید: این حالت، مربوط به اجزاء عالم طبیعت است، دربارهٔ مجموع عالم طبیعت چه می‌گویید؟

جواب این است که: مجموع من حیث المجموع وجودی جدای از اجزاء ندارد، مجموع من حیث المجموع یک امر اعتباری است، مثلاً فرض بگیرید ده نفر در یک‌جا باشند آن‌که حقیقت دارد زید و عمرو و بکر و خالد است، مجموع ده نفر من حیث المجموع یک موجود جدایی غیر از آن افراد نیست؛ چون اگر موجود جدایی باشد مجموع آن‌ها می‌شود یازده تا، باز مجموع یازده تا من حیث المجموع می‌شود دوازده تا، پس مجموع من حیث المجموع تحققش به عین افراد زیر مجموعه است و آنچه که حقیقت دارد خود افراد است، پس مجموع من حیث المجموع درحقیقت یک امر اعتباری است و وجود حقیقی وجود افراد است.

کلی طبیعی هم وجود منحازی ندارد، و وجودش به عین وجود افرادش است. در منطق خواندیم: «و الحقُّ أنَّ الطَّبیعی یوجد بوجود أفراده»، انسان وجودش به وجود زید به وجود عمرو، به وجود بکر است، پس مجموع من حیث المجموع عین اجزاء است، کلی طبیعی هم عین افراد است.

بر این اساس، هر کدام از اجزاء و افراد عالم طبیعت را که دست رویش بگذارید متحرک است، بلکه عین حرکت است، یعنی وجود متدرج است؛ وجود متدرج هم هر مرتبه‌اش محفوف به دو عدم است و این عدم زمانی است؛ پس عالم طبیعت نه تنها حادث زمانی است، بلکه بفرماید که: اصلاً حدوث زمانی است؛ برای این‌که عالم طبیعت عین حرکت است؛ زیرا این عالم به حسب ماده و صورت سیال و متحرک

است و چیز ثابتی در آن نیست که گفته شود: آن چیز دارای حرکت است، به این معنا که حرکت بر آن عارض شده باشد؛ و بر این پایه، عالم طبیعت، حادث زمانی هم نیست، به این معنا که یک امر قدیمی در آن باشد که حدوث بر آن عارض شده باشد، بلکه در تار و پودش حرکت و حدوث راه دارد و اجزاء و مجموع آن همواره از نقص به کمال می‌رود، به خلاف عالم عقول و مجردات تامه که آن‌ها وجودشان قوی و ثابت است.

توضیح متن:

«بیانه: انا سنبرهن علی اثبات الحركة الجوهرية»

بیان این که گفتیم: مجموع عالم طبیعت، حدوث زمانی دارد با این که فیض خدا هم همیشه بوده است، این است که ما در بخش طبیعیات، مبحث حرکت، اقامه برهان برای اثبات حرکت جوهریه کرده و خواهیم گفت که:

«و أن طبائع العالم فلكية أو عنصرية متبدلة ذاتاً سيالة جوهرأ»

طبایع عالم، چه فلکیات چه عنصریات، همه ذاتاً متبدلند و به حسب جوهر سیال می‌باشد. «طبیعت» اسم همان «صورت نوعیه» است، هر جا گفتند طبیعت، مثلاً طبیعت انسان، طبیعت نطفه، طبیعت فلک، طبیعت حیوان، مراد از آن، صورت نوعیه^(۱) است.

«و أعراضها تابعة لها في التجدد»

و اعراض این طبایع در تجدد و حرکت، تابع خود طبایع است، یعنی چون جوهر، متدرج می‌باشد اعراض هم متدرج است.

۱- منتهای اطلاق «صورت نوعیه» بر آن به لحاظ این است که موجب تنوع می‌باشد و اطلاق «طبیعت» بر آن به اعتبار این است که مبدأ حرکت و سکون است. (اسدی)

«و قابلها متّحدة معها في التحصّل اتحاد الجنس مع الفصل سيّال بسيّالها»
و قابل آن طبایع «صورت‌های نوعیه» که همان ماده و هیولا است در تحصّل و
وجود خود متحد با طبایع است، مانند اتحاد جنس با فصل، و آن قابل که هیولا است
سیلان دارد به سیلان آن طبایع از باب این که متحد با آن‌ها است.

این «اتحاد» مفعول مطلق نوعی است، یعنی نحوه اتحادی که هیولا با صورت و طبایع
دارد مانند اتحادی است که جنس با فصل دارد، جنس وجودی جدای از فصل‌ها
ندارد، بلکه با آن‌ها متحد است، حیوان در انسان با همان وجود ناطق موجود است، در
اسب با همان وجود صاهل موجود است، هیولا منشأ انتزاع جنس است و صورت
منشأ انتزاع فصل است.

و در «متّحدة» یک قدری مسامحه است، اگر «متحدّ» به صورت مذکر بود
علی القاعده بهتر بود چون «سیال»، را هم مذکر آورده و هر دو خبر «قابلها»
می‌باشند.

«فالتغییر لا ینسحب حکمه علی صفات العالم فقط، بل علی ذواتها أيضاً»
پس حکم تغیر و حرکت فقط بر اعراض و صفات عالم طبیعت جاری نیست،
بلکه بر ذوات عالم طبیعت هم جاری است و طبعاً حرکت جوهری دارد.

این اشاره به دلیلی است که متکلمین دارند، که می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر
حادث فالعالم حادث»، که حرکت و تغیر را تنها در اعراض می‌دانستند. مرحوم حاجی
می‌گوید: تغیر حرکت است و این حرکت در طبایع عالم است و به تبع آن در اعراض.

«و الشیء السیّال کلّ حدّ یلحظ منه محفوف بالعدمین سابق و لاحق»
و هر شیء سیالی در عین حالی که یک وجود کشدار است اگر دست روی هر
مرتبه‌اش بگذارید و هر حدی از آن را ملاحظه کنید محفوف به دو عدم است: عدم
سابق و عدم لاحق.

«و هما سیالان زمانیان، لأنّ وعاءهما وعاء الوجودین المکتنفین به، و هذان الوجودان

سیالان»

و عدم سابق و لاحق هر دو سیال و زمانی هستند؛ چون ظرف این دو عدم همان ظرف دو وجودی است که آن حدّ مورد لحاظ را در بر دارد (آن زمانی که ظرف آن دو وجود است ظرف آن دو عدم هم هست) و آن دو وجود سیال است، پس عدم آن‌ها هم سیال می‌شود.

ما گفتیم: وعاء عدم به تبع وعاء وجود است، یعنی چون وجود سابق و لاحق سیال است و این عدم سابق و لاحق منطبق بر آن وجود سابق و لاحق است در نتیجه عدم سابق و لاحق هم سیال می‌شود. «به» یعنی به این حدّ وسط لحاظ شده.

«و قد عرفت أنّ وعاء السیالات زمان»

و دانستی که وعاء و ظرف امور سیال زمان است. گفتیم وعاء سیالات، یعنی ظرف موجودات عالم طبیعت زمان است، وعاء ثابتات و عقول مجردة دهر است، و وعاء عالم ربوبی سرمد است. پس شما که می‌خواهید وجود بعد از عدم زمانی، یعنی حدوث زمانی عالم را درست کنید با این بیان درست می‌شود.

«فذلك الحدّ مسبق الوجود بالعدم الزماني و هكذا في أجزاء ذلك الحدّ، و أجزاء

أجزائه»

پس آن حدّ مفروض از این وجود خاص سیال، مسبق الوجود است به عدم زمانی، همچنین است امر در اجزاء آن حدّ و اجزاء اجزاء آن حدّ، تا بی‌نهایت؛ دست روی هر جزئی که بگذارید همین‌طور است؛ گفتیم: مثل خط است که جزء لا یتجزئی ندارد، اگر چیزی را در یک دقیقه هم فرض کنید همین یک دقیقه باز قابل تجزیه است به اجزاء، و آن اجزاء، باز قابل تجزیه به اجزاء است؛ زیرا گفتیم: جزء لا یتجزئی غلط است.

«و هكذا فيما يلي ذلك الحدّ من الطرفين و ما يلي ما يليه»

و همچنین است طرفین آن حدّ، یعنی وجود قبل و وجود بعد، و همچنین است طرفین طرفین آن، همگی قابل تجزیه به اجزاء است.

«ففي كلّ حدّ من حدود الطبائع السيّالة لا صحّة لسلب المسبوقية بالعدم الزماني»

پس در هر حدّی از حدود این صورت‌های نوعیه که سیّال و متدرّج است، نمی‌توانید بگویید مسبوق به عدم زمانی نیست؛ برای این‌که شما خیال می‌کنید این وجود ثابت است اما ثابت نیست، پس هر آن‌که شیء وجود دارد مسبوق به عدم زمانی است، یعنی در زمان سابق نبود در زمان سابق یک مرحله وجودی دیگر بود، این مرحله هم جلوتر نبود، پس در هر حدّی از حدود این طبیعت سیّال، صحیح نیست که مسبوقیت به عدم زمانی را از آن سلب کنیم و بگوییم: این حدّ مسبوق به عدم زمانی نیست، بلکه هر آنی از آن مسبوق به عدم زمانی است.

«و كذا في الكلّ المجموعي، إذ لا وجود له سوى وجود الأجزاء»

تا حال، این حکم اجزاء عالم طبیعت بود، اگر شما بگویید: مجموع آن عالم چی؟ آیا حادث زمانی است؟ می‌گوید: و همچنین است در کلّ مجموعی، یعنی مجموع آن عالم هم وجود مسبوق به عدم زمانی و طبعاً حادث زمانی است. چرا؟ برای این‌که کلّ و مجموع چیزی غیر از اجزاء نیست و وجودی جدای از وجود اجزاء ندارد.

«و لا سيّما في الممتدّات القارّة و الغير القارّة المتوافقة الأجزاء و الموافقة للكلّ في

الحدّ و الاسم»

به خصوص اگر امور ممتدّ و کشدار، اموری قارّ و ثابت یا اموری غیر قارّ و سیّال باشند که اجزاء آن‌ها با هم و با کلّ از یک سنخ باشند، مثل خط که اجزایش هم خط است، یا جسم تعلیمی که اجزایش نیز جسم است، اگر اجزاء از سنخ کلّ باشد طبیعتاً کلّ عین اجزاء است، اما اگر اجزاء، مختلف باشند ممکن است که شما توهم کنید

مجموع یک چیز دیگر غیر از اجزاء باشد، اما اگر اجزاء، متوافق باشند، مثل اجزاء خط، آدم می‌فهمد که مجموع من حیث المجموع غیر از اجزاء چیزی نیست. این «لا سیما» برای وضوح مطلب در این مورد است.

و ممتدات غیر قاره، مثل زمان و مثل حرکت، و ممتدات قاره، مثل خط، که متوافق باشد اجزاء آن و موافق باشد با کل در حد و اسم، یعنی این حرکت است آن هم حرکت است، این خط است و آن هم خط است، جزئش خط است کلش هم خط است.

«فحکمه حکمها»

پس حکم مجموع من حیث المجموع حکم اجزاء است.

«و کذا فی الکلی الطبیعی منها، إذ لا وجود له سوی وجود الأشخاص. و لذا قلنا: (جزئیة) و (کلیة)»

و همین‌طور است کلی طبیعی از طبایع عالم، مثل انسان کلی؛ زیرا کلی طبیعی وجودی جدای از وجود افراد خود ندارد، و فرض این است که افراد هر کدام حادث هستند؛ و لذا در شعرمان گفتیم: «جزئیة کلیة» یعنی جزئی و کلی این عالم طبیعت، سیال و متحرک و حادث هستند، هم به حسب جوهر و ذات و هم به حسب اعراضشان.

«و یمکن أن یقرأ کلّ واحد منهما مضافاً إلى الضمیر علی أن یكون بدل تفصیل ممّا سوی (جزء و کل)»

و ممکن است که هر کدام از «جزئیة کلیة» را به ضمیر اضافه کنیم و «جزئیة و کلیة» بخوانیم، در این صورت هر کدام بدل تفصیلی از «ما سوی» می‌شود، یعنی ما سوی خداوند، جزئیش و کلیش و جزء و کلش هم سیال و متحرک و حادث است.

«جزئی و کلی» مربوط به کلی طبیعی و افراد است و این «جزء و کل» مربوط به مجموع و اجزاء است.

اشکال و جواب:

گفتیم: حرکت به همه موجودات عالم طبیعت سرایت کرده است، و حرکت هم عین تدرُّج و سیلان است، و معنای تدرُّج و سیلان این است که دست روی هر مرحله‌ای بگذاریم مسبوق به عدم است، یعنی مسبوق به وجود مرحله دیگری است. حال، شما ممکن است بگویید: اگر این طور است پس یک چیز ثابتی در عالم وجود ندارد؛ اما می‌بینیم وجداناً یک چیز ثابتی این جا هست، مثلاً انسان از اول بچه‌گی تا آن وقتی که می‌میرد، در همه مراحل، او یک شخص است، حافظ شخصیت او چیست؟ اگر بناست آن به آن تغییر بکند، آدم‌ها دائماً عوض می‌شوند؛ بنابراین، آن آدمی هم که مثلاً دیروز جنایت کرده است امروز حق ندارید او را مجازات کنید؛ برای این که آن آدم از بین رفت و یک آدم دیگر آمد، پس حافظ وحدت ندارد، حافظ این همانی ندارد.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: اگر آن نفس مجرد که ما داریم نبود اشکال شما وارد بود؛ زیرا آن نفس مجردی که ما پیدا کردیم همان حافظ وحدت ماست و الاً دائماً اجزاء بدن ما تحلیل می‌رود، غذا می‌خوریم دوباره جایش می‌آید، ولی با این که بدن متحوّل است اما چون یک نفس این بدن را اداره می‌کند، لذا می‌گوییم: شخصیت آن واحد و باقی است؛ ثواب و عقاب هم به همین لحاظ است، وقتی هم که آدم می‌میرد باز هم فانی نمی‌شود، باز هم آن نفس باقی است و بدن مثالی دارد. همین طور که در بدن انسان نفس او حافظ وحدت آن است، دیگر انواع عالم طبیعت ربُّ النوع دارند. و آن همانند نفس انسان، مجرد و حافظ افراد نوع است، در فلسفه افلاطون قائل به مُثُل بوده است، مُثُل جمع مثال است، مثال یعنی نمونه، افلاطون قائل بوده است که: هر نوعی که در این عالم طبیعت است یک فرد مجردی دارد که آن فرد مجرد

اداره‌کنندهٔ افراد مادی آن نوع است. این‌که در روایات دارد که یک خروس در آسمان است وقتی که آن خروس مثلاً صدا می‌کند تمام خروس‌های زمین هم صدا می‌کنند، آن خروس آسمانی ربّ النوع خروس‌های مادی می‌باشد و حافظ وحدت آن‌ها است.

پس ربّ النوع هر نوعی حافظ آن نوع و افراد آن نوع است؛ انسان به طور کلی یک ربّ النوع دارد که به آن انسان عقلانی می‌گویند، همچنین است سایر انواع؛ بنابراین، ربّ النوع که مجرد است، چون باقی است، حافظ افراد در تمام مراحل می‌باشد. این یک نظریه بوده که افلاطون قائل بوده است و دیگران عمدتاً قائل نیستند. مرحوم حاجی این‌جا تشبیه‌هایی برای توضیح مطلب دارد، از جمله تشبیه می‌کنند به نور قرص خورشید که در آب منعکس شده است، این‌جا می‌بینید این آب همین‌طور دائماً دارد حرکت می‌کند اما خورشید منعکس در آن باقی است، عکس خورشید در آب، یک چیز باقی است در صورتی که این آب سیال است؛ البته این مثال برای تقریب به ذهن است. پس آن‌که حافظ موجودات طبیعی است و وحدت آن‌ها را حفظ می‌کند همان روح و جان و به اصطلاح ربّ النوع آن‌ها می‌باشد. این است که می‌گوید:

توضیح متن:

«و لَمَّا كَانَ لِقَائِ أَنْ يَقُولَ: يَلْزَمُ بِنَاءً عَلَى التَّبَدُّلِ الذَّاتِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ طَبِيعَةٍ وَكُلِّ صُورَةٍ نَوْعِيَّةٍ ذَوَاتًا مُتَخَالِفَةً»

و چون ممکن است این‌جا قائلی اشکال کند که: بنابر این‌که شیء تبدل ذاتی پیدا کند، یعنی جوهر اشیا، متبدل و متحرک باشد، لازم می‌آید هیچ موجودی ثابت و باقی نباشد؛ برای این‌که هر چیزی در دو آن یکی نیست و صورت نوعیه آن همواره

دگرگون شده و به صورت‌های گوناگون و ذات‌های مخالف با هم در می‌آید؛ خصیصه حرکت جوهری این طور است.

«قلنا: (و كان حفظ كل نوع) سیال بالذات و الصفات (بالمثل) النورية»

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: و حافظ هر نوع که سیال بالذات و الصفات است، که هم جوهرش سیال می‌باشد و هم صفاتش که اعراض اوست سیال می‌باشد، همان مثل نوریه آن‌ها است. مثل جمع مثال است یعنی رب النوع‌ها که مجردند و مثل روح برای افراد مادی است.

«كما أنّ حفظ كل بدن شخصي إنساني و وحدته و ثباته مع تبدله بالتحلل شيئاً فشيئاً بالنفوس الناطقة»

همین طور که حفظ و یگانگی و ثبات هر بدن شخصی انسان که دائماً تبدل پیدا می‌کند به وسیله نفوس مجردة ناطقه است، همین طور هر نوعی نیز یک نفس مجردی دارد که همان رب النوعش می‌باشد که حافظ وحدت آن است.

«فهذه الأنواع المتبدلة لما اتصل كل منها بإشراق صاحبه الواحد البسيط الثابت على حالة واحدة الذي هو كروح و هذا كجسده، أو كمعنى و هذا كصورته و عبارته، أو كأصل غير مخالط و هذا فرعه، ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^(۱) لا جرم حفظت وحدته و ثباته بذلك الإشراق»

پس این نوع‌هایی که آن به آن تبدل و حرکت پیدا می‌کنند چون متصل است هر یک از این‌ها به اضافه اشراقی صاحبش که رب النوع باشد که آن رب النوع واحد و بسیط و ثابت بر حالت واحده و یکنواخت و مثل روح است و این فرد مادی که در این عالم است مثل جسد اوست، یا آن رب النوع مثل معنا و این فرد که در عالم طبیعت است مثل صورتش و عبارتش می‌ماند، یا آن اصل است، اصلی که مخلوط به چیزی نیست چون مجرد است و این فرد که در طبیعت است فرعی است.

۱- سورة بروج (۸۵)، آیه ۲۰.

شما ممکن است اشکال کنید که: اگر ربّ النوع این توانایی و هنر را دارد پس خداوند چه کاره است؟ می‌گوید: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾، درست است که هر نوعی یک ربّ النوع دارد که علت و حافظ آن است ولی ربّ النوع‌ها هم همه وابسته به حق تعالی هستند.

«لا جرم» جواب «لَمَّا» است، یعنی چون این طور است که هر نوعی یک ربّ النوع دارد که آن را حفظ می‌کند لاجرم ثبات آن نوع و وحدتش به واسطه اشراق ربّ النوع‌اش محفوظ و باقی است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس شصت ونهم ﴾

غررٌ في ذكر الأقوال
في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

مرجح الحدوث ذات الوقت إذ لا وقت قبله و ذا الكعبي اتخذ
وقيل علم ربنا بالأصلح و الأشعري الناف للمرجح
و عندنا الحدوث ذاتي و لا شيء من الذاتي جا معللا

غررٌ في ذكر الأقوال
في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

(مرجح الحدوث)، أي حدوث العالم و مخصّصه بوقت مخصوص، (ذات الوقت) و نفسه، (إذ لا وقت قبله. و ذا) القول (الكعبي) من المتكلمين (اتخذ) و ارتضاه. و فيه: أنا ننقل الكلام إلى نفس الوقت لم وقع فيما لا يزال و علته فيما لم يزل؟

(و قيل) -القائل هو المعتزلي- إنّ المرجح (علم ربّنا) تعالى و تقدّس (بالأصلح)، أي بأنّ الأصلح بحال العالم إيقاعه فيما لا يزال. و فيه: أنّه أئّة مصلحة في إمساك الفيض و الجود عنه بما لا نهاية له؟

(و الأشعري الناف) -مبتدأ و خير- (للمرجح) لقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة، بل لا عليّة و معلولية عنده و ترتّب المعاليل على العلات بمحض جري العادة. و بشاعة هذا القول ممّا لا يحتاج إلى البيان.

(و عندنا الحدوث ذاتي)، إذ قد عرفت أنّ الحدوث و التجددّ طبيعي و ذاتي للعالم الطبيعي (و لا شيء من الذاتي جا معللاً) فلا مخصّص للحدوث.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُرٌ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مَرَجِّ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

ربط حادث به قدیم

متکلمین می گفتند: مجموع عالم حادث زمانی است، به این معنا که عالم طبیعت یک زمانی نبوده است بعد موجود شده است. ما از آن‌ها سؤال می‌کنیم: آیا زمان جزء این مجموعه عالم طبیعت هست یا نه؟ اگر نیست آن زمانی که می‌گویید این عالم در آن موجود نبوده بعد موجود شده است، مرتبه و جایگاهش کجاست؟ در جواب گفتند: این زمان یک زمان موهوم است که از وجود حق تعالی انتزاع شده است. بالأخره این‌ها بین حق تعالی و بین مجموع عالم یک فاصله زمانی قائل شدند.

طرح اشکال در ربط حادث به قدیم

به آن‌ها اشکال می‌شود که: اگر اراده حق تعالی نسبت به چیزی که باید موجود بشود علت تامه است، علت تامه وقتی که موجود باشد دیگر نمی‌شود معلول آن از آن تخلّف کند. من و شما اگر بخواهیم کاری را انجام دهیم در مرحله اول آن را تصوّر می‌کنیم بعد تصدیق به فائده آن می‌نماییم و بعد نسبت به آن شوق پیدا می‌کنیم و بعد نسبت به انجام آن اراده کرده و تصمیم می‌گیریم، تصمیم که گرفتیم مقدمات هم که

فراهم باشد کار مورد نظر و اراده ما به توسط قوای ما موجود می شود، ولی در افعال مستقیم خداوند این مقدمات لازم نیست.

این یک امر ارتکازی همه است که: اگر علت تامه موجود شد دیگر فاصله زمانی بین علت و معلول نیست. خوب، این اشکال متوجه متکلم است که چگونه این عالم مستند به اراده حق تعالی است؟ در حالی که این عالم، زمانی موجود نبوده است و علم و اراده خداوند که علت تامه پیدایش عالم است و عین ذاتش است ازلی است؛ زیرا خداوند محلّ حوادث نیست و علم و اراده در خداوند حادث نمی شود. بنابراین، علت تامه این عالم هست پس چطور یک زمانی این عالم نیست بعد موجود می شود؟ فاصله زمانی، ولو یک دقیقه، بین علت تامه که اراده حق تعالی است و این عالم که معلول اوست چگونه قابل توجیه است؟ این اشکالی است که به آنها وارد است.

به ما هم از باب این که می گوییم: موجودات این عالم حادث است، این اشکال وارد است که: بالأخره من معلول خدا هستم و خدا هم از ازل نسبت به من علم و اراده داشته است، در خدا هم اراده هیچ وقت حادث نمی شود، پس چطور من حالا موجود شدم؟ اراده خدا از ازل بوده است پس چرا من از ازل موجود نشدم؟ البته این اشکال جواب دارد؛ به هر صورت، این مسأله یکی از مشکلات فلسفه است که اسمش را می گذارند مسأله ربط حادث به قدیم که خدا قدیم است صفاتش هم قدیم است و تجدد اراده در او نیست، پس چطور این حوادث مستند به حق تعالی است؟ چطور باید جواب این اشکال را بدهیم؟

جواب کعبی

یک عدّه از متکلمین گفته اند: آنچه سبب تأخر معلول از علت و حدوث عالم در زمان خاص است خود وقت است، این عالم موجودی زمانی است، زمانش چون زمان متأخر بوده است تا وقتش نیامده موجود نشده است، درحقیقت علت تامه این

عالم اراده حق تعالی است به شرطی که وقتش بیاید، چنان که می‌گویند: «الأمر مرهونة بأوقاتها»، مخصّص این که در زمان‌های موهوم، این عالم موجود نبوده و بعد موجود شده است، این است که زمان این عالم نرسیده بوده است؛ پس به یک حساب و نظر دقیق می‌شود بگوییم: اراده حق تعالی علت تامه نیست، بلکه یکی از شرایط وجود این عالم و اجزاء علت تامه‌اش زمان است.

اگر بگویید: وقت این عالم چرا متأخر است؟ متکلمین می‌گویند: ذاتی این وقت است که متأخر باشد، و مثال می‌زنند به شنبه، یکشنبه، دوشنبه، شما نمی‌توانید بگویید: دوشنبه چرا در روز یکشنبه موجود نشد؟ زیرا لازمه ذات دوشنبه این است که دوشنبه باشد، اگر دوشنبه بخواهد در روز یکشنبه موجود بشود که دیگر دوشنبه دوشنبه نیست بلکه یکشنبه است، لازمه شنبه این است که در یک مقطع خاصی باشد، لازمه یکشنبه این است که در یک مقطع خاصی باشد، لازمه دوشنبه این است که در مقطع خاصی دیگر باشد، تکه‌های زمان همگی این‌طور است، مجموع زمان هم این‌طور است؛ بنابراین، مرجح حدوث عالم در وقت خاص، خود وقت عالم است و چون قبلاً وقتش نرسیده بوده موجود نبوده است.

اشکال به کعبی

باز به آن‌ها اشکال می‌شود که: وقت خودش مگر مخلوق خدا نیست؟ پس چرا امتداد نداشت که جلوتر هم برود؟ آن تکه که بین خدا و این عالم است چطور بی‌وقت و بی‌زمان ماند؟ در حالی که خداوند علت تامه است منع فیض هم ندارد. نقض به شنبه و یکشنبه و دوشنبه هم وارد نیست؛ برای این که دوشنبه بودن لازمه ذاتش این است که بعد از یکشنبه باشد، اما مجموع زمان غیر از قطعه زمان است، این قطعه زمان که عالم در آن هست چرا بین خدا و بین این قطعه فاصله شده است و چرا زمان جلوتر نبوده است؟ با این که خدا علت تامه بوده است.

جواب معتزله

یک عده از معتزله جواب داده و گفته‌اند: اصلاً خداوند چیزها را بر اساس صلاح و مصلحت موجود می‌کند، آن مدت که این عالم نبوده برای این است که وجودش صلاح نبوده است، علم به صلاح علت است و مصلحت این بوده است که عالم بعد از برهه‌ای موجود بشود، صلاح بود که خدا تنها باشد و فیض نداشته باشد و بعد یک دفعه فیض پیدا کند.

این‌ها به عالم عقول و نفوس قائل نبودند و همین عالم طبیعت را می‌دیدند، می‌گفتند: خدا مدت‌ها بوده و چیزی غیر از او موجود نبوده است، «کان الله و لم یکن معه شیء»، ظاهر حدیث هم همین است، و بعد خداوند مصلحت دید که عالم را موجود کند.

اشکال به معتزله

اشکال به این توجیه این است که این چه مصلحتی است؟ وقتی خالقیت و فیاضیت خداوند کامل و تام و آماده است، چطور فیض او قبلاً مصلحت نداشته و حالا که عالم موجود شده است مصلحت دارد؟ وانگهی این مجموعه که موجود شده است علت دارد، اگر علتش اراده حق تعالی است، انفکاک معلول از علت لازم می‌آید، که امری محال است. این اشکال را شما نمی‌توانید جواب بدهید؛ برای این که ما گفتیم: معلول خودسر نیست وقتی که علت تامه آن موجود باشد دیگر نمی‌شود از آن تخلف کند، فاصله بین معلول و علت تامه و تأخر معلول از علت تامه تنها یک فاصله و تأخر رتبی می‌باشد که در تعبیر و تلفظ از آن با یک فاء اشاره شده است، مثلاً می‌گوییم: «حرکت الید فتحرک المفتاح»، فقط همین فاصله رتبی است. ارتکازی انسان است که با وجود علت تامه نمی‌شود معلول موجود نباشد؛ بنابراین، این که شما می‌گویید:

مصلحت نبوده است عالم موجود شود بعد یک دفعه مصلحت پیدا شد، اصلاً این مصلحت کجا بود؟ چطور شد جلوتر این مصلحت نبوده است؟ خلاصه: این جواب هم قانع کننده نیست. تا به حال این دو جواب است که به اشکال نخستین داده شده است.

جواب اشاعره و ظاهر البطلان بودن آن

مرحوم حاجی به اشاعره نسبت می دهد که در پاسخ به این اشکال گفته اند: اصلاً این حرف ها چیست؟ علیت و معلولیت یعنی چه؟ این سنت و عادت خداوند است که بر این جاری شده است که اگر مثلاً آتش موجود شد خداوند هم دست آدم را مقارن با آن بسوزاند، نه این که خود آتش علت سوزاندن باشد. همین طور دیگر اشیا تصادفاً موجود می شوند، خوب حالا تصادفاً یک میلیون سال چیزی موجود نشده بعد موجود شده است. حاجی رحمته الله این قول را نسبت به اشاعره می دهد، که ظاهراً این قول اشکال دارد.

اشکال به مرحوم حاجی

این جا مرحوم آملی به مرحوم حاجی اشکالی کرده است، ظاهراً اشکال او هم وارد است، و حاصل آن این که:

اشاعره در خصوص مخلوقات و موجودات این عالم، علیت را منکر بودند، و از روی تقدس می خواستند غیر از خدا مؤثر نباشد، می گفتند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»، می گفتند: اگر بگوییم: آتش دست من را سوزاند شرک است؛ برای این که در این صورت، در کنار فاعلیت حق تعالی آتش هم فاعلیت پیدا کرده است؛ لذا می گفتند: خدا دست من را سوزاند منتها خدا عادتش بر این است که هر وقت آتش موجود شد خود خدا دست من را بسوزاند؛ پس آن ها در ما سوی الله مؤثریت را قبول ندارند، اما خدا را مؤثر و علت تامه موجودات می دانند.

پس این که حاجی علیه السلام به اشاعره نسبت می دهد که آنان اساساً علیت را منکرند، این غلط است؛ زیرا آن ها علیت غیر خداوند را منکر هستند، اما علیت خداوند را قبول دارند.

پاسخ فلاسفه

بعد حاجی علیه السلام می گوید: جواب اساسی از اشکال مورد بحث این است که: خداوند هیچ وقت منع فیض نکرده و تا خداوند بوده است عالم طبیعت هم بوده است، منتها عالم طبیعت و موجودات طبیعی تبدلات دارند، و این با خدایی خداوند منافات ندارد، و اصلاً بین علت و معلول فاصله زمانی نیست؛ و در عین حال نیز عالم حادث زمانی است؛ چرا؟ برای این که گفتیم: مجموع من حیث المجموع امر اعتباری است؛ چون مجموع من حیث المجموع از اجزاء این عالم انتزاع می شود، هر جزئی را دست رویش بگذاریم این مسبوق به عدم زمانی و در نتیجه حادث زمانی است؛ چرا این طور است؟ برای این که گفتیم: عالم طبیعت عالم حرکت است، و طبعاً عالم طبیعت، جواهر و اعراض و مواد و صورتش، همگی اش، نحوه وجودش، وجود حدوثی و تجدیدی است، چیزی که وجودش تجدید و سیلان دارد نمی شود یک دفعه از اول موجود باشد، بلکه باید متجدداً موجود بشود.

به عبارت دیگر: خدا تام الفاعلیه است، اما قابل که موجودات طبیعی است مراتبش تام القابلیه نیست؛ چرا؟ برای این که این قابل ها مثل موجودات عالم عقول نیست، وجود عقول وجود ثابت است، اما وجود موجودات این عالم وجود تجدیدی و تدرّجی و سیال است و طبعاً وجودش وجود حادث و متجدد است؛ و وجود تجدیدی لازمه ذاتش این است که هر مرحله ای از آن، بعد از مرحله دیگرش باشد؛ پس هر یک از این مراحل را که دست رویش می گذاریم جزء حرکت است و حرکت اصلاً متدرّج الوجود است، مثلاً ماشین که می خواهد از قم به اصفهان برود چنین نیست که

حرکت آن یک چیز ثابتی باشد، بلکه متدرجاً موجود می‌شود، راننده تأمُّ الفاعلیه است، ماشین هم تأمُّ القابلیه بنزین هم در ماشین هست، اما راننده می‌خواهد یک حرکت آینی موجود کند، معنای حرکت این است که جزئی موجود بشود، بعد جزء بعدی، بعد جزء بعدی، اصلاً حرکت حقیقت ذاتش کشدار و تدرجی الوجود است؛ بنابراین، عالم طبیعت چون تدرجی الوجود است هر مرحله‌ای از آن در یک زمان خاصی و منطبق بر زمان خاصی است. به عبارت دیگر: هر موجودی از موجودات این عالم، مسبوق به ماده و مدت و مشروط به ماده و مدت است، خدا هم فاعل است اما از این جهت تام الفاعلیه^(۱) نیست، به این معنا که جزء العلة و جزء مؤثر است و از شرایط فاعلیتش ماده و مدت است؛ بنابراین عالم طبیعت عین حدوث و تجدد است.

۱- حاشا جناب الحق عن أن يكون ناقص الفاعلية وتتم فاعليته بغيره، كما يشاهد هذا المقال كثيراً في كلام الحكماء، فإن هذا يؤول بالمآل إلى أن يكون هو سبحانه واحداً بالعدد خارجاً عن الأشياء بالمزايلة، مع أنه غير متناه لا حد له ولا ماهية فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ولا هو إلا هو. والتحقيق الإجمالي في المقام أن يقال: مشكل ربط حادث به قدیم، که گاه نیز به صورت مشکل ربط متغیر به ثابت مطرح می‌شود مبتنی بر قول به کثرت وجود و موجود است، بنابراین قول، این اشکال پدید می‌آید که: وجود و موجودی که قدیم و ازلی و ثابت است و علم و اراده و دیگر کمالات وجودی او عین ذات اوست، چگونه با وجود و موجودی که حادث زمانی و متجدد و نویداست ارتباط دارند؟ پاسخ‌هایی که به این اشکال داده شده به نظر قانع کننده نمی‌باشند. اما بنابر قول همین محققین از عرفا که وجود و موجود را واحد شخصی می‌دانند اساساً این اشکال راه نمی‌یابد؛ زیرا بنابراین قول، هیچ تعدد و دوئیتی در وجود و موجود نیست تا سؤال از چگونگی ارتباط آنها با هم مطرح شود، بلکه بنابراین مبنا وجود و موجود یک واحد شخصی است که به لحاظ احاطه و شمول و مرتبه اطلاقش مطلق و لاشروط از قدیم بودن و حادث بودن است، و به لحاظ ظهور در مرتبه مادی و طبیعی اش متحرک و سیال و حادث زمانی است، و مراتب دیگر بین این دو مرتبه هم برخی قدیم ذاتی و برخی قدیم زمانی هستند؛ و اراده‌ای هم که به مظهر و معلول مادی حادث، تعلق گرفته و متمم و جزء اخیر علت تامه آن است اراده در مرتبه فعل و مرتبه معلول مادی بوده و عین فعل و مظهر مراد است و تجدد آن مرهون تجدد مراتب پیشین تا بی‌نهایت است؛ و از این رو تخلف معلول از علت هم لازم نمی‌آید. و تفصیل الکلام یقتضی مقاماً أوسع. (اسدی)

حکما و از جمله مرحوم حاجی این مسأله مورد بحث را در الهیات بالمعنی الاخص ذکر می‌کنند، و اسمش را می‌گذارند مسأله ربط حادث به قدیم، آن جا این طور می‌گویند که: تنها اراده حق تعالی در ایجاد موجودات عالم طبیعت کافی نیست، بلکه ایجاد آن مشروط به ماده و مدت است، من اگر بخواهم موجود بشوم باید پدرم باشد مادرم باشد و شرایط دیگر موجود بشود تا من موجود بشوم؛ پدر و مادر من هم اگر بخواهند موجود بشوند باز شرایط آن‌ها باید موجود بشود، و تمام این شرایط، زمانی و به نحو تجدد است، پس موجودات طبیعی مسبوق به ماده و مدت است، و حدوث، ذاتی آن‌هاست، و ذاتی شیء، معلل و محتاج به علت نیست و مرجح نمی‌خواهد تا گفته شود: چرا عالم طبیعت در مقطع و برهه‌ای خاص موجود شده است؟ زیرا وقوع آن موجودات در مقطع خاص، ذاتی آن‌ها می‌باشد و مجموع عالم طبیعت هم چیزی جز اجزاء خود نیست؛ بنابراین، ذات عالم طبیعت اقتضا داشته است که در مقطع خاصی موجود شود، پس جایی برای این سؤال که: «چرا این عالم در وقت خاصی موجود شده است؟» نیست.

توضیح متن:

«غرر فی ذکر الأقوال فی مرجح حدوث العالم فیما لا یزال»

این غرر در ذکر اقوال مختلف درباره حدوث عالم در لایزال است، مراد از «لایزال» آینده است، در مقابل «لم یزل» که به معنای گذشته است، سخن در این است که چه چیزی سبب ترجیح حادث شدن عالم و تحقق آن در زمان خاص شده است؟ «(مرجح الحدوث)، أي حدوث العالم، و مخصّصه بوقت مخصوص، (ذات الوقت) و

نفسه»

مرجح حدوث عالم و مخصّص وجود عالم به وقت مخصوص خود وقت است، یعنی علت این که عالم میلیون‌ها سال نبود و بعد در وقت مخصوصی موجود شد خود

این وقتی است که عالم در آن موجود شده است، گویا شرط وجودی اش این وقت خاص است. چرا؟ می‌گوید:

«إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ. وَذَا الْقَوْلِ (الْكُعبِي) مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ (اتَّخَذَ) وَارْتِضَاهُ»

برای این که قبل از این وقت خاص که عالم در آن موجود شده است وقتی نبوده است تا عالم در آن موجود شود. این قول را کعبی که یکی از متکلمین است اخذ کرده و پسندیده است. به ابوالقاسم بلخی کعبی می‌گفتند.

«و فِيهِ أَنَا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى نَفْسِ الْوَقْتِ لَمْ وَقِعَ فِيهَا لَا يَزَالُ وَ عَلْتَهُ فِيهَا لَمْ يَزَلْ؟»

و در این کلام اشکال است؛ زیرا ما نقل کلام می‌کنیم به خود وقت و می‌گوییم: چرا خود این وقت در آینده پیدا شد؟ با این که علتش که اراده‌ی خداوند است در گذشته بوده است. و او در «و علته» و او حالیه است.

«(و قيل) - القائل هو المعتزلي - إنَّ المَرَجِّحَ (علم ربنا) تعالی و تقدس (بالأصلح)، أي

بأنَّ الأصلح بحال العالم إيقاعه فيما لا يزال»

و متکلمین معتزلی می‌گویند: مرجح (این که عالم در زمان خاصی موجود شد) علم پروردگار به امر اصلح و شایسته‌تر نسبت عالم است، یعنی اصلح به حال عالم این است که عالم در لا یزال موجود شود، یعنی در آینده خاص نه در ازل و گذشته نامحدود، و علم خداوند به این امر اصلح موجب شده است که عالم در وقت خاص که شایسته‌تر است موجود شود.

«و فِيهِ أَنَّهُ: أَيْةٌ مَصْلُحَةٌ فِي إِمْسَاكِ الْفَيْضِ وَ الْجُودِ عَنْهُ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ؟»

و در این سخن هم اشکال است که: این چه مصلحتی است که فیض وجود از خداوند در ازل امساک شود؟

اگر علت عالم اراده‌ی حق تعالی است این فاصله‌ی نامتناهی بین علت و معلول اصلاً درست نیست، محال است علت تامه موجود باشد و معلولش موجود نشود.

«(و الأشعري الناف) - مبتدأ و خبر - (للمرجح)»

و متکلم اشعری کسی است که مرجح برای عالم را نفی و انکار می‌کند. این «الأشعري الناف» مبتدا و خبر است.

«لقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة، بل لا علية و معلولية عنده و ترتب المعاليل على العلات بمحض جري العادة»

اشعری که منکر مرجح است به این جهت است که او قائل است به جواز تخلف معلول از علت تامه، بلکه او اصلاً برای علیت و معلولیت شأنی قائل نیست، و نزد او ترتب معلول‌ها بر علت‌ها به محض جری عادت است. اگر شما به او بگویید: پس چرا این طوری است که وقتی که آتش روشن شد فرش می‌سوزد؟ می‌گوید: عادت و سنت الهی بر این جاری شده است، نه این‌که آتش علت باشد، درحقیقت موافات و مصاحبت وجودی است، تصادف وجودی است که آتش که موجود شد فرش می‌سوزد و گرنه آتش نمی‌سوزاند، خدا می‌سوزاند.

«و بشاعة هذا القول مما لا يحتاج إلى البيان»

و زشت بودن این حرف از چیزهایی است که احتیاج به بیان ندارد.

عرض کردیم: این نسبتی که ایشان به اشاعره می‌دهد که اصلاً علیت و معلولیت را قبول ندارند درست نیست، آنان در عالم طبیعت علیت را منکر هستند و می‌گویند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»، چون اشاعره جبری هستند و معنای جبر این است که خداوند فاعل است و این موجودات هیچ‌کاره هستند.

مرحوم آملی هم به مرحوم حاجی رحمته الله اشکال می‌کند که: اشاعره در غیر خداوند علیت را نفی می‌کنند، در حالی که در این جا صحبت ما بر سر فاعلیت خداست. پس این سخن حاجی رحمته الله یک مقدار کم لطفی است. ^(۱)

۱- اگر مراد اشاعره از نفی علیت و معلولیت، نفی تعدد وجود و قول به وحدت شخصی وجود و ظهور آن در اطوار گوناگون و بازگشت علیت به ظهور باشد، آن چنان‌که عارفان محقق می‌گویند؛ در این صورت نه تنها گفتارشان بشاعت ندارد بلکه سخنی ژرف گفته‌اند. (اسدی)

«(و عندنا الحدوث ذاتي)، إذ قد عرفت أنّ الحدوث و التجددّ طبيعي و ذاتي للعالم الطبيعي»

و نظر ما این است که عالم طبیعت عین حدوث و حرکت است، و حدوث ذاتی آن است؛ زیرا شناختی که حدوث و تجدد، طبیعی و ذاتی عالم طبیعت است.

«(و لا شيء من الذاتی جا معللاً) فلا مخصّص للحدوث»

و هیچ ذاتی معلّل نیست، یعنی ذاتی شیء علت ندارد، پس حدوث عالم، مخصّص و مرجّح و علت ندارد؛ زیرا حدوث ذاتی عالم است؛ بعبارةً أُخری: ماهیت چیزی نیست و امر اعتباری است، عمده وجود است، و وجود هم دو قسم است: وجود ثابت، و وجود تجددی کشدار و لرزان و این عالم اصلاً وجود لرزان است.

در این جا مرحوم حاجی خودش یک حاشیه دارد، می گوید: این جا خوب است که این حدوث و تجدد که قائلیم، بگوییم: حدوث اشاره است به حدوث دهری که میرداماد می گفت و تجدد عبارت است از تجدد و حرکت جوهریه که ملا صدرا می گفت، که در هر دو نظر بالأخره حدوث لازمه ذات است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس هفتادم ﴾

غررٌ في أقسام السبق و هي ثمانية

السبق منه ما زمانياً كشف
و السبق بالطبع و بالعلية
و السبق بالذات هو اللذ كان عم
بالذات إن شيء بدا و بالعرض
و السبق فكيّاً يجي طولياً
و السبق بالرتبة ثم بالشرف
ثم الذي يقال بالمهية
بذي الثلاثة الأخيرة انقسم
لاثنين سبق بالحقيقة انتهض
سمي دهرياً و سرمدياً

غررٌ في أقسام السبق و هي ثمانية

و ينقسم مقابله أيضاً بحسب انقسامه بلا تفاوت. و لذا لم نتعرض لهما. و لما كان التقدّم و التأخر مأخوذين في مفهوم القدم و الحدوث و هما على أنحاء أردفنا مبحثه بمبحثه.

(السبق منه ما زمانياً كشف). و هذا من أقسام السبق، هو السبق الانفكاكي في الوجود، سواء كان السابق و اللاحق غير مجتمعين بالذات، كالأزمة أو بالعرض كالزمانيات.

و منه: (السبق بالرتبة)، أي بالترتيب. (ثمّ) منه: السبق (بالشرف)، كتقدّم الفاضل على المفضول.

(و) منه: (السبق بالطبع)، و هو تقدّم العلة الناقصة على المعلول.

(و) منه: السبق (بالعلية)، و هو تقدّم العلة التامة على المعلول. و هي لا تنفك عن المعلول. و لكن العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول من العلة و لا عكس. فيقول تحركت اليد فتحرك المفتاح، بتخلل الفاء.

(ثمّ) منه: السبق (الذي يقال) له: السبق (بالمهية) و السبق بالتجوهر، و هو تقدّم علل القوام على المعلول في نفس شئئية الماهية و جوهر الذات، كتقدّم الجنس و الفصل على النوع، و الماهية على لازمها، و الماهية على الوجود عند بعض. (و السبق بالذات هو اللذ كان عمّ)، أي ليس قسماً على حدة من السبق، بل هو القدر المشترك الذي (بذي الثلاثة الأخيرة)، أعني ما بالطبع و بالعلية و بالماهية (انقسم) في المشهور.

ثمّ من السبق قسم آخر و هو أنّه (بالذات إن شيء بدا و بالعرض لاثنين)
على سبيل التوزيع، أي إن ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات و لآخر منها
بالعرض، كالحركة بالنسبة إلى السفينة و جالسها فحينئذٍ (سبق بالحقيقة
انتهض). و هذا المسمّى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين عليه السلام. و هو غير
جميع الأقسام، إذ في الكلّ كلّ من المتقدّم و المتأخّر متّصف بالملاك بالحقيقة
و لا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر و فيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف
المتأخّر بالملاك مجازاً من باب الوصف بحال المتعلّق و يكون السلب
صحيحاً، كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فإنّ التحقّق ثابت
للوجود بالحقيقة و للماهية بالمجاز و بالعرض.

(و السبق) حال كونه (فكياً)، كالزماني و لكن انفكاكه (يجي طويلاً) لا
عرضياً، كما مرّ، (سمي دهرياً و سرمدياً). هذا قسم آخر من السبق قد زاده
السيد المحقّق الداماد عليه السلام و هو غير السوابق، إذ في الكلّ غير الزماني المتقدّم و
المتأخّر مجتمعان في الوجود أو غير آيين عن الاجتماع و فيه اعتبر الانفكاك
لا على وجه معتبر في الزماني. إذا عرفت هذا، عرفت أنّ قدح المحقّق
اللاهيجي عليه السلام فيه مقدوح بشرط الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدود
الدهرية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

غُررٌ في أقسام السبق و هي ثمانية

در غرر قبل بحث در قدم و حدوث بود، قدیم یعنی چیزی که مسبوق به عدم نیست، و حادث چیزی است که مسبوق به عدم باشد. از باب این که در معنای قدم و حدوث معنای سبق و لحوق و معیت مطرح است؛ برای این که در معنای حدوث و قدم، سبق اخذ شده است و همچنین چیزی که قدیم است سابق است و چیزی که حادث است نسبت به آن قدیم، لاحق^(۱) است؛ لذا در این غرر از این سه عنوان: سبق، لحوق و معیت بحث می کند.

مرحوم حاجی اقسام سبق را ذکر می کند، اقسام سبق را که ذکر کرد معیت و لحوق هم به این مناسبت معلوم می شود؛ چون این ها امور اضافی هستند.

اقسام سبق

وی سبق را هشت قسم می داند، و می گوید: معیت و لحوق هم به تبع آن هشت قسم است.^(۲)

۱- و به همین جهت جا داشت که این غرر قبل از مباحث قدم و حدوث ذکر می شد. (اسدی)
۲- این حصر عقلی نیست، لذا مورد اختلاف است. شیخ در «اشارات» پنج قسم ذکر می کند مرحوم آخوند در «اسفار» دو قسم اضافه می کند و مرحوم میرداماد سبق سرمدی و دهری را اضافه کرده است. (استاد رحمته)

۱- سبق زمانی

سبق زمانی یا انفکاک‌ی آن جایی است که دو چیز در یک زمان با هم جمع نمی‌شوند، یعنی متقدم و متأخر به حسب زمان از هم منفک هستند و زمان یکی، که همان سابق و متقدم باشد، بیشتر و پیش‌تر است. سابق زمانی یعنی آن چیزی که در زمان سابق است، در مقابل آن چیزی که در زمان لاحق است، آنچه در زمان سابق است با آنچه در زمان لاحق است با هم نیستند و لو این که سابق تا حال موجود باشد اما لاحق در زمان سابق نبوده است، بالأخره زمانشان با هم فرق می‌کند.

یک وقت است اجزاء خود زمان را با هم مقایسه می‌کنند، مثل این که می‌گویند: زمان دیروز سابق بر زمان امروز است، یک وقت است حوادثی را که در زمان است با هم مقایسه می‌کنند، اجزاء خود زمان، سبق و لاحقش بالذات است، اما حوادثی که در زمان بوده به تبع زمان مقدم و لاحق است، چون زمان دیروز مقدم بر امروز است، پس حوادث دیروز هم مقدم بر حوادث امروز است، پس این تقدمی که حوادث دارند بالعرض می‌شود. (۱)

۲- سبق بالرتبه

سبق رتبی در جایی است که ترتیب وجود دارد، گاهی یک چیزهایی مرتب هستند، و ترتیب آن‌ها یا وضعی و اعتباری است یا عقلی و طبیعی.

ترتیب وضعی، مثل تقدم امام بر مأموم، صف‌های نماز جماعت را که مرتب می‌کنند اگر از امام شروع کنند صف اول به امام نزدیک‌تر است بعد صف دوم بعد

۱- اگر بگوییم: زمان، بُعد چهارم اجسام است و قهراً در ماهیت و حقیقت آن‌ها راه داشته و رخنه کرده است، بر این پایه، خود حوادث هم که جسم یا اموری جسمانی هستند تقدم و تأخر یا معیشتان بالذات است؛ مگر این که ملاک در تقدم و تأخر زمانی، زمان عمومی باشد که مقدار حرکت گرات، زمین و خورشید است. فتأمل. (اسدی)

صف سوّم، آن وقت هر صف که از امام دورتر باشد آن لاحق تر می شود، صف جلو سابق است صف دوّم لاحق است صف سوّم لاحق تر، و اگر ترتیب را از درب مسجد شروع کنند آن که به درب مسجد نزدیک تر است سابق است آن که بعدش است لاحق. ترتیب عقلی، مثل ترتیب در اجناس، مثلاً انسان نوع است، جنسش حیوان است، بالاتر از حیوان که اعمّ از حیوان باشد جسم نامی است، بالاتر از جسم نامی جسم مطلق است، بالاتر از جسم مطلق جوهر است، اگر از خاص شروع کردیم و انسان را معیار و مبدأ قرار دادیم، آن وقت حیوان، سابق است، یعنی به انسان نزدیک تر است، بعد جسم نامی لاحق می شود، جسم مطلق لاحق تر می شود می رود تا جوهر، و اگر از بالا شروع کنیم جوهر را اوّل حساب می کنیم می شود سابق، بعد جسم مطلق، بعد جسم نامی، بعد حیوان، بعد انسان؛ پس ترتیب را یک وقت از بالا شروع می کنیم و یک وقت از پایین، بالأخره سبق ترتیبی یعنی در ترتیب، آنچه اوّل باشد سابق است و آنچه بعد آن است لاحق.

۳- سبق بالشرف

در این سبق، متقدم و متأخر را از جهت شرافت حساب می کنیم، مثلاً شرافت پیغمبر اکرم ﷺ از همه انسان ها زیادتر است، بعد از او دیگر انبیاء، و اولیاء هستند، آن که اشرف است سابق تر از همه است، «نحن السابقون» یعنی در جهت شرافت سابقیم، این که این مضمون از معصومین عليهم السلام نقل شده که فرمودند: «نحن السابقون اللاحقون»^(۱)، یعنی ما از نظر شرافت سابقیم هر چند از نظر وجود خارجی لاحق هستیم؛ برای این که پیغمبر اسلام بعد از حضرت آدم آمده است. مثنوی می گوید:

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ هست^(۲)

۱- شرح الأسماء الحسنی، ج ۲، ص ۳۰.

۲- مثنوی معنوی، ص ۵۷۸، دفتر چهارم، بیت ۵۲۲.

یعنی به حسب شرافت میوه اصل است و شاخه درخت فرع است، ولو این که به حسب وجود خارجی اول تنه درخت است بعد شاخه بعد میوه.

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنا جدّ جدّ افتاده‌ام^(۱)

پیغمبر در شرافت مقدم بر حضرت آدم است و حضرت آدم به حسب عالم معنا و مافوق طبیعت از کمالات آن حضرت استفاده کرده است.

۴ و ۵- سبق بالطبع و سبق بالعلیه

سبق بالطبع در علت ناقصه است، و سبق بالعلیه در علت تامه است، یعنی به حسب وجود خارجی اجزاء علت تامه نسبت به معلول سبق بالطبع دارد، اما خود علت تامه، که تمام اجزاء با هم باشند نسبت به معلول سبق بالعلیه دارد.

علت تامه عبارت است از مجموع مقتضی و شرط و عدم مانع، هر یک از این‌ها جزء العلة است و نسبت به معلول سبق بالطبع دارد، اما مجموع آن‌ها که علت تامه است نسبت به معلول سبق بالعلیه دارد.

۶- سبق بالتجوهر یا سبق بالماهیه

سبق به تجوهر جایی است که پای جوهر ذات و ماهیت در میان باشد، در این گونه موارد آنچه علت برای قوام ذات و ماهیت است بر معلول خود تقدم دارد.

اگر فرض کردیم همان طور که معتزله می‌گفتند: ماهیات در ماهیتستان با قطع نظر از وجود یک گونه تقرّر و ثبوت ماهوی دارند، بر این پایه، علل قوام شیء مثل جنس و فصل بر نوعی که مرکب از آن‌ها و معلول و متشکل از آن‌هاست مقدم است، حیوان و ناطق تقدم بر انسان دارد؛ چون نوع، متقوم به جنس و فصل است، یعنی به حسب

۱- همان، بیت ۵۲۷.

جوهر ذات و به حسب ساختمان این ماهیت، اول ماهیت حیوان و ناطق در عالم ماهوی باید تقرّر پیدا کند تا ساختمان انسان تقرر پیدا کند. به این گونه تقدیمی که مانند حیوان و ناطق بر انسان دارند می‌گویند: سبق بالتجوهر.

یا مثلاً عدد یک نسبت به عدد دو سبق دارد منتها وجود عدد یک، که برای وجود عدد دو، جزء علت است سبق بالطبع دارد، اما اگر عدد یک و عدد دو را با قطع نظر از وجود ملاحظه کنیم، در عالم ماهوی می‌بینیم عدد دو قوامش به عدد یک است، یعنی با قطع نظر از وجود، واحد بر اثنین، سبق ماهوی و بالتجوهر دارد، از باب این که قوام ماهیت اثنین به قوام دو واحد است هر چند پای وجود هم در کار نیاید. پس واحد نسبت به اثنین دو سبق دارد، یکی به حسب وجود، وجود واحد سبق بالطبع دارد بر وجود اثنین، یکی هم به حسب قوام ماهوی، ماهیت واحد نسبت به ماهیت اثنین سبق بالتجوهر دارد، فرق است بین وجود و ماهیت.

۷- سبق بالحقیقة

حقیقت در این جا مقابل مجاز است. سبق بالحقیقة جایی است که یک امری به دو چیز اسناد یابد، منتها اسناد به یکی از آن دو حقیقی و به دیگری مجازی باشد، مثل وقتی که شما در اتومبیل یا در کشتی نشسته‌اید، اتومبیل یا کشتی که حرکت می‌کند شما واقعاً حرکت نمی‌کنید، این جا حرکت در حقیقت از اتومبیل است، ولی باز می‌گوییم: سرنشین حرکت کرده است، خوب، سرنشین که حرکت نکرده او نشسته است، حرکت بالحقیقة از اتومبیل یا کشتی است و به نحو مجاز و مسامحه به سرنشین نسبت داده می‌شود، مابه‌الاشتراک که حرکت است در یک کدام به نحو حقیقت و در یک کدام به نحو مجاز است.

البته به نظر می‌آید این مثال قابل خدشه است؛ زیرا واقعاً سرنشین نیز یک نحوه حرکتی دارد، برای این که بالأخره همین طور که ماشین می‌رود و فضا را می‌شکافد

اجزاء آن و اشیا داخل آن هم هوا را می شکافند و تغییر مکان می یابند و قهراً حرکت می کنند.^(۱)

در هر صورت اسناد گاهی بما هو له است، یعنی بالذات و حقیقی است و گاهی به غیر ما هو له است، یعنی بالعرض و مجازی است؛ و در اصول خوانده ایم که یکی از علائم مجاز صحت سلب است، مثلاً اسد واقعاً اسد است اما اسد بودن زید به نحو مجاز است، و لذا صحیح است که اسد را از او سلب کنیم و بگوییم: زید اسد نیست، پس در مجاز، صحت سلب است. در مثال هایی که برای اقسام دیگر سبق می زدیم در هیچ کدام از متقدم و متأخر صحت سلب وجود نداشت، اما در این جا در متأخر صحت سلب وجود دارد و می توانیم بگوییم: آن کسی که در اتومبیل یا در کشتی نشسته است متحرک نیست.

۸- سبق دهری

سبق دهری یا سبق فکی از ابداعات مرحوم میرداماد است، ایشان این طور گفته است: با قطع نظر از این که علیت و معلولیت را در نظر بگیریم سه عالم داریم، سه عالم منفک از یکدیگر که در طول هم هستند:

عالم طبیعت: که عالم ماده و مادیات است.

عالم دهر: که عالم مجردات است که خیلی هم وسیع است؛ منتها چون ما در عالم طبیعت هستیم آن را درک نمی کنیم، آن عالم در طول این عالم طبیعت است، باز عالم

۱- این اشکال مبتنی بر این است که مانند اشراقیین بگوییم: مکان جسم، بُعد و فضای مجرد و خالی از ماده است که جسم متمکن آن را پُر کرده است، بر این اساس، کشتی و دیگر اجسامی که در آن قرار دارند با حرکت کشتی مکانشان تغییر یافته، و از این جهت حقیقتاً همگی شان حرکت آینی دارند. ولی اگر مانند مشائین بگوییم: مکان جسم، سطح مقعر جسم حاوی است که با سطح محدب جسم محوی که متمکن است تماس دارد، در این صورت، با حرکت کشتی فقط خود کشتی مکانش تغییر می یابد. بنابراین، فقط کشتی حقیقتاً حرکت آینی دارد. (اسدی)

دهر و مجردات نسبت به عالم ربوبی ضعیف است؛ برای این که ظل وجود حق تعالی است.

عالم سرمد: که عالم ربوبی و مربوط به ذات و اسماء و صفات حق تعالی است و شدتاً و مدتاً غیر متناهی است، عالم سرمد بر عالم دهر، و عالم دهر بر عالم طبیعت تقدم دارد، و از نظر شدت و ضعف در طول هم هستند؛ برای این که وجود خداوند که در عالم سرمد است وجود غیر متناهی است، بعد وجود عالم عقول هم باز چون ظل بلاواسطه حق تعالی است خیلی قوی و شدید است، بعد نوبت به عالم طبیعت و ناسوت می رسد که یک عالم ضعیف است؛ پس عالم سرمد که عالم حق تعالی است به حسب واقعش تقدم دارد، با قطع نظر از این که علیت و معلولیت و ماهیت را مورد توجه قرار بدهیم.

اگر علیت آن عالم را در نظر بگیریم سبق بالعلیه دارد، ولی این جهت را در نظر نداریم، با قطع نظر از جهت علیت و معلولیت می بینیم عالم سرمد عالم غیر متناهی و وسیع است و بر عالم عقول که عالم دهر است سبق و تقدم دارد، و عالم عقول به حسب واقع بر عالم طبیعت سبق دارد، این سبق، سبق سرمدی و سبق دهری است. بنابراین میرداماد می گوید: علاوه بر سبق بالعله یک سبق سرمدی و دهری هم داریم.

باز تکرار می کنم که باید توجه داشت که مرحوم میرداماد قید فکّی بودن را در نظر دارد، یعنی با قطع نظر از این که بین این عوالم ارتباط علیت و معلولیت برقرار است و علت و معلول با هم معیت داشته و با هم در زمان واحد جمع می شوند از حیث رتبه وجود علت منفک و منفصل از وجود معلول است و معلول با تعیین خاصش در مرتبه وجود علت نیست، همان طور که در سبق زمانی سبق فکّی است، یعنی سابق و لاحق و متقدم و متأخر با هم جمع نمی شدند این جا هم با هم جمع نمی شوند؛ چرا؟ برای این که عالم طبیعت با حدّ خاص و تعیین خاص خود در عالم دهر نیست، عالم دهر هم

با حدّ خاص و تعین خاص خود در عالم سرمد نیست، این عالم‌ها در طول هم هستند، آن وقت اسم این سبق فکّی است.

اشکال محقق لاهیجی و جواب آن

مرحوم محقق لاهیجی چون به این نکته توجه نداشته و فقط مسأله علیت را در نظر داشته است، و خدا هم علت برای موجودات دهری است، و موجودات دهری هم علت برای این موجودات طبیعی است، بر این اساس گفته است: این سبقی که میرداماد می‌گوید همان سبق بالعلیه است که مرحوم میرداماد اسمش را عوض کرده و به نام سبق سرمدی و دهری نامیده است. محقق لاهیجی توجه نکرده که در سبق بالعلیه اجتماع علت و معلول لازم است و در تفرق آن‌ها کافی بود که یک فاء تخلّل بشود مثل «تحرکت الید فتحرک المفتاح»، حرکت دست حرکت کلید را به وجود آورده است علت و معلول با هم جمعند^(۱) و ذهن و عقل است که حکم می‌کند که این علت است و آن معلول، ولی در سبق سرمدی و دهری عالم سرمد، دهر، طبیعت را منفک از هم حساب می‌کنیم؛ این نکته را محقق لاهیجی ملاحظه نکرده و در نتیجه اشکال کرده است.

توضیح متن:

«غررٌ في أقسام السبق و هي ثمانية»

این غرر در اقسام سبق است و آن هشت قسم است.

«و ینقسم مقابلاًه أيضاً بحسب انقسامه بلا تفاوت. و لذا لم نتعرض لهما»

۱- مخفی نیست که در هیچ یک از اقسام سبق و لحوق، سابق و لاحق به حسب آنچه که ملاک و میزان سبق و لحوق است با یکدیگر جمع نمی‌شوند و از همدیگر انفکاک دارند؛ بنابراین، تخصیص برخی از اقسام سبق به سبق انفکاک‌ی وجه محصلی ندارد. (اسدی)

و به حسب تقسیم شدن سبق، دو مقابل سبق نیز منقسم می شود، که یکی معیت و یکی لحوق است، یعنی همان طور که سبق هشت قسم است آن ها هم هشت قسم هستند بدون هیچ تفاوتی و لذا ما متعرض معیت و لحوق نشدیم.

«و لما كان التقدّم و التأخّر مأخوذین فی مفهوم التقدّم و الحدوث و هما علی أنحاء أردفنا مبحثه بمبحثه»

و چون تقدم و تأخر در مفهوم قدم و حدوث لحاظ شده و معتبر است و تقدم و تأخر دارای اقسام و گونه های مختلفی هستند ما هم بحث تقدم و تأخر را در ردیف بحث قدم و حدوث قرار دادیم، یعنی دنبال قدم و حدوث ذکر کردیم.

«(السبق منه ما زمانياً كَشَفَ). و هذا من أقسام السبق، هو السبق الانفكاكي في

الوجود»

یک قسم از اقسام سبق، سبقی است که زمانی را کشف می کند، یعنی سبق زمانی است، و این سبق زمانی از بین اقسام سبق، سبق انفکاکی در وجود است، انفکاکی در وجود یعنی متقدم و متأخر با هم جمع نمی شوند منفک از هم هستند، سابق که دیروز است با لاحق که امروز است جمع نمی شود.

«سواء كان السابق و اللاحق غیر مجتمعین بالذات، كالأزمة أو بالعرض كالزمانیات»

فرقی نمی کند که سابق و لاحق غیر مجتمع بالذات باشند، یعنی خودشان به خودی خود با هم جمع نشوند، مثل زمان ها، دیروز غیر از امروز است، ماه قبل غیر از ماه کنونی است این ها بالذات با هم قابل جمع نیستند، یا این که سابق و لاحق غیر مجتمع بالعرض و با واسطه باشند، مثل حوادث که در زمان واقع می شوند، حوادث دیروز بر حوادث امروز مقدم است و با هم اجتماع در وجود ندارند، چرا؟ برای این که دیروز بر امروز مقدم و با آن غیر قابل جمع است.

«و منه: (السبق بالرتبة)، أي بالترتيب»

و از اقسام سبق، سبق بالرتبه است، یعنی سبق به ترتیب، عرض کردیم ترتیب دو

قسم است: ترتیب عقلی، مثل ترتیب بین نوع و جنس و فصل، و ترتیب خارجی، مثل ترتیب بین صفوف نماز جماعت.

«(ثمّ) منه: السبق (بالشرف)، كتقدّم الفاضل على المفضول»

سپس یک قسم از اقسام سبق، سبق به شرافت است، مانند مقدم بودن فاضل بر مفضول، مثلاً پیغمبر اسلام ﷺ بر حضرت آدم عليه السلام در شرافت سابق است با این که حضرت آدم از نظر زمانی مقدم است.

«(و) منه: (السبق بالطبع)، و هو تقدّم العلة الناقصة على المعلول»

و یک قسم از اقسام سبق، سبق بالطبع است، و سبق بالطبع، تقدم علت ناقصه بر معلول است، علت ناقصه همان جزء العله می باشد.

«(و) منه: السبق (بالعلیة)، و هو تقدّم العلة التامة على المعلول»

و یک قسم از سبق، سبق بالعلیه است و آن تقدم علت تامه بر معلول است. «و هي لا تنفك عن المعلول، و لكنّ العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول من العلة و لا عكس، فيقول تحركت اليد فتحرك المفتاح، بتخلّل الفاء»

و علت تامه از معلول خودش منفک نیست، و لكن عقل حکم می کند به این که وجود معلول از ناحیه علت است نه به عکس که از معلول چیزی به علت برسد، یعنی علت، مؤثر در معلول است نه این که معلول، مؤثر در علت باشد؛ از این رو عقل حکم کرده و می گوید: دست حرکت کرد پس در نتیجه کلید هم حرکت کرد، و در عربی هم به جای «پس» «فا» آورده می شود و بین تأثیر علت و تأثر معلول فاصله می اندازند تا بیانگر تقدم و تأخر بالعلیه بوده باشد، در حالی که بین آنها هیچ انفکاک و فاصله زمانی نیست.

«(ثمّ) منه: السبق (الذي يقال) له: السبق (بالمهية) و السبق بالتجوهر»

یک قسم از سبق، سبقی است که به آن سبق بالمهیه یا سبق بالتجوهر گفته می شود، یعنی جوهر ذات این ماهیت بر آن ماهیت تقدم دارد.

«و هو تقدّم علل القوام على المعلول في نفس شئيّة الماهية و جوهر الذات»

و سبق بالماهية و بالتجوهر عبارت است از تقدم علل قوام بر معلول، یعنی قوام ماهوی با قطع نظر از وجود، یعنی این تقدم در خود شیئیت ماهیت و گوهره ذات آن است.

«كتقدم الجنس و الفصل على النوع»

مثل تقدم جنس و فصل بر نوع؛ چون نوع متقوم به جنس و فصل است، پس جنس و فصل نسبت به آن تقدم بالتجوهر و بالماهیه دارند.

«و الماهية على لازمها»

و مثل تقدم ماهیت بر لازمه اش، مانند تقدم اربعة بر زوجیت، زوجیت لازمه ماهیت اربعة است، کاری به وجود اربعة ندارد، اگر فرض کردیم اربعة بدون وجود در ماهیتستان تقرّر ما هوی داشته باشد باز این زوجیت لازمه اش است و اربعة نسبت به آن تقدم بالماهیه و بالتجوهر دارد.

«و الماهية على الوجود عند بعض»

و مثل تقدم ماهیت بر وجود نزد برخی از حکما «عند بعض» یعنی آنهایی که اصالت الماهیتی هستند،^(۱) آن‌ها می‌گویند: ماهیت اصیل و متحقق در خارج است و وجود در مرتبه‌ای متأخر از آن، از آن انتزاع می‌شود، اما اصالت الوجودی این حرف را قبول ندارد و می‌گوید: اصلاً تا وجود نباشد ماهیتی نیست، ما لا وجود له لا ماهية له،

۱- ظاهراً مراد از «بعض» در کلام حکیم ماتن، کسانی هستند که قائل به ثابتات ازلیه‌اند، و می‌گویند: ماهیات قبل از وجود نه موجودند و نه معدوم، بلکه ثبوت دارند، و مرادشان از ثبوت یک گونه تقرر و ثبوت ماهوی است. اما اگر مراد از «بعض»، قائلین به اصالت ماهیت باشد مثال درست نیست؛ زیرا کسانی هم که می‌گویند: ماهیت اصیل است، مرادشان ماهیت من حیث هی هی نیست تا گفته شود: بنابر نظر آن‌ها تقدم ماهیت بر وجود، تقدم بالماهیه و التجوهر است، بلکه آن‌ها می‌گویند: ماهیت متحققه و موجوده اصالت دارد، بنابراین طبق نظر آن‌ها سبق ماهیت متحققه و تقدمش بر وجود، سبق و تقدم بالحقیقه است نه سبق و تقدم بالماهیه و التجوهر. (اسدی)

وقتی که وجود می آید بعد ما یک حدی از آن انتزاع می کنیم و اسمش را ماهیت می گذاریم.

«(و السبق بالذات هو اللذ كان عم)، أي ليس قسماً على حدة من السبق»

و یکی از اقسام سبق، سبق بالذات است که اعم است، یعنی یک قسم مستقل و جدایی از اقسام دیگر سبق نیست «اللذ» یعنی «الذي كان اعم». این «على حده» اصلش على و حده بوده، یعنی به تنهایی، و اوش افتاده مثل عده که اصلش و عده بوده، حده هم اصلش و حده بوده است.

«بل هو القدر المشترك الذي (بذي الثلاثة الأخيرة)، أعني ما بالطبع و بالعلية و بالماهية

(انقسم) في المشهور»

بلکه بنابر قول مشهور، سبق بالذات قدر مشترک است برای سه قسم اخیر، یعنی سبق بالذات منقسم به همین سه قسم آخری است که سبق بالطبع و بالعلیه و بالماهية باشد.

«ثم من السبق قسم آخر و هو أنه (بالذات إن شيء بدا و بالعرض لاثنين) على سبيل

التوزيع، أي إن ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات و لآخر منها بالعرض كالحركة بالنسبة إلى السفينة و جالسها»

سپس قسم دیگری از اقسام سبق هست، و آن این که اگر یک چیزی بالذات و بالعرض ظاهر شود برای دو چیز «على سبيل التوزيع» بر سبيل توزيع، یعنی برای یک کدام بالذات و برای دیگری بالعرض ثابت باشد، مثل حرکت که برای کشتی بالذات است و برای آن کسی که در آن نشسته بالعرض است. «بدا» به معنای ظهر است.

«فحيثُ (سبق بالحقيقة انتهض). و هذا المسمى بالسبق بالحقيقة»

پس در این هنگام سبق بالحقيقة بر پاست و این قسم سبق را سبق بالحقيقة نامیده اند.

«قد زاده صدر المتألهين رحمته. و هو غير جميع الأقسام»

و این سبق بالحقیقه را مرحوم صدر المتألهین اضافه کرده است و این غیر از جمیع اقسام سبق است. چرا؟
«إذ في الكلّ، كلّ من المتقدّم و المتأخّر متّصف بالملاك بالحقیقة و لا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر»

زیرا در همه اقسام دیگر، هر یک از متقدم و متأخر حقیقتاً واجد ملاک تقدم و تأخر هستند و سلب اتصاف از متأخر جایز نیست.

«و فيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً»

اما در سبق بالحقیقه ای که ملاصدا را اضافه کرده اتصاف متأخر به ملاک به نحو مجاز است؛ ملاک یعنی همان امر مشترک بین متقدم و متأخر، مثل حرکت که برای کشتی و سرنشین ثابت است، کشتی تقدم بالحقیقه دارد و سرنشین تأخر بالحقیقه، و می توان حرکت را از همان کسی که در کشتی نشسته است سلب کرد.

«من باب الوصف بحال المتعلّق و يكون السلب صحیحاً»

در سبق بالحقیقه اتصاف متأخر به ملاک از باب وصف به حال متعلق می باشد، مثلاً حرکت را که به سرنشین کشتی نسبت می دهیم در حقیقت مال کشتی می باشد و سلب آن از سرنشین صحیح است.

«كسبِق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فإنّ التحقّق ثابت للوجود بالحقیقة و للماهية بالمجاز و بالعرض»

مانند سبقت داشتن وجود بر ماهیت بنابر مذهب مورد تأیید ما که اصالت الوجود باشد، که گفتیم: آنچه واقعاً در خارج متحقق و اصیل است وجود است؛ بنابراین، وصف تحقّق برای وجود به نحو حقیقت و از برای ماهیت بالمجاز و بالعرض است.
«(و السبق) حال كونه (فكّياً)، كالزمانی و لكن انفكاكه (يجي طوئياً) لا عرضياً، كما مرّ»
و یک قسم از سبق که سبق فكّی باشد، مثل سبق زمانی که فكّی بود، و لكن این

انفکاک طولی است نه عَرَضی، گفتیم موجودات زمانی در عرض هم هستند اما سرمد و دهر در طول هم هستند، چنان که گذشت.

«(سَمِّي دَهْرِيًّا و سَرْمَدِيًّا). هذا قسم آخر من السبق قد زاده السَّيِّد المحقِّق الداماد عليه السلام»

این سبق فکّی طولی، سبق دهری و سرمدی نامیده شده است و این قسم دیگری از سبق است که مرحوم محقق داماد اضافه کرده است.

«و هو غير السوابق، إذ في الكلّ غير الزماني المتقدّم و المتأخّر مجتمعان في الوجود أو

غير آيين عن الاجتماع و فيه اعتبار الانفكاك لا على وجه معتبر في الزماني»

و این سبق با سبق‌هایی که جلوتر آمد مغایرت دارد؛ برای این که در همه سبق‌ها، به استثنای سبق زمانی، متقدم و متأخر یا مجتمع در وجود بودند، مانند علت و معلول، یا ابایی از اجتماع نداشتند، مانند علت ناقصه که می‌تواند با معلول جمع شود و می‌تواند هم به تنهایی موجود باشد و معلول با آن موجود نباشد، اما در سبق دهری و سرمدی انفکاک معتبر است، یعنی متقدم و متأخر در آن‌ها از هم منفک هستند، اما نه مثل انفکاک عَرَضی که در سبق زمانی بود.

چون دهر و سرمد در طول هم هستند و موجودات زمانی در عرض هم می‌باشند.

«إذا عرفت هذا، عرفت أنّ قدح المحقِّق اللاهيجي عليه السلام فيه مقدوح»

اکنون که فرق سبق دهری و سرمدی را با سایر سبق‌ها فهمیدی خواهی دانست که

اشکال محقق لاهیجی، صاحب «شوارق»، در این قسم از سبق، وارد نیست.

قدحش مقدوح است، یعنی اشکالش مخدوش است و وارد نیست.

«بشرط الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري»

به شرطی که رجوع کنید به آنچه ما در حدوث دهری بیان کردیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

﴿ درس هفتاد و يكم ﴾

غررٌ في بعض أحكام الأقسام

و لا اجتماع في الزماني و ما برتبة طبعاً و وضعاً قسماً
و أوّل كالجسم و الحيوان و الثان كالترتيب في المكان
و السبق بالطبع و بالتجوهر كاثنين و الواحد منه اعتبر

غررٌ في بعض أحكام الأقسام

(و لا اجتماع في) السبق (الزمني) بنحو الامتداد السيلاني (و ما)، أي سبق (برتبة طبعاً) و هو السبق بالرتبة العقلية (و وضعاً) و هو السبق بالرتبة الحسية (قسماً و أوّل)، أي ما بالترتيب الطبيعي (كالجسم و الحيوان)، و هكذا في الأنواع و الأجناس المرتبة من آية مقولة كانت (و الثان)، أي ما (بالترتيب) الوضعي كالترتيب (في المكان)، كتقدّم الإمام على المأموم.

(و السبق بالطبع و بالتجوهر كائنين)، أي كما في اثنين (و الواحد منه)، أي من الاثنين (اعتبر) بصيغة الأمر. و فيه إشارة إلى اجتماع هذين القسمين من السبق هنا.

فإن اعتبر الوجود في الواحد و الاثنين و أنّ الواحد علّة ناقصة بوجوده لوجود الاثنين فالسبق بالطبع. و إن اعتبر نفس شيئية مفهومهما و التيام هذا المفهوم المركّب من هذا المفهوم البسيط، فالسبق بالتجوهر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُّ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

سبق‌هایی که گفتیم احکامی دارد که مرحوم حاجی به طور مختصر به برخی از آن‌ها اشاره می‌کند.

از جمله این احکام، فکّی بودن، یعنی با هم جمع نشدن سابق و لاحق است. سبق زمانی این‌طور است که سابق و لاحق در آن با هم جمع نمی‌شوند، مثلاً سال قبل با امسال با هم جمع نمی‌شوند، آن جلوتر است این بعد، خود زمان‌ها وقتی با هم جمع نمی‌شوند، حوادثی که در زمان‌هاست هم با هم جمع نمی‌شوند. در سبق زمانی زمان به نحو امتداد سیلانی ملاحظه شده است؛ زیرا اساساً زمان یک امتداد سیلانی است، و سبق در سبق زمانی سبق فکّی است و سابق با لاحق در آن جمع نمی‌شوند.

از دیگر احکام این‌که: سبق رتبی دو قسم است: طبعی و وضعی؛ زیرا ترتیب دو قسم است: ترتیب در عقل و ترتیب خارجی.

ترتیب عقلی

قسم اول از ترتیب که در عقل است همان است که به آن ترتیب طبعی هم گفته می‌شود، مثل ترتیب مقولات عشر و کلیات خمس و انواع، مثلاً زید که یک شخص است انسان بر آن اطلاق می‌شود، به آن حیوان هم گفته می‌شود، جسم نامی هم گفته

می شود، جسم مطلق هم هست، جوهر هم هست، منتها این ها به ترتیب است، انسان نوع است، حیوان جنس قریب است، جسم نامی جنس متوسط است، جنس مطلق جنس بالاتر و بعید است، جوهر جنس الاجناس است.

در ترتیب عقلی اگر از جنس شروع کردی، حیوان به انسان نزدیک تر و جنس قریب است، جسم جنس بعید است و جوهر جنس ابعاد است. این از جوهر، سایر اجناس عالیّه نیز همین ترتیب را دارند.

اگر از شخص شروع کردی مثلاً زید می شود مبدأ، آن وقت حیوان بر جسم نامی مقدم است، جسم نامی بر جنس مطلق مقدم است چون مبدأ را شخص قرار دادیم، ولی یک وقت از جوهر که جنس الاجناس است شروع می کنیم، در این صورت امر بر عکس می شود.

یا مثلاً کم که یکی از مقولات است، و ماهیتی است که ذاتاً انقسام و تجزیه پذیر است، یا متصل است یا منفصل، کم متصل هم که اجزایش متصل است، یا قارّ است، مثل خط و سطح، یا غیر قارّ است، مثل زمان، کم قارّ هم یا منقسم در سه جهت است که جسم تعلیمی می باشد یا منقسم در دو جهت است که سطح است، یا منقسم در یک جهت است که خط است، و خط هم تقسیماتی دارد، خط منحنی، خط مستقیم، خط شکسته. بالأخره کم را اگر از بالا شروع کردیم از جنس الاجناس می آید پایین. یک وقت هم از پایین شروع می کنیم مثلاً می گوئیم: خط، بعد می گوئیم: خط یکی از اقسام کم متصل است، بعد کم متصل یکی از اقسام کم است. در کیف هم همین طور است. در این تقسیمات ترتیب، عقلی است، یعنی این ها در فکر و عقل با هم مرتّب می شود.

ترتیب خارجی (حسی)

یک وقت ترتیب خارجی و حسی است، مثل صفوف نماز جماعت، اگر امام را که در محراب است ملاک قرار دهیم صف اول سابق بر صف دوم است، برای این که

صف اول به امام نزدیک تر است، صف دوم هم بر صف سوم سابق است؛ یک وقت هم از آن آخر حساب می کنیم، از درب مسجد، آن وقت آن صف که نزدیک تر به درب مسجد است اول می شود، بعد صف دوم و بعد صف سوم است، پس سبق و لحوق در این جا تابع قرارداد و اعتبار ماست.

بعد احکام سبق بالتجوهر و سبق بالطبع را می گوید. سبق بالطبع مقدم بودن اجزاء علت تامه بر معلول است، علت و معلولیت در وجود است، مثلاً گفتیم: وجود واحد، جزء علت برای وجود عدد اثنین است، یعنی اگر عدد دو بخواهد موجود بشود، دو واحد که موجود شود عدد دو موجود می شود، به این ترتیب وجود واحد از اجزاء علت است برای وجود اثنین.

اما یک وقت کاری به وجود نداریم، خود شیئیت و مفهوم واحد و اثنین را اعتبار می کنیم و کاری به وجود نداریم، اصلاً تقوّم ماهوی را حساب می کنیم، به قول مرحوم حاجی اگر فرض کردیم ماهیت ها در ماهیتستان با قطع نظر از وجود یک نحوه تقرّری دارند، چنان که معتزلی این پندار را دارد، در این فرض، مفهوم واحد تقدم دارد بر مفهوم اثنین؛ برای این که مفهوم اثنین تشکیل می شود از دو مفهوم واحد.

در اصطلاح به این می گفتیم: سبق بالتجوهر که اصلاً مفهوم اثنین، ماهیت «اثنین» با قطع نظر از وجودش متأخر از مفهوم بسیط «واحد» است و متقوّم و متشکل از دو واحد است.

پس تقدم واحد بر اثنین دو نحوه از تقدم است، اگر وجود را حساب کنیم وجود واحد تقدم بالطبع دارد بر وجود اثنین، اگر تقرّر ماهوی را حساب کنیم با قطع نظر از وجود، مفهوم واحد چون دخالت دارد در مفهوم اثنین، یعنی مفهوم اثنین متقوّم به مفهوم واحد است به این لحاظ واحد بر اثنین تقدم بالتجوهر دارد. پس واحد و اثنین مثال برای دو سبق می شود.

توضیح متن:

«(و لا اجتماع في) السبق (الزمانی) بنحو الامتداد السیلانی»

و در سبق زمانی که به نحو امتداد سیلانی است اجتماعی نیست.

«(و ما)، أي سبق (برتبة طبعاً) و هو السبق بالرتبة العقلية (و وضعاً) و هو السبق بالرتبة

الحسّية (قسماً)»

و سبق رتبی به دو قسم تقسیم شده است: طبعی و وضعی، سبق رتبی طبعی همان سبق رتبی عقلی است که ترتیب در آن در عقل است، و سبق رتبی وضعی همان سبق رتبی حسّی است که ترتیب در آن در خارج و حسی است؛ و به حسب وضع و قرارداد است.

«(و أوّل)، أي ما بالترتيب الطبيعي (كالجسم و الحيوان)، و هكذا في الأنواع و الأجناس

المرتبة من أیة مقولة كانت»

مثال می زند: قسم اوّل که سبق طبعی و با ترتیب طبیعی و در عقل باشد، مثل جسم و حیوان، و همچنین در انواع و اجناس مترتب بر هم از هر مقوله‌ای باشد، مقوله کم، مقوله کیف، بالأخره جنس الاجناس داریم و جنس پایین تر تا برسد به جنس قریب.

«(و الثانی)، أي ما (بالترتيب) الوضعي كالترتيب (في المكان)، كتقدّم الإمام علی

المأموم»

و اما دوّمی که سبق وضعی و با ترتیب در خارج و حسی است، مثل ترتیب در

مکان، مانند تقدم امام بر مأموم. سبق رتبی در مکان یک امر قراردادی است.

«(و السبق بالطبع و بالتجوهر کائین)، أي كما في اثنين (و الواحد منه)، أي من الاثنين

(اعتبر) بصیغة الأمر»

و سبق بالطبع (که جزء العله بود) و بالتجوهر (که سبق ماهوی بود) مانند اثنين و

واحد از اثنين، یعنی سبق بالطبع و بالتجوهر را در اثنين و واحد معتبر بدان. می گوید:

به صیغه امر یعنی اَعْتَبِرْ بخوان.

«و فيه إشارة إلى اجتماع هذين القسمين من سبق هنا»

و در این عبارت اشاره به اجتماع این دو قسم از سبق در این جا است، یعنی در واحد و اثنین دو قسم سبق هست به دو اعتبار.

«فإن اعتبر الوجود في الواحد و الاثنین و أنّ الواحد علّة ناقصة بوجوده لوجود الاثنین

فالسبق بالطبع»

پس اگر وجود را در واحد و اثنین اعتبار کردیم و این که وجود واحد علت ناقصه برای اثنین می باشد، یعنی جزء العله آن است، این می شود سبق بالطبع.

«و إن اعتبر نفس شئیة مفهوما و التیام هذا المفهوم المركّب من هذا المفهوم البسيط،

فالسبق بالتجوهر»

و اگر خود شیئیت مفهوم واحد و اثنین را اعتبار کردیم و این که مفهوم مرکب، که اثنین است از این مفهوم بسیط که واحد است ترکیب یافته است، اسم این سبق، سبق بالتجوهر است، یعنی واحد به حسب جوهر و ماهیت مقدم بر اثنین است و سبق بر آن دارد.

این خلاصه خصوصیات و نکاتی است که برای بعضی اقسام سبق هست که برایتان ذکر کردیم.

غررٌ في تعيين ما فيه التقدّم في كلّ واحد منها

ملاكه الزمان في الزماني و المبدأ المحدود خذ لثاني
في الشرفي الفضل و في الطبيعي وجود الوجوب في العليّ
في سادس تقرّر الشيء مزا في السابع الكون و لو تجوّزا
في الثامن الكون بمتن الواقع و في وعاء الدهر للبدائع

غررٌ في تعيين ما فيه التقدّم في كلّ واحد منها

و هو المسمّى عندهم بالملاك. و هو مشترك بين المتقدّم و المتأخّر و يكون منه شيء للمتقدّم و ليس للمتأخّر، و لكن ليس للمتأخّر منه شيء إلاّ و هو حاصل للمتقدّم.

(ملاكه)، أي ملاك السبق هو الانتساب إلى (الزمان في) السبق (الزماني) سواء كان في نفس الزمان أو في شيء زماني (و) الانتساب إلى (المبدأ المحدود خذ) ملاكاً (الثاني)، أي السبق بالرتبة، كصدر المجلس في السبق بالرتبة الحسية أو كالشخص أو الجنس العالي في السبق بالرتبة العقلية. (في) السبق (الشرفي) الملاك هو (الفضل) و المزيّة. (و في) السبق (الطبيعي) الملاك (وجود). و الملاك هو (الوجود في) السبق (العليّ في سادس) و هو السبق بالتجوهر (تقرّر الشيء) و قوامه (مزا) للملاك - مؤكّد بالنون الخفيفة - (في السابع) و هو السبق بالحقيقة الملاك هو (الكون و لو تجوّزاً)، أي مطلق الكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم و المتأخّر بهذا النحو. (في الثامن) و هو السبق الدهري و السرمدي، الملاك هو (الكون بمتن الواقع) و حاقّ الأعيان (و في وعاء الدهر) - الإضافة بيانية - (للبدائع)، أي وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات بخلاف العبارة الأولى؛ أعني متن الواقع فإنّه يشمل السرمدي.

عُرِّ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

ملاک تقدم و تأخر در اقسام سبق

در این غرر معین می‌کنیم که ملاک تقدم در اقسام هشتگانه سبق چیست. اقسام سبق و بعضی از احکام آن را ذکر کردیم؛ در این جا ملاک تقدم و تأخر را بیان می‌کنیم.

قبل از این که وارد بحث شویم دو اصطلاح «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» را بیان می‌کنیم، و باید به آن توجه داشت؛ چون گاهی اشتباه می‌شوند.

آن چیزی که مشترک بین متقدم و متأخر است را می‌گویند: «ما فيه التقدم» که اصطلاحاً ملاک نام دارد؛ و آن چیزی که مابه‌الامتياز متقدم از متأخر است به آن «ما به التقدم» می‌گویند، معنای تقدم این است که آن خصوصیتی که مشترک بین متقدم و متأخر است و در هر دو هست در یکی بیشتر است؛ و از این رو می‌گوییم: این یکی تقدم دارد، ملاک تقدم هر چه باشد، مثلاً ما می‌گوییم: پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر حضرت آدم تقدم دارد، این تقدم شرفی است، یعنی شرافت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیش از شرافت آدم است.

پس ملاک تقدم، همان امر مشترک است که در متقدم و متأخر موجود می‌باشد که به آن «ما فيه التقدم» هم می‌گویند؛ و «ما به التقدم» همان مابه‌الامتياز متقدم از متأخر است. بنابراین، متأخر هر چه از آن امر مشترک «ما فيه التقدم» دارد، متقدم یک مقدار اضافه‌تر دارد، پس متقدم، از این شیء مشترک «ما فيه التقدم» یک چیزی اضافه‌تر از متأخر دارد که «ما به التقدم» است.

قبلاً هشت قسم تقدم و تأخر را ذکر کردیم، در این غرر می‌خواهیم مابه‌الاشتراک در آن هشت سبق را که ملاک نام دارد ذکر کنیم.

ملاک در سبق زمانی

قسم اول از اقسام سبق، سبق زمانی بود، سبق زمانی ملاکش خود زمان است، چه خود زمان را حساب کنیم چه موجود زمانی را که در زمان است، مثلاً می‌گوییم: پارسال قبل از امسال است، یا حادثه‌ای که در پارسال رخ داد قبل از حادثه‌ای است که در امسال رخ داده است، البته خود زمان چون تدریجی است تقدم و تأخر در خود زمان بالذات است، زمان پارسال که بر زمان امسال مقدم است، در این جا، متقدم زمان است، ملاک، یعنی «ما فيه التقدم» هم همان زمان است، نظیر این که چربی هر چیزی به روغن است و چربی روغن به خودش است، اما ملاک تقدم در زمانیات خودشان نیست، بلکه زمان است، یعنی حادثه پارسال که بر حادثه امسال تقدم دارد ملاک تقدمش زمان است، یعنی زمان آن قبل از زمان این بوده است.

خلاصه: در سبق زمانی، ملاک انتساب به زمان است، و فرقی نمی‌کند در خود زمان باشد یا در حادثه‌ای که در زمان واقع شده است باشد، در هر صورت، متقدم و متأخر به زمان انتساب دارند، منتها متقدم زودتر^(۱) انتساب به زمان پیدا کرده است.

ملاک در سبق بالترتیب

سبق بالترتیب دو قسم داشت: یکی طبیعی، مثل سلسله اجناس که در عقل مرتب‌اند، یکی هم وضعی که ترتیب آن حسنی است. در سبق بالرتبه ملاک منتسب بودن به مبدأ معین و خاص است.

۱- و به وجهی، متقدم بیشتر انتساب به زمان پیدا کرده است. (اسدی)

در قسم طبعی اگر مبدأ را شخص بگیریم، مثلاً از زید شروع کنیم، برویم بالا به انسان، به حیوان، به نبات، به جسم نامی، به جسم مطلق، به جوهر؛ آن وقت هرچه به زید نزدیکتر است به آن می‌گوییم: سابق، یک وقت از جنس عالی شروع می‌کنیم، جوهر را مبدأ قرار می‌دهیم، بعد جسم مطلق، بعد نامی، تا برسد به شخص، پس مبدأش یا شخص است یا جنس عالی، بستگی دارد از کدام شروع کنیم.

در قسم وضعی هم ملاک آن مبدأ محدود است، ملاک منتسب بودن به مبدأ معین و خاص است، اگر از امام جماعت صفوف را حساب کنیم، یعنی اگر امام جماعت را مبدأ قرار دادیم، آن وقت صف‌ها هر کدام به او نزدیکتر است سابق است، صف اول سابق است صف دوم مثلاً لاحق است؛ می‌توان هم مبدأ را صف آخر قرار بدهیم؛ این قرار دادی است، تا مبدأ را چه چیزی قرار بدهیم؟

ملاک در سبق بالشرف

در سبق بالشرف ملاک فضیلت و مزیت است، پیغمبر ﷺ را می‌گوییم: بر حضرت آدم سبقت دارد، «نحن السابقون اللاحقون»، ما سبقت داریم، یعنی سبقت به حسب شرافت، اعلم مقدم بر عالم است و علم در هر دو مشترک است. بنابراین، آن شرافتی که ملاک قرار می‌دهیم علم، فضیلت، تقوا، این‌ها مشترک می‌شود.

ملاک در سبق بالطبع و سبق بالعلیه

ما یک سبق بالطبع داشتیم یک سبق بالعلیه، سبق بالطبع در اجزاء علت تامه بود، و سبق بالعلیه در خود علت تامه بود، آن وقت در سبق بالطبع آنچه ملاک و امر مشترک بین متقدم و متأخر است وجود است، یعنی جزء علت تامه موجود است معلول هم موجود است، جزء علت، وجودش مقدم بر وجود معلول است؛ برای این‌که تا اجزای

علت تامه با هم موجود نباشند معلول موجود نمی‌شود، پس ملاک و مابه‌الاشتراک در این سبق، وجود است.

جزء علت بر معلول سبق بالطبع دارد، یعنی از نظر وجودی این مقدم بر آن است. در اجزاء علت ملاک، وجود است؛ برای این که ممکن است جزء علت موجود بشود اما معلول اصلاً موجود نشود؛ چون سایر اجزاء علت تامه هنوز موجود نشده است. اما در سبق بالعلیه که در علت تامه است، این چنین نیست؛ زیرا اگر علت تامه موجود شد دیگر نمی‌شود معلول موجود نشود، و جبت العلة فوجب المعلول؛ از این رو در این جا نمی‌گوییم: ملاک سبق، وجود است، بلکه می‌گوییم: ملاک سبق، وجوب وجود است؛ چون گفتیم: الشيء ما لم یجب، لم یوجد، چیز تا مادامی که به سر حدّ وجوب نرسد موجود نمی‌شود، علت تامه وقتی که وجوب وجود پیدا کرد معلول هم خواهی نخواهی باید موجود بشود و محال است موجود نشود.

پس علت تامه بر معلول سبق دارد، هم در وجود و هم در وجوب، یعنی علت تامه و معلولش، هر دو هم وجود دارند و هم وجوب، ولی بهره علت تامه از این دو امر بیشتر است، ولی در جزء علت این طور نیست؛ برای این که ممکن است جزء علت موجود بشود اما معلول هنوز موجود نشده و به سر حدّ وجوب نرسیده باشد و لذا معلول موجود نمی‌شود؛ اما علت تامه به معلول وجوب می‌دهد، یعنی کاری می‌کند که معلول ناچار است موجود بشود.

پس ملاک سبق، یعنی آنچه امر مشترک بین متقدم و متأخر است در سبق بالطبع وجود است، و در سبق بالعلیه وجوب وجود است.

ملاک در سبق بالتجوهر

در سبق بالتجوهر که سبق بالماهیه هم به آن می‌گویند، ملاک سبق، نفس تقرّر ماهوی است.

چون گفتیم: در سبق بالتجوهر کاری به وجود خارجی نداریم، مثلاً ماهیت واحد ذاتاً تقدم دارد بر ماهیت اثنین، حیوان و ناطق سبق بالتجوهر دارد بر انسان، برای این که ماهیت انسان متقوم به حیوانیت و ناطقیت است، ملاک و امر مشترک بین متقدم و متأخر در این جا تقرر ماهوی است، این ماهیت هم تقرر دارد آن ماهیت هم تقرر دارد، اما این ماهیت که از علل قوام است سبق دارد، چرا؟ برای این که ماهیت انسان از حیوان و ناطق ملتمأ و مرکب شده است، پس حیوان و ناطق به حسب تجوهر و گوهر ذات سبق دارد بر انسانیت؛ یا واحد به حسب ماهیتش سبق دارد بر اثنین.

ملاک در سبق بالحقیقه

سبق بالحقیقه در جایی بود که یک امر به دو چیز استناد داشته باشد، منتها استناد در یک کدام حقیقت دارد و در یک کدام مجاز است، مثل حرکت سفینه و جالسش، این جا ملاک و مابه‌الاشتراک هر دو حرکت است. بعبارةً آخری: ما فیه السبق حرکت است، آن وقت می‌گوییم: سفینه سبقت دارد در حرکت بر جالس، چرا؟ برای این که حرکت برای کشتی به نحو حقیقت است و برای جالس به نحو مجاز است. آن وقت این مابه‌الاشتراک این جا چه می‌شود؟ فرض این است که می‌گویید: این جالس به حسب واقع حرکت ندارد، می‌گوییم: ملاک، وجود حرکت به نحو اجمال است، اعم از این که حرکت به نحو حقیقت باشد و یا به نحو مجاز، بالأخره یک نحوه حرکتی برای هر دو هست که به هر دو نسبت می‌دهیم، اما حرکت به نحو حقیقت برای کشتی است و به نحو مجاز برای جالسش. پس مابه‌الاشتراک و ملاک در سبق بالحقیقه مطلق وجود، اعم از وجود حقیقی و وجود مجازی است.

ملاک در سبق دهری و سرمدی

در قسم هشتم از اقسام تقدم که سبق دهری و سبق سرمدی بود ملاک، یعنی

مابه‌الاشتراک حاق واقع است، یعنی به حسب متن واقع هر سه عالم: عالم سرمدی، عالم دهر، عالم طبیعت و زمان، وجود دارد، سه وجود، سه عالم، در طول هم؛ این عالم طبیعت، از آسمان‌ها و زمین‌ها همه را یک عالم حساب می‌کنیم، این عالم با این عظمت از کهکشان‌ها و خورشیدها و ستاره‌ها و زمین، همه این عالم بزرگ در مقابل عالم عقول و نفوس کلیه یک عالم کوچکی حساب می‌شود، منتها ما چون به عالم طبیعت مأنوس هستیم این عالم را خیلی بزرگ می‌بینیم و از عالم مجردات، عقول و نفوس کلیه، غافل هستیم در حالی که آن‌ها موجودات خیلی شدیدتر و قوی‌ترند، عقول هم یک عقل و دو عقل که نیست، بلکه عقول طولیه داریم که حداقل آن‌ها را ده عقل حساب می‌کنند، که هر کدام علت دیگری است، عقول عرضیه هم داریم، که در عرض هم هستند، که همان ارباب انواع باشند؛ هر نوعی خودش یک ربّ النوع دارد که همگی از سنخ عقل هستند.

عالم عقول را گفتیم: عالم جبروت، و عالم نفوس کلیه را می‌گفتیم: عالم ملکوت، عالم جبروت و ملکوت هر دو عالم دهرند که به سبق دهری سابق بر عالم طبیعت و عالم زمان است؛ عالم دهر و عالم طبیعت را با قطع نظر از علیت و معلولیت فرض می‌کنیم، اصلاً علیت و معلولیت هم در کار نباشد، این‌جا مثل اشاعره بشویم که برای غیر از خدا علیت قائل نیستند، بگوییم: عالم دهر و عقول برای عالم طبیعت علت نیست اما در طول هم هستند، آن‌ها وجودات شدید و این عالم وجودات ضعیف‌اند، آن عالم بر این عالم سبق دهری دارد.

بالاتر از عالم دهر، عالم سرمد و ربوبی است، ذات باری تعالی و صفات کمالی او دیگر خیلی وسیع‌تر است؛ زیرا در آن‌جا وجود غیر متناهی، علم غیر متناهی، قدرت غیر متناهی است، و همه این‌ها عین ذات است، وسعت عالم سرمد و عظمتش در مقابل عالم دهر مثل معنای اسمی در مقابل معنای حرفی است، عالم دهر با همه عظمتش ظلّ و پرتو حق تعالی است؛ پس عالم سرمد هم بر عالم دهر تقدم سرمدی دارد.

بنابراین، ملاک سبق در سبق دهری و سبق سرمدی، کون و بودن در متن واقع است، یعنی با قطع نظر از علیت، به حسب متن واقع و خارج، سه عالم در طول هم‌اند، آنچه ملاک و امر مشترک آنهاست این است که هر سه عالم در متن واقع موجود هستند، یعنی با قطع نظر از تصوّر شما عالم سرمد که عالم حق تعالی است واقعیت دارد، بعد پایین‌تر عالم دهر است (که آن هم دهر ایمن و ایسر دارد بالا و پایین و جبروت و ملکوت دارد) که آن هم واقعیت دارد، بعد، این عالم طبیعت هم واقعیت دارد.

گفتیم: عالم ربوبی و عائن سرمد، و عالم عقول و نفوس کلیه و عائن دهر است، و عالم طبیعت و عائن زمان است نسبت سرمد و دهر به عالم خودشان مثل نسبت زمان است به عالم طبیعت یعنی همین‌طور که زمان و عاء این عالم است دهر و عاء عالم عقول است.

پس در سبق، یک ملاک لازم است که مابه‌الاشتراک بین متقدم و متأخر می‌باشد، در سبق دهری و سرمدی هم هر سه عالم به حسب متن واقع تحقق دارند، تحقق و کون در متن واقع امر مشترک بین این سه عالم و ملاک سبق و لحوق آنهاست.

توضیح متن:

«غرر فی تعیین ما فیہ التقدّم فی کلّ واحدٍ منها»

این غرر، مربوط به تعیین «ما فیہ التقدّم» در هر یک از اقسام سبق است.

«و هو المسمّى عندهم بالملاك. و هو مشترك بين المتقدم و المتأخر»

و این ما فیہ التقدّم نزد حکما ملاک تقدم یا ملاک سبق نامیده می‌شود و این ملاک که

ما فیہ التقدّم باشد مشترك بین متقدم و متأخر است.

«و یكون منه شيء للمتقدم و ليس للمتأخر و لكن ليس للمتأخر منه شيء إلا و هو

حاصل للمتقدم»

و متقدم از آن ملاک (امر مشترک) یک چیزی دارد که متأخر ندارد، اما متأخر چیزی از آن امر مشترک ندارد مگر این که آن چیز را متقدم هم دارد. مثلاً متقدم ۲۰ درجه شرافت دارد و متأخر ۱۰ درجه، پس متقدم ۱۰ درجه اضافه دارد که آن را متأخر ندارد، اما این ده درجه را که متأخر دارد متقدم هم آن را دارد. قسم اول از اقسام سبق، سبق زمانی بود؛ سبق زمانی ملاکش خود زمان است؛ لذا می‌گوید:

«(ملاکه)، أي ملاك السبق هو الانتساب إلى (الزمان في) السبق (الزماني)»

در سبق زمانی، ملاک سبق، انتساب به زمان است.

«سواء كان في نفس الزمان أو في شيء زماني»

فرقی نمی‌کند سبق در خود زمان باشد یا در حادثه‌ای که در زمان است، منتها متقدم زودتر انتساب به زمان پیدا کرده است.

«(و) الانتساب إلى (المبدأ المحدود خذ) ملاكاً (ثاني)، أي السبق بالرتبة»

و منتسب بودن به مبدأ معین و خاص را ملاک برای سبق دومی بگیر، مراد از «ثانی» سبق بالرتبه است که همان سبق بالترتیب بود.

سبق بالترتیب دو قسم بود: یکی طبعی و عقلی، یکی هم وضعی و حسی، لذا مثال می‌زند.

«كصدر المجلس في السبق بالرتبة الحسية»

مثل صدر مجلس در سبق به رتبه حسیه، صدر مجلس را حساب می‌کنیم می‌گوییم: این آقا سابق بر آن آقا است برای این که به صدر مجلس نزدیک‌تر بوده است.

«أو كالشخص أو الجنس العالي في السبق بالرتبة العقلية»

یا مثل شخص یا جنس عالی در سبق به رتبه عقلی، اگر مبدأ را شخص بگیریم، مثلاً از زید شروع کنیم می‌رویم بالا به انسان، به حیوان، به نبات، به جسم نامی، به جسم

مطلق، به جوهر می‌رسیم، آن وقت هرچه به زید نزدیک‌تر است می‌گوییم: سابق است. یک وقت از جنس عالی شروع می‌کنیم، جوهر را مبدأ قرار می‌دهیم، بعد جسم مقدم بر جسم نامی است؛ این است که می‌گوید: مبدأش یا شخص است یا جنس عالی است.

«(في) السبق (الشرفي)، الملاك هو (الفضل) و المزيّة»

و در سبق بالشرف ملاک فضیلت و مزیت است، پیغمبر ﷺ را می‌گوییم: بر حضرت آدم سبقت دارد.

«(و في) السبق (الطبيعي)، الملاك (وجود)»

و در سبق طبیعی که در علت ناقصه است ملاک، وجود است، یعنی ملاکی که امر مشترک بین متقدم و متأخر است اصل وجود است.

«(و الملاك هو) (الوجوب في) السبق (العلي)»

و ملاک در سبق علی، یعنی علت تامه، وجوب است، ملاک و امر مشترک در متقدم و متأخر که همان علت و معلول باشند وجوب است، هر دو واجب هستند؛ چون می‌گوییم: «وجبت العلة فوجب المعلول»، وجوب وجود در هر دو هست.

«(في سادس)، و هو السبق بالتجوهر (تقرّر الشيء) و قوامه (مزا) للملاك - مؤكّد بالنون

الخفيفة -»

در قسم ششم از سبق که سبق بالتجوهر است (و سبق بالماهيه هم به آن می‌گفتیم) تقرّر شیء و قوامش را تمیز بده، یعنی در این قسم، ملاک سبق، تقرّر شیء است. «مزا» به معنای تمیز دادن است. می‌گوید: اصل این مزا میزن، صیغه امر بوده است، آن نون نون تأکید خفیفه بوده قلب به الف شده است.

«(في السابع)، و هو السبق بالحقیقة، الملاك هو (الكون و لو تجوّزاً)»

در قسم هفتم که سبق بالحقیقه باشد ملاک، یعنی آن امر مشترک، مطلق کون و وجود ولو مجازاً می‌باشد، مثل حرکت که در کشتی و سرنشین آن موجود است، هر چند در سرنشین به نحو مجاز است.

«أي مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز حتى يكون مشتركاً بين المتقدم و المتأخر بهذا النحو»

کون ولو مجازاً یعنی مطلق کون، مثلاً مطلق حرکت، چه به نحو حقیقت یا به نحو مجاز باشد تا این که مشترک بین متقدم و متأخر باشد، مثلاً در کشتی حرکت به نحو حقیقت است و در جالس به نحو مجاز است.

«(في الثامن)، و هو السبق الدهري و السرمدي، الملاك هو (الكون بمتن الواقع) و حاق الأعيان»

در قسم هشتم از اقسام تقدم که سبق دهري و سبق سرمدی است ملاک، یعنی مابه‌الاشتراک در هر سه عالم: سرمد، دهر، طبیعت، این است که به حسب متن واقع هر سه عالم وجود دارد، سه وجود، سه عالم، در طول هم.

«(و في وعاء الدهر) - الإضافة بيانية - (للبدائع)، أي وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الأولى؛ أعني متن الواقع فإنه يشمل السرمدي»

دهر ملاک بدایع است، یعنی وعاء دهر مخصوص به مبدعات است، به خلاف عبارت قبلی که گفتیم: کون في متن الواقع، این عبارت شامل سرمدی هم می‌شود؛ چون هم خدا در متن واقع است هم عقول؛ پس کون در متن واقع شامل هر دو عالم است، اما کون در دهر، مخصوص عالم عقول و نفوس است.^(۱) کأنه این عبارت از باب

۱- این فرمایش حکیم سبزواری رحمته الله که: ملاک در سبق دهري، وجود در عالم دهر است، خالی از خلل نیست؛ زیرا چنان که خود آن حکیم بزرگوار هم فرمود ملاک همان امر تشکیکی مشترک بین متقدم و متأخر است که هر یک از آن دو از آن بهره‌مندند منتها بهره متقدم از ملاک، بیشتر از بهره متأخر از ملاک است. بر این اساس اگر گفته شود: ملاک در سبق دهري وجود در عالم دهر است باید عالم طبیعت هم که نسبت به عالم دهر لحوق و تأخر دارد از وجود عالم دهر بهره‌مند بوده و وجود دهري داشته باشد؛ و همچنین اگر ملاک در لحوق و تأخر دهري وجود در عالم دهر باشد باید عالم سرمد که متقدم و سابق بر عالم دهر است وجود دهري داشته باشد، و این سخن مستقیمی نیست؛ چرا که خود حکیم ماین فرمود: عوالم سه گانه، سرمد، دهر، طبیعت وجودشان نسبت به یکدیگر فکّی و غیر قابل اجتماع هستند. (اسدی)

ذکر خاص بعد از عام است.

مرحوم حاجی می‌گوید: اضافه «وعاء» به «دهر» بیانیه است؛ چون عالم دهر خودش وعاء و ظرف است. بدایع این جا به معنای اسم مفعول است، یعنی آن‌هایی را که خدا ابداع کرده یعنی بدون انگاره و نمونه پیشین و بدون ماده و مدت ایجاد کرده است، عقول و نفوس را خدا ابداع کرده است، بدایع در مقابل مکونات است، مکونات موجودات در عالم طبیعت‌اند که مسبوق به ماده و مدت‌اند، اما موجودات عالم عقول ماده و مدت ندارند؛ لذا به آن می‌گویند: عالم بدایع و عالم امر.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و دوّم ﴾

قال السيّد بن طاووس في «القبسات»: «و إذ تبيّن أنّ الوجود الأصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحقّ و نفس حقيقته، فالمرتبة العقلية و حاقّ الوجود العيني هناك واحد و موجوديته سبحانه في حاقّ كبد الأعيان و متن خارج الأذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجودية المتأصلة في حاقّ الأعيان و متن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة مرتبة ذات الإنسان و ماهية العقل مثلاً من حيث هي في عالم الإمكان. فإذا تأخّر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة جلّ سلطانه تأخراً بالمعلولية هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان».

ثمّ قال: «و ليس يصحّ أن يقاس ما هنالك بالشمس و شعاعها و ما بينهما من التقدّم و التأخّر بالذات بحسب المرتبة العقلية و المعية في الوجود بحسب متن الأعيان، كما تمور به الألسن موراً و تفور به الأفواه فوراً لما قد دريت أنّ المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي و كذلك الأمر في حركة اليد و حركة المفتاح مثلاً. فاخفض جناح عقلك للحقّ ولا تكوننّ من الجاهلين»، انتهى.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در ملاک سبق بود، وقتی که می‌گوییم: این سابق بر آن است یا آن نسبت به این لاحق است، لابد یک مابه‌الاشتراکی بین این دو هست، آن وقت به اعتبار آن مابه‌الاشتراک می‌گویند: یکی سابق است یکی لاحق، یعنی در مابه‌الاشتراک این بر آن تقدم دارد، که درحقیقت آنچه را متأخر دارد متقدم هم آن را دارد و متقدم چیزی را از آن مابه‌الاشتراک دارد که متأخر ندارد.

بعد ملاک سبق در هشت قسم سبق را ذکر کردیم.

قسم هشتم از اقسام سبق، سبق دهری یا سرمدی بود، همان‌طور که میرداماد می‌گفت: عالم عقول و نفوس نسبت به عالم طبیعت سبق دهری دارد و عالم ربوبی نسبت به هر دو سبق سرمدی دارد. ملاک تقدم در این دو قسم را کون و تحقق در متن واقع دانستیم.

کلام صاحب شوارق در سبق دهری و سرمدی

این‌جا مرحوم لاهیجی در «شوارق» اشکالی کرده است که به صورت *إن قلت و قلت* است.

مرحوم لاهیجی می‌گوید: سبق دهری و سرمدی برگشتش به سبق بالعلیة است. حاجی رحمته الله برای این‌که حرف میرداماد را خوب بیان کرده باشد و گویا که بگوید: اشکال محقق لاهیجی به آن وارد نیست، خودش یک مقداری از کلام میرداماد را از «قیسات» نقل کرده است؛ و خلاصه آن این است که بگوییم: در اقسام سبق که ما گفتیم

یکی مسلماً تقدم انفکاکي بود، که سبق زمانی باشد، در سبق زمانی سابق و لاحق با هم جمع نمی‌شوند، و در باقی اقسام گفته‌اند: سابق و لاحق با هم جمع می‌شوند، یا ابایی از جمع شدن ندارند.

میرداماد رحمته الله سبق سرمدی و دهری را گفته است که: آن نیز مانند سبق زمانی، انفکاکي است؛ نتیجه حرف او این است که در سبق بالعلیه علت سابق بر معلول است و ملاک و مابه‌الاشتراک آن دو وجوب وجود است، علت واجب الوجود است همان‌طور که معلول آن هم واجب الوجود است، منتها معلول وجوب وجودش از ناحیه علت است، اما به حسب خارج سابق و لاحق، یعنی متقدم و متأخر با هم جمع می‌شوند، مثل این که می‌گوییم: «تحرکت الید فتحرك المفتاح» دست که حرکت کرد همزمان کلید هم در دست حرکت کرد بدون هیچ فاصله زمانی.

پس درحقیقت در سبق بالعلیه متقدم و متأخر به حسب خارج با هم مجتمع هستند، علت را بر معلول تقدمی نیست، تقدمش در رتبه عقلی است که با تخلل «فاء» مشخص می‌شود. گفتیم: هر چیزی یک وجود خارجی دارد و یک وجود ذهنی، حرکت دست یک مفهومی است که شما در ذهن می‌آورید، حرکت کلید را هم در ذهنتان می‌آورید و می‌گویید: وجدت یا وجبت حركة الید، فوجبت حركة المفتاح، که این تقدم و تأخر به حکم عقل است و متقدم و متأخر هم نزد عقل موجود هستند، یعنی مفهوم و ماهیتشان را عقل درک می‌کند، البته مفهوم و ماهیت حکایت از وجود خارجی می‌کند، ولی بالأخره این موجود خارجی، مفهوم و ماهیتش درک می‌شود و در ذهن شما است و آن‌ها را با هم مقایسه می‌کنید و می‌گویید: این علت آن است پس این متقدم است، و آن معلول است پس متأخر است.

اما به حسب خارج می‌بینیم در خارج با هم هستند. میرداماد می‌خواهد این طوری بگوید: که در تقدم بالعلیه که در آن خوابیده است که متقدم و متأخر به حسب وجود خارجی با هم مجتمع هستند، و فرض این است که ماهیت آن و ماهیت این هر دو در

ذهن می آید، چنین چیزی در خداوند و تقدم سرمدی فرض نمی شود؛ برای این که خداوند تبارک و تعالی ماهیت ندارد تا ماهیتش به ذهن بیاید.

این که در بحث وجود ذهنی گفتیم:

لشياء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

مراد از شیء ماهیت بود، یعنی حد وجود، خوب این در غیر خدا است؛ ما گفتیم: در خدا ماهیت نیست، ممکنات هستند که مرکبند، زوج ترکیبی هستند و دارای وجود و ماهیتند، اما ذات باری تعالی حقیقت هستی صرف و غیر متناهی است؛ پس حق تعالی ماهیت ندارد، لذا مُدرک عقلی و قابل درک برای ما نیست.

بنابراین، نمی توان تقدم سرمدی را به تقدم بالعلیه بر گرداند، و اگر هم اسمش را تقدم بالعلیه می گذاریم به اشتراک لفظی است.

پس اشکالی که صاحب «شوارق» به ایشان کرده و گفته است: این سبق دهری و سرمدی همان تقدم بالعلیه است؛ حاجی علیه السلام گویا می خواهد بگوید نه، میرداماد می خواهد بگوید: تقدم دهری و سرمدی تقدم خارجی است تقدم در متن واقع است نه در ذهن چنان که در تقدم بالعلیه تقدم در ذهن است.

بعد میرداماد گفته است: ما برای این که خدا را ترسیم کنیم مثال می زدیم به خورشید و نور خورشید، می گفتیم: خورشید کانون نور است و نورش جلوه آن و پرتوی آن است، آن علت است و این معلول، جدای از هم نیستند؛ می گوید: درحقیقت این مثال، مثال درستی نیست، چرا؟ برای این که خورشید و نورش هر دو موجود طبیعی و در یک مرتبه هستند با هم مجتمع هستند در دو عالم نیستند، اما خدا با عالم عقول و طبیعت مجتمع نیستند در سه عالم هستند، سه عالمی که در طول هم هستند و درحقیقت بر هم سبق انفکاک دارند، و نمی شود این ها را با خورشید و نورش مقایسه کنیم، خورشید و نور مثل حرکت دست و حرکت کلید است، برای این که این ها دو ماهیت دارند، خورشید یک ماهیت دارد که در ذهن می آید نورش هم

یک ماهیت دارد که در ذهن می‌آید، بعد ذهن انسان قضاوت می‌کند و می‌گوید: وَجَدت الشمس فوجد النور، هرچند خورشید تا بوده است نور را همیشه داشته است و فاصله زمانی بین خورشید و نور نیست، اما عقل خورشید را در ذهن از نور جدا می‌کند، می‌گوید: خورشید موجود شد پس نورش هم موجود شد، اما این دو در خارج با هم هستند؛ ولی نسبت به خدا و عالم آفرینش این طور نیست اصلاً آن‌ها در سه عالم‌اند که در طول هم هستند؛ پس میرداماد می‌خواهد بگوید: تعبیر به سبق بالعلیه که در جاهای دیگر هست نسبت به خدا و عالم دهر و همین طور عالم دهر نسبت به عالم طبیعت تعبیری غلط است؛ برای این که در سبق بالعلیه خوابیده است که متقدم و متأخر در خارج با هم مجتمع باشند، و سبق انفکاک در آن نباشد، فقط تقدم و سبق ذهنی است، و در تعبیر هم با تخلل «فاء» می‌باشد.

توضیح متن:

«قال السيد بن سينا في «القبسات»: «و إذ تبين أن الوجود الأصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحق و نفس حقيقته»

مرحوم میرداماد رحمته الله در «قبسات» گفته است: حال که برای شما واضح شد که آن وجودی که در متن خارج و اعیان، اصیل است عین ذات حق تعالی و نفس حقیقت اوست.

همین طور که بارها عرض کرده‌ام: یک وجود داریم که عین هستی و غیر متناهی است و چون غیر متناهی است ماهیت ندارد، یک جلوه هم دارد که وجود منبسط است که ظلّ و فیه اوست، پس وجود اصیل که واقعاً در متن اعیان وجود باشد آن عین ذات و حقیقت حضرت حق تعالی است.

این که می‌گوید: «عین ماهیه» قبلاً گفتیم: ماهیت دو اصطلاح دارد: یکی ما يقال في جواب ما هو، این ماهیت یعنی حدّ وجود، یکی هم ما به الشيء هو هو، یعنی حقیقت و

ذات شیء، این همان است که گفتیم: الحقّ ماهیته انیّته، یعنی وجود عین حقیقت باری تعالی است. این که می‌گوید: «عین مهیة الباری الحقّ»، یعنی وجود عین حقیقت خداست نفس حقیقت اوست.

پس خدا چون ماهیت ندارد و نامتناهی است مُدرک بالذات و قابل درک برای ما نیست، نمی‌شود به کنه ذات خود در ذهن ما بیاید مثل چیزهای دیگر که ماهیت دارد نیست، لذا می‌گوید:

«فالمرتبة العقلية و حاقّ الوجود العيني هناك واحد»

پس مرتبه عقلی و حاقّ وجود عینی در خدا یکی است؛ در حقیقت، خداوند مرتبه عقلی ندارد تنها همان حاقّ وجود را دارد که انفکاک است.

«و موجودیته سبحانه في حاقّ کبد الأعیان و متن خارج الأذهان هي بعینها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من کلّ جهة»

و موجودیت خدا که منزّه از نقائص است در حاقّ کبد اعیان، یعنی حاقّ جگر خارج و متن خارج از اذهان، یعنی به حسب خارج با قطع نظر از ذهن شما «هي بعینها» این موجودیت در متن خارج از هر جهت همان مرتبه عقلیه‌اش است، یعنی مرتبه عقلیه جدا ندارد، چرا؟ برای این که ماهیت ندارد که در ذهن و عقل بیاید، این عین مرتبه عقلیه است.

«فالموجودية المتأصلة في حاقّ الأعیان و متن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة مرتبة ذات الإنسان و ماهية العقل مثلاً من حيث هي في عالم الإمكان»

پس موجودیتی که اصیل است در حاقّ اعیان و در متن خارج، در عالم ربوبی، به منزله مرتبه ذات انسان و ماهیت عقل مثلاً من حیث هی هی است در عالم امکان مثلاً.

یعنی همان طور که مثلاً مرتبه ذات انسان که در عالم طبیعت است و ماهیت عقل که در عالم عقول است از حیثی که در عالم امکان و خارج و نظام آفرینش قرار دارند در دو عالم طبیعت و دهرند و منفک از هم می‌باشند وجود خداوند هم که در عالم سرمد

است از عوالم دیگر مثل عالم دهر و طبیعت انفکاک داشته و سبق او نسبت به آن‌ها سبق انفکاک است.

«عالم امکان» که می‌گویید، از این جهت است که عقل موجود در عالم عقول با انسان هر دو ماهیت دارند و در ذهن می‌آیند، پس آن مرتبه عقلیه که مال سبق بالعلیه بود در آن‌ها هست، اما به حسب خارج هم در دو عالم‌اند؛ برای این که عقل در عالم دهر است و انسان در عالم طبیعت است، در مرتبه عقلی این‌ها دو ماهیت در ذهن هستند، مثل حرکت ید و حرکت مفتاح‌اند، اما خداوند غیر از حاقّ اعیان چیزی ندارد، مرتبه عقلیه ندارد و به حسب خارج هم به منزله مرتبه ذات انسان و ماهیت عقل است که در عالم امکان هر دو در دو عالم منفک از هم هستند.

بنابراین، تأخر عقلی عالم از خدا به این طور که در ید و مفتاح بود نیست، تأخر عقلی اش از او همان تأخر خارجی اش است، درحقیقت باید بگوییم: تقدم و تأخر در آن‌ها علی نیست، بلکه تقدم و تأخر انفکاک است. چون در تقدم و تأخر علی متقدم و متأخر مجتمع در وجودند اما این‌جا مجتمع در وجود نیستند.

درحقیقت، عقل موجود در عالم عقول ماهیت دارد انسان هم ماهیت دارد این‌ها مرتبه عقلیه دارند؛ چون هر دو ماهیت در ذهن می‌آید، اما خدا چون ماهیت ندارد گفتیم: مرتبه عقلیه اش همان خارج است.

«فإذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة جلّ سلطانه تأخراً بالمعلولية هو بعينه التأخر الانفكافي عنه سبحانه، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان»

پس تأخر بالمعلولیتی که عالم آفرینش از مرتبه عقلیه ذات حق جلّ سلطانه دارد همان تأخر انفکاک است که از حق سبحانه به حسب وجود حق سبحانه در حاقّ اعیان دارد.

آن جهت عقلانی که فقط رتبه عقلی و تخلّل «فاء» بود نسبت به خدا همان خارجیتش است، یعنی دو تا تقدم در کار نیست: یک تقدم عقلی و یک تقدم خارجی،

برای این که خدا مدرک بالذات ما نیست که در ذهن بیاید.

لذا می‌گوید: تأخر عالم بالمعلولیت «هو بعینه» همان تأخر انفکاک آن از خداست به حسب وجود حق سبحانه در حاق اعیان. اما در حرکت ید و مفتاح آن‌ها مجتمع در وجود بودند در خارج با هم هستند، فقط در ذهن تأخر عقلی بود. خلاصه: خدا خارجیتش که انفکاک است تقدمش همان انفکاک خارجی اش است و انفکاک عقلی جدا ندارد، عقلی اش هم همان خارجی اش است. این‌ها عین عبارات «قبسات» است. «ثم قال: و ليس يصح أن يقاس ما هنالك بالشمس و شعاعها و ما بينهما من التقدّم و

التأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية، و المعية في الوجود بحسب متن الأعيان»

بعد میرداماد گفته است: صحیح نیست که آنچه در عالم ربوبی است قیاس بشود به خورشید و نور خورشید و قیاس بشود به تقدم و تأخر بالذاتی که بین خورشید و شعاعش هست به حسب مرتبه عقلیه، یعنی بین خورشید و نورش در مرتبه عقلی تخلّل فاء هست اما به حسب وجود معیت دارند، ولو ما که می‌خواهیم مثال بنزیم می‌گوییم: نسبت عالم به خدا مثل نسبت نور خورشید است به خورشید، اما ایشان می‌گوید: این‌ها خیلی با هم فرق دارند؛ برای این که به حسب متن اعیان و خارج، خورشید با نورش در خارج مجتمع هستند و تقدم و تأخر بین آن دو تنها در ذهن است، اما نسبت خدا به عالم این طور نیست این‌ها در سه عالم است: سرمد، دهر و طبیعت.

«كما تمور به الألسن موراً و تفور به الأفواه فوراً»

آن طور که زبان‌ها به آن می‌جنبند «مار یمور» به معنای جنبیدن و حرکت است. آن طور که زبان‌ها می‌جنبند، «تفور» یعنی می‌لرزد، فوران یعنی لرزان. می‌گوید: آن طور که این قیاس به زبان‌ها می‌گردد و فوران و جوشش دارد؛ این قیاس درست نیست، چرا؟

«لما قد دریت أنّ المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي»

برای این که دانستی این مرتبه عقلی، (مراد از مرتبه عقلی همان است که ماهیت علت و معلول در ذهن می آید و تخلّل فاء است) برای ذات شمس بما هي هي یعنی ماهیتش در خارج نیست بلکه در ذهن است.

ولی در عالم ربوبی مرتبه عقلیه نداشت مرتبه عقلیه اش در حقیقت برمی گردد به وجودش و وجودش هم نسبت به عالم تقدم سرمدی دارد، و او و عالم در خارج منفک از هم هستند، اما در خورشید تقدم عقلی اش غیر از خارج است، در عقل خورشید و نورش با «فاء» از هم تفکیک می شوند و بین آنها تقدم و تأخر رتبی است ولی در خارج از یکدیگر منفک نیستند بلکه با هم مجتمع اند.

«و كذلك الأمر في حركة اليد و حركة المفتاح مثلاً»

یعنی باز قضیه در حرکت ید و حرکت مفتاح مثلاً این طور است، در حرکت ید و مفتاح مرتبه عقلی شان این است که هر دو ماهیت بیاید در ذهن و تخلّل فاء بینشان باشد، تقدم و تأخر بین آنها رتبی است، اما در خارج حرکت ید و مفتاح با هم و هماهنگ اند. اگر می خواهید تقدم خدا را بر عالم دهر و تقدم عالم دهر را بر عالم طبیعت حساب کنید به سوی این مسأله ذهنی نباید بروید، بلکه باید بروید به خارج، در حاقّ خارج هم سه عالم است: سرمد، دهر، طبیعت، که از هم انفکاک داشته و در سه مرتبه اند؛ پس تقدم در آنها فکّی است، لذا گفتیم: مثل همان سبق زمانی که فکّی بود سبق سرمدی و دهری هم فکّی است؛ زیرا باید خارج مدّ نظر باشد، نه ذهن و عقل، از باب این که ذات باری تعالی مدّ رک ما نیست، در ذهن ما نمی آید.

«فاخفض جناح عقلك للحقّ و لا تكوننّ من الجاهلین، انتهى»^(۱)

پس پایین بیاور بال عقلت را برای حق و حق را قبول کن، و هرگز از جاهلین نباش. کلام مرحوم میرداماد تمام شد.

در حقیقت این که حاجی علیه السلام اصرار داشته که سخن مرحوم میرداماد را نقل کند می خواهد بگوید: این که محقق لاهیجی در «شوارق» گفته است که: «سبق انفکاکی در تقدم سرمدی و دهری بر می گردد به تقدم بالعلیه»، این سخن محقق لاهیجی اشتباه است، چون میرداماد می خواهد بگوید: تقدم بالعلیه که معنایش این بود که ماهیت متقدم و متأخر، که همان ماهیت علت و معلول است، در ذهن بیاید و بین آنها تخلل فاء باشد و در خارج با هم باشند، این تقدم در خدا نیست، در خدا امر عقلی اش را باید برگردانیم به خارج، آن وقت به حسب خارج اش سبق انفکاکی دارد، سه عالم: سرمد، دهر و طبیعت، مجتمع در وجود نیستند، پس فرق است بین سبق سرمدی و دهری و سبق بالعلیه. این هم از ملاک سبق ها.

الفريدة الرابعة

في

الفعل والقوة

غررٌ في أقسامهما

على صنوف قوّة قد وردت
كذا الذي يقابل الضعف و ما
وقوّة إمّا بدت منفعة
فمبدأ الأفعال قد تخالفت
و مع شعور قدرة الحيوان سم
و مبدأ الواحد إن لم يعدما
إن يعدم الدرك و قوّم المحلّ
و صورة نوعية إذا انفرض
فتلك مع مفارقي الموادّ
للقدرة انسب قوّة فعلية
للقدرة السبق على الفعل و قد
للقوّة السبق زمانياً كما

منها الذي مقابل الفعل ثبت
يكون مبدأ التغيّر اعلمما
لشيء أو أشياء و إمّا فاعلة
عديم دركٍ قوّة لما نبت
بصحّة الفعل و تركه رسم
بفعله الشعور ذا نفس السما
طبيعة إن في البسيط قد حصل
مركّباً و دون تقويم عرض
كلّ جنود مبدأ المبادي
إن قارنت بالعلم و المشية
قيل معيّة و ليس المعتمد
فعل عليها مطلقاً تقدما

غررٌ في أقسامهما

(على صنوف قوّة قد وردت)، نذكر بعضها الذي هو أكثر تداولاً بينهم.
(منها): الصنف (الذي هو مقابل الفعل ثبت)، كما يقال: الهيولي أمر بالقوّة.
(كذا) منها: الصنف (الذي يقابل الضعف)، كما يقال: الواجب تعالى فوق ما لا يتناهي قوّة. و بهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوّة و اللا قوّة،
(و) كذا منها: (ما)، أي صنف (يكون مبدأ التغيّر) في شيء آخر من حيث هو
آخر (اعلما). و بهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار كقوي النفس و غيرها.

غررٌ في أقسامهما

فریده چهارم درباره «قوه» و «فعل» است؛ و غرر اول از این فریده درباره اقسام قوه و فعل است.

«فعل» و «قوه» صنف‌هایی دارد، صنف در این جا به معنای لغوی و به معنای قسم است و غیر از صنف به اصطلاح منطقی است که بخشی از نوع و زیر مجموعه نوع است، مثلاً انسان نوع است، آن وقت انسان اقسامی دارد، مثل: رومی و زنگی، فارس و ترک، این‌ها را می‌گویند: اصناف انسان، که با هم تباین ندارند و هم‌نوع‌اند. اما در این جا صنوف قوه تحت یک نوع نیستند، بلکه برخی از آن‌ها معانی متباینه است؛ پس صنوف در این جا یعنی اقسامی که جامع مشترک ندارند، مثل اصناف انسان نیستند که یک نوع مشترک هستند.

خود حاجی رحمته در حاشیه به این مطلب اشاره کرده است.^(۱)

اقسام قوه

در هر صورت، «قوه» اقسامی دارد که به آن اشاره می‌شود:

قوه مقابل فعلیت

یکی از معانی آن، قوه مقابل فعلیت می‌باشد، فعلیت داشتن یک چیز یعنی آن چیز

۱- الصنف محمول علی معناه اللغوي و العرفي و هو ما يرادف القسم لا حقيقته الاصطلاحية لأن بعض الأقسام فيها التباين و غاية الخلاف، مثل القوه التي تقابل الفعل، فإنها عدم إلا أنها عدم شأني و تهيؤ و القوه الفاعلة و القوه المنفعلة بينهما تباين، ثم أين القوه الفاعلة الواجبة بالذات و القوه الفاعلة العرضية المتقومة بالمحل المستغنى كالحرارة و البرودة و بين القوه المؤثرة و المبدأ للتغير و بين القوه المسماة بالقدرة عموم و خصوص.

الآن محقق است، اما قوه آن یعنی این که آن چیز الآن بالفعل محقق نیست و تنها در ذهن موجود است.

عالم طبیعت یک ماده المودّی دارد که تمام صورت‌ها را به خود می‌گیرد، که به آن قوه کلّ شیء یا ماده کلّ شیء یا هیولای اولی می‌گویند، مثلاً در نطفه انسان قوه انسانیت است، این قوه به واسطه حرکت جوهری انسان بالفعل می‌شود؛ پس فعلیت شیء، حقیقت خود شیء است، اما قوه شیء، حقیقت خود شیء نیست بلکه چیزی است که در طریق تحقق آن شیء است. البته قوه در قوه بودنش بالفعل است.

پس هیولا امر بالقوه است، مثلاً هیولای انسانیت، یعنی آنچه هنوز انسان نشده است، بلکه قوه انسانیت دارد؛ قوه به این معنا در حقیقت امر عدمی است، قوه انسان هنوز انسان نشده، بلکه یک نحو وجودی است که توان انسانیت را دارد اما خود انسانیت نیست؛ از این رو می‌شود بگوییم: یک نحوه عدم در قوه خوابیده است یعنی آن چیزی که قوه آن وجود دارد هنوز به فعلیت نرسیده است. خوب این یک معنای قوه که مقابل فعل می‌باشد.

قوه مقابل ضعف

معنای دیگر قوه در مقابل ضعف است، مثل این که می‌گوییم: این آدم قوی است، یعنی نیرومند است، در مقابل کسی که ضعیف است، یعنی آن نیرو را ندارد. یا می‌گویند: الواجب تعالی فوق ما لا یتناهی قوه، حق تعالی بالاترین نامتناهیات از نظر قوه و شدت می‌باشد. این قوه، مقابل ضعف است.

موجودات از نظر متناهی و نامتناهی بودن سه قسم است: یکی موجودات متناهی که موجودات عالم طبیعت و ناسوت است؛ عالم عقول و نفوس را از نظر شدت و قوت می‌گویند: نامتناهی، یعنی جنبه وجودی آن‌ها خیلی قوی است، منتها حق تعالی

وجود غیر متناهی بالأصله است، ولی عالم عقول، وجود غیر متناهی ظلّی است، اما بالأخره نامتناهی است، پس عالم عقول و نفوس درحقیقت نسبت به عالم طبیعت نامتناهی می‌باشد. آن وقت عالم ربوبی فوق نامتناهی است؛ برای این که عالم ربوبی وجودش پایه و اصل است، اما عالم عقول و نفوس بالأخره معلول هستند و وجودشان وجود ظلّی است، درحقیقت، عالم عقول و نفوس غیر متناهی ظلّی و حق تعالی غیر متناهی اصلی است؛ لذا می‌گوییم: حق تعالی فوق ما لا یتناهی است از نظر قوّت، و این قوّت، مقابل ضعف است.

مرحوم حاجی می‌گوید: قوّت و ضعف به همین معنا بر کیفیات استعدادیه هم اطلاق می‌شود، مثلاً می‌گویند: این سنگ، سنگ قوی‌ای است، یعنی حالت و صفت مقاومت و لا انفعالی دارد و چیزی در آن اثر نمی‌کند، یا این آدم خیلی آدم محکمی است، یعنی این دارای صفت لا انفعال است، روحش خیلی قوی است، حالت انفعالی ندارد، یعنی تحت تأثیر کسی واقع نمی‌شود؛ قوه این جا معنایش محکم بودن و حالت لا انفعالی داشتن است، در مقابل ضعیف که منفعل است، و یا می‌گویند: این آدم مصحاح است، مصحاح یعنی مزاجش به قدری صحیح است که هیچ مرضی در آن اثر نمی‌کند، در مقابل این که می‌گویند: این آدم مِمراض است، یعنی آدمی است که زود سرما می‌خورد و مریض می‌شود؛ این مصحاحیت یکی از کیفیات استعدادی است، صلابت در سنگ هم کیفیت استعدادی است، یا مثلاً سنگی که نرم است، این‌ها همه کیفیات استعدادیه است، یعنی درحقیقت آن استعدادش قوی است و این استعدادش ضعیف است.

قوه فاعله

معنای سؤم قوه این است که یک چیزی بتواند در چیزی تأثیر بگذارد، مثلاً این

قوایی که ما داریم منشأ اثر هستند، مثلاً ما قوه حرکت داریم، یعنی یک چیزی داریم که به واسطه آن از ما حرکت صادر می‌شود، قوه صحبت داریم، یعنی چیزی داریم که به واسطه آن صحبت می‌کنیم، قوه ادراک داریم، یعنی چیزی داریم که با آن ادراک می‌کنیم. این نیروهایی که منشأ اثر هستند به آن‌ها می‌گویند: قوه، حالا هر چیزی یک قوه‌ای دارد، مثلاً سنگ را وقتی که به کسی می‌زنیم می‌گوییم: این سنگ قوه دارد، یعنی مؤثر است، به گونه‌ای که سر او را می‌شکند؛ بنابراین، قوه یعنی شیء مؤثر در شیء دیگر، که به آن قوه فاعله هم می‌گویند.

البته این که گفته شد: قوه به این معنا همان شیء مؤثر در شیء دیگر است، لازم نیست آن شیء دیگر موجودی جدا باشد؛ برای این که ممکن است یک شیئی در خودش مؤثر باشد، مثل یک دکتری که خودش را معالجه می‌کند که خودش هم معالجه و درمان کننده است و هم مُتعالج و درمان شونده، منتها به دو اعتبار و دو حیث: یکی قوه طبابتش و علم طبش، و یکی هم بدنش؛ در این گونه موارد شیء مؤثر و شیء متأثر یک شیء واحد با دو حیثیت مختلفند، و اختلاف حیثیت کافی است که آن شیء را دو شیء اعتبار کنیم؛ و لذا گفته‌اند: قوه به این معنا «مبدأ التَغْيِيرِ فِي شَيْءٍ آخِرٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ آخِرٌ» است.

خلاصه: تا کنون سه معنا برای قوه گفتیم: قوه مقابل فعل، قوه مقابل ضعف، و قوه به معنای فاعلیت و منشأ اثر بودن.

توضیح متن:

«غرر في أقسامهما. (على صنوف قوه قد وردت)، نذكر بعضها الذي هو أكثر تداولاً

بينهم»

این غرر در اقسام قوه و فعل است. قوه بر اصنافی وارد شده است، یعنی

اقسامی دارد، بعضی از آنها که بین حکما بیشتر متداول است را این جا برای شما ذکر می‌کنیم:

«(منها): الصنف (الذي هو مقابل الفعل ثبت)، كما يقال: الهیولی أمر بالقوة»

یکی از اقسام قوه، قسمی است که مقابل فعلیت می‌باشد، مثل هیولا که به معنای قوه کل شیء است، چنان که گفته می‌شود: هیولا امر بالقوه است، مثلاً هیولای انسانیت، یعنی آن چیزی که هنوز انسان نشده و توان قوه انسان شدن را دارد؛ پس در حقیقت قوه به این معنا امر عدمی است.

«(كذا) منها: الصنف (الذي يقابل الضعف)، كما يقال الواجب تعالی فوق ما لا يتناهي

قوة»

همچنین یکی از اصناف قوه، قوه ایست که مقابل ضعف است، مثل این که می‌گویند: حق تعالی بالاترین نامتناهیات از نظر قوه و شدت می‌باشد.

«و بهذا المعنى يطلق على کیفیات الاستعدادية القوة و اللا قوة»

و به این معنا، که قوه در مقابل ضعف باشد، بر کیفیات استعدادیه، «قوه» و «لا قوه» اطلاق می‌شود، مثلاً مصحاحیت، قوه است و ممرضیت، لا قوه است، قوه، حالت لا انفعالی است و لا قوه حالت انفعالی است، یعنی زود منفعلی می‌شود.

«(و) كذا منها: (ما) أي صنف (يكون مبدأ التغيير) في شيء آخر من حيث هو آخر

(اعلما)»

و نیز یکی از اقسام قوه، صنفی است که مبدأ تغییر در شیء دیگر است، یعنی اثر در غیر دارد از این جهت که غیر است؛ این را بدان. «من حیث هو آخر» را برای این جهت می‌گویند که ممکن است یک شیئی در خودش هم مؤثر باشد، مثل دکتری که خودش را معالجه می‌کند، در این جا چون دو حیث است داخل در قوه به این معنا می‌شود.

«و بهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار كقوى النفس و غيرها»

و قوه به این معنا که مبدأ تأثیر و تغییر است بر چیزهایی که مبدأ اثر هستند اطلاق می‌شود، مثل قوای نفس و غیر آن، مثلاً می‌گوییم: نفس قوه ادراک دارد، قوه حرکت دارد، قوه دیدن دارد، قوه شنیدن دارد؛ تمام این‌ها قوه است، یعنی جهت فاعلیتی که منشأ اثر است.

پس سه معنا برای قوه گفتیم: قوه مقابل فعل، قوه مقابل ضعف، و قوه به معنای فاعلیت و منشأ اثر بودن. بعد می‌خواهد تقسیمات دیگر قوه را بیان کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و سوم ﴾

(و قوّة إمّا بدت منفعله لشيء) واحد، كمادّة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً، وهو الحركة الوضعية (أو أشياء) محدودة كالقوّة الانفعالية في الحيوان أو غير متناهية، كقوّة الهيولى الأولى (و إمّا فاعلة) لشيء واحد أو أشياء متناهية، كالقوّة الفاعلة في الفلك و الحيوان أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة التقديرية على كلّ شيء.

نريد أن نقسم القوّة الفاعلة بأنّها إمّا مبدأ أفعال، و إمّا مبدأ فعل واحد. والأوّل إمّا مع الشعور أو عديمه. و الثاني أيضاً إمّا مع الشعور أو عديمه. ثمّ العديم من الثاني إمّا متقومّ بالمحلّ أو مقومّ له، و المقومّ إمّا في البسيط أو في المركّب. فقلنا: (فمبدأ الأفعال قد تخالفت) - حال من الأفعال - (عديم درك) - حال من المبتدأ - (قوّة) خبر المبتدأ - (لما نبت)، أي نباتية. (و مع) كون مبدأ الأفعال ذا (شعور)، فتلك القوّة (قدرة الحيوان سم بصحّة الفعل) و صحّة (تركه رسم) القدرة. و التذكير لأجل التعبير بالمبدأ. و قد أشرنا إلى أنّ هذا الرسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشيخ لا لقدرة الواجب تعالى خلافاً للمتكلّمين.

(و مبدأ) الفعل (الواحد إن لم يعدما) - مؤكّد بالنون الخفيفة - كقوله: «يحسبه الجاهل ما لم يعلم» (بفعله) متعلّق بقولنا: (الشعور ذا نفس السما)، فإنّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة. (إن يعدم) مبدأ الواحد (الدرك و قوم المحلّ) فهو

(طبيعة إن في) المحلّ (البسيط)، كالماء (قد حصل. و) ذلك المبدأ المقوم (صورة
نوعية إذا انفرض مركباً)، أي في مركب أو فرض المحلّ مركباً.
(و دون تقويم) من ذلك المبدأ للمحلّ، بل يكون متقوماً به فهو (عرض)
فالحرارة مثلاً من حيث إنّها مبدأ التسخن في آخر قوّة.
(فتلك) المبادي المقارنة للمواد و لو بنحو التعلق (مع) مبادي (مفارقة
المواد) كلبية، (كلّ جنود مبدأ المبادي) تعالى شأنه.
و لما ذكرنا أنّ صحّة الصدور و اللا صدور تفسير لقدرة الحيوان أردنا أن
نذكر ما هو المعتبر في القدرة مطلقاً حتّى يشمل قدرة الواجب بالذات الذي هو
واجب الوجود من جميع الجهات. فقلنا: (للقدرة انصب قوّة فعلية)، أي القوّة
المؤثّرة (إن قارنت) القوّة (بالعلم و المشية). فالمعتبر في القدرة مطلقاً إصدار
الفعل عن علم و مشية، كما قال الحكماء: «القادر هو الذي إن شاء فعل و إن لم
يشأ لم يفعل». و أمّا الصحّة و الإمكان و انفكاك الفعل، فغير معتبرين فيها.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

بحث در قوه و فعل بود، برای قوه چند معنا ذکر شد.

یکی از معانی قوه، قوه مقابل فعل است، و درحقیقت حامل این قوه هیولا و ماده است، و یکی از معانی قوه، قوه فاعله است، یعنی آن چیزی که منشأ اثر در چیز دیگر، یعنی مؤثر در شیء دیگر است، و یکی از معانی قوه، قوه مقابل ضعف است.

قوه فاعله و قوه قابله و اقسام آن

سپس در تقسیم دیگر می‌گوید: قوه یا قوه قابله است که صورت‌ها را قبول می‌کند و یا قوه فاعله است که در اشیا مؤثر است که هر کدام نیز اقسامی دارد. عالم طبیعت عالم مادی است و هر موجود طبیعی دارای یک ماده و قوه پذیرش است که به واسطه آن صور نوعی و اعراض گوناگون را می‌پذیرد. هیولای اولی که درحقیقت مادر همه هیولاها است در مسیرهای مختلف در اشیا مختلف قرار می‌گیرد و تحولاتی را که در هر جسمی از جمله انسان پیدا می‌شود می‌پذیرد.

صورت نوعیه‌ای هم که در موجودات مادی است نیروی تأثیرگذار و مؤثر است؛ این قوایی که ما داریم قوه فاعله و مؤثر هستند: قوه دیدن، قوه شنیدن، قوه حرکت، این‌ها درحقیقت همگی خصوصیات صورت نوعیه، یعنی همان نفس ناطقه‌ای است که انسان دارد.

حیوان هم صورت نوعیه دارد، آب هم صورت نوعیه دارد، یعنی همان چیزی که به آن اعتبار می‌گوییم: این آب است؛ پس هر جسم مادی مرکب از ماده و صورت است، ماده حامل قوه منفعله است و صورت نوعیه قوه فاعله می‌باشد.

هر یک از این دو قوه فاعله و منفعله یا تنها یک خاصیت دارد، مثل این که می‌گویند: ماده در افلاک فقط پذیرش حرکت دوری را دارد، اگر اجسام فلکی می‌خواستند حرکت مستقیم بکنند همه عالم به هم می‌ریخت. بنابراین قوه منفعله جسم فلکی، استعداد پذیرش یک نحو حرکت را دارد که آن حرکت دوری است. از آن طرف، صورت نوعیه جسم فلکی که همان صورت فلکی یا نفس فلکی است آن هم فاعل یک صنف فعل است، و فقط همان حرکت دوریه را ایجاد می‌کند.

و یا این که قوه فاعله و قوه منفعله چند خاصیت دارد، قوه فاعله، فاعلیت نسبت به چند چیز دارد، مثل این که حیوان یا انسان، هم قوه حرکت دارد، هم قوه دیدن دارد، هم قوه شنیدن دارد، هم قوه خوردن دارد. ماده‌اش هم پذیرش چیزهای مختلف را دارد. قوه فاعله یا منفعله که چند خاصیت دارد یا محدود است یا غیر محدود؛ قوه منفعله غیر محدود مثل هیولای اولای نظام طبیعت که پخش شده در همه موجودات مادی، خود هیولای اولی استعداد پذیرش همه چیزها را دارد، منتها در اجسام مختلف، در مسیرهای مختلف، در هر جا، یک پذیرشی دارد؛ و از این رو قوه کل شیء است. از آن طرف، یک فاعل مطلق هم داریم که فعالیتش غیر متناهی است آن هم خداست، خداوند فاعل است و فاعلیتش غیر متناهی است و هیولای اولی هم انفعالش غیر متناهی است.

بنابراین، هر یک از قوه منفعله و فاعله یا دارای یک خاصیت است یا چند خاصیت، و در صورتی که چند خاصیت دارد یا دارای خاصیت‌های متناهی است و یا دارای خاصیت‌های غیر متناهی است. این تقسیم اول.

توضیح متن:

«(و قوه اّما بدت منفعله لشيء) واحد، كمادّة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً و هو الحركة

الوضعية»

و قوه يا اين است كه اثرپذير براي شيء واحد است، يعنى يك خاصيت به خود
بيشتر نمى تواند پذيرد، مثل ماده فلك كه فقط يك اثر را مى پذيرد و آن اثر حرکت
وضعيه است.

«(أو أشياء) محدودة، كالقوة الانفعالية في الحيوان»

يا پذيراي اشياى محدودى است، مثل قوه انفعاليه‌اى كه در حيوان هست، حيوان
قوه انفعاليه امور متعدد را دارد، مثلاً پذيرش حرکت دارد، پذيرش ادراك دارد.

«(أو غير متناهية، كقوة الهيولى الأولى)»

يا پذيراي امور غير متناهيه است، مثل قوه‌اى كه در هيولاي اولى است.

هيولاي اولى پذيرنده تمام صور نوعيه و اعراضى است كه در اين عالم است.

«(و اّما فاعلة) لشيء واحد أو أشياء متناهية، كالقوة الفاعلة في الفلك و الحيوان، أو غير

متناهية، كالقوة الفاعلة الواجبة التقديره على كل شيء»

و يا قوه، قوه فاعله است براي شيء واحد يا اشياى متناهيه، مانند قوه فاعله در فلك

كه فقط حرکت وضعى دورى را ايجاد مى كند، و قوه فاعله در حيوان كه كارهاى

مختلف انجام مى دهد؛ يا قوه، قوه فاعله است براي اشياى غير متناهي، مانند قوه فاعله

كه در واجب تعالى است كه بر همه چيز قادر است، فاعل غير متناهي فقط حق تعالى

است، و قابل غير متناهي كه آثار غير متناهي مى پذيرد هيولاي اولى است.

اين يك تقسيم، كه قوه يا فاعله و يا منفعله است.

قوه فاعله مبدأ فعل واحد يا افعال متعدّد

قوه فاعله كه بيان كرديم باز تقسيمات ديگرى دارد، از جمله اين كه: قوه فاعله يا

مبدأ یک فعل یا مبدأ چند فعل است، در هر یک از این‌ها یا با ادراک و شعور است، یعنی به کارش آگاهی دارد، مثل انسان و حیوانات، و یا بی ادراک است، یعنی به کارش شعور ندارد، مثل نباتات.

آن قسم از قوه فاعله که به فعلش شعور ندارد یا صورت نوعیه نیست و از سنخ اعراض است؛ چون ممکن است از اعراض هم کاری بیاید، مثل حرارت که می سوزاند، حرارت از اعراض آتش است ولو می گوییم: آتش دست من را سوزاند اما در واقع حرارتش مؤثر در دست من است و آن مسامحه در تعبیر است.

پس یک وقت است که قوه فاعله متقوم به محل است، مانند عرض که متقوم به محل است، چنان که صورت نوعیه متقوم محل است و حتی هیولا هم در ضمن صورت موجود است، هیولا خودش به خودی خود موجود نیست بلکه به تبع صورت موجود است.

و یا این که قوه فاعله از صور نوعیه و جواهر است، و این قسم که از جواهر است یک وقت است که بسیط است، مثل آتش که بسیط است و فاعل یک فعل است، یا مثل دیگر عناصر اربعه؛ قدام اجسام بسیط را چهار تا می شمردند: آب و خاک و آتش و هوا؛ حالا می گویند: آن‌ها بیشترند، فرض کنید سیصد تا هستند.

یک وقت است که مرکب است، مثل انسان و نبات و حیوانات، این‌ها را می گویند: مرکب از بسائط هستند که فاعلیت هم دارند.

توضیح متن:

«نريد أن نقسم القوّة الفاعلة بأنّها إمّا مبدأ أفعال و إمّا مبدأ فعل واحد. و الأوّل إمّا مع الشعور أو عديمه، و الثاني أيضاً إمّا مع الشعور أو عديمه»

از این جا می خواهیم قوه فاعله را تقسیم کنیم به این که: قوه فاعله یا مبدأ چند فعل یا مبدأ یک فعل است، و در هر یک از این‌ها یا با ادراک و شعور است، مثل انسان و

حیوانات، یا بی ادراک است، مثل گیاه.

این جا عبارت را بهتر از این می توانست بگوید؛ زیرا بعد از این که گفت: «إمّا مبدأ أفعال و إمّا مبدأ فعل واحد» می توانست بگوید: «و کلّ واحدٍ منهما إمّا مع الشعور أو عدیمه».

«ثمّ العدیم من الثانی إمّا متقومّ بالمحلّ أو مقومّ له و المقومّ إمّا فی البسیط أو فی المركّب»

سپس آن قوه فاعله ای که مبدأ یک کار است و به کارش شعور ندارد، یعنی همان عدیم الشعور از قسم ثانی، یا تقوّم به محل دارد، یعنی از سنخ اعراض است و عارض بر محل است، مثل حرارت، و یا مقومّ محل است، که از جواهر است، مثل صورت نوعیه که مقومّ محل یعنی ماده و هیولا است؛ و مقومّ هم یا در بسائط است یا در مرکبات.

از این جا می خواهیم مثال هایش را بنزیم.

«فقلنا: (فمبدأ الأفعال قد تخالفت) حال من الأفعال»

در شعر گفتیم: پس آنچه مبدأ افعال است در حالی که این افعال متخالف هستند. می گوید: این «قد تخالفت» حال است برای افعال، یعنی نمی توانیم صفت افعال بگیریم؛ چون که جمله حکم نکره را دارد، در علم نحو خواندیم که جمله می تواند صفت نکره واقع شود، ولی در این جا «الافعال» معرفه است، پس نمی شود «قد تخالفت» صفتش باشد، پس باید حال باشد؛ لذا باید این طور معنا کرد: پس آنچه مبدأ افعال است در حالی که این افعال متخالف هستند.

«(عدیم درک) - حال من المبتدأ - (قوة) - خبر المبتدأ - (لما نبت)، أي نباتية»

در حالی که مبدأ افعال، عدیم درک هم باشد، یعنی چند کار را بدون شعور انجام می دهد. این «عدیم درک» را می گوید: حال از آن مبتدأ یعنی «مبدأ الأفعال» است. «عدیم درک» بخوانید که حال باشد و «قوة» هم خبر آن مبتدا است.

پس مبدأ افعال، در حالی که آن افعال با هم مخالف هستند، آن مبدأ هم در حالی که شعور ندارد، آن قوه‌ای است که در نباتات است، گیاه یک قوه و نفس نباتی دارد که مبدأ و منشأ افعال مختلف است؛ برای این که تغذیه، رشد، جذب و دفع دارد. اما قوه فاعله‌ای که مبدأ افعال گوناگون است اگر با شعور باشد، مثل نفوس حیوانات و انسان، از انسان و حیوانات کارهای مختلف بر می‌آید؛ برای این که این‌ها ادراک، حرکت، جذب، دفع، تخیل، تغذیه، تنمیه، تولید و دیگر افعال مختلف دارند و به کارشان شعور هم دارند.

«(و مع) کون مبدأ الأفعال ذا (شعور) فتلك القوة (قدرة الحيوان سم)»

حالا اگر مبدأ افعال، دارای شعور باشد سپس آن قوه را قدرت حیوان بنام. «سیم» امر حاضر از «وسم یسم» می‌باشد، یعنی داغ بگذار، اسم بگذار.

معنای قدرت نزد متکلمین

متکلمین قدرت را تعریف کرده‌اند به: «صحّة الفعل و الترك» یعنی صحیح بودن فعل و ترک؛ این‌ها کلمه «صحّت» به کار برده‌اند، بعد فلاسفه گفته‌اند: این صحّت فعل و ترک که می‌گویند معنایش امکان الفعل و الترك است؛ زیرا صحّت معنایش امکان است.

سپس فلاسفه اشکالی را بر این تعریف وارد کرده‌اند به این که: قدرت به این معنا درباره قدرت حیوانات از جمله انسان درست است، اما درباره قدرت خداوند که می‌گوییم: او قدرت دارد، این معنا و تعریف درست نیست؛ برای این که خداوند صفاتش عین ذاتش است و ذاتش واجب بالذات است، بنابراین قدرتش هم به نحو امکان نیست، بلکه به نحو وجوب و واجب بالذات است؛ پس این قدرتی که این‌جا تعریف کرده‌اند قدرت حیوان است که ممکن الوجود می‌باشد، و صحّة الفعل و الترك در تعریفش درست است؛ اما اگر بخواهید یک تعریفی عام برای قدرت کنید که هم

قدرت خداوند و هم قدرت انسان و هم قدرت حیوانات را در بر گیرد نباید گفت: صحّة الفعل و الترك، بلکه یک تعریف دیگری باید کرد که بعد آن را ذکر می‌کنیم.

توضیح متن:

«(بصحّة الفعل) و صحّة (ترکه رُسم) القدرة. و التذکیر لأجل التعبير بالمبدأ»

قدرت در حیوان به «صحت فعل و صحت ترک» ترسیم و تعریف رسمی شده است، و این که «رُسمت» نگفتیم و «رسم» به نحو مذکر گفتیم؛ برای این است که قبلاً از قدرت، تعبیر «مبدأ فعل» کردیم و کلمه «مبدأ» مذکر است.

«و قد أشرنا إلى أنّ هذا الرسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشيخ، لا لقدرة الواجب

تعالی خلافاً للمتکلمین»

و اشاره کردیم که این تعریف رسمی، تعریف برای قدرت حیوان است، چنان که شیخ الرئيس در الهیات «شفاء» به این مطلب تصریح کرده است، و این تعریف رسمی مربوط به قدرت واجب تعالی نیست؛ و این بر خلاف نظر متکلمین است که این تعریف را برای قدرت خداوند هم کرده‌اند، آن‌ها توجه نداشتند که در کلمه «صحت» معنای امکان خوابیده است و نمی‌شود بگوییم: صفت ذاتی کمالی خداوند ممکن است؛ زیرا صفات خداوند عین ذات و وجود اوست، بنابراین آن‌ها هم به نحو وجوب است؛ پس برای قدرتی که شامل قدرت خدا هم بشود یک تعریف دیگر باید بکنیم؛ در آینده آن تعریف را هم بیان می‌کنیم.

«(و مبدأ) الفعل (الواحد إن لم يعدما)، مؤکد بالنون الخفيفة، كقوله: «يحسبه الجاهل ما

لم يعلم» (بفعله) متعلّق بقولنا: (الشعور ذا نفس السما)»

تا این جا مثال مبدأ افعال مختلف که بی شعور باشد را زدیم که همان نباتات باشد، حال می‌گوید: اگر قوه، مبدأ فعل واحد باشد و بی شعور نباشد و با شعور باشد این نفس کلی آسمان است.

کلمه «یعدما»، «یعدمن» مؤکد به نون خفیفه بوده است، آن وقت نون خفیفه را در

شعر قلب به الف می‌کنند. مثل آن‌جا که شاعر می‌گوید: «یحسبه الجاهل ما لم یعلم»، گمان می‌کند آن را جاهل مادامی که نمی‌داند. و «بفعله» جار و مجرور متعلق به «الشعور» است که بعدش می‌آید، و «الشعور» مفعول «لم یعدما» است، یعنی اگر قوه و مبدأ فعل، معدوم نداشته باشد شعور به فعلش را، یعنی به فعلش شعور داشته باشد.

نفس فلکی نزد حکمای قدیم

حکمای قدیم قائل هستند به این‌که: افلاک مثل انسان نفس دارند، پس شعور دارند و حرکت و کار آن‌ها از روی شعور است؛ بنابراین نفس سماوی به فعلش شعور دارد، اما یک کار بیشتر از آن نمی‌آید که همان حرکت وضعی و دوری است. همچنین آنان قائل هستند به این‌که: حرکات وضعیه در اثر مقابلات و تغییر اوضاع یک لوازمی دارد که در این عالم مؤثر هستند؛ لذا ستاره شناس‌ها غیب‌گو بوده و این اثرات را می‌فهمند، مثلاً می‌گویند: اوضاع کواکب در این ماه دلالت دارد بر این‌که مثلاً باران می‌آید، چه کسی می‌میرد، چه کسی بزرگ می‌شود؛ البته این‌ها یک مقدارش هم درست است، چنان‌که از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که حوادث روی زمین با حرکات کواکب بالا ارتباط دارد؛ اما این‌که انسان‌ها حتی ستاره‌شناسان بتوانند همه‌اش را بفهمند این‌طور نیست.

در هر صورت این‌جا می‌گوییم: افلاک نفس داشته و نفس آن‌ها یک فعل بیشتر ندارد و آن فعل همان حرکت وضعی آن‌هاست که حوادث این کره خاکی ما هم معلول آن حرکت است، یعنی اوضاع مختلف آن حرکت، سبب حوادث گوناگون این‌جا می‌شود.

زرتشتی‌ها کتابی به نام کتاب «مهابا» دارند، آن‌ها نیز در آن کتاب می‌گویند: هر سپهری را خرد و روانی است، یعنی هر آسمانی یک خرد، یعنی عقل دارد و یک روان یعنی نفس، مثل ما که عقل و نفس داریم آسمان هم این‌طوری است.

توضیح متن:

«فإنَّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة»

پس این نفس سماوی مصدر و منشأ فعل است به طور یکنواخت، فعلی که همان حرکت وضعیه باشد، یعنی یک کار بیشتر از آن نمی آید و با شعور هم هست.

«(إنَّ یعدم) مبدأ الواحد (الدرك و قوّم المحلّ)، فهو (طبیعة إنَّ فی) المحلّ (البسیط)،

كالماء (قد حصل)»

اگر قوه‌ای که مبدأ فعل واحد است و عادم درک باشد، یعنی به فعل خود شعور نداشته باشد، و مقوّم محل هم باشد، مثل صورت جوهری که مقوّم محل است، مراد از محل همان هیولا و ماده است؛ در این صورت، به آن قوه این چنینی اگر در محلّ بسیط باشد می‌گویند: طبیعت، مثل طبیعت آب، طبیعت خاک، طبیعت آتش، که اجسام بسیط هستند.

«(و) ذلك المبدأ المقوّم (صورة نوعية إذا انفرض مرکّباً)، أي فی مرکّب أو فرض المحلّ

مرکّباً»

و اگر آن مبدأ مقوّم در مرکبات باشد و جزء عناصر و بسائط نباشد، به آن می‌گویند: صورت نوعیه، مثل صورت نوعیه‌ای که در معادن مانند: عقیق، زمرد، نفت، و دیگر معدنیات می‌باشد. می‌گویند: این «مرکّباً» را می‌توان ظرف دانست، یعنی انفرض المبدأ المقوّم فی مرکب؛ و می‌توان آن را مفعول دوّم برای «انفرض» دانست؛ چون «فرض» دو مفعولی است، پس وقتی به باب انفعال می‌رود یک مفعول آن به صورت فاعل در می‌آید، این جا هم مفعول اوّل به صورت ضمیر مستتر در «انفرض» درآمده و به محلّ باز می‌گردد و مفعول دوّم آن هم «مرکّباً» می‌باشد، یعنی فُرِضَ المحلّ مرکّباً.

«(و دون تقویم) من ذلك المبدأ للمحلّ، بل یكون متقوّمّاً به فهو (عرض) فالحرارة مثلاً

من حیث إنّها مبدأ التسخن فی آخر قوّة»

و مبدأ فعل اگر مقوّم محل نباشد بلکه متقوّم به محل باشد، این مبدأ، عَرَض است و

قوامش به محل است، مثل حرارت که عارض بر آتش و قائم به آن است، حرارت از حیث این که مبدأ و منشأ اثر حرارت در موجودات مادی دیگری است قوه نام دارد.

سلطنت مطلقه خداوند در نظام هستی

فتلك مع مفارقي المواد كل جنود مبدأ المبادي

تا این جا هیولا را که قوه کل شیء است قوه منفعله و پذیرنده حساب کردیم و صور نوعیه و حتی بعضی از اعراض مثل حرارت را قوه فاعله دانستیم، صورت نباتی (نفس نباتی)، صورت حیوانی (نفس حیوانی)، صورت انسانی (نفس ناطقه انسانی)، نفس همه این ها را گفتیم: فاعل هستند. سؤال پیش می آید که: پس در نظام آفرینش خدا چه کاره است؟

از این جا می خواهیم توضیح بدهیم و بگوییم که: تمام نظام آفرینش، چه موجوداتی که در عالم طبیعت است و چه مجردات که در عالم عقول است، این ها همه جنود و کارگزاران حق تعالی هستند، قرآن هم می گوید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(۱)، جنود پروردگار را هیچ کس نمی داند مگر خدا، منتها کارها را گاهی خدا به خودش نسبت می دهد گاهی هم به واسطه ها، یک جا قرآن می گوید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(۲)، توفی نفوس را به خود خدا نسبت می دهد، یک جا هم می گوید: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^(۳) که توفی نفوس را نسبت به ملک الموت می دهد؛ و یا مثلاً روزی دادن را یک وقت به خداوند نسبت می دهد ﴿اللَّهُ يَرْزُقُكُمْ﴾^(۴) یک جا می گوید: میکائیل ملک ارزاق است، یعنی واسطه آن است؛ این ها واسطه فیض هستند. یا می گوید: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾^(۵) خدا مصور ارحام است، از آن

۲- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

۴- سوره فاطر (۳۵)، آیه ۳.

۱- سوره مدثر (۷۴)، آیه ۳۱.

۳- سوره سجده (۳۲)، آیه ۱۰.

۵- سوره آل عمران (۳)، آیه ۶.

طرف ملک مصوّر هم داریم که این کار را می‌کند؛ حتی تمام این‌ها نسبت به ملک هم داده می‌شود، مثلاً روایت دارد که یک قطره بارانی که می‌آید یک ملکی آن را پایین می‌آورد و دیگر نوبتش نمی‌شود؛ ممکن است مراد از این ملک قوه جاذبه‌ای باشد که آن قطره را پایین می‌آورد؛ چون ملائکه مراتب دارند و به این لحاظ قوه‌ای که قطره باران را به پایین می‌کشد اسمش را ملک گذاشته باشند. بنابراین همه این‌ها جنود حق تعالی هستند. ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾؛ این‌که خداوند نوعاً به نحو ضمیر متکلم مع الغیر تعبیر می‌کند و می‌گوید: ما این کار را می‌کنیم، یعنی من با جنود و لشکر و به وسیله ملائکه خود و به وسیله اسباب و مسبباتی که خود تنظیم کرده‌ام کارها را انجام می‌دهم.

بنابراین، قوای عالم هم جنود حق تعالی است، یعنی این‌ها که می‌گوییم: مؤثر است بالأخره با اراده خداست، قرآن هم می‌گوید: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^(۱)، پس ما مخالف توحید نیستیم، همه این‌ها واسطه فیض هستند و فیاض مطلق خداست. پس در این عبارت می‌خواهیم توحید را درست کنیم.

توضیح متن:

«(فتلك) المبادي المقارنة للمواد و لو بنحو التعلق (مع) مبادي (مفارقة المواد) کلیة (كلّ جنود مبدأ المبادي) تعالی شأنه»

این مبادی و این فاعل‌ها که مقارن ماده هستند، هرچند این‌که مقارنتش به نحو تعلق باشد،^(۲) با آن مبادی و عللی که به طور کلی از ماده جدا هستند، یعنی مجرد تام هستند، که موجودات عالم عقول باشد، «مفارقة» در اصل «مفارقین» بوده است که اضافه شده و در اثر اضافه نونش افتاده است، مبادی که مفارق از مواد است، «کلیة» که

۱- سوره بروج (۸۵)، آیه ۲۰.

۲- مانند نفس که تعلق تدبیری به بدن دارد و حال در بدن نیست. (اسدی)

به طور کلی از ماده مفارق است، این در مقابل نفس است که به گونه‌ای مادی است و یک نحوه تعلق به ماده دارد؛ چون نفس ناطقه انسانی مثلاً هرچند به حسب ذات خود مجرد است ولی در تأثیر گذاری و فاعلیت خود محتاج به ابزار مادی و بدن و اعضا و قوای بدنی است، اما مجردات تامه به طور کلی از ماده مفارق است، مثل عقول که اصلاً ماده ندارد، یعنی نه به حسب ذات و نه به حسب فاعلیت و تأثیرگذاری هیچ وابستگی به ماده ندارد، به طور کلی همه این‌ها لشکر خدای متعال هستند.

تعریف قدرت نزد فلاسفه

قبلاً گفتیم: نزد متکلمین قدرت به معنای «صحة الفعل و التبرک» است، مرحوم حاجی‌الآن می‌خواهد بگوید: این تعریف درباره قدرت خداوند صادق نیست، برای این‌که خداوند تبارک و تعالی همان‌طور که واجب الوجود است واجب القدره هم هست، خدا از ازل، نسبت به همه چیزهایی که موجود کرده اراده داشته و از ازل هم نسبت به این‌ها قدرت داشته است؛ بنابراین، تعبیر به امکان درباره خداوند و صفات کمالی او درست نیست؛ لذا می‌خواهیم یک تعریفی برای قدرت بکنیم که هم قدرت خداوند را شامل شود هم قدرت حیوان را؛ و آن تعریف این است که بگوییم: «القدرة هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل»، یا «اصدار الفعل عن العلم والإرادة»، پس ملاک قدرت، سبق علم و اختیار است، اگر فاعلیت از روی علم و اختیار باشد اسم این می‌شود قدرت، خداوند کارش با علم و اراده است، حیوان هم همین‌طور است، شما وقتی که می‌خواهید کاری بکنید اول آن کار را تصور می‌کنید، بعد تصدیق به فائده آن می‌کنید، این‌ها همه علم است، بعد تصمیم می‌گیرید، این همان اراده است، بعد آن کار را انجام می‌دهید؛ این اسمش توانایی کار است، که با علم و اراده می‌باشد.

مادر منطق خوانده‌ایم که: صدق قضیه شرطیه با ضرورت و امتناع مقدم و تالی هم

می‌سازد؛ لذا این تعبیر در قدرت خدا هم صادق است که: خداوند قادر است چون‌که
 إن شاء فعل، اگر بخواهد انجام می‌دهد؛ با این‌که او خواستش واجب و ضروری و
 واجب‌المشیئه است پس واجب الفعل نیز هست؛ بنابراین، قضیه شرطیه با ضرورت
 طرفین هم می‌سازد، این قاعده کلی است، صدق قضیه شرطی با ضرورت طرفین و با
 امتناع طرفین هم می‌سازد، مثلاً من می‌گویم: لو كان زيدٌ حماراً كان ناهقاً، و این درست
 است، با این‌که می‌دانیم محال است زید حمار باشد، اما این قضیه صادق است که
 بگویم: لو كان زيدٌ حماراً كان ناهقاً، از آن طرف صدق شرطی با ضرورت هم می‌سازد
 که بگویم: لو كان زيدٌ إنساناً كان ناطقاً، می‌دانیم انسان بودن زید ضرورت دارد؛ پس
 صدق شرطیه هم با ضرورت می‌سازد و هم با امتناع؛ و بر این اساس، تعریف قدرت با
 این قضیه شرطیه بر خدا هم صادق است که: خدا قادر است؛ زیرا قدرت یعنی کون
 الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لكنّه سبحانه شاء و فعل، یک چیزهایی را
 هم لم يشأ و لم يفعل.

اما تعریف قدرت خداوند به صحّة الفعل و الترك که همان امکان الفعل و الترك
 است، غلط است.

توضیح متن:

«و لما ذكرنا أنّ صحّة الصدور و اللا صدور تفسیر لقدرة الحيوان أردنا أن نذكر ما هو
 المعترف في القدرة مطلقاً حتى يشمل قدرة الواجب بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع
 الجهات»

چون‌که ذکر کردیم که: «صحّت صدور و لا صدور فعل از فاعل» تفسیر قدرت
 حیوان است، اکنون می‌خواهیم آنچه را که تفسیر قدرت به طور مطلق است ذکر کنیم
 تا قدرت واجب بالذات را هم که واجب الوجود از هر جهت است و جهت امکانی در
 ذاتش راه ندارد، شامل شود.

واجب الوجود است از هر جهت، یعنی امکان در ذاتش راه ندارد خدا اراده‌اش هم حادث و ممکن نیست، چنین نیست که خدا نشسته باشد، اراده نداشته باشد بعد یک دفعه اراده کند، این ما هستیم که مثلاً اراده نداشته‌ایم و بعد اراده پیدا کرده‌ایم، خدا هرچه هست از ازل هست؛ چون علمش و اراده‌اش و دیگر کمالات ذاتی او عین ذاتش است، این است که می‌گوید: خدا واجب الوجود من جمیع جهات است. بنابراین، می‌خواهیم قدرت را یک طور تعریف کنیم که شامل قدرت خدا هم بشود. «فقلنا: (للقدرة انسب قوّة فعلية)، أي القوّة المؤثرة (إن قارنت) القوّة (بالعلم و المشیة)» پس گفتیم: به قدرت نسبت بده آن قوّه فعلیه، یعنی قوّه‌ای را که مؤثر است (این در مقابل قوّه منفعله است)، یعنی اسم قوّه مؤثره را قدرت بگذار اگر این قوّه مقارن باشد با علم و مشیّت، مشیّت یعنی خواستن و اراده.

پس اگر قدرت را بخواهیم یک تعریف جامع کنیم نباید از آن تعبیر به صحّت کنیم، بلکه باید بگوییم: القدرة هی کون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل. «فالمعتبر في القدرة مطلقاً إصدار الفعل عن علم و مشیة، كما قال الحكماء: القادر هو الذي إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل»

پس آنچه در قدرت به نحو اطلاق معتبر است صادر کردن و ایجاد کردن فعل است از روی علم و مشیّت، همان طور که حکما گفته‌اند: قادر آن کسی است که اگر بخواهد کار را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد.

«و أمّا الصحّة و الإمكان و انفکاک الفعل فغير معتبرین فیها»

اما صحّة الفعل و الترك و امکان الفعل و الترك، و یا انفکاک فعل از فاعل، این جهات در معنای قدرت معتبر نیست.

«انفکاک الفعل»، یعنی این که فعل از فاعل منفک باشد، یعنی فاعل باشد ولی یک مدت فعل موجود نشود و بعد موجود بشود، این‌ها هیچ‌کدام در قدرت معتبر نیستند.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس هفتاد و چهارم ﴾

(للقدرة السبق على الفعل. و قد قيل) القائل هو الأشعري لها (معيّة) بالفعل.
(و ليس) هذا هو القول (المعتمد) عليه لتكليف الكافر و لزوم أحد المحالين،
إمّا قدم العالم و إمّا حدوث قدرة الله تعالى و غير ذلك.
(للقوة) التي هي مقابلة للفعل (السبق زمانياً) على الفعل. و بالحقيقة هذا
السبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتعاقب و التناوب، (كما فعل عليها
مطلقاً) - صفة مفعول مطلق محذوف - لقولنا: (تقدّما)، أي تقدّم الفعل على القوة
بجميع أنحاء التقدّم من الذاتي و الزماني و الشرفي و غيرها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در قوه و فعل بود، گفتیم: قوه فاعله‌ای که با علم و شعور کاری را انجام بدهد اسمش قدرت است، این جا قدرت را طوری تعریف کردیم که هم بر قدرت حیوانات هم بر قدرت انسان و هم بر قدرت خدا صادق باشد، پس این قوه فاعله کارش مسبوق به علم و مشیّت است، و مراد از مشیّت همان اراده است. انسان که یک فعل اختیاری را انجام می‌دهد اولاً آن فعل را تصوّر می‌کند، بعد تصدیق به فائده آن می‌کند، بعد نسبت به آن فعل شوق پیدا می‌کند، بعد شوقش مؤکّد و شدید می‌شود، حساب موانع و خصوصیاتش را می‌کند، و بالأخره تصمیم می‌گیرد؛ خوب این روند در حیوانات هم هست اما حیوانات بعضی از خصوصیات را حساب نمی‌کنند؛ چون عقل ندارند، آن‌ها اگر کاری مطابق شهوت و میلشان باشد نسبت به آن شوق پیدا می‌کنند و می‌روند به سراغش، ولی انسان از باب این که قوه عاقله دارد حساب نفع و ضرر و لوازم آن را هم می‌کند. در هر صورت، قدرت با آن تعریف عام یعنی «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» یا «إصدار الفعل عن علم و مشیّة» بر خدا هم صادق است. در باب قوه و فعل دو مسأله مانده است که حاجی‌اللیثی تذکّر می‌دهد:

تقدم قدرت بر فعل نزد اشاعره

یک مسأله این‌که: اشاعره که یک دسته از متکلمین اهل سنت هستند گفته‌اند: قدرت هم‌زمان با فعل است، قبل از فعل نیست، مثلاً شما حرکت می‌کنید بروید به

مدرسه، وقتی که حرکت از شما صادر می‌شود همان وقت قدرت موجود است، قبلش قدرت نیست. یک استدلال سست هم از آن‌ها بر مدعیان نقل می‌کنند که آن‌ها می‌گویند: قدرت عرض است، یعنی یک چیز عارض بر موجود قادر، مانند انسان است و چون عرض است، و عرض هم دوام و بقاء ندارد، و قدرت هم باید علت فعل باشد، لذا قدرت باید همراه با فعل باشد؛ زیرا قدرت اگر جلوتر باشد در وقت فعل این عارض از بین رفته و دیگر بقاء ندارد و معلول هم بدون علت نمی‌شود، شما آن وقت که قدرت داشتید فعل انجام نشد حالا که فعل می‌خواهد انجام بشود دیگر قدرت ندارید؛ پس نمی‌توانیم بگوییم: قدرت قبل از فعل است، بلکه باید بگوییم: قدرت هم زمان با فعل است این قول اشاعره است.^(۱)

نقد معتزله بر سخن اشاعره

بعد، متکلمین از معتزله به آن‌ها جواب داده‌اند، گفته‌اند: این که شما گفتید: قدرت یک عرض است و عرض نمی‌شود باقی باشد، چه کسی گفته است که عرض نمی‌شود باقی باشد؟ خوب من قدرت دارم منتها این قدرت من وقتی به کار می‌افتد که مقدمات فعل هم موجود باشد، من قدرت دارم حرکت کنم بروم به مدرسه، منتها صرف قدرت کافی نیست، مقدمات دیگر هم باید باشد، باید فعل را تصوّر کنم، تصدیق به فائده آن کنم، بسا با افراد مشورت کنم و آن آخر کار تصمیم می‌گیرم. بنابراین، قدرت قبل از

۱- هرچند دلیل اشاعره بر مدعای خود سست بنیان است ولی اصل مدعای آنان خالی از وجه نیست؛ زیرا قدرت، در طول اراده و متأخر از آن است؛ و از این رو فلاسفه آن را به «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وإن لم یثأ لم یفعل» تعریف نموده‌اند و مرحوم حاجی هم در آن «اصدار الفعل عن علم و مشیة» را معتبر دانسته است؛ و مشیت و اراده جزء اخیر علت تامه است و با وجود آن، فاعلیت علت، تمامیت یافته و معلول از علت تخلف نمی‌کند؛ بنابراین، قدرت مقارن با تمامیت علت تامه، بلکه در فاعل و علت شاعر و مرید عین علت تامه است، و طبعاً مقارن با فعل و معلول می‌باشد. اما آن تمکنی که فاعل قبل از اراده فعل دارد قدرت حقیقی و بالفعل نیست، بلکه قدرت بالقوه است، و آنچه در تکلیف معتبر است تمکن مکلف از فعل مکلف به است، فتدبر. (اسدی)

فعل است و لازم نیست با فعل باشد، البته با فعل قدرت هست اما جلوتر از فعل هم قدرت بوده است. و اگر بگوییم: قدرت باید هم زمان با فعل باشد و نمی شود جلوتر از فعل باشد پس تکلیف کفار و عصیان کاران غلط است؛ برای این که مثلاً به کافر دستور داده شده که مسلمان شو، مسلمان نمی شود، او که این فعل را انجام نمی دهد و اسلام نمی آورد برای این است که قدرت بر آن ندارد؛ زیرا بر این مبنا باید قدرت هم زمان با فعل باشد و وقتی فعل هنوز انجام نگرفته است قدرت بر آن هم وجود ندارد؛ و یا به شخص معصیت کار گفتند نماز بخوان ولی او این فعل را انجام نمی دهد، نماز نمی خواند، این طور که شما اشاعره می گوید در این صورت او قدرت ندارد، وقتی که قدرت ندارد چطور می شود تکلیفش کرد؟ آدم عاجز را که نمی شود تکلیف کرد. این یک اشکال و نقض به آنهاست.

نقض دیگر راجع به خدا است، می گوییم: اگر قدرت با فعل است لازم می آید یا خدا قدرتش حادث باشد یا همه افعال او قدیم باشد؛ برای این که مثلاً یک کاری الآن انجام می شود، مثل این که خدا دعای من را مستجاب می کند، شما که می گوید قدرت مع الفعل است، لازمه اش این است که خدا تا حالا قدرت نداشته و حالا که فعل موجود شد قدرت پیدا کرده باشد؛ پس خدا محلّ حوادث می شود؛ و اگر بگویید: قدرت خدا قدیم و ازلی است پس فعل او هم باید قدیم و ازلی باشد؛ چون بنابر فرض، قدرت همراه فعل است، و حال آن که آن فعل او حادث است.^(۱)

۱- ممکن است گفته شود: قدرت خداوند دو قسم است: ۱- قدرتی که از صفات ذات او و منتزع از ذات او و عین ذات اوست، و این قدرت با فعل ازلی او که همان وجود منبسط و امر الله است ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاٰحِدَةً﴾ ازلاً و ابداً معیت دارد. ۲- قدرتی که از صفات فعل او و منتزع از مرتبه فعل او بلکه عین فعل اوست، سپس اگر فعل او مانند عقول و ملائکه مقرب ازلی باشد آن قدرت هم ازلی است، و اگر فعل او همانند حوادث مادی و زمانی حادث باشد آن قدرتی هم که عین آن فعل است حادث خواهد بود، و این مطلب هیچ محذور عقلی و شرعی هم ندارد؛ و در هر صورت قدرت با فعل معیت دارد. (اسدی)

اشکال ابن سینا بر اشاعره

ابن سینا گفته است: فرض بگیرید یک آدمی الآن نگاه نمی‌کند، بر طبق آن نظر باید بگوییم: کسی که نگاه نمی‌کند از دیدن عاجز است، هر وقت نگاه کرد آن وقت قادر است؛ در هر حال که هیچ کس این حرف‌ها را ملتزم نمی‌شود.

پس خلاصه این‌که: اشاعره گفته‌اند: قدرت مع الفعل است. معتزله گفته‌اند: قدرت قبل از فعل است؛ و حق با معتزله است. خدا از ازل قدرت بر فعل دارد اما افعال کنونی او الآن حادث می‌شود از باب این‌که مقدماتی و شرایطی دارد، من الآن موجود شدم چون شرایط وجود من الآن موجود می‌باشد اما قدرت خدا بر ایجاد من از ازل بوده است.

ولی همان‌طور که عرض کردم: اشاعره شاید قدرت را با اراده اشتباه کرده‌اند اراده هم رتبتاً قبل از فعل است ولی با فعل است، اما قدرت یعنی توانایی، وقتی که من قدرت یک کاری را دارم یعنی توانایی آن را دارم اما الآن نمی‌توانم انجام دهم.^(۱)

تقدم و تأخر بین قوه و فعل

مسأله دوم این‌که: برای قوه چند معنا ذکر کردیم: یکی از آن‌ها قوه به معنای استعداد و مقابل فعل بود.

این قوه زماناً بر فعلیت مقدم است، منتها قوه هر فعلی نسبت به فعلیت خودش نه به طور مطلق، مثلاً در نطفه، قوه و استعداد علقه شدن هست، این استعداد، زماناً مقدم بر فعلیت علقه است. و الا فعلیت خود نطفه زماناً مقدم است بر قوه و استعدادی که در

۱- اگر الآن توانی بر فعل نیست هر چند به جهت این‌که هنوز اراده‌ای به فعل تعلق نگرفته است پس این توان، توان و قدرت بالفعل نیست، بلکه قدرت و توان بالقوه است، و قدرت بالفعل ملازم با فاعلیت بالفعل بلکه عین آن است، فتأمل. (اسدی)

علقه برای مضغه شدن است، پس باید هر قوه را نسبت به فعلیت خودش حساب کنیم.

لذا باید به این مطلب توجه داشت که: فعلیت هر چیزی شرافتش زیادتر از قوه آن چیز است، اصلاً نظام وجود نظام فعلیت و وجود مساوق با فعلیت مطلقه است، خداوند موجود بالفعل است و بر همه نظام سبقت دارد، عالم عقول و مجردات سبق دارند؛ تازه همین قوه که مثلاً در نطفه هست (قوه انسانیّت) به سبب چه چیزی موجود است؟ به واسطه فعلیت نطفه موجود است؛ بنابراین، فعلیت نطفه بر قوه انسانیّت که در آن نطفه هست سبق بالطبع و سبق به شرافت دارد.

پس به طور کلی بسیاری از اقسام سبق که جلوتر گفتیم در فعلیت نسبت به قوه و استعداد هست، مثلاً فرض بگیرید قوه و استعدادی که قائم به هیولاست مخلوق خدا است و خدا از ازل موجود بالفعل است، عالم عقول هم که در وجود این عالم دخالت دارند آنها هم بر هیولا مقدم هستند؛ چون هیولا از عالم طبیعت است. بنابراین، به طور کلی در نظام وجود، فعلیت بر قوه مقدم است؛ فعلیت سبق بالطبع دارد، سبق بالعلیه دارد، سبق بالعلیه مثل خداوند که بالفعل است و بر همه قوه‌های عالم سبق بالعلیه دارد، سبق بالطبع مثل فعلیت نطفه که جزء العله است برای تحقق علقه؛ سبق بالشرف هم دارد؛ چون فعلیت شرافت دارد بر قوه و استعداد که موجودی ناقص است. بنابراین بسیاری از اقسام سبق در فعلیت هست.

بنابراین، قوه ننازد که من چون زماناً بر فعلیت مقدم هستم پس من مهم هستم، نه، هر قوه‌ای نسبت به فعلیت خودش زماناً مقدم است، اما بسیاری از اقسام سبق و تقدم در فعلیت نسبت به قوه هست.

توضیح متن:

«(للقدرة السبق على الفعل، و قد قيل) القائل هو الأشعري: لها (معية) بالفعل. (و ليس)

هذا هو القول (المعتمد) عليه لتكليف الكافر»

قدرت بر فعل سبقت دارد، ولی در مقابل گفته شده است، و قائل آن هم اشاعره هستند که: قدرت با فعل معیت دارد، ولی این قول اشاعره قولی نیست که بتوان به آن اعتماد کرد؛ برای این که کافر مکلف است، و بنابر قول اشاعره، زمانی که او فعل مکلف به را انجام نداده است، باید بگوییم: او قدرت ندارد و قدرت که ندارد پس عاجز است و تکلیف بر آدم عاجز معقول نیست، و حال آن که کفار به طور مسلم مکلف هستند، پس قدرت دارند.

«و لزوم أحد المحالين: إمّا قدم العالم، و إمّا حدوث قدرة الله تعالى و غير ذلك»

و همچنین اگر قدرت همراه فعل باشد یکی از دو محال لازم می آید: یا تمام موجودات این عالم باید قدیم باشند، برای این که قدرت خدا اگر قدیم باشد پس افعال خدا که همه عالم آفرینش و از جمله عالم طبیعت است باید قدیم باشند. یا چون موجودات این عالم حادث است، پس بایستی قدرت خدا هم حادث باشد؛ چون می گوئید: که قدرت با فعل است و قبلس نیست، و حال این که خدا نمی شود محل حوادث بشود. و غیر آن از محالات دیگری که لازم می آید.

«(للقوة) التي هي مقابلة للفعل (السبق زمانياً) على الفعل»

قوه ای که مقابل فعل است بر فعل سبق زمانی دارد.

«و بالحقیقة هذا السبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتعاقب و التناوب»

و درحقیقت هر فرد فردی از قوه به این معنا بر هر فرد فردی از آن فعل که مقابل اوست سبقت دارد به طور تعاقب و تناوب، یعنی دنبال هم، مثل این که نطفه علقه می شود، علقه مضغه می شود، مضغه عظام می شود، و بعد انسان می شود، هر قوه و استعدادی از این ها نسبت به فعلیت آینده خودش سبق زمانی دارد.

«(كما فعل علیها مطلقاً) - صفة مفعول مطلق محذوف - لقولنا: (تقدّمنا)، أي تقدّم الفعل

على القوة بجميع أنحاء التقدّم من الذاتى و الزمانى و الشرفى و غيرها»

چنان‌که فعل بر قوه مطلقاً تقدم دارد، این «مطلقاً» صفت برای مفعول مطلق، یعنی تقدماً محذوف است که فعل «تقدماً» در آخر شعر بر آن دلالت دارد، یعنی فعل بر قوه تقدم دارد به جمیع اقسام تقدم، اعم از ذاتی و زمانی و شرفی و غیر آن. گفت «مطلقاً» صفت برای مفعول مطلق محذوف است که «تقدماً» در آخر شعر بر آن دلالت دارد؛ شعر این است:

للقوة السبق زمانياً كما فعلٌ عليها مطلقاً تقدماً

اگر سیوطی یادتان باشد در شعرش که از ابن مالک است، گفت:

و قد ينوب عنه ما عليه دلٌ كجد كل الجد و اذفع الهزل

گاهی اوقات یک چیزی جانشین مفعول مطلق می‌شود. این «مطلقاً» هم صفت است برای «تقدماً» که مصدر بوده و حذف شده است و آن «تقدماً» مفعول مطلق است برای «تقدماً» که فعل است و آخر مصراع دوم آن شعر آمده است.

الفريدة الخامسة

في

الماهية و لواحقها

غررٌ في تعريفها و بعض أحكامها

ما قيل في جواب ما الحقيقة	ماهية و الذات و الحقيقة
قيلت عليها مع وجود خارجي	و كَلِّها المعقول ثانياً يجي
و ليست إلا هي من حيث هيه	مرتبةً نقائص منتفية
و الكون في تلك انتفا المقيد	نقيضه دون انتفا مقيد
و قَدَمْنُ سلباً على الحيثية	حتّى يعمّ عارض المهية
فانف به الوجود ذا التقييد لا	مطلقه و اتّخذنه مثلاً
و السلب خذه سالباً محصلاً	و لا اقتضا ليس اقتضا ما قابلا

غررٌ في تعريفها و بعض أحكامها

(ما قيل)، أي حمل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام (في جواب ما الحقيقة ماهية) للشيء. و قد احترزنا بـ«ما الحقيقة» عن «ما الشارحة» فإنَّ ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم. و بالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از گوهر شيء است و شرح اسم پاسخ پرسش نخستين است. و المطالب ستّة، و بعضهم و إن زادوا عليها، لكن أسّها هي مطلباً «ما» الشارحة و الحقيقية و مطلباً «هل» البسيطة و المركّبة و مطلباً «لم» الثبوت و الإثبات.

و في منظومتي في المنطق التي في نيّتي إتمامها إن ساعدني التوفيق ذكرت المطالب بقولي نظم:

مطلب ما مطلب هل مطلب لم	أس المطالب ثلاثة علم
و ذو اشتباك مع هل أنيق	فما هو الشارح و الحقيقي
لميّة ثبوتاً إثباتاً حوت	و هل بسيطاً و مركّباً ثبت
مطلب أي أين كيف كم متى	إليه آلت ما فريق أثبتنا
كما يكون ما هو هل هو انتبهوا	و في كثير كان ما هو لم هو
و في وجودي اتّحد المطالب	و الانخساف الأوّل يناسب

الفريدة الخامسة في الماهية و لواحقها

فريدة پنجم در ماهیت و احکام ماهیت می باشد.^(۱)

معانی ماهیت

ماهیت دو معنا و اصطلاح دارد این دو معنا را سابقاً هم داشتیم:^(۲) یک ماهیت بمعنی الاخص است که مقابل وجود ذکر می شد که عبارت بود از حدی که از وجودات ممکنه انتزاع می شود؛ ذات باری تعالی چون وجود غیر متناهی بوده و مشوب به عدم نیست، لذا حد نداشته و ماهیت از آن انتزاع نمی شود؛ اما وجوداتی که معلولند چون معلولند محدودند و در یک حد خاصی هستند و لذا آثار خاصی دارند و به اعتبار آن حد خاص نیز اسم خاصی برای آن می گذاریم، مثلاً اسمش را می گذاریم انسان، اسمش را می گذاریم بقر، اسمش را می گذاریم عقل، نفس و... پس ماهیات از حدود وجودات ممکنه انتزاع می شود، و لذا گفتیم: کل ممکن زوج ترکیبی له ماهية و وجود.

۱- بحث از ماهیت بحثی فلسفی است؛ زیرا ماهیت داشتن و ماهیت نداشتن، هر دو با هم از عوارض عامه و ذاتی وجودند؛ چرا که ماهیت حد وجود متناهی است «و ما لا وجود له لا ماهية له»، چیزی که وجود ندارد ماهیت هم ندارد، هر چند چیزی که وجود دارد لازم نیست ماهیت داشته باشد، چنان که ثابت شد که «الحق ماهيته آئینه» خداوند وجود خالص است و حد و ماهیت ندارد؛ بنابراین، وجود من حیث هو وجود که موضوع فلسفه است یا ماهیت دارد (مثل وجود ممکن) یا نه (مثل وجود واجب)، و بر این اساس بحث از ماهیت بحث از یکی از اعراض عامه و ذاتی وجود بوده و طبعاً بحثی فلسفی است. (اسدی)

۲- در درس ۳ و ۴ و ۱۴.

ریشه لغوی «ماهیت» ماهویت است. ماهویت یعنی: ما يقال في جواب ما هو، فرض کنید به شما بگویند: زید ما هو؟ می‌گویید: انسان، اگر بگویند: انسان ما هو؟ می‌گویید: حیوان ناطق؛ چون در جواب «ما هو» واقع می‌شود به آن می‌گویند: ماهیت. این یک معنا و اصطلاح برای ماهیت.

معنا و اصطلاح دوم، ماهیت بمعنی الاعم است، ماهیت به این معنا عبارت است از: ما به الشيء هو هو، آنچه حقیقت شیء است، این معنا اعم از معنای اول است؛ چون هم خداوند و هر وجود دیگری را و هم حدود و جودات ممکنات را شامل می‌شود؛ برای این که هر دو حقیقت دارند، حقیقت انسان مثلاً همان انسانیتش و حدّ وجود اوست، حقیقت خدا هم همان وجود غیر متناهی اوست.

بنابراین، ماهیتی که به معنای ما به الشيء هو هو است هم بر ماهیت به معنای ما يقال في جواب ما هو، که حدّ وجود امکانی است اطلاق می‌شود، و هم بر خود وجود، اعم از وجود ممکن یا وجود واجب، اطلاق می‌گردد.

بحث ما در این غرر بر محور ماهیتی است که قسیم و مقابل وجود می‌باشد، یعنی همان ماهیت به معنای ما يقال في جواب ما هو که از جودات محدوده ممکنه انتزاع می‌شود.

مرحوم حاجی در این جا، برای مقدمه بحث، اقسام مطالب و سؤالات شش‌گانه را که در منطق هم گفته است تکرار می‌کند.

سؤالاتی که معمولاً می‌شود به وسیله سه چیز است: «ما» و «هل» و «لم»؛ لذا گفته می‌شود: مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم، و هر کدام از این‌ها هم دو قسم است؛ بنابراین مجموع آن‌ها شش قسم است.

مای شارحه و مای حقیقیه

ماهیت به معنای ما يقال في جواب ما هو تا وجود خارجی نداشته باشد به آن

حقیقت گفته نمی‌شود؛ زیرا حقیقت از ماده «حَقَّ» به معنای «ثَبَّتَ» است و ثبوت اشیا به وجود است، بنابراین اگر مثلاً لفظ سعدانه را بشنویم و ندانیم که اصلاً چه چیزی است، خوردنی است یا پوشیدنی است؟ می‌گوییم: ما هي السعدانة؟ سعدانه چیست؟ جواب می‌دهند: نَبْتُ، سعدانه یک نوع گیاه است، این جواب در واقع شرح لفظ است، و به تعبیر بعضی شرح اسم است.

این جا بعضی خواسته‌اند بگویند: فرق است ما بین شرح لفظ که تبدیل لغت به لغت است و شرح الاسم که توضیح و تفسیر معنای لفظ است، یک وقت تبدیل لغت به لغت است، مثلاً شما اصلاً نمی‌دانید سعدانه به حسب لغت چیست؟ در جواب گفته می‌شود: گیاه است، یا مثلاً فرض بگیرید یک آدم انگلیسی یک لغت انگلیسی می‌گوید مثلاً می‌گوید: dog (داگ)، شما اصلاً نمی‌دانید «داگ» چیست، می‌گویید: ما هو «داگ»؟ می‌گویند: یعنی سگ، این تبدیل لغت به لغت و به اصطلاح شرح لفظ است، و منطقیین این را اصلاً جزء سؤال‌ها و مطالب حساب نکرده‌اند؛ اما یک وقت اجمالاً معنای لفظ را می‌دانید، فرض کنید معنای لغت سیمرغ را اجمالاً فهمیده‌اید اما قبل از این که علم به وجود سیمرغ داشته باشید یک سؤالی می‌کنید تا معنای آن را یک مقدار شرح بدهند، لذا می‌گویید: ما هو السیمرغ؟ در جواب مثلاً می‌گوید: یک حیوان بالدار (پرنده‌ای) است که قدرتش فلان مقدار است، هنوز هم نمی‌دانیم که سیمرغ موجود است یا نه، به این می‌گویند: مای شارحه، یعنی شرح الاسم. پس شرح اللفظ، تبدیل لغت به لغت دیگر است و مای شارحه شرح معنای اسم است، در حالی که هنوز نمی‌دانیم مصداق معنا در خارج موجود است یا نه.

بعد از آن که فهمیدیم مصداق معنا وجود خارجی دارد، می‌خواهیم ماهیت و حقیقت جنس و فصلش را بدانیم، لذا می‌گوییم: ما هو؟ به این می‌گویند: مای حقیقه؛ پس بعد از آن که معنای لفظ شرح داده شد نوبت سؤال از هل بسیطه است، آن وقت می‌پرسیم: این معنا در خارج موجود است؟ اگر در جواب گفته شد: موجود نیست،

سؤال تمام می‌شود، و اگر در جواب گفته شد: وجود دارد، این جواب، جواب هل بسیطه است، با هل بسیطه سؤال از اصل وجود شیء می‌کنند، می‌گوییم: هل السیمرغ موجود؟ می‌گویند: بله، حالا که فهمیدیم موجود است می‌گوییم: جنس و فصلش چیست؟ حقیقتش را شرح بده می‌گوییم: ما هو السیمرغ؟ حقیقت سیمرغ چیست؟ آن وقت مثلاً جنس و فصلش را می‌گویند، یا مثلاً انسان را که فهمیدیم موجود است، آن وقت می‌گوییم: ما هو الإنسان؟ می‌گویند: حیوان ناطق.

قبل از این که علم به وجود شیء داشته باشیم آن جنس و فصل که در جواب سؤال از شیء می‌آید شرح الاسم است، و بعد از آن که علم به وجود آن شیء پیدا کردیم همان جنس و فصل شرح الحقیقه و تعریف حدی آن شیء می‌گردد.

بعد نوبت می‌رسد به این که از خواص و عوارض شیء سؤال کنیم که: مثلاً هل هو ضاحك؟ انسان ضاحک است؟ این را می‌گویند: هل مرکبه، با هل مرکبه سؤال از وجود مقید می‌شود، مثل وجود ضحک یا کتابت برای انسان که مفاد کان ناقصه و ثبوت شیء لشیء می‌باشد.

پس تا این جا چهار سؤال را بیان کردیم: مای شارحه، هل بسیطه، مای حقیقیه، هل مرکبه، بعد مرحوم حاجی می‌گوید: و ذو اشتباك مع هل أنیق، یعنی این چهار سؤال با هم دارای شبکه زیبایی هستند، یعنی اول مای شارحه، بعد هل بسیطه که سؤال از اصل وجود است، بعد مای حقیقیه، بعد هل مرکبه که سؤال از عوارض است.

علت ثبوتی و اثباتی

بعد نوبت چراها می‌آید که سؤال از علت است؛ علت نیز یا علت ثبوتی است یا علت اثباتی.

علت ثبوتی علت به لحاظ عالم واقع و خارج است، مثل علتی که انسان را در عالم خارج پدید آورده است، سؤال از آن علت با «لیم» است، و اصطلاحاً به آن «لیم» ثبوتی

گویند، مانند این که سؤال می‌شود: لم وُجِدَ الإنسان، یعنی چه چیزی سبب وجود خارجی انسان شده است؟

علت اثباتی علت به لحاظ عالم ذهن است که همان دلیل می‌باشد، و سؤال از آن علت با «لِمَ» است و اصطلاحاً به آن «لِمَ» اثباتی گویند، مانند این که سؤال می‌شود: لم وجد الإنسان، یعنی به چه دلیل می‌گویی: انسان موجود است. بنابراین، مجموع سؤالاتی که ممکن است شما نسبت به اشیا بکنید شش سؤال است: سؤال از شرح الاسم که مای شارحه است، بعد هل بسیطه، بعد مای حقیقه، بعد هل مرکبه، بعد لم ثبوتی که سؤال از علت خارجی است، بعد لم اثباتی که سؤال از دلیل است.

مرحوم حاجی می‌گوید: این شش مطلب و سؤال، اُس و اساس همه مطالب و سؤال‌ها است، و در هر علمی همین سؤال‌ها مطرح می‌باشد و مباحث هم پیرامون پاسخ به همین سؤال‌ها است.

گاهی اوقات هم به وسیله «أیُّ» سؤال می‌کنند، در منطق خوانده‌ایم که در جواب أیّ شیء هو فی جوهره، فصل واقع می‌شود، و در جواب أی شیء فی عرضه، عرض واقع می‌شود.

به «کم» و به «کیف» و به «این» و به «متی» هم سؤال می‌کنیم، مثلاً کیف زید یا این زید یا کم عدد الإنسان.

اگر سؤال، أی شیء هو فی جوهره باشد، این همان مای حقیقه است و جوابش فصل می‌آید و فصل همان حقیقت شیء است، که برگشتش به همان جواب مای حقیقه است، و اگر سؤال، أی شیء فی عرضه باشد، این همان هل مرکبه است و جوابش هم همان جواب از هل مرکبه است.

و اگر سؤال به این: کنجاست، یا به متی: چه وقت این شیء موجود شد، یا به کیف: چطور است سفید است یا سیاه؟ یا به کم: چقدر است؟ باشد، این‌ها همه سؤال از عوارض است که مفاد هل مرکبه است. پس اُس و پایه همه سؤال‌ها شش تا است.

توضیح متن:

«غرر في تعريفها و بعض أحكامها»

این غرر در تعریف ماهیت و بعضی از احکام ماهیت است.

«(ما قيل)، أي حمل على الشيء فالشيء معلوم من سياق المقام (في جواب ما الحقيقة

ماهية) للشيء»

آنچه گفته می‌شود، یعنی چیزی که بر شیء حمل می‌شود در جواب مای حقیقیه همان ماهیت شیء است. در شعر کلمه شیء را نیاورده است می‌گوید: کلمه شیء از سیاق کلام پیداست. پس آنچه در جواب مای حقیقیه گفته می‌شود ماهیت شیء است.

«و قد احترزنا بما الحقيقة عن ما الشارحة»

و با قید مای حقیقیه از مای شارحه دوری جستیم؛ زیرا مای حقیقیه با مای شارحه فرق می‌کند، مای شارحه شرح الاسم است و مای حقیقیه وقتی است که وجود شیء احراز شده باشد.

«فإن ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم و بالفارسية ماهیت پاسخ

پرسش از گوهر شیء است و شرح اسم پاسخ پرسش نخستین است»

آنچه در جواب مای شارحه گفته می‌شود «ماهیت» نیست، بلکه شرح الاسم است، و به زبان فارسی «ماهیت» پاسخ پرسش از گوهر و ذات شیء است، و «شرح اسم» پاسخ پرسش نخستین است.

این که من تکرار می‌کنم برای این است که مرحوم آخوند در «کفایه» مای شارحه را که شرح الاسم است با تعریف لفظی که شرح اللفظ است یکی گرفته است، با این که ایشان منظومه حکمت را پیش حاجی سبزواری رحمته الله خوانده است، ولی توجه نکرده که شرح لفظ غیر از شرح الاسم است.

«و المطالب ستّة و بعضهم و إن زادوا عليها»

مطالب یعنی آن چیزهایی را که انسان به واسطه سؤال طلب می‌کند شش تا است، هرچند بعضی بر این شش قسم اقسامی اضافه کرده‌اند، (مثل این و کیف و...) .
 «لكن أسها هي مطلباً «ما» الشارحة و الحقيقية و مطلباً «هل» البسيطة و المركبة و مطلباً «لم» الثبوت و الإثبات»

لكن اساس مطالب همین شش قسم می‌باشد که عبارت باشد از: دو مطلب مای شارحه و مای حقیقیه، و دو تا مطلب هل بسیطه و هل مرکبه، و دو مطلب لم ثبوت و لم اثبات.

«و في منظومتي في المنطق التي في نيتي إتمامها إن ساعدني التوفيق ذكرت المطالب بقولي: نظم»

و من در منظومه خودم در منطق که قصد دارم آن را تمام کنم، اگر توفیق بر من مساعد شد، (معلوم می‌شود که بخش منطق را پس از بخش حکمت نگاشته و هنوز تمامش نکرده بوده است)، در آن جا این مطالب شش‌گانه را به این ترتیب ذکر کردم.

«أس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم»

اساس سؤالات سه چیز دانسته شده است: مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم.

«فما هو الشارح و الحقيقي و ذو اشتباك مع هل أنيق»

پس «ما» دو قسم است: مای شارحه که سؤال از شرح الاسم است و مای حقیقی که سؤال از حقیقت شیء می‌کند، و «ما» با «هل» دارای شبکه زیبایی است؛ به این صورت که اول مای شارحه بعد هل بسیطه بعد مای حقیقیه بعد هل مرکبه.

«و هل بسیطاً و مرکباً ثبت لمیة ثبوتاً إثباتاً حوت»

و «هل» هم دو قسم است: بسیطه که سؤال از اصل وجود شیء می‌کند و مرکبه که سؤال از عوارض شیء است، و هل مرکبه بعد از هل بسیطه است؛ زیرا تا وجود شیء ثابت نشود سؤال از عوارض آن نمی‌کنیم، برای این که ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مثبت له است.

و لم نیز دو قسم است که ثبوت و اثبات را در بر دارد، یعنی یک وقت است که از علت ثبوت شیء سؤال می‌کنیم یک وقت سؤال از دلیل اثبات است، سؤال از ثبوتش یعنی که به چه سبب موجود شده است، علتش را می‌پرسیم، علت هم توجه دارید که چهار قسم است علت فاعلی و غائی و مادی و صوری.

«إليه آلت ما فريق أثبتا مطلب أي أين كيف كم متي»

به همین سه سؤال بر می‌گردد آنچه که فرقه‌ای دیگر ثابت کرده‌اند، یعنی آن سؤالی که با ای و این و کیف و کم و متی می‌شود نیز به همین سه سؤال (ما و هل و لم) که اسس المطالب بود بر می‌گردد.

این زید؟ مکان را سؤال می‌کند، متی زید؟ زمان را سؤال می‌کند، کیف زید؟ حالت را سؤال می‌کند، ای شیء هو؟ دو قسم است: یکی ای شیء هو فی جوهره؟ که از جوهر سؤال می‌کنیم که فصل در جوابش می‌آید، دیگری ای شیء هو فی عرضه؟ که سؤال از اعراض است که اعراض در جوابش می‌آید.

عرض کردم: ای شیء هو فی جوهره به مای حقیقیه بر می‌گردد، برای این که شیئیة الشیء بصورته، حقیقت شیء همان صورتش است که با فصل شیء ذاتاً یکی است؛ و اما سؤال ای شیء هو فی عرضه و متی و کیف و این، همه به هل مرکبه بر می‌گردد؛ چون با این‌ها از عوارض شیء سؤال می‌کنند.

«و فی کثیر کان ما هو لم هو کما یکون ما هو هل هو انتبهوا»

این بخش إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و پنجم ﴾

و الماهية مشتقة عن «ما هو» و الیاء للنسبة (و الذات و الحقيقة)، أي كل واحد منهما، (قيلت علیها)، أي علی الماهية (مع وجود خارجي) فلا يقال: ذات العنقاء و حقيقتها، بل ماهيتها، فإن الماهية أعمّ منهما. لكن ربّما لا يراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى.

(و كلّها المعقول ثانياً يجي)، إذ معلوم أنّه ليس في السواد أمر يحاذي كونه ماهية مطلقة أو ذاتاً و حقيقة مطلقتين وراء الماهية الخاصة، أعني اللون القابض لنور البصر.

(و ليست)، أي الماهية (إلا هي من حيث هية) - الهاء للسكت - كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَّةٌ﴾ أي ليست كلّ ماهية من حيث نفسها إلا نفسها لا موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا كثيرة و لا كلبية و لا جزئية و لا غيرها. فكما أنّ الوجود و العدم ليس أحدهما عين الآخر و لا جزئه، بل الوجود وجود و العدم عدم كذلك كلّ واحد منهما بالنسبة إلى السواد مثلاً. (مرتبة) - مفعول فيه لمشتق بعده - (نقائض منتفية). و ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهية و لا جزءاً منها و إن لم يخل عن أحدهما في الواقع على أنّ نقيض الكتابة في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة على أنّ يكون الظرف قيماً للمنفى لا للنفي، كما قلنا (و الكون)، أي كون شيء (في تلك)

المرتبة (انتفا المقيد) بالإضافة (نقيضه)، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، (دون انتفا مقيد) - بالتوصيف - فإذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في تلك المرتبة، لأنّه نقيضه و إن كذب أيضاً سلب الصفة الذي في تلك المرتبة، إذ ليس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا و ما ارتفعا ليسا نقيضين.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در ماهیت بود و گفتیم: ماهیت دو اصطلاح دارد: یکی ماهیتی است که حدّ وجود و مغایر با وجود است، و به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» است، و یک ماهیت به معنای اعم که هم شامل ماهیت به معنای اوّل و هم شامل وجود می شود، ماهیت به معنای اعم به معنای «ما به الشیء هو هو» است، که همان ذات شیء است، ماهیت به این معنا بر خداوند هم اطلاق می شود، چنان که گفته می شود: الحقُّ ماهیته إنیته. بحث ما در این جا بر سر آن ماهیتی است که حدّ وجود و مغایر با وجود است. مرحوم حاجی به مناسبت بحث، اقسام سؤالات شش گانه را ذکر کرد و در همین زمینه اشعاری را از منظومه منطق آورد که ما قسمتی را خواندیم؛ اکنون ادامه آن را می خوانیم.

«و فی کثیر کان ما هو لم هو کما یکون ما هو هل هو انتبهوا»

می فرماید: در بسیاری از چیزها جواب از ما هو؟ (که سؤال از حقیقت شیء است) با جواب از لم هو؟ (که سؤال از علت شیء است) یکی است؛ این در آن تعریفی است که در ضمن آن علت مادی و علت صوری یا علت فاعلی و علت غایی ذکر شود؛ چون علت در حقیقت مقوم شیء است. در منطق، باب مشارکت حدّ و برهان، ذکر کرده اند که: تعریف کامل شیء آن است که مشتمل بر علل اربعه باشد؛ برای این که هر یک از موجودات عالم طبیعت چهار علت دارد: علت فاعلی، و علت غایی، علت مادی، و علت صوری، مثال زیاد دارد، مثلاً در تعریف منطق می گویند: علم منطق آله قانونیه تعصم مراعاتها عن الخطأ فی الفکر؛ منطق ابزاری قانونی است برای این که فکر را از

خطا حفظ کند، حفظ فکر از خطا علت غایی منطبق است که در تعریف آن آورده‌اند، یا در تعریف قوهٔ غذایی می‌گویند: قوهٔ غذایی یک نیرویی است که حیوان به سبب آن برای خودش تغذیه می‌کند برای این که بدل ما يتحلل بشود، خوب این علت غایی است که ذکر می‌کنند، غذا برای چه می‌خوریم؟ برای این که آنچه تحلیل رفته جایش بیاید.

این درحقیقت «لِمَ هُوَ» است، لِمَ یعنی علت شیء، بنابراین بسا در تعریف انسان علت را می‌آورند و بهترین تعریف آن است که در آن چهار علت را بیاورند.

یا مثلاً در این آیه شریفه‌ای که راجع به روح است ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾؛ ای پیغمبر تو را از روح سؤال می‌کنند: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾،^(۱) این جا بعضی خیال می‌کنند که گویا پیغمبر ﷺ طفره رفته و جواب نداده است، در صورتی که نه، درحقیقت پیغمبر ﷺ جواب داده است، برای این که روح چون مجرد است ماده و صورت ندارد و مثل عالم عقول است، و چیزهای مجرد از صقع ربوبی و جلوهٔ تام حق هستند و در تحقق خود محتاج به ماده و مدت و استعداد نیستند و از عالم امر می‌باشند که به صرف امر و فرمان حق تعالی موجود هستند. بنابراین، امر و علت فاعلی آن را که خداوند است در تعریفش ذکر کرده‌اند که: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾.

درحقیقت، علت، معرف تام معلول است، و معلول، معرف ناقص علت است. «کما یكون ما هو هل هو انتبهوا»، کما این که در بعضی موارد «ما هو» همان «هل هو» است، و این در جایی است که ماهیت شیء عین وجود شیء است، مثل وجود که ماهیتش که به معنای عام و ما به الشیء هو هو و به معنای حقیقت شیء می‌باشد عین هستی اش می‌باشد؛ زیرا ماهیات به معنای خاص و ما یقال فی جواب ما هو تحققشان به واسطهٔ وجود است اما تحقق وجود به خودش است، لذا اگر از وجود سؤال شد که:

۱- سورةٔ اِسْرَاء (۱۷)، آیهٔ ۸۵.

هل الوجود موجود؟ در جواب گفته می‌شود: بله وجود موجود بذاته، یعنی وجود نفس الوجود است، و ماهیت وجود هم که به معنای عام است عین خود وجود است، یعنی ما هوی این جا دیگر آن ما هو که حدّ وجود باشد نیست، بلکه ماهوی به معنای اعمّ است، یعنی ما به الشیء هو هو که همان حقیقت شیء است؛ چون وجود، حقیقتش همان موجود بودنش است.

«و الانخساف الأوّل یناسب و فی وجودی اتّحد المطالب»

«و الانخساف الأوّل یناسب»، انخساف که گرفتن ماه است مثالی مناسب با اوّلی است که اتحاد «ما هو» با «لم هو» باشد؛ زیرا گرفتن ماه را این‌گونه تعریف می‌کنند: انخساف عبارت است از: «انمحاء نور القمر لحويلة الأرض بینه و بین الشمس»، این «حويلة الارض بینه و بین الشمس»، علت فاعلی انخساف است، یعنی آنچه سبب شده نور ماه محو گردد، حایل شدن زمین است بین ماه و خورشید؛ چون نور ماه از خورشید است پس تعریف انخساف، چون تعریف است «ما هو» است، و چون مشتمل بر علت انخساف است «لم هو» می‌باشد. پس انخساف مناسب با آن اوّلی، یعنی اتحاد «ماهو» و «لم هو» است.

«و فی وجودی اتّحد المطالب» و در وجود من، (وجود حاجی ﷺ یا وجود هر موجود ممکن دیگر) متحد شده است هر سه مطلب: ما هو و هل هو و لم هو؛ برای این که ماهوی وجود من که ماهیت به معنای عام و به معنای حقیقت است عین وجود من است که هل هو است و وجود من با وجود منبسط هم که علت وجود من است یکی است، وجود منبسط یعنی همان وجود فراگیر و گسترده‌ای که ظلّ حق تعالی و امر اللّٰه واحد است که یک مرتبه‌اش هم وجود من است؛ برای این که وجود من یک قسمتی، یک قطعه‌ای از وجود منبسط است که آن وجود منبسط هم جلوه حق تعالی است، پس علت وجود من همان وجود منبسط است، پس در وجود هر موجود ممکن از جمله وجود من، ما هو، و هل هو، و لم هو متحد است.

«ماهیت» به معنای مورد بحث

اما ماهیتی که حدّ وجود و محل بحث ما است ماهیت به معنای ما يقال فی جواب ما هو است.

مرحوم حاجی درباره ماهیت به این معنا می گوید: و الماهیة مشتقة عن ما هو و الیاء للنسبة، «ماهیت» مشتق از ما هو؟ است و یاء آن برای نسبت است، ماهیت در اصل ماهویّت بوده بعد ماهیت شده است.

بعد می گوید: به ماهیت، اصطلاحاً ذات و حقیقت هم گفته می شود، منتها به شرط این که ماهیت وجود خارجی پیدا کرده باشد، بنابراین «ماهیت» اعم از «ذات» و «حقیقت» است؛ زیرا اگر نفس ماهیت انسان را قطع نظر از وجود و عدم در نظر داشته باشیم به آن می گویند: ماهیت، و اگر ماهیت موجود هم باشد باز ماهیت است، اما به این ماهیت موجوده، ذات هم می گویند، حقیقت هم می گویند، اما به لحاظ وجود، یعنی بعد از این که موجود شد، چون «حقیقت» از ماده «حقّ» است، یعنی ثَبَّتَ، قبلاً نیز گفته ایم: ماهیّت بدون وجود چیزی نیست، پای وجود که در کار بیاید آن وقت حقیقت پیدا می کند؛ بنابراین، ماهیت بعد از آن که موجود شد به لحاظ وجودش به آن حقیقت و ذات می گویند.

البته گاهی از اوقات هم به خود ماهیت با قطع نظر از وجود ذات گفته می شود، اما این خلاف اصطلاح است.

بعد می گوید: معنای این سه لفظ، یعنی «ماهیت» و «ذات» و «حقیقت» که مثلاً بر انسان اطلاق می شود، معانی این ها معقول ثانی به اصطلاح فلسفی هستند.

توضیح مطلب

چنان که قبلاً گذشت، معقول ثانی منطقی به آن عوارضی گفته می شود که هم ظرف

عروض آن و هم ظرف اتصاف به آن، هر دو ذهن باشد، مثل مسائل منطقی: نوعیت و جنسیت و فصلیت، منطقیین به این‌ها می‌گفتند: معقول ثانی.

اما معقول ثانی فلسفی به عوارضی گفته می‌شود که ظرف عروضش ذهن است، اعم از این‌که ظرف اتصاف به آن ذهن باشد یا خارج، مثل شیئیت، امکان، ماهیت، مثلاً انسان را می‌گوییم: ماهیت است و عنوان «ماهیت» را بر آن حمل می‌کنیم، این عنوان «ماهیت» نه عین انسان است، نه جنس انسان است، نه فصل انسان، بلکه عرض است؛ برای این‌که اطلاق «ماهیت» بر انسان به لحاظ این است که انسان، ما يقال فی جواب ما هو است، و ما يقال فی جواب ما هو بودن، یک امر عرضی و زائد بر انسان است. و همین‌طور است کلمه «ذات» و یا کلمه «حقیقت» که بر ماهیت به لحاظ وجود خارجی آن اطلاق می‌گردد؛ زیرا وجود خارجی نیز، زائد بر ماهیت است؛ بنابراین، آنچه ذاتی انسان است حیوان ناطق است، حیوان جنس آن است، ناطق فصل آن است، اما عناوینی مانند «ماهیت» و «ذات» و «حقیقت»، این‌ها عرض هستند، منتها عرض خارج محمول هستند نه محمول بالضمیمه؛ زیرا خارج محمول امری انتزاعی است و مابازاء مستقلی در خارج ندارد، به خلاف محمول بالضمیمه که مابازاء خارجی دارد، مثلاً در الإنسان ضاحكٌ، ضحک عارض انسان است و در خارج مابازاء دارد و لذا اتصاف انسان به آن در خارج و عروض آن هم بر انسان در خارج است، انسان یک موجود است و ضحک آن هم یک موجود دیگر، یا در الجسم أبيض، همین‌طور، به این‌ها می‌گفتیم: معقول اولی، ولی مثل شیئیت، امکان، ذات، حقیقت، این‌ها نه جنس انسان است نه فصل، بلکه عرض است، اما عروضش در ذهن است، یعنی در خارج مابازاء جدایی غیر از ذات ندارد، ذهن می‌آید آن را از خود انسانیت انتزاع می‌کند، یعنی انسان از آن جهت که در جواب ما هو؟ گفته می‌شود ماهیت است، یا مثلاً به اعتبار این‌که به واسطه وجود تحقق پیدا کرده است به آن می‌گویند: حقیقت؛ و به واسطه

این که با وجود متذوُّت می شود و ذاتیت پیدا می کند به آن می گویند: ذات، پس این ها عرض است، منتها عروضش در ذهن است، یعنی ذهن این ها را عارض بر انسان می بیند وگرنه این ها در خارج مابازاء ندارند؛ لذا به این ها می گفتیم: خارج محمول، خارج محمول آن است که از حاق ذات شیء، خارج و بیرون است اما در عالم خارج، مابازایی جدا و ورای خود شیء ندارد، پس این ها معقول ثانی هستند، منتها معقول ثانی به اصطلاح فلسفی؛ برای این که اتصاف به این ها در خارج است. ماهیت، در خارج، ذات است، حقیقت است، ماهیت است، اما عروضش، یعنی این که این ها را با موصوف خود به گونه عارض و معروض حساب کنید، این دیگر ظرفش ذهن است. (۱)

۱- حکیم سبزواری هرچند در متن و شرح به طور سربسته هر یک از عناوین: «ذات»، «حقیقت»، «ماهیت» را معقول ثانی دانسته است، اما در تعلیقه خود، به معقول ثانی فلسفی بودنشان تصریح کرده است. بر اساس مبنای ایشان، معقول ثانی فلسفی اعم از معقول ثانی منطقی است؛ زیرا ظرف اتصاف در معقول ثانی فلسفی اعم از ذهن و خارج است، و به گفته ایشان: معروض معقول ثانی فلسفی، در خارج هم متصف به آن معقول می شود. بنابراین، اگر عناوین نامبرده معقول ثانی فلسفی باشند معروض آن ها که ماهیات خاصه، مانند انسان، فرس،... هستند، در ظرف خارج هم متصف به عنوان: «ذات»، «حقیقت»، «ماهیت» می گردند. ولی اشکال این جاست که: اولاً: این سخن با اعتباری بودن ماهیت و عدم تحقق آن در خارج که مبنای حکیم ماتن است، سازگار نیست؛ چون وقتی اساساً ماهیت در خارج موجود نباشد اتصاف آن به هر صفتی از جمله عناوین مزبور هم معنا ندارد.

ثانیاً: در خصوص عنوان «ماهیت» اشکال مضاعف است؛ زیرا ماهیت مورد بحث به معنای خاص، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو؟» است، و مراد از «قول» هم «حمل» است، پس ماهیت به این معنا یعنی «ما یحمل علی الشیء فی جواب ما هو؟»؛ و بدیهی است که ظرف حمل، ذهن است، بنابراین صحیح نیست که بگوییم: عنوان «ماهیت» برای ماهیات خاصه معقول ثانی فلسفی است که ظرف اتصاف به آن خارج است؛ برای این که ماهیت خاصه، مانند انسان، با اغماض از اشکال اول و فرض این که در خارج موجود است، در ظرف خارج نمی تواند موصوف به عنوان «ماهیت» به معنای «ما یحمل فی جواب ما هو؟» باشد؛ چون ظرف حمل، ذهن است و انسان خارجی بر چیزی مقول و محمول واقع نمی شود. بر این پایه باید گفت: عناوین نامبرده معقول ثانی منطقی هستند نه معقول ثانی فلسفی. (اسدی)

توضیح متن:

«و الماهية مشتقة عن «ما هو» و الیاء للنسبة»

لفظ «ماهیت» مشتق از «ماهو» است و یاء آن برای نسبت است؛ ماهیت ماهویّت بوده بعد ماهیت شده است.

«(و الذات و الحقیقة)، أي کلّ واحد منهما، (قيلت علیها)، أي علی الماهية (مع وجود

خارجي)»

عنوان «ذات» و لفظ «حقیقت»، هر کدام از این دو لفظ حمل بر ماهیت می شود در صورتی که وجود خارجی داشتن آن لحاظ شده باشد، یعنی به لحاظ وجود خارجی، به آن ذات و حقیقت می گویند.

«فلا يقال: ذات العنقاء و حقیقتها، بل ماهيتها فإنّ الماهية أعمّ منهما»

پس چون عنقا وجود خارجی ندارد، یک حیوان فرضی است و فقط در ذهن است، ذات عنقا یا حقیقت عنقا نمی گویند، بلکه به آن ماهیت عنقا می گویند؛ زیرا ماهیت اعمّ است از ذات و حقیقت، یعنی هم به لحاظ وجود خارجی هم بدون لحاظ وجود خارجی ماهیت گفته می شود، مثلاً می گوئیم: ماهیت انسان، یا ماهیت عنقا، اما ذات و حقیقت را در عنقا به کار نمی برند چون وجود خارجی ندارد.^(۱)

۱- این سخن حکیم سبزواری رحمته الله با سخن چند سطر پیشینش که فرمود: ماهیت، جواب از مای حقیقه است و مای حقیقه هم پس از هل بسیطه می باشد و طبعاً ماهیت، جواب از چیستی شیء موجود در خارج است، و نیز با سخنی که در حاشیه فرمود که: «ما لا آئیه له لا ماهیه له» سازگار نیست. ممکن است در مقام توجیه گفته شود: مراد مرحوم سبزواری این است که: هر چند «ما لا آئیه له لا ماهیه له» و ماهیت جواب از چیستی شیء موجود در خارج است، اما لفظ «ماهیت» را می توان با قطع نظر از وجود خارجی شیء اطلاق کرد، برخلاف لفظ «ذات» و «حقیقت» که تنها با لحاظ وجود خارجی شیء اطلاق می گردد. ولی این توجیه با مثال «عنقاء» که در متن آمده جوردر نمی آید؛ زیرا اساساً عنقا وجود خارجی ندارد، نه این که وجود خارجی دارد ولی می توان از آن اغماض کرده و لفظ «ماهیت» را بر آن حمل نمود. بله اگر ایشان به انسان با قطع نظر از وجود خارجی اش مثال می زد، در این صورت این توجیه صرف نظر از این که جعل اصطلاح جدید است، موجه بوده و با سخن پیشینش سازگار می بود. (اسدی)

«لکن ربّما لا یراعی هذا الفرق فیستعمل کلّ بمعنی»

لکن بسا این فرق مراعات نمی‌شود، پس هر کدام از این دو لفظ در هر دو معنا استعمال می‌شوند، یعنی هم در جایی که ماهیت وجود خارجی دارد به آن ذات یا حقیقت می‌گویند و هم در جایی که وجود خارجی ندارد.

«(و کلّها المعقول ثانیاً یجی)»

عنوان ذات و ماهیت و حقیقت هر سه، معقول ثانی هستند. گفتیم: معقول ثانی آن است که در خارج مابازاء ندارد.

«إذ معلوم أنّه لیس فی السواد أمر یحاذی کونه ماهیة مطلقة أو ذاتاً و حقیقة مطلقین و راء الماهیة الخاصّة، أعنی اللون القابض لنور البصر»

زیرا معلوم و روشن است که مثلاً در سیاهی که تعریف شده است به «لون قابض لنور البصر»، که «لون» به منزله جنس آن و «قابض لنور البصر» به منزله فصل آن است، امری و راء این ماهیت خاصه‌ای که سواد دارد چیز دیگری که مابازاء خارجی داشته باشد نیست.

پس این سه عنوان نسبت به اشیا عرض هستند، متنها عرض ذهنی هستند؛ زیرا عوارض بر سه قسم بود: یک قسم عوارضی که ظرف عروض و اتصاف به آن هر دو خارج است، مثل این که گچ سفید است، یا مثلاً برف سفید است، هم گچ و برف در خارج است و هم عروض سفیدی بر آن‌ها در خارج است، این‌ها معقول اولی است. اما آن جایی که ظرف عروض و اتصاف هر دو در ذهن باشد، مثل این که الإنسان نوع، یا الإنسان کلی، کلیت و نوعیت، هم اتصاف به آن در ذهن است، و هم عروض آن‌ها بر انسان در ذهن است؛ چون انسان خارجی کلی نیست، کلیت و نوعیت و تمام مسائل منطقی، چون هم ظرف اتصاف به آن‌ها و هم ظرف عروضش، هر دو در ذهن است معقول ثانی به اصطلاح منطقی هستند.

و یک قسم عوارض هست که ظرف عروض آن ذهن است، اما ظرف اتصاف به آن

خارج است، مثلاً انسان در خارج متصف به امکان است، اما امکان یک مابازاء خارجی ندارد و در ذهن عارض بر انسان است، یعنی ذهن ماهیت انسان را تجزیه و تحلیل می‌کند و امکان را بر آن حمل می‌کند، عناوین ماهیت و ذات و حقیقت هم این‌طور است.

ماهیت من حیث هی إلا هی

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: «ماهیت من حیث هی لیست إلا هی»، ماهیت‌هایی که موجود است به تبع وجود، به حمل شایع در خارج موجودند، ماهیت‌هایی هم که معدوم است به تبع عدم، به حمل شایع معدومند.

در حمل اولی ذاتی اتحاد موضوع و محمول به حسب مفهوم است، مثل الإنسانُ إنسانٌ یا الإنسان حیوانٌ ناطق، ولی در حمل شایع صناعی، اتحاد موضوع و محمول به حسب وجود خارجی است، مثل الإنسان کاتبٌ، یا الإنسان ضاحکٌ یا الإنسان موجودٌ، انسان به حسب خارج متحد با این امور است.

حالاً این‌جا می‌گوییم: ماهیت به حمل اولی ذاتی، نه موجود است و نه معدوم، در ذات انسان مثلاً، نه وجود خوابیده و نه عدم، لایبشرط از وجود و عدم است، و لذا یک وقت موجود است و یک وقت معدوم است و با هر یک از وجود و عدم قابل جمع است؛ اگر در ذات ماهیت، وجود خوابیده باشد هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود، و اگر در ذاتش عدم خوابیده باشد هیچ وقت موجود نمی‌شود؛ پس وجود و عدم، نه جنس و نه فصل انسان و نه عین آن است، همه ماهیت‌ها همین‌طور هستند، تمام ماهیت‌ها به حسب ذات از وجود و عدم لایبشرطند؛ و همین‌طور از وحدت و کثرت و مانند آن، در ماهیت نه وحدت خوابیده و نه کثرت، نه جزئیت و نه کلیت، و نه تشخص و نه غیر آن؛ بنابراین، حمل واحد، کثیر، موجود، معدوم، متشخص، غیر متشخص، بر ماهیت حمل شایع صناعی است، اما به حمل اولی ذاتی، یعنی به حسب مفهوم، در مفهوم هیچ

ماهیتی چیزی جز ذات و ذاتیات ماهیت نیست، مثلاً مفهوم ماهیت انسان، غیر از انسانیت و حیوان ناطق که همان جنس و فصل آن باشد چیزی دیگر نیست. لذا این طور تعبیر می‌کنند: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، ماهیت از جهت ذاتش، یعنی به حمل اولی ذاتی، نیست مگر خودش، نه وجود در آن خوابیده، و نه عدم، همان طور که وجود و عدم، به حمل اولی بر همدیگر حمل نمی‌شوند، وجود عدم نیست، عدم هم وجود نیست، وجود وجود است، عدم هم عدم است، همچنین ماهیت فقط ماهیت است، نه وجود در مفهومش نهفته است و نه عدم.

توضیح متن:

«(و لیست)، أي الماهية (إلا هي من حيث هیه)»

ضمیر «لیست» به ماهیت بر می‌گردد، یعنی نیست ماهیت مگر خودش، «من حیث هیه»، یعنی اگر خود ماهیت را ملاحظه کنیم، با قطع نظر از وجود و عدم و غیر این‌ها، یعنی اگر به حمل اولی ذاتی و به حسب مفهوم آن را ملاحظه نماییم، فقط خودش بر خودش صادق است، الإنسانُ إنسانٌ صادق است، اما الإنسان وجودٌ یا موجودٌ صادق نیست، بله، به حمل شایع می‌تواند موجود باشد، اما وجود یا موجود در ذاتش خوابیده است، همچنین عدم یا معدوم، هیچ‌کدام در مرتبه ذات ماهیت راه ندارد.

«الهاء للسكت، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ﴾^(۱)»

این «هاء» در «هیه» های سکت است که آخر کلمه برای سکوت می‌آید، مانند «ه» در قول خداوند تعالی: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ﴾ تو چه می‌دانی این چیست، «هیه»، «هی» بوده است.

شعر را معنا کنیم.

۱- سورة قارعه (۱۰۱)، آیه ۱۰.

«أی لیست کلّ ماهیة من حیث نفسها إلاّ نفسها»

یعنی نیست هر ماهیت از جهت خودش مگر خودش، یعنی اگر ماهیت را خودش را با قطع نظر از هر چیز دیگری لحاظ کنیم فقط خودش بر خودش صادق است، به حمل اولی ذاتی هر مفهومی خودش و اجزایش بر آن حمل می‌شود.

«لا موجودة و لا معدومة»

به حمل اولی نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه وجود در آن خوابیده است و نه عدم.

«و لا واحدة و لا كثيرة»

نه وحدت در آن خوابیده است و نه کثرت، مثلاً ماهیت انسان در خارج به عدد افراد خارجی اش متکثر است چون موجود است، و در وجود ذهنی واحد است، اما به حسب ذات خود نه واحد است و نه کثیر.

«و لا کلیة و لا جزئية و لا غيرها»

و نه جزئی است و نه کلی و نه چیز دیگر غیر از این امور، مثلاً انسان در وجود ذهنی کلی است، و در وجود خارجی جزئی است، اما نفس ماهیت انسان، با قطع نظر از خودش، نه جزئی است و نه کلی نه چیز دیگر، یعنی این‌ها در ذاتش نخوابیده است.

«فكما أنّ الوجود و العدم لیس أحدهما عین الآخر و لا جزئه، بل الوجود و العدم

عدم»

پس همان‌طور که وجود و عدم هر کدام نه عین دیگری است و نه جزء آن، بلکه وجود، وجود است، عدم، عدم است.

«كذلك کلّ واحد منهما بالنسبة إلى السواد مثلاً»

همین‌طور است هر یک از وجود و عدم نسبت به ماهیتی مثل سواد، یعنی در ماهیت سواد نه وجود خوابیده است و نه عدم.

اشکال:

این که شما می‌گویید: ماهیت من حیث هی، نه موجود است نه معدوم، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ برای این که وجود و عدم نقیض هستند و نقیضین هم نه اجتماعشان صحیح است و نه ارتفاعشان؛ لذا یک کدام از وجود و عدم بر ماهیت، صادق و راست است و دیگری دروغ، شما می‌گویید: ماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه؛ خوب، وجود و عدم که مرتفع بشود ارتفاع نقیضین می‌شود، این اشکال.

جواب اول:

از این اشکال دو جواب می‌دهیم: اما جواب اول: این که شما شنیده‌اید ارتفاع نقیضین مثل اجتماع نقیضین محال است، این به حسب واقع است، یعنی به حسب عالم واقع، انسان مثلاً یا موجود است یا معدوم، به عبارت دیگر: به حمل شایع صناعی انسان در خارج یا موجود است یا معدوم، نمی‌شود نه موجود باشد و نه معدوم؛ اما بحث ما این جا بر سر مرتبه ماهیت است، مرتبه ماهوی، کاری به واقع و خارج نداریم، مرتبه ماهوی یعنی به حمل اولی ذاتی، ما می‌خواهیم بگوییم: در مرتبه ذات ماهیت نه وجود خوابیده است و نه عدم، پس ارتفاع نقیضین به حسب متن واقع هر چند محال می‌باشد و انسان هم که یک ماهیت است به حسب متن واقع و در خارج یا موجود است یا معدوم، نمی‌شود نه موجود باشد و نه معدوم، اما به حسب مرتبه ذات و به حمل اولی، در ذات انسان نه وجود خوابیده است و نه عدم؛ پس ارتفاع نقیضین به حسب مرتبه ذات مانعی ندارد. این جواب اول.

«(مرتبه) - مفعول فیه لمشتق بعده - (نقائض منتفیة)»

«(مرتبه) مفعول فیه است برای مشتق بعدش که همان «منتفیة» باشد، یعنی در مرتبه

ذات ماهیت نقیضها منتفی هستند.

«و ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز»

و ارتفاع نقیضین در مرتبه ماهیت جایز است و مانعی ندارد، یعنی در ذات شیء نه وجود است و نه عدم.

«لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهية و لا جزءاً منها»

چرا؟ زیرا معنای آن ارتفاع، این است که هر یک از وجود و عدم نه عین ماهیت است نه جزء ماهیت، پس در مرتبه ذات ماهیت هیچ کدام نیستند.

«و إن لم تخل عن أحدهما في الواقع»

هرچند ماهیت در واقع خالی از یکی از اینها نیست، یعنی به حسب متن واقع یا وجود دارد یا عدم. این جواب اول که یک مقدار سست است.^(۱)

جواب دوم:

و اما جواب دوم که دقیق تر است این که:

ما گفتیم: ارتفاع نقیضین محال است، الآن هم می گوئیم محال است، آنچه ما گفتیم غیر از آن چیزی است که شما فهمیده اید، ما نگفتیم: انسان موجود نیست، بلکه گفتیم: در مرتبه ذات انسان وجود نیست، پس آنچه از انسان نفی کردیم اصل وجود نبود،

۱- زیرا ارتفاع و اجتماع نقیضین استحاله ذاتی دارد و بدین جهت به هیچ وجه و اعتباری ممکن نیست، و این که به اعتبار مرتبه ماهیت وجود و عدم راه ندارد اساساً این معنایش ارتفاع نقیضین نیست، نه این که ارتفاع نقیضین است ولی جایز و ممکن است، وگرنه استحاله ارتفاع نقیضین ذاتی نمی بود. به طور کلی اموری که استحاله ذاتی دارند، مانند اجتماع و ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدین یا مثلین و یا حتی وجود شریک الباری، تصور و فرض آنها هم محال است، و این که گفته می شود: فرض محال محال نیست سخن بی پایه ای است، «و إن كنت فی ریب من هذا فاخلع نعلیک و ادخل فی الوادی المقدّس من خلوة ذهنک و کن من شاهدهیه فانظر هل لك أن تتصوّر أمراً مستحیلاً بالذات قطعاً، هیئات؛ و لو لا ذلك لما كان لنا أن نحکم بکونه مستحیلاً بالذات، بل إذا جاز تصوّره و فرضه فعلینا أن نحکم بامکانه فی وعاء من أوعیه الواقع و فی مکان من الأمکنه أو زمان من الأزمنه و دهر من الدهور، و حیثئذ لم یستقر حجر من العلوم و المعارف علی حجر». (اسدی)

بلکه وجود در مرتبه ذات بود، وجود در مرتبه‌ای خاص را از انسان نفی کردیم؛ آن وقت، نقیض وجود در مرتبه، عدم وجود در همان مرتبه است، «در مرتبه» را قید منفی بگیرد که وجود باشد، یعنی وجود در مرتبه نیست، «در مرتبه» را قید عدم بگیرد که معنایش این باشد که: عدم وجود، در مرتبه است.

بنابراین وقتی گفتیم: وجود در مرتبه بر انسان صادق نیست، عدم وجود در مرتبه بر آن صادق است، وجود در مرتبه ماهیت نیست، یعنی وجودی که مقید به مرتبه است، و نقیض آن وجود، عدم وجود در مرتبه است.

پس آنچه نقیض وجود در مرتبه است عبارت است از نفی همین وجودی که در مرتبه است، وجود در مرتبه با عدم در مرتبه این‌ها نقیضان نیستند؛ زیرا این‌ها هر دو مرتفع هستند و آنچه نقیضین هستند یکی صادق است یکی کاذب. بنابراین، در مرتبه ماهیت اصلاً ارتفاع نقیضین نشده است؛ لذا در مقام پاسخ دوم می‌گوید:

«علی أن نقیض الكتابة فی المرتبة عدم الكتابة فی المرتبة»

علاوه بر این که نقیض کتابت در مرتبه، عدم کتابت در مرتبه است؛ در مرتبه یعنی در ذات ماهیت.

«علی أن یكون الطرف قیداً للمنفی لا للمنفی»

بنابراین که ظرف، یعنی «فی المرتبه» را قید منفی یعنی کتابت بگیریم، نه قید نفی که عدم باشد، پس نقیض کتابت در مرتبه، عدم کتابت در مرتبه است، و وقتی که کتابت در مرتبه بر انسان صادق نیست عدمش متحقق و صادق است.

«كما قلنا: (و الكون)، أي كون شيء (في تلك) المرتبة (انتفا المقید) بالإضافة (نقیضه)»

چنان که همین مطلب را در شعرمان گفتیم که: کون، یعنی وجود شیء در یک مرتبه، مثل وجود کتابت در مرتبه ذات، نفی آن وجود مقید به مرتبه نقیضش می‌باشد.

می فرماید: «انتفا المقيّد» را به صورت مضاف و مضاف الیه بخوان، نه به صورت صفت و موصوف، «انتفا المقيّد» مبتدأ و «نقيضه» خبرش می باشد و این جمله خبر «الكون» است، ضمير «نقيضه» هم به «الكون» باز می گردد. یعنی نقيض وجود مقيد به مرتبه، نفی همان وجود مقيد به مرتبه است. چرا؟

«لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه (دون انتفا مقيد) بالتوصيف»

چون نقيض هر شئی رفع همان شئی است، نه این که شئی در مرتبه، مثل وجود کتابت در مرتبه ذات، نقيضش نفی مقيد به مرتبه باشد. می گوید: «انتفا مقيد» را به صورت صفت و موصوف بخوان، یعنی نفی ای که این صفت را دارد که مقيد می باشد به این که در مرتبه ذات باشد.

«فإذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في تلك المرتبة لأنّه

نقيضه»

پس وقتی که ثبوت صفتی در یک مرتبه، مثل وجود کتابت در مرتبه کاذب باشد عدم آن صفتی که در آن مرتبه است، مثل عدم کتابت در مرتبه صادق است، چرا؟ برای این که این نقيضش است.

«و إن كذب أيضاً سلب الصفة الذي في تلك المرتبة، إذ ليس نقيضه»

هرچند سلب آن صفت که آن سلب بخواهد در مرتبه بوده باشد نیز کاذب است؛ چون این سلب نقيض وجود مقيد به مرتبه نیست تا با کذب آن وجود، این سلب صادق باشد. این «الذي في تلك المرتبة» را صفت سلب بگیرد.

ببینید: در مرتبه ذات انسان نه وجود است نه عدم، نه وجود الکتابه نه عدم الکتابه، این ها هیچ کدام در مرتبه نیست، اما با این حال، کتابت در مرتبه، نقيضش سلب کتابت که این سلب در مرتبه، یعنی مقيد به مرتبه باشد، نیست، بلکه نقيضش سلب کتابت در مرتبه، یعنی سلب کتابت مقيد به مرتبه است.

«فما هما نقیضان لم یرتفعا و ما ارتفعا لیسا نقیضین»

پس آن دو تایی که نقیض هستند هر دو مرتفع نیستند، و آن دو که مرتفع هستند که وجود در مرتبه و عدم در مرتبه باشد، نقیضین نمی باشند؛ بنابراین، در مرتبه ذات ماهیت نیز ارتفاع نقیضین نیست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و ششم ﴾

(و قدّم سلباً على الحيثية) فقل: «ليس الإنسان من حيث هو إنسان بكاتب ولا لا كاتِب، و بواحد و لا لا واحد» و هكذا لا أن يقال: «الإنسان من حيث هو ليس بكذا و كذا» (حتّى يعمّ) السلب لأجل التقديم، (عارض المهية) نفسها و لا يختصّ بعارض وجودها. بيان ذلك: أنّ للماهية، بالقياس إلى عوارضها حالتين: إحداهما: عدم الاتّصاف بها و لا بنقائضها حين أخذ الماهية من حيث هي، كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة و الحركة و نحوهما. والأخرى: الاتّصاف بها حين ما أخذت كذلك، كما في العوارض التي تلحقها مع الوجود لا بشرط الوجود، كالوجود و الوحدة و الإمكان و نحوها. فالماهية بالقياس إلى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر و هي مرتبة ذاتها، و أمّا بالقياس إلى عوارض نفسها، فإنّها و إن لم تخل عن أحد الطرفين، لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض. فالتقديم الذي شرطوه إنّما هو بالقياس إلى عارض الماهية نفسها، إذ الخلوّ عن عارض الوجود و عن مقابله جائز. فإذا قلت: «الإنسان من حيث هو ليس بوجود» يصير الحيثية جزء الموضوع لا من تتمّة المحمول، فلا يتوجّه النفي إلى الوجود بنحو خاصّ، أي وجود يكون عيناً أو جزءاً له، بل إلى الوجود مطلقاً، فيلزم أن يكون الإنسان

من حيث هو، أي نفسه، خالياً عن الوجود مطلقاً و نفسه نفسه. و هو باطل
بخلاف ما إذا قلت بالعكس. (فانف به)، أي بالتقديم أو بالسلب، (الوجود ذا
التقييد)، أي ليس الإنسان في مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو بأن يكون عيناً
أو جزءاً له (لا مطلقه)، أي مطلق الوجود و لو بنحو الاتّصاف من قبل الغير.
(و اتّخذنه) - مؤكّد بالنون الخفيفة - (مثلاً). فأجره في الوحدة فقَدّم السلب و
انف الوحدة التي من حيث نفس الماهية لا مطلقها و هكذا. و قد يقال في فائدة
تقديم السلب غير ذلك. و ما ذكرنا أولى.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

چکیده مطالب گذشته

بحث درباره ماهیت بود، گفتیم: فلاسفه این عبارت را زیاد می‌گویند که: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»، یعنی اگر ذات ماهیت را نگاه کنیم، خودش فقط خودش است، یعنی خودش بر خودش حمل می‌شود و چیز دیگری بر او حمل نمی‌شود، هرچند به حسب متن واقع و حمل شایع، ماهیت یا موجود است و یا معدوم، یا واحد است و یا کثیر، یا جزئی است یا کلی، انسان در ذهن کلی است، در خارج جزئی است، در ذهن به نعت وحدت می‌آید در خارج به نعت کثرت می‌آید، هم در خارج موجود است هم در ذهن، با این حال وجود و عدم و غیر این‌ها در ذات خود ماهیت نخواهیده است، این که می‌گوییم: من حیث هی، می‌خواهیم بگوییم: وجود و عدم در مرتبه ذات ماهیت نیست.

این جا اشکال می‌شود که: در این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ برای این که وجود و عدم نقیض هم هستند، پس این که می‌گوییم: ماهیت ذاتاً نه موجود است و نه معدوم، این ارتفاع نقیضین است.

دو جواب از آن داده‌اند: اول گفته‌اند: ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت، اشکال و مانع ندارد، و منظور این است که در مرتبه ذات، وجود و عدم نمی‌آید.

جواب دوم این بود که: ما نمی‌گوییم انسان موجود نیست، ما می‌گوییم: وجود در مرتبه ذات انسان نیست، و این سخن صادق است، و نقیضش این است که: وجود در

مرتبه ذات انسان هست، و این سخن کاذب است. بنابراین یکی از دو طرف نقیض صادق است و طرف دیگر کاذب، پس در مرتبه ذات ماهیت نیز ارتفاع نقیضین نیست. این خلاصه مطلبی بود از گذشته که من دوباره تکرار کردم.

یک تعبیر فنی درباره ماهیت

مطلب دیگری که این جا می فرماید مربوط به چگونه تعبیر کردن از همین حکم ماهیت است، حکما از این حکم چنین تعبیر کرده و می گویند: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»، این «الماهیة» مبتدا و موضوع، «من حیث هی» را قید مبتدا و موضوع می گیرند، «لیست إلا هی»، هم خبر و محمول است. مرحوم حاجی می خواهد بگوید: این تعبیر غلط است، باید «لیست» را جلوتر از «من حیث هی» ذکر کنیم تا «من حیث هی» قید محمول باشد. این را شیخ الرئیس و بعد خواجه نصیر هم در کلمات خود گفته اند، مرحوم ملاصدرا هم در «اسفار» چند جا گفته است، مرحوم حاجی نیز می خواهد این مطلب را این جا گفته باشد.

تعبیرشان این است که: سلب را که «لیس» است بر حیثیت که «من حیث هی» است مقدم بدارید، بگویید: «لیست الماهیة من حیث هی إلا هی» یا «لیست الماهیة من حیث هی موجودة و لا معدومة»، که این «من حیث هی» را بعد از «لیس» بیاوریم و قید محمول قرار بدهیم، نگوییم: الإنسان من حیث هو لیس بموجود و لا معدوم، بلکه بگوییم: لیس الإنسان من حیث هو بموجود و لا معدوم، که معنایش این می شود: لیست ماهیة الإنسان موجودة و لا معدومة من حیث هی، یعنی ماهیت انسان در مرتبه ذات خود نه موجود من حیث هی است و نه معدوم من حیث هی، یعنی ماهیت انسان به خودی خود با قطع نظر از غیرش نه وجودی است که عین یا جزء ذاتش باشد و نه عدمی که این چنین باشد، این مطلب را می خواهیم بفهمانیم، وگرنه ماهیت انسان من حیث هی یا موجود و یا معدوم است، این که ما می گوییم موجود یا معدوم نیست، وجود یا عدم در

مرتبه را می‌گوییم، یعنی وجود یا عدمی که عین ذات باشد یا جزء ذات باشد، این را می‌خواهیم نفی کنیم، نه اصل وجود یا عدم را؛ بنابراین «من حیث هی» را که معنایش عین ذات بودن و جزء ذات بودن است، این را قید محمول قرار بدهیم، چرا؟ مرحوم حاجی می‌گوید: برای این که می‌خواهیم با این کار از مرتبه ذات ماهیت هم عوارض ماهیت را سلب کرده باشیم هم عوارض وجود را.

عوارض وجود و عوارض ماهیت

بعضی از عوارض به شرط وجود است، یعنی اگر معروض آن موجود نباشد این عوارض را ندارد، اول باید معروض، موجود بشود و بعد این عوارض را پیدا کند، مثل این که می‌گوییم: *الإنسانُ كاتبٌ، الإنسانُ ضاحكٌ، الإنسانُ متحركٌ، الإنسانُ آكلٌ*، انسان تا موجود نشود نمی‌نویسد، نمی‌خندد، راه نمی‌رود، نمی‌خورد این‌ها همه از عوارضی است که عارض انسان به شرط وجود می‌شود.

خوب، شرط باید قبل از مشروط باشد، یعنی اول باید انسان موجود شود، در رتبه بعد این عوارض عارض بر آن شود، انسان یک وجود دارد یک ماهیت و این عوارض در حقیقت عوارض وجود اوست، عوارض ماهیت او نیست، یعنی ماهیت انسان، ضاحک نیست، انسان موجود ضاحک است یا خوردن از عوارض وجود انسان است. این یک سری عوارض است که اصطلاحاً عوارض وجود نام دارد.

اما یک سری از عوارض هست که این‌ها عارض ماهیت هستند، که اگر بر فرض، ماهیت در ماهیتستان تقرر داشت چنان که معتزله پنداشته‌اند، یا آن را بدون وجود در نظر بگیریم باز این عوارض را داشت، مثل *الإنسانُ ممکنٌ*، یا مثل زوجیت برای اربعه، عقل درباره ماهیت انسان حکم می‌کند به امکان، هر چند ماهیت من حیث هی و با قطع نظر از وجود باشد؛ البته چنان که قبلاً ما گفته‌ایم: *ما لا وجود له لا مهية له*، پس تا وجود

نباشد ماهیتی نیست، بنابراین باید بگوییم: ماهیت مع الوجود و در هنگام وجود داشتن این احکام را دارد،^(۱) بدون این که وجود ماهیت، شرط ثبوت این احکام باشد، یعنی انسان موجود این احکام را داراست؛ چون تا موجود نباشد ماهیتی نیست، حالا که انسان موجود شد آن وقت خود این ماهیت، با قطع نظر از وجود، حکم امکان را دارد، خود وجود هم یکی از همین احکام است، وجود هم که عارض ماهیت می شود عارض ماهیت به شرط وجود نمی شود، یعنی چنین نیست که ماهیت اول موجود شود بعد وجود پیدا کند، بلکه وجود عارض بر خود ماهیت می باشد منتها در ظرف وجود، یعنی وقتی که موجود است وجود عارضش است؛ پس وجود را هم یکی از همین عوارض حساب می کنیم، وجود و امکان و زوجیت برای اربعه و مانند این ها از عوارض ماهیت است، نه به شرط وجود، بلکه مع الوجود است، این که گفته می شود: مع الوجود؛ برای این است که گفتیم: تا وجود نیاید اصلاً ماهیتی نیست.

خلاصه این که: بعضی از عوارض عارض ماهیت است به شرط وجود و در رتبه متأخره از وجود، که اصطلاحاً به آن عارض وجود گویند، بعضی از عوارض است که هر چند مع الوجود است اما به شرط وجود نیست، یعنی عارض خود ماهیت است، منتها ماهیت، ماهیت بودنش در ظرف وجود است، و طبعاً حکمش هم در هنگام وجود داشتن است، به این عوارض اصطلاحاً عارض ماهیت می گویند.

این دو قسم عوارض هیچ کدام در مرتبه ذات ماهیت نیست، یعنی این که می گوییم: «المَاهِيَةُ لَيْسَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ إِلَّا هِيَ»، یعنی ماهیت انسان مثلاً در ذاتش نه کتابت است نه ضحک و نه حتی امکان، امکان هم در آن نخواهید است، با این که امکان از عوارض ماهیت است؛ برای این که معنای این که این ها در مرتبه ذات باشند این است که عین ذات باشند یا جزء ذات باشند؛ که هیچ کدام درست نیست.

۱- یعنی به نحو قضیه حینیه، نه به نحو قضیه مشروطه. (اسدی)

اشکال:

اگر گفتیم: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»، و این «من حیث هی» را قید موضوع گرفتیم، مثلاً گفتیم: انسان من حیث هو نه موجود است و نه معدوم، نه ممکن است و نه غیر ممکن، نه کاتب است و نه غیر کاتب، در این صورت شما این جا ممکن است به ما اشکال کنید و بگویید: در این عبارت، «من حیث هی» قید موضوع است، پس ماهیت من حیث هی یعنی ماهیت با قطع نظر از هر چیزی غیر از خودش. خوب، ماهیت به این لحاظ درست است که ضاحک نیست، کاتب نیست؛ برای این که این ها به شرط وجود است، اما ممکن که هست؛ برای این که امکان وصف خود ماهیت است بدون دخالت وجود، پس این که می گوئید: ماهیت من حیث هی فقط خودش است و هیچ وصف و حکمی ندارد، معنایش این است که ممکن هم نیست، در صورتی که امکان و دیگر عوارض ماهیت، اوصاف خود ماهیت است.

جواب:

برای این که این اشکال لازم نیاید، باید «من حیث هی» را قید موضوع یعنی قید ماهیت نگیریم، بلکه باید آن را جزء محمول بگیریم تا سلب، یعنی «لیست» به این قید هم بخورد تا این سلب، هر دو قسم عوارض، یعنی عوارض وجود و عوارض ماهیت را از مرتبه ذات ماهیت بر طرف کند؛ زیرا اگر یک محمولی را با قید ذکر کردیم و آن را سلب نمودیم، سلب متوجه قید می شود؛ پس برای این که بگوییم: هیچ کدام از این عوارض در مرتبه ذات نیست، بایستی «من حیث هی» را بعد از سلب بیاوریم تا سلب بخورد به محمول مقید؛ وگرنه ماهیت من حیث هی یک عوارضی دارد، امکان از عوارضش است یا زوجیت از عوارض ماهیت اربعه است.

توضیح متن:

«و قَدَّمْنُ سَلْبًا عَلَى الْحَيْثِيَّةِ فَقُلْ:»

پس مقدم بدار سلب را، یعنی «لیس» را بر حیثیت، یعنی بر «من حیث هی» پس چنین بگو:

«لیس الإنسان من حیث هو إنسان بکاتب و لا لا کاتب و بواحد و لا لا واحد و هكذا»
و سلب تمام صفات دیگر به همین نحو است.

اگر این «من حیث هو انسان» را بعد از «کاتب و لا کاتب» می‌گفت مطلب واضح‌تر بود؛ برای این‌که هدفمان این است که این لیس به قید و به حیثیت بخورد، یعنی لیس الإنسان بکاتب من حیث هو إنسان، یعنی انسان در ذات خودش کاتب نیست، و غرض این است که سلب به این حیثیت بخورد تا سلب مطلق کتابت نباشد؛ زیرا انسان می‌تواند کاتب باشد و ما می‌توانیم بگوییم: کاتب من حیث هو نیست، یعنی کتابتی که عین ذات و یا جزء ذات او باشد را می‌خواهیم سلب کنیم.

«لا أن يقال»

نه این‌که در تعبیر این‌طور بگوییم:

«الإنسان من حیث هو لیس بكذا و كذا»

که «من حیث هو» را پیش از «لیس» بیاوریم تا قید موضوع شود؛ چون می‌خواهیم قید محمول باشد و عارض ماهیت را هم شامل شود تا سلب متوجه قید شده و همه عوارض، اعم از عارض وجود و عارض ماهیت را از ذات ماهیت سلب کنیم؛ لذا می‌گوییم که لیس را جلو بیاور. چرا لیس را جلو بیاوریم؟

«حتی یعم» السلب، لأجل التقديم، (عارض المهيبة) نفسها و لا يختص بعارض وجودها»

تا سلب به جهت مقدم بودن عمومیت پیدا کند و سلب مخصوص عارض وجود نباشد، بلکه عارض ماهیت را هم بگیرد، تا هم عارض وجود را سلب کرده باشیم هم

عارض ماهیت را، و گفته باشیم: هیچ‌کدام از دو قسم در ذات ماهیت نیست. گفتیم: ما دو قسم عوارض داریم: یک قسم عوارض که عارض ماهیت من حیث هی است، مثل امکان، یک قسم هم عارض ماهیت به شرط وجود، این قسم دوم در حقیقت عارض وجود است، مثل کتابت و ضحک، حالا می‌خواهیم هر دو را سلب کرده باشیم.

«بیان ذلك: أنّ للماهية بالقياس إلى عوارضها حالتين:»

بیان این مطلب این‌که: ماهیت نسبت به عوارضش دو حالت دارد:

«إحدهما: عدم الاتصاف بها و لا بنقائضها حين أخذ الماهية من حيث هي»

یکی از دو حالت این‌که وقتی که ماهیت من حیث هی لحاظ شود ماهیت متصف نیست به این عوارض و نه به نقائضش، یعنی ماهیت من حیث هی نه متصف به صفتی است و نه به نقیض آن صفت، مثل کتابت، ماهیت انسان من حیث هی نه کتابت دارد نه لا کتابت، ماهیت انسان به شرط وجود است که کتابت دارد یا ندارد، پس این‌طور عوارض مال وجود است؛ لذا می‌گوید:

«كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود كالكتابة و الحركة و نحوهما»

چنان‌که امر این چنین است در مورد عوارضی که به شرط وجود عارض ماهیت می‌شود، مثل کتابت و حرکت و مانند این‌ها؛ زیرا ماهیت اول باید موجود بشود تا این حالات را داشته باشد.

در این‌طور عوارض اگر «من حیث هی» را جلوتر از «لیس» هم بیاوریم باز هم صادق است؛ برای این‌که ماهیت من حیث هی این عوارض را ندارد، پس اگر حیثیت را جلو هم بیاوریم این عوارض مسلوب است و قضیه هم صادق است؛ برای این‌که ماهیت من حیث هی، یعنی ماهیت با قطع نظر از وجود این‌گونه عارض را ندارد؛ پس اشکال در این‌ها نیست، اشکال در قسم دوم است که می‌آید.

«و الأخرى: الاتصاف بها حين ما أخذت كذلك»

قسم دوم از عوارض، عوارضی است که ماهیت متصف به آنها می‌شود در وقتی که ماهیت «من حیث هی» اخذ و لحاظ شود منتها نه به شرط وجود، چنان‌که می‌گوید: «كما في العوارض التي تلحقها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة و الإمكان ونحوها»

مانند عوارضی که ملحق به ماهیت می‌شود مع الوجود نه به شرط وجود، مثل وجود، وحدت، امکان، و مانند این‌ها.

ما گفتیم: ما لا وجود له لا ماهیة له، پس اتصاف به این عوارض هم در ظرف وجود است اما به شرط وجود نیست، یعنی این‌ها عارض خود ماهیت است، یعنی عروض این‌ها در ذهن است.

«فالماهیة، بالقیاس إلى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر و هي مرتبة ذاتها»

پس ذات ماهیت در نفس الامر نسبت به عوارض وجود از طرفین عوارض، مثل کاتب و لا کاتب خالی است، یعنی در ذاتش نه کاتب هست نه لا کاتب؛ برای این‌که این‌ها عارض ماهیت نیست، این‌ها عارض وجود بود. «و هي مرتبة ذاتها» یعنی مراد از نفس الامر همان ذات ماهیت است. این در قسم اول.

«و أمّا بالقیاس إلى عوارض نفسها»

اما ماهیت نسبت به عوارض خود ماهیت، مثل امکان یا زوجیت برای اربعه.

«فإنّها و إن لم تخل عن أحد الطرفين، لكن ليست حیثیة نفسها حیثیة ذلك العارض»

هرچند ماهیت خالی از یکی از طرفین نیست، یا ممکن است یا واجب، یا واحد است و یا کثیر، اربعه یا زوج است یا فرد، لکن حیثیت ذات ماهیت، حیثیت آن عارض نیست، یعنی آن عارض عین ذاتش و یا جزئش نیست.

ماهیت امکان دارد، منتها امکان من حیث هی ندارد، یعنی امکان در ذاتش نیست،

پس این‌گونه عرض باید مقید به قید «من حیث هو» بشود.

«فالتقديم الذي شرطوه أنما هو بالقياس إلى عارض الماهية نفسها»

پس آن تقدیمی که شرط کرده‌اند و گفتند: سلب را بر حیثیت جلو بیندازید، نسبت به عارض خود ماهیت دارای اثر است

«إذ الخلو عن عارض الوجود و عن مقابله جائز»

زیرا که جایز است ماهیت از عارض وجود و مقابلش، مثل کتابت و لا کتابت خالی باشد؛ برای این که ماهیت من حیث هی، عوارض وجود را ندارد؛ چون عوارض وجود از وجود است از ماهیت نیست، یعنی در قسم اول که عوارض وجود بود فرق نمی‌کند که سلب را بر حیثیت جلو بیندازید یا عقب.

«فإذا قلت: الإنسان من حيث هو ليس بموجود يصير الحثية جزء الموضوع لا من تتمّة

المحمول»

پس در مورد عوارض ماهیت وقتی که بگوییم: الإنسان من حيث هو ليس بموجود، که این «من حیث هو» را قید موضوع گرفتید و «لیس» را بعد آوردی آن وقت حیثیت جزء و قید موضوع می‌شود و دیگر جزء و قید محمول نیست، تتمه محمول نیست و محمول مطلق می‌شود.

«فلا يتوجه النفي إلى الوجود بنحو خاص، أي وجود يكون عيناً أو جزءاً له، بل إلى

الوجود مطلقاً»

در نتیجه سلب متوجه وجود خاص، یعنی وجودی که جزء یا عین ذات باشد نمی‌شود، بلکه متوجه وجود به طور مطلق می‌شود و نفی به وجود مطلق می‌خورد، یعنی در این صورت، سلب وجود به طور مطلق است نه سلب وجود به طور خاص. یعنی اگر حیثیت را جلو آوردی و قید موضوع قرار دادی، آن وقت محمول مطلق است و قید ندارد.

«فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو، أي نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً و نفسه نفسه.

و هو باطل»

در این صورت لازم می‌آید که انسان من حیث هو انسان، یعنی ذات انسان، خالی از مطلق وجود باشد و در عین حال، خودش خودش باشد. و این امری باطل است، «و نفسه نفسه» یعنی با این که انسان، انسان است اصلاً وجود نداشته باشد. این امری غلط است؛ برای این که ما می‌دانیم انسان آنگاه که بر خودش هم حمل می‌شود و خودش خودش است به گونه‌ای، هر چند در ذهن، وجود دارد. پس نسبت به عوارض ماهیت اگر سلب مطلق کنیم باطل است.

«بخلاف ما إذا قلت بالعكس. (فانف به)، أي بالتقديم أو بالسلب (الوجود ذا التقييد)»

به خلاف این که به عکس بگویی، یعنی «لیس» را اول و «من حیث هو» را بعد بیاوری که قید محمول بشود تا سلب بخورد به محمول مقید «فانف به» پس نفی بکن به واسطه تقدیم سلب و یا به خود سلب، وجود مقید را؛ خوب اکنون «لیس» را جلو آورده‌ایم و می‌خواهیم معنا کنیم:

«أي ليس الإنسان في مرتبة ذاته موجوداً من حیث هو بأن يكون عيناً أو جزءاً له»

یعنی نیست انسان در مرتبه ذاتش موجود من حیث هو، یعنی انسان موجودی که وجود در مرتبه ذاتش باشد، به این که وجود عین یا جزء آن باشد، نیست. پس سلب که به قید بخورد معنایش این است که ممکن است انسان موجود باشد، اما وجود در مرتبه ذات او راه ندارد. «من حیث هو» یعنی در مرتبه ذات، «بأن یکون عيناً و جزءاً له» تفسیر «من حیث هو» است یعنی موجود من حیث هو به این است که وجود عین یا جزء ذات انسان باشد.

«(لا مطلقه)، أي مطلق الوجود، و لو بنحو الاتصاف من قبل الغير»

مطلق وجود را نمی‌خواهیم سلب کنیم ولو اتصاف انسان به وجود به نحو اتصاف از قبل غیر باشد، یعنی این که متصف به وجود باشد از ناحیه علت، این را دیگر نمی‌خواهیم سلب کنیم.

پس نمی‌شود مطلق وجود را سلب کرد؛ چون فرض این است که ماهیت موجود

است، برای این که وجود از خود ماهیت است، عارض خود ماهیت است، این وجود، وجود من حیث هو نیست، در حالی که ما وجود من حیث هو و وجود در مرتبه را می خواهیم سلب کنیم. پس همه همت ما که می گوئیم: «لیس» را جلو بیاوریم و حیثیت را بعد بیاوریم این است که سلب به این قید بخورد، یعنی درحقیقت قید مال محمول شود تا محمول مقید را از موضوع سلب کنیم، نه مطلق وجود را ولو به نحو اتصاف از قبل غیر باشد، یعنی وجودی را که از ناحیه علت پیدا کرده باشد.

این راجع به وجود، سایر چیزهای دیگر هم که از عوارض ماهیت هستند، مثل زوجیت برای اربعه، یا مثل امکان یا وحدت و کثرت برای هر ماهیتی، این ها هم همین طور است.

«(و اتَّخَذْنَهُ) - مؤكِّد بالنون الخفيفة - (مثلاً)»

«(و اتَّخَذْنَهُ) مؤکد به نون خفیفه است، منتها یک «ه» که ضمیر راجع به وجود است به آن چسبانده ایم، یعنی مثال بگیر وجود را، وجود را از باب مثال گفتیم.

«فأجره في الوحدة فقدم السلب و انف الوحدة التي من حيث نفس الماهية»

پس تقدیم سلب بر حیثیت را در وجود نمونه بگیر و آن تقدیم را جاری کن در وحدت پس سلب را مقدم کن و به واسطه آن، وحدت را از خود ماهیت من حیث هی نفی بکن، مثلاً چنین بگو: «لیس الإنسان بواحد من حیث هو»، یعنی ماهیت وحدت در ذاتش نخواهی دیده است.

«لا مطلقها و هكذا»

نه این که مطلق وحدت را سلب کنی، و همچنین در سایر صفات، مثل امکان، شیئیت، زوجیت و امثال این ها، به همین ترتیب عمل کن.

پس این که شیخ الرئيس و ملا صدرا و خواجه نصیر طوسی در «الماهية من حیث هی لیست إلا هی»، گفته اند: این «من حیث هی» را بعد از سلب بیاورید و این طور تعبیر کنید: «لیست الماهية من حیث هی إلا هی»، این ها هدفشان این است که حیثیت را قید

موضوع نگیریم، بلکه قید محمول بگیریم، آن وقت اگر آن را قید محمول گرفتیم «لیس» که بر سر محمول مقید آمده، نفی به قید می خورد. درحقیقت می خواهیم بگوییم: این محمول عین یا جزء ماهیت نیست، نمی خواهیم بگوییم: ماهیت این محمول را ندارد، بسا این محمول را دارد، وجود را دارد، وحدت را دارد، اما عین و جزئش نیست.

«و قد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك. و ما ذكرنا أولى»

در فایدهٔ تقدیم سلب، وجه دیگری هم گفته اند، گفته اند: می خواهیم قضیهٔ سالبه محصّلة المحمول باشد نه موجهه معدولة المحمول؛ مرحوم حاجی می گوید: این وجهی که ما برایش ذکر کردیم بهتر است، یعنی سرّ این که «لیس» را جلو بیاندازیم این است که این سلب عارض ماهیت را هم شامل بشود و منحصر به عارض وجود نباشد.

اشکال به حاجی

من یک اشکال به این بیان دارم که: این قضیه که می گویند: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، و «من حيث هي» را بر «ليست» مقدم می کنند، نکته اش همان است که قبلاً اشاره کرده ام، که درحقیقت نظر به حمل اولی و حمل شایع است، و این در کلمات آقایان نیست.

این که می گویند: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، این سلب به نحو اولی ذاتی است؛ حمل اولی و ذاتی اتحاد به حسب مفهوم بود، سلبش هم سلب اتحاد به حسب مفهوم است؛ در این الماهية من حيث هي ليست إلا هي، می خواهند سلب به حمل اولی و ذاتی را بگویند و آن که می گوئیم: الإنسان موجوداً این به حمل شایع است. پس تفاوتشان به حمل اولی ذاتی و حمل شایع است؛ گویا با تعبیر «الإنسان من حيث هو ليس إلا هو» می خواهیم بگوییم: مفهوم ماهیت انسان غیر از خودش چیز دیگری نیست، یعنی به این معنا که: الإنسانُ إنسانٌ، انسان خودش است و چیز دیگری

نیست، این سلب، سلب اولی و ذاتی است و این که می‌گوییم: «الإنسان موجود»، این به حمل شایع صناعی است، یعنی انسان در خارج وجود دارد؛ بنابراین، تناقض در کار نمی‌آید و درست هم هست. ظاهراً این اشکال به ایشان وارد است.^(۱)

در هر صورت مرحوم حاجی می‌گوید: این که بزرگان حکمت گفته‌اند: «لیس» را جلوتر از «حیثیت» بیاورید، برای این است که این حیثیت قید موضوع نباشد، بلکه قید محمول باشد تا سلب به محمول مقید بخورد و هم عوارض وجود را بگیرد هم عوارض ماهیت را؛ ولی بعضی از حکمای دیگر گفته‌اند: جهت تقدیم سلب این است که قضیه سالبه محصلة المحمول باشد نه موجبه معدولة المحمول. توضیح این که: ما یک قضیه سالبه محصلة المحمول داریم، یک قضیه موجبه معدولة المحمول، سالبه محصلة مثل این که می‌گوییم: لیس زید قائماً، و در سالبه محصلة المحمول می‌گویند: احتیاج به وجود موضوع نیست، سالبه به انتفاء موضوع هم صحیح است، مثلاً من می‌گویم: پشت چهارم من پول ندارد، در حالی که پشت چهارم من هنوز نیست تا پول داشته باشد، اما این قضیه صادق و درست هم هست؛ پس سالبه به انتفاء موضوع صادق است؛ اما قضیه معدولة این است که سلب را جزء محمول قرار بدسیم، یک

۱- درست است که مراد از «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة و لا معدومة، لا واحدة، و لا کثیرة، و لا ممکنة...» این است که ماهیت به حمل اولی یعنی مفهوم ماهیت چیزی جز خودش نیست ولی این نکته‌ای نیست که از مثل مرحوم حاجی مخفی بوده باشد، آنچه دغدغه خاطر شده این است که چه بسا از چنان عبارتی پنداشته شود که مراد حکما از آن این است که ماهیت به حمل اولی یعنی مفهوم ماهیت تنها خودش است و در همین هنگام هم که او را به حمل اولی ملاحظه می‌کنیم به حسب حمل شایع و وجودی که در ذهن یا خارج دارد صفاتی مانند: وجود، وحدت، امکان را ندارد؛ در حالی که این برداشتی غلط از آن عبارت است. پس برای این که این چنین برداشتی نشود عبارت را اصلاح کرده و می‌گوییم: «الماهیة لیست موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا کثیرة و لا ممکنة... من حیث هی» یعنی ماهیت چیزی جز خودش نیست، یعنی وجود، عدم، وحدت، کثرت، امکان و مانند آن را به نحو من حیث هی ندارد، یعنی هیچ یک عین یا جزء ماهیت نیست هرچند به حسب حمل شایع در ذهن یا خارج یکی از این اوصاف را داراست، فتدبر. (اسدی)

وقت است که می‌گوییم: زیدٌ لیس بصیراً، این سالبه محصّله است یا می‌گوییم. لیس زیدٌ بصیراً، این هم سالبه محصّله است، یعنی زید بصیر و بینا نیست، یعنی چشم ندارد، خوب این سالبه به انتفاء موضوعش هم صادق است، یعنی اگر زید موجود هم نباشد درست است که بگوییم: زید بصیر نیست، یک وقت است که سلب را جزء محمول قرار می‌دهیم، می‌گوییم: زیدٌ لا بصیر، این را به صورت زیدٌ اعمی هم می‌گویند، این قضیه قضیهٔ موجهه است، یعنی زید نابیناست، و در موجهه باید موضوع موجود باشد. بعضی گفته‌اند: این که این جا بزرگانی مثل شیخ الرئیس گفته‌اند که «لیس» را جلوتر از «من حیث هی» بیاورید، می‌خواستند قضیهٔ سالبه باشد تا احتیاجی به وجود موضوع نداشته باشد؛ برای این که اگر موجهه معدوله المحمول باشد، باید موضوع آن موجود باشد، و حال این که ما با قطع نظر از وجود ماهیت می‌گوییم: الماهیه لیست إلاّ هی، پس این که سلب مقدم می‌شود و گفته می‌شود: لیست الماهیه من حیث هی إلاّ هی، از باب این است که ماهیت مورد نظر ماهیت موجود نیست، و الاّ اگر بگویید: الماهیه من حیث هی لیست إلاّ هی، باید اول ماهیت موجود باشد بعد بگویید: من حیث هی لیست الاّ هی، پس برای این که قضیهٔ سالبه باشد که احتیاج به وجود موضوع نداشته باشد، گفته‌اند: «لیس» را جلو بیاندازید.

در هر صورت مرحوم حاجی می‌گوید: این وجهی که ما برایش ذکر کردیم بهتر است؛ برای این که فرق بین موجهه معدوله و سالبه محصّله به قصد و اعتبار است، که اگر مقصود ربط سلب باشد می‌شود معدوله، و اگر مقصود سلب ربط باشد می‌شود سالبه محصّله، و فرق آن‌ها به تقدیم و تأخیر سلب نیست. اما من عرض کردم که سخن مرحوم حاجی اشکال دارد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و هفتم ﴾

(و السلب) في قولك: «الماهية ليست من حيث هي كذا»، (خذه سالباً محصلاً) لا موجباً عدولياً حتى يقتضي وجود الموضوع، إذ في ملاحظة الماهية من حيث هي لا وجود بعد. (و لا اقتضا) شيء شيئاً (ليس اقتضا ما قابلاً)، أي مقابله حتى يتوهم أن الماهية إذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة فهي فيها معدومة و إذا لم تكن واحدة كانت كثيرة و هكذا.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

بحث در این بود که اگر خود ماهیت را ملاحظه کنیم، ماهیت به این لحاظ که از آن به ماهیت من حیث هی تعبیر می کنند، فقط خودش و اجزایش بر آن حمل می شود، مثل الإنسان إنسان، الإنسان حیوان ناطق، در مرتبه ذات ماهیت نه وجود خوابیده و نه عدم، نه وحدت نه کثرت.

ما عرض کردیم: بهترین بیان این است که بگوییم: ماهیت به حمل اولی ذاتی تنها خودش و اجزایش بر خودش صادق است، هرچند به حمل شایع صناعی و در خارج، یا موجود است یا معدوم، یا واحد است یا کثیر؛ پس فرق ما بین این حالت که از یک طرف می گوییم: غیر از خودش هیچ چیز بر آن حمل نمی شود، و از یک طرف می بینیم یک چیزهایی بر آن حمل می شود، مثلاً می گوییم: الإنسان موجود، ضاحک، کاتب، فرق به حسب حمل اولی ذاتی و حمل شایع است، ولی این تعبیر در کلمات آقایان نبود و ما هم به مرحوم حاجی اشکال کردیم که در جلسه قبل گذشت.

قضیه سالبه محصّلة المحمول و قضیه موجبه معدولة المحمول

مرحوم حاجی می گوید: قضیه «الماهية ليست من حيث هي إلا هي» را قضیه سالبه محصّله بگیرید نه معدوله.

در منطق خواندید که: قضیه معدوله این است که حرف سلب یا جزء موضوع بشود، یا جزء محمول، یا جزء هر دو، و به این معدوله می گویند؛ برای این که وضع حرف سلب یا فعل سلب برای سلب نسبت است، مثلاً «لیس» و «لا»، این ها می آیند

برای این که نسبت را سلب کنند، اما اگر جزء موضوع یا جزء محمول باشند آن‌ها، از آن وضع لغوی اش عدول داده شده است، مثلاً اگر بگوییم: *كلُّ لا إنسان لا حجر یا بعض الا إنسانٌ لا حجر*، که حرف سلب را جزء موضوع و محمول قرار بدهیم، یا بگوییم: *بعض الا إنسانٍ حیوانٌ*. که آن را جزء موضوع قرار بدهیم، یا بگوییم: *الحجر لا حیوان*، که آن را جزء محمول قرار بدهیم، به این‌ها می‌گویند: *قضیه معدوله*؛ به این مناسبت که حرف سلب را از معنای خودش که سلب نسبت است عدول داده‌ایم.

حالا مرحوم حاجی می‌گوید: در این جا که قرار شد «لیس» را جلوتر از «من حیث هی» بیاوریم و بگوییم: *لیست الماهیه من حیث هی إلا هی*، یا *الماهیه لیست من حیث هی إلا هی*، برای این است که بفهمیم این قضیه، *قضیه سالبه محصله* است، تا سلب به نسبت بخورد؛ زیرا اگر *قضیه سالبه محصله* باشد که سلب به ربط و نسبت بخورد، در *قضیه سالبه* چون سلب ربط است احتیاج به وجود موضوع نیست، در *قضیه* *موجبه* است که احتیاج به وجود موضوع است؛ چون مفاد *قضیه* *موجبه* اثبات شیء لشیء و ربط چیزی به چیزی است، پس باید چیزی به عنوان موضوع موجود باشد؛ اما در *قضیه سالبه*، چون سلب محمول از موضوع است، ممکن است موضوع اصلاً موجود نباشد، مثلاً *من الآن می‌گویم*: پشت دهم من پول ندارد، این *قضیه* با این که موضوع ندارد صادق است.

مرحوم حاجی می‌گوید: در این جا هم *قضیه* *نامبرده* را *قضیه سالبه محصله* قرار بدهیم و بگوییم: *لیست الماهیه من حیث هی إلا هی*، *معدولة المحمول* قرار ندهید که «لیس» را جزء محمول قرار بدهید؛ برای این که اگر آن را *معدوله* قرار دادید، *قضیه* *موجبه* می‌شود، و در *قضیه* *موجبه* موضوع باید موجود باشد، و فرض این است که این *جا ماهیتی* را که می‌خواهیم بگوییم: *لیست إلا هی*، با قطع نظر از وجود می‌خواهیم بگوییم: *لیست إلا هی* پس وجود هم برای این *ماهیت* فرض نکردیم؛ لذا این *قضیه*

موضوع ندارد^(۱)؛ اما چنانچه لیس را جزء محمول قرار بدهیم، قضیه موجب می شود و طبعاً محتاج به وجود موضوع است، و ما این جا چون ماهیت من حیث هی و با قطع نظر از وجود را لحاظ کرده ایم، پس قضیه را سالبه محصله قرار می دهیم تا موضوع نخواهد.

توضیح متن:

«(و السلب) فی قولك: «الماهية ليست من حيث هي كذا» (خذه سالباً محصلاً) لا موجباً عدولياً»

سلب در «الماهية ليست من حيث هي» را سالبه محصله قرار بده، نه قضیه موجب عدولی، عدولی یعنی حرف سلب را جزء محمول قرار بدهید که بگویید: «الماهية» مبتدا، «ليست من حيث هي» خبرش.

«حتی يقتضي وجود الموضوع، إذ في ملاحظة الماهية من حيث هي لا وجود بعد»
موجب عدولی نگیرید تا این که مقتضی وجود موضوع بشود؛ زیرا با ملاحظه کردن ماهیت من حیث هی، هنوز وجودی برای ماهیت در کار نیست، و وقتی که

۱- هر چند هنگامی که ماهیت را من حیث هی و به حمل اولی، یعنی مفهوم آن را ملاحظه می کنیم وجود ماهیت را لحاظ نکرده ایم ولی عدم لحاظ وجود آن غیر از وجود نداشتن اوست، و ماهیت در همین هنگامی که مفهومش من حیث هو لحاظ می شود به حمل شایع در ذهن وجود دارد، و به اصطلاح تخلیه آن از وجود عین تخلیه آن به وجود است، و همین وجود ذهنی در موضوع شدنش برای قضیه ای مانند «الماهية ليست من حيث هي الاهی» که مفاد آن تنها یک اعتبار ذهنی است کافی می باشد.

و به عبارتی دیگر: قضیه موجه ای که باید موضوعش موجود باشد قضیه موجه ای است که حمل در آن حمل شایع باشد، مثل الانسان کاتب نه قضیه ای که حمل در آن حمل اولی باشد، مثل الانسان انسان یا الماهية ليست من حيث هي الاهی؛ هر چند هر قضیه حملی، اعم از قضیه موجه و سالبه، و حمل اولی و شایع، به اعتبار این که قضیه و حمل است باید موضوعش در ذهن موجود باشد تا قضیه و حمل تحقق یابد و موضوع قضیه «الماهية ليست من حيث الاهی» نیز در ذهن وجود دارد. (اسدی)

وجود برای ماهیت نیست، پس نمی‌شود آن قضیه قضیهٔ موجه باشد، برای این‌که موجه محتاج به وجود موضوع است، اما سالبه احتیاج به وجود موضوع ندارد.

خواب شهید مطهری رحمته الله در رابطه با موضوع بحث

این جا من یک داستانی را نقل کنم، ولی قبلش یک مقدمه‌ای را برایتان بگویم: قضیه یا موجه است، مثل زید قائم یا زید انسان، یا سالبه است که سلب نسبت می‌کند، مثل زید لیس بحجر، این سلب نسبت است، که اصطلاحاً به این می‌گویند: سلب محصل، از آن طرف یک قضیهٔ موجهٔ معدوله هم داریم، که حرف سلب یا جزء موضوع آن، یا جزء محمول اوست، یا جزء هر دو، و در جای خودش گفته‌اند: قضیهٔ معدوله در جایی عرفیت دارد که به صورت عدم و ملکه باشد، یعنی آن چیزی که سلب بر آن وارد شده است شأنیت وجود داشته باشد، مثلاً فرض بگیرد من بگویم: زید لا بصیر، یا زید اعمی، اعمی همان لا بصیر است و معنای نفی در آن خوابیده است، عنوان «کور» را در جایی به کار می‌برند که استعداد و زمینهٔ چشم داشتن باشد، هیچ وقت نمی‌گویند: دیوار کور است؛ برای این‌که دیوار اصلاً شأنیت و زمینهٔ چشم ندارد، الجدار اعمی یا لا بصیر، عرفاً غلط است، هر چند دیوار حقیقتاً لا بصیر است، اما معدوله در جایی در نزد عقلا معتبر است که شأنیت وجود هست، یعنی ملکه و قوهٔ شیء هست، منتها فعلیت ندارد؛ پس در معدوله بایستی هم موضوع و هم شأنیت وجود داشته باشد تا درست و صادق باشد.

خوب، داستان این است که: ما یک وقت با شهید مطهری رحمته الله «اسفار» مباحثه می‌کردیم، بحثمان شد که: صفات سلبیهٔ خدا که مثلاً می‌گوییم: خدا جسم نیست، مرکب نیست، این‌ها را چرا می‌گویند صفات خدا؟ در حالی که این‌ها اگر به نحو قضیهٔ سالبه محصله باشد و بگوییم: مفاد آن، الله لیس بجسم و لیس بمرکب است، این سلب است و سلب که صفت نیست، صفت باید برای موصوفش موجود باشد. و اگر

بگوییم: به نحو قضیه معدوله است، که گویا در الله لیس بجسم، الله مبتدا و لیس بجسم، خبر باشد، که لیس را جزء محمول حساب کنیم تا مفاد آن، الله لا جسم، و قضیه موجبه باشد، در این صورت یک اشکال دیگر دارد؛ برای این که قضیه معدوله نزد عقلا در جایی معتبر است که امر سلب شده شأنیت وجود داشته باشد و فعلیت نداشته باشد، و حال این که خدا شأنیت جسمیت هم ندارد، مثل این که الجدار لا بصیر نمی‌گوییم، اما می‌گوییم: زید لا بصیر، اگر خدا هم شأنیت جسمیت داشت و بالفعل جسم نبود، آن وقت الله لا جسم صحیح بود، اما وقتی که شأنیت جسمیت هم ندارد، پس درباره او قضیه معدوله هم درست نیست. خلاصه: اگر صفات سلبيه به نحو سالبه محصله باشد که صفت نیست، پس چرا می‌گوییم: صفات سلبيه خدا، و اگر به نحو موجبه معدوله باشد، باید شأنیت آن‌ها موجود باشد، در حالی که شأنیت آن‌ها هم در خدا نیست؛ این مشکل چگونه قابل حل است؟

ما این را با هم مباحثه کردیم و در آن ماندیم، بعد آقای مطهری رحمته الله گفت: من دیشب خواب آقا جواد خندق آبادی رحمته الله را دیدم، (از فضیله قم بود و فلسفه هم درس می‌گفت)، در حالی که آقا جواد از پله‌های صحن پایین می‌آمد، این اشکال را به او کردم، گفتم: آقای خندق آبادی درباره صفات سلبيه خدا، این اشکال در ذهن ما هست؛ آقا جواد در پاسخ گفت: ثبوت این صفات به نحو قضیه موجبه سالبه المحمول است، و بنابراین، اشکال قضیه موجبه سالبه المحمول حل می‌شود.

موجبه سالبه المحمول یک قضیه‌ای است که مرحوم آخوند ملاً صدرا آن را درست کرده است و این قضیه غیر از قضیه سالبه محصله المحمول و موجبه معدوله المحمول است، و آن این است که یک قضیه سالبه درست می‌کنیم، بعد این قضیه سالبه را محمول برای موضوع قرار می‌دهیم، می‌گویند: این قضیه پنج جزء دارد؛ قضیه «زید قائم» سه جزء دارد، زید، هو، قائم، «هو» حکایت از نسبت می‌کند، پس این سه جزء، یعنی موضوع و محمول و نسبت، اجزاء قضیه موجبه‌اند، و قضیه سالبه

چهار جزء دارد؛ برای این که یک لیس هم دارد، می‌گوییم: زیدٌ لیس هو بقائم این جا اجزاء، موضوع و محمول و نسبت و سلب است. آن وقت مرحوم آخوند ملاً صدرا یک قضیه دیگری ابداع و فرض کرده است به نام قضیه موجبه سالبة المحمول، موجبه سالبة المحمول این است که همین چهار جزء که هست، بیایم یک رابط هم بین موضوع و سلب درست کنیم، بگوییم: زیدٌ هو لیس هو بقائم، یعنی زید این صفت را دارد که قائم نیست، همان قضیه سالبة محصله را که سلب نسبت است، بیایم محمول یک قضیه قرار بدهیم و یک رابط قرار بدهیم بین آن و بین موضوع آن قضیه، این طور می‌شود: زیدٌ هو لیس هو بقائم، این قضیه‌ای است که مرحوم ملاً صدرا اعتبار کرده است، پس قضیه موجبه سالبة المحمول، یعنی قضیه‌ای که محمولش یک قضیه سالبة است.

البته من از قدیم به این قضیه یک اشکال داشتم؛ زیرا این یک قضیه نیست، بلکه این دو تا قضیه است در حالی که آن را یک قضیه حساب کرده‌اند؛ برای این که لیس هو بقائم این خودش یک قضیه است، بعد این قضیه را محمول قرار داده‌اند برای زیدٌ. ^(۱) علی ایّ حال، شهید مطهری می‌گفت: آقا جواد خندق آبادی گفت: صفات سلبيه

۱- اگر اشکال شیخنا الاستاد رحمه الله و مرحوم مطهری درباره آن صفات، اشکال نسبت به عالم اثبات و توصیف خداوند متعال به آن صفات در قالب قضیه‌ای ذهنی یا لفظی توسط ما است؛ این اشکال علاوه بر این که اشکالی فلسفی و مربوط به عالم عین نیست، حل آن به ترفندی که مرحوم صدرالمتألهین به کار برده است بی‌هیچ دغدغه‌ای ممکن است، چه قضیه موجبه سالبة المحمول را یک قضیه بدانیم و چه دو قضیه. و اگر اشکال آن‌ها نسبت به عالم ثبوت، یعنی موصوف شدن خداوند متعال به آن صفات به حسب عالم واقع و نفس الامر باشد، اساساً حل آن محتاج به چنان حیلتي نیست؛ زیرا بازگشت صفات سلبيه به سلب حدود و نواقص است، و حد و نقص، امر عدمی می‌باشد، پس درحقیقت، سلب حدود و نواقص به معنای سلب اعدام است، و سلب سلب همان اثبات است؛ بنابراین، به حسب واقع و نفس الامر صفات سلبيه به صفات ثبوتیه باز می‌گردد. بلکه علی التحقیق چون خداوند متعال وجود مطلق و نامتناهی است به لحاظ عالم ثبوت و واقع هیچ صفتی اعم از ثبوتی و سلبي ندارد، و به تعبیر معصوم علیه السلام: «هو أكبر من أن یوصف»، و تمام الکلام یأتي فی البحث عن صفات الملك العالم إن شاء الله تعالی. (اسدی)

خدا نه به نحو سالبه است، نه به نحو معدوله، بلکه به نحو موجبه سالبه المحمول است.

خوب، با این حرف تقریباً مشکل حل می‌شود.

بعدش من و مرحوم مطهری گفتیم: از آقا جواد پیرسیم ببینیم که آنچه را در عالم خواب گفته است در عالم بیداری هم بلد بوده است، آقا جواد علیه السلام را دیدیم، گفتیم: شما در خواب یک چنین جوابی از این اشکال گفتی، یعنی از او پرسیدیم: صفات سلبيه خدا چطور است؟ گفت: نمی‌دانم، بعدش گفتیم: شما در خواب این طور گفتی. معلوم شد که در خواب سوادش بیشتر از بیداری‌اش بوده است.

در هر صورت، غیر از قضیه موجبه و سالبه، یک موجبه سالبه المحمول هم فرض می‌کنند، و صفات سلبيه خدا هم ممکن است به این گونه باشد.

اشکال:

ما گفتیم که: «ماهیت من حیث هی لیست الاهی»، معنایش این است که نه وجود در ماهیت خوابیده است و نه عدم.

یک کسی می‌گوید: اگر وجود در آن نخوابیده، پس عدم باید در آن خوابیده باشد، همان اشکالی که جلوتر هم بود که گفت: ارتفاع نقیضین نمی‌شود، وجود و عدم نقیض هستند، پس وقتی که وجود در آن نخوابیده، باید عدم در آن خوابیده باشد، نمی‌شود بگوییم: نه وجود در ماهیت خوابیده و نه عدم؛ زیرا در این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید.

جواب:

جوابش می‌دهیم: وقتی که ماهیت من حیث هی، اقتضای وجود ندارد، معنایش این نیست که مقتضی نقیض وجود باشد، و چنان‌که قبلاً گفتیم: «مرتبة نقائض منتفیه»

در مرتبه ذات ماهیت، نقائص منتهی است، نه وجود در ذات خوابیده است و نه عدم، و نکته اش همین است که: این ارتفاع نقیضین به حسب واقع نیست، به حسب مرتبه ذات ماهیت است، یعنی به نحو حمل اولی ذاتی است، نه حمل شایع صنایع؛ پس ماهیت به حمل اولی، یعنی مفهوم ماهیت اقتضای هیچ کدام از وجود و عدم را ندارد.

توضیح متن:

«(و لا اقتضا) شیء شیئاً (لیس اقتضا ما قابلاً)، أي مقابله حتی یتوهم أنّ الماهية إذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة فهي فيها معدومة، و إذا لم تكن واحدة كانت كثيرة و هكذا»
اقتضا نکردن یک چیزی، چیزی را، مثل این که ماهیت اقتضای وجود ندارد، این معنایش این نیست که مقابلش را اقتضا داشته باشد، تا این که توهم شود وقتی که ماهیت در مرتبه ذاتش موجود نیست پس در مرتبه ذاتش معدوم است، و وقتی که در مرتبه ذاتش واحد نیست، پس در مرتبه ذاتش کثیر است، و همچنین نسبت به دیگر صفات متقابله.

یعنی ماهیت به حمل اولی ذاتی، هیچ کدام از این امور در ذاتش نخوابیده است، به حمل اولی، انسان فقط انساناً و حیوان ناطق است، فقط اقتضای خودش و اجزایش را دارد، نه وجود را اقتضا دارد، نه عدم را؛ پس این که گفتیم: در مرتبه ذات اقتضای وجود ندارد، معنایش این نیست که اقتضای مقابلش که عدم باشد را داشته باشد.

غررٌ في اعتبارات الماهية

مخلوطة مطلقة مجردة
من لا بشرط و كذا بشرط شيء
فأول حذف جميع ما عدا
و لا بشرط كان لاثنين نمي
و هو بكلي طبيعي وصف
و شخصه واسطة العروض له
ذو الكون ذات ما له الكلية
إن جزء فرد تصغه التعمل
ليس الطبيعي مع الأفراد

عند اعتبارات عليها موردة
و معنيي بشرط لا استمع إلي
و الثان كالحوان جزءاً قد بدا
من أول قسم و ثانٍ مقسم
و كونه من كون قسميه كشف
كالجنس حيث الفصل جا محصله
ذهناً فحسب و هي المهية
يعني و إلا لزم التسلسل
كالأب بل آبا مع الأولاد

غررٌ في اعتبارات الماهية

التي لا يخلو عنها ماهية من الماهيات، بل تجري في الوجود عند أهل الذوق. و قد اقتفينا نحن أثرهم في كثير من المواضع. فالماهية (مخلوطة و مطلقة و مجردة عند اعتبارات عليها)، أي على الماهية، (موردة من) -بيان للاعتبارات - (لابشرط) ناظر إلى المطلقة، (و كذا بشرط شيء) ناظر إلى المخلوطة (و معنيي بشرط لا) ناظر إلى المجردة، (استمع إلي فأول)، أي أول معنيي بشرط لا (حذف جميع ما عدا) حتى الوجود خارجاً أو ذهنياً. و هذا هو المستعمل في مباحث الماهية مقابلاً للمطلقة و المخلوطة. و حيث اعتبر تجرده عن جميع ما عداه فلا وجود للماهية المجردة في الذهن فضلاً عن الخارج.

فإن قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟ قلت: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق و تقسيم الموجود إلى الثابت في الذهن و اللا ثابت فيه. و قد مرّ دفعها، فتذكر.

(و الثان) من معنيي بشرط لا أن تؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها شيء اعتبر لا من حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو أمر زائد عليها و قد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار، (كالحبوان) مأخوذاً مادةً و (جزءاً قد بدا).

غررٌ في اعتبارات الماهية

اعتبارات ماهیت نزد فلاسفه

ماهیت سه اعتبار دارد: ^(۱) مطلقه یا لا بشرط، مخلوطه یا بشرط شیء، مجرده یا بشرط لا.

مثلاً انسان که یک ماهیت است، در مقام لحاظ، یک وقت آن را چنین ملاحظه می‌کنیم که هیچ چیز با او نباشد، حتی وجود هم نباشد نه وجود ذهنی، نه وجود خارجی، نه عدم، نه وحدت، نه کثرت؛ این ماهیت بشرط لا است، یعنی انسان به شرط این که هیچ چیز با او نباشد، به این ماهیت مجرده هم می‌گویند.

یک وقت ماهیت را به عکس صورت قبلی لحاظ می‌کنیم، در این صورت، ماهیت بشرط شیء است، یعنی به شرطی که چیزی با او باشد، مثل این که می‌گوییم: رقبه مؤمنه، رقبه به قید ایمان، یا انسان به قید وجود خارجی، یا انسان رومی، این می‌شود ماهیت بشرط شیء، یعنی به شرطی که مثلاً رومی باشد.

یک وقت هم ماهیت را لا بشرط و مطلق و رها لحاظ می‌کنیم، یعنی خود انسان، چه چیزی با او باشد یا نباشد، انسان باشد، خواه چیز دیگر باشد یا نباشد، فرق نمی‌کند، ماهیت مطلق و رها است، به این می‌گویند: ماهیت لا بشرط یا ماهیت مطلقه، اطلاق معنایش رها بودن از قید است، مثلاً رقبه را که شارع مقدس می‌خواهد موضوع

۱- اعتبار در این جا اعتبار نیش غولی (ضعیف) نیست بلکه اعتبار نفس الامر است، یعنی چیزی که در واقع و نفس الامر منشأ صحیح برای اعتبار دارد ممکن است یکی از این سه حالت را داشته باشد. (استاد رحمته)

حکم قرار بدهد، یک وقت آن را به نحو اطلاق موضوع قرار می‌دهد و می‌گوید: اعتق رقبة، مؤمن باشد، کافر باشد، رومی باشد، زنگی باشد، هرچه می‌خواهد باشد، اطلاق دارد؛ و یک وقت رقبة را به شرط این‌که هیچ چیز با او نباشد موضوع حکم قرار می‌دهد؛ و یک وقت رقبة را به شرط این‌که مؤمن باشد موضوع قرار می‌دهد. این‌ها سه لحاظ و سه اعتبار است.

پس ماهیت بر سه قسم است: لا بشرط، بشرط شیء، بشرط لا.

اشکال: ایشان ماهیت بشرط لا را چنین لحاظ می‌کنند که هیچ چیز با آن نباشد، هیچ چیز، حتی وجود اعم از وجود ذهنی و وجود خارجی هم نباشد انسان فقط به شرط این‌که هیچ چیز با او نباشد.

این جا شما یک اشکال می‌کنید، می‌گویید: این‌که شما می‌گویید ماهیت بشرط لا یعنی ماهیت به شرطی که هیچ چیز با آن نباشد، حتی وجود خارجی و وجود ذهنی، خوب، اگر ماهیت بشرط لا دارای وجود ذهنی نباشد، پس چطور آن را یکی از لحاظ‌ها و اعتبارات ماهیت به شمار می‌آورید؟ در حالی که لحاظ یک‌گونه وجود ذهنی است؛ پس همین‌که ماهیت را بشرط لا لحاظ کردید به آن وجود ذهنی داده‌اید و آن موجود ذهنی شد، پس چطور می‌گویید: ماهیت بشرط لا یعنی ماهیتی که هیچ چیز با آن نباشد؟

جواب: ملحوظ ما ماهیت بشرط لا است، و در این لحاظی که من الآن دارم خود لحاظ را نمی‌بینم، پس این‌که من الآن تصوّر و لحاظ کرده‌ام، ماهیت به حمل اولی ذاتی است که بشرط لا ملاحظه کرده‌ام، هرچند این ماهیت، به حمل شایع صناعی، خودش مصداق «موجود» است؛ برای این‌که وجود ذهنی پیدا کرده است. سرّش این است که وقتی من ماهیت را لحاظ کردم، بعد بر می‌گردم می‌بینم که این لحاظ خودش وجود ذهنی است، منتها در لحاظ اول از این وجود ذهنی و لحاظ خودم غافل هستم؛ ملحوظ، یعنی آن‌که لحاظ من به آن تعلق گرفته، ماهیت بشرط لا است و این ماهیت به

حمل اولی ذاتی بشرط لا است، حتی از وجود ذهنی هم بشرط لا است، هرچند به حمل شایع صناعی مصداق موجود ذهنی است؛ برای این که وجود ذهنی دارد. این جواب همان جوابی است که در شبهه معدوم مطلق بود، جلوتر هم خواندیم؛ من که می‌گویم: **المعدوم المطلق لا یخبر عنه**، معدوم مطلق یعنی چه؟ یعنی آن که معدوم باشد هم در خارج، هم در ذهن، خوب، وقتی که می‌گویید: **المعدوم المطلق لا یخبر عنه**، همین **لا یخبر عنه**، خودش خبر از معدوم مطلق است به این که **لا یخبر عنه**، پس باید موضوع این قضیه که معدوم مطلق است موجود باشد، پس معدوم مطلق در ذهنت الآن موجود شده است؛ چون موضوع قضیه است، بنابراین، معدوم مطلق معدوم مطلق نخواهد بود.

جوابش این بود که: این معدوم مطلق که ملحوظ من است، به حمل اولی ذاتی، معدوم مطلق است، و به حسب این حمل وجود در آن خوابیده نیست؛ ولی همین معدوم مطلق، به حمل شایع صناعی، مصداق «موجود» شده است.

یا مثلاً می‌گوییم: **الموجود إما ثابت فی الذهن أو لا ثابت فیه**، در عین حال می‌بینیم الآن همین **لا ثابت فی الذهن** را که تصور کردیم، ثابت در ذهن شد. جوابش این است که: **لا ثابت فی الذهن به حمل اولی لا ثابت فی الذهن است**، اما به حمل شایع، مصداق موجود و ثابت ذهنی است.

اعتبارات وجود نزد عرفا

مرحوم حاجی می‌گوید: همین طور که این سه لحاظ در ماهیت هست، یعنی لحاظ‌های: مطلقه و مخلوطه و مجرده یا بگویید: **لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا**؛ نزد عرفا این سه لحاظ در حقیقت وجود هم جاری است.

سابقاً گفتیم: حقیقت وجود غیر از مفهوم وجود است، مفهوم وجود که در ذهن می‌آید مثل ماهیت‌های دیگر است، اما حقیقت هستی خارجی عین واقعیت و عین

منشأیت آثار است، و این سه لحاظ در حقیقت هستی هم می آید. بنابراین، اگر حقیقت هستی، نسبت به اسما و صفاتی مانند: علم، اراده، قدرت، و دیگر قیود و تعیناتی که پیدا می کند، به طور مطلق و لابلشروط لحاظ شود، هویت و وجود ساری در موجودات و وجود منبسط نامیده می شود، حقیقت وجود به این لحاظ و اعتبار همان وجود لابلشروط قسمی و مقید به قید اطلاق در نگاه عارفان است.

و اگر حقیقت وجود نسبت به آن اسما و صفات و تعینات، به طور بشرط لا و مشروط به عدم آن ها لحاظ شود، این همان مقام احدیت وصفی به اصطلاح عرفا است.

و اگر حقیقت وجود را با اسما و صفات و دیگر تعیناتی که لازمه آن هاست (که آن لوازم به اصطلاح عرفا اعیان ثابته و به اصطلاح فلاسفه ماهیات نامیده می شود) لحاظ کردیم، در این صورت حقیقت وجود، مقام واحدیت و مرتبه اسم «الله» نامیده می شود.

و اگر حقیقت وجود، به طور مطلق و لابلشروط حتی مطلق و لابلشروط از قید اطلاق و قید لابلشروطیت، لحاظ شود، در این صورت، حقیقت وجود، مرتبه غیب الغیوب و کنز مخفی و وجود لابلشروط مقسمی نامیده می شود.

پس نفس حقیقت هستی به طور لابلشروط مقسمی همان وجود حق تعالی است، و حقیقت هستی به شرطی که هیچ چیز دیگر با او ملاحظه نشود، وجود بشرط لا و مقام احدیت است، و حقیقت هستی به شرطی که اسما و صفات و اعیان ثابته را با او ملاحظه کنیم، وجود بشرط شیء و مقام واحدیت است، و حقیقت هستی به شرط این که نسبت به اسما و صفات و اعیان و تعینات، مطلق و لابلشروط باشد و این اطلاق و لابلشروطیت قید آن باشد، در این صورت، حقیقت وجود، وجود لابلشروط قسمی و هویت ساریه و وجود ساری می باشد.

دو معنای بشرط لا

مطلب دیگری را که مرحوم حاجی در این جا بیان می‌کند این است که: بشرط لا، دو معنا دارد: معنای اول این که: ماهیت را به شرط این که هیچ چیز، حتی وجود خارجی و ذهنی، با آن نباشد، ملاحظه کنیم.

معنای دوم این که: ماهیت را به تنهایی ملاحظه کنیم، به طوری که اگر یک چیزی مقارنش و در کنارش باشد، آن چیز داخل در ماهیت نباشد، بلکه آن چیز به طوری اعتبار شود که امری زائد بر ماهیت باشد و از هر دوی این‌ها، یعنی از ماهیت و آن چیزی که مقارن با آن شده است یک مجموع درست شود، مثل کل که از اجزاء درست می‌شود، مثلاً حیوان را ملاحظه می‌کنیم به شرط این که با ناطق متحد نباشد، بلکه ناطق کنارش باشد، این دو پهلوی هم باشند، به این لحاظ، این جزء غیر از آن جزء است، آن جزء غیر از این جزء است، و هر دو یک کل را درست کرده‌اند، در این صورت، دیگر این دو جزء بر همدیگر قابل حمل نیست، نمی‌توانیم بگوییم: الحيوان ناطق؛ برای این که اجزای یک کل بر هم حمل نمی‌شوند؛ چون معنای حمل، اتحاد به حسب وجود است ولی اجزاء به حسب وجود مغایرند، در این اعتبار، حیوان می‌شود ماده و ناطق می‌شود صورت؛ بنابراین، ترکیب بین حیوان و ناطق، ترکیب انضمامی است.

اما یک وقت حیوان را این‌گونه ملاحظه می‌کنیم که متحد با ناطق باشد، حیوانیت متحد با ناطقیت، در این صورت، حیوان یک معنای جنسی است که متحد با فصل می‌باشد، به این لحاظ بر هم حمل می‌شوند و نسبت به هم بشرط لا نیستند بلکه لا بشرط هستند؛ و ترکیب آن دو با هم ترکیب اتحادی است.

پس یک معنای بشرط لا این است که اصلاً هیچ چیز با آن ماهیت نباشد، مثل حیوان یا انسان به شرط این که هیچ چیز، حتی وجود و عدم هم با آن نباشد؛ معنای دوم این است که چیزی با آن متحد نباشد، اما در کنارش باشد مانعی ندارد، مثل حیوان که

ناطق به عنوان امری زائد و مغایر با آن لحاظ و اعتبار می‌شود به شرط این‌که با هم متحد و یکی نباشند.

بیان آیت الله بروجردی رحمته الله علیه در اعتبارات ماهیت

برای این‌که مطلب روشن شود، مرحوم آیت الله بروجردی رحمته الله علیه در مبحث مشتق که ما از ایشان نوشته‌ایم، مثال می‌زد به دریای مدیترانه، دریای مدیترانه از بیروت همین‌طور متصل است می‌رود تا تنگه جبل الطارق، این یک دریای بزرگی است، شما در بیروت نگاه به این آب می‌کنید، خوب یک وقت است که این قسمتی از آب که چشم انداز شما است، این را به عنوان این‌که چشم انداز است و یک قسمت خاصی از این دریاست می‌بینید، مثلاً چشم انداز شما تا دو فرسخ راه است، این دو فرسخ راه را به عنوان تکه‌ای از دریای مدیترانه می‌بینید، اگر به این لحاظ، این قسمت را دیدید، وقتی که می‌روید در جبل الطارق، می‌گویید: این آب غیر از آن آبی است که من در بیروت دیدم؛ برای این‌که آن آبی را که من در بیروت دیدم یک تکه از دریا بود، و این چشم انداز از آب که در جبل الطارق می‌بینم غیر از آن است.

اما یک وقت شما در بیروت به آب دریا به این عنوان و لحاظ نگاه می‌کنید که این تکه آب همین‌طور متصل است و تا جبل الطارق ادامه دارد، بعد شما می‌گویید: من دریای مدیترانه را دیدم، تا جبل الطارق هم که می‌روید می‌گویید: این آب همان آب است که من در بیروت دیدم؛ پس همان تکه آب را که در بیروت چشم انداز است، دو نوع می‌شود ملاحظه کرد: یک وقت به عنوان جزئیت، جدای از جزء دیگر، به این لحاظ این جزء آن جزء نیست، آن هم این نیست، به این لحاظ در جبل الطارق می‌گویید: من این‌که حالا می‌بینم غیر از آن است که آن‌جا دیدم؛ یک وقت آن تکه آب را به عنوان این‌که دریای مدیترانه و متصل واحد است می‌بینید، به این لحاظ در جبل الطارق هم می‌گویید: این آب همان آب است که من در بیروت دیدم.

حالا حیوان و ناطق هم این طوری است، یک وقت حیوانیت را با قطع نظر از ناطق و به عنوان امری مغایر با آن می بینیم، آن وقت حیوان یک جزء از انسان و به عنوان ماده است، ناطق هم به عنوان صورت یک جزء دیگر از آن است، این جا این جزء، آن جزء نیست، آن هم این نیست، کل هم که انسان باشد نه آن است، نه این، کل هر دوی آنها است. یک وقت حیوان را در دل ناطق و به عنوان این که با هم یکی شدند، ملاحظه می کنید، اگر این گونه ملاحظه کردید، آن وقت حیوان، جنس و ناطق، فصل است؛ اصلاً فرق بین جنس و ماده همین است، حیوان و ناطق را دو گونه ملاحظه می کنیم: اگر حیوانیت را به عنوان این که ماده و یک چیز بالقوه است، و ناطق را به عنوان این که یک چیز بالفعل است ملاحظه کردید، اسم این ها می شود ماده و صورت، دو جزء هستند، آن وقت هیچ کدام انسان نیست، دو تایشان با هم انسان است؛ یک وقت حیوان را به عنوان این که با ناطق یکی شده، و مجموعاً انسان شده است ملاحظه می کنید، آن وقت به این لحاظ حیوان جنس و ناطق فصل است، آن وقت بر هم حمل هم می شوند، می گوئیم: *الحيوانُ ناطقٌ، یا الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ*، فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت به همین لحاظ است.

توضیح متن:

«غرر في اعتبارات الماهية، التي لا يخلو عنها ماهية من الماهيات»

اعتبار، همان لحاظ ذهنی است. این غرر درباره اعتبارات ماهیت است، اعتباراتی که هیچ ماهیتی از آن خالی نیست، ماهیت در خارج به عرض وجود موجود است، اگر وجود نباشد ماهیت هم نیست؛ زیرا گفتیم: ما لا وجود له لا ماهية له، پس به حسب متن واقع، ماهیت، هر چند به عرض و تبع وجود، موجود است، منتها این ماهیت در اعتبار و لحاظ سه گونه است. این «التي» صفت اعتبارات است، یعنی اعتباراتی که هیچ ماهیتی خالی از آنها نیست.

«بل تجرى في الوجود عند أهل الذوق و قد اقتفينا نحن أثرهم في كثير من المواضع» بلکه این اعتبارات که لابشرط و بشرط شیء و بشرط لا باشد، درحقیقت هستی هم نزد اهل ذوق جاری می‌شود، و ما نیز در بسیاری از موارد و مباحث، نظرگاه و اثر علمی ایشان را متابعت کرده‌ایم. اهل ذوق همان اهل مکاشفه و عرفا هستند. مرحوم حاجی در حاشیه مثالش را ذکر کرده است و ما هم آن را توضیح دادیم.

«فالماهية، (مخلوطة و مطلقة و مجردة عند اعتبارات عليها)، أي على الماهية (موردة)» با در نظر گرفتن اعتباراتی که بر ماهیت وارد می‌شود، ماهیت یا مخلوطه است، یعنی بشرط شیء، یا مطلقه است، یعنی لابشرط و رها، یا مجرده است، یعنی به شرط این که چیزی با آن نباشد، یعنی بشرط لا.

«موردة» یعنی اعتباراتی که وارد بر ماهیت می‌شود.

«(من) - بیان للاعتبارات - (لابشرط) ناظر إلى المطلقة (و کذا بشرط شیء) ناظر إلى

المخلوطة (و معنیه بشرط لا)، ناظر إلى المجردة، (استمع إليّ)»

این «من» من بیانیه است، یعنی بیان برای آن اعتبارات؛ حالا آن اعتبارات چیست؟ یکی لابشرط، که همان ماهیت مطلقه باشد، یعنی ماهیت رها از هر قید، و دوّم بشرط شیء که همان ماهیت مخلوطه است، یعنی به شرط این که یک چیزی با آن باشد، مثل رقبه به قید ایمان. و سوّم، دو معنای بشرط لا که این قسم ناظر است به ماهیت مجرده، بشنو حرف مرا که: اعتبارات ماهیت سه قسم است.

«(فأول)، أي أول معنیه بشرط لا (حذف جميع ما عدا) حتى الوجود خارجاً أو ذهنياً»

پس اولی، یعنی اول از دو معنای بشرط لا، این است که جمیع ما عدا ماهیت از ماهیت حذف شود، مثل انسان به شرط این که هیچ چیز با آن نباشد، حتی وجود خارجی و وجود ذهنی هم با آن نباشد، فقط انسانیت باشد.

«و هذا هو المستعمل في مباحث الماهية مقابلاً للمطلقة و المخلوطة»

و این قسم از دو معنای بشرط لا است - یعنی این که با ماهیت هیچ چیز دیگر

ملاحظه نشود. که در مباحث ماهیت استعمال می‌شود و این قسم از دو معنای بشرط لا است که در مقابل مطلقه و مخلوطه است، یعنی قسیم آن‌ها است.

«و حیث اعتبر تجرّده عن جمیع ما عداه فلا وجود للماهیة المجرّدة فی الذهن فضلاً عن

الخارج»

کسی می‌گوید: آیا این قسم از بشرط لا وجود ذهنی هم ندارد؟ می‌گوید: نه، وجود ذهنی هم ندارد؛ زیرا وقتی که یک شیء را مجرد از جمیع ما عدای خودش ملاحظه کردیم وجود ذهنی هم ندارد چه رسد از وجود خارجی.

«فإن قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟»

پس اگر اشکال کنید: این که شما می‌گویید: این قسم از ماهیت بشرط لا، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، پس چطور این قسم از اعتبارات ذهنیه ماهیت است؟ همین ملاحظه ماهیت بشرط لا، خودش یک وجود ذهنی است؛ برای این که معنای اعتبار و لحاظ ذهنی همان وجود ذهنی است.

«قلت: هذا نظیر شبهة المعدوم المطلق و تقسیم الموجود إلى الثابت فی الذهن

و اللا ثابت فیه. و قد مرّ دفعها، فتذکر»

در جواب این اشکال می‌گوییم: این اشکال مثل شبهه معدوم مطلق و مثل تقسیم موجود به ثابت فی الذهن و لا ثابت فی الذهن است، که جلوتر جواب این شبهه را دادیم. و آن را از خارج بیان کردیم.

در هر صورت، این یک معنای بشرط لا است، که ماهیت مجرد از هر چیز است، حتی از وجود ذهنی و خارجی.

«(و الثانی) من معنی بشرط لا أن تؤخذ الماهیة وحدها بحیث لو قارنها شیء اعتبر لا

من حیث هو داخل فیه، بل من حیث هو أمر زائد علیها و قد حصل منهما مجموع لا یصدق

هی علیہ بهذا الاعتبار، (کالحيوان) مأخوذاً مادّة و (جزءاً قد بدا)»

معنای دوّم از دو معنای بشرط لا، این است که ماهیت را به تنهایی ملاحظه کنید، به

طوری که اگر یک چیزی مقارن با آن شد، آن چیز اعتبار شود اما نه این گونه که آن چیز داخل در آن ماهیت باشد، بلکه به طوری که آن چیز امر زائدی بر ماهیت و مغایر با آن باشد، مثل حیوان که بشرط لا از ناطق ملاحظه می شود به طوری که ناطق داخل در حیوان و متحد با حیوان نیست بلکه چیزی مغایر با او و زائد بر اوست، به طوری که از هر دوی این ها، یعنی از ماهیت و آن امر مقارن، مثل حیوان و ناطق مجموعی درست بشود که این ماهیت، مثل حیوان، بر آن مجموع هم صادق نیست به این اعتبار، یعنی اعتبار بشرط لایی، مانند حیوان که ماده و جزء اخذ شود و ناطق هم صورت و جزء دیگر باشد، آن وقت این ها نسبت به هم بشرط لا هستند و طبعاً دیگر بر هم قابل حمل نیستند.

پس حیوان را یا لا بشرط ملاحظه می کنیم در این صورت اسمش می شود جنس، و با فصل بر هم حمل می شوند، و یا آن را بشرط لا ملاحظه کردیم، در این صورت اسمش می شود ماده، که یک جزء از ماهیت است و آن جزء دیگر آن به این اعتبار صورت است، این جزء غیر از آن جزء است و آن جزء هم غیر از این جزء است، و با هم یک کل را تشکیل می دهند. شرحش باشد برای درس بعد، آنگاه که کلام شیخ الرئیس را نقل می کنیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و هشتم ﴾

كما قال الشيخ: «إنَّ الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلُّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع مادّة له، متقدّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتّحاد في الوجود. و قد تؤخذ لا بشرط بأن يتصوّر معناها، مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع و على نفسه وحده». و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات. و إنّما يتحصّل بما ينضاف إليها فيتخصّص به، و يصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً و المنضاف إليه الذي قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلاً. و قد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها.

(و لا بشرط) أيضاً (كان لاثنين نمي من) -بيان لهما- (أوّل قسم) و هو المقيّد باللابشرطية (و) من (ثانٍ مقسم) للأوّل و للآخرين و هو غير مقيّد بشيء و لو باللابشرطية فهو كمطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و الوجود المقيّد.

(و هو)، أي الثاني (بكلّي طبيعي وصف) لا الأوّل، و إن وقع في بعض العبارات لأنّه أمر عقلي لا وجود له في الخارج.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

خلاصه‌ای از درس قبل

بحث در اعتبارات ماهیت بود؛ ماهیت را یک وقت به نحو مطلق ملاحظه می‌کنند، مثلاً شارع می‌خواهد حکمی بیاورد، می‌گوید: اعتق رقبة، که حکم را روی طبیعت رقبه می‌آورد، به این می‌گویند: ماهیت مطلقه، مطلق، یعنی رها، لا بشرط هم به آن می‌گویند. یک وقت است که ماهیت را مقید به قیدی ملاحظه می‌کند، مثلاً می‌گوید: اعتق رقبة مؤمنة، به این ماهیت مخلوطه و به شرط شیء هم می‌گویند. یک وقت می‌گوید: اعتق رقبة غیر رومیة، که می‌گوید: قید رومی را نباید داشته باشد، این را می‌گویند: ماهیت بشرط لا؛ که بشرط لا هم دو اصطلاح دارد: یکی این که طبیعت ملاحظه شود به شرطی که هیچ چیز با او نباشد، حتی وجود خارجی و وجود ذهنی و نه هیچ قید دیگر، مثلاً نفس طبیعت انسان به شرطی که هیچ چیز با او نباشد لخت لخت باشد، قسم دوّم از بشرط لا این است که طبیعت به شرط این که چیزی متحد با آن نباشد و تنها باشد ملاحظه شود، به گونه‌ای که اگر چیز دیگری هست در کنارش باشد؛ فرق بین بشرط لای دوّم و بشرط لای اوّل این است که: اولی یعنی طبیعت به شرطی که هیچ چیز با آن نباشد، نه چیزی متحد با آن و نه چیزی در کنارش باشد، اصلاً طبیعت به تنهایی باشد، ولی دوّمی یعنی طبیعت باشد، اما چیز دیگری با او متحد نباشد، بلکه اگر چیز دیگری هست در کنارش باشد و هر کدام جزء باشند که با هم یک کلّ را تشکیل بدهند.

بشرط لا به معنای اوّل در مباحث ماهیت و به معنای دوّم در باب جواهر و اعراض و مباحث ماده و صورت و بحث مشتق زیاد مطرح است، مثلاً انسان ترکیب شده است از حیوان و ناطق، یعنی حیوانیت ماده است برای انسانیت؛ چون انسان، اوّل حیوان است بعد ناطق می شود، بچه آدم در شکم مادر اوّل نبات است بعد کم کم حیوان می شود و حواس خمسه حیوانی را پیدا می کند، هر وقت به مرحله عقل رسید انسان می شود؛ درحقیقت حیوانیت ماده است و ناطقیت صورت است، آن قوه انسانیت است این فعلیت آن، یعنی انسان از حیوانیت سیر می کند به انسانیت می رسد؛ بنابراین، حیوان در خارج ماده است و آن ناطقیت صورتش است، بعد در ذهن از ماده جنس را انتزاع می کنند و از صورت فصل را، بعد می گوئیم: انسان عبارت است از حیوان ناطق، حالا این حیوان و ناطق در ذهن دو نوع لحاظ می شود، در خارج که ماده و صورت هستند این را کاری نداریم، در ذهن اگر شما حیوانیت را به عنوان این که یک جزء از انسان است در نظر گرفتید به آن ماده عقلی می گویند؛ چون در این لحاظ حیوانیت جدای از ناطقیت است و ناطقیت با او متحد نیست، ناطقیت هم جدای از حیوانیت می باشد و با ناطقیت متحد نیست، این جا اسم آن ها را می گذاریم ماده و صورت عقلی، حیوانیت می شود ماده عقلی، ناطقیت می شود صورت عقلی؛ از این رو این دو بر هم قابل حمل نیست؛ برای این که ملاک حمل اتحاد است، وقتی که این جزء را جدای از آن جزء حساب کردیم این جزء، غیر از آن جزء است، آن جزء هم غیر از این جزء است، کلّ مرکب از این دو جزء هم غیر از هر یک از این دو جزء است، دو تایشان یک کلّ درست می کنند.

این در صورتی است که حیوانیت را بشرط لا بگیریم؛ پس این بشرط لا در این جا معنایش این است که: حیوانیت جدای از ناطقیت و درحقیقت، قوه جدای از فعلیت است.

و اگر حیوانیت را طوری ملاحظه کنیم که ابا نداشته باشد از این که با صورت متحد

باشد؛ چون واقعه‌ش این است که جنس تقوّمش به یکی از فصل‌هاست، حیوانی که هیچ فصلی نداشته باشد در خارج وجود ندارد، حیوان یا انسان است می‌شود حیوان ناطق، یا اسب است می‌شود حیوان صاهق، یا گاو است می‌شود حیوان خائر که خوار دارد؛ همیشه جنس در ضمن یکی از فصل‌ها موجود است، ما این حیوانیت را ملاحظه می‌کنیم به طوری که ممکن است تنها باشد و ممکن است هم با چیز دیگر متحد باشد؛ پس این لحاظ غیر از آن لحاظ اوّل است، در این لحاظ اسم حیوان، جنس و اسم ناطق فصل است و این دو با هم متحد هستند و طبعاً نیز بر هم حمل می‌شوند؛ چون ملاک حمل اتحاد است.

همین طور که دو جزء ماهیت، مانند حیوان و ناطق دو لحاظ داشت: بشرط لا و لا بشرط که اگر بشرط لا ملاحظه گردید اسمش ماده و صورت عقلی است، و اگر لا بشرط ملاحظه گردید جنس و فصل نامیده می‌شود؛ پس حیوان را می‌شود دوگونه لحاظ کرد، ناطق را هم می‌شود دوگونه لحاظ کرد. خاصیت جنس این است که اصلاً تحقّق و تحصّلش به واسطه فصل است و اتحاد جنس با فصل، درحقیقت، اتحاد امر لا متحصّل با متحصّل است؛ برای این که حیوانی که حیوان باشد و هیچ یک از انواع نباشد تحصل و وجود ندارد، حیوان یا نوع انسان می‌شود یا نوع بقر می‌شود یا غنم می‌شود یا چیز دیگر؛ پس جنس لا بشرط و لا متحصّل است و به واسطه فصل متحصّل می‌شود.

نوع هم نسبت به عوارض مشخصه همین طور است، یک وقت شما انسانیت را می‌بینید بشرط لای از عوارض، انسانیت بشرط لای از رومیت و زنگیت و اصفهانی بودن و تهرانی بودن، انسانی که این عوارض جدای از آن است، منتها این عوارض در کنارش هست، یک وقت انسان را این طور می‌بینید؛ ولی یک وقت هم انسان را به گونه‌ای که می‌تواند با زنگیت متحد باشد یا با دیگر عوارض مشخصه، مثل رومی، زنگی، اصفهانی، تهرانی، سیاه و سفید، با این صفات متحد باشد، ملاحظه می‌کنیم.

خلاصه: انسان را یک وقت نسبت به این‌ها بشرط لا و یک وقت لابشرط ملاحظه می‌کنیم.

ولی انسانیت با حیوانیت فرقی این است که: حیوانیت جنس و امری مبهم است و اصلاً تحقق و تحضُّلش به عهدهٔ یکی از فصل‌هاست، اما انسانیت یک نحوهٔ تحقق و تحصیلی قطع نظر از عوارضش دارد؛ برای این‌که انسان خودش یک نوع و ماهیتی کامل و تام و به اصطلاح متحصِّل است، منتها آن را با عوارضش که می‌خواهیم حساب کنیم، یک وقت نسبت به آن‌ها لابشرط ملاحظه می‌کنیم یک وقت بشرط لا، مثل جسم و بیاض که یک وقت جسم را ملاحظه می‌کنیم به عنوان این‌که معروض بیاض است، و بیاض را ملاحظه می‌کنیم به عنوان این‌که یک عرضی برای جسم است، این جدای از آن، آن هم جدای از این، به این لحاظ هیچ‌یک قابل حمل بر دیگری نیست، بیاض را نمی‌شود حمل بر جسم کرد و جسم را هم نمی‌شود حمل بر بیاض کرد؛ ولی یک وقت جسم را به عنوان این‌که با بیاض متحد است ملاحظه می‌کنیم؛ چون بیاض نمود جسم است، در دل آن و از مراتب آن است، آن وقت در این لحاظ به آن‌ها نمی‌گوییم: جسم و بیاض، بلکه می‌گوییم: الجسم أبيض. فرق ما بین مشتق و مبدأ اشتقاق هم همین است، ابیض با بیاض همین فرق را دارد، اگر بیاض را بشرط لای از جسمیت دیدیم می‌گوییم: بیاض، و اگر بیاض را لابشرط نسبت به جسم و متحد با آن ملاحظه نمودیم، می‌گوییم: ابیض. در باب مشتق این را بحث می‌کنند.

بنابراین، معنای بشرط لای دوّم با معنای بشرط لای اوّل فرق کرد، بشرط لای اوّل این بود که ماهیت را ببینیم به شرطی که هیچ چیز حتی وجود ذهنی یا خارجی با آن نباشد، نه چیزی به عنوان امری متحد با ماهیت و نه چیزی در کنارش، ماهیت به این لحاظ اصلاً تنهاست؛ اما بشرط لای دوّم این است که چیز دیگری متحد با ماهیت نباشد اما از این‌که در کنارش باشد ابایی نداشته باشد. حالا یک قدری دقت کنید می‌خواهیم همین مطلب را از کلام شیخ الرئیس به دست آوریم.

توضیح متن:

«کما قال الشيخ: إنّ الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء»

چنان‌که شیخ‌الرئیس گفته است: گاهی ماهیت بشرط لا فرض می‌شود، یعنی به شرطی که چیزی با او نباشد.

«بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً

عليه»

به این‌که معنای ماهیت، مثلاً معنای حیوانیت تصوّر بشود به شرط این‌که آن معنا تنها باشد به گونه‌ای که اگر چیزی مانند ناطقیت مقارن با آن شود زائد بر آن باشد. در این صورت حیوانیت را به عنوان قوه می‌بینم، ناطقیت را به عنوان فعلیت، و قوه و فعلیت از هم جدا هستند.

«فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له»

اگر این‌طور باشد آن معنا جزء و ماده می‌شود برای مجموع آن معنا و آن امر مقارن، که آن مجموع همان انسان است.

مراد از ماده، ماده عقلی است؛ زیرا صحبت سرلحاظ و ذهن است ماده خارجی را کار نداریم؛ حیوان بشرط لا ماده انسان است، ناطقیت بشرط لا هم صورتش است، و ماده و صورت بر هم حمل نمی‌شوند؛ چون بشرط لا ملاحظه شده‌اند.

«متقدماً عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو

الاتحاد في الوجود»

جزء برای مجموع که باشد در هر دو وجود، یعنی هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی، مقدم بر مجموع است؛ پس در نتیجه حمل آن بر مجموع ممتنع است، چرا؟ برای این‌که شرط حمل که اتحاد به حسب وجود است این‌جا نیست، برای این‌که جزء با مجموع و کل یکی نیستند.

وقتی که شما دریای بوشهر را به عنوان بوشهر می بینید در بندر عباس نمی توانید بگویید: این همان دریاست.

«و قد تؤخذ لا بشرطٍ بأن يتصور معناها»

اما یک وقت ماهیت را لا بشرط ملاحظه می کنیم، دریای بوشهر را به عنوان این که خلیج فارس است دیده اید در بندر عباس هم می گویند: این همان دریاست. گاهی ماهیت به نحو لا بشرط ملاحظه می شود به این گونه که معنای ماهیت، مثل حیوانیت ملاحظه می شود به طوری که:

«مع تجویز کونه و حده و کونه لا و حده بأن یقترن مع شیء آخر»

در ذهن احتمال داده می شود که حیوان تنها باشد و یا این که تنها نباشد با ناطق همراه باشد. این آبی که می بینم ممکن است به همین مقداری که می بینم باشد، ممکن است تا هزار کیلومتر ادامه داشته باشد، تا هزار کیلومتر هم اگر هست من می گویم: همین را دیدم.

لا و حده، یعنی حیوان مثلاً مقترن باشیء دیگر مثل ناطق باشد و با هم یکی باشند؛ در این صورت حمل بر مجموع می شود، حیوان به این لحاظ بر انسان حمل می شود، اسمش هم می شود جنس، بر ناطق هم حمل می شود، به ناطق هم دیگر صورت نمی گوئیم، بلکه می گوئیم: فصل.

پس فرق ما بین جنس و ماده عقلی به لا بشرط بودن و بشرط لا بودن است، و فرق بین فصل و صورت عقلی هم به لا بشرط بودن و بشرط لا بودن است، این ها دو گونه لحاظ است.

«فیحمل علی المجموع و علی نفسه و حده»

پس هنگامی که معنای ماهیت را این طور ملاحظه کنیم، یعنی به نحو لا بشرط ملاحظه کنیم حمل می شود بر مجموع، حیوان حمل می شود بر انسان که مرکب از حیوان و ناطق است، و بر خودش به تنهایی هم حمل می شود، یعنی حیوان به نحو

لابشرط بر حیوان تنها، یعنی بر حیوان بشرط لا نیز حمل می‌شود. تا این جا کلام شیخ الرئیس بود.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: ماهیتی را که دوگونه می‌شود لحاظ کرد، یک وقت ماهیت مبهم و لا متحصّل است، مثل جنس، جنس اصلاً تحصّلش به فصل است بدون فصل وجود خارجی ندارد، یک وقت خودش متحصّل است، مثل نوع، نوع هم نسبت به عوارض همین جریان را دارد، مثلاً انسان یا رومی است یا غیر رومی، اما به این دیگر نمی‌گوییم لا متحصّل؛ برای این که انسان خودش یک ماهیت تام و کامل است و از نظر ماهوی هیچ ابهامی ندارد؛ و لذا طبق نظر حکمای اشراقی ما انسانی داریم که هیچ یک از این عوارض را ندارد، مثل انسان عقلی موجود در عالم عقول که ربّ النوع انسان‌هاست، بالأخره نوع، خودش یک نحوه تحصیل دارد، منتها با عوارض متحد است؛ اما یک وقت است نوع را بشرط لا و جدای از عوارض ملاحظه می‌کنیم، یک وقت هم به نحو لابشرط، جسم را یک وقت بشرط لای از بیاض ملاحظه می‌کنیم، آن وقت از آن دو تعبیر می‌کنیم به جسم و بیاض و به این لحاظ بر هم حمل نمی‌شوند، یک وقت جسم را به عنوان چیزی که می‌تواند با بیاض یکی باشد ملاحظه می‌کنیم، آن وقت از آن دو تعبیر می‌کنیم به جسم و ابیض، فرق ما بین مشتق و مبدأ هم همین است.

این است که می‌گوید:

«و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات»

ماهیتی که این طور اخذ می‌شود، یعنی لابشرط ملاحظه می‌شود، یک وقت به لحاظ واقع و خارج به خودی خود مبهم است و تحصّل ندارد، مثل جنس که تحصّل ندارد و مبهم است، یعنی به حسب وجود، مبهم است؛ بلکه یک ماهیتی است که حمل می‌شود بر اشیا مختلفه الماهیات، و به حسب خارج ممکن است و احتمال دارد یکی

از آن اشیا باشد، مثل حیوانی که بر انسان حمل می‌شود، بر اسب حمل می‌شود، بر شتر حمل می‌شود، بر انواع مختلف حمل می‌شود، ولی به هر حال، این‌که در خارج کدام یک از آن‌هاست ابهام دارد، و این ابهام تنها از طریق فصلی که به آن منضم می‌شود بر طرف می‌گردد؛ لذا می‌گوید:

«و إنما يتحصّل بما ينضاف إليها»

همانا تحصّلش به چیزی است که به آن اضافه می‌شود، یعنی تحصّلش به واسطه فصلش است؛ حیوان لا بشرط است، بالأخره یا در ضمن ناطق موجود است یا در ضمن صاهل.

«فیتخصّص به و یصیر بعینها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً و المنضاف إليه الذي قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلاً»

آنگاه آن امر محتمل، یعنی ماهیت غیر متحصّل، به وسیله آن چیزی که به آن اضافه و ضمیمه می‌شود تخصّص پیدا کرده و یکی از آن اشیا مختلفه الحقیقه می‌گردد، مثل حیوان که تخصّص پیدا می‌کند به واسطه ناطق و می‌شود انسان، آن وقت حیوان را به این لحاظ می‌گوییم: جنس؛ و به آنچه به او اضافه شده و محصّلش و مقومش هست و آن را یکی از اشیا مختلفه الحقیقه قرار داده است، مثل ناطق، می‌گوییم: فصل.

تعبیر به «قومه» این جا بر خلاف اصطلاح است؛ زیرا در منطق خواندیم: فصل نسبت به جنس، مقسّم است و نسبت به نوع مقوم است، اما این جا از فصل که به جنس اضافه می‌شود و آن را تحصیل می‌دهد تعبیر به مقوم کرده است، ناطق را اگر به لحاظ انسان حساب کردیم می‌گوییم: مقوم، اگر به لحاظ حیوان لحاظ کردیم می‌گوییم: مقسّم؛ برای این که حیوان را تقسیم می‌کند به اقسامی؛ لذا این «قومه» خلاف اصطلاح است. در هر صورت، این یک قسم لا بشرط می‌باشد که لا متحصّل است.

«و قد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضیاف أمور إليها»

این «قد تكون» عطف به «و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة» است.

یعنی این ماهیتی که لابشرط فرض کردیم، گاهی به حسب ذات خود و به خودی خود متحصّل است، مثل ماهیت انسان که یک ماهیتی تام و بی ابهام و متحصّل است، اما به اعتبار عوارضش غیر متحصّل و مبهم است؛ چون انسان یا اصفهانی است یا رومی است یا ترک است و یا فارس است، یکی از این عوارض را دارد، اما در خارج کدام یک را دارد؟ این مبهم است تا این که یکی از آن عوارض به آن ضمیمه شود و آن را از ابهام خارج کند.

تا این جا گفتیم: ماهیت بشرط لا دو قسم است: قسم اول این بود که هیچ چیز با آن ملاحظه نشود، قسم دوم این بود که اگر چیزی با آن ملاحظه می شود در کنارش باشد نه متحد. در ضمن، ماهیت لابشرط آن است که به عنوان امری متحد با چیزی که به او ضمیمه می شود ملاحظه گردد.

اشکال و پاسخ

مرحوم حاجی در این جا به جهت پاسخ از یک اشکال می گوید: لا بشرط هم دو قسم است: لابشرط مقسمی و لابشرط قسمی. (این تقسیم هم در این جا و هم در اصول مطرح است).

توضیح این که: معنای تقسیم این است که به یک معنا و مفهومی قیودی بزینم که به واسطه این قیود اقسامی به دست بیاید، مثلاً در نحو می گوئیم: کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف؛ این جا یک مقسم داریم که کلمه باشد و اقسامی که اسم و فعل و حرف باشد، کلمه اگر معنایش مستقل نباشد حرف است، اگر مستقل باشد و زمان نداشته باشد اسم است، اگر زمان داشته باشد فعل است، این ها قیودی است که این قسم ها را به وجود آورده است.

در این جا هم که ماهیت را سه قسم کرده اید چه چیزی را تقسیم کرده اید؟ مثلاً انسان که یک طبیعت است سه قسم دارد: یا لابشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا است،

مقسم این اقسام چیست؟ می‌گویند: نفس طبیعت و ماهیت مقسم است. خوب، کسی اشکال می‌کند که شما گفتید: طبیعت یا لابشرط است یا بشرط شیء است یا بشرط لا، طبق نظر شما که می‌گویید: مقسم نفس طبیعت است و این تقسیم‌بندی را هم پذیرفته‌اید در این جا مقسم یکی از اقسام می‌شود؛ برای این که خود طبیعت که مقسم است همان قسم لابشرط است. این اشکال.

لابشرط مقسمی و قسمی

جواب داده‌اند: لابشرط دو قسم است: لابشرط مقسمی و لابشرط قسمی، لابشرط مقسمی، نفس طبیعت است که هیچ چیز دیگر را با آن ملاحظه نمی‌کنیم، لابشرط قسمی این است که طبیعت تنها باشد، یعنی مطلق و لابشرط باشد با قید مطلق و لابشرط بودن، طبیعت رها که این رهایی و اطلاق خودش یک قید برای طبیعت است، پس طبیعت مطلق که حتی از قید اطلاق و لابشرط بودن هم مطلق و رهاست، مقسم این سه قسم است: اول، طبیعت رها و با قید لابشرطیت، که لابشرط قسمی است؛ دوم، طبیعت به شرطی که یک چیز وجودی با او باشد، که بشرط شیء است؛ و سوم این که طبیعت به شرطی که چیزی با آن نباشد، که بشرط لا است. پس مقسم به حسب ظاهر با یکی از اقسام یکی شده است و گرنه با هم متفاوتند، مقسم از قید اطلاق هم رها است ولی قسم مقید به قید اطلاق است. پس مطلق و لابشرط دو قسم داریم: مطلق و لابشرط مقسمی، مطلق و لابشرط قسمی.

نظر آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله

آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله این لابشرط قسمی و مقسمی را که آقایان می‌گویند قبول نداشت، ایشان می‌گفت: علت این که طبیعت را به سه قسم تقسیم کرده‌اند این است که

می خواسته‌اند ببینند کلی طبیعی کدام یک از این‌ها است؟ مقسم است یا قسم؟ تا ببینند آیا کلی طبیعی می‌تواند وجود خارجی داشته باشد یا نه؟ مثلاً انسان، کلی طبیعی است، انسان یا مقید به وجود یا مقید به عدم و یا لایبشرط و مطلق نسبت به وجود و عدم است. ایشان می‌گفت: مقسم، عبارت از ماهیت نیست، اشتباه کرده‌اند مقسم را ماهیت قرار داده‌اند. مقسم لحاظ ماهیت است نه خود ماهیت؛ و لذا از مقسم و اقسام تعبیر کرده‌اند به اعتبارات ماهیت؛ اعتبارات ماهیت یعنی لحاظ‌های ماهیت که در ذهن است، یعنی ماهیت را که می‌خواهیم لحاظ کنیم سه قسم لحاظ می‌کنیم. پس مقسم لحاظ می‌باشد و اقسام هم لحاظ است؛ اما قسم اول، یعنی لایبشرط، این است که لحاظ به ماهیت بخورد و به چیز دیگری نخورد، قسم دوم، یعنی بشرط شیء، این است که لحاظ به ماهیت با یک قید وجودی بخورد. قسم سوم، یعنی بشرط لا، این است که لحاظ به ماهیت با یک قید عدمی بخورد. پس لحاظ ماهیت سه قسم است، منتها این تقسیم و اقسام لحاظ به اعتبار ملحوظ است؛ زیرا یک وقت ملحوظ، نفس ماهیت است، یک وقت ملحوظ، ماهیت با قید وجودی است، یک وقت ملحوظ، ماهیت با قید عدمی است.

ایشان از این راه وارد می‌شد، و ما فرمایش ایشان را در بحث مطلق و مقید در «نهایة الاصول» نوشته‌ایم.^(۱) علی‌ای حال، این فرمایش مرحوم آیت‌الله بروجردی

۱- مرحوم استاد در پاورقی «نهایة الاصول» نظر خود را چنین بیان می‌دارند:

أقول: لا يخفى أن التقسيم عبارة عن ضم قيود إلى المقسم الواحد حتى يحصل بضم كل قيد إليه قسم في قبال الأقسام الأخر التي يتحقق كل منها بضم قيد آخر، ولا بد من أن تكون القيود متقابلة كما هو واضح. وعلى هذا فليس تقسيم القوم تقسيماً صحيحاً حيث جعلوا القيد في القسم الأول عبارة عن نفس مفهوم اللابشرطية التي هي أمر ذهني، فيجب بمقتضى المقابلة أن يجعل القيد في القسمين الأخيرين أيضاً عبارة عن نفس مفهوم بشرط شئيه و بشرط لائيه حتى تصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة و هم قد جعلوا التقييد باللابشرطية في القسم الأول في قبال التقييد ببعض القيود الخارجية أو التقييد بعدمها فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذ ولو جعلوا القيد في

است. اما بیانی که دیگران دارند اشکالاتی دارد که در جای خود باید مطرح شود.^(۱)

البشرط شيء أعمّ من القيود الخارجية و الذهنية لم يكن اللابشرط القسمي قسماً على حدة، بل كان داخلياً في البشروط شيء.

والحاصل: أنّ التقسيم يجب أن يكون إما بلحاظ القيود الذهنية فقط أو الخارجية فقط أو بلحاظ الأعمّ منهما، فعلى الأول تكون القيود عبارة عن مفهوم اللابشرطية و البشروط الشبيهة و البشروط لائبة و تترك الأقسام الثلاثة في عدم وجودها خارجاً، و على الثاني لا يصحّ اعتبار اللابشرطية قيداً حتى يحصل قسماً في قبال قسمين الآخرين، و على الثالث يدخل اعتبار اللابشرطية في البشروط الشيء فليس قسماً على حدة أيضاً، فتدبر.

و بما ذكرنا من لزوم تقابل القيود في التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم في المقام من ترييع الأقسام بناءً على جعل المقسم عبارة عن اللحاظ، كما هو مبنى السيد الأستاذ -مدّ ظله العالی- بل على كلا المبنيين. بتقريب: أنّ اللحاظ قد يتعلّق بالماهية فقط بحيث لا يتعدّى منها و قد يتعلّق بها و يتعدّى منها إلى أمر آخر من قيودها الخارجية و قد يتعلّق بها و يتعدّى منها إلى عدم كون قيودها معها و قد يتعلّق بها و يتعدّى منها إلى كونها لابشرط بالنسبة إلى قيودها، فهذا هو اللابشرط القسمي.

وجه الفساد: إن عدّ القسم الأخير في قبال سائر الأقسام بلا وجه، فإنّ القيد فيه ذهني و التقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط، و قد عرفت بيانه. نهاية الأصول، ص ۳۷۳.

۱- «تقسيم» که حقیقت آن «تکثیر امر واحد به واسطه قیود گوناگون» است از معقولات ثانیه منطقی بوده و ظرف آن ذهن است؛ بنابراین آنچه موجب پیدایش اقسام است تصور یک شیء به لحاظ قیود: لابشرطیت، بشرط لائیت و بشرط شیئیت است، منتها نه لحاظ این امور از این جهت که لحاظ صرف است؛ زیرا صرف هر چیزی تعدد و کثرت بر نمی دارد؛ لذا لحاظ ماهیت به خودی خود نمی تواند مقسم و قسم واقع شود. بنابراین، تعدد لحاظ به سبب تعدد ملحوظ است و تعدد ملحوظ هم به این اعتبار نیست که ملحوظها مفهوم و صورتی ذهنی و بی مغز و بی محتوا و غیر حاکی هستند، بلکه از این جهت که حکایت از امری ماورای خود دارند، و آن امر در این جا، بودن و تحقق داشتن ماهیت با یکی از قیود نامبرده در ظرفی از ظروف واقع، اعمّ از ذهن و خارج است، یعنی ماهیت لابشرط قسمی ماهیتی است که لحاظ شده است که به نحو لابشرط تحقق داشته باشد، ماهیت بشرط لا ماهیتی است که لحاظ شده است که به نحو بشرط لا تحقق داشته باشد، و ماهیت بشرط شیء ماهیتی است که لحاظ شده است که به نحو بشرط شیء تحقق داشته باشد؛ ولی مقسم این اقسام به طور لابشرط مطلق لحاظ شده است و قید تحقق با یکی از آن قیود در ظرفی از ظروف واقع را هم ندارد؛ لذا گفته می شود: لابشرط مقسمی از قیود لابشرطیت هم مطلق است؛ بنابراین روشن است آنچه مقسم و قسم است خود ماهیت است، اما لحاظ ماهیت، مقسم و

توضیح متن:

«(و لا بشرط) أيضاً (كان لاثنين نبي من) - بيان لهما - (أول قسم) و هو المقيد

باللابشرطية»

یعنی همین طور که گفتیم: بشرط لا دو قسم است، لابشرط هم دو قسم می‌باشد و به دو قسم نسبت داده شده است، «من» بیانیه است و می‌خواهد آن دو قسم را بیان کند.

اول از آن دو قسم، لابشرط قسمی است، همان که مقید به لابشرطیت است، یعنی مقید به اطلاق است و اطلاق و لابشرطیت خودش یک قید برای آن است.

«(و) من (ثانٍ مقسم) للأول و للآخرین»

و قسم دومش (که نفس طبیعت و ماهیت من حیث هی باشد) آن است که مقسم می‌باشد هم برای اولی، یعنی لابشرطی که قسم بود و هم برای آن دو دیگر که بشرط شیء و بشرط لا باشد. خوب مقسم چیست؟

«و هو غیر مقید بشیء و لو باللابشرطية»

مقسم آن است که مقید به هیچ چیز نیست، حتی مقید به لابشرطیت هم نیست.

«فهو كمطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و الوجود المقيد»

پس لابشرط مقسمی نظیر مطلق وجود است، یعنی اصل وجود که آن را تقسیم می‌کنیم به وجود مطلق و وجود مقید، پس مقسم غیر از قسم است.

پس لابشرط مقسمی به حمل شایع مطلق است، اما لابشرط قسمی به حمل اولی

هم مطلق است.

☞ یا قسم نیست، بلکه حیث تعلیلی و سبب تقسیم است. و بدیهی است که مقسم و همه اقسام نامبرده به تبع لحاظشان در ذهن وجود می‌یابند؛ اما این که کدام از این اقسام می‌تواند در خارج موجود باشد سخن و بحثی متأخر از این تقسیم است. (اسدی)

اشکال مرحوم حاجی به مرحوم خواجه

در منطق گفته‌اند: کلی بر سه قسم است: کلی طبیعی، کلی منطقی، کلی عقلی. کلی طبیعی، یعنی نفس ماهیت، ماهیت من حیث هی، و کلی بودن آن به اعتبار مایوول است، یعنی از باب این است که وصف کلیت عارضش می‌شود، یعنی خودش عین مفهوم «کلی» نیست، مفهوم «کلی» یعنی مفهوم «صادق بودن بر امور متعدد» و این مفهوم در خارج موجود نیست، بلکه ذهنی و از معقولات ثانیه منطقی است.

حال سخن این است که: آیا آنچه کلی طبیعی نام دارد همان ماهیت لابشرط مقسمی است؟ یا ماهیت لابشرط قسمی است؟ مرحوم حاجی می‌گوید: آنچه معروض وصف کلیت است و به اصطلاح کلی طبیعی نام دارد ماهیت مقسمی است مثل نفس انسانیت؛ ولی خواجه در «تجريد» کلی طبیعی را ماهیت لابشرط قسمی دانسته است. مرحوم حاجی می‌گوید: این سخن مرحوم خواجه درست نیست، چرا؟ برای این که کلی طبیعی، مثل ماهیت انسان، در خارج موجود است، اما ماهیت لابشرط قسمی که عبارت می‌باشد از ماهیت به قید لابشرطی، مثل انسان به قید لابشرط بودن، در خارج موجود نیست؛ برای این که قید لابشرطیت یک امر ذهنی است و امر ذهنی در خارج موجود نیست. پس فرمایش خواجه درست نیست، و کلی طبیعی نفس انسانیت به نحو لابشرط مقسمی است که لابشرط بودن آن نیست، نه انسان به نحو لابشرط قسمی و مقید به قید لابشرطیت. لذا می‌گوید:

«(و هو)، أي الثاني (بکلی طبیعی وصف) لا الأوّل»

و آن ثانی - که همان نفس طبیعت و مقسم باشد - به کلی طبیعی موصوف شده و کلی طبیعی نامیده می‌شود، نه آن اوّل که عبارت باشد از لابشرط قسمی.

«و إن وقع في بعض العبارات، لأنّه أمر عقلي لا وجود له في الخارج»
هرچند در بعضی از عبارات آمده است که کلی طبیعی، لایشرط قسمی است.
منظور کلام خواجه نصیر در «تجريد» است. چرا حرف خواجه درست نیست؟
می‌گوید: برای این که ماهیت به قید لایشرطیت یک امر ذهنی است که در خارج
موجود نیست و حال این که کلی طبیعی در خارج موجود است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفتاد و نهم ﴾

(و كونه)، أي وجوده (من كون)، أي وجود (قسيمه)، أعني الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني، فإنه المادّة و خصوصاً الثانية، موجودة (كشفت). و كيف يكون قسم الشيء موجوداً و مقسمه غير موجود و القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، و بينهما الحمل مواطاة، و هو الاتّحاد في الوجود؟ و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى و أخف مؤونة ممّا هو المشهور من أنّه جزء للشخص و الشخص موجود و جزء الموجود موجود، كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقائق.

و لما ذكرنا أنّ الطبيعي موجود و هو الماهية و هي موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها لا واسطة في الثبوت أردنا أن نبيّن أنّ الطبيعي موجود بالعرض.

(و شخصه واسطة العروض له) في باب اتّصافه بالوجود، فإنّ الشخص هو الوجود في الحقيقة. و قد علمت أنّ التحقّق للوجود أولاً و بالذات و للماهية ثانياً و بالعرض.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

گفتیم: ماهیت لابشرط مقسمی، نفس ماهیت است، ماهیت لابشرط قسمی، ماهیت است با قید لابشرطیت. و روی این مطلب بحث شده است که آیا معروض وصف کلیت، که همان کلی طبیعی باشد، ماهیت لابشرط قسمی است یا ماهیت لابشرط مقسمی، مرحوم حاجی گفتند: لابشرط مقسمی است، چرا؟ برای این که لابشرط قسمی عبارت است از ماهیت با قید لابشرطیت، و این قید، امر عقلی است؛ لذا نمی شود در خارج موجود باشد، و حال این که ما می دانیم کلی طبیعی، مانند ماهیت انسان، در خارج موجود است.

البته این حرف یک اشکالی دارد که نمی دانم چرا به آن توجه نشده است؛ زیرا گفتیم: قیودی را به مقسم می چسبانند تا اقسام درست شود، این قیود همه در عرض هم هستند، اگر بنا بشود که لابشرط قسمی عبارت باشد از ماهیت با قید لابشرطیت، بنابراین بشرط شیء هم باید ماهیت به قید بشرط شیئی باشد و بشرط لا هم باید ماهیت به قید بشرط لایی باشد، و همین طور که قید لابشرطیت یک امر عقلی است و در خارج نمی شود موجود باشد، بشرط شیء هم نباید در خارج موجود بشود؛ برای این که قید بشرط شیئی یا قید بشرط لایی نیز یک عنوان عقلی است. خلاصه: اگر در قسم اول، لابشرط را قید بگیریم، بگوییم: قید لابشرطی، قید عقلی است، بشرط شیء و بشرط لا هم باید همین طور باشد. در صورتی که لابشرطیت قید نیست، چون این قید یعنی نفس ماهیت به نحو اطلاق و رها، نه این که قید لابشرطی یک امر عقلی باشد.

پس این اشکال هست که اگر لابشرطیت را قید قرار بدهیم، به شرط شیء هم که قسیمش است قید است، بشرط لا هم قید است، آن وقت هیچ کدام نباید در خارج موجود باشد و حال این که بعد شما می‌گویید: به شرط شیء در خارج موجود است. (۱)

این جا باز من اشاره کنم به فرمایش مرحوم آیت‌الله بروجردی به نظر من حرف ایشان یک قدری درست‌تر است، ایشان می‌فرمودند: ماهیت را نمی‌خواهیم تقسیم کنیم، این که گفته‌اند: اعتبارات ماهیت، اعتبار معنایش لحاظ است و لحاظ امر ذهنی است، و لحاظ ماهیت اقسامی دارد: یک وقت لحاظ می‌خورد به نفس ماهیت، یک وقت لحاظ می‌خورد به ماهیت با یک قید وجودی، یک وقت لحاظ می‌خورد به ماهیت با یک قید عدمی؛ پس لحاظ، مقسم است، و لحاظ‌های مختلف، مصادیق و اقسام آن است، ماهیت ملحوظ است و لحاظ غیر از ملحوظ است، لحاظ من، یعنی توجه ذهن من، یک وقت به نفس ماهیت انسان است، این دیگر قید ندارد، این قسم اول است که قید ندارد خود ماهیت است، یک وقت توجه به ماهیت با یک قید وجودی است، یک وقت به ماهیت با یک قید عدمی، نه این که قسم اول، ماهیت به قید

۱- مراد از این که گفته می‌شود: لابشرطیت قید عقلی است این است که هر چند سه قید: لابشرطیت، بشرط شیئیت، بشرط لائیت، همگی در ظرف ذهن با ماهیت لحاظ می‌گردند و ماهیت در ظرف ذهن مقید و متصف به این‌ها است، لکن به لحاظ ظرف خارج، ماهیت نمی‌تواند لابشرط باشد، مثلاً انسان خارجی لابشرط و مطلق باشد نسبت به وجود و عدم یا لابشرط و مطلق باشد نسبت به علم و عدم علم، که در خارج، انسان نه موجود باشد نه معدوم یا نه عالم باشد نه غیر عالم، زیرا عالم خارج، ظرف تعین است نه ابهام؛ پس انسان در خارج یا موجود است یا معدوم یا عالم است یا غیر عالم و لابشرط بودن آن نسبت به این‌ها تنها در ظرف تحلیل و ذهن است، این در لابشرط قسمی است که ماهیت مقید به قید لابشرطیت و اطلاق است، ولی در لابشرط مقسمی چون ماهیت مقید به این قید نیست و از قید لابشرطیت و اطلاق هم رها و مطلق و لابشرط است ماهیت می‌تواند در خارج تحقق یابد. رجوع شود به تعلیقه پیشین، و بذلك يظهر التأمل فیما ذکره العلمان: المحقق البروجردی و شیخنا الأستاذ المحقق رحمتهما. (اسدی)

لابشرطیت باشد، این غلط است. باید گفت: لحاظ یعنی توجه من، ادراک من، بر سه قسم است، بنابراین همان قسم اول هم که نفس ماهیت، ملحوظ من می باشد در خارج وجود دارد.

بنابراین، ماهیت اقسام ندارد، اصلاً ما جلوتر گفتیم: ما لا وجود له لا ماهیة له ماهیت از وجود انتزاع می شود، بنابراین ماهیت یک قسم بیشتر ندارد و آن در خارج موجود است، ماهیت همیشه در خارج موجود است، منتها در ذهن که آن را می آوریم لحاظ های متعدد می کنیم. بنابراین، این که یک لابشرط مقسمی و یک لابشرط قسمی درست کنیم درست نیست.

یک نکته دیگر هم به ذهن می آید و آن این که: چنین تقسیم و لحاظی یک امر اعتباری مدرسه ای است؛ اما این سه قسم که در اصول پیدا شده، نظر به یک جهت دیگر غیر از اعتبارات مدرسه ای بوده و با توجه به موضوعات احکام شرع بوده است؛ چون احکامی که شارع می آورد به سبک های مختلف است، مثلاً یک وقت است که می گوید: اعتق رقبه، در این صورت، رقبه مطلق است؛ برای این که حکم می آید روی نفس رقبه، این حکم طبعاً اطلاق دارد، یعنی ذاتش رها است، و بنابراین انسان مکلف دستش باز است، یک وقت می گوید: اعتق رقبه مؤمنه، این جا رقبه می شود بشرط شیء، یعنی رقبه به شرط ایمان، یک وقت هم می گوید: اعتق رقبه غیر رومیة یا غیر کافرة، این رقبه بشرط لا است، یعنی رقبه ای که کافر نباشد، در این دو مورد اخیر طبعاً دایره حکم نیز محدودتر است.

بنابراین، در اصول اگر ما این سه قسم را مطرح کردیم: نظر به موضوعات احکام شرع داریم، که احکامی که شرع روی موضوعات می گذارد، یک وقت موضوع را به نحو مطلق رها می کند، همین طور می گوید: اعتق رقبه، یک وقت می گوید: اعتق رقبه مؤمنه، یک وقت می گوید: اعتق رقبه غیر کافرة، معنای بشرط لا این است که موضوع یک قید عدمی دارد، نه ماهیتی که هیچ چیز، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی،

نداشته باشد، پس بشرط لا را منحصر کردن به این که هیچ چیز با آن نباشد، این حرف مدرسه‌ای است، این در باب علوم کاربردی ندارد. این هم یک نکته.^(۱)

کلی طبیعی و وجود آن در خارج

گفتیم: محلّ خلاف است که کلی طبیعی آیا لابشرط مقسمی است یا قسمی. توضیح این که: در منطق گفته‌اند: کلی بر سه قسم است: کلی طبیعی، کلی منطقی، کلی عقلی، در «منطق تفتازانی (تهذیب المنطق)» هم داشت: مفهومه یسّمی منطقیاً و معروضه طبیعیاً و المجموع عقلياً، وقتی که می‌گوییم: انسان کلی است، مفهوم «الکلی» یعنی مفهوم «صدق بر کثیرین» که یک موضوع منطقی است، اصطلاحاً به این می‌گویند: کلی منطقی، معروضش که انسان باشد را می‌گویند: کلی طبیعی، مجموعشان، یعنی الإنسان الکلی دو تا با هم را می‌گویند: کلی عقلی. کلی منطقی در خارج وجود ندارد؛ برای این که مفهوم «کلیت»، یعنی صدق بر کثیرین، در خارج نیست، کلی عقلی هم چون قید کلیت را دارد، باز در خارج وجود ندارد، اما خود انسان که کلی طبیعی است در خارج وجود دارد، حال چرا به آن می‌گویند: کلی طبیعی؟ با این که انسان در خارج، متشخص و جزئی است، می‌گویند: کلی بودن آن به

۱- شرطی که ماهیت نسبت به آن، لابشرط، یا بشرط لا، یا بشرط شیء می‌باشد، اعم است و اختصاص به وجود ندارد. از این رو جهت بحث از اعتبارات ماهیت در فلسفه یا علم اصول هیچ تفاوتی ندارد، هر چند مثال‌های آن به تناسب هر علمی متفاوت است؛ موضوع فلسفه وجود به طور مطلق است و بحث در آن از احکام وجود مطلق است و به این مناسبت مثال‌های اعتبارات ماهیت نیز بیشتر پیرامون وجود مطلق است، چنان‌که مراد از «فاعل» در فلسفه به همین مناسبت «فاعل الوجود» به معنای «معطی الوجود» است، وگرنه وجود مقید، مانند علم، هم می‌تواند به عنوان شرط در نظر گرفته شده و اعتبارات ماهیت بر پایه آن قرار گیرد. البته روشن است که نظر به تفاوت شرط، حکم اختلاف می‌یابد، مثلاً انسان بشرط لا نسبت به وجود، در خارج تحقق ندارد و به تبع، هیچ وصف دیگری هم ندارد، ولی انسان بشرط لا نسبت به علم، در خارج می‌تواند وجود داشته باشد، اما این تفاوت تنها به حسب مورد و مثال است و جهت بحث از اعتبارات ماهیت را عوض نمی‌کند. (اسدی)

اعتبار ما یئول است، یعنی چون وصف کلیت در ذهن عارضش می‌شود، مثل انّی ارانی أعصر خمرأ شراب را که فشار نمی‌دهند، انگور را فشار می‌دهند، از انگور به خمر یاد کرده، به اعتبار این که بعداً خمر می‌شود، این را می‌گویند: به اعتبار ما یئول، یکی از علامات مجازیت ما یئول است. لذا می‌گوید: أعصر خمرأ.

کلی طبیعی هم همین‌طور است، نفس انسان که کلی نیست، انسان در ذهن که بیاید کلی می‌شود، در خارج هم که موجود باشد باز هم به آن می‌گویند: کلی طبیعی، به اعتبار این که وقتی برود در ذهن، می‌شود کلی.

خوب، کلی طبیعی را که می‌گویند: در خارج موجود است به چه نحو در خارج موجود است؟

تفتازانی در متن «تهذیب» می‌گوید: «و الحقُّ أنّ وجود الطبیعی بمعنی وجود أفراده» درست این است که وجود کلی طبیعی در خارج به معنای وجود افرادش در خارج است، این عبارت به حسب مفهوم دو احتمال دارد: یک احتمال این که کلی طبیعی افرادش در خارج موجود است، خودش در خارج موجود نیست، احتمال دیگر این که کلی طبیعی وجود منحازی و جدای از افراد ندارد، بلکه وجودش به عین وجود افرادش است؛ از باب این که طبیعت، لایشراط از وحدت و کثرت است، یک جا می‌شود به نعت وحدت موجود بشود، یک جا به نعت کثرت، خود انسان که طبیعت است، در ذهن به نعت وحدت موجود می‌شود و معروض وصف کلیت می‌شود، در خارج به نعت کثرت موجود می‌شود، زید واقعاً انسان است، عمرو هم انسان است، همه روی هم رفته انسان نیستند، بلکه انسان‌ها هستند، انسان به عین وجود افراد و به عدد افراد در خارج موجود است.

در هر صورت، مرحوم حاجی می‌گوید: کلی طبیعی در خارج موجود است، یعنی ماهیت لایشراط مقسمی در خارج موجود است؛ چون لایشراط قسمی عبارت از انسان لایشراط است، ولذا در خارج موجود نیست، اما مقسم که کلی طبیعی است در

خارج موجود است، چرا؟ می‌گوید: برای این‌که مقسم در ضمن اقسام موجود است، اصلاً معنای تقسیم این بود که یک مقسم جامع را در نظر بگیریم و قیدهای مختلف به آن بزنیم و اقسام درست کنیم؛ وقتی که ما می‌گوییم: انسان یا لاشروط است یا بشرط شیء است و یا بشرط لا است، بشرط شیء در خارج موجود است، مثلاً انسان رومی، انسان سفید یا سیاه، در خارج موجود است، این‌ها همه به شرط شیء هستند. بشرط لا هم معنای دوّمش موجود است؛ زیرا بشرط لا دو قسم بود: یکی این بود که بگوییم: انسان به شرطی که هیچ چیز با آن نباشد، حتی وجود خارجی و ذهنی با آن نباشد، البته این بشرط لا اصلاً موجود نیست، قسم دوّمش این بود که بگوییم: انسان بشرط لا، یعنی این‌که اگر چیز دیگری با آن مقارن باشد ضمیمه‌اش است اما با آن متحد نیست، خوب این بشرط لا در خارج موجود است، مثلاً انسان بشرط لا از عوارض به این معنا در خارج موجود است؛ زیرا در خارج عوارض انسان منضم به انسان است و عین آن نیست یا مثل ماده بشرط لای از صورت به همین معنا که آن نیز در خارج وجود دارد. پس بشرط شیء در خارج موجود است، بشرط لای به معنای دوّم هم موجود است، و مقسم که کلی طبیعی است در ضمن این اقسام موجود است. بنابراین کلی طبیعی، مانند انسان، در خارج موجود است، و همین‌طور است فرس، بقر، و هر کلی طبیعی دیگر.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: این بیانی که ما کردیم تا اثبات کنیم کلی طبیعی در خارج موجود است، بهتر از بیانی است که دیگران کرده‌اند، ما گفتیم کلی طبیعی که لاشروط مقسمی است در ضمن برخی از اقسام موجود است؛ برای این‌که اقسام همان مقسم به اضافه قید است، پس مقسم به تبع آن اقسام و در ضمن آن‌ها در خارج موجود است.

دیگران گفته‌اند: کلی طبیعی در خارج موجود است؛ برای این‌که جزء افراد است، مثلاً انسانیت جزء زید است، جزء عمرو است، جزء بکر است؛ وقتی که زید در خارج

موجود است جزئش هم موجود است. ایشان می‌گوید: ما از تعبیر جزئیت خوشمان نمی‌آید؛ برای این که جزئیت در خارج نیست تا بگوییم: زید در خارج اجزائی دارد و یک جزئش انسانیت است، این جزئیت و کلیت که درست می‌کنیم به تحلیل ذهنی است، زید را در ذهنمان می‌آوریم، تحلیل می‌کنیم، بازش می‌کنیم و می‌گوییم: یک جهت انسانیت دارد، جهات دیگری هم مانند: قد، رنگ، اصفهانی بودن و امثال آن از دیگر عوارض را دارد که آن‌ها را از او جدا می‌کنیم، بعد می‌گوییم: نوع که انسانیت است یک جزء زید است، کمّش مثل قدش هم یک جزئش است، کیفش مانند رنگش هم یک جزئش است، این‌ها همگی به تحلیل ذهنی است، وگرنه در خارج یک هویت است، یک وجود است، دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این یک وجود، اجزاء دارد.

توضیح متن:

«(و کونه)، أي وجوده (من کون)، أي وجود (قسمیه)؛ أعني الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني فإنه المادة و خصوصاً الثانية موجودة (كُشف)»
 این «کونه» مبتدأست و «کشف» خبر آن است. یعنی وجود کلی طبیعی از وجود دو قسم دیگرش معلوم می‌شود، دو قسم دیگرش یعنی ماهیت به شرط شیء، مثل انسان رومی مثلاً، و ماهیت بشرط لا به معنای دوّم که ماده است و خصوصاً ماده ثانیه، مثل حیوانیت، در خارج موجود است.
 قبلاً گفتیم: بشرط لا به معنای دوّم همان ماده می‌باشد، ماده هم که در خارج موجود است، به خصوص ماده ثانیه؛ پس مقسم نیز در ضمن آن موجود است.
 توضیح این که: یک ماده و هیولای اولی داریم که قوّه کلّ شیئی است که صورت جسمیه را می‌پذیرد.

آن وقت ماده و هیولای اولی که صورت جسمیه را به خودش می‌گیرد می‌شود هیولای ثانیه برای پذیرش اولین صورت نوعی و با پذیرش اولین صورت نوعیه

می شود هیولا و ماده ثالثه برای پذیرش دوّمین صورت نوعی، و همین طور می شود هیولا و ماده رابعه، خامسه و... که به همه این ها ثانیه گفته می شود، مثلاً هیولای اولی صورت جسمیت به خودش گرفته، بعد جسم نبات شده، مثل بچه ای که در شکم مادر است در مرحله اوّل نبات است، بعد نبات حیوان می شود، به همه این ها می گویند: هیولا و ماده ثانیه، یعنی مثلاً حیوان نسبت به صورت انسانیت ماده می شود و این ماده ها در خارج موجود است.

هیولای اولی هم موجود است، منتها احساس نمی شود؛ چون همه این صور را به خودش گرفته است، اگر هم کسی مانند شیخ اشراق در هیولای اولی تشکیک کند، اما هیولای ثانیه و ثالثه و رابعه و خامسه، همه این ها قطعاً و به اتفاق همگان در خارج موجود است. این است که می گوید: «و خصوصاً الثانية».

«و کیف یکون قسم الشيء موجوداً و مقسمه غیر موجود و القسم هو المقسم بعینه مع

انضمام قید»

چطور ممکن است قسم شیء، که بشرط شیء و بشرط لا به معنای دوّم است، موجود باشد ولی مقسمش غیر موجود باشد؟ و حال این که قسم همان مقسم می باشد که یک قید به آن ضمیمه شده است.

«و بینهما الحمل مواطاة، و هو الاتّحاد فی الوجود»

و بین قسم و مقسم حمل مواطات است که آن اتحاد وجودی است، یعنی مقسم را بر اقسامش حمل می کنیم و حمل معنایش اتحاد به حسب وجود است. قبلاً گفته ایم که: حمل دو قسم است: حمل اوّلی ذاتی که اتحاد به حسب مفهوم است، حمل شایع صناعی که اتحاد در وجود است، این جا یعنی در حمل مقسم بر قسم، اتحاد به حسب وجود است.

پس وقتی که قسم موجود است و مقسم نیز به حمل مواطات بر آن حمل می شود و با آن یکی است، مقسم هم که کلی طبیعی است در ضمنش موجود است. ایشان از این

راه می‌خواهد بگوید که کلی طبیعی در خارج موجود است.

«و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى و أخفّ مؤونة ممّا هو المشهور»
می‌گوید: این نحو از استدلال بر وجود کلی طبیعی هم بهتر است و هم مؤونه‌اش
سبک‌تر است از آن دلیلی که مشهور آورده‌اند.

«من أنّه جزء للشخص و الشخص موجود و جزء الموجود موجود، كما لا يخفى على
الفتن العارف بالحقائق»

دلیل مشهور این است که گفته‌اند: کلی طبیعی جزء شخص است و شخص در
خارج موجود است و جزء موجود هم موجود است؛ چنان‌که این مطلب، یعنی بهتر
بودن استدلال ما و سبک‌تر بودن مؤونه آن بر آدم زیرکی که عارف به حقیقت‌ها است
مخفی نیست.

بیانش هم این است: این که شما می‌گویید: طبیعت جزء افراد است، این جزئیت در
تعامل و تحلیل ذهن است، ذهن مثلاً زید را تجزیه و تحلیل به اجزاء می‌کند بعد
می‌گوید: این یک جزئش و آن هم یک جزء، در صورتی که در خارج، زید یک وجود
بیشتر نیست.

چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج

این که ما گفتیم: کلی طبیعی در خارج موجود است، درحقیقت وجود آن بالعرض
و المجاز است؛ زیرا وجودش واسطه در عروض دارد. توضیح مطلب این‌که:

اقسام واسطه

واسطه اقسامی دارد: واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات، و واسطه در عروض.
واسطه در ثبوت: علت وجود شیء واسطه در ثبوت شیء است، مثلاً واسطه در
ثبوت ما خداست، خدا که علت من است، یا پدر و مادر که یک نحوه علیت برای من

دارند، واسطه در ثبوت هستند، یعنی واسطه در این که من وجود پیدا کردم؛ چون ثبوت یعنی وجود، پس علت وجود، واسطه در ثبوت است؛ به عبارت دیگر: لم ثبوتی، واسطه در ثبوت است.

واسطه در اثبات: دلیل بر وجود شیء، واسطه در اثبات آن شیء است، مثلاً من می‌گویم: خدا عالم است، یک کسی می‌گوید: به چه دلیل او عالم است؟ آن دلیل و برهانی که می‌آوریم برای این که ثابت کنیم خدا عالم است، واسطه در اثبات علم خداوند است؛ به عبارت دیگر: لم اثباتی، واسطه در اثبات است.

واسطه در عروض: واسطه در عروض، چیزی است که خودش واقعاً صفت و حکمی را دارد و واسطه شده است تا چیز دیگری هم آن صفت و حکم را به نحو مجاز پیدا کند، مثل این که کشتی واقعاً حرکت می‌کند، به واسطه حرکت کشتی من هم حرکت پیدا کرده‌ام، خوب من که واقعاً حرکت نکردم، من در کشتی نشسته یا خوابیده‌ام؛ این جا حرکت کشتی واسطه در عروض حرکت برای من است، یعنی واقعاً خود واسطه که کشتی باشد حرکت دارد، منتها کشتی واسطه است برای این که بالعرض و المجاز حرکت به من هم نسبت و اسناد داده شود، آن وقت می‌گویند: من هم متحرک هستم.

پس کشتی واسطه در ثبوت و وجود حرکت برای من نیست؛ برای این که با حرکت کشتی من حرکت نکرده‌ام، بلکه کشتی واسطه در عروض حرکت برای من است. یکی از علامت‌های مجازی بودن، صحّت سلب است، و در این جا واقعاً من متحرک نیستم و حرکت از من صحّت سلب دارد، اما مجازاً حرکت را به من هم نسبت می‌دهند؛ پس آتش واسطه در ثبوت حرارت برای آب است؛ برای این که واقعاً آب را گرم می‌کند و حرارت برای آب ثابت می‌شود، اما کشتی واسطه در عروض است برای حرکت من، واسطه در ثبوت نیست؛ برای این که حرکت مال خود آن واسطه یعنی کشتی می‌باشد.

خوب، در این جا که گفتیم: کلی طبیعی، یعنی همان ماهیت من حیث هی در خارج وجود دارد، وجود کلی طبیعی هم یک واسطه در عروض دارد، چرا؟ برای این که ما که اصالة الوجودی شدیم، گفتیم: وجود است که حقیقت و تحقق دارد، و تحقق ماهیت به واسطه وجود و بالعرض و المجاز است، یعنی تحقق ماهیت و وجود آن در خارج به نحو مسامحه است؛ زیرا در خارج یک موجود بیشتر نیست و آن وجود است و ماهیت به واسطه وجود موجود است، پس واسطه که وجود است، واسطه در عروض و اسناد مجازی عنوان «موجود» به ماهیت است، یعنی اسناد وجود به ماهیت بالعرض و المجاز است و به دقت عقلی می شود گفت: ماهیت وجود خارجی ندارد، بلکه وجود است که وجود خارجی دارد. گفتیم: چربی هر چیزی به روغن است، چربی روغن به خودش است، وقتی می گوئیم: این برنج پخته چرب است، برنج که چرب نیست، روغن چرب است، چربی را به برنج بالعرض و المجاز نسبت می دهیم، این جا نیز وجود موجود بذاته است، وجود یعنی تحقق، واقعیت، منشأیت آثار، این ویژگی مال وجود است. بنابراین، این که ماهیت و کلی طبیعی مانند انسان را می گوئیم در خارج موجود است، درست است، اما وجود ماهیت در خارج واسطه در عروض دارد، واسطه در عروضش خود وجودی است که ماهیت با آن متحد است، و آن وجود عبارت از شخص ماهیت می باشد؛ زیرا اصلاً تشخص به وجود است، هر چند گاهی می گویند: عوارض، مانند: کم و کیف و وضع و امثال آن، مشخص و موجب تشخص هستند، اما این ها در حقیقت مشخص نیستند، بلکه مشخص خود وجود است؛ چون تا وجود نباشد تشخص پیدا نمی شود، یک وجود خاص خارجی مشت پرکن هست، که کیف خاص و کم خاص و دیگر اعراض خاصه و انسان خاص به نام زید مثلاً به واسطه این وجود موجود هستند، هم خود نوع، مثل ماهیت انسان، هم عوارض آن، از قبیل کم و کیف و این او، همه این ها به واسطه این وجود موجود است، و این وجود همان تشخص و مشخص است؛ بنابراین، تشخص و مشخص که وجود است،

بالذات و حقیقتاً وجود دارد و واسطه در عروض است برای این که عنوان «موجود» به ماهیت نسبت داده بشود، یعنی ماهیت بالعرض و المجاز موجود است. اما این که می‌گوییم: ماهیت بالعرض و المجاز موجود است، این مجاز به ذوق عرفانی و دقت عقلی است، اما به عرف مردم اگر بگویی: انسان موجود نیست، آدم را از شهر بیرون می‌کنند، آن‌ها می‌گویند: انسان در ضمن زید موجود است؛ پس به دقت عقلی ماهیت با واسطه در عروض و بالعرض و المجاز موجود است؛ زیرا این واسطه در عروض واسطه در عروضی است که خیلی مخفی است، این واسطه را ما به دقت عقلی در فلسفه فهمیده‌ایم، وگرنه در نظر مردم، این جا واسطه، واسطه در ثبوت است، یعنی وجود سبب شده است که ماهیت واقعاً در خارج موجود باشد؛ اما ما که ریشه‌یابی کردیم، چون اصالت الوجودی شدیم، گفتیم: اصلاً خود وجود موجود است و موجود بودن ماهیت بالعرض و المجاز است.

توضیح متن:

«و لما ذكرنا أنَّ الطبيعي موجود و هو الماهية و هي موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها لا واسطة في الثبوت»
 و چون گفتیم: کلی طبیعی، مثل انسان، که همان ماهیت مثلاً زید است، در خارج موجود است، و ماهیت موجود بالعرض است و وجود نسبت به ماهیت واسطه در عروض است، نه این که واسطه در ثبوت باشد، یعنی چنین نیست که واقعاً خود ماهیت ثبوت و وجود داشته باشد، بلکه وجود موجود بذاته است و ماهیت به تبع آن مجازاً موجود است.
 «أردنا أن نبين أنَّ الطبيعي موجود بالعرض (و شخصه واسطة العروض له) في باب اتصافه بالوجود»

چون این طور گفتیم، خواستیم^(۱) بیان کنیم که کلی طبیعی، مانند انسان، موجود بالعرض است، موجود بالذات نیست - از باب این که ما اصالت الوجودی شدیم - و در باب اتصاف کلی طبیعی به وجود، شخص کلی طبیعی، مثل زید واسطه در عروض برای طبیعت است؛ چون گفتیم: تشخیص به وجود است و شخص کلی طبیعی که همان وجود زید باشد واسطه عروض برای وجود طبیعت است، یعنی اگر بگوییم: طبیعت موجود است درحقیقت دروغ است، اما یک دروغی است که اهل آن می فهمند.

«فإنَّ التَّشْخِصَ هُوَ الوجود فِي الحقیقة. و قد علمت أنَّ التَّحَقُّقَ للوجود أَوْلًا و بالذات و للماهية ثانياً و بالعرض»

این که گفتیم: شخص، واسطه در عروض برای تحقق کلی طبیعی است به این دلیل است که: درحقیقت، تشخیص همان وجود است و دانستی که تحقق اولاً و بالذات مال وجود است و ثانیاً و بالعرض مال ماهیت است، یعنی حقیقتاً ماهیت وجود ندارد، بلکه به عرض وجود، موجود است.

واسطه در عروض اقسامی دارد و بعضی از آن ها را حتی عوام هم می فهمند، ولی بعضی از آن ها خیلی خفی است. ان شاء الله توضیحش باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- مرحوم حاجی در این جا خواسته است جواب اشکال و توهمی که ممکن است برای کسانی ایجاد شود را بدهد و آن این که شما که می گوید: کلی طبیعی یعنی ماهیت در خارج موجود است، با قول به اصالت الوجود که شما پذیرفته اید نمی سازد و تنافی دارد، بلکه این حرف قائلین به اصالت الماهیت است که می گویند: ماهیت اصیل و در خارج وجود دارد. ایشان پاسخ می دهد که ماهیت وجود دارد ولی بالعرض موجود است و واسطه در عروض دارد که همان وجود و شخص ماهیت است که به وسیله وجود تشخیص پیدا کرده است. (استاد رحمته)

﴿ درس هشتم ﴾

و لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الشَّخْصَ وَاسِطَةً فِي الْعُرُوضِ، وَ هِيَ أَنْ يَكُونَ مَنَاطًا لَا تُصَافُ ذِي الْوَاسِطَةِ بِشَيْءٍ بِالْعَرَضِ، وَ اتَّصَفَ نَفْسَهَا بِهِ بِالذَّاتِ وَ كَانَتْ عَلَى أُنْحَاءٍ وَ فِي بَعْضِهَا صِحَّةُ السَّلْبِ ظَاهِرَةً، كَمَا فِي حَرَكَةِ السَّفِينَةِ وَ حَرَكَةِ جَالِسِهَا وَ فِي بَعْضِهَا خَفِيَّةٌ، كَمَا فِي أَيْبُضِيَّةِ الْجِسْمِ وَ أَيْبُضِيَّةِ الْبِيَاضِ وَ فِي بَعْضِهَا أَخْفَى، (كَالْجِنْسِ) فِي بَابِ التَّحْصُلِ، (حَيْثُ) - تَعْلِيلِي - (الْفَصْلُ جَا) ذَلِكَ الْفَصْلُ (مُحْصَلُهُ)، أَي مُحْصَلًا لِذَلِكَ الْجِنْسِ حَيْثُ أَنْ لَا مَرْتَبَةَ لَهُ فِي التَّحْقُقِ يَكُونُ فِيهَا خَالِيًا عَنِ تَحْقُقِ الْفَصْلِ لِفَنَاءِ كُلِّ جِنْسٍ فِي فَصْلِهِ وَ لَا سِيَّمًا فِي الْبَسَائِطِ وَ كُلِّ مَبْهَمٍ فِي مَعْنِيهِ، أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ الْوَاسِطَةَ فِي الْعُرُوضِ فِي الطَّبِيعِيِّ وَ شَخْصِهِ وَ الْمَاهِيَةِ وَ وَجُودِهَا مِنْ هَذَا التَّجْبِيلِ. فَصِحَّةُ السَّلْبِ التَّحْقُقِ وَ التَّحْصُلِ هُنَا بِالنَّظَرِ الدَّقِيقِ الْبِرْهَانِيِّ، بَلْ بِإِعَانَةِ مِنَ الذُّوقِ الْعِرْفَانِيِّ. وَ أَمَّا بَعْدَ التَّنَزُّلِ فَالتَّحْقُقُ لِذِي الْوَاسِطَةِ هُنَا حَقِيقِي وَ صِحَّةُ السَّلْبِ مَمْتَنِيَّةٌ، لِأَنَّ فَنَاءَ الْمَاهِيَةِ فِي الْوُجُودِ أَشَدَّ مِنْ فَنَاءِ الْجِنْسِ فِي فَصْلِهِ فَتَحَقَّقَهَا بِهِ أَشَدَّ مِنْ تَحَقُّقِهِ بِهِ.

(ذُو الْكُونِ)، أَي ذُو الْوُجُودِ (ذَاتٌ مَا لَهُ الْكَلِّيَّةُ ذَهْنًا فَحَسَبَ وَ هِيَ)، أَي الذَّاتِ (الْمَهِيَةِ). يَعْنِي الْمَحْكُومَ بِالْوُجُودِ ذَاتَ الْكَلِّيِّ الطَّبِيعِيِّ وَ نَفْسَ الطَّبِيعَةِ الَّتِي عَرَضَهَا الْكَلِّيَّةُ فِي الذَّهْنِ. وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الْكَلِّيَّ الطَّبِيعِيِّ نَفْسَ الْمَعْرُوضِ وَ الْمَاهِيَةِ الَّتِي هِيَ لَا كَلِّيَّةٌ وَ لَا جَزْئِيَّةٌ.

(إن جزء فرد تصغه)، أي إن تسمع الطبيعي أنه جزء فرده، مثل ما يقال:
الكليّ جزء الفرد الموجود (التعمّل يُعنى)، أي يقصد منه الجزء التعملي لا
الخارجي.

(و إلا لزم التسلسل)، لأنّه إذا كان جزء خارجياً كان له وجود و للتشخص
وجود. ثمّ إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد،
فننقل الكلام إليه و الطبيعي جزء منه، كما هو المفروض فكان شخصاً و هكذا.
(ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب) الواحد مع أولاد

متعدّدة، كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة
همدان و نقل أنّه كان يظنّ أنّ الطبيعي واحد بالعدد و مع ذلك موجود في
جميع الأفراد و يتّصف بالأضداد و شنع عليه الشيخ و قدح في مذهبه، (بل)
مثله كمثل (آبا مع الأولاد)، كما حقّقنا اتّحاده مع الأفراد.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

گذری بر آنچه گذشت

بحث در وجود کلی طبیعی بود، مرحوم حاجی فرمود: کلی طبیعی در خارج موجود است، منتها اتصاف آن به وجود و حمل «موجود» بر آن، واسطه در عروض دارد، که بحث آن در جلسه قبل گذشت. اما چون سخن از واسطه در عروض شد و آن اقسامی دارد و بعضی از آنها را حتی عوام هم می فهمند و بعضی از آنها خیلی خفی است؛ لذا می خواهد قدری در اقسام واسطه در عروض سخن بگوید.

گفتیم: واسطه در عروض، این است که شیئی که می خواهیم ثابت کنیم واقعش برای واسطه ثابت می باشد، ولی برای ذوالواسطه بالعرض و المجاز ثابت است؛ یکی از علائم مجاز بودن صحّت سلب است، مثلاً می گوئیم: اطلاق شیر بر مرد شجاع مجاز است؛ چون صحیح است که بگوئیم: مرد شجاع شیر نیست، اما مرد شجاع ادعائاً شیر است؛ پس مجاز هر جا باشد صحّت سلب هم هست؛ این جا هم از باب این که ما اصالت الوجودی شده ایم وجود زید در خارج حقیقت دارد، ولی انسانیت، یعنی ماهیت زید که کلی طبیعی است به واسطه شخص کلی طبیعی، مثل زید، موجود است، یعنی انسان به واسطه وجود زید موجود است؛ پس کلی طبیعی موجود است اما بالعرض و المجاز؛ برای این که بنابر اصالت وجود، وجود بالذات موجود است و ماهیت به تبع وجود یک نحوه وجودی دارد، یعنی وجود را بر ماهیت حمل می کنند اما اسناد وجود به ماهیت اسناد مجازی است؛ زیرا دو حقیقت و واقعیت که نداریم،

شیخ احمد احسائی بود که می‌گفت: هم ماهیت حقیقت دارد هم وجود، اما طبق نظر دیگران یا ماهیت اصیل است یا وجود، ما گفتیم: وجود اصیل است، پس وجود بالذات موجود است و ماهیت به تبع وجود یک نحوه وجود و تحقیقی دارد، و شخص، یعنی همان وجود خارجی کلی طبیعی، واسطه است برای عروض وجود بر کلی طبیعی؛ پس شخص، مثل وجود زید در خارج، همان وجود انسان در خارج است که بالذات موجود است ولی ماهیت انسان که کلی طبیعی می‌باشد موجود بالعرض و المجاز است.

اقسام واسطه در عروض

مرحوم حاجی می‌گوید: واسطه در عروض اقسامی دارد، بعضی هایش خیلی واضح است که همه می‌فهمند، ولی بعضی هایش خفی است، و بعضی‌ها اخفی است: **قسم اول:** که عروض در آن روشن است آن جایی است که واسطه و ذوالواسطه دو وجود دارند و در وضع و محاذات اختلاف دارند، یعنی هر کدام جداگانه قابل اشاره هستند، مثل کشتی و سرنشین آن، کشتی یک موجود خارجی است، سرنشین آن هم یک موجود خارجی دیگر است، هر کدام یک اشاره حسیه جدا دارد، آن را جدا می‌شود با انگشت نشان بدهیم این راهم جدا؛ در این مورد حرکت برای کشتی حقیقتاً موجود است و کشتی واسطه است در عروض حرکت برای سرنشین، و این عروضش خیلی واضح است و هر کس می‌فهمد که کشتی راه می‌رود، ماشین راه می‌رود و یک آدم در آن خوابیده است؛ پس در این جا حرکت واقعاً مال واسطه است که کشتی باشد، اما ذوالواسطه که سرنشین باشد حرکت برایش به نحو مجاز ثابت است، و همه می‌فهمند که حرکت از سرنشین صحت سلب دارد، می‌توانیم بگوییم: سرنشین متحرک نیست.

قسم دوم: که عروض در آن مخفی است آن جایی است که واسطه و ذوالواسطه دو

وجود دارند اما در اشاره حسی اختلاف ندارند؛ زیرا وجودهایشان به هم چسبیده است، مثل کشتی و سرنشین نیست، بلکه مثل سفیدی و جسم است، وقتی که می‌گوییم: برف سفید است، برف با سفیدی اش هرچند دو وجود دارند؛ برای این که برف جوهر است و سفیدی عرض است؛ در این جا یک نحوه مجاز در اسناد هست؛ برای این که وقتی که می‌گوییم: برف سفید است، واقعه این است که خود سفیدی سفید است، اگر ما می‌توانستیم برف را از سفیدی جدا کنیم کدام از آن‌ها سفید بودند؟ یقیناً خود سفیدی سفید بود؛ بنابراین، حقیقتاً سفیدی سفید است، و مجازاً جسم سفید می‌باشد.

ابیض (سفید) و بیاض (سفیدی) فرقتشان به دو اعتبار لاشروطی و بشرط لایی است، وگرنه حقیقتاً یک چیزند، اگر آن چیز را لاشروط ملاحظه کنیم، ابیض (سفید) است و قابل حمل است، و اگر بشرط لا ملاحظه کنیم، بیاض (سفیدی) است و قابل حمل نیست.^(۱)

۱- یعنی اگر جسم و سفیدی را به عنوان وجود و موجودی واحد لحاظ کنیم که متن آن جسم و حاشیه آن سفیدی بوده و وجود سفیدی همان وجود جسم می‌باشد که امتداد و کش پیدا کرده و سر ماهیت سفیدی را هم نوازش کرده است، در این صورت، شرط حمل که اتحاد در وجود است تحقق داشته و یکی بر دیگری قابل حمل است، و در این هنگام به ابیض و سفید تعبیر می‌شود، و می‌گوییم: الجسم ابیض یعنی ذوالبیاض، یعنی جسم دارای سفیدی است و سفیدی در ملکیت جسم قرار دارد و دارای او محسوب می‌شود، در واقع وجود جسم یک گونه اضافه اشراقی بر ماهیت سفیدی دارد؛ اما اگر جسم و سفیدی را به عنوان دو وجود و موجود بشرط لا و جدا از هم لحاظ نماییم، در این صورت، به بیاض و سفیدی تعبیر شده و شرط حمل که اتحاد در وجود است وجود ندارد و طبعاً حمل حقیقی بین آن‌ها هم تحقق ندارد و نمی‌توان به اسناد حقیقی گفت: الجسم بیاض، جسم سفیدی است، بله این حمل به اسناد مجازی صحیح است، اما کدام یک از این دو اعتبار و لحاظ مطابق با واقع و عالم ثبوت است؟ بنابر مبنای فلسفی اصالت وجود و دست آورد علم جدید که اعراض را نمود جواهر می‌داند اعتبار و لحاظ اول مطابق با واقع است، و بر این اساس با دقت عقلی، جسم که وجودش امتداد پیدا کرده و بر سفیدی کشیده شده است حقیقتاً ابیض و سفید است، و سفیدی نمودار شده هم به واسطه جسم ابیض و سفید است و وجود جسم

بنابراین، این جا بیاض (سفیدی) واسطه است برای این که عنوان ابیض (سفید) بر جسم حمل بشود، پس عنوان سفید برای سفیدی حقیقتاً ثابت است، ولی برای جسم بالعرض و المجاز ثابت است، اما این بالعرض و المجازی است که عرف به این زودی آن را درک نمی کند، مردم برف را واقعاً سفید می دانند، ولی ما که با دقت فلسفی عرض و معروض را جدا می کنیم، می گوییم: بیاض (سفیدی) واسطه در عروض عنوان ابیض (سفید) برای جسم است.

قسم سوم: که عروض در آن منخفی تر است آن جایی است که واسطه و ذوالواسطه واقعاً به یک وجود موجودند، مثل جنس و فصل، جنس یک امر لا متحصّل و مبهم است؛ چون حیوان اگر بخواهد تحقق داشته باشد یا در ضمن ناطق یا در ضمن صاهل است؛ چون جنس لا بشرط است، لا بشرط که هست اصلاً لا متحصّل است، خودش تحصّل و وجود ندارد، هر جا بخواهد تحصّل و وجود پیدا کند با فصل تحصّل و وجود پیدا می کند، با ناطق عین ناطق است، با صاهل عین صاهل است، اصلاً لا بشرط و لا متحصّل است، یک تحصّل و وجودی جدای از فصل ندارد، به خلاف عرض و معروض، مثل جسم و بیاض، که گفتیم: این ها دو وجود دارند، اما این جا این طور نیستند، این جا واقعاً فصل تحقق دارد و متحصّل است و جنس لا متحصّل و مبهم است و تحققش در ضمن یکی از فصل ها است.

پس این جا تحصّل و وجود از فصل است و نسبتش به جنس بالعرض و المجاز است، به جنس هم می گوییم: متحصّل، ولی تحصّل آن بالعرض و المجاز می باشد، این بالعرض و المجازی است که خیلی دقت عقلی می خواهد؛ برای این که واقعش این است که جنس در دل فصل و متحد با فصل است به گونه ای که نمی توانیم بگوییم:

☞ واسطه در ثبوت برای ماهیت سفیدی است، هر چند به نظر سطحی، سفیدی، واسطه در اثبات برای وجود و سفیدی جسم، یعنی واسطه برای علم پیدا کردن ما به وجود جسم و سفیدی جسم است و همچنین واسطه در عروض برای اسناد عنوان سفید به جسم می باشد. و در این صورت باید برای قسم دوم از واسطه در عروض به دنبال مثال دیگری گشت. (اسدی)

آن واسطه این است، هر دو یکی هستند، ولی تحلیل عقلی که می‌کنیم می‌گوییم: فصل متحصّل است، جنس لا متحصّل است، پس تحصّل برای جنس بالعرض و المجاز است.

پس معلوم شد که واسطه در عروض مراتب دارد، یک وقت واسطه و ذوالواسطه دو وجود ممتاز هستند، مثل سفینه و جالشن، یک وقت دو وجود هستند اما در دل هم، مثل جسم و بیاض، یک وقت اصلاً یک وجودند، مثل فصل و جنس.

مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: این جا از قسم سوّم است؛ زیرا ماهیت و وجود دو وجود ممتاز ندارند و دو حقیقت ممتاز نیستند، یک حقیقت خارجی است. اصالت ماهیتی می‌گوید: ماهیت اصیل است و وجود از آن انتزاع می‌شود، ولی ما گفتیم: وجود اصالت دارد و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ پس وجود خودش تحصّل و تحقّق و واقعیت است و ماهیت با آن متحد و خودش لا متحصّل است، ماهیت لا بشرط از وجود و عدم است و با وجود عین وجود است، تحصّلش به عین وجود است؛ بنابراین، شخص، مثل وجود زید، متحصّل بذاته و موجود بذاته است و ماهیت او موجود بالعرض است، بالعرض است یعنی مجازاً موجود است، اما بالعرضی است بسیار خفی، اگر سال‌ها فلسفه خوانده باشیم و وجود را از ماهیت جدا کنیم بعد بگوییم: حقیقت از وجود است، آن وقت شما می‌فهمید که ماهیت یک امر انتزاعی است، یک امر لا متحصّل است و به سبب وجود موجود است، اما به عرف مردم اگر بگویید: انسان وجود و واقعیت ندارد، شما را از شهر بیرون می‌کنند.

توضیح متن:

«و لما ذكرنا أنّ الشخص واسطة في العروض»

و چون گفتیم شخص، یعنی همان وجود خارجی مثل زید، واسطه در عروض است.

«و هي أن يكون مناطاً لا تصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض»

و واسطه در عروض این است که شخص مناط و میزان باشد برای متصف شدن ذوالواسطه که ماهیت است به وجود. (شخص واسطه است و ماهیت که طبیعت باشد ذوالواسطه است).

«بشيء» یعنی ماهیت متصف به وجود شود. «بالعرض» یعنی مجازاً.

«و اتّصاف نفسها به بالذات»

و خود واسطه که شخص و وجود است بالذات به آن شیء، یعنی به وجود متصف می‌باشد، یعنی وجود موجود بذاته است، ماهیت موجود به تبع وجود است، نظیر این که چربی هر چیزی به روغن است، چربی روغن به خودش است.

«و كانت على أنحاء و في بعضها صحّة السلب ظاهرة، كما في حركة السفينة و حركة

جالسها»

و این واسطه در عروض اقسامی دارد و در بعضی از آن‌ها صحّت سلب ظاهر است (ملاک مجازیّت همان صحّت سلب بود)، مثل حرکت سفینه و حرکت جالس آن، سفینه که واسطه است، واقعاً متحرک است، پس حرکت مال واسطه است اما ذوالواسطه که جالسش باشد بالعرض و المجاز متحرک است، و این را همه می‌فهمند؛ زیرا واسطه و ذوالواسطه دو وجود منحاز دارند و دو اشاره حسیّه.

«و في بعضها خفية، كما في أبيضية الجسم و أبيضية البياض»

و در بعضی از اقسام آن، صحت سلب مخفی است؛ زیرا واسطه بودن خفی است، چنان‌که در ابیضیّت جسم و ابیضیّت بياض چنین است، ابیضیّت از بياض است بالذات و از جسم است بالعرض؛ این جا بياض و جسم در دل هم هستند، هر چند دو وجود داشته و معروض و عرض‌اند، و مثل سفینه و جالس آن نیستند، لذا برای عرف مشکل است که بفهمد که ابیضیّت از بياض است، ولی ما به دقت عقلی می‌گوییم: ابیضیّت از بياض است.

«و في بعضها أخفى (كالجنس) في باب التحصّل (حيث) - تعليلي - (الفصل جا) ذلك الفصل (محصله)، أي محصلاً لذلك الجنس»

و در بعضی از اقسام واسطه، صحت سلب مخفی تراست؛ زیرا واسطه بودن مخفی تراست، مثل جنس در باب تحصّل؛ می گوید: این «حيث»، تعلیلی می باشد، یعنی چون که فصل، علت تحصّل جنس است، تحصّل از فصل است، و جنس چون لا متحصّل و لا بشرط است متحد با هر فصلی است، پس جنس تحصّلش به عین تحصّل فصل است.

«حيث أن لا مرتبة له في التحقّق يكون فيها خالياً عن تحقّق الفصل لفناء كلّ جنس في فصله»

زیرا برای جنس در تحقّق، مرتبه ای نیست که یک جا جنس تحقق داشته باشد و خالی باشد از تحقّق فصل؛ برای این که هر جنسی فانی در فصل است؛ و لذا هر جا جنس تحقّق دارد در ضمن یکی از فصل هاست، حیوان یا به ناطق وجود دارد یا به صاهل، حیوان بدون فصل نداریم.

«و لا سيّما في البسائط»

گاه جنس و فصل مربوط به مرکبات است و گاه مربوط به بسایط.

مرکبات موجوداتی هستند که در خارج ماده و صورت دارند، در خارج چون ماده و صورت دو وجود ممتازند، جنس از ماده و فصل از صورت آن ها انتزاع می شود، این جا می شود کسی بگوید: در خارج از باب این که ماده و صورت ممتازند به تبع آن جنس و فصل هم دو تاست، دوئییشان را از خارج به ذهن می آورند که در ذهن هم دو تا باشند، ولی واقعه این است که دو تا نیستند؛ چون آن ها را لا بشرط ملاحظه کرده ایم، اما باز یک نحوه تعدّی هست.

اما در بسایط، مثل اعراض، چنین نیست، اعراض ماده و صورت خارجی ندارند تا جنس و فصلی از آن ها برایشان انتزاع کنیم، مثلاً بیاض یک موجود بسیط است، منتها

در مدرسه یک جنس و فصل، مثل لون و مفرق بصر، برایش درست می‌کنیم و إلا در خارج بسیط است، لذا این جا دیگر مسلّم است که متحصّل بودن جنس، مثل لون، به واسطه همان فصلش، مثل مفرق بصر است.

این است که می‌گوید: و لا سیّما فی البسائط.

مخصوصاً فنای جنس در فصل و اتحادشان، در بسائط، مثل اعراض، بیشتر است.

بعد می‌فرماید:

«و کلّ مبهم فی معینّه»

و همچنین است فنای هر مبهمی در معینش. این «و کلّ» عطف به «کلّ جنس فی فصله» است، یعنی «و فناء کلّ مبهم فی معینّه»، مثل هر مفهوم عام که مبهم و لابشرط است و فانی در معینش یعنی خاص است.

چون در اوّل عبارت گفتیم: «لما ذکرنا» که شخص واسطه در عروض است و واسطه در عروض سه قسم داشت و واسطه بودن بعضی واضح بود، بعضی مخفی و بعضی اخفی بود، اکنون می‌خواهیم بگوییم: مورد بحث ما که طبیعت و وجود باشد از قبیل قسم سوّم است، پس:

«أشرنا إلى أنّ الوساطة فی العروض فی الطبیعی و شخصه و الماهیه و وجودها من هذا

القبیل»

اشاره کردیم به این که وساطت در عروض در کلیّ طبیعی، مثل انسان، و شخص آن، مثل زید، و در ماهیت و وجود آن از همین قبیل است.

این «أشرنا» جواب آن «لما ذکرنا» است، و این «و الماهیه و وجودها» عطف تفسیری است، «و الماهیه» همان کلیّ طبیعی است، «و وجودها» همان شخص است که وجود خارجی باشد.

خلاصه این که: می‌خواهیم بگوییم: وساطت در عروض، یعنی مجازیّت، در

طبیعی و شخص آن و ماهیت و وجودش از قبیل جنس و فصل است که لا متحصّل و متحصّل است.

«فصحّة سلب التحقّق و التحصّل هنا بالنظر الدقیق البرهانی، بل بإعانة من الذوق العرفانی»

پس صحّت سلب، یعنی سلب وجود از ماهیت در این جا، به نظر دقیق برهانی بلکه به کمک ذوق عرفانی است، وگرنه در عرف مردم اگر بگویی ماهیت وجود ندارد، انسان وجود ندارد، قند وجود ندارد، آدم را از شهر بیرون می‌کنند.

«و أما بعد التنزّل، فالتحقّق لذي الواسطة هنا حقیقی و صحّة السلب منتفیة»

و اما بعد از تنزّل از مقام دقت، پس تحقّق، یعنی وجود، برای ذوالواسطه که ماهیت باشد در این جا حقیقی است، و صحّت سلب در نظر عرف مردم منتفی است، یعنی عرفاً تحقّق ماهیت را حقیقی می‌دانند، اگر بگوییم: ماهیت موجود نیست قبول نمی‌کنند، می‌گویند: انسان موجود است.

ما که گفتیم: وجود حقیقت دارد و ماهیت بالعرض و المجاز موجود است به دقت برهانی و ذوق عرفانی است، اما قطع از این سخن و با تنزّل از آن، ماهیت حقیقتاً موجود است و وجود از آن صحّت سلب ندارد، چرا؟

«لأنّ فناء الماهية في الوجود أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحقّقها به أشدّ من تحقّقها به»

چون فناء ماهیت در وجود شدیدتر است از فناء جنس در فصل، پس تحقّق ماهیت به وجود شدیدتر از تحقّق جنس به فصل است؛ برای این که ماهیت یک لا متحصّلی است که با عین وجود موجود است، اصلاً یکی هستند، اما جنس و فصل دو ماهیت بودند، در مقام ماهوی ممتاز بودند، پس فناء ماهیت در وجود اشد از فناء جنس در فصل است، عرف این‌ها را جدا می‌کند اما آن‌ها را یکی می‌داند ما هم به تحلیلی ذهنی ماهیت و وجود را از هم جدا کردیم.

پس چون ماهیت با وجود شدیداً متحد است صحت سلب وجود از ماهیت مشکل است که بخواهیم وجود را از ماهیت سلب کنیم و بگوییم: ماهیت وجود ندارد؛ زیرا عرف و عموم مردم می‌گویند: وجود مال ماهیت است، چون لا متحصّل عین متحصّل شده و متحصّل هم که تحقّق دارد، پس ماهیت تحقّق دارد.

اشکال و جواب

این جا که ما گفتیم: کلی طبیعی موجود است اشکال می‌شود چطور کلی در خارج وجود دارد؟ کلی آن است که قابل صدق بر کثیرین باشد و قابل صدق بر کثیرین در ذهن است.

در جواب می‌گوید: ما همان حرف تفتازانی را در «تهذیب» گفتیم که گفت: «مفهومه یسمی منطقياً و معروضه طبیعياً و المجموع عقلياً»، مفهوم کلیت، یعنی مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین که آن را عارض قرار داده و می‌گوییم: انسان کلی این مفهوم «کلی» ذهنی است و در خارج وجود ندارد، اما کلی طبیعی که معروضش است، یعنی انسانیت، واقعاً کلی نیست؛ زیرا انسانیت لاشرط از کلیت و جزئیت است؛ برای این که ما گفتیم: الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، انسان، انسان است، در آن جزئیت و کلیت نخواهیده است، اگر انسان در ذهن بیاید آن وقت وصف کلیت عارض آن می‌شود.

بنابراین، کلی طبیعی در خارج موجود است اما نه با وصف کلیت، وصف کلیتش امر ذهنی و در ذهن است، نفس طبیعت است که در خارج موجود می‌باشد.

«(ذو الكون) أي ذو الوجود (ذات ما له الكلّية ذهنياً فحسب و هي)، أي الذات (الماهية)»
این جواب از اشکال مقدر است، که چه بسا بر بیانی که کرد که کلی طبیعی به واسطه شخص در خارج موجود است، اشکال شود که: شما چطور می‌گویید: کلی

طبیعی در خارج موجود است در حالی که جای کلی در ذهن است؟ مرحوم حاجی در جواب می‌گوید:

ذو الـکون، یعنی ذوالوجود، یعنی آنچه ما می‌گوییم در خارج وجود دارد ذات آن چیزی است که در ذهن کلیت دارد، همین و بس، و آن ذات همان ماهیت است، یعنی ما معنای کلیت که کلی منطقی است، آن را نگفتیم موجود است، بلکه کلی طبیعی را که معروض آن می‌باشد گفتیم موجود است.

«يعني المحكوم بالوجود ذات الكلّي الطبيعي و نفس الطبيعة التي عرضها الكلّيّة في الذهن»

بیان آن ذو الـکون است، یعنی آنچه محکوم به وجود است ذات کلی طبیعی و نفس طبیعتی است که کلیت در ذهن عارض بر آن شده است. پس من که گفتم: کلی در خارج موجود است، شما اشکال نکنید که چطور کلی در خارج موجود شده است؟ کلی خودش موجود نشده، بلکه معروض وصف کلیت، مثل انسان، به واسطه شخص خود، مانند زید در خارج وجود دارد.

«و معلوم أنّ الكلّي الطبيعي نفس المعروض و الماهية التي هي لا کلیة و لا جزئية»
و معلوم است که کلی طبیعی، نفس معروض و ماهیتی است که به خودی خود نه کلی است نه جزئی. گفتیم: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، اگر بگویند: انسان کلی است یا جزئی؟ می‌گوییم: اگر در ذهن باشد کلی است و اگر در خارج باشد جزئی است، و خودش نه کلی است و نه جزئی.

اشکال و جواب

از این جا به بعد می‌خواهد نظر آن‌هایی که وجود کلی طبیعی در خارج را از راه جزئیت اثبات می‌کردند رد کند، می‌خواهد ثابت کند که اساساً کلی طبیعی جزء خارجی نیست و الا تسلسل لازم می‌آید.

گفتیم: انسان که کلی است با وجود زید خارجی متحد است؛ زیرا طبیعت لا متحصّل است و تحصّلش به عین شخص است و تشخّص هم به وجود است، الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، تا شیء متشخّص نشود موجود نمی‌شود، طبیعت و ماهیت با وصف کلیت در خارج موجود نمی‌شود، وجود خارجی شخص است و کلی طبیعی هم به عین این وجود موجود است اما جزئش نیست؛ برای این که کلی طبیعی، مثل انسان در خارج امری لا متحصّل است و امر لا متحصّل به عین وجود که متحصّل است موجود است، و این اتحاد بین لا متحصّل با متحصّل می‌باشد، نمی‌شود دو امر متحصّل متحد باشند، پس یکی لا متحصّل، یعنی لا بشرط است، یکی متحصّل است. اگر بگویید: نخیر، کلی طبیعی، مثل انسانیت جزء زید خارجی است.

می‌گوییم: اگر این طور باشد تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ برای این که وجود خارجی عین تشخّص و شخص است و ماهیت هم به عین این وجود موجود است، خوب، اگر کلی طبیعی، مثل انسان، جزء باشد، پس یک تشخّص و شخص داریم، که همان وجود است، و یک انسانیت که این زید مثلاً که شخص است یک جزئش انسان است که جدای از تشخّص اوست؛ خوب اگر از تشخّص و شخص کلی طبیعی جدا باشد و موجود باشد و فرض هم این است که الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، پس باید این ماهیت خودش متشخص بشود تا موجود بشود، آن جزء، یعنی تشخص را کنار بگذار، این جزء دیگر که ماهیت است برای خودش موجود است، اگر برای خودش موجود است پس یک شخص است و تشخص دارد؛ خوب، فرض این است که شما می‌گویید: ماهیت جزء شخص است، پس دوباره این تشخّص دوّم را هم بگذار کنار، باز این ماهیت یک جزء است که اگر بخواهد موجود باشد، باید متشخص و یک شخص جدا باشد؛ و به همین ترتیب تسلسل اشخاص لازم می‌آید؛ پس باید بگوییم: ماهیت به عین این تشخص و شخص که همان وجود است موجود است، پس کلی طبیعی جزء نیست، بلکه جزئیت آن در ظرف تحلیل، یعنی در عقل است، عقل می‌آید

تشخص را که به وجود است، بلکه عین وجود است، از ماهیت جدا می‌کند، اما در خارج یک شخص است، پس جزء بودن کلی طبیعی در اثر تعمل و کوشش عقلی است نه در خارج، لذاست که می‌گوید:

«(إن جزء فرد تصغه)، أي إن تسمع الطبيعي أنه جزء فردة مثل ما يقال: الكلّي جزء الفرد الموجود (التعمّل یعنی)، أي يقصد منه الجزء التعملي لا الخارجي»

پس اگر شما بشنوید که کلی طبیعی، یعنی ماهیت، جزء فردش است، مثل این که بعضی‌ها گفته‌اند: کلی، مثلاً انسان، جزء فرد موجود است، مراد آن‌ها جزء تحلیلی و عقلی است نه جزء خارجی.

«التعمّل یعنی» یعنی کوشش و عمل عقلی، مقصود از آن سخن است، یعنی عقل به کار می‌افتد و تحلیل می‌کند و ماهیت را از وجود جدا می‌کند بعد می‌گوید: این‌ها عارض و معروض هستند، دو تا هستند.

«(و إلاّ لزم التسلسل)، لأنّه إذا كان جزء خارجياً كان له وجود و للتشخص وجود» این «و إلاّ» اصلش و إن لا بوده است. و اگر نگوئید که جزء بودن کلی طبیعی به تحلیل عقلی است، بلکه بگوئید: کلی طبیعی جزء خارجی است، در این صورت تسلسل لازم می‌آید، به جهت این که وقتی که کلی طبیعی جزء خارجی باشد لازم می‌آید ماهیت یک وجود داشته باشد و تشخص هم یک وجود دیگر داشته باشد.

«ثم إذا كان موجوداً كان شخصاً إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فننقل الكلام إليه و الطبيعي جزء منه، كما هو المفروض فكان شخصاً و هكذا»

خوب، وقتی که کلی طبیعی جدای از تشخص وجود دارد طبعاً برای خودش متشخص است؛ زیرا که الشيء ما لا يتشخص لم يوجد، تا چیزی متشخص نشود موجود نمی‌شود، پس نقل کلام می‌کنیم به این شخص کلی طبیعی که برای خودش

یک تشخُّص جدای از آن تشخُّص اوّل دارد و باز کَلّی طبیعی، جزئی از این شخص است چنان‌که فرض این است که کَلّی طبیعی جزء شخص باشد، و همین‌طور ادامه دارد، آن وقت تسلسل لازم می‌آید.

نسبت کَلّی طبیعی به افراد خود

«ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب بل أباً مع الأولاد»

ما گفتیم: کَلّی طبیعی در خارج به تبع وجود و بالعرض و المجاز موجود است، اما عرف مردم که دقت عقلی ندارند می‌گویند: خود طبیعت موجود است، انسان در خارج موجود است، سرّش هم این است که ماهیت، لا متحصّل است و وجود، متحصّل، و اتحاد لا متحصّل و متحصّل مانعی ندارد و این دو واقعاً متحدند؛ لذا بر عرف هم اشکالی نیست.

حال که کَلّی طبیعی، مثل انسان، در خارج موجود است آیا به نعت وحدت موجود است یا به نعت کثرت؟

ما جلوتر گفتیم: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، در ماهیت نه وجود خوابیده و نه عدم، نه وحدت خوابیده و نه کثرت؛ و لذا انسان اگر در ذهن باشد به نعت وحدت موجود است، و اگر در خارج باشد به نعت کثرت موجود است،^(۱) یعنی زید یک انسان است عمرو یک انسان دیگر، اگر چه ما خیال می‌کنیم یک انسان‌اند، طبیعت چون لا بشرط از وحدت و کثرت است با واحد، واحد است، یعنی در ذهن واحد است با کثیر، متکثر است، یعنی در خارج متکثر است، البته طبیعت بنا بر قول آن‌هایی که مُثَل

۱- انسان اگر معقول و کَلّی باشد در ظرف عقل به وصف وحدت موجود است، و اگر جزئی متخیّل یا محسوس باشد در ظرف خیال و حسّ به وصف کثرت موجود است، و ذهن اعمّ از عقل و خیال است؛ لذا انسان موجود در ذهن به طور کَلّی واحد نیست، بلکه اگر معقول و کَلّی باشد واحد است. (اسدی)

افلاطونی را قائل هستند در خارج هم به نعت وحدت وجود دارد، اما آن کلی طبیعی واحد موجود در خارج، رب النوع است، مثلاً رب النوع انسان به نعت وحدت موجود است، یا رب النوع خروس ها که یک خروس است در خارج موجود می باشد؛ اما بحث ما اکنون درباره طبیعت و کلی طبیعی و نسبت آن با افراد خارجی اش می باشد، ما می گوئیم. زید انسان است به تمام معنا، یک پاره انسان نیست، کل انسانیت است، برای این که هر چه از انسانیت می خواهیم مثل نباتیت، حیوانیت، ناطقیت، در زید هست، در عمرو هم مستقلاً هست، در بکر هم مستقلاً هست؛ بنابراین در هر یک از افراد یک طبیعت و کلی طبیعی هست.

سخن رجل همدانی و نقد آن

با این بیان سخن شیخ رئیس با رجل همدانی را بررسی می کنیم.
حالا رجل همدانی چه کسی بوده است، شیخ می گوید: یک شخصی بود که کمالات و خوبی های او زیاد بود، بالأخره شیخ رئیس می گوید: در همدان برخوردارم به او که می گفت: کلی طبیعی به نعت وحدت در خارج موجود است.
این به نعت وحدت را چند جور معنا کرده اند، بعضی خواسته اند سخن او را توجیه کنند، گفته اند: چون این رجل همدانی آدم ملایی بوده است و آدم ملا حرف پرت و پلا نمی گوید، لذا چه بسا او می خواسته است بگوید که: رب النوع انسان یک فرد واحد عقلانی است.

ولی آنچه از ظاهر کلام او فهمیده می شود این است که: مثلاً زید برای خودش یک موجود، عمرو هم برای خودش یک موجود، بکر هم یک موجود است، ولی گویا آدمیت و انسانیت یک وجود کشدار در همه افراد است؛ شبیه نخ تسبیح که در صد دانه است، این نخ واحد است و در همه دانه های تسبیح می باشد، همین طور که نخ تسبیح

یک وجود واحد است در ضمن صد دانه، انسانیت نیز یک وجود کشدار است، یک تکه‌اش زیر زید است، یک تکه‌اش زیر عمرو است، یک تکه‌اش زیر بکر است؛ پس یک وجود کشدار و موجود در همه است، گویا یک چنین چیزی از کلام رجل همدانی فهمیده می‌شود؛ لذا نقل کرده‌اند که انسانیت در خارج، نسبتش به افراد، مثل یک پدر است که دارای اولادی است، مثل نخ تسبیحی که در دانه‌های تسبیح است^(۱) و جامع وجودات گسسته این‌ها است.

حالا مرحوم حاجی این را جواب می‌دهند.

۱- چنانچه مراد رجل همدانی از کلی طبیعی، رب النوع و وجود عقلانی جواهر در عالم عقول باشد، بدیهی است که چنین وجودی واحد است؛ ولی وحدت آن وحدت عددی نیست تا آن وجود عقلانی وجودی معزل و جدا از افراد زیر مجموعه خود داشته باشد، بلکه وحدتش اطلاقی است، و مراد از واحد عددی در کلام رجل همدانی هم واحد بالشخص در مقابل واحد بالعموم است؛ بنابراین، کلی طبیعی احاطه وجودی بر تمام افراد مثالی و مادی خود دارد و هر فردی از آن افراد به گنجایش خود از پرتو نور وجود آن بهره گرفته است، و از باب تشبیه، آن وجود عقلانی همانند مخروطی کامل است که افراد مثالی و مادی آن، در دو عالم مثال و طبیعت و در طول هم، در قاعده آن مخروط قرار گرفته‌اند، و آن وجود چون عقلی و مجرد است تجزیه بردار نیست تا هر جزئی از آن در هر فردی از افرادش موجود باشد. براین اساس بر تمام آن افراد روحی واحد حاکم گشته و افراد نوع واحدی می‌توانند با یکدیگر تفاهم و تعامل داشته و زیر قانونی واحد قرار گیرند؛ و بر همین پایه نیز بر همه افراد نوع واحد، ماهیت نوعی واحدی قابل حمل می‌باشد، و مثلاً گفته می‌شود: «زید و عمرو و بکر و ... انسان هستند»، و همین‌طور که این ماهیت نوعی که بر افراد متعدد حمل می‌شود مفهومی واحد است مابازاء خارجی این ماهیت نیز باید امری واحد باشد؛ و وحدت مابازاء خارجی هم وحدت شخصی است و نمی‌تواند وحدت سنخی باشد؛ زیرا وحدت سنخی وحدت بالعموم و امری ذهنی است، و چنانچه مابازاء ماهیت نوعی، امری ذهنی باشد قضیه‌ای مانند «زید و عمرو و بکر و ... انسان هستند» از نظر صدق و مطابقتش با خارج و واقع دچار تزلزل می‌شود و عمده قضایا از نظر معرفت شناسی گرفتار مشکل می‌گردد. و گویا ریشه و علت بحث از وجود کلی طبیعی در خارج و این‌که آیا کلی طبیعی در خارج به وصف وحدت وجود دارد یا به وصف کثرت، همین اشکال معرفتی و پیدا کردن راه برون رفت از آن بوده، و اختلاف افلاطون و ارسطو در این زمینه و قائل شدن افلاطون به مثل در همین راستا بوده است. بحث و تحقیق پیرامون این موضوع بسیار مفید و دلنشین است و مجالی گسترده می‌طلبد. (اسدی)

توضیح متن:

«(ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب) الواحد مع أولاد متعدّدة»

نسبت کلی طبیعی به افراد مثل یک پدر و اولاد متعدد نیست، مثل نخ تسبیح یک واحد کشدار نیست که رجل همدانی پنداشته است، بلکه مثل آباء و اولاد است، یعنی مثلاً زید یک انسان به تمام معنا است، هر فردی به تمام معنا کلّ انسانیت را دارد؛ سرّش هم این است که انسانیت که طبیعت است لا بشرط از وحدت و کثرت است و لا بشرط یجتمع مع ألف شرط، انسانیت در ذهن به نعت وحدت موجود است و در خارج به نعت کثرت موجود است؛ بنابراین چنین نیست که مثل یک پدر و اولاد باشند بلکه مثل پدران و اولاد است.

«كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان و نقل أنه كان

يظنّ أنّ الطبيعي واحد بالعدد، و مع ذلك موجود في جميع الأفراد و يتّصف بالأضداد»

چنان که رجل همدانی پنداشته است، همان کسی که شیخ الرئيس در همدان او را ملاقات کرده است و شیخ الرئيس نقل کرده است که او گمان می کرد که کلی طبیعی واحد بالعدد است،^(۱) با این حال در میان همه افرادش به وجود واحد و نعت وحدت موجود است و متصف به اضداد، مثل علم و جهل و کفر و ایمان می شود، مثلاً فرض کنید که زید عالم است، عمرو جاهل است، آن وقت، انسان هم عالم است و هم جاهل؛ برای این که انسان یک وجود است، اما در زید عالم است و در عمرو جاهل است.

«و شنع عليه الشيخ و قدح في مذهبه، (بل) مثله كمثل (آبا مع الأولاد)»

۱- چنان که در تعلیقه پیشین اشاره شد، چه بسا مراد از واحد بالعدد واحد بالشخص در مقابل واحد بالعموم است که با واحد به وحدت اطلاق منافی ندارد، نه واحد بالعدد در مقابل واحد به وحدت اطلاق؛ واحد به وحدت اطلاق به جهت سعه و گستردگی وجودی اش می تواند جامع اضداد باشد، کما لا يخفى على العالم الذائق الخبير. (اسدی)

و شیخ الرئیس او را ملامت کرده و در مذهب او اشکال کرده است که این حرف تو حرف درستی نیست که طبیعت در خارج به نعت وحدت باشد، بلکه مَثَل طبیعی در خارج، مَثَل آباء با اولاد است، هر ولد ی یک پدر دارد؛ انسانیت در زید کُل انسانیت است، در عمرو هم کُل انسانیت است؛ سرّش هم همین است که گفتیم: در ماهیت نه وحدت خوابیده و نه کثرت؛ و لذا در خارج به نعت کثرت موجود است و در ذهن به نعت وحدت، ولی او خیال می کرده انسانیت که در ذهن به نعت وحدت موجود است و می گوئیم: الإنسانُ کُلُّیُّ، در خارج هم یک انسان کشدار است.

«کما حَقَّقْنَا اتِّحَادَهُ مَعَ الْأَفْرَادِ».

چنان که ما تحقیق و ثابت کردیم که طبیعت متحد با افرادش است؛ پس وقتی که افراد متکثر هستند طبیعت هم متکثر می باشد، حتی تعبیر به حصّه را ما در بعضی کلمات دیدیم، ولی تعبیر به حصّه یک مقدار رهن است؛ برای این که از این تعبیر خیال می شود که کُلّی طبیعی شبیه همان نخ تسبیح می باشد که امر واحد متّصل است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هشتاد و يك ﴾

غررٌ في بعض أحكام أجزاء الماهية

فمدّة و صورة بشرط لا	جنس و فصل لا بشرط حملا
أعراضه عقليتان فاقتف	في الجسم تان خارجيتان في
و ما به امتيازها سيان	إذ ما به الشركة في الأعيان
مرتبة لواحد ها تعرف	و ليس فصلان و لا جنسان في
كمبدأ الفصل و ذا حقيقي	و الفصل منطقي اشتقائي

غررٌ في بعض أحكام أجزاء الماهية

(جنس و فصل لا بشرط حملا) - يحتمل أن يكون خيراً، و أن يكون صفة و الخبر ما بعده - (فمدّة) مخفف مادّة للضرورة (و صورة) إذا أخذنا (بشرط لا) فلم يحمل إحدهما على الأخرى. و فيه إشارة إلى أنّ كلا من هاتين مع كلّ من هذين متّحد ذاتاً مختلف اعتباراً. (في الجسم تان)، أي المادّة و الصورة (خارجيتان) - و الجملة مبتدأ و خبر - و لذا كانت الأجسام مركّبات خارجية، و تان (في أعراضه)، أي أعراض الجسم (عقليتان فاقتف). فإنّهما فيها نفس جنسها و فصلها مأخوذين بشرط لا في العقل و ليستا مادّة و صورة خارجيتين. و لذا كانت الأعراض بسائط خارجية، كما قلنا: (إذ ما به الشركة)، أعني جنسها (في الأعيان و ما به امتيازها)، أعني فصلها (سيّان)، أي متّحذان لا كما في المركّبات الخارجية، لأنّهما تؤخذان فيها مادّة و صورة خارجيتين لكلّ منهما وجود على حدة. (و ليس فصلان) في مرتبة واحدة، بأن يكونا قريبين، (و لا جنسان في مرتبة) واحدة بأن لا يكون أحدهما جزء للآخر (لواحد) من الأنواع. (ها)، أي خذ (تعرف).

نعم، ربّما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً فيوضع أقرب لوازمه مكانه. و قد يشتبه أقربية لازمين متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهّم أنّهما فصلان في مرتبة واحدة كالحساس و المتحرّك بالإرادة في الحيوان، و ليس كذلك لأنّ الفصل ملزومهما، و هو واحد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ فی بعض أحكام أجزاء الماهية

چکیده برخی از مطالب گذشته

در اعتبارات ماهیت گفتیم: ماهیت یا لابشرط، یا بشرط شیء یا بشرط لا است. و گفتیم: بشرط لا دو معنا دارد: یکی از معانی این بود که طبیعت را به نحوی ملاحظه کنیم که هیچ چیز با آن نباشد، مجرد از هر چیزی حتی از وجود ذهنی و خارجی باشد. معنای دیگر بشرط لا این بود که طبیعت را طوری ملاحظه کنیم که تنها باشد و چیز دیگر اگر همراه با آن هست ضمیمه اش باشد و با هم دو جزء باشند برای یک مجموعه، نه این که متحد با هم باشند؛ این طور بشرط لا در چند جا مطرح است: یکی در اجزاء شیء، یعنی یک کلّ که دارای اجزاء است هر جزئش را دوگونه می شود ملاحظه کرد، مثلاً شما یک وقتی صورت زید را می بینید به عنوان این که این صورت با دیگر اعضا یک آدم است، این صورت لابشرط است و ابا ندارد که متحد با باقی اعضا باشد؛ شما می گوئید: من زید را دیدم با این که شما هنوز زید را ندیدید؛ چون زید یک مجموعه است و شما پایش را ندیده اید، دستش را ندیده اید، اما همان صورتش را که دیده اید آن را به عنوان این که با باقی اجزاء یک وجود است دیده اید؛ و لذا می گوئید: من زید را دیدم.

پس این جا جزء را به نحو لابشرط دیده اید، یعنی جزئی که ابا ندارد که عین کلّ باشد.

یک وقت است صورت را به عنوان این که فقط صورت است و یک جزء از بدن است و به عنوان جزئیت دیده‌اید، که اگر بگوییم: زید را دیدید؟ می‌گویید: من صورتش را دیدم باقی اعضایش را ندیدم، یا مثلاً اگر یک گوشه از خلیج فارس چشم انداز انسان است، یک وقت این گوشه را به عنوان این که همین چشم انداز است و آبی است که فقط در بوشهر است دارم می‌بینم، بعد اگر رفتم بندرعباس و آمدم می‌گوییم: این آب‌ها غیر از آن است که من دیدم، اما یک وقت است در بوشهر لب دریا که ایستاده‌ام ولو چشم‌انداز یک تکه است اما ابا ندارد از این که تا آخر باشد که متحد با دیگر آب‌ها باشد چون همه‌اش آب خلیج است؛ در این صورت می‌گوییم: من خلیج فارس را دیده‌ام با این که خلیج فارس مجموع آن‌ها است و من فقط یک قسمتش را دیده‌ام، اما این قسمت را، نه به عنوان این که جزء منحاز از باقی اجزاء است، بلکه به عنوان این که عین کلّ و با کلّ است دیده‌ام؛ پس کل را دیده‌ام.

بخشی از احکام اجزاء ماهیت

ماهیات دو قسم هستند: بسائط خارجی و مرکبات خارجی؛ مرکبات خارجی، مثل همه اجسام، فلاسفه می‌گویند: این‌ها دارای یک ماده هستند که در اشیای مختلف در مسیرهای مختلف، دائم در تغییر و تحوّل و حرکت است و از این طریق، قوه‌ها به فعلیت می‌رسد، مثلاً در نطفه انسان قوه انسانیت هست، فعلیت منویّت هم هست، این ماده در اثر حرکت صورت‌های مختلف پیدا می‌کند، در هر وقتی که یک صورت دارد باز همراه با آن ماده هم هست، منتها ماده‌ای که استعداد صورت بعدی را دارد، در هنگامی هم که انسان شده باز ماده دارد، حرکت می‌کند و تکامل پیدا می‌کند؛ این ماده اگر نبود تکامل نبود، ماده استعدادهای مختلف دارد که مرتّب این استعدادهای به فعلیت می‌رسد.

پس انسان در خارج مرکب از ماده و صورت است و این ماده و صورت دو جزء

هستند. حال، یک وقت است که شما ماده را به عنوان ماده ملاحظه می‌کنید صورت را هم به عنوان صورت، در این هنگام اسمشان هنوز همان ماده و صورت است، بعد می‌آییم این ماده و صورت را به ذهن منتقل می‌کنیم، به ذهن که منتقل شد دوگونه لحاظ می‌شود: یک وقت ماده را به عنوان قوه و ماده بودن و بشرط لا نسبت به صورت ملاحظه می‌کنیم که یعنی قوه است نه فعلیت، صورت را هم به عنوان فعلیت و بشرط لا نسبت به ماده ملاحظه می‌کنیم که جدای از قوه است و بعد که این دو با هم ضمیمه شد می‌شود انسان؛ اگر آن دو را این‌گونه ملاحظه کردیم اسمشان ماده و صورت می‌باشد، به این لحاظ و اعتبار بر هم حمل هم نمی‌شوند، یعنی حیوانیت غیر از نطق است، یا به تعبیر دیگر: نفس حیوانی غیر از نفس انسانی است، انسان نفس حیوانی هم دارد و با این اعتبار جزء اوست. اما اگر آن اجزاء را نسبت به هم به نحو لا بشرط ملاحظه کردیم، یعنی ماده را به عنوان این که با صورت یکی شده و صورت را به عنوان این که فعلیت ماده است و با هم متحد هستند و یکی شده‌اند، گویا هر کدام را با هم دیده‌ایم، اگر یک کدام را هم دیدیم آن را به عنوان این که کل است ملاحظه کرده‌ایم، در این هنگام اسمشان می‌شود جنس و فصل و بر هم حمل می‌شوند؛ و لذا «حیوان ناطق» را که در تعریف انسان می‌آوریم وقتی حیوان جنس است و ناطق فصل است که آن دو را به نحو لا بشرط ملاحظه کنیم، یعنی حیوانیتی که متحد با ناطقیت است و ناطقیتی که متحد با حیوانیت است، یعنی اجزاء تعریف با هم یکی هستند؛ آن وقت جنس و فصل متحد با نوع می‌شوند، یعنی بر آن حمل می‌شوند؛ چون معنای حمل، اتحاد به حسب وجود است.

پس چرا هنوز به آن‌ها می‌گویید جزء؟ باز هم می‌گویید: جنس یک جزء است، فصل هم یک جزء است.

جواب می‌دهند که: برای این که این‌ها به این اعتبار، جزء حد و تعریف هستند، یعنی مثلاً انسان را که می‌خواهیم تعریف کنیم می‌گوییم: حیوان ناطق، وگرنه لحاظمان

درحقیقت لحاظ کلّ است؛ برای این که اگر به لحاظ جزئیت نگاه کنید که این یک جزء، آن هم یک جزء، دیگر بر هم و بر نوع قابل حمل نیستند.

پس در مرکبات خارجی، هم ماده و صورت خارجی هست و هم ماده و صورت ذهنی هست، جنس از ماده انتزاع می شود، و فصل از صورت، جنس عین ماده است و فصل عین صورت، فقط در لحاظ فرق می کنند، اگر آن ها را نسبت به هم به نحو لابلشروط ملاحظه کردیم اسمشان جنس و فصل است، و اگر به نحو بشرط لا ملاحظه شان کردیم اسم آن ها ماده و صورت است، این از مرکبات خارجیّه.

اما بسائط خارجی، مثل عوارض، ماده و صورت خارجی ندارد، ولی با این حال، جنس و فصلی برای آن ها ذکر می شود، مثلاً رنگ سفید را وقتی تعریف می کنند می گویند: کیفی است که لون است و مفرّق بصر است یا در تعریف رنگ سیاه می گویند: کیفی است که لون و قابض بصر است، این لون که جنس است با مفرّق بصر یا قابض بصر که فصلش است این ها جنس و فصل من درآوردی و مدرسه ای است، چرا؟ برای این که در خارج چنین نیست که لون باشد، اما نه سفید باشد و نه سیاه، بعد لون بیاید مفرّق بصر و سفید بشود، مثل حیوان نیست که طی مسافت می کند تا انسان شود؛ چون لون ماده نیست تا مفرّق بصر، صورت آن باشد؛ ما برای این که می خواهیم رنگ سفید را تفهیم کنیم می آییم یک معنای جامع را می گوئیم: لون، همه رنگ ها را اسمش را می گذاریم مثلاً لون، بعد سفید را از سیاه جدا می کنیم و سیاه را می گوئیم: قابض بصر و سفید را می گوئیم: مفرّق بصر. پس سفیدی، جنس و فصلش جنس و فصل مدرسه ای است. حال، همین جنس و فصل ساختگی که در ذهن است گاهی آن ها را به یکدیگر به نحو بشرط لا ملاحظه می کنیم، مثلاً در سفیدی، لونیت را جدای از مفرّقیت بصر و مفرّقیت بصر را هم جدای از لونیت ملاحظه می کنیم آن وقت لون، ماده عقلی، و مفرّق بصر، صورت عقلی است؛ پس همین اجزاء من درآوردی بسائط را هم بشرط لا و لابلشروط ملاحظه می کنیم، اما دیگر این لحاظ ها مدرسه ای است،

به معنای عام می‌گوییم: جنس و به معنای خاص می‌گوییم: فصل، اما واقعاً دو چیز نیست.

بنابراین، بسائط خارجی، اگر جنس و فصل دارند همانند مرکبات خارجی جنس و فصل آن‌ها با ماده و صورت عقلی‌شان به حسب لحاظ و اعتبار مختلفند، اما آن‌ها در خارج ماده و صورت ندارند، عالم عقول ماده و صورت ندارد، اعراض هم ماده و صورت ندارد، جنس و فصل دارند اما جنس و فصل‌شان ساختگی است و از ماده و صورت انتزاع نشده است.

امتناع وجود دو جنس و دو فصل هم‌عرض در یک ماهیت

مرحوم حاجی بعد از این‌که این مطلب را بیان کرد می‌گوید: یک چیز دو فصل و یا دو جنس در یک مرتبه ندارد، مثلاً انسان فصل قریبش یکی است که ناطق باشد، بله فصل بعید هم دارد؛ چون انسان نوعی از حیوان است و فصل حیوان، حسّاس متحرّک بالاراده است، فصل ابعدهم دارد؛ چون حیوان هم نوعی از جسم است و فصل جسم نامی، نامی است؛ پس حسّاس متحرک بالاراده و نامی، فصل بعید و ابعدهم انسان هستند که شامل سایر انواع هم می‌شوند، ناطق مخصوص به انسان است، چنان‌که صاهل مخصوص به فرس است، اما حسّاس متحرّک بالاراده که فصل حیوان است هم انسان را و هم سایر حیوانات را شامل می‌شود همه این‌ها حسّاس و متحرک بالاراده هستند.

پس فصل قریب یکی بیشتر نیست آن فصل‌ها دیگر فصل بعید و ابعدهم هستند که شامل سایر انواع هم می‌شوند. فصل یعنی آن جزء جوهری که فعلیت شیء به آن است، فعلیت انسان به ناطقیّتش است؛ پس هر چیزی یک فصل بیشتر ندارد، دیگر فصول، فصل بعید و ابعدهم در طول آن می‌باشد، دو تا فصل در یک مرتبه و در عرض هم نیستند.

جنس هم همین طور است، انسان یک جنس قریب دارد که حیوان باشد بعد از حیوان که بالاتر می‌رویم جسم نامی است که شامل حیوان و گیاه است، بعد بالاتر که می‌رویم جسم مطلق است که شامل جسم نامی و جامدات، مانند سنگ و کلوخ و آهن می‌شود، بعد بالاتر که می‌رویم جوهر است که جنس الاجناس است؛ پس هر چیزی ممکن است فصول مختلف و اجناس مختلف داشته باشد اما در طول هم هستند، یعنی قریب و بعید و ابعد تا برسد به جنس الاجناس. این‌ها را در منطق خوانده‌اید.

اشکال: یک کسی می‌گوید: ما می‌بینیم یک چیزهایی دارای دو فصل است، مثل حیوان، که وقتی که می‌خواهند فصلش را بگویند، می‌گویند: حساس، متحرك بالإرادة، این دو در عرض هم است پس چرا می‌گویید: دو تا فصل در عرض هم نمی‌شود؟

جواب: مرحوم حاجی می‌گوید: چون فصل حقیقی برای ما معلوم نیست از خواص و لوازم فصل استفاده می‌کنیم، مثلاً از باب این که نفس حیوانی دو خاصیت دارد دو خاصیتش را در تعریف می‌آوریم، ولی این‌ها فصل نیستند، درحقیقت این‌ها لازمه فصل و طبعاً ممیز و معرف شئی هستند. پس فصل حقیقی همان نفس حیوانی است، یعنی آن امر ذاتی که همه حیوانات دارند و به واسطه آن درک دارند و دنبال درکشان هم راه می‌افتند، نفس حیوانی یک نفس است، منتها دو کار از آن می‌آید، لذا ما در مقام معرفتی حیوان این دو لفظ «حساس» و «متحرك بالإرادة» را می‌آوریم، پس این‌ها هر کدام یک فصل جدا نیست بلکه لازمه فصل است.

اصلاً در آخر می‌گوییم: حتی نطق هم فصل حقیقی انسان نیست، بلکه نفس انسانی که قوه عقل و تمیز دارد فصل حقیقی انسان و صورت اوست، منتها در مقام تبیین و تعریف از آن تعبیر به «ناطق» می‌کنیم؛ از باب این که انسان ما فی الضمیر خودش را می‌تواند بیان کند.

توضیح متن:

«غرر فی بعض احکام أجزاء الماهية»

این غرر درباره بعض احکام اجزاء ماهیت است.

«جنس و فصل لا بشرط حملا» یحتمل أن يكون خيراً و أن يكون صفة و الخبر ما

بعده»

جنس و فصل در حالی که لا بشرط هستند بر هم حمل می‌شوند، احتمال دارد «حملا» برای جنس و فصل خبر باشد، یعنی جنس و فصل در حالی که لا بشرط باشند بر هم حمل می‌شوند، یعنی اگر جنس و فصل را لا بشرط ملاحظه کردیم ابا ندارند از این که با هم متحد باشند، حیوان را بر ناطق حمل می‌کنیم، ناطق را بر حیوان حمل می‌کنیم و هر دو را هم بر انسان حمل می‌کنیم.

احتمال هم دارد که «حملا» صفت باشد، یعنی جنس و فصل در حالی که لا بشرط هستند و این صفت دارند که بر هم حمل می‌شوند در صورتی که بشرط لا لحاظ شوند ماده و صورت هستند، که خبر «جنس و فصل لا بشرط حملا» ما بعدش هست که «فمده» باشد.

«(فمده) مخفف مادة للضرورة (و صورة) إذا أخذ (بشرط لا) فلم يحمل إحداهما على

الأخرى»

مده اصلش ماده بوده که برای ضرورت شعر مخفف آورده شده است.

یعنی جنس و فصلی که در حال لا بشرطی بر هم حمل می‌شوند ماده و صورت هستند وقتی که بشرط لا ملاحظه شوند، یعنی وقتی که جنس را، مثلاً حیوانیت را به عنوان این که قوه است ملاحظه کردیم، ناطقیت را هم به عنوان فعلیت، که این دو از هم جدا باشند، در این صورت، دیگر قابل حمل نیستند، نه یک کدام بر دیگری و نه هر دو بر نوع حمل نمی‌شوند.

«و فيه إشارة إلى أن كلا من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً مختلف اعتباراً»
 در این بیان اشاره است به این که: هر یک از جنس و فصل با هر یک از ماده و صورت ذاتاً متحد هستند، یعنی جنس همان ماده است و فصل همان صورت است، ولی به حسب لحاظ و اعتبار فرق می کنند.

«(في الجسم تان)، أي المادّة و الصورة (خارجيتان) و الجملة مبتدأ و خبر»
 «تان» اسم اشاره است. در جسم، این دو، یعنی ماده و صورت، خارجی هستند، و در ذهن که بیابند می شوند ماده و صورت ذهنی.

می گوید: جمله مبتدا و خبر است، یعنی «تان» مبتدا و «خارجیتان» خبر است.
 «و لذا كانت الأجسام مركّبات خارجيّة»
 و از این جهت است که گفتیم: اجسام، مرکّبات خارجیه هستند، یک جزء آن ها ماده و یک جزء آن ها صورت است.

مثلاً عناصر اربعه: آب، خاک، هوا و آتش، همگی یک ماده مشترک دارند، و هر کدام یک صورت نوعی: آبی، خاکی، هوایی و آتشی دارند.

«و تان (في أعراضه)، أي أعراض الجسم (عقلیتان فاقثف)»
 یعنی همین ماده و صورت، در اعراض جسم فقط عقلی هستند، برای این که اعراض در خارج مرکب نیستند. «فاقثف» یعنی متابعت بکنید.

«فإنّهما فیها نفس جنسها و فصلها مأخوذین بشرط لا فی العقل و لیستا مادّة و صورة خارجیتین»

پس ماده و صورت در اعراض، همان جنس و فصل آن ها است در حالی که در عقل به نحو بشرط لا لحاظ شده باشند، یعنی در اعراض همان جنس و فصل ذهنی را اگر در عقل بشرط لا ملاحظه کردیم می شود ماده و صورت عقلی اعراض، دیگر ماده و صورت خارجی نیستند؛ چون اعراض بسیط هستند.

«و لذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة كما قلنا»

و لذا اعراض، بسائط خارجي هستند، عالم عقول هم همین طور است، همین طور که این مطلب را در شعرمان گفتیم.

«(إذ ما به الشركة)، أعني جنسها (في الأعيان و ما به امتيازها)، أعني فصلها (سيان)، أي متّحدان»

زیرا مابه‌الاشتراک آن‌ها و آنچه به سبب آن شرکت حاصل می‌شود، یعنی همان جنس اعراض و مابه‌الامتياز آن‌ها، یعنی فصل آن‌ها در خارج یکسانند، یعنی متحد هستند.

خلاصه: اعراض، جنس و فصلش به یک وجود موجود است.

«لا كما في المركّبات الخارجية لأنّهما تؤخذان فيها مادّة و صورة خارجيتين لكلّ منهما وجود على حدة»

چنین نیست که بسائط مثل مرکبات خارجیه باشند. چرا؟ برای این که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز در مرکبات خارجي به عنوان ماده و صورت خارجي که هر کدام وجود علی حده دارند اخذ و لحاظ می‌شوند.

«(و ليس فصلان) في مرتبة واحدة بأن يكونا قريبين (و لا جنسان في مرتبة) واحدة بأن لا يكون أحدهما جزء للآخر (لواحد) من الأنواع. (ها)، أي خذ (تعرف)»

و برای هیچ‌یک از انواع، دو فصل در یک مرتبه و هم عرض یکدیگر نیست که هر دو فصل قریب باشند، و برای آن‌ها نیز دو جنس در یک مرتبه و هم عرض نیست، به طوری که یکی جزء دیگری نباشد. «ها» یعنی این مطلب را بگیر و بشناس.

اما در طول هم اشکالی ندارد که یکی جزء دیگری باشد، یعنی قریب و بعید باشند برای این که بعیدها جزء قریب است، انساناً مثلاً از جوهر که شروع می‌شود جوهر جزء جسم است، جسم جزء جسم نامی است، جسم نامی جزء حیوان است.

«نعم ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً فيوضع أقرب لوازمه مكانه»

بله، چه بسا فصل حقیقی برای ما معلوم نباشد، در این صورت، اقرب لوازم فصل را به جای فصل حقیقی به کار می‌بریم. مثلاً لازمه نفس حیوانی همان حس و حرکت ارادی است که جایگزین فصل حقیقی حیوان که نفس حیوانی است می‌گردد؛ لذا در تعریف حیوان می‌گوییم: جوهر، جسم نام حساس، متحرک بالارادة.

«و قد يشتهه أقربية لازمين متساويين بالنسبة إليه فيوضعان معاً مكانه»

و گاهی اوقات اقرب بودن این دو لازم، مثل ادراک و حرکت ارادی، مشتبه می‌شوند، نمی‌دانیم مثلاً ادراک اقرب است یا حرکت ارادی؛ چون مشتبه است و نمی‌دانیم کدام اقرب است هر دو را با هم به جای فصل حقیقی می‌گذاریم، مثل همان تعریف نامبرده که برای حیوان ذکر شد.

«فيتوهم أنّهما فصلان في مرتبة واحدة كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان و

ليس كذلك لأنّ الفصل ملزومهما و هو واحد»

در نتیجه چنین پنداشته می‌شود که آن دو لازم، دو فصل هم عرضند، مثل حساس با متحرک بالاراده در حیوان که گمان می‌شود دو فصل در عرض هم است، اما این طور نیست؛ برای این که این دو تا لازمه فصل حقیقی، یعنی همان نفس حیوانی است، که فصل حقیقی یک چیز بیشتر نیست، اما دو لازمه دارد و فصل حقیقی ملزوم آن دو است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطاهرين

﴿ درس هشتاد و دوّم ﴾

(و الفصل منطقي) و هو لازم الفصل الحقيقي، كالناطق أو النطق للإنسان فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أُريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً، و لو أُريد النطق الباطني، أي درك الكلّيات كان كيفاً أو إضافة أو انفعالاً، و كلّها أعراض لا تقوم الجوهر النوعي و لا تحصل الجوهر الجنسي، و مثله الصاهل و الناهق و الحساس و المتحرّك بالإرادة و غيرها، و قد تقرّر أنّ الشيء غير معتبر في المشتقات و لا سيّما الفصول، و (اشتقائي)، أي المشتقّ منه و المحكي عنه (كمبدأ الفصل) المنطقي و هو الملزوم ككون الإنسان ذا نفس ناطقة و كون الفرس ذا نفس صاهلة و كون الحيوان ذا نفس حسّاسة. و اقتحام ذي في قولي: ذا نفس للإشارة في اللفظ إلى الاعتبار اللا بشرطي المعتبر في الفصل ليحمل. و إلّا فنفس النفس المأخوذة لا بشرط فصل حقيقي. لكن إذا أخذت بشرط لا فهي صورة و جزء خارجي. (و ذا) يقال له: فصل (حقيقي) أيضاً.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

فصل منطقی و فصل حقیقی

از جمله فرمایشاتی که مرحوم حاجی در این غرر دارد این است که: فصل دو قسم است: فصل منطقی و فصل حقیقی یا اشتقاقی، به فصل حقیقی فصل اشتقاقی هم می‌گویند، برای این که منشأ فصل منطقی است، اشتقاقی، یعنی مشتق منه است؛ چون مثلاً انسان، نفس ناطقه دارد و این نفس ناطقه، فصل حقیقی و اشتقاقی اوست که فصل منطقی یعنی مفهوم «ناطق» را از آن مشتق و اخذ کرده‌اند و به آن گفته‌اند: فصل؛ فصل منطقی لازمه فصل حقیقی است.

این جا توجه داشته باشید که فصل منطقی که ایشان این جا می‌گویند غیر از آن فصل منطقی است که از معقولات ثانیه به اصطلاح منطقی است.

توضیح این که: همان طور که کلی سه قسم است: کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی، مثلاً «انسان» کلی طبیعی است، مفهوم «کلی» که عارضش می‌شود کلی منطقی است، مجموع عارض و معروض، یعنی «الإنسان الکلی» کلی عقلی است.

فصل هم همین طور است، مثلاً «ناطق» فصل طبیعی است، مفهوم «فصل»، یعنی «ما یقال فی جواب ایّ شیء هو فی جوهره» برای ناطق، که می‌گوییم: الناطق فصل، یعنی الناطق یقال فی جواب ایّ شیء هو فی جوهره، این مفهوم که عارض بر فصل طبیعی می‌باشد فصل منطقی است، مجموع عارض و معروض یعنی «الناطق الذی هو الفصل» فصل عقلی است.

این فصل منطقی که اکنون از آن نام می‌بریم معنای فصلیت، یعنی ما يقال فی جواب أي شيء هو فی جوهره نیست، بلکه همان فصل طبیعی به آن اصطلاح است، مثل مفهوم «ناطق» که فصل طبیعی و معروض فصل منطقی به آن اصطلاح است. اینک سخن این است که فصل منطقی (یعنی همان فصل طبیعی) مثل معنای «ناطق» برای انسان فصل حقیقی نیست، برای این که فصل باید از جواهر باشد تا ممیز نوع و حقیقت جوهری آن باشد، خوب، مثلاً ناطق که از ماده نطق است اگر مراد از آن، نطق ظاهری باشد که کیف مسموع و از مقوله کیف و عرض است، این ذاتی انسان نیست، و اگر مراد از آن، نطق باطنی یعنی ادراک انسان و علم اوست، ادراک و علم محل خلاف است که تحت چه مقوله‌ای داخل است؟ یک عده گفتند: علم از مقوله کیف است، یک عده گفتند: علم از مقوله اضافه است، یعنی اضافه بین عالم و معلوم، یک عده گفتند: از مقوله انفعال و همان اثرپذیری نفس است، در هر صورت، تمام این مقوله‌ها از عوارض و عرض هستند، و حال این که فصل باید ذاتی نوع باشد، جنس و فصل ذاتی نوع‌اند.

با این حال، پس چرا به ناطق می‌گوییم فصل؟ به جهت این که در منطق برای تفهیم، برای این که می‌خواستند فصل ممیز انسان را ذکر کنند، گشتند لفظ ناطق را پیدا کرده‌اند، لفظی که به فصل حقیقی نزدیک‌تر است، و اسم آن را گذاشتند فصل؛ و الا فصل حقیقی انسان، ملزوم نطق است، انسان چرا نطق می‌کند؟ چرا درک دارد؟ برای این که نفس ناطقه دارد، که همان نفس ناطقه مابه‌الامتیاز انسان از حیوانات دیگر است، همان چیزی است که خداوند درباره آن فرمود: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾،^(۱) آن روح انسانیت آن نفس انسانیت که مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات می‌باشد که خاصیتش این است که درک دارد، سخن می‌گوید، حرکت دارد؛ پس این که «ناطق» را

۱- سورة حجر (۱۵)، آیه ۲۹؛ سورة ص (۳۸)، آیه ۷۲.

ما فصل به شمار آورده‌ایم این واقعاً فصل نیست، بلکه لازمه فصل حقیقی انسان است که همان نفس و روح انسانی است که خداوند متعال به انسان داده است که به سبب آن، هم سخن می‌گوید، هم ادراک کلیات دارد؛ یا صاهلاً به معنای شیهه کش، فصل حقیقی اسب نیست، بلکه لازمه روح اسبی است، اسب یک نفسی دارد که از آن نفسش این کارها بر می‌آید، آن نفس فصل حقیقی اش است، اما صاهلاً یعنی شیهه کشنده مثل همان ناطق است، این‌ها هیچ‌کدام فصل حقیقی نیست؛ برای این که فصل باید ذاتی شیء باشد و این‌ها ذاتی نیست.

اشکال و جواب

ممکن است در این جا کسی اشکال کند و بگوید: این که شما ناطق و نطق را یکی فرض کردید و گفتید: ناطق و نطق کیف مسموع است و نمی‌تواند فصل حقیقی باشد؛ این صحیح نیست و این دو با هم فرق می‌کند؛ چون در ناطق ذات خوابیده و مأخوذ است، ناطق یعنی ذاتٌ ثبت له النطق یا شیء ثبت له النطق، پس این دو مثل هم نیستند، این که نطق را می‌گویید: کیف مسموع است مورد قبول است؛ چون نطق سخن گفتن است، اما ناطق کیف نیست، ناطق آن شیء یا آن ذات است که دارای نطق است و آن ذات یا شیء این چنینی جوهر و فصل می‌باشد.

در جواب می‌گوییم: مگر شما فرمایش میر سید شریف جرجانی را نشنیده‌اید، مرحوم آخوند خراسانی در «کفایه» و مرحوم ملاصدرا در «اسفار» سخن او را نقل کرده‌اند، میر سید شریف گفته است: در مشتق ذات و شیء مأخوذ نیست.

میر سید شریف گفته است: چطور می‌گویید ناطق فصل است؟ در حالی که این سخن دو تالی فاسد دارد؛ زیرا اگر معنای ناطق، شیء یا ذات ثبت له النطق باشد، مفهوم شیئیت و مفهوم ذاتیت از مفاهیم عامه و از اعراض است، چون عارض بر همه اشیا است؛ منتها عرض خارج محمول است، ذاتیت و شیئیت که ذاتی اشیا نیست؛ بنابراین

اگر ناطق فصل باشد و ناطق یعنی شیء یا ذات ثبت له النطق، پس مفهوم شیء یا ذات که عرض عام است و نطق دارد فصل است؛ در این صورت لازم می‌آید که فصل از عرض عام مأخوذ و تشکیل شده باشد، لازم می‌آید فصل که جزء نوع و ذاتی نوع است یک عرض عام در آن موجود باشد و عرض، مقوم جوهر باشد.

و اگر بگویید: مرادمان از ذات یا شیء، ذات و شیئیت عام نیست، بلکه ذات یا شیئیت خاصه است، مراد آن ذات یا شیء خاصی است که نطق دارد، در این صورت معنای الإنسان ناطق این طوری می‌شود الإنسان إنسانٌ له النطق، الإنسان ضاحكٌ یعنی الإنسان إنسانٌ له الضحك، یعنی در این مشتقات مثل ضاحك و كاتب همان ذات و شیء خاص که انسانیت باشد خواصه است؛ در این صورت، لازم می‌آید در مثل قضیه الانسان ضاحك که جهت آن امکان و قضیه ممکنه است، قضیه ممکنه، قضیه ممکنه نباشد، بلکه قضیه ضروریه باشد، چرا؟ برای این که در این صورت، الإنسان ضاحكٌ با الإنسان إنسانٌ فرقی ندارد و بدیهی است که قضیه دوّم قضیه ضروریه است؛ برای این که ثبوت شیء برای خودش ضروری است.^(۱)

خلاصه کلام میر سید شریف این است که: در مشتق اگر ذات یا شیء مأخوذ باشد، چنانچه مراد از آن شیئیت یا ذاتیت عامه باشد لازم‌هاش این است که عرض عام در فصل مأخوذ باشد، و اگر مراد شیئیت خاصه است لازم می‌آید قضیه ممکنه، قضیه ضروریه باشد.

۱- فيه تأمل لا يخفى؛ زیرا بنابراین فرض معنای الإنسان ضاحك، الإنسان إنسانٌ له الضحك است، یعنی محمول، انسان به تنهایی نیست تا قضیه ضروریه باشد، بلکه انسان مقید به ضحك است و همان طور که حمل ضحك به تنهایی بر انسان به نحو امکان است حمل انسان مقید به ضحك بر انسان هم به نحو امکان است. البته این اشکال با اغماض از اشکالی است که در خود همین مثال است؛ زیرا اگر گفتیم: ضحك از اعراض لازمه انسان است در هر صورت حمل ضحك بر انسان به نحو ضرورت است، چه ذات در مشتق مأخوذ باشد و چه نباشد، ولی اگر ضحك را مانند کتابت از اعراض مفارقة انسان دانستیم آن اشکال متوجه میر سید شریف است. بهتر بود به الإنسان كاتب مثال می‌زدند. (اسدی)

این جا جواب میر سید شریف را هم داده ایم گفتیم: بله همان طور که شما گفتید: در مشتق ذات یا شیء مأخوذ نیست، نه شیئیت عامه مأخوذ است نه شیئیت خاصه، ولی به حسب دقت عقلی ناطق با نطق با هم یکی است، مشتق با مبدأ اشتقاق با هم یکی است، فرقیشان به لابشرط و بشرط لا است؛ ایض هم همین طور است، الجسم ایض معنایش این نیست که الجسم شیء له البیاض، ایض با بیاض یکی است، اصلاً آن که واقعاً ایض است خود بیاض است، بیاض ایض بالذات است، جسم ایض بالعرض است؛ در ایض شیئیت نخواهید است؛ همین طور که در بیاض که مصدر است چیزی نخواهید است، همین طور در نطق هم چیزی نخواهید است، ناطق هم همین طور می باشد، فرق ما بین مشتق مثل ناطق و ضاحک، و مبدأ، یعنی مصدر که نطق و بیاض باشد به لابشرط و بشرط لا بودن است، مانند همان لابشرط و بشرط لایی بودن جنس و فصل و ماده و صورت، که گفتیم: اگر حیواناً و ناطق را لابشرط ملاحظه کنیم جنس و فصل است و اگر بشرط لا ملاحظه کنیم ماده و صورتند؛ مبدأ هم با مشتق این طور است، اگر نطق را بشرط لا و به عنوان این که یک صفتی است غیر از حیوانیت دیدیم این می شود نطق و عارض بر حیوان، و حیوان معروض آن می باشد، اما اگر نطق را لابشرط و به طوری که ابا ندارد از این که با حیواناً یکی باشد ملاحظه کردیم می گوئیم: ناطق، و بر حیوان قابل حمل است؛ پس مشتق وضع شده است برای مبدأ در صورتی که مبدأ را لابشرط ملاحظه کنیم که قابل حمل باشد.

پس در مشتق نه ذات یا شیء به معنای عام خواهد است، نه ذات یا شیء خاص، ناطق همان نطق است، منتها نطق را ما دو گونه می توانیم ملاحظه کنیم؛ تمام اعراض این طور است، تمام اعراض را یک وقت مستقل ملاحظه می کنیم با قطع نظر از معروضش، این اسمش عرض است و قابل حمل هم نیست؛ و از این رو است که می گویند: حدث بر ذات حمل نمی شود و نمی توانیم بگوئیم: الجسم بیاض؛ برای این که بیاض، عرض و بشرط لا ملاحظه شده و جسم معروض آن است، و عرض و

معروض در این لحاظ دو تا هستند؛ اما اگر عرض را لابلشروط و طوری ملاحظه کردیم که بر معروضش قابل حمل باشد، یعنی در دل آن ملاحظه اش کردیم به طوری که با او یک نحوه اتحادی دارد ولو اتحاد مسامحه‌ای، دیگر به آن بیاض نمی‌گوییم، به آن می‌گوییم: ابیض، و قابل حمل می‌شود، نطق و ناطق هم همین طور است.

یادآوری:

ما بشرط لا را دو قسم کردیم، یک بشرط لا بود که در اعتبارات ماهیت بود، آن معنایش این بود که ماهیت بشرط لای از همه چیز باشد حتی بشرط لای از وجود ذهنی و خارجی، به گونه‌ای که هیچ چیزی با ماهیت نباشد نه به نحو انضمام و نه به نحو اتحاد، و قسم دوم بشرط لا معنایش این بود که چیزی متحد با ماهیت نیست اما منضم به آن است. این بشرط لایی که این جا می‌گوییم این قسم دوم است، مثلاً بیاض را اگر طوری دیدیم که منضم به جسم و جدای از جسم است، جسم معروض است و بیاض عرض و بشرط لا و مبدأ می‌باشد و قابل حمل نیست، اما اگر به نحو لابلشروط ملاحظه شد که قابل اتحاد و حمل با جسم باشد این اسمش عرضی است و از آن به ابیض تعبیر می‌شود.

پس شما اشکال نکن که چرا گفتید: ناطق عرض است؟ در حالی که در ناطق شیء یا ذات خوابیده است. چون می‌گوییم: نخیر، شیء یا ذات در آن خوابیده است؛ زیرا اگر در آن شیء یا ذات خوابیده بود اشکال میر سید شریف وارد بود، برای این که یا شیء و ذات به معنای عام در آن خوابیده است که لازمه اش این است که عرض عام در فصل مأخوذ باشد، و یا شیء و ذات خاص یعنی انسانیت خوابیده است که لازمه اش این است که مثل «الإنسان ضاحك» قضیه ضروریه باشد، برای این که در این صورت معنایش می‌شد «الإنسان إنسانٌ له الضحك».

در هر صورت نه اشکال شما و نه اشکال میر سید شریف وارد نیست، بلکه مشکل

را با بشرط لا و لا بشرط بودن باید حل کرد. مرحوم آخوند خراسانی این مطلب را در «کفایه الأصول» در مبحث مشتق ذکر کرده است.

توضیح متن:

«(و الفصل منطقي) و هو لازم الفصل الحقيقي كالناطق أو النطق للإنسان فهو ليس فصلاً حقيقياً»

فصل دو قسم است: فصل منطقی و فصل حقیقی یا اشتقاقی؛ لذا می فرماید: و یک قسم فصل منطقی است که لازمه فصل حقیقی می باشد، مثل ناطق یا نطق که فصل انسان است، پس فصل منطقی فصل حقیقی نیست، برای این که فصل حقیقی یعنی ذاتی، و فصل منطقی، همچون ناطق و نطق ذاتی نیست، بلکه عرضی و عرض است. بعد می گوئیم: ناطق و نطق با هم فرق نمی کنند، یعنی مشتق با مبدأ با هم تفاوت ندارند، فقط فرقیشان به اعتبار لا بشرط و بشرط لا بودن است.

فعلاً این را بدانید که ناطق و نطق هر دو یکی است و این فصل منطقی است که لازمه فصل حقیقی است.

«إذ لو أريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً و لو أريد النطق الباطني، أي درك الكلّيات كان كيفاً أو إضافة أو انفعالاً»

چرا فصل منطقی، مثل ناطق یا نطق فصل حقیقی نیست؟ زیرا اگر مراد از نطق، نطق ظاهری، یعنی سخن گفتن باشد این کیف مسموع است.

و اگر مراد از نطق، نطق باطنی، یعنی ادراک کلیات باشد این علم است، و علم را هم یک عده گفتند: از مقوله کیف است، یک عده گفتند: از مقوله اضافه است، یعنی اضافه نفس انسان به شیء خارجی است، عده ای هم گفتند: علم از مقوله انفعال است. این ها را در مبحث وجود ذهنی بحث کردیم.

«و کلّها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي»

در هر صورت، همه آنها اعراض هستند و اعراض، مقوم جوهر نوعی نیست، یعنی مثلاً ناطق یا نطق هرچه باشد عرضی است و مقوم انسان نیست، مقوم انسان، نفس ناطقه، یعنی همان روح انسانی است که جوهر می‌باشد.

تعریف فصل این است که: مقوم نوع، و مقسم و محصل جنس است، در حالی که اعراض این طور نیستند.

«و لا تحصل الجوهر الجنسی»

و اعراض، محصل جوهر جنسی هم نیست، گفتیم: تحصل جنس به واسطه فصول است، حیوان خودش تحصل ندارد، ابهام دارد و در مقام تحصل یا در ضمن انسان موجود می‌شود یا در ضمن فرس یا در ضمن بقر.

«و مثله الصاهل و الناهق و الحساس و المتحرک بالإرادة و غیرها»

و مثل ناطق است صاهل و ناهق و حساس و متحرک بالإرادة و غیر این‌ها.

صاهل یعنی شیبه کشنده، و ناهق یعنی عرعر کننده از نهیق به معنای صدای الاغ است، و حساس و متحرک بالاراده هم که به عنوان فصل حیوان بود، حس و حرکت هم از اعراض است و از اثرات نفس حیوانی است که فصل حقیقی است.

خلاصه: فصولی را که شخص منطقی به عنوان فصل ذکر می‌کند فصل حقیقی نیست، بلکه منطقی، اقرب لوازم فصل حقیقی را پیدا کرده و اسمش را فصل گذاشته است، این فصل منطقی است.

اشکال و جواب

گفتیم: گویا این جا یک کسی اشکال می‌کند که: این که شما ناطق و نطق را یکی فرض کردید و گفتید ناطق و نطق کیف مسموع یا اضافه یا انفعال است و در هر صورت عرض است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد؛ این سخن صحیح نیست؛ چون در ناطق ذات خوابیده است، ناطق یعنی ذات ثبت له النطق یا شیء ثبت له النطق،

پس این دو مثل هم نیستند، خود نطق را می‌گویید: عرض است چون سخن گفتن یا ادراک است، اما ناطق، عرض نیست در ناطق ذات خوابیده است؛ لذا آن شیء یا آن ذات که در مشتق مأخوذ است می‌تواند فصل باشد.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید:

«و قد تقرّر أنّ الشیء غیر معتبر فی المشتقات و لا سیما الفصول»

و در جای خودش ثابت شده که «شیء» در مشتقات معتبر و ملحوظ نیست مخصوصاً در فصول، یعنی نه شیء عام، نه شیء خاص مثل انسانیت، در مشتق معتبر نیست، به خصوص در فصول، مثل ناطق که اصلاً «شیء» در آن مأخوذ نیست، یعنی ناطق و نطق یکی است.

پس شما اشکال نکن که: چرا گفتید ناطق عرض است؟ در حالی که در ناطق شیء یا ذات خوابیده است؛ زیرا در جواب می‌گوییم: نخیر، شیء در آن نخوابیده است، چون اگر در آن شیء خوابیده بود اشکال میر سید شریف وارد بود؛ برای این که یا شیء به معنای عام در آن خوابیده، که لازمه‌اش این است که عرض عام در فصل مأخوذ باشد، و یا شیء خاص یعنی انسانیت خوابیده است، که لازمه‌اش این می‌شود که مثل «الإنسان ضاحك» قضیه ضروریه باشد؛ برای این که در این صورت معنایش می‌شد «الإنسان إنسانٌ له الضحك»، در هر صورت، ما گفتیم: نه اشکال شما و نه اشکال میر سید شریف وارد نیست، بلکه مشکل را با اعتبار بشرط لا و لا بشرط بودن باید حل کرد.

خوب، برگردیم به اصل مطلب، در شعرمان، گفتیم: یک فصل منطقی داریم یک فصل اشتقاقی.

«و (اشتقاقی)، أي المشتق منه و المحكي عنه (كمبدأ الفصل) المنطقي و هو الملزوم ككون الإنسان ذا نفس ناطقة و كون الفرس ذا نفس صاهلة و كون الحيوان ذا نفس حساسة» و قسم دوم از فصل، فصل حقیقی است که به آن فصل اشتقاقی هم می‌گویند؛ لذا

می فرماید: و قسم دَوْم از فصل، فصل اشتقاقی است، یعنی چیزی که فصل منطقی از آن مشتق شده و از آن حکایت می کند، مانند مبدأ فصل منطقی، که آن فصل اشتقاقی ملزوم این فصل منطقی است، مانند این که انسان دارای نفس ناطقه است و فرس دارای نفس صاهله است و حیوان دارای نفس حساس است؛ فصل منطقی از اینها گرفته و انتزاع می شود.

«و اقتحام ذي في قولي ذا نفس للإشارة في اللفظ إلى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في

الفصل ليحمل»

حاجی رحمته الله می گوید: این «ذا» در «ذا نفس» را که ما گفتیم از باب ضیق خناق است؛ چون می خواهیم قضیه درست کنیم و حمل کنیم و الا خود نفس وقتی که لابشرط اخذ شود فصل است.

اگر بگوییم: الإنسان نفسٌ به ما می خندند و ما را از شهر بیرون می کنند؛ لذا می گوییم: الإنسان ذو نفس انسان دارای نفس است.

پس کلمه «ذا» را آوردیم برای این که اشاره به اعتبار لابشرطی باشد و بتوانیم قضیه درست کنیم و حمل کنیم و الا این «ذا» زیادی است.

نفس ناطقه، فصل است، یعنی همان که حقیقت انسانیت است، حقیقت انسانیت همان روح انسانی اش است که فرمود: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(۱) لذا است که می گوید: کون الإنسان ذا نفس ناطقة یا کون الفرس ذا نفس صاهله یا کون الحيوان ذا نفس حساسة. خوب این مطالب را در مورد «ذا» گفتیم اما در عبارت ذی آمده: و اقتحام ذي في قولي ذا نفس این «ذی» همان «ذا» است در حالت جری «ذی» شده است.

پس نفس را لابشرط ملاحظه بکن که قابل حمل باشد، یعنی عین انسان باشد، لابشرطی که المعتبر في الفصل در فصل معتبر بود، یعنی اگر نفس را مستقل از بدن

۱- سورة حجر (۱۵)، آیه ۲۹؛ سورة ص (۳۸)، آیه ۷۲.

ملاحظه کنید بشرط لا می شود که دیگر قابل حمل نیست، ولی اگر لا بشرط باشد قابل حمل است. «لیحمل» یعنی به نحو لا بشرط ملاحظه می شود تا بشود آن را حمل بر انسان کنیم.

«و إلا فنفس النفس المأخوذة لا بشرط فصل حقیقی»

وگرنه خود نفس را که لا بشرط ملاحظه کنید فصل حقیقی است و احتیاجی به کلمه «ذو» نیست.

«لكن إذا أخذت بشرط لا فهي صورة و جزء خارجي»

اما اگر نفس را بشرط لا ملاحظه کنید، یعنی جدای از بدن و در کنار بدن ملاحظه کنید به آن می گویند: صورت و جزء خارجی. صورت در مقابل ماده به معنای چیزی است که فعلیت شیء به واسطه آن است و انسان در خارج یک بدن دارد و یک نفس ناطقه که انسان بالفعل بودن او در گرو نفس ناطقه اوست.

«(و ذا) يقال له فصل (حقیقی) أيضاً»

یعنی به فصل اشتقاقی فصل حقیقی هم می گویند. پس فصل حقیقی انسان همان روح انسانی و نفس ناطقه اش است، چنان که فرس هم همین طور است، آن نفسی که دارد منشأ شیبه کشیدن و دیگر کارهایش است، صاهل، فصل حقیقی آن نیست نفسش فصل حقیقی آن است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هشتاد و سوّم ﴾

غررٌ في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير

و ذو قوامٍ من معانٍ بقيا	ما دام فصله الأخير وقيا
لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا	فهو و إن تبدّلت ذي عيّننا
فهي على إبهامها معتبرة	خصّ كما في حدّ قوسٍ دائرة
فالجسم و الثّمؤ قد تبدّلا	و الجزء ما في أيّ فردٍ حصلا

غررٌ في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير

و باقي المقومات معتبرة فيه على الإبهام.

(و ذو قوامٍ من الأنواع (من معانٍ، جنسية و فصلية قريبة و بعيدة (بقيا)، أي بقي حقيقة ذلك النوع بحاله (مادام فصله الأخير وقيا) و حفظ. فالحقيقة تدور معه حيثما دار. و لهذا قالوا شيئية الشيء بصورته.

و قال الشيخ: صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو. (لأنّ ذا الفصل) - ذا اسم إشارة - (لها)، أي للمعاني، متعلق بقولنا: (تضمننا)، أي وجود الكلّ مضمّنة مطوية في وجوده. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة، و البسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر و الجسم و المعدني و النامي و الحساس و المتحرّك بالإرادة بنحو البساطة و الوحدة.

(فهو)، أي الفصل (و إن تبدّلت ذي)، أي المعاني (عيّنا) - خبر هو - يعني أنّه أصلها المحفوظ و هذية النوع به فلا يعبأ بزوال هذه (فهي)، أي كلّ واحد من المعاني (على إبهامها) لا على الخصوص (معتبرة) في حقيقة النوع ففي الإنسان مثلاً المعتبر من الجوهر أعمّ ممّا في المجرد و المادّي و من الجسم أعمّ من الطبيعي العنصري و المثالي و من الحياة أعمّ من الدنيوية و الأخروية. و قس عليه الباقي.

(خَصُّ)، أي الخاصّ من كلّ واحد منها من حيث الخصوصية لو أخذ في حدّ النوع فهو (كما) يؤخذ (في حدّ قوس دائرة)، فيقال: القوس قطعة من الدائرة. وقد صرّحوا أنّه من باب زيادة الحدّ على المحدود. (فالجسم و النموّ) في الإنسان (قد تبدّلا) حتّى يبلغ بهما التبدّل إلى أن يصيرا مثالياً و معنوياً. فهما و غيرهما على وجه الخصوصية ليست ذاتية و جزءاً. (و) إنّما (الجزء ما)، أي قدر مشترك (في) ضمن (أي فرد حصلاً).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النُّوعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

فصل اخير ماهیت، تمام حقیقت ماهیت است

در این غرر مرحوم حاجی بیان می کند که: حقیقت هر نوعی به فصل اخیر آن است.

موجودات عالم طبیعت که مرکب از ماده و صورت هستند در اثر حرکت جوهری صور مختلفه ای به خود می گیرند، آخرین صورت هر کدام از آنها همان حقیقت شیء است، نظیر این که از چوب صندلی درست می کنند، هر چند این که این صندلی ماده چوبی دارد ولی الآن صندلی بودن صندلی به همان صورت صندلی بودنش است، و ماده ولو در آن مأخوذ است اما به نحو ابهام مأخوذ است، اگر بر فرض محال می شد این صورت صندلی را از آن ماده جدا کنیم آیا آن ماده و چوب صندلی است؟ اگر چوب صندلی باشد آن وقت که الوار است هم باید به آن بگوییم: صندلی، پس صندلی بودن صندلی به همان صورت و شکل صندلی اش است. بله این شکل به طور اجمال یک ماده ای می خواهد؛ و لذا اگر فرض کردیم در یک تحوّل این چوب تبدیل شد به فلز، باز هم صندلی صندلی است؛ بنابراین، ماده به نحو ابهام در آن مأخوذ است، یعنی ولو ماده تحول هم پیدا کند اما صندلی صندلی است.

انسان مثال واضح این مطلب است، انسان از خاک شروع می شود «و خلقنا الإنسان

من طین» این خاک تبدیل به مواد غذایی می‌شود، بعد نطفه می‌شود، بعد علقه و مضغه... تا انسان می‌شود، بالأخره مراحل را به حرکت جوهری طی کرده است، و این حرکت درحقیقت لُبس بعد لُبس است، یعنی ماده انسان ولو به حسب ظاهر صورت نطفیه را رها می‌کند و صورت علقه‌ای به خود می‌گیرد، یا صورت علقه‌ای را رها می‌کند صورت مضغه‌ای به خود می‌گیرد، ولی باطنش لبس بعد لبس است، یعنی نطفه یک مرتبه و وجودی است علقه مرتبه اکمل از آن است، کمال وجودی نطفه در علقه هم هست، تنها آن حد نطفه‌ای‌اش که نقص است از بین می‌رود، بچه در شکم مادرش مثل گیاه رشد و نمو می‌کند، تغذی می‌کند و تا حیوان نشده نفس نباتی دارد، بعد می‌شود حیوان و تا مدتی حیوان است تا عقلی پیدا کند، وقتی که عقل پیدا کرد می‌شود انسان، خوب این انسان الآن این مراتب را که طی کرده همه کمالات را دارد ولی حقیقت انسان همان روح انسانی است که در مرتبه آخر پیدا شده است، آن مراتب که در تعریف انسان نیز آورده می‌شود تاریخ انسان است، یعنی مقدمات و معدّات پیشین برای وجود انسان است؛ زیرا این نفس انسانی از اول پیدا نمی‌شد، و اساساً در عالم طبیعت باید با حرکت جوهری و تکاملی این تحولات پیدا بشود و یک فعلیت بعد از فعلیت دیگر بیاید، یعنی آن هیولا و ماده اولی در طریق انسان شدن قرار گیرد و همین طور مرتب قوه‌هایش به فعلیت برسد و فعلیت بعد از فعلیت بیاید تا برسد به نفس انسانی، پس این مراحل مراحل مقدماتی است، یعنی صورت نطفیه، علقه، مضغه، نباتیه، حیوانیه، اینها معدّات و مقدمات پیدایش انسان هستند، حالا که تبدیل به انسان شده است، این انسان همه آن کمالات وجودی را دارد، الآن که ما انسان هستیم باز هم همان جنبه نباتی را داریم؛ برای این که رشد و نمو پیدا می‌کنیم، همان جهات حیوانی را داریم؛ برای این که حیوان حواس ظاهره و حواس باطنه را دارد منتها عقل ندارد، ما تا عقل پیدا نکرده بودیم همه آن‌ها را داشتیم، حالا هم که انسان هستیم همه آن‌ها را داریم، منتها یک فرق وجود دارد، قبل از این، آن صور و مراتب،

معدّات و مقدمات پیدایش نفس انسانی بودند، ولی حالا قوا و کمک کار نفس انسان هستند، یعنی نفس انسانی فرمانده کُلّ قواست و همه آن‌ها را زیر نظر و تدبیر خود دارد و استخدام می‌کند، حواس ظاهره و باطنه این‌ها را جلوتر داشت حالا هم دارد، اما حالا که نفس انسانی از حس ظاهر مثل چشم و گوش استفاده می‌کند، قوه عاقله است که این‌ها را استخدام می‌کند، و در عین حال، نفس انسان خودش یک مرتبه کاملی است که آن‌ها در آن مندمج است؛ لذا وقتی که انسان بمیرد نفس انسانی او منتقل می‌شود به عالم دیگر و تمام این کمالات به دنبالش می‌روند؛ چون این‌ها مندمج در آن است.

پس صورت شیء، حقیقت شیء است و ماده شیء به نحو ابهام مأخوذ است، اگر مجموع آن اجزائی را که از اوّل عمر تا حالا جزء بدن شما شده بتوانید با نیروی غیبی جمع کنید، بسا به اندازه پنجاه بدن یا بیشتر بشود؛ ولی این اجزاء همواره تحلیل رفته و جایش اجزاء دیگر آمده است، الآن بدن شما کدام اجزاء است؟ همین اجزائی که الآن با روح شما متحد است و روح شما الآن اداره‌اش می‌کند، ما بقی دیگر از بدنیت شما خارج شده است، پس بدن شما به اجزاء خاص و معینی وابسته نیست، آن وقتی که در شکم مادر بودی بدن داشتی، حالا هم که بزرگی بدن داری، در حالی که اجزاء بدن و به تبع آن، خود آن بدن هم رفت و اجزاء و بدن‌های دیگر همین‌طور عوض شده‌اند؛ بنابراین، ماده شما یعنی همان بدن شما به نحو ابهام جزء وجود شما و تحت فرمان روح شما است.

خلاصه: این‌هایی که برای وجود شما مبادی و معدّات بود و هر مرحله‌ای باید موجود می‌شد تا استعداد و زمینه انسان بودن شما پیدا بشود همه این‌ها حالا هم هست و تحت تدبیر روح شما است، آن‌هایی که معدّات بود حالا قوای شما شدند، شما الآن با این دست کار می‌کنی، با چشمت می‌بینی، با گوشت می‌شنوی، با این‌ها مقدمات وجود شما بودند.

پس حرکت جوهری، رکود و تناقص و به اصطلاح خلع و لُبس نیست، بلکه ترقی و تکامل و به اصطلاح لُبس بعد لُبس است، مثلاً وجود ده درجه‌ای، حالا شده وجود هزار درجه‌ای، که این وجود هزار درجه‌ای، همه درجات قبلی در ذاتش منطوی است، آن مراتب و درجات پیشین به نحو ابهام در ذاتش است و لازمه ذاتش است، مثلاً انسان قبل از تولد جسم داشت، بعد از تولد هم دارد، در عالم برزخ که می‌رود باز هم جسم دارد، اما آن‌جا جسم مثالی دارد، در قیامت هم جسم دارد، اما جسم قیامتی که کامل‌تر است، همه این‌ها را دارد، همه این حواس را به نحو کامل دارد، این‌جا با این گوش طبیعی و در عالم برزخ با گوش مثالی و در قیامت با گوش قیامتی می‌شنود؛ و در سمع و بصر شرط نیست که با چشم و گوش طبیعی باشد، خداوند هم سمیع و بصیر است، یعنی مسموعات و مبصرات را درک می‌کند، ادراک مسموعات اسمش سمع است، ادراک مبصرات اسمش بصیر بودن است؛ لذا خداوند نیز سمیع و بصیر می‌باشد با این‌که گوش ندارد، شما هم در عالم طبیعت با گوش طبیعی می‌شنوید و با چشم طبیعی می‌بینید و در عالم برزخ با گوش مثالی می‌شنوید و با چشم مثالی می‌بینید، و در هر صورت سمیع و بصیر هستید.

این مطالبی که گفته شد همه‌اش مقدمه مباحث معاد است، و با مطالبی که در این فصل بیان می‌شود اشکالات معاد، مثل شبهه آکل و مأکول را می‌توان پاسخ داد. خداوند خواب را بر انسان مسلط کرده برای این‌که عالم برزخ و قیامت را درک کند، و در قرآن کریم هم می‌گوید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»^(۱) خداوند نفس را در هنگام مرگ توفی می‌کند، یعنی نفس را از بدن جدا می‌کند، توفی به معنای گرفتن است، و آن کسی که نمرده در خواب نفسش را می‌گیرد، آن وقت با این‌که در خواب نفس، شما را گرفته و بدنت زیر پتو خوابیده است و نه این گوشت

۱- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

می‌شنود و نه این چشم‌ت می‌بیند، ولی شما در عالم خواب، گوش دیگری داری که یک صداهایی را با آن می‌شنوی، چشم دیگری داری که یک چیزهایی را می‌بیند، در عالم خواب این بدن جدا است اما روح انسان با بدن مثالی و اجزاء مثالی آن در حرکت است و ادراکات هم دارد، در باغ گردش می‌کند، غذا می‌خورد، لذت می‌برد؛ وقتی که بیدار می‌شود حسرت می‌خورد که چه خواب خوبی می‌دیدم! خوب، این یک واقعیت است، عدم که نیست؛ ممکن است بگویند: این خیال است، درست است که خیال است، ولی عالم خیال، معدوم که نیست، موجود است، منتها موجود مادی نیست، آن بدنی که شما در عالم خواب دارید بدن مثالی است و روح هم از آن بدن مثالی استفاده می‌کند، یعنی در خواب در باغ راه می‌رود حرف می‌زند نگاه می‌کند؛ مردن هم همین‌طور است، وقتی که آدم می‌میرد از بدن طبیعی خود جدا می‌شود؛ ما دلیل نداریم بر این که سؤال نکیر و منکر یا بشیر و مبشر با بدن طبیعی باشد. کسی گفته بود: ما یک مقدار آرد ریختیم توی دهن مرده تا ببینیم سؤال و جواب بین مرده و نکیر و منکر واقعیت دارد یا نه؛ زیرا در این صورت اگر مرده با نکیر و منکر حرف بزند آردها از دهنش بیرون می‌ریزد، بعد از آن رفتیم دیدیم هیچ آردی از دهنش بیرون نریخته است! در حالی که اساساً لازم نیست با بدن طبیعی حرف زده باشد، بدنیت بدن به این است که نفس اداره‌اش کند و متحد با این نفس باشد، ولو بدن مثالی باشد، و روایت هم دارد که «القبرُ روضةٌ من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»^(۱) آدم خوب در باغ است گردش می‌کند ولو بدن طبیعی‌اش توی قبر است و اگر آدم بد باشد در حفرة آتش می‌باشد، حتی مرحوم مجلسی هم که خیلی به ظواهر روایات پایبند است قبول دارد که «القبرُ روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» این قبر، قبر یک متری خاکی و مادی نیست، بلکه عالم برزخ است، آن عالم برزخ یک عالمی است که

۱- الأُمالی، طوسی، ص ۲۸؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۱۴۵.

انسان در آن هست و با بدن هم هست.

پس نفس ناطقه و انسانی شما که فصل حقیقی و اخیر شما است به تنهایی همه کمالات را به دنبال خودش دارد؛ زیرا حقیقت هر نوع فصل اخیرش است، یعنی شما انسان که از جسمیت و از نطفه شروع کردی، بعدش نمو داری، بعدش حیوانیت داری، بعد شده‌ای انسان، اکنون حقیقت شما همان انسانیت شما است و همه آن‌ها در آن منظوی و مندمج است، و در قیامت هم همین‌ها را داری؛ لذا در بهشت هم انسان از حواسش، از آن قوایش استفاده می‌کند، از جهات حیوانی‌اش استفاده می‌کند و از حورالعین بهره می‌برد، از غذاها لذت می‌برد، با این‌که این بدن طبیعی‌اش را در دنیا و می‌گذارد و می‌رود.

خلاصه این‌که: یک چیزی که در اثر تکامل فصولی پیدا کرده است همه آن قبلی‌ها در فصل اخیر آن منظوی است، و انسان را از باب مثال ذکر کردیم؛ بنابراین، شخصیت هر نوعی، هویت و حقیقت هر نوعی، به فصل اخیر اوست، یعنی به آن صورت آخری که پیدا کرده است.

توضیح متن:

«غرر فی أنَّ حقیقة النوع فصله الأخير»

این غرر درباره این مطلب است که حقیقت نوع، فصل اخیر آن است، مثلاً حقیقت انسان همان روح انسانی است.

«و باقی المقومات معتبرة فيه علی الإبهام»

و دیگر مقومات به نحو ابهام در نوع معتبر است، مثلاً در انسان ذاتیات و مقوماتش را از جوهر که شروع کنید تا قبل از ناطقیت که فصل اخیر است همه این‌ها بدون تعیین و به نحو ابهام در او معتبر است، نظیر یک صندلی که ماده‌اش چوب است شیئت و صندلی بودن آن به صورت و شکلش است، حالا اگر توانستیم با معجزه همین چوب

را تبدیل به فلز کنیم باز هم صندلی صندلی است، برای این که صندلی ماده می خواهد اما ماده به نحو ابهام معتبر است، چوب دخالت ندارد؛ لذا در انسان هم بعد از جداشدن جسم طبیعی از روح او به واسطه مرگ، جسم او جسم مثالی می شود و باز هم انسانیت انسان، باقی است.

«(و ذو قوامٍ من الأنواع (من معانٍ جنسیة و فصلیة قریبة و بعیده (بقیا)، أي بقی حقیقة ذلك النوع بحاله (مادام فصله الآخر وقیا) و حفظ»

و آنچه که صاحب قوام است از نوع ها، هر نوعی که باشد، مثل نوع نبات یا حیوان یا انسان، این نوع ها که متقوم است از معانی جنسی یا فصلی قریب یا بعید، این انواع باقی هستند، یعنی حقیقت این انواع به حال خود باقی هستند مادامی که فصل اخیر آن ها باقی باشد و حفظ شود.

این جا دو تا «من» داریم: یکی «من الأنواع» و یکی «من معانٍ»، من الأنواع بیان ذو است، «من معانٍ» متعلق به قوام است. مفاد عبارت این طور می شود: صاحب قوام از هر نوعی می خواهد باشد، چه نوع انسان چه نوع دیگر، حالا فرض کنید انسان، خوب، قوام از چه چیزی دارد؟ قوام دارد از یک معانی مثلاً انسان متقوم به بدن و روح نباتی و حیوانی و انسانی است. پس این «من معانٍ» بیان این مراحل است که این موجود طی کرده است و با خودش دارد؛ چون گفتیم: در حرکت خلع و لبس نیست لبس بعد لبس است، پس در هر مرتبه ای همه مراتب قبلی منطوی است.

قوام یعنی متقوم شده و ساخته شده از یک سری معانی، حالا معانی، معانی جنسیت یا فصلیت است، جنس و فصل قریب و یا جنس و فصل بعید، در تعریف انسان می گوئیم: جوهر، جسم، نام، حساس، متحرک بالاراده، ناطق، این ها معانی جنسیه و فصلیه و قریبه و بعیده هستند.

خلاصه: مادامی که فصل آخر که همان صورت انسانی است محفوظ باشد نوع انسان هم وقی و حفظ یعنی نگهداری شده و حفظ می شود.

«فالحقیقة تدور معه حیثما دار؛ و لهذا قالوا شیئیة الشيء بصورته»

پس حقیقت^(۱) مثلاً حقیقت انسانی دایر مدار فصل اخیر است، هر جا فصل اخیر باشد حقیقت انسانی باقی است؛ و لذا است که گفته‌اند: شیئیة شیء به صورت آن است نه به ماده آن، چنان‌که صندلی بودن صندلی به همان شکل آن است نه به چوبش؛ و لذا چوب اگر آهن هم بشود باز صندلی صندلی است.

«و قال الشیخ: صورة الشيء ماهیته التي هو بها ما هو»

و شیخ الرئیس گفته است: صورت هر چیزی آن ماهیتی است که آن چیز به واسطه آن حقیقت و هویت یافته است که همان آخرین صورت است.

با این‌که گفتیم: ماهیت تشکیل می‌شود از جنس و فصل، اما می‌خواهیم بگوییم: جنس هم مندمج در فصل است، مثلاً در انسان همان روح انسانی است که همه آن قبلی‌ها در آن هست، صورت انسان ماهیتی است که به واسطه آن انسان انسان است؛ خوب چرا این را می‌گویید؟ برای این‌که: چون که صد آمد نود هم پیش ما است، روح انسانی که آمده روح حیوانی و روح نباتی و آن جسمیت که از معدّات بودند همه در آن منظوی و موجود است.

«(لأنّ ذا الفصل) - ذا اسم إشارة - (لها)، أي للمعاني، متعلّق بقولنا: (تضمّنا)، أي وجود

الكلّ مضمّنة مطویّة في وجوده»

زیرا که این فصل اخیر متضمّن همه آن معانی است، یعنی وجود همه آن معانی تضمین شده و پیچیده شده در وجود این فصل اخیر است.

می‌گوید: «ذا» اسم اشاره است، و «لها»، یعنی برای این معانی، این جار و مجرور متعلق به تضمّنا می‌باشد، یعنی فصل اخیر متضمّن همه آن معانی است.

۱- مراد از حقیقت، ماهیت خارجی است، قبلاً داشتیم: «و الذات و الحقیقة قیلت علیها مع وجود خارجی»، ذات و حقیقت ماهیتی را می‌گویند که در خارج موجود است. (استاد رحمته)

این معانی، مثل جسمیت و نامیت که برای وجود انسان به نحو مقدمه بودند، اما حالا منطوی در روح انسانی هستند، انسان یک موجودی است که همه کار از آن می‌آید، شتر گاو پلنگ است، هم نباتیم هم حیوانیم و هم انسان، اما یک روح بیشتر نیست؛ این که می‌گویند: سه روح داریم، این غلط است، یک روح سه کاره است.

«فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة و البسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته»

پس نفس ناطقه، که در انسان فصل اخیر است (انسان را از باب مثال می‌گوید) چون بسیط الحقیقه است، و بسیط، جامع جمیع کمالاتی است که در ماتحت آن است. فیما تحته یعنی آن چیزهایی که جلوتر مقدمه‌اش بود و حالا در آن منطوی است و از قوایش است و با او متحد است و تحت تدبیرش است؛ و لذا گفتیم: النفس في وحدته كلُّ القوى.

«كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر و الجسم و المعدني و النامي و الحساس و المتحرك بالإرادة بنحو البساطة و الوحدة»

پس این نفس ناطقه با بساطت و وحدت‌اش مشتمل است بر وجودات جوهر و جسم و معدن و نامی و حساس و متحرک بالإرادة.

ماده، اول جوهر است بعد جسم می‌شود بعد معدن می‌شود.

یکی از فصول، معدنیّت است که بین جسمیت و نامیت می‌باشد، معدن مرکب از عناصر است اصطلاحاً هر چیزی که مرکب از عناصر باشد به اصطلاح فلسفی به آن معدن می‌گویند، الآن ما هم معدن هستیم، جسم معدنی داریم، برای این که عناصر گوناگون داریم و بدن ما از آنها ترکیب حقیقی یافته است.

این جا در شمارش، عنصر را از قلم انداخته است، باید بگوید: الجوهر و الجسم و العنصر... اما عنصر را نگفته است از باب این که عناصر که ترکیب شده و معدن می‌شود بالأخره عنصر هم در ضمن آن هست.

بعد که ترکیب شده‌اند یک وقت نمو پیدا می‌کند، این می‌شود نامی، مثل درختان که نمو دارد، بعد حس و حرکت ارادی پیدا می‌کند، حسّاس و متحرّک بالاراده دو فصل حیوانی است، متحرّک بالاراده، یعنی خودش حرکت می‌کند، آن وقت همه این‌ها به نحو بساطت و وحدت در انسانیت منطوی است، یعنی انسان به تنهایی خاصیت همه این‌ها را دارد اما به نحو بساطت و وحدت. پس این غلط است که می‌گویند: ما سه تا روح داریم، بلکه یک روح داریم اما کار سه روح از آن بر می‌آید.

«(فهو)، أي الفصل (و إن تبدّلت ذي)، أي المعاني (عینا) - خبر هو -»

پس فصل اخیر، تعیین کننده نوع است، ولو این که این معانی، یعنی ذاتیات قبلی، اعم از اجناس و فصول پیشین، متبدّل بشوند، مثل این که جسم طبیعی جسم مثالی بشود.

«ذی» اشاره به معانی است که به عنوان معدّات و مقدمه بود، حالا دیگر منطوی هستند در فصل اخیر. «عینا»، خبر هو است، یعنی ولو این معانی متبدّل بشوند ولی تعیین این نوع و نوع خاص بودن آن به فصل اخیر است؛ پس فصل تعیین کننده نوع به عنوان نوعی خاص است.

«یعنی أنّه أصلها المحفوظ و هذیة النوع به فلا یعبأ بزوال هذه»

یعنی این که فصل اخیر، اصل محفوظ این معانی است و این نوع بودن نوع مثلاً انسان بودن انسان، به واسطه فصل اخیر، مثل نفس ناطقه است؛ پس اعتنا نمی‌شود به این که آن ذاتیات دیگر جنسی و فصلی، زایل و عوض بشوند؛ چون حقیقت نوع به همان فصل اخیر است.

این‌ها همه مقدمه عالم برزخ و قیامت است ما در عالم برزخ که بدن مثالی داریم باز هم همه آن ذاتیات در نفس ناطقه ما هست، از اوّل بچگی تا حالا چقدر بدنمان عوض شده است؟ ما جسم می‌خواهیم، اما جسم به نحو ابهام، جسم‌ها همین طور که در عالم طبیعت همواره عوض می‌شود، به مردن هم باز عوض می‌شود، مردن و جدا شدن

روح از بدن مادی مثل این است که مار پوست بیندازد، این بدن مادی در عالم ماده و طبیعت و دنیا می ماند اما نفس با بدن مثالی به عالم برزخ و سپس به عالم قیامت می رود، در عالم برزخ و قیامت باز تشخیص و هویت نفس ما محفوظ است.

«(فهي)، أي كلّ واحد من المعاني (على إبهامها) لا على الخصوص (معتبرة) في حقيقة

النوع»

پس هر یک از آن معانی به نحو عام و ابهام، نه به نحو خاص و مشخص، درحقیقت نوع، معتبر است، مثلاً اصل جسم، اعمّ از طبیعی و مثالی درحقیقت نوع انسان معتبر است.

«ففي الإنسان مثلاً المعتبر من الجوهر أعمّ ممّا في المجرّد و المادّي»

پس در انسان مثلاً آنچه معتبر است از جوهر، اعمّ است از جوهری که در ضمن موجود مجرد و مادی باشد؛ لذا می گویند: ربّ النوع انسان هم انسان است، ربّ النوع انسان جوهر مجرد است و جوهریت انسان در آن هم محفوظ است.

«و من الجسم أعمّ من الطبيعي العنصري و المثالي»

و آنچه معتبر است در انسان از جسم، اعمّ است از جسم طبیعی و عنصری و مثالی، یعنی اعمّ از این جسم طبیعی که الآن از عناصر تشکیل شده است و از جسم مثالی که آن هم واقعاً جسم است؛ زیرا آن هم طول و عرض و عمق دارد اما از عالم طبیعت نیست و مجرد از ماده است، مانند بدن و جسمی که شما در خواب با آن حرکت می کنید و به جاهای مختلف می روید، که آن هم مجرد است به تجرّد برزخی، یعنی مجرد تام و کامل مثل عقل نیست، جسمی است که طول و عرض و عمق دارد اما از این عالم طبیعت نیست.

«و من الحياة أعمّ من الدنيوية و الأخروية و قس عليه الباقي»

همین طور آنچه معتبر است در انسان از حیات، اعمّ از حیات دنیوی و آخروی می باشد. و باقی اجناس و فصول را بر همین منوال قیاس کن.

خداوند را هم می‌گوییم: سمیع و بصیر است، سمیع به معنای شنوا می‌باشد، یعنی کسی که مسموعات را درک می‌کند، منتها ما به وسیله گوش طبیعی آن‌ها را درک می‌کنیم، ولی خداوند گوش ندارد اما همین مسموعات را درک می‌کند، خدا چشم ندارد اما همه مبصرات را درک می‌کند؛ همچنین در موجود حی، اصل حیات معتبر است، اما این حیات لازم نیست حیات طبیعی باشد، در عالم برزخ و قیامت هم حیات هست؛ آیه قرآن می‌گوید: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوانُ﴾^(۱) اصلاً دنیای آخرت همه‌اش حیات است، حتی جسمش هم حیات است، میوه‌هایش هم حیات است؛ برای این‌که موجودات آن عالم علم و شعور دارند.

«(خَصُّ)، أی الخاص من کلّ واحد منها من حیث الخصوصية لو أخذ فی حدّ النوع فهو

(کما) یؤخذ (فی حدّ قوس دائرة)»

اگر احیاناً در تعریف نوع هر کدام از معانی جنسی و یا فصلی به طور خاص آورده شود، مثلاً در تعریف انسان بگوییم: جسم نامی است که ... این مانند آن است که در تعریف قوس دایره آورده شود، همین‌طور که در تعریف قوس، دایره را می‌آورند و می‌گویند: قوس عبارت است: از یک قسمت از دایره و این از باب زیادی حد بر محدود است، یعنی در تعریف یک چیزی آورده‌ایم که جزء محدود نیست و زائد بر آن است؛ برای این‌که اگر دایره نباشد باز هم قوس می‌تواند قوس باشد، قوس بودن قوس به این است که جزء دایره باشد، بالأخره قوس اعم است از این‌که جزء دایره باشد یا نباشد، همین‌طور جسم بودن انسان هم اعم است از جسم طبیعی نامی؛ چون انسان بودن انسان با جسم مثالی هم می‌سازد. لذا می‌گوید:

«فیقال: القوس قطعة من الدائرة. و قد صرّحوا أنّه من باب زیادة الحدّ علی المحدود»

در تعریف قوس گفته‌اند: قوس یک قسمت از دایره است، و تصریح کرده‌اند که

۱- سورة عنکبوت (۲۹)، آیه ۶۴.

این تعریف از باب زیادی حدّ بر محدود است، یعنی یک حدی آورده‌اند که زائد بر محدود است؛ دایره در قوس بودن قوس معتبر نیست، بدون دایره هم ما می‌توانیم قوس درست کنیم.

«(فالجسم و النموّ) في الإنسان (قد تبدّلا) حتّى يبلغ بهما التبدّل إلى أن يصيرا مثاليّاً و معنويّاً»

پس جسمیت و نموّ در انسان متبدل می‌شود تا این‌که این تبدّل، جسم و نموّ را می‌رساند به جایی که جسم انسان، جسم مثالی و نموّ او نموّ و تکامل معنوی می‌شود. این به نحو لّف و نشر مرتب است، مثالیّاً مربوط به جسم است، معنویّاً هم مربوط به نموّ است.

جسم و بدن انسان در این عالم طبیعت همواره عوض می‌شود تا تبدیل به بدن مثالی در عالم برزخ می‌شود، سپس در قیامت نیز بدن قیامتی می‌شود و در هر حال جسم است، و همین‌طور نموّش هم نموّ معنوی می‌شود، یعنی روح نموّ پیدا می‌کند. «فهما و غیرهما علی وجه الخصوصية لیست ذاتیة و جزءاً. (و) إنّما (الجزء ما)، أي قدر مشترك (في) ضمن (أيّ فرد حصلاً)»

پس جسم و نموّ و غیر این دو، به نحو خصوصیت، ذاتی و جزء انسان نیست، یعنی جسم طبیعی و نموّ مادی جزء انسان نیست، هرچند اصل جسمیت که جامع و قدر مشترک بین جسم طبیعی و مثالی و قیامتی است و در ضمن هر فردی از اجسام حاصل می‌شود جزء است، چه جسم طبیعی باشد چه جسم مثالی، چه نموّ طبیعی باشد چه نموّ معنوی، همچنین است دیگر اجزاء ذاتی.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس هشتاد و چهارم ﴾

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاءِ الحديّة

هل وحدت في العين أو تعددت	حديّة الأجزاءِ ذهنًا غايرت
وجوداً أو كذاتها تعددا	ثمّ على الثاني فيما اتّحدا
بل باعتبارٍ له تلك الصور	أقوال الثاني لدي معتبر

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحديّة

و قد وصفه المحقق الشريف بأنه ممّا تحيّرت فيه الأوهام و اختلفت فيه آراء الأعلام (حديّة الأجزاء) - من إضافة الصفة إلى الموصوف - (ذهناً غايرت)، بحسب ذواتها و بحسب وجوداتها معاً قطعاً و اتفاقاً. و لكن الخلاف في أنّها كيف هي في العين.

(هل وحدت) ماهيتها (في العين أو تعددت؟ ثمّ على الثاني)، أي تعدّدها ماهية، (فإمّا اتّحدا)، أي الأجزاء (وجوداً) - و تذكير الفعل المسند إلى ضمير المؤنث المجازي كثير في النظم. و رفع وجود على الفاعلية و تنوينه للتعويض و إن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السلاسة - (أو) وجودها (كذاتها)، أي ماهيتها (تعدّدا). فهذه (أقوال) ثلاثة، قد ذهب إلى كلّ طائفة.

(الثاني) و هو أنّ الأجزاء الحديّة متعدّدة في العين ماهية متحدة وجوداً، (لدي معتبر). فإنّ الماهية لما كانت متحقّقة و مجعولة بالعرض في العين فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها و شبيّه ماهيتها مختلفة، و لكنّها في مقام وجودها واحدة. هذا، إذا نظرنا إلى تحقّق الماهية بالعرض. و أمّا إذا نظرنا إلى عدم تحقّق الماهية بالذات و أنّ الوجود هو المتحقّق بالذات فلا مقام ذات للأجزاء في العين وراء الوجود فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

(بل) كما يقول أصحاب القول بوحدتها ذاتاً و وجوداً - في جواب من يقول

عليهم: إنَّ الصور العقلية المتخالفة كيف تكون مطابقة لأمر بسيط ذاتاً و وجوداً في العين؟ - إنَّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات و استعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات أقلّ أو أكثر معه و تنبّهه لما به الاشتراك و ما به الامتياز بينها، كذلك نقول: نحن (باعتبارٍ له)، أي لما له تلك الأجزاء - فالمرجع معلوم من السياق - و هو حينئذٍ نحو من الوجود بسيط (تلك الصور الذهنية. فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنية أو عرضية إلاّ أنّ ما ينتزع و يحكى عن مقامه الأوّل تسمّى ذاتيات، و ما ينتزع و يحكى عن مقامه الثاني يسمّى عرضيات. و أمّا القول الثالث فسخيف، إذ لا يتحقّق الحمل بينها حينئذٍ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعين

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحديّة

چگونگی ترکیب بین جنس و فصل در خارج

این غرر درباره نقل اقوال پیرامون چگونگی ترکیب شدن نوع از اجزاء حدّیه است؛ اجزاء حدّیه، یعنی جنس و فصل، در مقابل اجزاء خارجیّه که ماده و صورت می باشد.

این جا دو بحث است:

یکی بحث از چگونگی ترکیب اجزاء حدّیه که جنس و فصل باشد، و دیگری بحث از چگونگی ترکیب اجزاء خارجی که ماده و صورت باشد. مرحوم حاجی بین این دو بحث فاصله انداخته است و بحث از ترکیب ماده و صورت را پس از چند غرر دیگر ذکر می کند.

آن طور که قبلاً هم گفتیم: اجسام در این عالم طبیعت، مرکب از ماده و صورت هستند، این حرکت و تحوّل ها که می بینید دلیل بر این است که یک ماده ای هست که در اثر حرکت، صورت های مختلف به خودش می گیرد، مثلاً نطفه، علقه می شود، علقه، مضغه می شود، تا آن جایی که یک انسان کامل بشود، و در هر حال یک امر محفوظی در همه این مراحل هست و آن امر محفوظ همان ماده است که یک وقت به صورت نطفه است، یک وقت به صورت علقه، یک وقت هم می شود انسان؛ پس

جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است، به این اجزاء، اجزاء خارجی یا اجزاء عینی می‌گویند، یعنی اجزائی که در عالم خارج و عین قرار می‌گیرند.

اما اجزاء حدّیه همان جنس و فصل می‌باشد، جنس درحقیقت از ماده انتزاع می‌شوند و فصل از صورت؛ ولی بالأخره همین‌طور که جلوترها گفتیم: اجزاء خارجی، یعنی ماده و صورت، بر یکدیگر قابل حمل نیستند؛ زیرا ظرف حمل ذهن است نه خارج، علاوه بر این، ماده غیر از صورت و صورت غیر از ماده است و نسبت به یکدیگر بشرط لا هستند، در ذهن هم همان ماده و صورت اگر به نحو بشرط لا لحاظ شوند، یعنی ماده به عنوان قوه، و صورت به عنوان فعلیت لحاظ شوند در این هنگام ماده و صورت عقلی هستند و چون بشرط لا هستند بر هم حمل نمی‌شوند؛ اما اگر ماده را لا بشرط ملاحظه کردیم طوری که ابا نداشته باشد از اتحاد با صورت و صورت را لا بشرط ملاحظه کردیم طوری که ابا نداشته باشد از اتحاد با ماده، آن وقت جنس و فصل بوده و بر همدیگر قابل حمل هستند.

آن وقت به این جنس و فصل می‌گویند: اجزاء حدّیه، یعنی اجزائی که در حدّ و تعریف نوع واقع می‌شوند، مثلاً اگر گفته شود: الإنسانُ ما هو. جوابش حیوان ناطق است، که جنس و فصل هستند.

در این غرر بحث در اجزاء حدّیه، یعنی جنس و فصل است که بر هم حمل می‌شوند، که این اجزاء در خارج چگونه‌اند؟ متحد هستند یا نه؟

در ذهن مسلماً این اجزاء هم ماهیتاً و هم وجوداً از هم جدا هستند؛ زیرا ما حیوان را جدا ملاحظه می‌کنیم، ناطق را هم جدا ملاحظه می‌کنیم بعد آن‌ها را حمل بر یکدیگر یا حمل بر انسان می‌کنیم، و بالأخره در ذهن دو مفهوم هستند که دو وجود ذهنی دارند؛ پس اجزاء حدّیه در ذهن مغایر با هم هستند، هم مفهوماً و هم وجوداً؛ چون دو لحاظ دارند: حیوانٌ یک لحاظ، و ناطقٌ هم یک لحاظ دیگر. این تغایر در ذهن واضح است.

بحث ما در این جا این است که: آیا به حسب خارج هم جنس و فصل دو ماهیت هستند یا یک ماهیت؟ اگر یک ماهیت باشند یک وجود بیشتر ندارد؛ اما اگر دو ماهیت باشند آیا یک وجود دارند یا دو وجود؟ پس سه صورت می شود:

اول: جنس و فصل در خارج دو ماهیت هستند با دو وجود، حیوان یک وجود جدا دارد، ناطق هم یک وجود جدا.

دوم: آن‌ها در خارج دو ماهیت هستند، اما وجوداً یکی می باشند.

سوم: آن‌ها در خارج یک ماهیت هستند و یک وجود دارند.

اما این که: یک ماهیت باشند با دو وجود، این را دیگر کسی احتمال نمی دهد.

هر یک از این سه صورت قائلی دارد، خود مرحوم حاجی قول دوم را اختیار می کند، که جنس و فصل دو ماهیت هستند با یک وجود؛ زیرا ماهیت را که می گوئیم موجود است، یک نحوه مسامحه است؛ برای این که اصالت با وجود است، و بر این اساس، ماهیت بالعرض موجود است، و در واقع یک امر انتزاعی است، و ما می توانیم از یک وجود دو ماهیت انتزاع و اعتبار کنیم.

میر سید شریف جرجانی گفته است: مسأله مورد بحث یکی از مسائل مشکل است، و ریشه اشکال این است که: جنس و فصل بر هم حمل می شوند و حمل ملاکش اتحاد در وجود است، حالا با این اتحاد در وجود آیا می توان تغایر جنس و فصل در خارج را پذیرفت یا نه؟^(۱) از این رو مرحوم حاجی قول سوم را سخیف می داند.

۱- برخی مانند محقق هیدجی و محقق آملی در تعلیقات خود بر «شرح منظومه» فرموده اند: میر سید شریف در این جا خلط مبحث کرده است؛ زیرا آنچه مورد تحیر و اختلاف است مبحث مورد نظر در این جا نیست، بلکه بحث در این باره است که: چگونه می توانیم به ذاتیات اشیا راه یافته و اجناس و فصول واقعی و قریب آن‌ها را به دست آورده و تعریف حدی برای آن‌ها تحصیل کنیم؟ و این بحث به مبحث کنونی ما ربطی ندارد. ولی حقیقت این است که از محقق نحری همانند میر سید شریف بسیار بعید است که بین این دو مبحث خلط کرده باشد؛ زیرا مبحث کنونی نیز هر چند در بادی امر و نگاه ابتدایی آسان به نظر می آید ولی از منظر معرفت شناسانه بسیار

توضیح متن:

«غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدّية»

این غرر در ذکر اقوال در کیفیت ترکیب نوع از اجزاء حدّیه، یعنی مرکب شدن نوع از اجزاء حدّیه است. اجزاء حدّیه یعنی جنس و فصل، در مقابل اجزاء خارجیه که ماده و صورت باشد.

«و قد وصفه المحقق الشريف بأنّه ممّا تحيّر فيه الأوهام و اختلفت فيه آراء الأعلام»
محقق شریف این مسأله را توصیف کرده به این که اوهام در آن متحیر است و آراء بزرگان در آن اختلاف دارد؛ برای این که از یک طرف می بینیم که اجزاء حدّی متعدد است و علی القاعده نباید بر همدیگر حمل شود و از یک طرف می بینیم که بر هم حمل می شوند و ملاک حمل اتحاد در وجود است.

«حدّية الأجزاء من إضافة الصفة إلى الموصوف، (ذهناً غايرت) بحسب ذواتها و بحسب وجوداتها معاً قطعاً و اتفاقاً»

مرحوم حاجی می گوید: اضافه «حدّیه» به «الاجزاء» در شعرمان از قبیل اضافه صفت به موصوف است، یعنی «الأجزاء الحدّية»، در مقابل اجزاء خارجیه که ماده و صورت باشد.

اجزاء حدّیه، یعنی جنس و فصل، در ذهن، هم به لحاظ ذاتشان و هم به لحاظ

سنگین، دقیق و جدّی است، نه بسیار آسان، چنان که در شرح عربی شهید مطهری رحمته الله آمده است؛ زیرا در این جا این معضل اساسی هست که: اگر اجزاء حدّی به حسب ذات و ماهیت در خارج یکی هستند پس چرا در ذهن متعددند؟ و انتزاع این اجزاء حدّی متعدد از خارج و کشف و حکایت آن ها از خارج چگونه است؟ و اگر این اجزاء به حسب ذات و ماهیت در خارج متعددند، چنانچه به حسب وجود هم متعدد باشند پس چگونه بر یکدیگر قابل حمل هستند؟ و چنانچه به حسب وجود یکی هستند پس چگونه از وجود واحد ماهیات گوناگون انتزاع می گردد؟ و پاسخ به این معضل به این آسانی نیست. (اسدی)

وجودشان قطعاً و به اتفاق همه حکما مغایرت دارند؛ برای این که وقتی آن‌ها را ملاحظه می‌کنیم هم ماهیت آن‌ها و هم وجود ذهنی آن‌ها متعدد است.

«بحسب ذواتها» ذوات جمع ذات است، اگر یادتان باشد گفتیم: ذات و حقیقت به ماهیت موجوده می‌گویند، پس ذات در این جا یعنی ماهیتی که در ذهن وجود پیدا کرده است، به حسب ذاتشان یعنی ماهیتشان. خلاصه: حیوان و ناطق دو لحاظ و دو ماهیت است، حیوان یک ماهیت است که آن را به وجودی جدا ملاحظه کرده‌اید، ناطق نیز یک ماهیت است که آن را هم به وجود دیگری جدا ملاحظه کرده‌اید؛ زیرا هر لحاظی خودش یک وجود ذهنی است؛ پس در ذهن دو تا وجود و دو تا ماهیت است. «معاً» یعنی هم ماهیتشان و هم وجودشان تغایر دارد.

«و لكن الخلاف في أنّها كيف هي في العين. (هل وحدت) ماهيتها (في العين أو تعددت)»

و لكن اختلاف در این است که این‌ها در خارج چگونه‌اند؟ آیا ماهیت این اجزاء حدّیه در خارج متحد هستند یا مختلف؟

اگر کسی بگوید: در خارج یک ماهیت بیشتر نیست. می‌گوییم: این احتمال بعیدی است که حیوانیت و ناطقیّت یک ماهیت باشند، دو ماهیت‌اند، منتها ما تمام این احتمالات را ذکر می‌کنیم که: ماهیتشان در خارج، هل وحدت أو تعددت، و این واضح است که اگر ماهیت آن‌ها یکی باشد قطعاً وجود آن‌ها هم یکی است؛ چون ماهیت حدّ وجود است و در وحدت و کثرت تابع وجود می‌باشد، پس نمی‌شود یک ماهیت دو وجود داشته باشد. اما اگر ماهیتشان در خارج متعدد باشد آن وقت بحث بعدی پیش می‌آید که:

«ثمّ على الثاني، أي تعدّدها ماهية، (فإمّا اتّحدا)، أي الأجزاء (وجوداً)»

بنابر فرض دوّم، یعنی تعدد ماهیت آن‌ها در خارج، یا این اجزاء وجوداً متحد و یکی هستند و یا وجود آن‌ها متعدد است.

«و تذکیر الفعل المسند إلى ضمیر المؤنث المجازی کثیر فی النظم»

این جا در شعر یک اشکال هست که مرحوم حاجی می خواهد توجیهش کند؛ چون «اتحد» مذکر است؛ «اجزاء» جمع جزء است و ضمیر مؤنث باید به آن برگردد، باید اتحدت بگوییم؛ در جواب می گوید: این در شعر اشکال ندارد.

«و تذکیر الفعل» یعنی این که فعل را «اتحد» آوردیم و «اتحدت» نگفتیم، اشکال ندارد؛ زیرا مذکر آوردن فعلی که اسناد داده می شود به ضمیر مؤنث مجازی، در شعر که چاره ای جز رعایت قافیه نیست، زیاد است.

مراد از مؤنث مجازی همان کلمه «اجزاء» جمع جزء است؛ چون با جمع معامله مؤنث می کنند، مؤنث مجازی در مقابل مؤنث حقیقی است که خواننده آید.

«و رفع وجود علی الفاعلیة و تنوینہ للتعوّیض و إن کانا ممکنین لکن یخلو الکلام عن

السلاسة»

باز یک کسی به او اشکال می کند، می گوید: اگر این طور می گفتید: اتحدوا وجود، که «وجود» فاعل «اتحد» باشد، تا دیگر فاعل «اتحد» ضمیر مستتر به اجزاء نباشد و در نتیجه اشکال شود که: چرا فعل را مذکر آورده اید؟ پس وجوداً نخوانید، وجود بخوانید، تا وجود فاعل «اتحد» باشد و تنوین «وجود» به جای ضمیر بوده باشد، پس وجود یعنی وجودها، که ضمیرش محذوف باشد، یعنی در اصل عبارت این گونه است: «اتحد وجودها» که تنوین «وجود» به جای «ها» باشد که بر می گردد به اجزاء.

مرحوم حاجی می گوید: این دو کار که: ۱- «وجود» را مرفوع بخوانی که فاعل «اتحد» باشد؛ ۲- تنوین آن هم برای تعویض ضمیر باشد «و إن کانا ممکنین» اگر چه ممکن است، لکن کلام از سلاست و روانی می افتد و شعرمان یک مقداری سبک می شود.

«(أو) وجودها کذاتها، أي ماهيتها (تعددا). فهذه (أقوال) ثلاثة قد ذهب إلى کل طائفة»

یعنی یا وجود آن اجزاء هم مثل ذاتشان، یعنی مثل ماهیتشان متعدد است. پس این

سه قول می باشد که هر طایفه ای یک قولی را پذیرفته اند.

یک قول این که: ماهیت آن ها یکی است، وجود آن ها هم یکی، قول دوم این که: ماهیت آن ها متعدد است، ولی وجودشان یکی، قول سوم این که: ماهیت آن ها متعدد و وجود آن ها هم متعدد است.

بعضی گفته اند: اگر مرحوم حاجی شعر را طور دیگری می سرود، دیگر این اشکالات به او وارد نبود و خیلی جالب تر بود، یعنی این گونه می گفت:

ثمَّ على الثاني فيما اتحدا وجودها في العين أو تعددا

«(الثاني) و هو أنّ الأجزاء الحديّة متعدّدة في العين ماهية متحدّة و جوداً (الديّ معتبر)»

مرحوم حاجی می گوید: قول دوم در نزد من معتبر است، و آن قول این بود که اجزاء حدی، یعنی جنس و فصل، در خارج به حسب ماهیت متعدّد است، اما به حسب وجود متحدند. گفتیم: ماهیت اصالت ندارد، و اگر یک نحوه وجودی دارد بالعرض و المجاز و به طفیل وجود است. در هر صورت ماهیت اجزاء حدی متعدد است و وجودشان واحد، چرا؟

«فإنّ الماهية لما كانت متحقّقة و مجعولة بالعرض في العين»

برای این که ماهیت چون در خارج متحقّق و مجعول بالعرض است، یعنی به تبع وجود موجود و مجعول است؛ چون ما اصالت الوجودی شدیم و جعل هم به وجود تعلق می گیرد.

«فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها و شيئية ماهيتها مختلفة، و لكنّها في مقام وجودها

واحدة»

پس در نتیجه، اجزاء حدی که جنس و فصل باشد، در مقام گوهریت ذات و شیئیت ماهیتشان مختلف هستند، حیوانیت غیر از ناطقیت است، دو سنخ ماهیتند؛ زیرا یکی از ماده انتزاع شده، دیگری از صورت، و لکن این اجزاء در مقام وجودشان واحدند و به یک وجود موجودند.

«هذا إذا نظرنا إلى تحقّق الماهية بالعرض»

این حرف‌ها روی فرضی است که ما از روی مسامحه برای ماهیت یک نحوه وجودی ولو بالعرض پذیرفته باشیم، وجود را که می‌بینیم ماهیت آن را هم یک چیزی بینیم و بگوییم: اجزاء ماهیتش متعدد است، احول و دوبین باشیم، احول آدمی است که یک چیز را دو چیز می‌بیند.

اما اگر عارف شدیم و گفتیم: غیر از وجود چیز دیگری نیست، آنچه در خارج است وجود است نه ماهیت، منتها ما که این وجود را می‌آوریم در ذهنمان، ذهن بازی می‌کند و از این وجود خیلی چیزها انتزاع می‌کند، اما در خارج یک حقیقت بیشتر نیست، اصلاً ماهیت وجود ندارد تا بگوییم: دو تا است یا یکی؛ این یک قول چهارمی می‌شود که مرحوم صدرالمآلهین روی آن تکیه دارد، صدرالمآلهین می‌گوید: اصلاً آنچه حقیقت دارد صورت و فصل اخیر است، و فصل اخیر هم همان وجود می‌باشد ماهیت هم اعتباری است. لذا می‌گوید:

«و أمّا إذا نظرنا إلى عدم تحقّق الماهية بالذات»

و اما اگر قائل شدیم به عدم تحقّق ماهیت و گفتیم: ماهیت ذاتاً موجود نیست.
«و أنّ الوجود هو المتحقّق بالذات فلا مقام ذات للأجزاء في العين وراء الوجود فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها»

و گفتیم: وجود است که بالذات متحقّق است؛ در این صورت، در خارج اصلاً ذاتی برای اجزاء حدّی غیر از وجود نیست، یعنی ذات و ماهیت در خارج نیست، چه برسد به این که بگوییم: ذات و ماهیت، واحد و بسیط است یا متعدد و مرکب، اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است؛ چون ماهیتی نیست تا شما بگویید: یکی است یا دو تا، فقط وجود متحقّق و موجود است، و جنس و فصل از همان وجود انتزاع شده است. این قول ما اصالت الوجودی‌هاست که یک قول چهارمی است.

اشکال و جواب

این جا یک اشکال پیش می‌آید که: اگر در خارج تنها یک وجود باشد پس این ماهیات مختلف چطور از آن انتزاع شده است؟

در جواب می‌گوییم: این انتزاع‌ها بازی‌های ذهن است، ذهن می‌آید مثلاً این زیدی را که یک موجود است با دیگر موجودات مقایسه می‌کند، یک دفعه این زید را با عمرو و بکر و خالد می‌سنجد، می‌بیند زید با عمرو و بکر و خالد یک مابه‌الاشتراکی دارد و یک مابه‌الامتیازای دارد، مابه‌الاشتراکش این است که این انسان است آن‌ها هم انسانند، مابه‌الامتیازش این است که این اصفهانی است آن قمی است، آن دیگری تهرانی است، از این جا ذهن می‌آید یک مابه‌الاشتراک مثل انسانیت درست می‌کند و اسمش را می‌گذارد نوع، یک مابه‌الامتیاز، مثل اصفهانی بودن، درست می‌کند اسمش را می‌گذارد عَرَض؛ این یک لحاظ ذهن است که می‌آید زید را با عمرو و بکر و خالد می‌سنجد که همه مثل خودش هستند.

یک دفعه دیگر می‌آید این زید را با حیوانات، مثل گاو، الاغ و مانند این‌ها می‌سنجد، بعد می‌گوید: این‌ها یک مابه‌الاشتراک دارند، یک مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراکشان این است که زید حیوان است آن‌ها هم حیوان هستند هر دویشان می‌جنبند، مابه‌الامتیازشان این است که زید ناطق است، آن خائرهاست، آن دیگری ناهق است؛ ذهن این جا یک جنس درست می‌کند، که حیواناً باشد، و یک فصل که ناطق باشد.

بعد ذهن دوباره می‌آید همین زید را با درخت و گیاهان می‌سنجد، می‌بیند زید نمو دارد آن‌ها هم نمو دارند و یک مابه‌الامتیاز هم دارند، این حیات دارد آن‌ها حیات ندارند، ذهن این جا یک امر مشترکی درست می‌کند اسمش را می‌گذارد جسم نامی، که جنس بعید باشد، یک مابه‌الامتیاز درست می‌کند، می‌گوید: زید حیوان است،

حساس و متحرک بالا راده است، اما درخت حساس و متحرک بالا راده نیست. بعد زید را با جامدات مثل سنگ مقایسه می‌کند، می‌گوید: زید جسم است سنگ هم جسم است، از این جاها می‌بینیم ذهن، جنس قریب و جنس متوسط و جنس بعید و فصل قریب، متوسط و بعید و انواع قریب، متوسط را انتزاع و مرتب می‌کند. پس ذهن در اثر مقایسه کردن یک موجود با دیگر موجودات، جنس و فصل و نوع و عرض عام یا خاص را انتزاع می‌کند، این‌ها همه بازی‌های ذهن است، وگرنه در خارج جز یک ماهیت و یک وجود بیشتر نیست که با هم متحدند.

کسانی که می‌گویند: اجزاء حدی در خارج به حسب ماهیت یکی هستند و یک وجود هم دارند این انتزاع‌های مختلف را این‌گونه جواب می‌دهند.

ما هم که مثل صدرالمتألهین اصالت الوجودی هستیم و قول چهارمی قائل شدیم و گفتیم: به حسب خارج فقط وجود اصیل و موجود است و حقیقت شیء همان وجودش است؛ بنابراین مبنا اساساً در خارج ماهیت نیست تا بگوییم: یکی است یا دو تا، اصلاً ماهیت تحقق ندارد، ماهیت بی‌ماهیت.

در جواب شما هم که می‌گویید: پس این همه جنس و فصل چیست؟ و از کجا و چگونه درست شده است؟ همان جواب را می‌دهیم، می‌گوییم: این جنس قریب و بعید و فصل قریب و بعید و مانند این‌ها که انتزاع می‌شود در اثر مقایسه این وجود با وجودات دیگر می‌باشد، این‌ها مال آدم بی‌کار در مدرسه است که می‌نشیند این وجود خارجی، مثل وجود زید را یک دفعه با وجود عمرو و بکر می‌سنجد، از آن‌ها انسان را انتزاع می‌کند، یک مابه‌الامتیاز هم درست می‌کند، می‌گوید: این دراز است و آن کوتاه. یک دفعه دیگر می‌آید او را با گاو و پلنگ و مانند این‌ها می‌سنجد و می‌گوید: حیوان امر مشترکشان است، و ناطق و صاهل و خائر فصل آن‌هاست. بعد یک دفعه دیگر می‌آید او را با درخت می‌سنجد می‌گوید: این‌ها یک وجه مشترک دارند که جسم نامی باشد و یک مابه‌الامتیاز دارند، این حیوان است آن غیر حیوان. و همین‌طور به همان

بیانی که گفتیم انتزاعات دیگر دارد؛ پس این‌ها همه بازی‌های ذهن است.^(۱)

توضیح متن:

«(بل)، كما يقول أصحاب القول بوحدتها ذاتاً و وجوداً في جواب من يقول عليهم»
 بلکه همان‌گونه که کسانی که قائل شدند به وحدت اجزای حدی ذاتاً و وجوداً و
 گفتند: آن اجزاء در خارج به حسب ماهیت و وجود یکی است، جواب می‌دهند به
 کسی که بر آن‌ها اشکال می‌کند و می‌گوید:

«إنَّ الصور العقلية المتخالفة كيف تكون مطابقة لأمر بسيط ذاتاً و وجوداً في العين؟»
 صورت‌های ذهنی و عقلی مخالف با هم، مثل جنس و فصل، چطور مطابق هستند
 با یک امری که در خارج، ذاتش یعنی ماهیتش و وجودش بسیط است.
 یعنی چگونه از فرد خارجی بسیط، مفاهیمی مانند: ناطق، حیوان، حسّاس، جسم
 نامی، جوهر، انتزاع می‌شود، این صور عقلیه متخالفه چگونه با یک امر بسیط مطابقت
 دارند. این اشکالی است که بر آن‌ها وارد کرده‌اند.

«إنَّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات و استعدادات تحصل للعقل»

این جواب اشکال است آن‌ها از آن اشکال جواب می‌دهند که:

«إنَّها» یعنی این صور عقلیه و امور مختلفه انتزاع می‌شوند از آن امر بسیط به

۱- بعد اللتیا والتی به نظر می‌آید این‌گونه پاسخ گفتن به اشکال مزبور فرار از باران به زیر ناودان
 رفتن و توسعه دادن دامنه اشکال است؛ زیرا همین سؤال درباره همان جزئیات و امور دیگری که
 یک وجود خاص با آن‌ها مقایسه می‌شود مطرح است که: آن‌ها چیستند و ماهیتشان چیست تا با
 مقایسه با آن‌ها مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز ذاتی و عرضی را کشف و انتزاع نماییم. و این یکی از
 تبعات قول به اعتباری بودن ماهیات و نفی کلی تحقق آن‌ها در خارج است، که دست‌آورد آن
 گونه‌ای خفیف و ظریف از سفسطه است. و تشکیک خاصی در وجود و رجوع مابه‌الامتیاز به
 مابه‌الاشتراک هم حلال این مشکل نیست؛ زیرا این تشکیک مربوط به کثرت طولی وجود است،
 نه کثرت عرضی که از ناحیه ماهیات حاصل می‌شود، قطع نظر از این‌که اساساً تصوّر رجوع
 مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک مشکل است، چه رسد به تصدیق آن، فافهم. (اسدی)

واسطه اعتبارات و استعدادات، یعنی ملاحظات مختلف و تطوراتی که برای عقل حاصل می‌شود، یعنی در ذهن انسان یک اعتباراتی حاصل می‌شود، چگونه؟
 «بمشاهدة جزئیات أقلّ أو أكثر معه و تُنبّه لما به الاشتراك و ما به الامتياز بينها»
 می‌گوید: این اعتباراتی که حاصل می‌شود برای عقل به واسطه این است که عقل، همراه با آن امر بسیط خارجی، جزئیاتی را کم و بیش مشاهده و مقایسه می‌کند، مثلاً زید را با عمرو و بکر و خالد، یا شتر و گاو و سایر حیوانات ملاحظه می‌کند و این‌ها را با هم مقایسه می‌کند «و تُنبّه» آن وقت آن مشاهده و مقایسه عقل را به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازی که بین آن‌ها هست متنبّه و آگاه می‌سازد.

خوب، آن‌ها می‌گویند: اجزاء حدّی ماهیت و وجودشان در خارج یکی است، و در پاسخ به آن اشکال هم که بر آن‌ها شده گفته‌اند: اجزاء حدّی به این ملاحظات و اعتبارات مزبور انتزاع می‌شود، ولی ما می‌گوییم: اصلاً در خارج ماهیتی نیست و با این حال، این اجزاء حدّی از وجود بسیط متحقق در خارج انتزاع می‌شود. فرق ما با آن‌ها این است که آن‌ها می‌گویند: اجزاء حدّی در خارج ذاتاً و وجوداً یکی است، که اجزاء حدّی در خارج موجودند ولی یکی هستند، اما عقل می‌آید این چیزهای مختلف را از آن انتزاع می‌کند، ما می‌گوییم: اساساً در خارج غیر از وجود هیچ چیز نیست، اجزاء حدّی اصلاً در خارج موجود نیستند، و همه این چیزهای مختلف را عقل از وجود انتزاع می‌کند.

«كذلك نقول نحن (باعتبارٍ له)، أي لما له تلك الأجزاء»

بنابراین، ما هم از اشکال نامبرده همان‌طور جواب داده و می‌گوییم: برای آن چیزی که آن اجزاء حدّی را دارد همان اعتبارات عقلی هست.
 مرجع ضمیر «له» را که گفته‌اید: أي لما له تلك الأجزاء، از کجا به دست آوردید؟
 می‌گوید:

«فالمرجع معلوم من السياق»

پس مرجع ضمیر «له» از سیاق کلام معلوم است، که مراد از آن در این جا همان وجود خارجی است که این اجزاء را از آن انتزاع کردیم.

«و هو حیثئذٍ نحو من الوجود بسیط»

و آن مرجع این جا در این هنگام، یعنی بنابراین که قائل به اصالت وجود شده و ماهیت را موجود بالعرض و المجاز بدانیم، یک وجود خاص بسیط در خارج است، که نتیجه اش قول چهارم می شد که گفتیم: اصلاً ماهیت بی ماهیت، ماهیت در خارج موجود نیست تا بگوییم: دو تا است یا یکی، تنها وجود موجود و دارای حقیقت است، و ما مفاهیم را از این وجود که بسیط است انتزاع می کنیم، ذهن است که به واسطه مقایسه این اجزاء حدی را به دست می آورد، وجود زید که یک بسیط خارجی است را یک وقت با عمرو و بکر ملاحظه می کنم، یک انسان انتزاع می شود، یک وقت با حیوانات ملاحظه می کنم، حیوان را انتزاع می کنم، یک وقت با درخت و گیاه ملاحظه می کنم، جسم نامی انتزاع می کنم، این جا است که جنس قریب و بعید و فصل قریب و بعید و این ها درست می شود، همه این ها بازی های ذهن است. این قول بنابر اصالت الوجود است.

«تلك الصور الذهنية. فبالحقیقة كلها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهیم

الذهنية أو عرضية»

یعنی آن صور ذهنیه و اجزاء حدی و مفاهیم ذهنی در حقیقت همه این ها از این وجود، خارج هستند، چه این مفاهیمی ذهنی که انتزاع می کنیم مفاهیم ذاتی باشد یا عرضی.

ما بسیط تر از خدا که نداریم، خدا یک وجود بسیط است، با این حال مفاهیمی مانند: عالم، قادر، حکیم، حلیم، سمیع، بصیر از آن انتزاع می شود، یک وجود بیشتر نیست اما همین یک وجود همه کاره است، ما می گوییم: تمام وجودات این طور هستند، هر وجودی یک حقیقت بسیط است و عناوین گوناگون از آن انتزاع می شود.

«إِلَّا أَنْ مَا يَنْتَزِعُ وَيَحْكِي عَنْ مَقَامِهِ الْأَوَّلِ تَسْمَى ذَاتِيَّاتٍ وَ مَا يَنْتَزِعُ وَيَحْكِي عَنْ مَقَامِهِ الثَّانِي يَسْمَى عَرْضِيَّاتٍ»

منتها آن چیزی که از وجود انتزاع می شود اگر از مقام اولش و متنش انتزاع شده و حکایت دارد، یعنی از آن حاق ذاتش انتزاع می شود، مثلاً انسانیت که از متن و بطن وجود زید انتزاع گردیده است، این قسم را ذاتیات می نامند، و آنچه که از مقام دوم و حاشیه وجود انتزاع می شود و در مرتبه دوم است آن را عَرْضِی می نامند، مثل ضحک و کتابت، در متن وجود انسان نخواهید که کاتب یا ضاحک باشد، اگر نباشد هم به جایی ضرر نمی خورد؛ آن را می گویند: ذاتی، این را می گویند: عرضی.

«وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّالِثُ فَسَخِيفٌ، إِذْ لَا يَتَحَقَّقُ الْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَيْثُئِذٍ»

سپس مرحوم حاجی می گوید: و اما قول سوم قول سخیفی است، چرا؟ به جهت این که در این حالت که بگوئیم: اجزاء حدی در خارج ماهیتاً و وجوداً متعدد هستند، در این صورت، این اجزاء ربطی به هم ندارند و اتحادی بین آنها نیست، و در نتیجه نباید بر هم حمل بشوند؛ زیرا با فرض تعدد وجود حمل متحقق نمی شود؛ و حال این که ما می بینیم هر یک از این اجزاء بر دیگری و بر نوع حمل می شود؛ پس این قول باطل است؛ یعنی اگر مثلاً حیوان با ناطق، جنس و فصل، دو ماهیت هستند، دو تا وجود هم دارند، این اشکال به آن وارد است که پس چگونه آنها را بر هم حمل می کنید؟ می گوئید: «الناطق حیوان» یا «بعض الحيوان ناطق» یا «الإنسان حیوان ناطق»، در حالی که حمل، اتحاد به حسب وجود است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هشتاد و پنجم ﴾

غررٌ في خواصّ الأجزاء

بِئِنَّةٍ غَنِيَّةٍ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَاءٌ وَ سَبَقَهَا عَلَى الْكُلِّ وَجِبْ
لِكُلِّ أَجْزَاءٍ اِعْتِبَارَاتٍ تَعَدُّ الْكُلُّ أَفْرَاداً وَ مَجْمُوعاً وَرَدَ
بِشَرْطِ الْاجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِالْأَسْرِ
فَالسَّبِقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى كُلِّ بِمَعْنَى كَانَ يَتَلَوُ الْأَوَّلَا

* * *

غررٌ في خواصّ الأجزاء

إِحْدَاهَا: أَنَّهَا (بِئِنَّةٍ) - خَيْرٌ مَقْدَمٌ - يَعْنِي الْعَقْلُ فِي التَّصْدِيقِ بِثُبُوتِهَا لِلْمَاهِيَةِ مُسْتَعْنٍ
عَنِ الْوَسْطِ، فَهَذَا اسْتِغْنَاءٌ عَنِ السَّبَبِ، لَكِنْ فِي الذَّهْنِ.
ثَانِيَتُهَا: أَنَّهَا (غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ)، أَيُّ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، كَمَا هُوَ الْمَتَبَادِرُ. وَ قَدْ
عَرَّفَ الْذَاتِي بِهَذِهِ الْخَاصَّةِ، فَقِيلَ: الْذَاتِي مَا لَا يَعْطَلُّ. وَ الْمَرَادُ: الْغِنَاءُ عَنِ سَبَبِ
عَلَى حِدَةٍ وَرَاءَ سَبَبِ الْمَاهِيَةِ وَ عَنِ سَبَبِيَّةِ عَلَى حِدَةٍ مِنْ قَبْلِ سَبَبِ الْمَاهِيَةِ. (أَجْزَاءٌ)
-مَبْتَدَأٌ مُؤَخَّرٌ - .

(و) ثالثتها: أنّ (سبقها على الكلّ) في الوجودين (وجب). و لك أن تجعل الواو للحال حتّى يفيد، مع ذكر الخاصّة الثالثة الدليل على الخاصّتين الأوليين. و لمّا كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ إشكال هو كإشكال المشهور في سبق العلة التامة على المعلول، تصدّينا لدفعه بذكر الاعتبارات الأربعة التي في كلّ كثرة. فقلنا: (لكلّ أجزاء اعتبارات تعدّ): أحدها: (الكلّ أفراداً)، أي كلّ فرد فرد. (و) ثانيها: (الكلّ مجموعاً ورد بشرط الاجتماع). و ثالثها: ما في قولنا: (أو بالشرط)، أي الكلّ مجموعاً بنحو شرطية الاجتماع. و رابعها: ما في قولنا: (أو نفس الأجزاء التي بالأسر)، أي الكلّ مجموعاً، و لكن ذات المجموع، لا مع الوصف العنواني. فإنّ ذات المجموع شيء و هيئة المجموعية شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء و صفة الوحدة شيء آخر. و هذه الثلاثة متعلّقة بقولنا: «مجموعاً» و مشتركة في الاجتماع و المعية بخلاف الكلّ الأفرادي، إذا عرفت هذه:

(فالسبق للأجزاء بالأسر على كلّ بمعنى كان يتلو الأوّلا)
أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع لا بالمعنى الثالث، فإنّ هيئة الاجتماع أمر اعتباري، فكذلك مجموع العارض و المعروف. فحصلت المغايرة بين المتقدم و المتأخّر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

ویژگی اجزاء ماهوی

مرحوم حاجی در منظومه منطق، فرق ذاتی و عرضی را به سه چیز می‌داند آن‌جا می‌گوید:

ذاتی شیء لم یکن معللاً و کان ما یسبقه تعقلاً
و کان أيضاً بَیْنَ الثبوت له و عرضیه اعرفن مقابله

این‌جا نیز تقریباً همان سه فرق را برای امتیاز اجزاء ذاتی بیان می‌کند، آن‌جا خواص ذاتی را ذکر می‌کرد، و ذاتی هم نوع و هم جنس و فصل و هم ذاتی باب برهان را شامل می‌شد، ولی در این‌جا بحث در خصوص اجزاء، یعنی جنس و فصل شیء می‌باشد.

اما خاصیت اول این‌که: اجزاء برای کُلّ، بَیْنَ الثبوت هستند و ثبوت آن‌ها برای کُلّ ضروری و بدیهی است، یعنی مثلاً الإنسان حیوانٌ یا الإنسان ناطقٌ، احتیاج به دلیل و برهان ندارد، درحقیقت، در مقام اثبات برای اجزاء علت نمی‌خواهیم.

اگر یادتان باشد گفتیم: یک لِم ثبوتی داریم و یک لِم اثباتی، وجود شیء ممکن علت می‌خواهد، و لِم ثبوتی، سؤال از علت و سبب وجود شیء ممکن می‌کند.

و اگر بخواهید سؤال از دلیل چیزی بکنید، این را با لِم اثباتی سؤال می‌کنید، یعنی

از سبب اثبات و آن برهانی که برای وجود شیء می توان اقامه کرد سؤال می کنید.
در این جا هم ثبوت اجزاء، مثل حیوان و ناطق برای انسان، محتاج به دلیل نیست؛
زیرا کسی که می داند انسان همان حیوان ناطق است دیگر دلیل و برهانی برای اثبات
حیوان ناطق بودن انسان برای او لازم نیست.^(۱)

خاصیت دوّم این که: اجزای شیء علت جداگانه ای هم نمی خواهد، مثلاً خداوند
انسان را خلق کرده است، و انسان همان حیوان ناطق است؛ پس نمی شود انسان باشد
ولی حیوان ناطق نباشد، حیوان و ناطق بودن انسان، یک سبب جدایی نمی خواهد که

۱- ولی برای کسی که به انسان مثلاً به طور اجمال علم دارد، اما به اجزاء ذاتی آن هنوز آگاهی نیافته
است، اجزاء ذاتی بین الثبوت نیستند و ثبوتشان برای ذات نزد او محتاج به دلیل است؛ و لذا
بازگشت این خاصیت که: اجزاء ذاتی، بین الثبوت هستند؛ به این است که: اجزاء ذاتی که بین
الثبوت برای کسی هستند، بین الثبوت برای همان کس هستند. بدیهی است این مفاد که قضیه ای
ضروریه بشرط المحمول است هرگز نمی تواند از موازین و علائم تشخیص اجزاء ذاتی و
ذاتیات شیء باشد؛ زیرا علامت بودن آن مستلزم این است که، این اجزاء قبل از این که بین الثبوت
باشند بین الثبوت بوده باشند، و این تقدم شیء بر خودش است.

خلاصه: اجزاء ذاتی بر خلاف زعم مشهور از جمله مرحوم حاجی می توانند غیر بین باشند و در
مقام اثبات علت داشته باشند، هر چند به پندار آنان ممکن است در مقام ثبوت علتی جدای از
علت ذات نداشته باشند! و بر این اساس، هم بر خلاف نظر مشهور، اجزاء ذاتی موضوع علم
می توانند از محمولات مسائل علم بوده و بحث از آنها از مباحث و مسائل علم به شمار رود، نه
از مبادی آن.

و این که گفته می شود: «بحث از محمولات مسائل علم بعد از فراغ از اصل موضوع علم است،
بحث از ذاتیات موضوع علم بحث از خود موضوع علم است، و لذا از مسائل علم به شمار
نمی رود، و از این رو باید محمولات مسائل علم فقط اعراض ذاتی موضوع علم باشند، نه ذاتیات
آن»، گفتاری پریشان احوال است؛ زیرا فراغ از اصل وجود موضوع هیچ منافاتی ندارد با این که
اجزاء ذاتی موضوع، مجهول و نظری بوده و طبعاً احتیاج به بحث و نظر و اقامه دلیل و برهان
باشند و بحث از آن هم از مباحث و مسائل علم به شمار آید نه از مبادی آن.

و بالجمله: اجزاء ذاتی می تواند بین الثبوت نباشد، چنان که برخی از اعراض از لوازم بین ذات
هستند، و طبعاً ثبوتشان برای موضوعشان محتاج به دلیل نیست؛ بنابراین، این گفته که: «ذاتی
شیء بین الثبوت برای شیء است»، نه حکمی جامع نسبت به همه ذاتیات است و نه حکمی مانع
از همه عرضیات؛ بر این پایه، نمی توان آن را از خواص اجزاء حدی و ذاتی برشمرد. (اسدی)

خدا بیاید انسان را خلق کند و بعد خداوند یا علت دیگری آن را حیواناً ناطق کند. این مطلب مسلم و روشن است؛ برای این که ایجاد انسان، یعنی همان ایجاد حیواناً ناطق، پس ثبوتاً اجزاء شیء، مثل حیواناً و ناطق برای انسان، سبب و علت جداگانه نمی خواهد. (۱)

خاصیت سوم این که: اجزاء به حسب رتبه، مقدم بر کل است، هم در وجود ذهنی هم در وجود خارجی، یعنی در ذهن اگر انسان را بخواهی خوب تعقل کنی باید اولاً حیواناً ناطق را به طور تفصیلی تعقل کنی تا بعد انسان به خوبی تعقل بشود. در خارج هم این طور است که اجزاء بر کل سبق ذاتی دارد، یعنی اگر فرض می کردید ماهیت یک تقرری داشت در رتبه اول اجزاء باید بیاید تا بعد کل درست بشود. این خاصیت ها را مرحوم حاجی در منظومه منطق هم به عنوان علائم برای تشخیص مطلق ذاتیات ذکر کرد، این جا هم دقیقاً همان ها را به عنوان خواص اجزاء ذکر کرده است.

توضیح متن:

«غرر فی خواصّ الأجزاء»

این غرر در خواصّ اجزاء ماهوی است، یعنی همان جنس و فصل.

«إحداها: أنّها (بیّنة) - خبر مقدّم -»

یکی از آن خواص این است که: اجزاء برای کل بیّنة الثبوت است. این «بیّنة» خبر است برای مبتدای مؤخر که «اجزاء» باشد.

۱- اولی این است که به عکس گفته شود: چون طبق خاصیت سوم اجزاء ذاتی که پس از این ذکر می شود، اجزاء ذاتی شیء تقدم رتبی بر ذات شیء دارند، بنابراین، تا اجزاء از ناحیه علت خود تحقق نیابند ذات نیز تحقق نخواهد یافت؛ و چون ذات شیء وجودی جدای از اجزاء خود ندارد علتی هم جدای از علت اجزاء خود نخواهد داشت؛ پس آنچه علتی جدا نمی خواهد ذات است نه اجزاء ذات. (اسدی)

شعر را می‌خوانم: «بَيِّنَةٌ» اجزاء بَيِّن است، یعنی محتاج به برهان نیست، «غَنِيَّةٌ عَنْ السَّبَبِ»، از سبب هم بی‌نیاز است، یعنی علت هم نمی‌خواهد؛ چه چیزی بَيِّن و بی‌نیاز از سبب است؟ «أجزاء». پس اجزاء مبتدا است و «بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ» خبر است.

اجزاء بَيِّن است یعنی ثبوت آن برای کُلّ واضح است و احتیاج به دلیل و برهان ندارد، پس در مقام اثبات و ذهن سبب نمی‌خواهد، یعنی برهانی نمی‌خواهد.

«يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهية مستغن عن الوسط»

یعنی عقل در تصدیق به ثبوت اجزاء برای ماهیت از حد وسط بی‌نیاز است. حدّ وسط همان است که در برهان، واسطه برای اثبات مطلوب قرار می‌گیرد تا اکبر را برای اصغر ثابت کند. مثل این که می‌گوییم: العالم متغیّر، و کُلُّ متغیّر حادث، این متغیّر که تکرار شده حدّ وسط است.

«فهذا استغناء عن السبب، لكن في الذهن»

پس بَيِّن بودن اجزاء به معنای بی‌نیاز بودن آنها از سبب است، لکن این بی‌نیازی از سبب در ذهن است.

«ثانيتها: أنّها (غنية عن السبب)، أي في الوجود الخارجي كما هو المتبادر»

خاصیت دوّم این است که: اجزاء ثبوتاً هم علت نمی‌خواهند، یعنی ثبوت اجزاء برای ماهیت در وجود خارجیشان احتیاج به علت ندارد، خاصیت اوّلی در وجود ذهنی و مقام اثبات بود، این خاصیت در وجود خارجی و مقام ثبوت است؛ «کما هو المتبادر» چنان‌که متبادر از لفظ «سبب» همان سببیت خارجی است که سبب ایجاد شیء باشد، گفتیم: حدّ وسط در برهان را هم سبب می‌گویند، اما به طور عموم و متعارف، وقتی لفظ «سبب» را اطلاق می‌کنند، ظهور در سبب وجود خارجی دارد.

«و قد عرف الذاتي بهذه الخاصّة. فقيل: الذاتي ما لا يعلّل»

و ذاتی به همین خاصیت تعریف شده است، پس گفته شده است: ذاتی شیء آن است که دارای علت نیست.

گفتیم: حاجی علیه السلام در منظومه منطقی گفته است: «ذاتی شیء لم یکن معللاً»، یعنی علتی که مثلاً انسان را ایجاد می‌کند، حیوان و ناطق هم که اجزاء ذاتی او هستند با همان علت و ایجاد، موجود می‌شوند و وجود آنها برای انسان سبب و ایجاد جدا نمی‌خواهد، همان کل را که ایجاد کرد، ایجاد اجزاء است. این است که می‌گوید:

«و المراد الغناء عن سبب علی حدة وراء سبب الماهية و عن سبب علی حدة من قبل سبب الماهية. (اجزاء - مبتدأ مؤخر -)»

و مراد آن است که از سبب تنها و جداگانه‌ای غیر از سبب ماهیت کل و همچنین از سببیت و ایجادی تنها و جداگانه از ناحیه همان سبب ماهیت کل بی‌نیاز است و سببی و سببیتی علی حده و جدا نمی‌خواهد؛ زیرا کل همان اجزاء است؛ لذا علت جدایی نمی‌خواهد. «اجزاء» هم مبتدای مؤخر است برای خبر مقدم که «بیئنه» باشد. این تا حالا دو تا خاصیت: یکی این که اثباتاً اجزاء برهان نمی‌خواهد، دیگر این که ثبوتاً هم سبب و علت نمی‌خواهد.

«(و) ثالثتها: أن (سبقها علی الكل) فی الوجودین (وجب)»

خاصیت سوم این است که: اجزاء بر کل سبقت دارد، چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی، و این سبقت رتبی است نه زمانی، یعنی در مقام تقرّر ماهوی که به آن سبق بالتجوهر می‌گفتیم، مثلاً حیوان باید باشد ناطق هم باشد تا انسان تشکیل شود.

«و لك أن تجعل الواو للحال حتى يفيد مع ذكر الخاصة الثالثة الدليل علی الخاصّتين

الأوليين»

مرحوم حاجی می‌گوید: می‌توان واو «و سبقها» را حالیه گرفت، در این صورت، علاوه بر این که خاصیت سوم اجزاء را ذکر کرده‌ایم، دلیل دو خاصیت قبل را هم گفته‌ایم.

در این صورت معنای عبارت این می‌شود: و حال این که سبقت اجزاء بر کل واجب است؛ خوب، وقتی که در خارج و ذهن اجزاء بر کل رتبه سبقت دارد، پس اگر

کَلِّ در خارج هست دیگر ثبوت اجزاء برای آن سبب جدا نمی‌خواهند، و اگر کَلِّ در ذهن هست دیگر ثبوت اجزاء برای آن بین است و محتاج به برهان نیست. پس با این بیان، علاوه بر این که خاصیت سوم خودش یک خاصیت جداگانه برای اجزاء است، دلیل بر دو خاصیت پیشین هم هست.

اشکال:

این که گفتیم: اجزاء بر کَلِّ سبقت دارد، این جا یک اشکال پیش می‌آید و آن این که: موجودات مرکب مادی چهار علت دارند: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی؛ که مجموع این چهار علت، علت تامه آن‌هاست، مثلاً انسان که موجودی مادی و مرکب است علت فاعلی آن خدا، علت غایی آن هم عبادت خدا و معرفت اوست؛ چون ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(۱)، علت مادی و علت صوری آن هم همان بدن و نفس ناطقه آن است که جنس و فصل او یعنی حیوان و ناطق از آن انتزاع می‌شود.

علت هم بر معلول سبق و تقدم دارد، آن وقت اشکال کرده‌اند، گفته‌اند: این علت تامه که شما می‌گویید، چهار جزء دارد، دو جزئش عبارت است از علت مادی و صوری، علت مادی و صوری همان کَلِّ و امر مرکب است که معلول آن دو است؛ پس لازم می‌آید که یک شیء بر خودش سابق و مقدم باشد.

حالا این جا هم همین اشکال هست؛ زیرا شما گفتید: اجزاء بر کَلِّ تقدم دارد، در حالی که اجزاء عین کَلِّ است، شما می‌گویید: حیوان و ناطق بر انسان تقدم دارد، مگر انسان غیر از حیوان ناطق است؟ نوع چیست؟ همان اجزاء ماهوی یعنی همان جنس و فصل است؛ پس لازم می‌آید شیء بر خودش مقدم باشد. این اشکال.

۱- سوره ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.

جواب:

مرحوم حاجی می گوید: چون این اشکال هست ما متصدی شده و در مقام بر آمدیم تا این اشکال را برطرف کنیم، چطور برطرف می کنیم؟ می گوید: اجزاء چهار نوع اعتبار می شوند، جنس و فصل که اجزاء نوع اند و همچنین هر اجزائی دیگر همین طور است، مثلاً وجود زید عبارت از سر و دست ها و پاها و شکم اوست، این ها اجزاء او می باشند، یا مثلاً ده تا آدم این جا داریم، به ده تا آدم می گوئیم: یک جمعیت، این جمعیت یک کل و تشکیل شده از ده تا آدم است و آن ها اجزاء او هستند، کل هم همین اجزاء است.

عام افرادی

حال، این اجزاء را یک وقت است به نحو عام افرادی ملاحظه می کنیم، یعنی هر فردی مستقلاً ملاحظه می شود، مثل این که شما بگوئید: اکرم العلماء، دانشمندان را اکرام کن، هر عالمی خودش یک فرد است؛ لذا هر یک را باید جدا جدا اکرام کنیم، یعنی هر فردی یک موجود مستقل ملاحظه می شود و یک وجوب اکرام هم جدا دارد، این می شود عام افرادی.

عام مجموعی و اقسام آن

یک وقت است اجزاء را به نحو مجموع ملاحظه می کنیم، و این قسم خودش سه گونه است:

قسم اول: یک وقت می گوئیم: این ده نفر آدم به شرطی که مجتمع باشند، که اجتماع را شرط آن ده نفر می گیریم، فرقی با عام افرادی این است که در عام افرادی

هر فردی مستقلاً و با یک وجود مستقل ملاحظه می‌شد، و یک حکم مستقل هم رویش می‌آمد؛ اما در این عام مجموعی، مجموع اجزاء و افراد را یک وجود حساب می‌کنیم. از این تعبیر به کلّ به شرط الاجتماع می‌کنند.

قسم دوم: این است که بگوییم: این ده نفر و اجتماع آن‌ها، یعنی خود اجتماع را یک جزء حساب کنیم، می‌گوییم: زید و عمرو و بکر و خالد... تا ده نفر می‌شماریم، و اجتماعشان را هم یک جزء ملاحظه می‌کنیم، از این تعبیر می‌کنند به کلّ به شطر الاجتماع، (شطر در مقابل شرط است) یعنی اجتماع را هم جزء مجموعه حساب می‌کنیم، درحقیقت می‌شوند یازده تا، ده تا آدم، یکی هم اجتماع، می‌شوند یازده تا. این قسم دوم هم عام مجموعی است اما اجتماع را جزء آن حساب کردیم.

قسم سوم: این است که اصلاً این اجتماع را ملاحظه نکنیم، نه به نحو شطر و نه به نحو شرط، ذات اجزاء را ملاحظه می‌کنیم، همه را به یک چشم نگاه می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: این ده تا آدم که صفت اجتماع رویشان می‌آید، یعنی درحقیقت موصوف به اجتماع را ملاحظه می‌کنیم، اما خود اجتماع را نه شرطاً و نه شطراً ملاحظه نمی‌کنیم، و افراد را هم به نحو عام افرادی ملاحظه نمی‌کنیم، بلکه تنها آنچه متصف به اجتماع است را ملاحظه می‌کنیم، چه چیزی متصف به اجتماع است؟ این ده تا، این را می‌گویند: اجزاء بالاسر، یعنی همه اجزاء را به یک اندازه نگاه می‌کنند، به عنوان این که وصف اجتماع صفتشان است، نظیر واحد، شما یک وقت است که یک کتاب را با وصف وحدت ملاحظه می‌کنید و یک وقت است فقط خود کتاب را که وحدت صفتش است ملاحظه می‌کنید، اجتماع هم مثل وحدت است، این ده نفر را جمعاً یک وقت به نحو عام افرادی می‌بینیم که هر فردی مستقل است، یک وقت است که این ده تا را به شرط اجتماع می‌بینیم، یک وقت به جزئیت اجتماع، یعنی اجتماع را هم یک

جزء که بشود یازده تا، یک وقت است ده تا را می بینیم به عنوان این که زیر پر اجتماع است اما اجتماعشان را نه شرطاً و نه شرطاً ملاحظه نمی کنیم، نفس موصوف را با قطع نظر از صفتش به یک چشم نگاه می کنیم، به این می گویند: اجزاء بالأسر.

خلاصه: پس ما اجزاء را چهار نوع می توانیم اعتبار کنیم: یا به نحو عام افرادی، که هر فردی خودش یک موجود مستقل است؛ این را ما کاری نداریم، یا به نحو مجموع، یعنی اجزاء را یک چیز حسابش کنیم، آن وقت این مجموع سه گونه قابل لحاظ است: یا وصف اجتماع را شرطاً می بینیم، یا شرطاً می بینیم، یا وصف اجتماع را نمی بینیم، خود این ده تایی را که زیر پر وصف اجتماع است می بینیم، که به آن می گوئیم: اجزاء بالأسر.

خوب، با توجه به این مقدمه می گوئیم: اشکال شما این بود که: کلّ عین اجزاء است، پس اگر اجزاء مقدم بر کلّ باشد، تقدم شیء بر خودش لازم می آید.

جوابش این است که: تفاوت کلّ با اجزاء به اعتبار است، آنچه مقدم است و سبق دارد اجزاء بالأسر است، آنچه کلّ است که تأخر دارد اجزاء به شرط اجتماع است، این اجزاء بدن من با شرط اجتماع می شوند کلّ من، آن وقت من که عبارت می باشم از اجزاء با شرط اجتماع توقف دارم بر خود اجزاء، یعنی بر ذات اجزاء بالأسر، بدون در نظر گرفتن صفت اجتماع؛ پس آنچه مقدم است اجزاء بالأسر است که همان قسم چهارم بود، و آنچه کلّ و متأخر است همین اجزاء با وصف اجتماع و به شرط اجتماع است، اجتماع را شطر و جزء قرار نمی دهیم؛ برای این که اجتماع را اگر جزء قرار بدهیم، آن وقت ده تا آدم که یک وصف اجتماع را هم پهلویش به عنوان جزء جدا ملاحظه کنیم می شود یازده تا؛ باز یازده با وصف اجتماع به عنوان جزء دیگر می شود دوازده تا، باز همین طور دوازده تا را با وصفیت اجتماع به عنوان جزء دیگر ملاحظه کنیم می شود سیزده تا، و در نتیجه تسلسل لازم می آید، پس وصف اجتماع را جزء

قرار نمی‌دهیم، بلکه وصف اجتماع شرط است، این ده تا آدم به قید و شرطیت اجتماع، یا من که کل هستم عبارت‌م از: دست و پا و گوش و چشم، به شرط این‌که با هم باشند. و این مجموعه به این شرط متأخر است، ولی آنچه مقدم است اجزاء بالأسر است که عبارت باشد از: نفس اجزاء من، با قطع نظر از وصف اجتماعش، پس به حسب اعتبار، کل و جزء فرق کرد.

اگر مبحث مقدمه واجب «کفایه» را خوانده باشید آن‌جا می‌گویید: یک مقدمه داخلی داریم و یک مقدمه خارجی، به اجزاء، مقدمه داخلی می‌گویند؛ و مرحوم آخوند در آن‌جا همین اشکال مورد بحث را ذکر کرده و همین جواب مرحوم حاجی را هم ذکر کرده است. مرحوم آخوند «منظومه» را پیش خود مرحوم حاجی سبزواری خوانده است؛ از فلسفه هرچه دارد از ایشان است.

این‌جا یک اشکالی هست که بعد از این‌که متن را خواندیم بیان می‌کنم.

توضیح متن:

«و لما كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ إشكال هو كالإشكال المشهور في سبق العلة التامة على المعلول»

چون در تقدم اجزاء بر کلّ یک اشکالی هست، و این اشکال مثل همان اشکال مشهوری است که در سبق علت تامه بر معلول هست. علت تامه یعنی مجموع علت فاعلی و غایی و مادی و صوری؛ و چون علت مادی و صوری عین همان معلول است، همان اشکالی که در سبق علت تامه بر معلول وجود دارد، که تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید، این‌جا هم هست؛ و لذا می‌فرماید:

«تصدّينا لدفعه بذكر الاعتبارات الأربعة التي في كلّ كثرة»

ما در مقام دفع این اشکال بر آمدیم با ذکر اعتبارات چهارگانه‌ای که در هر کثرتی

این اعتبارات هست. اعتبار یعنی همان لحاظ در ذهن، یعنی اجزاء را که در ذهن ملاحظه می‌کنیم، چهار نوع اعتبار دارد.

«فقلنا: (لكلّ أجزاء اعتبارات تعدّ)»

پس گفتیم: برای هر اجزائی اعتباراتی شمرده می‌شود، یعنی اجزاء، چه اجزاء ذهنی و چه اجزاء خارجی، و چه اجزاء وجودی و چه اجزاء ماهوی، اجزاء هرچه که باشند آن‌ها را چهارگونه می‌توان لحاظ کرد:

«أحدها: (الكلّ أفراداً)، أي كلّ فرد فرد»

قسم اوّل: كلّ به طور افرادی است، یعنی همه را به نحو عام افرادی ببینیم، یعنی افراد را یکایک جدا جدا ببینیم؛ پس در واقع مجموع نیست جمیع است. این جا باید تعبیر به جمیع کرد، نه مجموع، مثل اکرم العلماء که هر عالمی را مستقلاً ملاحظه کردیم.

اگر هر جزئی را مستقلاً ملاحظه کنیم و یک حکمی رویش بیاوریم، مثلاً این طور گفتیم: هر جزئی کوچک‌تر از كلّ است، یا گفتیم: هر عالمی باید گرامی شمرده شود، پیداست هر جزئی را جدا جدا ملاحظه کرده و عام به نحو عام افرادی می‌باشد.

«و ثانيها: الكلّ (مجموعاً ورد بشرط الاجتماع)»

و قسم دوّم: این که كلّ مجموع باشد و اجتماع هم شرط باشد، یعنی همه اجزاء را یک چیز ببینیم، ده تا را یک واحد ببینیم؛ همه كلّ‌ها همین طور است، من عبارت هستم از اجزاء به شرطی که با هم باشد، دست و پا و گوش که با هم باشند می‌شوند من.

«(و) ثالثها: ما في قولنا: (أو بالشرط)، أي الكلّ مجموعاً بنحو شطرية الاجتماع»

و قسم سوّم: چیزی است که در قول ما در شعر آمده است که: «أو بالشرط»، و مراد این است که غیر از اجزاء اولیه که مثلاً ده تا هستند اجتماع را هم یک جزء حساب کنیم، که گویا اجزاء بشود یازده تا.

اگر این طور پیش بروید تسلسل لازم می آید.

«و رابعها: ما في قولنا: (أو نفس الأجزاء التي بالأسر)، أي الكلّ مجموعاً و لكن ذات

المجموع لا مع الوصف العنواني»

و قسم چهارم: چیزی است که در سخن ما در شعر آمده است که: خود اجزاء را به طور تمام و مجموعاً می بینیم، یعنی اجزاء را مجموعاً ملاحظه می کنیم ولی ذات مجموع و تمامی اجزاء را نه با وصف عنوانی اجتماعش، یعنی وصف اجتماعش را کار نداریم. شما می گوئید: مگر می شود؟ می گوید: بله.

«فإنّ ذات المجموع شيء و هيئة المجموعة شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء و

صفة الوحدة شيء آخر»

بله، ذات مجموع غیر از وصف اجتماع است، ذات مجموع چیزی است و هیئت مجموعی چیز دیگر است، همان طور که ذات واحد، مثلاً یک کتاب، یک چیز است، و صفت وحدتش هم چیز دیگری است.

یک وقت است که شما فقط همین کتاب را می بینید، یک وقت است آن را با قید وحدت می بینید، وحدت صفت آن است؛ در این جا هم این ده تا اجزاء چیزی و هیئت مجموعیش چیز دیگری می باشد. پس اجزاء بالأسر این است که موصوف را بدون صفت اجتماعی اش ببینیم.

«و هذه الثلاثة متعلّقة بقولنا مجموعاً و مشتركة في الاجتماع و المعية بخلاف الكلّ

الأفرادی»

و این سه قسم همه مربوط به آن مجموعاً است که در شعر گفتیم: «افراداً و مجموعاً» در این جا «افراداً» را کاری نداریم بگذاریم کنار، «مجموعاً» سه قسم است: یا اجتماع را شرط قرار می دهیم یا جزء قرار می دهیم یا فقط موصوف اجتماع را بدون صفتش می بینیم. این است که می گوید: «و هذه الثلاثة» سه قسم آخر متعلق است

«بقولنا مجموعاً» و این سه تا در اجتماع و معیت مشترکند، به خلاف کلّ افرادی؛ زیرا کلّ افرادی این بود که هر جزء را جدا می‌بینیم، مثل این که گفتیم: هر جزئی کوچک‌تر از کلّ است، خوب این جا روی هر جزئی جدا جدا حکم کرده‌ایم، یا مثل اکرم العلماء. «إذا عرفت هذه»

وقتی که این مطلب را دانستی، یعنی این چهار اعتبار را که در اجزاء فرض کردیم: عام افرادی، عام مجموعی بشرط الاجتماع، عام مجموعی بشرط الاجتماع، عام مجموعی که فقط موصوف اجتماع را ببینیم با قطع نظر از صفتش.

«فالسبق للأجزاء بالأسر علی کلّ بمعنى کان يتلو الأوّلا، أي علی الكلّ المجموعي

بشرط الاجتماع»

بر این اساس می‌گوییم: آنچه مقدم است و سبق و تقدم رتبی دارد اجزاء بالأسر است که بر کلّ تقدم دارد، کلّ به معنایی که پهلوی کلّ به معنای اول است، یعنی کلّ به معنای دوّم، اول کلّ افرادی بود، دوّم این بود که مجموع به شرط اجتماع باشد، «کان يتلو الأوّلا» یعنی پهلوی اول قرار داشت که کلّ مجموعی بشرط اجتماع بود.

«لا بالمعنى الثالث فإنّ هيئة الاجتماع أمر اعتباري فكذلك مجموع العارض و

المعروض»

نه کلّ به معنای سوّم؛ برای این که هیئت و صفت اجتماع یک امر اعتباری است و یک جزء جدای از اجزاء اولیه نیست، پس همچنین است (یعنی امر اعتباری است) مجموع عارض (یعنی صفت اجتماع) و معروض (یعنی اجزاء اولیه).

«فحصل المغایرة بین المتقدّم و المتأخّر»

بنابراین، مغایرت بین متقدّم و متأخر درست شد؛ برای این که آنچه متقدّم است، نفس اجزاء بالأسر است و آنچه متأخر است اجزاء بالأسر با شرط اجتماع است. این خلاصه فرمایشی است که ایشان این جا فرموده است.

اشکال به مرحوم آخوند خراسانی

گفتم: مرحوم آخوند هم در بحث مقدمه واجب در «کفایه الأصول»^(۱) همین اشکال را ذکر کرده است؛ آن جا گفته است: مقدمه یا داخلی است یا خارجی، مقدمه داخلی همان اجزاء است و کلّ و مرکب هم همان اجزاء است، حال چگونه ممکن است مقدمه داخلی که همان اجزاء است مقدمه و سابق بر کلّ و مرکبی باشد که عین همان اجزاء است؟ و در جواب اشکال می گوید: اجزاء بالأسر مقدمه و سابق است، و ذی المقدمه و متأخر عبارت از کلّ به شرط اجتماع است. منتها در «کفایه الأصول» تعبیر به مقدمه و ذی المقدمه می کند.

مرحوم آیت الله بروجردی به مرحوم آخوند اشکالی داشت که آن را در «نهایة الأصول»^(۲) نوشته ایم، اشکال هم وارد است، اشکال این است که:

این اجزاء بالأسر که شما درست کردید وقتی که بنا شد وصف اجتماعش را نادیده بگیرید دیگر مجموع نیست؛ پس شما دارید متناقض حرف می زنید، مثلاً این ده تا آدم، ده تا آدم هستند، این که می خواهی این ها را یکی ببینی تا وصف اجتماعشان را نبینی یکی نمی شوند، شما می گوید: ما وصف اجتماعشان را نادیده می گیریم، خوب اگر آن را نادیده گرفتید، آن وقت این آدم یکی برای خودش مستقل، آن دیگری هم برای خودش مستقل، آن یکی دیگر هم برای خودش مستقل است، این که بخواهد به یک دید دیده بشود، معنایش دیدن به شرط اجتماع است. بنابراین، پاسخی که مرحوم

۱- الأمر الثاني: أنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات: منها: تقسيمها إلى داخلية و هي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها و الخارجية و هي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونها؛ و ربما يشكل في كون الأجزاء مقدّمة له و سابقة عليه بأنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها، و الحلّ أنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر و ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايرة بينهما... (كفاية الأصول، ص ۱۱۴، مقدمه واجب)

۲- نهایة الأصول، ص ۱۵۵.

آخوند به آن اشکال داده و در واقع همان پاسخ مرحوم حاجی است مخدوش بوده و تام نیست، و از این رو خود مرحوم آیت الله بروجردی به صدد پاسخی دیگر بر آمده است.

آن جا جوابی که مرحوم آقای بروجردی به اشکال می دهد این است که: این که گفته اند: ما مقدمه داخلی داریم و مقدمه خارجی، فرض کنید یک چیزی ده جزء دارد، مثلاً وجود من ده جزء دارد؛ وقتی چیزی ده جزء دارد مجموع اجزاء آن چیز مقدمه آن چیز نیست، آنچه مقدمه است هر یک از جزءها به نحو عام افرادی و جدا جدا است، مثلاً وجود من توقف دارد بر این که دست داشته باشم، دست خودش یک مقدمه مستقل است، پا یک مقدمه مستقل دیگر است، سر یک مقدمه مستقل دیگر است؛ این که شما می آید یک مجموعه به نام اجزاء بالأسر درست می کنید و می گوید: این اجزاء مقدمه است و همین اجزاء به قید اجتماع می شود ذی المقدمه، این غلط است؛ زیرا دست یک مقدمه است برای وجود من، پا یک مقدمه دیگر است، سر یک مقدمه دیگر است، هر جزئی خودش یک مقدمه است، و مجموع اجزاء، مقدمات هستند، یعنی چند مقدمه اند، نه یک مقدمه. پس این که می گوئیم: اجزاء بر کل تقدم دارد، یعنی هر جزئی به نحو عام افرادی بر کل تقدم دارد. همین طور است جنس و فصل، جنس یک جزء است که سبق بر کل دارد، فصل هم یک جزء است که سبق بر کل دارد، با هم که یک مقدمه نیستند. اگر یادتان باشد ما گفتیم: طبیعت چون لابلش شرط از وحدت و کثرت است، به کثرت افراد کثرت پیدا می کند، زید یک انسان است، عمرو انسان دیگر است، بر خلاف آنچه به رجل همدانی نسبت داده اند که گفته است: مجموع انسانها در خارج یک وجود دارند، یعنی طبیعت انسان در خارج یک وجود دارد؛ نظیر نخ تسبیح که در دانه ها است. این سخن غلط بود، زید یک انسان مستقل است، عمرو هم یک انسان مستقل دیگر، بکر هم یک انسان مستقل دیگر؛ چون طبیعت لابلش شرط از

وحدت و کثرت است. با کثرت افراد متکثر است. این جا اجزاء و مقدمات هم همین طور است، اگر وصف اجتماعشان را بگذارید کنار دیگر مجموع نیست، بلکه جمیع است که هر کدام جدا جدا ملاحظه شده است، پس اگر بگوییم: اجزاء بالأسر برای کل مقدمه بوده و سابق بر کل است، این گفتاری غلط است، بلکه باید گفت: هر جزء خودش، به طور مستقل، مقدمه کل و سابق بر کل است، این جزء یک مقدمه، آن جزء هم یک مقدمه، آن جزء دیگر هم یک مقدمه، بعد با جمیع و همه این ها کل درست می شود.

البته در این پاسخ هم باز یک قدری تأمل هست،^(۱) اما بالأخره آن راهی که مرحوم حاجی و به دنبالش مرحوم آخوند طی کرده اند قابل خدشه است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- شاید وجه آن این است که: اگر جزء و مقدمه را با قطع نظر از جزء و مقدمه بودنش برای کل لحاظ کنیم، در این صورت، جزء و مقدمه نیست، و اگر آن را با توجه به این که جزء و مقدمه کل است لحاظ نماییم، در این صورت، دیگر اجزاء و مقدمات هم به طور ضمنی با آن لحاظ شده اند و به این لحاظ، اجزاء و مقدمات همان اجزاء به شرط الاجتماع هستند. و ممکن است بگوییم که: کل و مرکب، عبارت است از اجزاء، منتها به این اعتبار و لحاظ که هر جزء، مقید به وجود اجزاء دیگر باشد، به گونه ای که جزء و تقید آن به اجزاء دیگر و همچنین خود اجزاء دیگر همگی با هم اعتبار و لحاظ شوند. و جزء، عبارت است از: اجزاء، منتها به این اعتبار و لحاظ که هر جزء، مقید به وجود اجزاء دیگر باشد، به گونه ای که جزء و تقید آن به اجزاء دیگر، نه خود اجزاء دیگر، با هم اعتبار و لحاظ شوند، به طوری که «تقید جزء و قید خارجی» تقید جزء به اجزاء دیگر در جزء بودن جزء دخالت داشته باشد ولی خود اجزاء دیگر خارج از جزء بودن جزء باشند، فتدبر. (اسدی)

﴿ درس هشتاد و ششم ﴾

غررٌ في أنّه لا بدّ في

أجزاء المركّب الحقيقي من الحاجة بينها

الفقر فيما بين الأجزاء وجبا	في واحدٍ حقيقةً تركّباً
أن كان في موصوفها آثار	لوحدةٍ حقيقةً معيار
كأثر الياقوت لا كالعسكر	سوى الذي الأجزاء عرى من أثر

غررٌ في أنّه لا بدّ في

أجزاء المركّب الحقيقي من الحاجة بينها

(في واحدٍ حقيقة)، أي واحد له وحدة حقيقية، (تركّباً) من أجزاء.
(الفقر فيما بين الأجزاء وجبا)، وإلاّ لا تمتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة
حقيقية بالضرورة، كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان. و هذه إحدى
المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية.
ثمّ لمّا ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد الحقيقي أردنا أن نبيّن علامة الوحدة
الحقيقية فقلنا: (لوحدة حقيقة معيار) هو (أن) - بفتح الهمزة - (كان في موصوفها)،
أي موصوف الوحدة، (آثار سوى الذي الأجزاء عرى)، أي عرى الأجزاء (من
أثر) - بيان للموصول - (كأثر الياقوت)، كالتفريح مثلاً، فإنّه أثر خامس سوى أثر
كلّ واحد من عناصره و سوى الآثار الأربعة التي لمجموع العناصر؛ (لا
كالعسكر)، إذ ليس أثر العسكر إلا مجموع آثار آحاده.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُّ فِي أَنَّهُ لَا بَدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

مرکب اعتباری

مرکب بر دو قسم است: اعتباری و حقیقی.

مرکب اعتباری این است که ترکیب را اعتبار می‌کنند، ترکیب واقعی نیست، مثل لشکر، لشکر مرکب از سربازها و تیمسارها و سرهنگ‌ها و غیره می‌باشد، لشکر یک واحد است، یا مثلاً یک تیپ، یک هنگ، این ترکیب اعتباری است، یعنی هر سربازی برای خودش یک آدم مستقل است، هر تیمساری هم برای خودش یک آدم مستقل است، تیمسار و سربازها را در هاونگ نریخته‌اند بکوبند و همه را یکی کنند، بلکه عقلاً اعتبار کرده‌اند که آن فرمانده باشد، چند نفرشان یک فوج و چند نفرشان یک گروه و چند نفرشان یک هنگ باشند، این‌ها ترکیباتی است که به واسطه لحاظ و اعتبار درست شده‌اند، و از این جهت به چنین مرکباتی می‌گویند: مرکب اعتباری.

مرکب حقیقی

مرکب حقیقی آن است که اجزاء با هم آمیخته و مخلوط شده و بین آن‌ها تأثیر و تأثر و کسر و انکسار شود و یک حقیقت واحد جدید تشکیل شود، مثل این که اکسیژن و هیدروژن دو عنصر هستند که با هم ترکیب می‌شوند و آب درست می‌شود، آب یک

واحد حقیقی و مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، همچنین انسان مرکب از عناصر مختلف و حدّ اقلّ مرکب از ماده و صورت است؛ زیرا بالأخره ماده‌ای داشته، بعد آن ماده، صورت و نفس انسانی به خود گرفته و یک واحد حقیقی شده است.

سرّ ترکیب و مرکب حقیقی این است که در واحد حقیقی یک نحوه فقر و حاجتی بین اجزاء هست که این‌ها را با هم ربط داده و یکی کرده و ترکیب حقیقی می‌کند، اگر ما یک مقدار اکسیژن و هیدروژن را پهلوی هم بگذاریم آب درست نمی‌شود، وقتی آب درست می‌شود که این‌ها با هم یک فعل و انفعالی نسبت به همدیگر داشته و تأثیر و تأثری در یکدیگر داشته باشند، و به عبارت دیگر رابطه علی و معلولی و فقر و حاجت بینشان حاکم باشد، مثلاً اکسیژن یک اثر خاصی دارد، هیدروژن هم یک اثر خاصی دارد و به واسطه ترکیب، اثر اولی خودشان را از دست می‌دهند و یک اثر تازه‌ای پیدا می‌شود.

این از بدیهیات است که: تا یک فعل و انفعالی و علیت و معلولیت و فقر و حاجتی نباشد ترکیب حقیقی پیدا نمی‌شود، حالا این علیت و فقر که در این جا می‌گوییم، نه آن فقری که معلول نسبت به علت دارد، اما نزدیک و شبیه به آن است، از همان باب و ملاک است؛ برای این که اجزاء یک نحوه احتیاج به یکدیگر دارند که این در آن مؤثر و آن در این مؤثر است و یک شیء جدید و یک واحد حقیقی درست می‌شود.

نشانهٔ مرکب حقیقی

اما از کجا می‌فهمیم که اجزاء، یک مرکب و واحد حقیقی شده است؟ علامتش این است که یک خاصیتی نو غیر از خاصیت اولیه اجزاء پدید آمده باشد؛ در آن جایی که مرکب و واحد اعتباری باشد اثر مجموع اجزاء، همان مجموع آثار اجزاء است، مثلاً لشکر یک واحد اعتباری است از هر سربازی یک کاری برمی‌آید، یکی دشمن را می‌کشد، آن یکی بازداشت می‌کند، آن دیگری مقدمات و تدارکات را تهیه می‌کند، در

این جا اثر این مجموع، یعنی لشکر عبارت از مجموع آثار همه افراد لشکر است، یعنی هر کدام از اجزاء و افراد لشکر خودش یک اثر مستقلى دارد، و از این رو وقتى مى خواهيم گزارش کار بدهيم، که این لشکر چه کار کرده است، کار افراد را گزارش مى دهيم؛ پس در این جا ترکیب حقیقی نیست، برای این که مرکب اثر جدید و مغایری غیر از اثر هر کدام از افراد و اجزاء ندارد.

اما در مرکب و واحد حقیقی، یک اثر تازه‌ای پیدا شده است، آب مثلاً یک خاصیتی دارد غیر از خاصیت اکسیژن و غیر از خاصیت هیدروژن، یا مثلاً ماده و صورت که با هم ترکیب مى شود، ماده یک خاصیتی داشته، صورت هم یک خاصیتی داشته، حالا یک مرکبی مانند انسان شده و اثر خاصی دارد.

پس خلاصه مطلب این است که: تا مادامی که اجزاء نسبت به یکدیگر یک نحوه فقر و احتیاجی و فعل و انفعالی نداشته باشند، ترکیب حقیقی پیدا نمی شود. (۱)

توضیح متن:

«غرر في أنه لا بد في أجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها»

۱- هر چند به لحاظ عالم اثبات و نگاه تجربی و مشاهدات علمی و عرفی جلیل، تحقق ترکیب و مرکب حقیقی با شرایط نامبرده (مثل فعل و انفعال و فقر و حاجت بین اجزاء) ظاهراً امری روشن و بدیهی است؛ ولی با فرض این که هر جزئی از اجزاء مرکب، وجودی جدای از وجود دیگر اجزاء داشته باشد حکم به تحقق چنین ترکیب و مرکبی به لحاظ عالم ثبوت و با نگاه فلسفی دقیق به غایت دشوار است، به خصوص بنابر قول به اصالت ماهیات که مثار کثرتند و پیدایش حلقه وصلی بین آنها دورنماست؛ تنها در صورتی می توان ترکیب و مرکب را حقیقی دانست که:

۱- وجود اصیل باشد. ۲- اجزاء مرکب یک وجود داشته باشند، که در این صورت از آن وجود اصیل واحد، به اعتبارات گوناگون، مفاهیم مختلف اجزاء انتزاع شود، مثلاً آب وجود واحدی داشته باشد که از آن به دو اعتبار متفاوت، مفهوم اکسیژن و هیدروژن انتزاع شود، وگرنه با فرض این که هر کدام از اکسیژن و هیدروژن وجود جدای از همدیگر داشته باشند، داوری و حکم به تحقق ترکیب حقیقی بین آنها و پیدایش مرکب حقیقی و اثر جدیدی غیر از آثار آنها کاری پیچیده و دشوار است. (اسدی)

این غرری است دربارهٔ این که در اجزاء مرکب حقیقی به ناچار بینشان یک نحوه احتیاجی هست، که در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند، تعبیر می‌کنند به کسر و انکسار.

«(في واحدٍ حقیقةً)، أي واحد له وحدة حقیقیة (ترکباً) من أجزاء»

یعنی در واحد حقیقی که مرکب از اجزاء است و واقعاً یک واحد بوده و وحدت حقیقی داشته باشد.

«(الفقر فيما بين الأجزاء وجبا)، و إلا لا تمتنع أن يحصل منها حقیقة واحدة وحدة حقیقیة بالضرورة»

فقر و احتیاج بین اجزاء واجب است؛ برای این که در یکدیگر فعل و انفعال داشته باشند، و الا، یعنی اگر فقر و حاجت بین اجزاء نباشد، محال است که یک حقیقت واحده‌ای که وحدت حقیقی داشته باشد از آن‌ها حاصل شود؛ و این روشن و ضروری است که تا در یکدیگر یک نحوه فعل و انفعالی نداشته باشند یک واحد حقیقی نمی‌شوند.

«كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان. و هذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية»

چنان که در سنگی که پهلوئی انسان قرار گرفته از مجموعشان یک مرکب و واحد حقیقی درست نمی‌شود، بلکه این‌ها یک مرکب و واحد اعتباری هستند؛ زیرا نه سنگ در انسان اثر دارد و نه انسان در سنگ؛ اما اجزائی که یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند در یکدیگر اثر دارند. و این یکی از مسائلی است که فلاسفه برهان بر آن نیاورده‌اند؛ چون بدیهی بوده است.

«ثم لما ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد الحقيقي أردنا أن نبين علامة الوحدة الحقيقية»

سپس چون گفتیم: در واحد حقیقی اجزاء به یکدیگر احتیاج دارند اراده کردیم که نشانهٔ وحدت حقیقی را بیان کنیم.

«فقلنا: (لوحدة حقیقة معیاراً) هو (أن) - بفتح الهمزة - (كان في موصوفها)، أي موصوف الوحدة (آثار سوی الذي الأجزاء عری)، أي عری الأجزاء (من أثر) بیان للموصول»
پس گفتیم: برای وحدت حقیقی یک میزان و معیاری هست، و آن این که موصوف به وحدت حقیقی آثاری دارد غیر از اثر اولی که اجزاء داشته‌اند و آن اثر از آن اجزاء عاری و جدا شده است.

«أن» را به فتح همزه بخوان، یعنی «أن» مخفّفه از مثقله است که اسمش ضمیر شأن و محذوف است «أنه کان» بوده، و «کان» خبر آن است.
«أن کان في موصوفها»، یعنی در موصوف وحدت حقیقی که عبارت باشد از شیء واحد، آثاری هست غیر از آن آثاری که اجزاء داشته‌اند و پس از ترکیب، آن‌ها را از دست داده‌اند.

این «عری» فعل است که متأخر افتاده و «الأجزاء» مفعول آن است.
«عری الأجزاء»، یعنی از اجزاء جدا شده است، یعنی هر جزئی یک اثر دارد، اما مجموع یک اثر دیگر دارد، «من أثر» بیان موصول است که الذي باشد.
«(کأثر الیاقوت)، کالتفریح مثلاً فإنه أثر خامس سوی أثر کلّ واحد من عناصره»
مانند اثر یاقوت، که شادمان بخشی است؛ زیرا اثر آن یک اثر پنجمی است غیر از آثار چهارگانه‌ای که اجزاء اولیه و عناصرش داشته‌اند.

قدیم این طور می‌گفتند که: یاقوت مرکب از عناصر اربعه، یعنی آب، خاک، آتش و هوا است. قدما عناصر و اجسام بسیط را چهار تا می‌دانستند: آب، خاک، هوا و آتش، یاقوت که از عناصر اربعه تشکیل شده است اثرش مفرّح و خوشحال کننده بودن است، آب مفرّح نیست، آتش مفرّح نیست، خاک یا هوا مفرّح نیست، اما حالا که یک مرکب و واحد شده‌اند، یک اثر دیگری دارند.

«و سوی الآثار الأربعة التي لمجموع العناصر»

و اثر یاقوت غیر از آثار چهارگانه‌ای است که مجموع عناصر داراست، مثلاً آب یک اثر دارد، آتش می‌سوزاند، خاک یک اثری دارد، این‌ها هر کدام یک اثری دارند، اثر یاقوت مجموعه آثار آن‌ها هم نیست.

«(لا کالعسکر)، إذ لیس أثر العسکر إلا مجموع آثار آحاده»

یعنی اثر یاقوت مثل اثر لشکر نیست؛ زیرا لشکر واحد اعتباری است؛ و لذا اثر لشکر همان اثر مجموع اجزاء و افراد لشکر است.

خلاصه این‌که: دو مرکب داریم: مرکب حقیقی و مرکب اعتباری، و در مرکب حقیقی، فعل و انفعال و وحدت حقیقی حاکم می‌باشد، و اثر آن غیر از اثر اجزاء است، ولی در مرکب اعتباری اثر مرکب همان مجموع آثار اجزاء است.

غررٌ في أنّ التركيب

بين المادّة و الصورة اتّحادي أو انضمامي

تركيب عينية اتّحادي	إن بقول السيّد السناد
أنّ انفكاً بينها قد حصل	ينظر في الحكم بتعداد إلى
و كان قبلها الهيولي الثانية	إذ صورة بعد العراء باقية
من قبله التركيب الانضمامي	لكنّ قول الحكماء العظام

غررٌ في أنّ التركيب

بين المادّة و الصورة اتّحادي أو انضمامي

(إن بقول السيّد السناد)، أي القوي و هو صدر الدين الشيرازي المشهور بالسيّد السند - و قد تبعه في ذلك صدر المتألّهين عليه السلام - (تركيب) أجزاء (عينية اتّحادي ينظر في الحكم بتعداد)، حيث يحكم على المادّة بأنّها محلّ، و على الصورة بأنّها حالّة، و على الجسم أنّه مركّب خارجي، فالعذر من هذا و أمثاله أنّه بالنظر (إلى أنّ انفكاكاً بينها)، أي بين العينية (قد حصل، إذ صورة بعد العراء)، أي بعد التجرّد عن الهيولى في عالم المثال (باقية) بلا محلّ، (و كان قبلها)، أي وجد قبل الصورة المعيّنة (الهيولى الثانية) مكتسبة لصورة أخرى؛ و إلّا ففي حال المصاحبة هما متّحدتان.

(لكنّ قول الحكماء العظام) الذين كانوا (من قبله)، أي من قبل السيّد هو (التركيب الانضمامي)، و هو المناسب لمقام التعليم و التعلّم.

غررٌ في أنّ التركيب بين المادّة و الصورة اتّحادي أو انضمامي

نحوه ترکیب بین ماده و صورت

این غرر درباره این است که: آیا ترکیب بین ماده و صورت اتّحادی است یا انضمامی؟

ما سابقاً عرض کردیم: این غرر را اگر دنبال همان غرر که مربوط به اجزاء حدّیه است می آورد بهتر بود؛ زیرا اجزاء حدّیه همان جنس و فصل است و جنس و فصل هم از اجزاء عینیّه، یعنی همان ماده و صورت که در عالم عین و خارج موجودند انتزاع می شود؛ و آن جا هم بحث سر اتحاد جنس و فصل به حسب خارج بود که: آیا به حسب خارج جنس و فصل متعدد است یا واحد، و بر فرض تعدد آیا یک وجود دارند یا نه؟ این جا هم بحث داریم که: آیا ترکیب بین ماده و صورت در خارج اتّحادی است یا انضمامی؟

این عالم طبیعت دارای یک ماده المود و یک هیولایی هست که در مسیرهای مختلف می افتد و در هر مسیری صورت هایی به خودش می گیرد، وقتی که مثلاً صورت نطفه ای به خودش گرفت در نطفه بودن فعلیت دارد، و در عین حال نیز قوّه علقه را که صورت بعدی است دارد، باز علقه که می شود، فعلیت علقه است و هیولای مضغه، و همین طور تا برسد به مرحله انسان شدن. به آن چیزی که استعداد و قوّه همه چیزی را دارد، بلکه خودش عین استعداد و قوّه هر چیزی است، با قطع نظر از هر صورتی، هیولای اولی می گویند و به آن همراه با صورت های بعدی که در مراحل

مختلف به خودش می‌گیرد هیولای ثانیه می‌گویند، مراحل بعدی، مثل مرحلهٔ ثلثه و رابعه و خامسه، همه را می‌گویند: هیولای ثانیه.

پس هیولای ثانیه، یعنی هیولایی که در مسیر تحوّل افتاده و بعضی از قوای آن به فعلیت رسیده است، این حالت هرچند مرحلهٔ دهم یا پانزدهم باشد باز هم به آن می‌گویند: هیولای ثانیه.

فرق عالم طبیعت و عالم مجردات این است که در عالم مجردات قوه و فعلیتی نیست، هرچه ممکن است بالفعل است؛ و از این رو در آنجا تحوّل و حرکت نیست. به هر صورت، اجسام در عالم طبیعت مرکب از ماده و صورت بوده و دائماً در تحوّل و تکامل است، ماده و صورت، اجزاء خارجی هستند که به اعتبار بشرط لایی جزء مرکبند و اگر به ذهن منتقل گردند ماده و صورت عقلی می‌باشند، که درحقیقت با همان ماده و صورت خارجی یک چیز هستند؛ بعد این ماده و صورت عقلی را اگر به نحو لای بشرط ملاحظه کردیم ماده می‌شود جنس، و صورت می‌شود فصل؛ پس فرق جنس و فصل با ماده و صورت عقلی به لحاظ و اعتبار بشرط لایی و لای بشرطی است. دربارهٔ اجزاء حدّیه که همان جنس و فصلند جلوتر بحث کردیم که آیا واحدند یا مرکب؟ سه قول در آن بود: یک قول این‌که: جنس و فصل هم ماهیتاً و هم وجوداً از هم جدا است؛ یک قول این‌که: به حسب ماهیت و وجود یکی است، مرحوم حاجی قول سوم را اختیار کرد که ماهیت جنس غیر از ماهیت فصل است، اما از نظر وجود یکی هستند؛ زیرا جنس و فصل بر یکدیگر حمل می‌شوند و چون بر هم حمل می‌شوند پس وجوداً واحدند.

بعد در آخر بحث گفتیم: اگر بخواهید به ذوق عرفانی نظر کنید یک قول چهارمی را می‌توان قائل شد و گفت که: اصلاً ماهیت چیزی نیست، تحقق ماهیت به وجود است و ماهیت یک امر اعتباری است، یک چیز داریم آن هم وجود است. این حرفی است که دربارهٔ اجزاء حدّیه زدیم.

آن‌جا از جنس و فصل به عنوان اجزاء حدّیه بحث می‌کردیم، حالا می‌خواهیم ببینیم که: اجزاء خارجیّه، که عبارت است از ماده و صورت خارجی، آیا ترکیب بین آن‌ها انضمامی است یا اتحادی؟

مثلاً من که یک موجود مادی و طبیعی هستم، هم ماده دارم هم صورت، ماده دارم چون مرتب در من تحول پیدا می‌شود و ماده پذیرنده است و صورت‌ها را به خود می‌گیرد، پس یک ماده در من هست که پذیرنده صورت‌هاست و یک صورت که فعلیت من است، آیا این‌ها ترکیبشان اتحادی است یا انضمامی؟ این‌جا دو قول است: سید سند شیرازی که یکی از حکمای قبل از صدرالمتهلین بوده گفته است: ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است، یعنی ماده و صورت مثل قطعات یک ماشین که هر کدام ذات و وجود مستقلی دارند که به هم آمیخته شده‌اند این چنین نیستند، بلکه ماده و صورت یک ذات دارند و یکی از آن‌ها که همان ماده باشد به دیگری که صورت است تحول و تبدل یافته است؛ درحقیقت ماده که قوه است لامتحصل است، یعنی از خودش خودیتی ندارد؛ و لذا ماده به خودی خود نمی‌تواند خودش را نشان بدهد بلکه در ضمن یک صورتی موجود و نمایان است، مثلاً در انسان، ماده او یا در ضمن صورت نطفه‌ای خودش را نشان می‌دهد، یا در ضمن صورت علقه‌ای، یا در ضمن صورت مضغه‌ای، یا به صورت نباتی یا حیوانی، یا انسانی خودنمایی می‌کند.

ترکیب حقیقی بین دو امر متحصل محال است، اما ترکیب امر لا متحصل و امر متحصل امکان دارد، ماده خودش لا متحصل است، درست است که موجود است اما وجودش خیلی ضعیف است؛ چون وجودش ضعیف است با صورت متحد می‌شود و صورت را به خودش می‌گیرد و با آن یکی می‌شود، پس ترکیبشان ترکیب اتحادی است، نه ترکیب انضمامی مانند قطعات یک ماشین که به هم آمیخته و ضمیمه شده‌اند. صدرالمتهلین هم همین نظر سید سند را پذیرفته است.

خوب، این‌جا این اشکال هست که: اگر چنین است پس این دوئیت ماده و صورت

از چیست؟ اگر حقیقتاً و ذاتاً یکی هستند چطور می‌گویید دو تا هستند، یکی ماده یکی صورت؟

می‌گوییم: به این حساب که می‌بینیم قبل از این که این صورت باشد، این ماده وجود داشته است، مثلاً همین ماده‌ای که صورت انسانیت به خود گرفته، یک وقت صورت نطفه‌ای داشت، یک وقت صورت علقه‌ای داشت، در شکم مادر اول نیاست، مثل یک درخت نمو می‌کند، بعد می‌شود حیوان، بعد می‌شود انسان؛ پس چون می‌بینیم قبل از صورت انسانی این ماده یک وجودی داشته است، از طرف دیگر می‌بینیم صورت هم یک وقت این ماده را رها می‌کند؛ برای این که انسان وقتی مرد صورتش که همان نفس و روح انسانی اوست این ماده که بدن اوست را رها می‌کند و صورت انسانی در عالم برزخ با بدن مثالی سر و کار دارد؛ بنابراین چون ماده و صورت یک وقتی از هم جدا هستند، ماده‌ای که حالا صورت انسانی به خود گرفته، قبلاً موجود بوده و صورت انسانی نداشته است، صورت انسانی هم بعد از مردن هست و ماده را رها می‌کند، از آن جهت خیال می‌کنیم که آن‌ها دو موجود با دو وجود و ذات جداگانه هستند، ولی در واقع چون ماده لا متحصّل است هر وقت به یک صورتی خودنمایی و جلوه می‌کند، این لا متحصّل، با صورتی که متحصّل است متحصّل شده و به صورت انسان وجود پیدا کرده و آشکار شده است، هرچند این صورت انسانی پس از این خودش را از ماده بیرون می‌کشد و ماده را رها می‌کند، اما حالا که ماده را دارد با هم یکی هستند، دو تا ذات و وجود منضمّ به هم نیستند.

پس این که شما بین ماده و صورت دوئیت می‌بینید، برای این است که ماده قبل از این که این صورت را بگیرد، صورت دیگری داشته است و بعداً هم این صورت، این ماده را رها می‌کند، اما واقعهش با هم یکی هستند؛ برای این که ماده هرچند موجود و متحصّل است، اما وجود و تحصّلش ضعیف است مثل لا متحصّل است، نظیر ماهیت و وجود، ماهیت به خودی خود امری لا متحصّل و لا بشرط از تحصّل است، ولی

وجود عین تحضُّل است؛ و لذا ماهیت و وجود با هم متحد می‌باشند، این‌جا هم همین‌طور است، ماده گویا لا متحصّل است و صورت متحصّل؛ از این‌رو با صورت متحد می‌شود و ترکیبشان ترکیب اتحادی است.

این‌جا ممکن است یک تفصیلی بدهیم که مرحوم حاجی آن را ذکر نکرده است، این تفصیل این است که این ماده‌ای که مراحل را طی می‌کند و صورت‌های مختلف به خودش می‌گیرد، یک وقت است که این ماده را به لحاظی که ماده این صورت بوده و حالا آمده و تبدیل به فعلیت و این صورت شده است در نظر می‌گیریم، این‌جا واقعاً ماده با صورت متحد است.

اما اگر همین ماده را که حالا تبدیل به این فعلیت و این صورت شده است به‌عنوان این‌که قوّه صورت بعدی را دارد در نظر بگیریم، این قوّه صورت بعدی با این صورت فعلی ترکیبش انضمامی است نه اتحادی، مثلاً فرض بگیرد که یک ماده‌ای به صورت نطفه در آمده، این ماده در عین حال که تبدیل به فعلیت شده و فعلیت نطفه را دارد قوّه علقه‌ای را هم دارد، صورت نطفه با ماده‌اش متحدند، اما فعلیت نطفه که ماده و قوّه صورت بعدی را هم دارد با قوّه صورت بعدی یعنی قوّه صورت علقه منضم‌اند و ترکیبشان انضمامی است نه اتحادی.

پس بگوییم: صورت با یک قوّه‌ای متحد است با یک قوّه‌ای منضم است، با قوّه خودش متحد است، یعنی قوّه‌اش تبدیل شد به فعلیت خودش و واقعاً یکی شدند، اما صورت کنونی با قوّه صورت بعدی منضم است.^(۱) این یک تفصیلی است که ما آن را ذکر می‌کنیم، جای دیگر این تفصیل وجود ندارد.

۱- این تفصیل یک گونه جمع تبرعی بین قول به ترکیب اتحادی و قول به ترکیب انضمامی است و دلیل و شاهدهی ندارد، بلکه بنا بر مبنای حرکت جوهری و تحول صورت جوهری در قالب صورت‌های مختلف و پی‌در پی، صورت کنونی عین قوّه صورت بعدی می‌باشد و تفاوت آن‌ها تنها به تفاوت اعتبار و لحاظ است، صورت فعلی به لحاظ قوّه قبلی، صورت است و به لحاظ صورت بعدی، قوّه است، مثل این‌که سقف اتاق به لحاظ فرش بالاست و به لحاظ آسمان پایین است. (اسدی)

توضیح متن:

«غرر في أن التركيب بين المادة و الصورة اتّحادي أو انضمامي»

این غرر در این باره است که: ترکیب بین ماده و صورت اتّحادی است یا انضمامی؟

«(إن بقول السيّد السناد)، أي القويّ و هو صدر الدين الشيرازي المشهور بالسيّد السناد - و قد تبعه في ذلك صدر المتألّهين عليه السلام»

به قول سیّدی که سناد است، «أي القويّ» این قوی معنای سناد است، یعنی چیزی که تکیه گاه و قوی است. به قول سیّد سناد که آن صدرالدین شیرازی است و او مشهور به سیّد سناد است یعنی سیّدی که معتمد و قوی است و فلاسفه به او اعتماد دارند و در این مسأله صدرالمتألّهین شیرازی از او تبعیت کرده است.^(۱)

«(تركيب) أجزاء (عينية اتّحاديّة)»

به قول سید سناد، ترکیب اجزاء عینی و خارجی، ترکیب اتّحادی است. مراد از اجزاء عینیه همان ماده و صورت است.

«(ينظر في الحكم بتعداد) ^(۲) حيث يحكم على المادة بأنّها محلّ و على الصورة بأنّها حالة و على الجسم أنّه مركّب خارجي»

پس چرا ما می‌گوییم: ماده و صورت، متعدد، و ماده محلّ، و صورت حالّ در آن است و جسم هم در خارج مرکب از آن دو است؟ می‌گوید: نظر می‌شود در حکم کردن به تعداد یعنی به شمارش و متعدد بودن ماده و صورت. این حیث بیان همان

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۵، فصل ۸ - ۱۰ از فن ششم.

۲- در «شرح نظام» گفته است: تمام مصادری که به این وزن هستند، به فتح تاء بخوانید، تعداد، تکرار، تمثال، غیر از تلقاء، تیان، که به کسر تاء می‌باشد، اما بقیه مصادره همه به فتح است، لذا تعداد صحیح است. (استاد علیه السلام)

حکم به تعداد است، چگونه حکم به تعدد ماده و صورت می‌کنیم؟ به این که حکم می‌کنیم بر ماده که ماده محل است، و حکم می‌کنیم بر صورت که حال در ماده است، و حکم می‌کنیم بر جسم که مرکب خارجی است، و در خارج مرکب از ماده و صورت است.

چرا حکم به تعداد و تعدد آن‌ها می‌شود؟ برای این که این ماده یک وقت بوده و این صورت را نداشته است، صورت هم یک وقت این ماده را رها می‌کند؛ از این جهت خیال کرده‌اند ماده و صورت دو تاست و گرنه حالا که هستند یکی هستند.

«فالعذر من هذا و أمثاله أنه بالنظر (إلى أن انفكاً كاً بينها)، أي بين العينية (قد حصل)»
 عذر از این که حکم به تعدد آن دو می‌شود، و سرّ حکم به این تعدد و مانند آن این است که می‌بینیم این اجزاء یک وقت از هم منفک می‌شوند. عینیت، یعنی همان اجزاء عینی و خارجی که ماده و صورت باشد.

شیخ اشراق هم در کلماتش قائل به همین ترکیب انضمامی است؛ روی همین حساب می‌گوید: این ماده یک روز بوده و این صورت را نداشته است و صورت هم یک وقت با این ماده بوده است، پس ماده و صورت دو تا هستند.

«(إذ صورة بعد العراء)، أي بعد التجرد عن الهيولى في عالم المثال^(۱) (باقية) بلا محلّ»
 چرا ماده و صورت از یکدیگر انفکاک پیدا می‌کنند؟ می‌گوید: چون صورت بعد از این که خالی می‌شود از ماده، یعنی بعد از تجرد و جدایی از هیولا و ماده، در عالم مثال، که همان عالم بعد از مرگ باشد، بدون محل یعنی بدون ماده باقی می‌ماند.

صورت، مثل صورت انسانی، بعد از آن که از ماده جدا شد باقی می‌ماند، وقتی ما می‌میریم این ماده و بدن خاکی را رها می‌کنیم و با بدن مثالی همراه می‌شویم، بدن

۱- به نظر می‌آید مراد از «مثال» در این جا اعم از مثال متصل (قوه خیال ما) و مثال منفصل (عالم برزخ) است؛ زیرا دآوری ما درباره تعدد ماده و صورت و مغایرت آن دو عمدتاً به لحاظ انفکاک صورت از ماده و بقاء صورت‌های قبلی در قوه خیال ما است، فتدبر جيداً. (اسدی)

مثالی مال عالم مثال و در آن عالم است، و از طرف دیگر ماده هم جلوتر این صورت را نداشته است؛ بدن مثالی هم بدنی است مثل همین بدن مادی، در عالم خواب روح ما از بدن طبیعی و مادی ما جدا شده ولی با بدن مثالی ما مرتبط است، اما از همین بدن طبیعی و مادی هم قطع علاقه کامل نمی‌کند، ولی با مردن قطع علاقه کامل می‌شود. هر دو توفی نفس است. قرآن هم می‌گوید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (۱). (۲)

«(و كان قبلها)، أي وجد قبل الصورة المعيّنة (الهيولى الثانية) مكتسبية لصورة أخرى و إلا ففي حال المصاحبة هما متحدتان»

و هیولای ثانیه یک زمانی بدون این صورت بوده است، مثلاً مضغه که هیولای ثانیه برای صورت انسانی است جلوتر یک صورت دیگر داشت، نطفه بود، علقه بود، وگرنه الآن که هیولا با صورت مضغه همراه است با این صورت متحد است و منضم به آن نیست، ماده درحقیقت لا متحصّل است و با صورتی که متحصّل است متحد شده‌اند، نظیر ماهیتی که لا متحصّل بوده و با وجودی که متحصّل است متحد می‌گردند.

تا این جا قول سیّد سند بود و صدرالمتألهین نیز از ایشان پیروی کرد.

«(لكن قول الحكماء العظام) الذين كانوا (من قبله)، أي من قبل السيّد هو (التركيب الانضمامي) و هو المناسب لمقام التعليم و التعلّم»

۱- سورة زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

۲- همین آیه شریفه شاهد بر این است که مرگ و خواب از یک سنخند و همان‌طور که نفس با خواب، به طور کلی از بدن مادی منقطع و جدا نمی‌شود با مرگ نیز به‌طور کلی از بدن مادی جدا نمی‌شود، و در روایاتی هم آمده است که خواب برادر مرگ است. ترغیب بر زیارت اهل قبور و مشاهد مشرفه نیز شاهد دیگری بر این معناست. علاوه بر این که تجرد نفس انسانی و اشراف وجودی آن پس از مرگ بر مکان و زمان، برهانی قویم بر این معناست که إن شاء الله در موضع مناسب به آن پرداخته خواهد شد. (اسدی)

و لکن قول حکمای بزرگی که قبل از سید سند بودند ترکیب انضمامی است، طبق نظر آنان ماده و صورت با هم منضم هستند، دو چیزند، ماده محل است و صورت حال در آن است.

و این قول برای تعلیم و تعلم بچه‌ها مناسب است،^(۱) برای تعلیم مناسب‌تر است که بگوییم ماده محل است و صورت در آن حلول کرده، پس یک دوئیتی دیده می‌شود.

مثل ماهیت و وجود است که برای بچه‌ها باید بگوییم: یک ماهیتی هست و یک وجودی، اگر از اول بخواهیم منکر بشویم و بگوییم: ماهیت چیزی نیست و فقط وجود است، ما را از مدرسه بیرون می‌کنند.

این جا ما یک قول ثالثی را هم گفتیم، و آن این بود که سید سند و صدرالمتألهین می‌گفتند: ترکیب اتحادی است، فلاسفه دیگر می‌گفتند: انضمامی است، جمعش به

۱- مرحوم حاجی در تعلیقه خود می‌فرماید: این که گفتیم: این قول مناسب با تعلیم و تعلم است، اشاره به این است که قول به ترکیب انضمامی مورد پسند و پذیرش ماست. به نظر می‌آید قول به ترکیب انضمامی و حتی قول به ترکیب اتحادی از رسوبات قول به اصالت ماهیت و سریان دادن کثرت ذهنی ماده و صورت به خارج است، و گرنه چنانچه کسی قائل به اصالت وجود شود باید بگوید: از وجود واحد مادی، دو عنوان ماده و صورت، به دو اعتبار مختلف انتزاع می‌شود، و اساساً نزاع در این که آیا ماده و صورت خارجی ترکیب اتحادی دارند یا ترکیب انضمامی، سر بی‌صاحب تراشیدن و بی‌موضوع و بی‌مورد است؛ و چنان که خود مرحوم حاجی نیز در غرر مربوط به «کیفیه ترکیب من الأجزاء الحدیة»، در ابتداء قائل به اتحاد وجودی اجزاء ماهوی شد و سپس بنابر مبنای اصالت وجود که خود پذیرفته بود گفت: اساساً اجزای ماهوی واقعیت عینی ندارند تا درباره تعدد و وحدت آن‌ها در خارج بحث شود، بلکه وجود امری اصیل و حقیقی و عینی است و ماهیت و اجزاء آن از وجود انتزاع می‌شود، لذا جا داشت در مبحث کنونی هم بگوید: چون وجود اصیل است ماده و صورت که حقیقتاً همان اجزاء ماهوی یعنی جنس و فصل هستند که تنها به دو اعتبار بشرط لائی و لابشرطی با هم تفاوت دارند، اموری انتزاعی و اعتباری می‌باشند و سخن گفتن درباره این که آیا ترکیبشان در خارج اتحادی یا انضمامی است، نزاعی بی‌موضوع و بی‌مورد است. (اسدی)

این است که بگوییم: هر ماده‌ای با صورتی که به خودش گرفت متحد است، اما در عین حال، این صورت، قوه صورت بعدی را دارد و ترکیب این صورت با قوه صورت بعدی ترکیب انضمامی است.

و صلّی اللّٰه علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس هشتاد و هفتم ﴾

غررٌ في التشخص

عين مع الوجود في الأعيان تشخص ساوق في الأذهان
له الأمارات أمور خارجة تعرض مع عرض كعرض الأمزجة
إذ لا يفيد ضمّ ماهياتٍ كليلية تشخصاً للذات

غررٌ في التشخيص

(عين) خبر مقدّم (مع الوجود في الأعيان) متعلّق بالعينية (تشخيص) مبتدأ مؤخّر (ساوق) الوجود (في الأذهان)، بحسب المفهوم و هذا؛ أعني كون التشخيص بنحو الوجود، مذهب كثير من الفحول، منهم المعلم الثاني و صدر المتألهين عليه السلام (له)، أي للتشخيص الحقيقي، و هو نحو من الوجود (الأمارات) الكواشف عنه لا مشخصات حقيقية (أمر خارجة)، مسماة بعوارض مشخصة عندهم و كونها علامات و كواشف عنه أيضاً ليس باعتبار فرد بخصوصه من كلّ واحد، بل حال كونها (تعرض) للشخص (مع عرض) عريض، (كعرض الأمزجة) فكما أنّ لكلّ مزاج طرفي إفراط و تفريط لا يتجاوز الممتزج عنهما، و إلاّ لهلك، و بينهما حدود غير متناهية هي عرض المزاج الواحد المعين، كذلك للأين و المتى و الوضع. و بالجملة ما جعلوه مشخصاً عرض عريض من أوّل وجود الشخص إلى آخره كلّ واحد منها، بهذا العرض من أمارات التشخيص. و إنّما لم تكن مشخصات حقيقية، (إذ لا يفيد ضمّ ماهيات كلية) طبيعية مثلاً (تشخيصاً للذات)، فكما أنّ ماهية الإنسان بذاتها لا كلية و لا جزئية، كذلك ماهية الأين و غيرها. فلا يحصل من انضمام كليّ إلى كليّ، جزئي ما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُّ فِي التَّشَخُّصِ

این غرر و غرر بعدی مربوط به هم هستند، یکی دربارهٔ تشخّص است، و دیگری دربارهٔ تمیّز و فرق بین تشخّص و تمیّز.

اینک بحث راجع به تشخص است. ما می‌دانیم که: «ماهیت من حیث هی لیست إلاّ هی» مثلاً ماهیت انسان، نه کلی است نه جزئی، و نه متشخص است نه مبهم، انسان، انسان است، بنابراین در ماهیت نخواهیده است که شخص خاصی باشد، و به عبارت دیگر: ماهیت بالذات ابا ندارد از این که حمل بر کثیرین بشود، انسان بر زید و عمرو و دیگر افرادش حمل می‌شود.

بنابراین، هر ماهیتی همچون انسان، قابل انطباق بر کثیرین و امری مشترک بین کثیرین است؛ اما شخص، قابل انطباق بر کثیرین نیست، زید که یک شخص است نمی‌شود منطبق بر دیگری باشد، اساساً تشخص یعنی گریز و ابای از صدق بر کثیرین و ابای از شرکت، زید که یک شخص است، این شخص، قابل انطباق بر دیگری و قابل اشتراک با دیگری نیست. بنابراین، تشخص و شخص بودن، امری مغایر با ماهیت و زائد بر آن است.

سبب تشخّص

پس حالا که معلوم شد تشخص زائد بر ذات ماهیت است، باید ببینیم که تشخص به چه چیزی محقّق می‌شود؟

در این جا دو احتمال هست: یک احتمال این است که بگوییم: تشخیص به سبب وجود است؛ زیرا ماهیت وقتی که وجود پیدا کرد می شود شخص، انسان وقتی که در خارج در قالب زید و عمرو وجود پیدا کرد می شود شخص، وجود زید غیر از وجود عمرو است؛ و بر این اساس، زید یک شخص است و عمرو یک شخص دیگر است، و هیچ کدام قابل انطباق بر کثیرین و قابل شرکت نیستند، پس وقتی که ماهیت با وجود متحد شد تشخیص پیدا نموده و به صورت اشخاص نمایان می شود.

بلکه اصلاً تشخیص عین وجود است، وجود موجود و متشخص بالذات است و ماهیت به تبع وجود، موجود و متشخص است.

احتمال دوم این که بگوییم: تشخیص به سبب عوارض است، یعنی ماهیت وقتی که یک عوارضی بر آن عارض شد، با این عوارض متشخص می شود، مثلاً انسانی که قدش بلند باشد، رنگش هم سفید باشد، اصفهانی هم باشد، در فلان خانه هم زندگی کند، سنش هم این قدر است، این عوارض که آمد می گوییم: این زید است، پس تشخیص به واسطه این عوارض است، مجموع این عوارض که جمع می شود، ماهیت متشخص شده و منطبق بر یک فرد می شود؛ و لذا از این عوارض تعبیر به عوارض مشخصه می کنند.

تحقیق در مسأله

ما می گوییم: تشخیص به واسطه وجود است نه به واسطه این عوارض؛ زیرا هر یک از این عوارض، خودشان، با قطع نظر از وجود، ماهیتی کلی هستند و اگر چندین برابر این کلیات را هم ضمیمه یک دیگر کنیم تشخیص درست نمی شود هر چند فقط منطبق بر یک فرد بشود؛ این مثل کلی هایی است که یک مصداق بیشتر ندارد، مثل مفهوم خورشید که کلی است منتها در خارج یک مصداق بیشتر ندارد،

بلکه اصلاً ممکن است مفهوم و ماهیتی کلی در خارج مصداق نداشته باشد، مثل مفهوم دایناسور که کلی است، یعنی قابل انطباق بر کثیرین است اما الآن در خارج مصداق ندارد.

همچنین اگر عوارض را به یکدیگر ضمیمه کنید هنوز ماهیت کلی است هر چند یک مصداق بیشتر ندارد، اگر مثلاً بگویید: انسان اصفهانی طویل القد که رنگش این طور و... چنین و چنان است، این ها همه کلیات است، انسان، کلی است، اصفهانی، کلی است، رنگ سفید، کلی است، قد دو متری، کلی است، تمام این کلی ها را که به هم ضمیمه کنید و بگویید: فلانی است، اما با این حال این ها موجب تشخیص نیست، این ضم کلی به کلی است، گرچه به حسب خارج یک مصداق بیشتر پیدا نکند، اما ضم کلی به کلی موجب تشخیص نیست؛ بنابراین، تشخیص به همان وجود خارجی است، و عوارض، امارات و علائم تشخیص هستند، یعنی این شخص خارجی که یک وجود خارجی است، وقتی که من می خواهم نشانی هایش را به شما بدهم می گویم: انسان است، اصفهانی است، دو متر هم قدش است و رنگش هم چطور است و ابرویش چطور است، اما این ابروی مثلاً کشیده، یک معنای کلی است، آدم دو متری معنای کلی است؛ صد تا کلی هم به هم بچسبانید، شخص نمی شود؛ پس نباید از این ها تعبیر به عوارض مشخصه کرد، بلکه باید گفت: عوارض، اماره و علامت تشخیص هستند. (۱)

۱- اگر مراد از عوارض، مفهوم ذهنی آن ها باشد، درست است که مفهوم ذهنی آن ها سبب تشخیص نیست، ولی مفهوم ذهنی وجود نیز همین حکم را داشته و موجب تشخیص نمی شود؛ و اگر مراد از وجودی که موجب تشخیص است واقعیت خارجی وجود باشد، درست است که بنابر اصالت وجود، وجود خارجی سبب تشخیص است، ولی واقعیت خارجی عوارض نیز بنابر اصالت ماهیت همین حکم را دارد؛ بنابراین، فتوا در این مسأله مبتنی بر قول به اصالت وجود یا قول به اصالت ماهیت است؛ و چنانچه کسی قائل به اصالت هر دو شد تشخیص در ممکنات هم با هر دو است، سخن درباره مبنا در مبحث اصالت وجود گذشت. (اسدی)

امارات تشخّص و گستره آنها

مرحوم حاجی می‌فرماید: این عوارض که اماره و علامت تشخّص هستند به اعتبار فرد خاص از این عوارض نیست، بلکه هر عارض با پهنه پهناور و عرض عریضی که دارد اماره و علامت تشخّص است، مثل عرض مزاج‌ها. برای هر مزاجی دو طرف افراط و تفریط هست، مثلاً انسان یک وقت سالم و سر حال است، یک وقت بیمار و لاغر مردنی، در وسط این دو حالت عرض عریض است، از آن وقت که لاغر است تا وقتی که چاق بشود بی‌نهایت مرتبه هست که با حرکت محقق می‌شود.

در اصطلاح یک مزاج داریم و یک امتزاج، امتزاج این است که عناصر اربعه: آب، خاک، آتش و هوا با هم مخلوط شوند، حال اگر مجموع آنها یک صورت جدید دیگری پیدا کند که ترکیب حقیقی باشد به آن می‌گویند: مزاج، ولی اگر یک مقدار آب را با خاک مخلوط کنید و گل درست کنید، این را می‌گویند: امتزاج. امتزاج این است که اجزاء مخلوط بشود، اما مزاج این است که اجزاء یک صورت نوعیه جدیدی پیدا کند. ما که از عناصر اربعه تشکیل شده‌ایم، یک مزاجی داریم، آن وقت این مزاج عرض عریض دارد؛ برای این که یک وقت است که من سالم و سر حال هستم چون عناصر متعادل است، یک وقت است یک آدم رنگ و رو رفته مریض هستم که به دکتر نیاز دارم، می‌گویند: سودایش یا صفرایش زیاد است، طب قدیم این طور بوده، که روی عناصر اربعه قضاوت می‌کردند، می‌گفتند: مریض صفرایش زیاد شده، یا سودایش زیاد شده، یا بلغمش زیاد شده است.

مزاج من از آن وقتی که یک آدم مریض لاغری هستم که اگر یک مقدار دیگر از آن کمتر باشم می‌میرم، تا آن وقت که خیلی ترکیب عناصر متعادل باشد، خیلی چاق و چله باشم، عرض عریض دارد، آدم سالم وقتی که مریض می‌شود، صحتش مرتب کم

می شود تا به حدی می رسد که یک مقدار اگر این طرف تریباید می میرد؛ بنابراین بین طرف افراط و تفریط حرکت است، مریض به حرکت صحیح می شود، یا سالم به واسطه حرکت مریض می شود.

چون این ها به حرکت است، و حرکت قابل تقسیم به اجزای بی نهایت می باشد، همین مزاج من هم قابل انقسام به انقسامات و اجزاء غیرمتناهی است؛ اساساً هر امر متصلی این طور است؛ اتصال مساوق با وحدت است و واحد متصل قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است، خط قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است، جسم قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است، رنگ این سیب که پی در پی تغییر می کند، مزاج این هم همین طور است.

پس این تحولاتی را که در عوارض پیدا می شود باید به حساب بیاوریم؛ برای این که همین طور که خود وجود زید تحوّل دارد، تکامل دارد، این عوارض هم از قد و رنگ و دیگر خصوصیات این ها همه اش تحوّل دارد.

این عرض عریض که می گوئیم، نسبت به کم و کیف و وضعش هم همین طور است؛ وضع یعنی نسبت اجزاء شیء به همدیگر و نسبت آن ها به خارج؛ خوب، زید وضع و محاذاتش فرق می کند، الآن این جا نشسته است، بعد آن جا می نشیند، یک وقت نشسته است و یک وقت خوابیده است، پس وضع و محاذاتش هم فرق می کند، اما به عرض عریض این وضع و محاذات را دارد.

پس اولاً: عوارض مشخص نیستند بلکه اماره تشخیص اند. و ثانیاً: اماره بودن عوارض به عرض عریض خود باید ملاحظه شود؛ چون این عوارض در اثر حرکت تحوّل پیدا می کند.

نسبت وجود با تشخیص

بعد از این که معلوم شد تشخیص به وجود است اکنون باید دید که نسبت این دو با

هم چیست؟

یک عده گفته‌اند: وجود عین تشخیص است، یک عده گفته‌اند: وجود یک مفهوم است تشخیص هم یک مفهوم دیگر، وجود یعنی هستی، تشخیص یعنی این که شیء قابل صدق بر کثیرین نیست، این‌ها دو مفهوم است، اگر دو مفهوم باشد نمی‌توان گفت که عین هم هستند بلکه باید بگوییم: مساوق هم هستند، مساوق هستند، یعنی یکنواخت هستند،^(۱) مثل انسان و ناطق که با هم مساوی هستند، اما انسانیت مفهوماً غیر از ناطقیّت است و دو مفهوم هستند.

یک عده گفته‌اند: ما تشخیص را صفت وجود قرار می‌دهیم، پس باید وجود در رتبه سابقه باشد تا تشخیص عارض آن بشود؛ برای این که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له؛ ولی این حرف باطلی است، چرا؟ برای این که معنایش این می‌شود که در مرتبه اول وجود باشد و متشخص نباشد، بعد تشخیص عارضش بشود و این غلط است.

یک عده گفته‌اند: تشخیص قبل از وجود است؛ برای این که ما خوانده‌ایم که می‌گویند: الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، تا چیزی متشخص نشود موجود نمی‌شود، پس اول باید تشخیص باشد بعد وجود بیاید؛ خوب، این هم حرف غلطی است، چرا؟ برای این که معنایش این می‌شود که یک چیزی قبل از وجود و در حالی که در عدمستان است متشخص باشد بعد نور وجود بر آن بتابد.

پس این دو قول که بگوییم: تشخیص قبل از وجود است یا وجود قبل از تشخیص است، مسلماً غلط است. یا باید بگوییم: وجود عین تشخیص است، یا بگوییم: مساوق با آن است.

مرحوم حاجی می‌گوید: بهتر این است که این دو قول را با هم جمع کنیم و بگوییم:

۱- یعنی دو مفهوم مغایرند که بر مصداق واحد صدق می‌کنند و حیثیت صدق آن‌ها نیز یکی است؛ زیرا مصداق آن‌ها بسیط است و تعدد جهات و حیثیات ندارد تا موجب اختلاف در جهت صدق باشد. (اسدی)

وجود به حسب خارج عین تشخیص است، یعنی در مقام تحقق خارجی، همان که وجود است تشخیص هم هست، اما در عالم ذهن و به حسب مفهوم مغایرند؛ زیرا مفهوم وجود یعنی هستی و مفهوم تشخیص یعنی ابای از صدق بر کثیرین؛ منتها این دو مفهوم مساوق هم هستند، یعنی به حسب صدق هماهنگ هستند هرچه وجود دارد تشخیص هم دارد. این خلاصه‌ای از مطالب این غرر.

توضیح متن:

«(عین) خبر مقدّم (مع الوجود في الأعيان) متعلّق بالعينية، (تشخص) مبتدأ مؤخّر (ساوق) الوجود (في الأذهان) بحسب المفهوم»

«عین» خبر مقدّم و «تشخص» مبتدای مؤخّر است «في الأعيان» متعلق به عین است. یعنی تشخیص با وجود در خارج عینیت دارند و یکی بودنشان در ظرف خارج است، و در ذهن تشخیص به حسب مفهوم مساوق با وجود، یعنی هماهنگ با آن است، یعنی دو مفهوم هستند ولی در جهت صدق یکی هستند.

«و هذا، أعني كون التشخص بنحو الوجود مذهب كثير من الفحول، منهم: المعلم الثاني و صدر المتألهين عليه السلام»

و این مطلب، یعنی این که تشخیص به نحوه وجود است، مذهب بسیاری از مردان علمی می‌باشد، که از جمله آنان معلم ثانی فارابی و صدر المتألهین عليه السلام است، به نظر آنان خود وجود ملاک تشخیص است، حتی موجود ذهنی هم این طور است، وقتی مثلاً انسان را در ذهن آورده و تصور کردیم، به اعتبار وجودش شخص است، یعنی این انسان تصور شده به حسب حمل شایع دیگر تکرار نمی‌شود، هرچند به اعتباری دیگر، یعنی به حسب حمل اولی، صادق بر افراد متعدد موجود در خارج است؛ زیرا ماهیت انسان موجود در ذهن صادق بر کثیرین است، اما وجود ذهنی آن دیگر تکرار

نمی‌شود، دوباره اگر یک تصور و وجود ذهنی از آن آمد یک وجود ذهنی دیگر می‌شود، هر وجودی برای خودش تشخص و عین شخص است.

«(له)، أي للتشخص الحقيقي و هو نحو من الوجود (الأمارات) الكواشف عنه لا مشخصات حقيقية (أمر خارجة)»

برای تشخص حقیقی که همان نحوه وجود می‌باشد امارات و نشانه‌هایی هست، که این‌ها علامت و کاشف از تشخص هستند، موجب و سبب حقیقی تشخص و یا عین تشخص نیستند، این‌ها خارج از تشخص و مغایر با تشخص هستند؛ زیرا تشخص حقیقی عین وجود است و این عوارض از سنخ ماهیت هستند.

«مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم»

این‌ها نزد عموم فلاسفه عوارض مشخصه نام گرفته‌اند، یعنی عوارضی که شخص به واسطه آن مشخص و شخص شده است. البته نزد ما این عوارض، مشخص و شخص درست کن نیست؛ زیرا تا وجود نیاید شخص درست نمی‌شود، این عوارض تنها علامت تشخص هستند.

«و کونها علامات و کواشف عنه أيضاً لیس باعتبار فرد بخصوصه من کلّ واحد، بل حال کونها (تعرض) للشخص (مع عرض) عریض، (کعرض الأمزجة). فکما أنّ لكلّ مزاج طرفي إفراط و تفریط»

همچنین علامت و کاشف بودن این عوارض به اعتبار یک فرد خاص از هر یک از عوارض نیست، بلکه عوارض هر شخص با پهنه پهناور و عرض عریضی که دارد علامت تشخص اوست، مثل عرض و گستره مزاج‌ها، پس چنان‌که برای هر مزاجی دو طرف افراط و تفریط هست، مثلاً یک وقت است که خیلی چاق است، یک وقت هم لاغر و مردنی، در وسط این دو حالت، عرض عریض است، از آن وقت که لاغر است تا وقتی که چاق بشود بی‌نهایت مرتبه هست که به واسطه حرکت محقق می‌شود.

چنان‌که گفته شد: مزاج کیفیتی حاصل شده از عناصر اربعه است که یک صورت جدیدی پیدا کرده‌اند، اصطلاحاً مزاج با امتزاج فرق می‌کند.

«لا يتجاوز الممتزج عنهما و إلا لهلك و بينهما حدود غير متناهية»

که این چیزی که ممتزج و مرکب از اجزاء است، تجاوز از آن دو طرف افراط و تفریط نمی‌کند و وسط این دو طرف است، وگرنه چنانچه از حد افراط و تفریط بگذرد، هلاک و نابود می‌شود، یعنی اگر به حد افراط برسد، مثلاً خیلی چاق و چله بشود، یک مقدار آن طرف‌تر برود می‌میرد، اگر این طرف هم باشد، لاغر می‌شود بعد آن وقت می‌میرد؛ و بین این دو طرف افراط و تفریط، مراتب و حدود نامتناهی است؛ برای این‌که تحوّل مزاج در اثر حرکت است و حرکت هم متصل واحد است و متصل واحد قابل انقسام به انقسامات غیرمتناهی است.

«هي عرض المزاج الواحد المعین»

در مزاج دو طرف افراط و تفریط هست و بینشان حدود غیرمتناهی می‌باشد که این حدود غیرمتناهی عرض و پهنه و گستره مزاج واحد معین است، مثلاً مزاج زید از آن وقتی که جنین بود تا وقتی که به دنیا آمد و بچه کوچولو بود، و مرتب بزرگ شد و بزرگ‌تر شد، تا آن وقت که خیلی بزرگ و پیر و نزدیک به مرگ شد، همواره در حال تغییر و تحول بوده است، ولی با این حال، این مزاج‌های گوناگون همه‌اش مراتب این مزاج واحد معین زید است.

«كذلك للأین و المتی و الوضع»

همچنین برای این و متی و وضع که عوارض و علامت تشخیص هستند این عرض عریض وجود دارد. این یعنی مکانش، متی یعنی زمانش، وضع یعنی نسبت اجزای شیء به شیء و نسبتش به خارج، شما الآن این جا که نشسته‌اید، نسبت اجزائیت این است که مثلاً فرض بگیرید سرت چقدر فاصله با دستت دارد، دستت چقدر فاصله با پایت دارد، اجزای هر یک با هم چه نسبتی دارند، بعد هم با دیگر اشیا چه نسبت

دارند، مثلاً این کتاب، در طرف راست شما است، آن ساعت در طرف چپ شما است، مجموع این‌ها را وضع تمام مقوله می‌گویند؛ و اگر تنها اجزاء شیء را به خودش حساب کنیم، مثل قیام زید، قعود زید، خوابیدنش، و کاری به خارج از آن نداشته باشیم، این را می‌گویند: وضع جزء مقوله، این یک اصطلاح است؛ حالا این وضع مورد بحث ما وضع تمام مقوله است، یعنی نسبت اجزاء شیء به خودش و به خارج. «و بالجملة ما جعلوه مشخصاً عرض عریض من أوّل وجود الشخص إلى آخره کلّ واحد منها بهذا العرض من أمارات التشخيص»

و خلاصه: هر آنچه را عموم فلاسفه عوارض مشخص نامیده‌اند عرض عریض دارند، که از آغاز وجود شخص تا پایان آن، هر یک از آن عوارض با این پهنه و گستره گسترده‌ای که دارند از علائم و نشانه‌های تشخیص هستند، نه این که خودشان سبب تشخیص باشند.

فرض این است که موجود متشخص مادی همه چیزهایش عوض می‌شود، عرض عریض دارد، از آن وقتی که شما در رحم مادر بودید، تا وقتی که پیر می‌شوید و از دنیا می‌روید، کمّ داری، کیف داری، وضع داری، همه این‌ها با عرض عریض از امارات تشخص شما هستند و مشخص حقیقی شما نیستند.

«و إنما لم تكن مشخصات حقیقیة، (إذ لا یفید ضمّ ماهیات کلیة) طبیعیة مثلاً (تشخصاً للذات)»

چرا این عوارض مشخص نیستند، بلکه امارات تشخیص هستند؟ می‌گوید: برای این که چسباندن ماهیاتی که کلی طبیعی هستند مثلاً، و انضمام آن‌ها به یکدیگر موجب تشخص ذات نمی‌شود.

پس با ضمیمه کردن کلی به کلی، شخص درست نمی‌شود، هر چند این که مجموعه کلیات به هم ضمیمه شده منحصر در یک فرد بوده و یک مصداق بیشتر نداشته باشد. من اگر گفتم انسان اصفهانی دو متری رنگ سفید، ابرو کشیده، گر چه شما فوری

می‌گویید: فلانی را می‌گویید، و یک فرد بیشتر هم ندارد، اما واقعه‌اش این است که تک تک این صفات کلی است.

ایشان کلی طبیعی را از باب مثال ذکر کرد. ما جلوتر گفتیم که: کلی سه قسم است: ۱- کلی طبیعی، مثل خود انسان، ۲- کلی منطقی که همان مفهوم «کلی» یعنی مفهوم «قابل صدق بر کثیرین» است، ۳- کلی عقلی، که مجموع کلی طبیعی و منطقی مثل «الإنسان الکلی» است. این جا کلی طبیعی از باب مثال است، کلی عقلی هم به طریق اولی همین طور است، یعنی اگر صد تا کلی عقلی هم به هم بچسبانیم، بالأخره شخص درست نمی‌شود.

«فكما أنّ ماهية الإنسان بذاتها لا كلية و لا جزئية، كذلك ماهية الأين و غيرها. فلا يحصل من انضمام كلي إلى كلي جزئي ما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين»
پس هم چنان که ماهیت انسان به خودی خود نه کلی است و نه جزئی، همچنین ماهیت «این» و دیگر ماهیات عرضی هم همین طور است، فرض بگیرید انسانی در مکانی راه می‌رود، یا قدش دو متر است، خوب، راه رفتن در آن مکان یا قد دو متری خیلی هست؛ این مفاهیم قابل صدق بر کثیرین است.

پس از انضمام کلی به کلی، هیچ جزئی و شخصی درست نمی‌شود، تا مادامی که وجود حقیقی، یعنی وجود خارجی، نه مفهوم وجود، قدم مبارکش را در بین نگذارد، تنها در صورتی تشخیص درست می‌شود که وجود خارجی قدم مبارک خود را بر روی ماهیت بگذارد و ماهیت وجود خارجی پیدا کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هشتاد و هشتم ﴾

غررٌ في التميّز

بين التميّز و التشخّص و بعض اللواحق

فيما إذا الكليّ مثله التحق	عن التشخّص التميّز مفترق
شخصية نفسية يضاف ذا	منه التميّز للتميّز أخذاً
تشخّص عيناً بدا كالأوّل	أو زائداً فإن كفى بالفاعل
لا يكثر النوع ادر ذا عقولاً	و دونه إمّا كفت هيولى
كفلك فالنوع أيضاً منحصر	أو ما كفت فكالمواليد اعتبر
و ليس كليّ مع الجزئيّ	بنحوي الإدراك بالمرضيّ

غررٌ في التميّز

بين التميّز و التشخيص و بعض اللواحق

(فيما إذا الكلي مثله)، أي كلياً آخر، (التحق)، مثل الإنسان الضاحك (عن التشخيص التميّز مفترق)، إذا التميّز عن الإنسان الغير الضاحك حاصل هنا، دون التشخيص إذ لا يمنع صدقه على كثيرين.

(شخصية نفسية)، مبتدأ و خبر، أي كون الشيء شخصاً صفة نفسية له، باعتباره في نفسه و (يضاف ذا)، أي التميّز لآته له بالقياس إلى المشاركات في أمر عام. فإذا لم يكن له مشارك لم يحتج إلى مميّز، مع أن له تشخيصاً في نفسه. (منه) أيضاً (التميّز) و الافتراق (للتميّز) عن التشخيص (أخذاً). تقسيم للتشخيص: بمعنى ما به يمنع صدق الشيء على كثيرين.

(تشخيص) إمّا (عيناً) لذات الشخص (بدا كالأول) تعالى، فإن تشخيصه عين وجوده الذي هو عين ذاته (أو) بدا (زائداً) على الذات. و هو على قسمين، إذ حينئذ إمّا أن يكون مكتفياً بالفاعل في فيضان التشخيص عليه بعد إمكانه الذاتي أو لا.

(فإن كفى بالفاعل لا يكثر النوع) و (ادر) مثال (ذا عقولاً) فعالة، فإن ماهياتها ليست بذواتها شخصية إلا أن مجرد إمكانها الذاتي يكفي في فيضان التشخيص عليها. فلا جرم نوع كل واحد منها منحصر في شخصها. (و دونه)، أي دون

الاكتفاء بالفاعل بأن يكون محتاجاً إلى القابل الخارجي أيضاً، فهو أيضاً على قسمين، لأنّه حينئذٍ (إما كفت هيولى كفلك)، حيث إنّ بعد إمكانه الذاتي الحامل له ماهيته لا يكتفي بالفاعل في فيضان التشخيص عليه، بل يحتاج إلى قابل، هو الهيولى؛ و لكنّه مكثف بها من المخصّصات، لكونه إبداعياً (فالنوع أيضاً منحصر) في الشخص (أو ما كفت) الهيولى في ذلك، بل لا بدّ من مخصّصات يلحقها حتّى يتقرّب القابلان بنسكهما التكوينية إلى استحقاق تشخيص بعد تشخيص، و موهبة بعد موهبة، ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (فكالمواليد اعتبر)، و النوع لا محالة منتشر (و ليس كلّى مع الجزئي بنحوي الإدراك)، أي التعقّل و الإحساس (بالمرضي)، أي على المرضي، خلافاً لبعضهم، حيث يقول: الكلّية و الجزئية بتفاوت في الإدراك لا بتفاوت في المدرك. و أنت لا تحتاج في إبطاله إلى مؤونة زائدة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُّ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَ التَّشْخِصِ وَ بَعْضُ اللّٰوٰحِقِ

فرق بین تشخص و تمییز و برخی از احکام آن

این غرر درباره فرق بین تشخص و تمییز و برخی از احکام ملحق به آن است. مرحوم حاجی این جا دو غرر را پشت سر هم ذکر کردند، اولی راجع به تشخص بود، دومی راجع به تمییز است.

ماهیت از بابی که به تبع وجود موجود است، به تبع وجود هم متشخص می شود، تشخص به حسب خارج به وجود بوده و شخص عین وجود است، هر چند از نظر مفهوم با هم مغایر هستند.

تشخص به خلاف تمییز یک امر نسبی نیست، یعنی لازم نیست امر متشخص را با یک چیز دیگر بسنجیم تا بگوییم متشخص است، مثلاً خداوند یک وجود است، خوب یک شخص است، اگر خدا باشد و هیچ چیز هم خلق نکرده باشد، خود خدا شخص است، یا اگر مثلاً خدا من را خلق کند و هیچ چیز دیگر خلق نکند من یک شخص هستم، همین که پای وجود شیء در کار آمد شیء می شود شخص، پس تشخص یک امر حقیقی است.

اما تمییز یک امر نسبی است، یعنی یک موجود را با یک موجود دیگر می سنجم، بعد می گوییم: این از آن متمییز است، تمییز و امتیاز هم در جزئیات و هم در کلیات

جاری است؛ بنابراین اگر یک کلی را نسبت به یک کلی دیگر بسنجیم، مثلاً انسان کاتب را نسبت به انسان غیر کاتب بسنجیم، عنوان کاتب سبب تمیّز انسان کاتب است و لازم نیست انسان کاتب متشخص باشد تا متمیّز باشد؛ برای این که انسان کاتب خودش کلی و در عین حال متمیّز است، یا انسان ضاحک، با انسان غیر ضاحک از هم متمیّز هستند، ولی متشخص نبوده و هر دو کلی هستند.

پس تشخص با تمیّز دو فرق دارند:

۱- تشخّص یک امر نفسی است و با مقایسه با غیر نیست، اما تمیّز امری اضافی و با مقایسه با غیر است.

۲- تمیّز اعم از تشخص است؛ زیرا تمیّز در جزئی و کلی جاری است، ولی تشخص تنها در جزئی جریان دارد.

اقسام تشخص

مرحوم حاجی این جا یک تقسیمی برای تشخص می کند، ولی قاعده اش این بود که آن را در همان غرر مربوط به تشخص می آورد.

این تشخص که این جا می خواهیم تقسیم کنیم قسیم تمیّز است.

تشخص یک وقت عین ذات شیء است، مثل جایی که ذات شیء عین وجود باشد، مثل ذات خداوند تبارک و تعالی که عین وجود است؛ زیرا او ماهیت ندارد، و الحقّ ماهیّته إنّیّه، اما ممکنات، مرکب از ماهیت و وجودند، ذات باری تعالی عین حقیقت هستی است، و وجود هم مساوق با تشخص است، پس ذات او عین تشخص هم هست، یعنی او یک حقیقت شخصی است برای خودش، منتها یک شخص غیرمتناهی، بالأخره او قابل شرکت و امر مشترک نیست.

و یک وقت است که تشخص عین ذات نیست، بلکه زائد بر ذات است، مثل تشخص در همه چیزهای دیگر که ماهیت دارند؛ زیرا چنان که گفتیم تشخص به

وجود بلکه عین وجود است، و تا پای وجود در کار نیاید تشخص پیدا نمی‌شود، بنابراین چیزهایی که ماهیت دارد، مثل انسان، ماهیت آن‌ها به خودی خود متشخص نیست؛ زیرا ماهیت غیر از وجود است و وجود عین تشخص است، پس ماهیت غیر از تشخص است، بنابراین، ماهیت، وقتی که به وجود متصف شد به تبع وجود متشخص می‌شود، آن وقت این تشخص، مثل خود وجود، زائد بر ذات ماهیت است، همان‌طور که وجود زائد بر ذات ماهیت است، تشخص هم زائد بر ماهیت است.

گونه‌های مختلف موجودات

گفتیم: ماهیات همه ممکن هستند، یعنی لا بشرط از وجود و عدم هستند و طبعاً در تحقق خود احتیاج به علت دارند. این ماهیات اقسامی دارند؛ زیرا یک وقت است که نفس امکان ذاتی آن‌ها در تحقق آن‌ها کافی است و احتیاج به هیولا و استعداد و مخصّصات خارجی و زمان و مکان ندارد، مثل موجودات عالم عقول و مجردات تامه که پس از ذات باری تعالی قرار دارند، ذات باری تعالی عین وجود و بدون ماهیت است، عالم عقول کلیه مجرداتی هستند که صرف امکان ذاتی‌شان کافی در افاضه فیض بر آن‌ها از طرف حق تعالی است، برای این که حق تعالی فیاض علی الاطلاق است و از ناحیه حق تعالی قصوری نیست، آن وقت اگر یک چیزی ممکن الوجود باشد و احتیاج به ماده و مدت هم نداشته باشد، قهراً تام القابلیه است، فاعل هم خدا و تام الفاعلیه است، قهراً آن چیز با اراده فاعل تام موجود است. آن وقت این‌طور امور که موجودات عالم عقول و مجردات تام می‌باشند، و به طور کلی از ماده بی‌نیازند، دیگر تعدّد هم پیدا نمی‌کنند و نوع آن‌ها منحصر در فرد است؛ بنابراین، عقول موجود در آن عالم هر کدام یک نوع مستقل است و چنین نیست که افراد یک نوع باشند؛ برای این که یک طبیعت و ماهیت، به خودی خود و بدون این که پای ماده در میان باشد، متکرّر نمی‌شود، چنان‌که گفته‌اند: «صرف الشيء لا یتثنی و لا یتکرّر»، تکرّر و تعدّد

فردی مال ماهیتی است که ماده و هیولا داشته باشد، مثلاً طبیعت انسان که می بینیم متعدد شده است برای این است که ماده دارد، مثلاً نطفه این شخص با نطفه آن شخص و با نطفه آن شخص دیگر فرق می کند، تعدد مواد انسانی سبب می شود که انسان متعدد بشود، آن انسان پسر زید است برای این که از نطفه زید متولد شده، این یکی پسر عمرو است چون از نطفه عمرو متولد شده است، پس صرف امکان ذاتی ماهیت انسان، کافی در وجودشان نیست، بلکه علاوه بر امکان ذاتی، احتیاج به هیولا و ماده دارد، که ماده آن صورت انسانی و نفس ناطقه را قبول کند؛ بدیهی است ماده با حرکت در مسیرهای مختلف و شرایط زمانی و مکانی خاص در وجود و پیدایش انسان دخالت دارد، من به عنوان یک فرد و شخص خاص از ماهیت انسان اگر بخواهم موجود بشوم باید پدر و مادر من باشند با هم ازدواج کنند باز پدر و مادر من هم پدر و مادری داشته اند؛ پس شرایط زمانی و مکانی و معدّات، این ها همه در وجود من دخالت دارد، پس صرف امکان ذاتی ماهیت انسان کافی در وجودش نیست، بلکه علاوه بر آن شرایط دیگر دارد تا مجموعاً علت تامه بشود و انسان موجود بشود؛ علت تامه آن اگر موجود شد این هم موجود می شود، اما وجود فاعل به تنهایی کافی در وجودش نیست، خداوند اراده کرده است که نظام آفرینش را با اسباب موجود کند و قانون علیت و معلولیت و اسباب و مسببات بر آن حاکم باشد، «أبی الله أن یجری الأمور إلاّ بأسبابها»^(۱).

بنابراین اگر یک چیزی ماده نداشته باشد، همان امکان ذاتی آن در وجودش کفایت می کند، این چیز دیگر نمی شود متعدد باشد، مثل موجودات عالم عقول که هر کدام نوعشان منحصر در فرد است، عقول طولیه و عرضیه هر کدام نوع منحصر به فرد است و به همین دلیل ربّ النوع انسان هم واحد است.

و اگر چیزی مادی بود، مانند ماهیت انسان در عالم طبیعت، این چیز صرف امکان

۱- ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، حدیث ۷.

ذاتی اش در تحققش کفایت نمی‌کند، بلکه در تحقق خود محتاج به ماده و دیگر شرایط مادی هم هست و به واسطه ماده نیز تعدد افرادی می‌یابد.

خلاصه: بحث در تشخص بود و تشخص با وجود یکی است، و مساوق هم هستند، و طبعاً این ویژگی‌هایی که برای تشخص هست درحقیقت مال وجود است؛ و گفتیم:

۱- یک وقت است یک چیزی تشخص عین ذاتش است، آن ذات باری تعالی می‌باشد.

۲- یک وقت است چیزی تشخص زائد بر ذات آن است، اما صرف امکان ذاتی آن چیز کافی است در این‌که تشخص پیدا کند، یعنی وجود پیدا کند، این چیز می‌شود مجرد تام و تمام، که هیچ ماده ندارد و نوعش هم منحصر در فرد است؛ مثل عقول موجود در عالم عقول، به این‌ها موجودات، عالم امر و موجودات امری هم گفته می‌شود، برای این‌که صرف کُن وجودی و امر و فرمان تکوینی حق تعالی کافی در وجود آن‌ها می‌باشد، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(۱)، یعنی به صرف امر حق موجود می‌شوند، دیگر لازم نیست شرایط زمانی و مکانی باشد تا موجود بشود.

۳- یک وقت چیزی تشخص زائد بر ذات اوست و صرف امکانی ذاتی آن هم در تحققش کافی نیست، بلکه احتیاج به ماده و دیگر شرایط مادی همچون زمان و مکان نیز هست.

۴- قسم دیگر چیزی است که تشخص زائد بر ذات آن است و صرف امکان ذاتی آن هم در تحققش کفایت نمی‌کند، بلکه تحققش وابسته به ماده است، ولی محتاج و وابسته به زمان نیست، مثل اجسام و اجرام آسمانی که با حرکت خود سرمنشأ پیدایش زمان هستند، این‌ها تشخص زائد بر ذات داشته و صرف امکان ذاتیشان در تحققشان کافی نیست، بلکه در تحقق خود محتاج به ماده‌اند، ولی محتاج به زمان نیستند، بلکه خود با حرکت خود، زمان سازند، این موجودات هم نوعشان منحصر به فرد است؛

۱- سوره نحل (۱۶)، آیه ۴۰.

زیرا هر چند مادی و دارای ماده و هیولا هستند، ولی ماده و هیولای آن‌ها مانند ماده و هیولای عالم عناصر و این موجودات زمینی نیست که تجزیه پذیر باشند و به تبع تجزیه شدن هر جزئی آماده پذیرش عوارض مخصوص شده و با پذیرش عوارض خاص، فرد خاص گردد.

قدما این طور می گفتند، و در ذهنشان این بوده که افلاک این طوری است، هر فلک یک نوع مستقل است، آنان به هفت تا ستاره سیاره قائل بودند که یکی اش خورشید است، هر یک از این هفت ستاره، یعنی خورشید، ماه، زهره، عطارد، مشتری، مریخ، و زحل دارای فلکی مخصوص به خود هستند، یکی هم فلک البروج است که فلک هشتم می باشد و از آن تعبیر به «کرسی» می کردند، می گفتند: ستاره‌ها ثابت در آن فلک است، به یک فلک نهم به نام «فلک الافلاک» هم قائل بودند، که فلک «اطلس» هم به آن می گفتند از این جهت که اطلس، یعنی ساده و خالص است و ستاره ندارد، و تمام افلاک هشتگانه جزء آن هستند و همه را در شبانه روز همین فلک الافلاک می گرداند، همان فلک است که زمان شبانه روز به واسطه آن پیدا می شود، این نه فلک، مثل پوسته‌های پیاز روی هم قرار گرفته‌اند، قدما زمین را مرکز عالم اجسام و محور افلاک نه گانه می دانستند. آن وقت این‌ها هر فلکی را یک نوعی می گرفتند و می گفتند: این‌ها ابداعی هستند؛ ابداع معنایش این است که به واسطه حرکت و زمان پیدا نشده‌اند، خداوند این‌ها را ابداع کرده است؛ پس افلاک هر چند هر کدام ماده دارند و در تحقیقشان محتاج به ماده‌اند، اما چون ماده آن‌ها تجزیه پذیر نیست هر کدام نوعشان منحصر به فرد است.

یک وقت است چیزی مادی است و در تحقیقش احتیاج به ماده دارد، و علاوه بر این ماده باید مخصّصات پیدا کند و ویژگی و خصوصیتی در آن پدید آید، شرایط زمانی و مکانی پیدا بشود تا صورتی را به خودش بگیرد، مثل این موجودات روی زمین که همین معادن و نباتات و حیوانات هستند، به این‌ها موالید ثلاث می گویند،

یعنی از عناصر اربعه، تولید شده‌اند قدما عناصر و اجسام اولیه و بسیطه را چهار تا می‌دانستند: آب و خاک و هوا و آتش، آن وقت این چهار تا عنصر اگر مرکب بشود، یک وقت ترکیبی است که در آن تکامل هست اما دیگر نفس ندارد، در این صورت به مرکب، معدن می‌گویند. یک وقت است روح نباتی هم در آن پیدا می‌شود، نباتات هم معدن است، اما روح نباتی دارد، یعنی تغذیه و تنمیه و رشد دارد، در این صورت به مرکب، نبات می‌گویند. یک وقت مرکب بالاتر از نبات است، یعنی علاوه بر ویژگی‌های نباتات، روح و نفس حیوانی هم دارد و طبعاً حس و حرکت ارادی هم دارد، در این صورت به مرکب، حیوان می‌گویند. به این‌ها می‌گویند: موالید ثلاث، یعنی سه مولود که از عناصر اولیه درست شده‌اند، انسان هم جزء حیوانات است.

آن وقت خاصیت این موالید ثلاث این است که ابداعی نیستند، و به طور دفعی و آنی موجود نشده‌اند، بلکه هیولا و ماده آن‌ها پی در پی و به تدریج صورتی پس از صورت به خود می‌گیرد، مثلاً من اگر بخواهم موجود بشوم باید پدر و مادرم باشند بعد نطفه پیدا بشود، نطفه تکامل پیدا کند، علقه بشود، بعد مضغه گردد، بعد بیاید به مرحله‌ای تا انسان بشود، بعد هم بمیریم و نفسمان از بدنمان جدا بشود. پس چون موجوداتی که از عناصر تشکیل شده و عنصری می‌باشند، ماده آن‌ها تجزیه‌پذیر و متکثر و متعدد می‌باشد، و در طی زمان و شرایط زمانی و مکانی مختلف نوع آن‌ها متکثر می‌شود، یعنی افراد مختلف پیدا می‌کند، معادن، نباتات، حیوانات، که انسان هم از جمله آن‌هاست همگی همین‌طور است.

تفاوت کلی با جزئی

مرحوم حاجی در آخر این مبحث، یک بحث دیگری هم دارد و آن این‌که: چطور شده یک چیز کلی و یک چیز جزئی شده است؟ ما گفتیم: جزئی و شخص وجود خارجی دارد، اگر مفهومش را در ذهن آوردید، مثلاً مفهوم زید را که جزئی و شخص

است در ذهن آوردید، به این می‌گوییم: جزئی؛ جزئی، مفهومی است که صدق بر کثیرین ندارد، کلی، مفهومی است که صدق بر کثیرین دارد، مفهوم زید جزئی و مفهوم انسان کلی است؛ عقل و قوه عاقله، انسان کلی را درک می‌کند؛ برای این که کلی در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج وجود دارد فرد و شخص است، عقل، عوارض مشخصه افراد را دور می‌ریزد و یک مفهوم کلی انتزاع می‌کند، به این کار عقل می‌گویند: تعقل. اما جزئیات با مشاهده ادراک می‌شود، من زید را می‌بینم، صدای زید را می‌شنوم، بوی غذا را استشمام می‌کنم، این جزئیات به واسطه مشاهدات ما ادراک می‌شود، حواس ظاهره است که جزئیات را ادراک و احساس می‌کند، اما کلیات به واسطه عقل ادراک و تعقل می‌شود.

این جا از بعضی بزرگان مثل فاضل دوانی یا سید سند شیرازی، از این دو بزرگوار نقل کرده‌اند که بین جزئی و کلی به نحوه ادراک فرق گذاشته‌اند، گفته‌اند: آنچه را به عقل ادراک می‌کنیم، اسمش کلی است، و آنچه را به واسطه احساس و مشاهده ادراک می‌کنیم، اسمش جزئی است؛ مثل این که ظاهر کلامشان این بوده است که: یک چیز را اگر از راه تعقل و عقل درک کردیم، می‌شود کلی، و اگر از راه احساس و حس درک کردیم، می‌شود جزئی، تعبیرشان این طور بوده است.

مرحوم صدرالمتهین به این‌ها اشکال کرده است که: این طور تعبیری که شما کرده‌اید که: «فرق بین جزئی و کلی به نحوه ادراک است، اگر از راه عقل ادراک کردیم این می‌شود کلی، اگر از راه حواس ادراک کردیم، می‌شود جزئی»، ظاهر کلام شما این است که مدرک یک چیز است، منتها به دو گونه ادراک می‌شود، و این غلط است؛ زیرا خود مدرک فرق می‌کند، یک وقت طبیعت انسان ادراک می‌شود، یک وقت زید ادراک می‌شود؛ طبیعت انسان خالص و لایشرط، اصلاً در خارج به این نحو وجود ندارد، این تنها در ذهن وجود دارد، اما زید در خارج وجود دارد؛ پس خود مدرک فرق می‌کند؛ مدرک یک وقت شخص است، این شخص به واسطه مشاهده ادراک می‌شود، یک

وقت طبیعت کلی است این طبیعت به واسطه عقل ادراک می شود. صدرالمتألهین نمی خواهد بگوید این که شما گفته اید: تفاوت در احساس و تعقل است، درست نیست، بلکه می خواهد بگوید: ظاهر کلام شما این است که: مدرک یک حقیقت است، که یک وقت از راه عقل درک می شود، می شود کلی، یک وقت از راه حس درک می شود، می شود جزئی؛ این تعبیرتان درست نیست؛ برای این که اصلاً آن که طبیعتش قابل صدق بر کثیرین است کلی است، و آن که قابل صدق بر کثیرین نیست جزئی است؛ پس مدرک ها فرق می کند، آن مدرکی که جزئی باشد، از راه حس درکش می کنیم، مدرکی که کلی باشد از راه عقل درکش می کنیم؛ پس فرق کلی و جزئی به نحوه ادراک نیست، بلکه خود مدرک ها فرق می کنند، یکی سعه و احاطه دارد و قابل صدق بر کثیرین است، یکی قابل صدق بر کثیرین نیست. لذا مرحوم حاجی در آخر این غرر در رد قول آن دو بزرگوار یعنی فاضل دوانی و محقق سند شیرازی، اشاره ای به این مطلب دارد.

توضیح متن:

«(فیما إذا الکلی مثله)، أي کلیاً آخر (التحق)، مثل الإنسان الضاحک (عن التشخص التمییز مفترق)»

در هنگامی که یک کلی، ملحق به یک کلی دیگر بشود، یعنی به آن ضمیمه شود و صفتش قرار بگیرد، مثل انسان ضاحک، که ضاحک به انسان منضم شده است، تشخص از تمییز جدا شده و فرقتشان روشن می شود؛ برای این که انسان ضاحک از انسان غیر ضاحک متمییز است اما شخص نیست؛ زیرا انسان ضاحک، صادق بر کثیرین و کلی می باشد، یا رقبه مؤمنه از رقبه کافره متمییز است اما شخص نیست.

«إذ التمییز عن الإنسان الغير الضاحک حاصل هنا دون التشخص»

در چنین جایی تشخص از تمییز جدا می شود؛ چون انسان ضاحک از انسان غیر

ضاحک، تمییز دارد ولی تشخیص ندارد. پس تمییز به حسب مورد و مصداق اعم از تشخیص می‌باشد.

«إذ لا يمنع صدقه علی کثیرین»

برای این که تمییز مانع از صدق انسان ضاحک بر کثیرین نیست و انسان با قید ضاحک هم باز بر کثیرین صادق است.

پس تمییز و تشخیص دو فرق دارند: یک فرق این که تشخیص به وجود است، ولی تمییز در کلی هم که در خارج وجود ندارد راه پیدا می‌کند. فرق دوم این که: تشخیص امر نسبی نیست، امر نفسی و حقیقی است ولو هیچ چیزی هم نداشته باشیم که آن را با آن بسنجیم، یک وجود، یک شخص است، اما در تمییز دو چیز باید باشد این است که می‌گوید: «(شخصیة نفسیة) مبتداً و خبر، أي کون الشيء شخصاً صفة نفسیة له باعتباره فی

نفسه»

شخصیت، یعنی تشخیص، امر نفسی می‌باشد. شخصیة نفسیة مبتداً و خبر است، یعنی شخص بودن یک چیز برای او یک صفت نفسی است، که به اعتبار خود شیء است، امر اضافی و نسبی و به اعتبار و مقایسه آن با غیرش نیست.

«و (یضاف ذا)، أي التمییز لآته له بالقیاس إلی المشاركات فی أمر عام»

این «ذا» اشاره است به تمییز، یعنی تمییز یک امر اضافی می‌باشد؛ برای این که تمییز برای شیء با قیاس با مشارکاتش در امر عام است، یعنی در یک مفهوم عامی با هم شرکت دارند، مثلاً انسان ضاحک با انسان غیر ضاحک در اصل انسانیت شرکت دارند، اما از یکدیگر امتیاز هم دارند، آن یک صفتی دارد و این یک آن صفت را ندارد.

«فإذا لم یکن له مشارک لم یحتج إلی ممییز، مع أن له تشخیصاً فی نفسه»

بنابراین وقتی که برای یک شیئی هیچ مشارکی نباشد دیگر ممییز نمی‌خواهد، با این که این شیء خودش تشخیص دارد، اگر فقط یک چیز در عالم موجود باشد، این چیز متشخص است اما ممییز نمی‌خواهد.

«(منه) أيضاً (التمييز) و الافتراق (للتمييز) عن التشخيص (أخذاً)»

از این راه، یعنی از راه تفاوت نفسی بودن و اضافی بودن نیز تشخص و تمیز را از هم جدا می‌کنیم.

پس ببینید تشخص و تمیز دو فرق پیدا کرد: یکی این‌که تمیز در کلی می‌آید، تشخص در کلی نمی‌آید؛ دیگر این‌که تشخص امر نفسی است، تمیز امر اضافی است. لذا می‌گوید: از این جهت هم با هم فرق پیدا کردند.^(۱)

أخذاً را می‌شود خُذاً (به صیغه امر) هم بخوانیم، یعنی از این راه هم بین تمیز و تشخص فرق بگذار.

مراد از این تشخص که این‌جا تقسیم می‌شود، تشخصی است که قسیم تمیز است، برای این‌که اشتباه نکنیم، معنای تشخص را بیان نموده و آن را تقسیم می‌کند، می‌گوید:

«تقسيم للتشخيص بمعنى ما به يمنع صدق الشيء على كثيرين»

این‌جا تقسیم تشخصی است که به معنای آن چیزی است که مانع از صدق بر کثیرین است. این تشخص به وجود خارجی بلکه عین وجود خارجی است.

یک نکته قابل توجه باشد و آن این‌که: فرق بین تشخص و جزئی در چیست؟ ببینید: اگر از شخص یعنی وجود خارجی مفهوم‌گیری کرده و آن را در ذهن آوردید، به آن می‌گویید: جزئی، مثلاً وجود زید خارجی را می‌گوییم: شخص، ولی مفهوم ذهنی زید جزئی است. اما موجود خارجی نه جزئی است نه کلی.

کلی و جزئی بودن از خصوصیات مفهوم است نه ویژگی وجود و موجود خارجی، همان‌طور که در منطق گفته‌اند: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكلي».

۱- بین تمیز و تشخص، رابطه عموم و خصوص من وجه است؛ و از این رو مرحوم حاجی دو فارق برای آن‌ها ذکر کرد، که اولی از آن دو بیانگر ماده افتراق تمیز از تشخص است و دومی آن دو بیانگر ماده افتراق تشخص از تمیز؛ و بر این پایه بهتر بود در وجه دوم فرق در شعر به جای «منه التمييز للتمييز أخذاً» می‌فرمود: «منه التمييز للتشخيص أخذاً». (اسدی)

«(تشخّص) إمّا (عيناً) لذات الشخص (بدا كالأوّل) تعالی، فإنّ تشخّصه عين وجوده الذي هو عين ذاته»

تشخص یا عین ذات شخص است، مثل ذات حق تعالی، به جهت این که تشخص عین وجود اوست و وجودش هم که عین ذاتش است.

خدا وجودی است که ماهیت ندارد؛ برای این که گفتیم: الحقّ ماهیّته إنّیّه، پس تشخص عین وجودش است. البته غیر از خدا وجود منبسط هم همین طور می باشد، وجود موجودات دیگر هم از این حیث که وجود است عین تشخّص است، اما ماهیت به تبع وجود، موجود و متشخّص است. «بدا» یعنی ظاهر شده است.

«(أو) بدا (زائداً) علی الذات»

یا تشخص زائد بر ذات شخص است، مثل همه ماهیّات، در ماهیّات وجود زائد بر ذاتشان است و طبعاً تشخص هم که عین وجود است زائد بر ذاتشان می باشد.

«و هو علی قسمین، إذ حیثیّ»

و این قسم هم بر دو قسم است. چرا؟ برای این که یا صرف امکان ذاتی شخص، کافی در وجودش می باشد، یعنی شخص امکان دارد ذاتاً و مادی هم نیست، خدا هم فیاض علی الاطلاق است، پس فاعل تام الفاعلیه، قابل هم تامّ القابلیه است و دیگر شرایط زمانی و مکانی نمی خواهد و حالت منتظره ندارد، یعنی این شخص از مجردات تامه است. این است که می گوید:

«إمّا أن یكون مكتملاً بالفاعل فی فیضان التشخّص علیه بعد إمكانه الذاتی أو لا»

شخص یک وقت است که اکتفا می کند به فاعل، یعنی بعد از این که امکان ذاتی داشته باشد همان وجود علت، کافی است در این که وجود و تشخص پیدا کند، یعنی تشخص که همان وجود است بر آن جریان پیدا کند، اصلاً فیض یعنی جریان، مثلاً می گویند: فاض الماء، یعنی آب جریان پیدا کرد، این از باب تشبیه است که فیض خدا همانند آب از سر چشمه وجود او جریان دارد.

«أو لا» یا نه، یعنی شخص یک وقت است که خودکفا و مکتفی به فاعل نیست، بلکه هیولا و ماده قابل و استعداد خاص و شرایط زمانی و گذر زمانی می‌خواهد، مجردات تامه در عالم عقول ماده قابل ندارند، اما در عالم طبیعت ماده است. این است که می‌گوید: «أو لا» یعنی امکان ذاتی شخص و فاعل در وجود و تشخص شخص کافی نیست، بلکه قابل هم می‌خواهد.

«فإن كفى بالفاعل لا يكثر النوع»

پس چنانچه در وجودش اکتفا به فاعل کند و نیاز به چیز دیگر از قبیل ماده و مدت نباشد، مانند مفارقات و مجردات تامه، این طور چیزها که دیگر حادث زمانی نیستند؛ برای این که هیولا ندارند، حرکت ندارند، این طور چیزها نوعش متکثر نیست، یعنی نوعش منحصر به فرد است و یک مصداق بیشتر ندارد؛ برای این که گفتیم: تکثر افرادی از ناحیه هیولا و تجزیه پذیری آن است که در مسیرهای مختلف و زیر لوای نوعی واحد قرار گرفته و تجزیه شده و عوارض مختلف می‌پذیرد، مانند نطفه‌های متعدد انسان‌ها که هر یک عوارض خاصی پیدا کرده و انسانی مخصوص می‌گردد؛ اما چیزی که ماده ندارد طبعاً کثرت افرادی هم ندارد.

«و (ادر) مثال (ذا عقولاً) فعالة»

مثال این قسم را عقول فعّال بدان.

عقول موجود در عالم عقول از باب این که فعّال در عالم و نظام آفرینش و کارگزاران تلاش‌گر و مدبّرات و مدیران آن هستند به آن‌ها می‌گویند: «فعّال». به عقل دهم نیز می‌گویند: «عقل فعّال»؛ برای این که این عالم طبیعت زیر نظر آن اداره شده و تحت تدبیر او است. آن وقت هر عقلی خودش تنها فرد یک نوع مستقل است و آن نوع به حسب افراد متکثر نیست؛ چون وسیله تکثر را که هیولا است ندارد.

«فإن ماهياتها ليست بذواتها شخصية»

خوب، چرا در این عقول، تشخص زائد بر ذات است و نه عین ذات؟ می‌گوید:

برای این که ماهیات عقول فعّاله به خودی خود و در حدّ ذاتشان تشخّص نداشته و شخص نیستند؛ زیرا وجود زائد بر ذاتشان است و تشخّص هم عین وجود است.

«إلاّ أنّ مجرد إمكانها الذّاتي يكفي في فيضان التشخّص عليها»

منتها مجرد امکان ذاتی این ها کفایت می کند در فیضان تشخّص بر آن ها، یعنی ذاتاً ممکن هستند و همین اندازه کافی است و دیگر حالت منتظره برای وجود و تشخّص آن ها نیست.

«فلاجرم نوع کلّ واحد منها منحصر في شخصها»

پس چون ماده ندارند و همان امکان ذاتی آن ها در وجودشان کافی است، ضرورتاً نوع هر کدام منحصر در فرد و شخص خود اوست؛ برای این که گفتیم: صرف الشيء لا يثبتي ولا يتكرّر، صرف هر چیزی از جمله ماهیت، تکثّر و تعدّد و تکرّر ندارد، تکرّر و تکثّر از ناحیه عوارض است و عوارض هم عارض بر هیولا است.

«(و دونه)، أي دون الاكتفاء بالفاعل بأن يكون محتاجاً إلى القابل الخارجي أيضاً فهو

أيضاً على قسمين»

و قسم دوم که دون اکتفای به فاعل است و مغایر با قسمی است که شخص در تحقّق و تحقّقش به فاعل اکتفا می کند، یعنی شخص به گونه ای است که در وجودش علاوه بر امکان ذاتی، احتیاج به قابل خارجی یعنی ماده و هیولا دارد؛ پس این نیز دو قسم است.

این قابل خارجی که می گوید در مقابل ماهیت است؛ چون ماهیت هم به یک حساب قابل است، اما قابل ذهنی و تحلیلی است؛ برای این که وقتی ماهیت را من حیث هی هی ملاحظه کنیم وجود و عدم در حریم ذاتش راه ندارد و وجود یا عدم را در مرتبه متأخر از ذاتش از ناحیه علت وجود یا علت عدم می پذیرد و متصف به آن می شود؛ اما قابل خارجی یعنی هیولا و ماده خارجی در ظرف خارج صورت پذیر هستند.

«لأنه حينئذٍ (إِذَا كَفَتِ هَيُولَى كَفَلَكَ)»

خوب، چرا قسمی که محتاج به قابل خارجی است دو قسم است؟ به جهت این که وقتی به قابل و هیولا محتاج است یا هیولا برای وجودش کافی است، مثل فلک، یعنی دیگر شرایط زمانی و مکانی نمی خواهد، حرکت نمی خواهد، مثل نطفه نیست که بایستی پدر و مادری باشد تا نطفه و علقه و مضغه، درست بشود، مانند این ها در کار نیست، از همان ازل حق تعالی آن را ابداع کرده است.

«حيث إنَّ بعد إمكانه الذاتي الحامل له ماهيته لا يكتفي بالفاعل في فيضان التشخص

عليه، بل يحتاج إلى قابل هو الهیولی»

چون فلک بعد از امکان ذاتی اش که ماهیتش حامل و قابل تحلیلی آن است در فیضان وجود و تشخص بر خود، اکتفا به فاعل و علت فاعلی نمی کند، بلکه احتیاج به قابل که همان ماده و هیولاست دارد، هیولا می خواهد، از این جهت که جسم و جسمانی است و جسم و جسمانی بالأخره یک ماده دارد.

«و لكنّه مكثف بها من المخصّصات»

و لكن فلک به واسطه هیولا از مخصّصات اکتفا کرده و به مخصّصات احتیاج ندارد، یعنی به شرایط زمانی و مکانی که سبب می شود این موجودات مادی پیرامون ما موجود بشوند احتیاجی ندارد.

افلاک این ها را نمی خواهند هر کدام یک هیولا دارند و یک صورت، و از همان اول این هیولا این صورت را دارد.

«لكونه إبداعياً، فالنوع أيضاً منحصر في الشخص»

برای این که فلک موجود ابداعی است. ابداعی یعنی مسبوق به زمان و زمانی نیست، بلکه فلک خودش با چرخشش منشأ پیدایش زمان عمومی و متعارف است و طبق نظر حکمای قدیم از ازل همین طور بوده است. ببینید طبق نظر قدما در عالم عناصر که چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش است تجزیه و فصل و وصل هست،

و هر یک از این عناصر به هم پیوسته و یا اجزاء آن از یکدیگر جدا می‌شود، ولی در عالم افلاک و اجسام و اجرام آسمانی، فصل و وصل و استحاله و این‌که بخواهید آن را تکه و پاره کنید، هیچ‌کدام قابل این‌ها نیست.

پس فلک چون ابداعی است نوعش منحصر در فرد است.

مثلاً فلک شمس خودش یک نوع است، فلک قمر یک نوع است؛ چون این‌ها وسیلهٔ تکثیر را که تجزیه شدن ماده است ندارند. گفتیم: نوع به خودی خود متکثیر نمی‌شود، صرف‌الشیء متکثیر نمی‌شود، تکثیر افرادی هم از ناحیهٔ عوارض گوناگون است و پیدایش عوارض هم به واسطهٔ تجزیه شدن ماده است که هر ماده‌ای عوارض ویژه‌ای را می‌پذیرد و چنان‌که گفته شد مادهٔ افلاک تجزیه‌پذیر نیست.

«(أَوْ مَا كُنْتَ) الْهَيُولَى فِي ذَلِكَ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ مَخْصَصَاتٍ يَلْحَقُهَا»

قسم بعدی این است که هیولای تنها برای ایجادش کفایت نمی‌کند، بلکه علاوه بر آن احتیاج به مخصصات دیگری که لاحق به هیولا بشود دارد.

«حَتَّى يَتَقَرَّبَ الْقَابِلَانِ»

تا این‌که از این طریق نزدیک بشوند قابلان که ماهیت و هیولا باشد.

ماهیت قابل وجود خودش است، و هیولا قابل وجود صورت است.

«بِنَسْكَهْمَا التَّكْوِينِيَّةِ إِلَى اسْتِحْقَاقِ تَشَخُّصٍ بَعْدَ تَشَخُّصٍ وَ مَوْهَبَةٍ بَعْدَ مَوْهَبَةٍ» ﴿وَإِنْ

تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(۱)

در این قسم اگر چیزی بخواهد موجود شود باید شرایطی بگذرد و این امر با حرکت قابل تحقق است، و حرکت امر تدریجی است و چون امر تدریجی است هر مرحله‌ای از آن مشروط به این است که شرایط جلویی هم موجود باشد، مثلاً من بخواهم موجود بشوم، باید پدر و مادر من موجود باشند، پدر و مادرم هم پدر و مادرشان موجود باشد، و این‌ها اموری زمانی هستند و زمان می‌برند.

۱- سورة نحل (۱۶)، آیه ۱۸؛ سورة إبراهيم (۱۴)، آیه ۳۴.

این که می‌گوید: «بِنَسْكَهُمَا التَّكْوِينِيَّة» این دیگر یک تعبیر عرفانی است، یعنی ماهیت و هیولا عبادت تکوینی دارند، یعنی در مقابل خداوند دستشان دراز است که خدایا به ما فیض وجود عطا کن، اما باید قابل باشیم تا فیض وجود پیدا کنیم، به نسک تکوینی شان یعنی به آن عبادت تکوینی و خضوع تکوینی شان در مقابل خدا، متقرّب بشوند «إِلَى اسْتِحْقَاقِ تَشَخُّصٍ بَعْدَ تَشَخُّصٍ» تا پی در پی مستحق تشخّص و وجودی بعد از تشخّص و وجودی دیگر بشوند، مثلاً نطفه بشود، بعد علقه بشود، همه این وجودها تشخص هستند تا آخرش انسان بشود، تشخّصی بعد تشخص «و موهبة بعد موهبة» «وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْنَهَا» و این‌ها همه عطایا و نعمت‌های پی در پی خداوند است؛ از باب این که یک هیولا در مسیرهای مختلف می‌افتد و نباتات درست می‌شود، معادن درست می‌شود، حیوانات درست می‌شود، انسان‌ها درست می‌شوند، رومی، زنگی، فارسی، این‌ها همه نعمت‌های خداوند است، و این هیولا است که در مسیرهای مختلف افتاده و همواره تشخّص بعد از تشخص پیدا کرده تا انسان کامل می‌گردد.

«(فكالمواليد اعتبار) و النوع لا محالة منتشر»

این قسم را مثل موالید اعتبار بکن، و به ناچار این طور چیزها نوعش منتشر است، یعنی افراد مختلف دارد و منحصر به فرد نیست.

موالید، عبارت است از مرکبات، مثل معادن، نباتات و حیوانات؛ چون این‌ها از عناصر و اجسام بسیط تشکیل شده‌اند؛ این طور چیزها که علاوه بر امکان ذاتی و هیولا مخصّصات دیگر را لازم دارند، یعنی شرایط زمانی و مکان لازم دارد، نوعشان منحصر به فرد نیست بلکه منتشر است، چرا؟ برای این که هیولا و ماده این‌ها در مسیرهای مختلف افتاده و تجزیه می‌پذیرد و هر هیولایی عوارض شخصی خاص پیدا می‌کند، متولّد از این پدر و مادر، غیر از متولّد از آن پدر و مادر است، باز پدر و مادر من، بچّه اولشان در یک زمانی پیدا می‌شود، بچّه دوّمشان در زمانی دیگر، بچّه

سوم در زمان دیگر، برای این که مرتب شرایط زمانی و مکانی و نطفه‌ها فرق می‌کند.
 «(و ليس كَلِّي مع الجزئي بنحوي الإدراك)، أي التعقل و الإحساس (بالمرضي)، أي على
 المرضي»

و فرق کلی با جزئی به نحوه ادراک نیست که بگوئیم: کلی آن است که به عقل درک
 می‌شود، جزئی آن است که به احساس درک می‌شود، این حرف مرضی نیست، یعنی
 این طور فرق گذاشتن بنا بر مسلک و مبنای پسندیده و مورد قبول من، درست نیست.
 «خلافاً لبعضهم حيث يقول: الكلية و الجزئية بتفاوت في الإدراك لا بتفاوت في
 المدرك»

بر خلاف بعضی از حکما، که همان فاضل دوانی و سید صدر باشد، این بعض
 می‌گویند: تفاوت کلی و جزئی به تفاوت در ادراک است، نه به تفاوت مدرک، یعنی،
 عقل اگر شیء را درک کند می‌شود کلی، و اگر یکی از حواس آن را درک کند می‌شود
 جزئی. مرحوم حاجی می‌گوید: این فرق درست نیست؛ زیرا خود مدرک‌ها فرق
 می‌کنند، طبیعت انسان، کلی و سعه و احاطه دارد و قابل صدق بر کثیرین است، و زید،
 جزئی و تنگی و محدودیت دارد و قابل صدق بر کثیرین نیست؛ پس مدرک‌ها با هم
 فرق می‌کنند.

«و أنت لا تحتاج في إبطاله إلى مؤونة زائدة»

و شما در باطل کردن این حرف به مؤونه زائدی محتاج نیستید، یعنی بطلان آن
 محتاج به یک دلیل مستقل نیست، خودت می‌فهمی که تفاوت کلی و جزئی به دو
 نحوه ادراک نیست، بلکه برای این است که آن‌ها خودشان دو چیز متفاوت هستند،
 یکی جزئی است و قابل صدق بر کثیرین نیست، دیگری کلی و قابل صدق بر کثیرین
 است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

الفريدة السادسة

في

الوحدة والكثرة

﴿ درس هشتاد و نهم ﴾

غررٌ في غنائهما عن التعريف الحقيقي

الوحدة كمثل ما ساوقها	أعمُّ الأشياء فهي أعرفها
و سرُّ أعرفية الأعمِّ	سنخية لذاتك الأتمِّ
و وحدة عند العقول أعرف	و كثرة عند الخيال أكشف
خذ وحدة مع الوجود اثنين	في الذهن لكن عينه في العين

غررٌ في غنائهما عن التعريف الحقيقي

(الوحدة كمثل ما ساوقها)، كالوجود و الوجود، (أعمّ الأشياء فهي)، أي الوحدة (أعرفها)، لأنّ الأعمّ أعرف (و سرُّ أعرفية الأعمّ من الأخصّ (سنخية) في ذلك الأعمّ (لذاتك) و وجود نفسك الأوسع (الآتم)، حيث إنّ ذاتك من عالم القدس و الكلية و الحيطه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. فالسنخية التي هي شرط الإدراك متحققة، فلا يعتاص عليك. (و) لهذه السنخية أيضاً قالوا: (وحدة عند العقول أعرف و كثرة عند الخيال أكشف). ثمّ أشرنا إلى أنّ مرادهم بمساوقة الوحدة و الوجود ليس الترادف، بل (خذ وحدة مع الوجود اثنين في الذهن)، أي بحسب المفهوم، (لكن) الوحدة (عينه)، أي عين الوجود (في العين).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

غَرُّ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

بداهت معنای وحدت و کثرت

چنان‌که قبلاً گفتیم: مقصد اول کتاب «منظومه» در امور عامه است، و امور عامه یعنی مفاهیمی که یا به تنهایی یا با قسیمش شامل همه موجودات می‌شود، مثل اصالت وجود که شامل همه موجودات می‌شود، یا مثل وجوب و امکان که هر دو با هم شامل همه موجودات می‌شود؛ برای این‌که وجوب اختصاص به خداوند دارد و امکان هم شامل سایر موجودات می‌گردد.

به مجموع امور عامه چون مقدمه اثبات وجود حق تعالی و اسماء و صفات و فعل اوست الهیات بالمعنی الأعم هم می‌گویند.

یکی از امور عامه، وحدت و کثرت است، برای این‌که اولاً وحدت به طور مطلق، که به آن وحدت مطلقه می‌گویند، به تنهایی شامل همه موجودات است، هر موجودی واحد است؛ زیرا اصلاً وحدت مساوق با وجود است؛ و از این رو خداوند موجود است، واحد هم هست، هر یک از شما موجودید، واحد هم هستید؛ پس مفهوم وحدت شامل همه موجودات است؛ وانگهی وحدت و کثرت که مقابل هم هستند هر دو با هم که قسیم هم‌اند شامل همه موجودات می‌شوند، همه موجودات بالأخره یا

واحدند یا کثیر، پس بحث از وحدت و کثرت، بحث از احکام و عوارض عامه وجود و به اصطلاح بحث از امور عامه و طبعاً یک بحث فلسفی است.

مرحوم حاجی می‌گوید: مفهوم وحدت واضح و بدیهی است و محتاج به تعریف نیست. مفهوم یا بدیهی است یا نظری، مفهوم وجود را گفتیم بدیهی است؛ برای این که اعمّ مفاهیم است و مفهومی که عام‌تر باشد و شامل همه موجودات باشد اعرف و واضح‌تر است؛ برای این که اگر شامل نباشد حتماً یک قیدهایی دارد که همان قیدها آن را از وضوح می‌اندازد یا وضوح آن را کاهش می‌دهد، فرض کنید انسان عبارت از: جسم، نامی، حسّاس، متحرک بالارادة، ناطق باشد، یک قیودی هم به ناطق می‌خورد تا می‌شود انسان خاص، هرچه قید می‌خورد، پیچیده‌تر می‌شود؛ اما اگر یک مفهومی تنها و بسیط باشد، قهراً برای ذهن دست یافتنی‌تر و روشن‌تر بوده و اعرف می‌شود؛ چون قید ندارد، مفهوم وحدت هم این‌طور است؛ چون وحدت یعنی یکی بودن و این معنا اصلاً مساوق با وجود است، وحدت و وجود هرچند مفهوماً دو تا هستند؛ چون وجود یعنی هستی، وحدت یعنی یگانه بودن، اما به حسب حقیقت و مصداق یکی‌اند، یعنی اصلاً تا شیء موجود نباشد واحد نمی‌باشد، مثلاً مفهوم انسان کلی و قابل صدق بر کثیرین است، انسان چه وقت واحد و یگانه و ممتنع الصدق بر کثیرین می‌شود؟ وقتی که در خارج موجود شد، این موجود خارجی واحد است، موجود خارجی دیگر هم واحد است.^(۱)

و همان‌طور که درباره مفهوم وجود گفتیم: اگر تعریفی برایش بکنند، تعریف لفظی است و چنان‌که تعریف حقیقی باشد چه بسا مستلزم دور می‌شود مفهوم واحد هم همان‌گونه است؛ برای این که اگر مثلاً بگوییم: واحد آن است که کثیر نباشد، یا

۱- مفاهیم و صور ذهنی نیز به حمل شایع و به لحاظ وجودی که در ذهن دارند و قطع نظر از حیث التفاتی و جنبه حکایت‌گری آنها از چیزی، موجود خارجی بوده و واحد می‌باشند. (اسدی)

منقسم نشود، از آن طرف هم کثیر آن است که از واحدها تشکیل شده است، بنابراین، تعریف دوری می‌شود، اگر واحد یا وحدت را بخواهید تعریف کنید کثیر یا کثرت را در تعریفش می‌آورید، کثیر یا کثرت را بخواهید تعریف کنید، واحد یا وحدت را در تعریفش می‌آورید، و طبعاً تعریف دوری می‌شود. پس امور عامه مانند: مفهوم وجود و وحدت و کثرت و ... احتیاج به تعریف ندارد و واضح است و تعریف حقیقی در آنها راه ندارد.

مرحوم حاجی می‌گوید: اساس و علت و سرّ این که مفهوم وحدت یا هر مفهوم اعم دیگر، مفهومش روشن تر و واضح تر است این است که آن مفاهیم یک سنخیتی با جان و روح شما دارد، از باب این که روح انسان به حسب مرتبه ذاتش یک موجود مجرد و از عالم مجردات و موجودات محیط آن عالم است و طبعاً همانند آنها موجود محیط و وسیعی است، خداوند طوری انسان را خلق کرده که به تمام نظام وجود یک نحوه علم و احاطه‌ای پیدا می‌کند، انسان به خدا هم یک نحوه علمی پیدا می‌کند، انسان به عالم لاهوت و اسماء و صفات خداوند و عالم جبروت و ملکوت که عالم عقول و نفوس باشد راه دارد چنان که به عالم ماده راه دارد.

پس نفس و روح انسان در اثر تجرّد به همه عالم یک نحوه احاطه‌ای دارد؛ و از این رو یک موجود عام و وسیعی است، و از همین جهت با مفاهیم عامه همخوانی و سنخیت دارد؛ و همان طور که در جای خود گفته شده است باید بین عالم و معلوم و مدرک و مدرک یک نحوه سنخیتی باشد تا علم و ادراک تحقق پیدا کند؛ بنابراین وقتی که نفس انسان یک سعه و احاطه‌ای دارد با مفاهیمی که دارای سعه و احاطه و عام است سنخیت دارد و آنها را بدون زحمت و واسطه درک می‌کند.

و بعد می‌گوید: اگر این طور بگوییم که: نفس انسان دارای مراتب است، یک مرتبه کامل دارد که مرتبه عقل است که ادراک کلیات می‌کند، یک مرتبه خیال و حس دارد که

ادراک جزئیات می‌کند؛ بر این اساس می‌توانیم بگوییم: وحدت با مرتبه کامل نفس یعنی قوه عاقله و عقل انسان بیشتر سنخیت دارد؛ و لذا مفاهیمی را که قوه عاقله درک می‌کند، به وصف وحدت و واحد است، مثلاً حیوان به وصف وحدت در ذهن انسان می‌آید، یا شما انسان را به نحو کلی و واحد در عقلت تصور می‌کنید؛ و لذا حیوانات که نیروی عقل ندارند این‌گونه ادراک کلی را هم ندارند، حیوانات ادراک محدود و جزئی دارند، اما انسان در مرتبه عاقله‌اش ادراک کلیات دارد، و کلیات به نعت وحدت در عقل او موجود هستند؛ مفهوم انسان به نعت کلی و واحد در ذهن انسان می‌آید، ولی انسان به واسطه قوه خیال و حس خود محسوسات و افراد را ادراک می‌کند، زید و عمرو و بکر را احساس می‌کند و همین‌طور صور آن‌ها را در قوه خیال تخیل می‌کند؛ بنابراین نفس چون دارای مراتب است، مرتبه عاقله که مرتبه بالای نفس است با وحدت سنخیت دارد و وحدت پیش آن اعرف و شناخته شده‌تر است، و اشیا را به وصف وحدت درک می‌کند، مثل انسان کلی که به وصف وحدت برای نیروی عاقله قابل درک است، «رو مجرد شو مجرد را ببین»^(۱)، و اما قوه خیال و حس با کثرت سنخیت دارد، و از این رو مفاهیم مرکب و مقید را که متکثر هستند بهتر ادراک می‌کند، مثل مفهوم زید که مرکب از مفهوم انسان و عوارض مخصوصه اوست و مفهومی متکثر می‌باشد؛ و از این جهت برای نیروی خیال و حس روشن‌تر و قابل درک است.

توضیح متن:

«(الوحدة كمثل ما ساوقها) كالوجود و الوجوب (أعمّ الأشياء)»

وحدت مثل آن مفاهیمی که مساوق با وحدت است، مانند مفهوم «وجود» و «وجوب» اعمّ اشیا و فراگیرترین مفاهیم است. مساوقند یعنی به حسب مفهوم با هم

۱- تمام بیت چنین است:

رو مجرد شو مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

مغایزند ولی در مقام تحقّق خارجی یکی هستند، نه این که مفهوماً هم یکی باشند تا مرادف بوده باشند؛ ترادف معنایش این است که دو لفظ یا بیشتر یک معنا داشته باشند، وحدت و وجود و وجوب مرادف نیستند، مساوق هستند، یعنی چه؟ یعنی هر جا در عالم خارج وجود هست، همان جا وحدت نیز هست؛ برای این که شیء تا واحد نباشد وجود خارجی ندارد؛ پس مفهوم وحدت مثل آن مفهومی است که مساوق با وحدت است، مثل مفهوم وجود، مفهوم وجوب است، این وجوب هم اعمّ از وجوب ذاتی و وجوب غیری است؛ برای این که همه موجودات وجوب دارند، الشیء ما لم یجب، لم یوجد، پس وقتی مفهوم وحدت مثل مفهوم وجوب و وجود است، بنابراین، مانند همین مفاهیم اعمّ الاشیاء است، یعنی اعم مفهوم‌ها می باشد.

«(فهی) أي الوحدة (أعرفها)، لأنّ الأعمّ أعرف»

پس طبعاً وحدت، اعرف اشیا است؛ چون هرچه اعم است اعرف است. سرّش این است که آنچه اخص است قید دارد و قید دست و پا گیر مفهوم است و موجب پیچیدگی مفهوم می شود، ولی اعمّ قید ندارد.^(۱)

«(و سرّ أعرافیة الأعمّ) من الأخصّ (سنخیّة) فی ذلك الأعمّ (لذاتك) و وجود نفسك

الأوسع (الأتمّ)»

و سرّ این که اعم، اعرف از اخص است سنخیّتی است که آن اعم با ذات تو و وجود نفس تو که اوسع و اتمّ و اکمل است دارد. گفتیم: نفس انسان به قدری سعه دارد که به عالم لاهوت به عالم جبروت و ملکوت راه دارد، به عالم طبیعت هم راه دارد؛ چون

۱- و این مطلب اختصاص به مفاهیم و علوم حصولی ندارد، بلکه شامل حقایق خارجی و علوم حضوری هم می شود؛ و از این روست که وجود خارجی نامتناهی حق تعالی همه هستی را در بر گرفته و برای همه موجودات آشناست، هر چند ممکن است از آشنایی به او غفلت ورزیده شود، چنان که در حدیث آمده است: «معروف عند کلّ جاهل» و در شعر آمده است:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

(اسدی)

انسان، کون جامع است و از تمام مراتب هستی به گونه‌ای بهره‌مند است و از همین رو همه این‌ها را ادراک می‌کند.

«حيث إنّ ذاتك من عالم القدس و الكليّة و الحيطة»

حال، چرا نفس به حسب ذاتش گسترده است؟ می‌گوید: برای این‌که ذات تو از عالم قدس و از عالم کلیت و حیطة است، عالم قدس یعنی عالم منزّه از طبیعت و نقایص موجودات خسیس و پایین‌تر، مرتبه ذات نفس تو هم منزّه از طبیعت و قیود خیالی و مادی و مجرد از آن‌هاست؛ بنابراین، سعه و احاطه به همه این‌ها دارد.

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^(۱)

قرآن هم می‌گوید: ای پیغمبر بگو روح از امر من است. امرِ رب، یعنی آن موجودی که به صرف امر و فرمان تکوینی حق تعالی موجود می‌شود؛ چون احتیاج به ماده و مدت زمانی ندارد، روح و نفس از عالم امر است در مقابل عالم خلق که موجودات آن، منوط و مشروط به وجود ماده و مدت (زمان) هستند.

«فالسَّنْخِيَةُ الَّتِي هِيَ شَرْطُ الْإِدْرَاكِ مَتَحَقِّقَةٌ فَلَا يَعْتَاصُ عَلَيْكَ»

پس سنخیتی که شرط ادراک است، بین مرتبه ذات نفس که قوه عاقله است و بین مفهوم وحدت و هر مفهوم اعمّ دیگر، متحقق است، به این معنا که مفهوم وحدت عام و گسترده است، نفس تو هم عام است و سعه دارد، لذا با هم سنخیت دارند و مفهوم عام از چنبره ذات نفس گریزان و دشوار یاب نیست، بنابراین ادراکش نیز برای تو مشکل نیست.

يعتاصُ از باب افتعال و از ماده عويصه است، یعنی پس مفاهیم عامه نظری نیست بلکه بدیهی است.

۱- سورة إسرائ (۱۷)، آیه ۸۵.

اگر هم احیاناً آن‌ها را تعریف کردند تعریفش تعریف لفظی است نه تعریف حقیقی وگرنه دوری می‌شود.

«(و) لهذه السنخية أيضاً قالوا: (وحدة عند العقول أعرف و كثرة عند الخيال أكشف)»
برای همین سنخیت است که حکما گفته‌اند: چون قوّه عاقله انسان با وحدت سنخیت دارد و قوّه خیال و حس او با کثرت، بنابراین، وحدت و واحد برای عقل‌ها آشناتر و کثرت و کثیر نزد نیروی خیال نمایان‌تر است.

این مطلب را هم شیخ الرئيس رحمته الله و هم مرحوم صدر المتألهین فرموده‌اند.
در این جا یک نکته ادبی را هم بگویم: معمولاً افعال التفضیل از اسم فاعل اخذ می‌شود، گاهی اوقات هم از اسم مفعول می‌آید و درحقیقت یک نحوه مسامحه در آن هست. اعرف و اکشف طبق قاعده معنایش عارف‌تر و کاشف‌تر است، و حال این‌که این‌جا معنایش معروف‌تر و مکشوف‌تر است و این یک مقدار خلاف قاعده است، ولی گاهی از اوقات می‌آید.

«ثمَّ أشرنا إلى أنَّ مرادهم بمساوقة الوحدة و الوجود ليس الترادف»

سپس در شعرمان اشاره کردیم به این‌که مراد فلاسفه از این‌که گفته‌اند: وجود مساوق با وحدت است، ترادف آن‌ها نیست، دو لفظ و یک معنا نیست، مثل انسان و بشر نیست.

«بل (خذ وحدة مع الوجود اثنتين في الذهن)، أي بحسب المفهوم، (لكن) الوحدة (عینه)، أي عين الوجود (في العین)»

بلکه وحدت را با وجود، در ذهن و به حسب مفهوم دو چیز بگیرید و دو مفهوم بدانید، ولی وحدت و وجود در عالم عین و خارج یکی هستند؛ چون مفهوم وجود یعنی هستی، مفهوم وحدت، در مقابل کثرت یعنی یگانه بودن، پس در ذهن و به حسب مفهوم دو معنا است، اما به حسب تحقق خارجی یکی هستند.

غررٌ في تقسيم الوحدة

و وحدة إمّا حقيقية أو
أولاهما بحقّة و غيرها
فالذات في الوحدة غير الحقّة
و هي اتم للخصوص و العموم
و ذو الخصوص العددي منه ما
موضوعه عدم قسمةٍ فقط
و منه كالمفارق و منه ما
قابله بالذات مقدار و إن
و الوحدة الغير الحقيقية ما
تجانس تماثل تساوي
إن وحد الشيطان جنساً نوعاً
و واحد بالنوع غير النوعي

غير حقيقية ادر ما دروا
قسّمها أصحابنا أولو النهي
قد أخذت في الصفة المشتقة
بحسب الوجود و المفهوم
كمبدأ الأعداد كان مفهما
و منه ما الوضعي زاد كالنقط
موضوعه يقبل أن يقتسما
يقبله بالعارض كالجسم زكن
واسطة العروض ليس معدماً
تشابه تناسب توازي
كمّاً و كيفاً نسبة و وضعاً
في مثله التمييز أيضاً مرعي

غررٌ في تقسيم الوحدة

فإنّ الواحد له أقسام، ملخصها أنّ الواحد إمّا حقيقي و هو ما لا يحتاج في الاتّصاف بالوحدة إلى الواسطة في العروض. و بعبارة أخرى، ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلّقه، و إمّا غير حقيقي و هو بخلافه.

ثمّ الحقيقي إمّا ذات له الوحدة أم لا، بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهني العنواني، الثاني هو الواحد بالوحدة الحقّة التي هي حقّ الوحدة، كالحقّ الواحد حقّت كلمته. و الأوّل إمّا واحد بالخصوص، و إمّا واحد بالعموم. و الواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية، و إمّا واحد بالعموم المفهومي. و هو إمّا نوعي أو جنسي أو عرضي على مراتبها. و الواحد بالخصوص إمّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، و إمّا منقسم. و غير المنقسم إمّا نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام، و إمّا غيره. و الثاني إمّا وضعي، و إمّا مفارق. و المفارق إمّا مفارق محض، و إمّا متعلّق بالجسم. و المنقسم إمّا منقسم بالذات، و إمّا منقسم بالعرض.

غررٌ في تقسيم الوحدة

مرحوم حاجی در این غرر وحدت را تقسیم می‌کند و اقسام زیادی هم برای آن ذکر می‌کند. در آغاز سخن، به عنوان شرح قبل از متن، به طور خلاصه اقسام وحدت را ذکر می‌کند و بعد یکی یکی آن‌ها را شرح می‌دهد.

اقسام وحدت

وحدت یا حقیقی است یا مجازی و بالعرض.

وحدت حقیقی: وحدت حقیقی یعنی خود شیء واقعاً و حقیقتاً واحد و متصف به صفت وحدت است.

وحدت غیر حقیقی: وحدت غیر حقیقی یعنی این که یک چیزی خودش دارای صفت وحدت نیست، بلکه وحدت واقعاً صفت چیز دیگر است و اسنادش به غیر بالعرض و المجاز است، مثل این که می‌گوییم: زید و عمرو واحد هستند، در حالی که این‌ها متعددند و واقعاً یکی نیستند، پس این‌ها در چه چیزی واحد هستند؟ می‌گوییم: در انسانیت واحدند، انسانیت یک ماهیت نوعیه است، و این‌ها دو فرد از این یک نوع می‌باشند، زید و عمرو چون دو فرد یک نوع هستند، می‌گوییم: واحد هستند، خوب، پس در حقیقت انسانیت است که واحد است، زید و عمرو هم از باب این که در انسانیت شرکت دارند، ما این وحدت را به آن‌ها نسبت می‌دهیم و متصف به صفت وحدت می‌کنیم و إلاً زید و عمرو دو تا هستند، واحد نیستند. پس اسناد وحدت به خود انسان، حقیقی است؛ برای این که انسان مفهوم و ماهیت واحد است، اما اگر زید و عمرو را گفتیم: واحد هستند، یعنی واحدند به واسطه آن وحدتی که حقیقتاً از

انسانیت است و آن را به این دو نفر بالعرض و المجاز نسبت داده‌ایم، یا مثلاً گاو و الأغ واحد هستند، یعنی در حیوانیت که جنس آنهاست یکی هستند؛ برای این که حیوان که جنس هر دو است ماهیت جنسی واحد است پس حقیقتاً وحدت از خود جنس است که حیوانیت باشد و اسنادش به گاو و الأغ بالعرض و المجاز است. این را می‌گویند وحدت غیر حقیقی.

وحدت غیر حقیقی مثال زیاد دارد: مثل دو فرد از یک نوع، مثل زید و عمرو، یا مثل دو نوع از یک جنس جوهری، مثل انسان و بقر، که وحدت آنها از ناحیه حیوانیت است که یک ماهیت جنسی جوهری می‌باشد، یا مثل دو نوع از یک جنس عرضی، یا مانند دو فرد از یک نوع عرضی، مثل ده و پانزده که هر دو کم منفصل هستند؛ برای این که عدد ده، کم منفصل است، پانزده هم کم منفصل است.

ما این‌ها را می‌گوییم: واحد هستند، یعنی در کم بودن یکی هستند و اصطلاحاً به آنها مساوی می‌گویند، یا مثلاً دو چیز در کیف یکی هستند، مثل این که پیراهن من با برف یکی است، یکی است یعنی چه؟ یعنی رنگش یکی است، کیفش یکی است. پس کیف واحد است و این دو تا از باب این که در کیف مثل هستند می‌گوییم: واحدند و اصطلاحاً به آنها متشابه می‌گویند.

خلاصه: وحدت یا حقیقی است که شیء خودش واحد است، یا غیر حقیقی است که وحدت واقعاً صفت یک چیز دیگری است، از این رو در وحدت غیر حقیقی، کثرت با وحدت با هم آمیخته است.

اقسام وحدت حقیقی

واحد حقیقی هم یا واحد بالخصوص است یا واحد بالعموم، واحد بالخصوص مثل زید، واحد بالعموم مثل انسان، می‌گوییم: ماهیت انسان واحد است، یعنی نوع واحد است در حالی که نوع خودش یک معنای عامی است؛ پس واحد بالعموم

واحدی است که سعه دارد، ماهیت انسان یک واحد بالعموم است که سعه دارد و شامل افراد خود می‌شود، یا ماهیت حیوان، مفهوم واحد بالعموم است که دارای انواعی است، یا جسم واحد بالعموم است که دارای انواع زیادی است. واحد بالعموم باز دو قسم است: یک قسم عموم وجودی و به حسب عالم خارج است، یک قسم عموم مفهومی و به حسب عالم ذهن است، عموم وجودی، مثل وجود منبسط که تمام ممکنات موجود در خارج را در بر می‌گیرد، یا مثل حقیقت تشکیکی وجود که خدا و همه موجودات دیگر را شامل می‌شود. اما عموم مفهومی گستردگی به حسب عالم خارج ندارد، بلکه عمومیت آن به معنای سعه مفهومی است، مثل مفهوم انسان، مفهوم حیوان، که سعه دارد، به معنای این که قابل صدق بر کثیرین است. واحد بالخصوص هم باز اقسامی دارد که آن‌ها را در هنگام توضیح متن ذکر می‌کنیم.

توضیح متن:

«غرر فی تقسیم الوحدة»

این غرر در تقسیم وحدت است.

این نکته را در این جا بگوییم که: مرحوم حاجی گاهی از اوقات این تقسیم‌ها را برای «وحدت» می‌آورد که مصدر است، گاهی اوقات برای «واحد» که اسم فاعل است، بعد هم خودش می‌گوید: این دو تقسیم با هم فرق نمی‌کند؛ برای این که ما گفتیم: در مشتق ذات معتبر و مأخوذ نیست، بنابراین وحدت و واحد یکی است، فرق آن‌ها در اعتبار لابلشروط و بشرط لا است، اگر لابلشروط ملاحظه شد مشتق است و حمل می‌شود، و اگر بشرط لا ملاحظه شد مصدر است و حمل نمی‌شود؛ بنابراین یک جا تعبیر به وحدت می‌کنیم، یک جا تعبیر به واحد، حقیقت این دو یکی است، و تنها

فرقشان به اعتبار لابلشروط و بشرط لا بودن است.

«فإنّ الواحد له أقسام ملخصها: أنّ الواحد إما حقيقي و هو ما لا يحتاج في الاتّصاف

بالوحدة إلى الواسطة في العروض»

واحد اقسامی دارد، ملخص آنها این است که: واحد یا حقیقتاً واحد است، یعنی

در اتصاف به وحدت احتیاج به واسطه در عروض ندارد.

گفتیم: یک واسطه در عروض داریم، یک واسطه در ثبوت، علت وجود شیء را

واسطه در ثبوت می‌گویند؛ چون حقیقتاً سبب ثبوت است، مثل این که دست من

واسطه در ثبوت است برای حرکت کلید، دست من حرکت می‌کند کلید هم به واسطه

آن واقعاً حرکت می‌کند و متصف به حرکت می‌شود.

اما واسطه در عروض واسطه برای این است که چیزی بالعرض و المجاز به چیز

دیگری نسبت داده شود، مثل حرکت کشتی که واسطه می‌شود تا حرکت به سرنشین

کشتی هم بالعرض نسبت داده شود، این جا هم این طور است، من که می‌گویم: زید و

عمرو یکی هستند، یعنی در انسانیت یکی هستند، واقعاً زید و عمرو یکی نیستند،

انسانیت واقعاً یکی است، و این امر موجب شده است که وحدت و یکی بودن، مجازاً

و بالعرض به زید و عمرو نسبت داده شود؛ این است که می‌گوید: واحد حقیقی آن

است که در اتصاف به وحدت به واسطه در عروض محتاج نیست، خودش واقعاً

واحد است و در عروض و حمل صفت وحدت بر آن احتیاجی به واسطه نیست.

«و بعبارة أخرى، ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلّقه»

و به عبارت دیگر: وحدت حقیقی آن است که وحدت صفت خودش باشد، نه

صفت چیز دیگری که مربوط به آن باشد، مثل انسانیت که نوع واحد است، ولی زید و

عمرو که می‌گویم: واحد هستند، معنایش این است که انسانیت که نوعشان است

واحد است؛ لذا خودشان متکثرند.

«و إما غیر حقیقی و هو بخلافه»

و یا واحد، واحد غیر حقیقی است و آن مخالف با واحد حقیقی است؛ چون اتصافش به صفت وحدت حقیقی نیست، بلکه بالعرض و المجاز می باشد، مثل این که می گویند: گاو و الاغ یکی هستند، یعنی در حیوانیت یکی هستند، پس حیوانیت حقیقتاً یکی است، ولی گاو و الاغ متعدّد و متکثّرند.

«ثمّ الحقیقی إمّا ذات له الوحدة، أم لا بل نفس الوحدة العینیة لا مفهومه الذهنی

العنوانی»

سپس واحد حقیقی دو قسم است: یا این است که در آن، ذات، معتبر و مأخوذ است، یعنی «ذات له الوحدة» است، که یک چیزی است که غیر از وحدت است اما دارای وحدت است، یک وقت خودش عین وحدت است، مثل وجود خارجی خداوند تبارک و تعالی، یا وجود هر موجود دیگری، که چیزی مغایر با وحدت نیست بلکه عین وحدت خارجی است، نه این که به حسب مفهوم ذهنی و عنوان وحدت با وحدت یکی باشد؛ چون به حسب مفهوم یقیناً با هم مغایرت دارند.

«الثانی هو الواحد بالوحدة الحقّة التي هي حقّ الوحدة كالحقّ الواحد حقّت کلمته»

قسم دوّم که عین وحدت خارجی می باشد، همان واحد به وحدت ثابت حقیقی می باشد، آن وحدتی که شایسته وحدت و یگانگی است، مثل حقیقت وجود خدا که یگانه است، وجودات دیگر هم این طور هستند، آن ها نیز عین وحدت هستند، منتها وجود حق تعالی واحد به وحدت حقّه است، وجودهای دیگر واحد به وحدت ظلّیه است، «الحقّه» که می گویند، برای این است که وجود حق تعالی واجب الوجود بالذات است و قهراً وحدت او هم که عین وجود اوست واجب بالذات است و از این رو وحدتی غیر متزلزل و پایدار و ثابت است. «حقّه» یعنی ثابت، «حقّت کلمته» یعنی کلمه و قول و فرمان تکوینی او هم که همان وجود منبسط و فعلش و فیض عامش می باشد همانند خودش پایدار و ثابت است، همان طور که خودش ثابت است، فعلش هم ثابت است.

«و الأوّل إمّا واحد بالخصوص و إمّا واحد بالعموم»

و قسم اوّل یعنی ذاتُ له الوحدة^(۱) که چیزی است که دارای وحدت است، آن نیز دو قسم است: یا واحد ویژه و بالخصوص است، مثل زید که یک واحد ویژه و بالخصوص است، یا این که واحد فراگیر و بالعموم است یعنی سعه و گستردگی دارد و اختصاص به شخص و فرد خاص ندارد، مثل مفهوم انسان که مفهومی واحد ولی فراگیر بوده و سعه دارد.

«و الواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم بمعنی السعة الوجودية و إمّا واحد بالعموم

المفهومي»

و واحد بالعموم نیز خود دو قسم است: یک وقت عموم وجودی است، یعنی سعه خارجی دارد، مثل وجود منبسط که فیض و ظلّ و تجلی واحد و فعل واحد حق تعالی بوده و سعه اش سعه خارجی است، که یک حقیقت کشدار است و همه موجودات ممکنه را در بر می‌گیرد؛ یک وقت است عموم مفهومی است، مثل مفهوم انسان که در ذهن است.

«و هو إمّا نوعي أو جنسي أو عرضي علی مراتبها»

۱- ظاهر و سیاق عبارت اقتضا می‌کند که مراد از «الأوّل» قسم اوّل از واحد حقیقی، یعنی همان «ذات له الوحدة» باشد، ولی مخفی نیست که «واحد بالعموم بمعنی السعة الوجودية» که زیر مجموعه و یکی از اقسام «الأوّل» قرار گرفته است همان واحد به معنای «نفس الوحدة العينية» است که قسم دوّم از واحد حقیقی می‌باشد.

و شاید همین اشکال مورد توجه محقق آملی بوده است و بر اساس آن گفته است: مراد از «الأوّل» خود واحد حقیقی است نه ذات له الوحدة که قسم اوّل از واحد حقیقی است.

مؤید سخن اوست این که خود مرحوم سبزواری ضمیر «هی» در شعر را آن جا که می‌خواهد وحدت را به بالخصوص و واحد بالعموم تقسیم کند به وحدت حقیقی، یعنی همان واحد حقیقی باز گردانده است، نه به وحدت حقیقی غیر حقّه که ذات له الوحدة است، آن جا فرموده است: «و هی أي الوحدة الحقيقية أنم للخصوص...» و فرموده است: «و هی أي الوحدة الحقيقية غیر الحقّة أنم للخصوص...»، فتدبّر. (اسدی)

و واحد بالعموم مفهومی نیز چند قسم می‌باشد: یا واحد نوعی است، یعنی نوع واحد می‌باشد، مثل انسان که یک نوع و دارای افرادی است، یا واحد جنسی است، مثل حیوان، که یک جنس است که همه انواع حیوانات را در برمی‌گیرد، یا واحد عرضی است، مثل ضاحک، که یک عرض از عوارضی است که عارض انسان می‌شود و تمام افراد انسانی را هم در بر گرفته است.

«علی مراتبها» یعنی این‌ها نیز مراتبی دارند که مشمول این حکم هستند، نوع یا قریب است یا متوسط و یا بعید، جنس نیز یا قریب است یا متوسط و یا بعید، عرض هم یا عرض خاص است یا عرض عام، این‌ها مفاهیم عامه و واحد بالعموم مفهومی است.

«و الواحد بالخصوص إما غیر منقسم من حیث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً و إما منقسم»

و همچنین واحد بالخصوص یا از حیث طبیعت معروضة وحدت، قابل انقسام نیست، یعنی آن طبیعتی که وحدت عارضش است و موصوف به صفت وحدت می‌باشد قابل انقسام و تجزیه‌پذیر نیست، یا قابل انقسام و تجزیه‌پذیر است.

این‌که می‌گوید: «من حیث الطبيعة» از این جهت است که در خود وحدت عدم انقسام خوابیده است، پس معروض وحدت یا قابل انقسام است یا قابل انقسام نیست، بحث سر معروض وحدت است. این «أیضاً»، یعنی همین‌طور که خود وحدت که عارض و صفت است تقسیم نمی‌شود، معروضش و موصوفش هم که شیء واحد است تقسیم نمی‌شود.

«و غیر المنقسم إما نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام و إما غیره»

و آنچه معروضش غیر منقسم است نیز دو قسم است: یا خود مفهوم وحدت است (نه وحدت خارجی)، مفهوم وحدت هم واحد است پس قابل انقسام نیست، مثل

وجود که می‌گفتیم: موجود است، به مفهوم وحدت هم واحد می‌گوییم، این جا هم همان‌طور که واحد که صفت است تقسیم نمی‌شود، معروض که مفهوم وحدت و تجزیه ناپذیری است هم تقسیم نمی‌شود. این است که می‌گوید: آنچه معروضش تجزیه‌پذیر نیست یا نفس وحدت مفهوم و مفهوم عدم انقسام است یا غیر از آن است.

«و الثانی اِما وِضعی و اِما مفارق»

و باز دومی که غیر مفهوم وحدت باشد دو قسم است: یا وضعی است یا مفارق است.

«وضعی» یعنی یا دارای وضع و محاذات و قابل اشاره حسیه است، مثل نقطه، که واحد است و قابل انقسام نیست و می‌توان به آن اشاره کرد که پایان این خط کنایی است.

«مفارق» یعنی از ماده و احکام ماده جدا و مجرد است، مثل عقل و نفس.

«و المفارق اِما مفارق محض و اِما متعلّق بالجسم»

مفارق هم که مجرد است یا مفارق محض و مجرد تام است، مثل عقل، یا مفارق محض و مجرد تام نیست، بلکه متعلق به جسم و مرتبط با آن است، مثل نفس. نفس انسان هم ذاتاً مجرد است اما از نظر فاعلیت و انجام کار متعلق به جسم و مرتبط با آن و محتاج به آن است.

پس این چهار قسم: یکی مفهوم وحدت، یکی نقطه، یکی عقل و یکی نفس، این‌ها همه از اقسام واحد بالخصوص می‌باشد که معروضش غیر منقسم است.

«و المنقسم اِما منقسم بالذات و اِما منقسم بالعرض»

و اما آن قسمی که معروض وحدت است و قابل انقسام است آن نیز یا منقسم بالذات است، مثل خط، سطح، جسم تعلیمی و اعداد، یا منقسم بالعرض است، مثل جسم طبیعی که بالعرض و به واسطه جسم تعلیمی تجزیه‌پذیر است.

این جا مراد از انقسام، انقسام وهمی است نه خارجی؛ برای این که در انقسام خارجی، موضوع و موصوف وحدت، مانند خط از بین می رود و قهراً چیزی به نام واحد وجود نخواهد داشت، در حالی که موضوع و موصوف وحدت باید وجود داشته باشد، اما در انقسام وهمی، موضوع محفوظ است و واهمه انسان آن را تقسیم می کند.

جسم یا طبیعی است یا تعلیمی، جسم طبیعی، مثلاً این کتاب، این گچ، این طور چیزها، این ها یک طبیعت است؛ جسم تعلیمی یعنی حجم جسم، و گنجش آن، که همان طول و عرض و عمق بودن است که از مقوله کم حساب می شود، خود جسم جوهر است اما این که می گوئیم: طول و عرض و عمق دارد، به این ابعاد ثلاثه جسم تعلیمی می گویند؛ چون در تعلیمات یعنی ریاضیات با این ابعاد سر و کار دارند. می گویند: خط طرف سطح است، سطح طرف جسم تعلیمی است، آن وقت، جسم تعلیمی صفت جسم طبیعی است، پس خط قابل انقسام است، سطح قابل انقسام است، جسم تعلیمی هم قابل انقسام است؛ آن وقت به تبع جسم تعلیمی جسم طبیعی هم تقسیم می شود، وقتی که شما پنیر را بریدید و دو قطعه کردید، حجم و کمش را تقسیم کردید، اما جسم پنیر هم به تبع آن دو تا جسم شد؛ پس جسم طبیعی بالعرض تقسیم می شود. اصلاً انقسام روی خود کم می آید؛ زیرا کم عبارت است از: عرضی که بالذات قابل انقسام و تجزیه است، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، و عدد، این ها ذاتاً قابل انقسام است، اما جسم طبیعی به تبع و بالعرض تقسیم می شود، آن وقت جسم طبیعی وقتی که تقسیم شد دیگر اعراضش هم به تبع تقسیم می شود، مثلاً وقتی شما کارد گذاشتید یک قالب پنیر را بریدید آنچه بالذات تقسیم شده جسم تعلیمی است یعنی آن گنجش را تقسیم کردید، بعد خود پنیر هم که جوهر است بالعرض تقسیم شد، حالا که تقسیم شد دیگر اعراضش هم تقسیم می شود، یعنی سفیدی پنیر

که کیف است هم تقسیم می شود؛ برای این که پنیر سفید بود، این سفید هم یک مقدارش آمد این طرف، یک مقدارش آمد آن طرف، این ها همگی به تبع جسم تعلیمی تقسیم می شوند.

این تقسیم واحد حقیقی بود، اما تقسیم واحد غیر حقیقی در جلسه بعدی بیان می شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نودم ﴾

و الواحد الغير الحقيقي إمّا واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف إلى آخر أقسامه. فإلى أقسام الوحدة أشرنا بقولنا: (و وحدة إمّا حقيقية) و مفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية، كما سيأتي في النظم، (أو غير حقيقية ادر ما دروا أوليهما)، أي الحقيقية (بحقّة)، أي إلى وحدة حقّة (و غيرها قسّمها أصحابنا أولو النهى)، أي أولو العقول - عطف بيان - . ثمّ أشرنا إلى مفهومها بقولنا: (فالذات)، أي الماهية (في الوحدة غير الحقّة قد أخذت في) مفهوم (الصفة المشتقّة) منها، أعني الواحد و الوحدة الحقّة بخلافها، أعني الواحد فيها نفس الوحدة، و الوحدة نفس الوجود العيني الذي لا ماهية له وراء صرف ذاته (و هي)، أي الوحدة الحقيقية (اتم للخصوص) و هي الوحدة العددية (و العموم بحسب) متعلّق بالعموم (الوجود)، كحقيقة الوجود لا بشرط و الوجود المنبسط (و المفهوم)، كالوحدة النوعية و الجنسية و العرضية.

(و ذو الخصوص العددي)، أي الواحد بالخصوص الذي يقال له: الواحد بالعدد - و إنّما غيرنا السياق في النظم من تقسيم الوحدة إلى تقسيم الواحد، للإشارة إلى عدم الفرق، و أنّ أقسام أحدهما بحسب أقسام الآخر بلا تفاوت - (منه ما كمبدأ الأعداد كان مفهوماً موضوعه عدم قسمة فقط)، أي الموصوف بالوحدة و الوحدة كلاهما واحد، و هو مفهوم الوحدة التي هي مبدأ الأعداد

و هو عدم الانقسام، فهو في المفاهيم آية الوحدة الحقّة في الحقائق. (و منه)، أي من الواحد بالخصوص (ما) أي واحد (الوضعي زاد)، أي زاد موضوعه المفهوم الآخر وراء مفهوم الوحدة و عدم الانقسام، و كان من ذوات الأوضاع، (كالنقط و منه كالمفارق)، أي منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل و النفس. ثمّ هذه الثلاثة مشتركة في أنّ موضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لا يقبلها الكلّ من حيث العارض الذي هو الوحدة، (و منه ما)، أي واحد (موضوعه يقبل أن يقتسما) بخلاف سوابقه من أقسام الواحد بالعدد، و هو قسمان، إذ (قابله)، أي قابل الانقسام الوهمي لا الفكيّ، فإنّه يعدم المقدار (بالذات مقدار) واحد؛ (و إن يقبله بالعارض كالجسم) الطبيعي الواحد (زكن). و إنّما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، ممّا يحلّ في الجسم، كالبياض و غيره، ممّا يقبل القسمة بالعرض، وكذا الصورة الواحدة، بل الهيولى الواحدة، فإنّها أيضاً يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكيّة بذاتها و ليست هي مرادة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در وحدت و کثرت بود، یکی از مفاهیم عامه که شامل تمام موجودات است مفهوم وحدت است، و گفتیم: وحدت هر چند مفهومش با مفهوم وجود دو تا است اما به حسب حقیقت و مصداق یکی است؛ هستی و تشخیص و وجوب، اعم از وجوب بالذات و بالغیر، و وحدت، این‌ها مساوق با یکدیگر هستند.

مرحوم حاجی در شرح قبل از متن اقسام وحدت را ذکر کرد، حالا در شعر و شرح همین‌ها را تقریباً تکرار می‌کند.

قبلاً گفتیم: وحدت یا حقیقی است یا غیر حقیقی، واحد غیر حقیقی حقیقتاً وحدت ندارد و وحدت آن بالعرض و المجاز و به نحو مسامحه است.

اقسام وحدت غیر حقیقی

واحد غیر حقیقی یا واحد بالنوع است، مثل زید و عمرو که در انسانیت که ماهیه نوعیه آن‌هاست شرکت دارند، این‌ها واحد بالنوع هستند، یعنی نوعشان یکی است، یعنی مثلاً هستند؛ یا واحد غیر حقیقی، واحد بالجنس است، مثل گاو و الاغ، یا انسان و الاغ که واحد هستند؛ یعنی جنسشان که ماهیت جنسیه حیوان است واحد است. یا در یک ماهیت عرضی یکی هستند، مثلاً این سطل با آن سطل واحد هستند، یعنی در کمّشان و مقدار گنجایششان مثل هم هستند.

توضیح متن:

«و الواحد الغير الحقيقي إمّا واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف إلى آخر أقسامه فإلى أقسام الوحدة أشرنا بقولنا»

و واحد غير حقیقی که واحد مجازی است دارای اقسامی است: یا واحد بالنوع است، مثل زید و عمرو که در انسان که نوع است واحد و مشترکند، یا واحد بالجنس است که در جنس متحدند، مثل انسان و بقر که در حیوان که جنس است واحد و مشترکند، یا واحد بالكیف است، مثل پیراهن من و برف که در سفیدی که کیف است واحد و مشترکند، همچنین تا آخر اقسام وحدت غیر حقیقی، مثل واحد به کم و واحد به وضع و دیگر اعراض. ما در شعرمان به اقسام وحدت چنین اشاره کردیم:

«و وحدة إمّا حقيقية) و مفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية»

وحدت یا حقیقی است (در مقابل مجازی و مسامحی)، وحدت حقیقی یعنی چه؟ می‌گوید: مفهوم وحدت حقیقی از مفهوم وحدت غیر حقیقی دانسته می‌شود، غیر حقیقی را که فهمیدید حقیقی هم معنایش معلوم می‌شود.

«كما سيأتي في النظم (أو غير حقيقية)»

چنان‌که در نظم می‌آید، یعنی در شعرمان تعریف وحدت غیر حقیقی را می‌آوریم و در مقابل تعریف وحدت حقیقی هم روشن می‌شود. یا وحدت غیر حقیقی است. پس وحدت یا حقیقی است یا غیر حقیقی، ایشان غیر حقیقی را آخر کار ذکر می‌کند.

«(ادر ما دروا أولاهما)، أي الحقيقية (بحقّة)، أي إلى وحدة حقّة (و غيرها قسّمها أصحابنا أولو النهى)، أي أولو العقول - عطف بيان -»

حالا می‌گوید: بدان آنچه را که دیگران یعنی حکما هم می‌دانند. «دروا» یعنی «علموا».

«أولاهما» یعنی اولی از آن دو را یعنی آن که حقیقی است را، صاحبان عقل و اندیشه یعنی فلاسفه، به وحدت حقّه و غیر حقّه تقسیم کرده‌اند. حقّه یعنی واحدی که عین وحدت است و غیر حقّه همانی است که گفتیم ذات له الوحدة است.

این «بحقّه» متعلق به آن «قسّمها» است، یعنی تقسیم کرده‌اند وحدت را اصحاب ما که صاحبان عقل هستند، نُهی جمع نهوة به معنای عقل است. می‌گوید: أولو النهی عطف بیان است برای اصحابنا.

در مورد موجود گفتیم: موجود یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است، یعنی ذات له الوجود است؛ این جا هم واحد یا خود وحدت است یا چیزی که وحدت دارد، یعنی ذات له الوحدة است.

«ثمَّ أشرنا إلى مفهومهما بقولنا: (فالذات)، أي الماهية (في الوحدة غير الحقّة قد أخذت في) مفهوم (الصفة المشتقّة) منها، أعني الواحد»

سپس ما اشاره کردیم به مفهوم و معنای این دو وحدت که حقّه و غیر حقّه باشد به قول خودمان که گفتیم: در وحدت غیر حقّه، ذات، در مشتق اخذ شده است، یعنی در مفهوم صفتی که مشتق از وحدت است که همان «واحد» باشد، یعنی واحد غیر حقّه ذات له الوحدة است، مثلاً انسان که واحد است یک چیز و ماهیتی است که دارای وحدت است.

«و الوحدة الحقّة بخلافها، أعني الواحد فيها نفس الوحدة و الوحدة نفس الوجود العيني الذي لا ماهية له وراء صرف ذاته»

اما وحدت حقّه به خلاف وحدت غیر حقّه است، یعنی واحد در وحدت حقّه، نفس وحدت است و وحدت هم نفس وجود عینی و خارجی است که ماهیتی جز صرف ذاتش ندارد، یعنی ماهیتش همان وجودش است.

یعنی حقیقت هستی با وحدت حقیقتاً یکی هستند، ذات حق تعالی عین وجود

است، عین وحدت هم هست، عین تشخص هم هست، عین وجوب هم هست. این‌ها را جلوتر گفتیم.

«(و هی)، أي الوحدة الحقيقية (انم للخصوص) و هي الوحدة العددية»

و وحدت حقیقی را نسبت بده به خصوص که همان وحدت عددیه می‌باشد، مثل زید که واحد است، واحد بالخصوص و خاص است که یک فرد و شخص می‌باشد. انم یعنی نسبت بده.

«(و العموم بحسب) متعلق بالعموم (الوجود) كحقيقة الوجود لا بشرط و الوجود

المنبسط (و المفهوم)، كالوحدة النوعية و الجنسية و العرضية»

و وحدت حقیقی را به عموم هم نسبت بده. این «و العموم» عطف است به «للخصوص» و «بحسب» هم متعلق به «العموم» است؛ یعنی وحدت حقیقی دو قسم است: وحدت و واحد بالخصوص و وحدت و واحد بالعموم؛ و واحد بالعموم نیز دو قسم است: یا عموم به حسب وجود است، مانند حقیقت وجود لابشرط و وجود منبسط^(۱) که سعه وجودی خارجی دارد، یا واحد بالعموم عمومیتش به حسب مفهوم است، مثل وحدت نوعی مثل انسان، و وحدت جنسی، مثل حیوان، و وحدت عرضی مثل مفهوم ضاحک.

«(و ذو الخصوص العددي)، أي الواحد بالخصوص الذي يقال له: الواحد بالعدد»

۱- نزد عرفای محقق، وجود حق تعالی وجود مطلق و لابشرط مقسمی است که از قید اطلاق و لابشرطیت هم عاری است، در قبال این وجود هیچ وجود و موجود دیگری قابل فرض و تصور هم نیست، چه رسد که ممکن باشد، چه رسد که تحقق داشته باشد، «یا هو یا من لا هو الا هو» ناظر به اوست؛ و لذا وحدت آن وحدت حقه حقیقیه است که کام نهنگ «لا»ی او تمام هستی را بلعیده و همه را در برگرفته است. و وجود منبسط که فیض عام اوست وجود مطلق و لابشرط قسمی است که مقید به قید اطلاق و لابشرطیت است این وجود نیز فراگیر و واحد بالعموم و وحدت حقه ظلیه است که هر آنچه غیر از وجود لابشرط مقسمی حق تعالی است را در بر می‌گیرد. (اسدی)

حالا باز می‌خواهد برای واحد بالخصوص و خاص اقسامی را ذکر کند. می‌گوید:
و آن خاص عددی یعنی آن واحد بالخصوصی که به آن واحد به عدد گفته می‌شد.
«و إنما غیرنا السياق في النظم من تقسیم الوحدة إلى تقسیم الواحد للإشارة إلى عدم
الفرق و أنّ أقسام أحدهما بحسب أقسام الآخر بلا تفاوت»

برای توضیح کلمه «ذو» که آورده است می‌گوید: ما در این جا سیاق در نظم را از
تقسیم وحدت به تقسیم واحد تغییر دادیم. تاکنون وحدت را تقسیم می‌کردیم اکنون
واحد را تقسیم می‌کنیم. این «ذو» را آوردیم و بحث را از وحدت روی واحد آوردیم
تا اشاره کنیم به عدم فرق بین وحدت و واحد و به این که اقسام وحدت با اقسام واحد
یکی است؛ چون بین مبدأ اشتقاق و مشتق فرقی نیست؛ از باب این که فرق بین وحدت
و واحد به اعتبار لا بشرط و بشرط لا است؛ ضحک را اگر بشرط لای از انسانیت
ملاحظه کردیم که قابل حمل نباشد، به آن می‌گوییم: ضحک، که مصدر است، و اگر
طوری ملاحظه کردیم که قابل حمل بر انسان باشد، می‌گوییم: ضاحک که مشتق
است، و مثل وجود و موجود، وجود هم با موجود یکی است، اصلاً آن که موجود
است خود وجود است و اسناد «موجود» به ماهیت بالعرض و المجاز است.

«منه ما کمبدأ الأعداد کان مفهوماً موضوعه عدم قسمة فقط»

از این قسم یعنی واحد بالخصوص عددی است آنچه که مثل مبدأ اعداد است که
موضوع آن می‌فهماند عدم قسمت را فقط، یعنی حقیقتش همان عدم انقسام است.
«موضوعه» را فاعل «مفهماً» بگیرید، یعنی می‌فهماند موضوعش عدم قسمت را،
یعنی این صفت واحد را می‌آوریم روی وحدت و یا روی واحد که موضوع باشد که
این موضوع عدم قسمت را می‌فهماند.

همه اعداد قابل انقسام است غیر از واحد، دو و سه و چهار تا بی‌نهایت از سلسله
اعداد غیر متناهی هر عددی را فرض کنید قابل انقسام است به جز خود وحدت یا

واحد؛ زیرا اساساً وحدت و واحد عدد نیست؛ برای این که عدد آن است که قابل انقسام باشد؛ چون عدد از مقوله کم است و کم عبارت است از: عرضی که ذاتاً قابل قسمت است، بنابراین واحد که قابل قسمت نیست برای این است که عدد نیست، اما سازنده اعداد است، از دو به بعد عدد است که طبعاً قابل قسمت می باشد.

تمام اعداد از واحد تشکیل می شود، دو واحد که پهلوی هم بگذاریم عدد دو می شود؛ بنابراین مفهوم واحد با این که خودش عدد نیست، ولی سازنده اعداد است، در تمام نظام اعداد، از دو گرفته تا بی نهایت، واحد است که این ها را می سازد. مثل وجود باری تعالی که واحد است و هیچ تعدد و تکثر و ترکیبی در آن راه ندارد، ولی منشأ پیدایش موجودات متعدده و متکثره و مرکبات است؛ منتها وجود حق تعالی در عالم واقع و خارج است، ولی این در عالم مفهومیت است، در عالم مفهومیت واحد یک مفهومی است که خودش عدد نیست ولی منشأ اعداد است. این است که می گوید:

«أي الموصوف بالوحدة و الوحدة كلاهما واحد و هو مفهوم الوحدة التي هي مبدأ الأعداد و هو عدم الانقسام»

این که گفتیم: موضوع واحد، عدم انقسام را می فهماند یعنی این که موصوف به وحدت و وحدت هر دو یکی هستند، موصوف و صفت یکی است، و آن موصوف، مفهوم وحدت است که مبدأ اعداد و همان عدم انقسام است.

وقتی می گوییم: الواحد واحد، یا الوحدة واحدة، این جا موصوفمان مفهوم وحدت است، صفتمان هم که رویش آوردیم، واحد است؛ پس موصوف و صفت یکی هستند، و آن موصوف عبارت است از عدم انقسام؛ چون واحد خودش عدد نیست.

«فهو في المفاهيم آية الوحدة الحقّة في الحقائق»

در این جا می خواهد بگوید: وزان مفهوم وحدت در عالم اعداد وزان واجب الوجود نسبت به موجودات است.

پس مفهوم واحد نسبت به اعداد در عالم مفاهیم، نشانه وحدت حقه حق تعالی نسبت به موجودات است در حقایق، یعنی همین طور که در عالم مفاهیم مفهوم وحدت سازنده همه سلسله اعداد است حق تعالی نیز خودش یک واحد حقیقی است که سازنده همه کثرات عالم است.

«(و منه)، أي من الواحد بالخصوص (ما) أي واحد (الوضعی زاد)»

و از اقسام واحد بالخصوص یک قسم واحدی است که وضع را افزوده است. وضعی در این جا یعنی چیزی که قابل اشاره حسیه است.

«أي زاد موضوعه المفهوم الآخر وراء مفهوم الوحدة و عدم الانقسام و كان من ذوات الأوضاع (كالتقط)»

وضع را افزوده است، یعنی واحدی است که موضوعش مفهوم دیگری و رای مفهوم وحدت و عدم انقسام دارد و همانند نقطه‌ها (که پایان خطوط هستند) از ذواتی است که دارای وضع و محاذات است.

در قسم اول از واحد بالخصوص خود وحدت و واحد را می‌گفتیم وحدت و واحد است، که موصوف و صفت یکی بود، ولی این جا می‌گوییم: نقطه واحد است که نقطه علاوه بر این که وحدت و عدم انقسام را دارد؛ چون امری تجزیه‌ناپذیر است، قابل اشاره حسیه هم هست؛ پس در نقطه که متصف به صفت وحدت است یک چیزی زائد بر مفهوم وحدت موجود است، و موصوف به وحدت و صفت وحدت دو تا است.

خلاصه: این قسم از واحد بالخصوص که موضوعش مفهوم دیگری غیر از مفهوم وحدت و عدم انقسام است، یک وقت است که موضوعش باز قابل انقسام نیست؛ و این نیز دو قسم است: یا قابل اشاره حسیه است مثل نقطه، نقطه یک امر غیر قابل انقسام و وضعی است، یعنی قابل اشاره حسیه است و وضع و محاذات دارد، نقطه

طرف خط است و طرف خط قابل انقسام نیست؛ یا موضوع یک امر مفارق و مجرد و غیر قابل انقسام است که قابل اشاره حسی نیست و وضع و محاذات ندارد. مجرد هم یک وقت مجرد تام است، مثل عقل، عقل واحد و غیر قابل انقسام است که هیچ تعلقی به ماده و جسم ندارد، یک وقت مجرد وابسته به جسم است، مثل نفس. این است که می‌گوید:

«(و منه كالمفارق)، أي منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً كالعقل و النفس»

و یک قسم از واحد بالخصوص مثل مفارق است، یعنی از آن قسم، قسمی است که موضوعش علاوه بر مفهوم عدم انقسام، چیز دیگری دارد که آن چیز قابل وضع و محاذات نیست، مثل عقل و نفس؛ دو مثال می‌زند یکی برای مجرد تام، مثل عقل، و یکی برای مجرد غیر تام، مثل نفس که مجرد است، اما متعلق به بدن است.

«ثم هذه الثلاثة مشتركة في أنّ موضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض» سپس این سه قسم^(۱) مشترکند در این که موضوعشان از حیث ذات معروض، پذیرای قسمت نیست، یعنی خود معروض وحدت هم که موضوع وحدت است قابل انقسام نیست، خود واحد که صفت و عارض است قابل انقسام نیست، معروض آن هم که موضوع است قابل انقسام نیست؛ از این رو می‌گوید:

«كما لا يقبلها الكلّ من حيث العارض الذي هو الوحدة»

همان‌طور که در همه اقسام، عارض که وحدت است قسمت‌پذیر نیست، یا بگو: واحد یا وحدت که صفت و عارض است در همه اقسام وحدت و واحد، قابل انقسام نیست، ولی در این سه قسم، معروض وحدت و واحد هم قابل انقسام نیست.

۱- یکی این که موضوع خود وحدت باشد، یکی این که موضوع غیر وحدت باشد، اما وضعی باشد، یعنی قابل اشاره حسی باشد مثل نقطه، یکی هم این که موضوع مفارق باشد، مثل عقل و نفس، این جا عقل و نفس را یکی حساب کرده است و الا چهار قسم می‌شود. (استاد رحمته)

از این به بعد اقسامی که موضوع آن‌ها قابل انقسام است را بیان می‌کند، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی؛ این که می‌گوییم: خط واحد، سطح واحد، جسم واحد، صفت که وحدت است انقسام ندارد، اما موضوع که خط و سطح باشد قابل انقسام است، این است که می‌گوید:

«(و منه ما)، أي واحد (موضوعه یقبل أن یقتسما) بخلاف سوابقه من أقسام الواحد بالعدد»

و یک قسم از واحد بالخصوص واحدی است که موضوعش قابل انقسام است، به خلاف سابق‌هایش از اقسام واحد بالعدد (واحد بالخصوص) که آن‌ها موضوعش قابل انقسام نبود.

«و هو قسمان، إذ (قابله)، أي قابل الاقسام الوهمي لا الفکي فإنه یعدم المقدار»
و آن واحدی که موضوع آن قابل انقسام است دو قسم است، زیرا آنچه قابل انقسام وهمی است، یعنی آنچه قابل انقسام در ذهن است نه فکّی یعنی نه انقسام در خارج؛ چون به واسطه انقسام در خارج، مقدار معدوم می‌شود و ما می‌خواهیم این مقدار محفوظ باشد، تا همچنان موضوع واحد و وحدت که قابل انقسام است محفوظ بوده و واحد هم که وصف اوست محفوظ باشد.

«(بالذات مقدار) واحد»

یعنی آنچه قابل انقسام است، قابل انقسام بودنش یا بالذات است، که همان مقدار واحد است، انقسام بالذات روی مقدار می‌آید، مقدار یعنی اندازه، مثل خط واحد، سطح واحد، جسم واحد.

«(و إن یقبله بالعارض كالجسم) الطبيعي الواحد (زکن)»

و اگر قابل انقسام، انقسام را بالعارض و بالعرض قبول کند مثالش مثل جسم طبیعی واحد دانسته شده است. بالعارض می‌گوید چون وقتی شما تقسیم می‌کنید،

تقسیم بالذات می آید روی جسم تعلیمی، یعنی روی اندازه، اندازه که دو قسم شد جسم طبیعی، مثل صابون هم بالعرض دو قسم می شود.
«زُكِنَ» یعنی عُلِمَ.

«و إِمَّا قَلْنَا: كَالْجِسْمِ لِيَشْمَلَ الْوَاحِدَ بِالْعَدَدِ مِمَّا يَحِلُّ فِي الْجِسْمِ كَالْبَيَاضِ وَ غَيْرِهِ مِمَّا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ بِالْعَرْضِ»

چرا گفتمی مثل جسم؟ می گوید: برای این که شامل بشود واحد بالعدد از چیزهایی را که حلول در جسم دارند، مانند سفیدی، وقتی که جسمی مثل صابونی که سفید است تقسیم شود سفیدی اش هم تقسیم می شود، و غیر سفیدی از دیگر چیزهایی که تقسیم را بالعرض می پذیرد.

«و كَذَا الصُّورَةُ الْوَاحِدَةُ، بَلِ الْهَيُولَى الْوَاحِدَةُ فَإِنَّهَا أَيْضًا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْوَهْمِيَّةَ بِالْعَرْضِ لِلْمَقْدَارِ»

و همچنین شامل بشود صورت واحد بلکه هیولای واحد را؛ زیرا هیولا هم به خاطر و به واسطه مقدار که بالذات تجزیه پذیر است تقسیم وهمی را بالعرض می پذیرد؛ یعنی در واهمه تجزیه می شود.

«نعم، تقبل الفکیّة بذاتها و لیست هی مرادة»

بله هیولا خاصیتش این است که قسمت فکّی را بالذات می پذیرد، اما این جا قسمت فکّی مراد نیست بلکه تقسیم وهمی مراد است.

گفتیم: قسمت بالذات در خود اندازه می آید، اندازه را که تقسیم می کنیم بعد رنگش هم تقسیم می شود و همین طور صورتش هم تقسیم می شود، هیولایش هم تقسیم می شود.

فرق هیولا با چیزهای دیگر این است که هیولا لا بشرط از انقسام و عدم انقسام است.

یکی از ادله وجود هیولا این است که: وقتی یک خط را دو قسم کردیم مثلاً یک متری را دو تا نیم متری کردیم، قطعاً آن یک متری از بین رفته، دو تا نیم متری به جایش آمده است، آنچه بود رفت یک چیز دیگر آمد، یک متری رفت دو تا نیم متری آمد، اما ما می‌گوییم: این دو تا نیم متری همان یک متری است، این همانی آن‌ها به واسطه همان هیولا است، از باب این که هیولا یک قوه‌ای بود که یک وقت مقدار یک متری را به خودش گرفته بود، حالا دو تا نیم متری را به خودش گرفته است. به عبارتی دیگر: خود یک متر، دو تا نیم متر نمی‌شود، خود یک متری از بین می‌رود، دو تا نیم متری می‌آید، آنچه یک وقت صورت یک متری را داشت، حالا صورت دو تا نیم متری را دارد هیولا است، الصورة بصورة لا تنقلب، هیچ وقت یک متر دو تا نیم متر نمی‌شود، این ماده‌ای که صورت یک متری داشت، حالا دو تا نیم متری به خود گرفت، پس به همین لحاظ است که هیولا قابل انقسام فکّی هم هست، اما ما حالا انقسام فکّی را کار نداریم، همان انقسام وهمی را در نظر داریم هر چند هیولا انقسام فکّی هم قبول می‌کند.

اما وحدت غیر حقیقی که وحدت بالعرض و المجاز است، باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و يكم ﴾

(و الوحدة الغير الحقيقية ما)، أي وحدة (واسطة العروض) مفعول مقدّم (ليس معدما)، كما في زيد و عمرو، فإنّهما واحد في الإنسان، و كما في الإنسان و الفرس فإنّهما واحد في الحيوان. فالإنسان واحد حقيقي و واسطة في العروض لوحدة زيد و عمرو، و كذا الحيوان واحد حقيقي و واسطة في العروض لوحدة الإنسان و الفرس. فالوحدة للإنسان مثلاً وصف له بحاله و لزيد و عمرو وصف لهما بحال متعلّقتهما. و هكذا في سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقية. و هي (تجانس تماثل تساوي تشابه تناسب توازي إن و حدّ الشيطان جنساً) ناظر إلى التجانس، و (نوعاً) ناظر إلى التماثل، و قس عليهما (كمّاً و كيفاً نسبة و وضعاً) فاللفّ و النشر مرتّب (و واحد بالنوع)، كزيد و عمرو (غير الواحد النوعي)، كالإنسان. (في مثله التمييز أيضاً مرعى) فلا ينبغي أن يختلط عليك الأمر. فالواحد بالجنس كالإنسان و الفرس غير الواحد الجنسي، كالحيوان و الواحد بالعرض غير العرضي.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

دنباله بحث وحدت و کثرت

بحث در وحدت و کثرت بود، در تقسیم وحدت گفتیم: وحدت یا حقیقی یا غیر حقیقی است؛ واحد حقیقی آن است که وحدت صفت خود شیء باشد، مثلاً بگوییم: انسان نوع واحد است، که وحدت صفت خود انسان است؛ اما یک وقت است که وحدت صفت متعلق شیء است که بالعرض و المجاز به شیء نسبت داده می شود، مثل این که می گوییم: زید و عمرو واحد هستند، زید و عمرو که حقیقتاً واحد نیستند؛ زیرا در حقیقت وحدت صفت انسان است که نوع است ولی بالعرض و المجاز به آن دو نفر نسبت داده می شود.

برای این نسبت های مجازی اصطلاحاتی هم وضع کرده اند:

تجانس، به وحدت در جنس می گویند، مثل گاو و الاغ یا انسان و الاغ که متجانسین هستند یعنی در یک جنس با هم شریکند.

تماثل، به وحدت در نوع می گویند، که چند فرد در یک نوع شرکت دارند، مثل زید و عمرو که در ماهیت نوعیه انسان مشترکند.

تساوی، به وحدت در کم می گویند، اگر چند نفر در کم با هم شرکت داشته باشند، مثل این که می گوییم: زید و عمرو در اندازه خود یکی هستند، آن دو متر است، این هم دو متر، این دو را می گویند متساویین، یعنی تساوی در اندازه دارند.

تشابه، به وحدت در کیف می گویند، اگر چند چیز در کیفشان یکی باشند این را

تعبیر به تشابه می‌کنند، یعنی در کیف با هم شرکت دارند، مثلاً پیراهن من و پیراهن شما یکی هست، یعنی چه؟ یعنی رنگشان یکی است، در کیف شبیه به هم هستند. توازی، به وحدت در وضع می‌گویند، مثلاً دو خط که با هم یکی است، یعنی مسیرشان یکی است، با هم موازی هستند. توازی را مطابقه هم می‌گویند، مثلاً می‌گویند: این خط با آن خط مطابق هستند، یعنی در یک مسیر هستند. تناسب، به وحدت در نسبت می‌گویند، مثلاً من و برادرم یکی هستیم، یعنی به یک پدر و مادر نسبت داریم. این‌ها اقسام وحدت غیر حقیقی است.

توضیح متن:

«(و الوحدة الغير الحقيقية ما)، أي وحدة (واسطة العروض) - مفعول مقدم - (ليس معدما)»
 و وحدت غیر حقیقی وحدتی است که واسطه در عروض را مُعَدَم و نابود کننده نیست، یعنی واسطه در عروض دارد. این «واسطة العروض» مفعول مقدم است برای «معدما»، یعنی واسطه در عروض را فاقد نیست.
 «كما في زيد و عمرو، فإنَّهما واحد في الإنسان، و كما في الإنسان و الفرس فإنَّهما واحد في الحيوان، فالإنسان واحد حقيقي و واسطة في العروض لوحدة زيد و عمرو، و كذا الحيوان واحد حقيقي و واسطة في العروض لوحدة الإنسان و الفرس»
 چنان‌که در زید و عمرو این‌گونه است، که در انسان واحد هستند، و یا در انسان و فرس که در حیوان واحدند؛ پس انسان که نوع است واحد حقیقی است و واسطه در عروض برای وحدت زید و عمرو است؛ و همچنین حیوان که جنس است واحد حقیقی است و واسطه در عروض برای وحدت انسان و فرس است.

«فالوحدة للإنسان مثلاً وصف له بحاله و لزيد و عمرو وصف لهما بحال متعلقهما»
پس صفت وحدت برای انسان و صف به حال خودش است، اما برای زید و عمرو
وحدت صفت است به حال متعلقشان، متعلقشان همان انسانیت است، یعنی اینها
تعلق و ارتباط دارند به انسانیت، وحدت حقیقتاً صفت انسان است، ولی نسبتش به
زید و عمرو بالعرض و المجاز است.

«و هكذا في سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقية»

و همچنین است در سایر اقسام وحدت غیر حقیقی. اقسام غیر حقیقی را در شعر
این گونه ذکر کرده است:

«و هي (تجانس، تماثل، تساوي، تشابه، تناسب، توازي)»

و اقسام وحدت غیر حقیقی بدین شرح است:

تجانس، این است که در یک جنس با هم شرکت دارند، مثل انسان و فرس.

تماثل، این است که در یک نوع شرکت دارند مثل زید و عمرو.

تساوی، این است که در مقوله کم و اندازه شرکت دارند، مثل این کتاب و آن کتاب
که اندازه آنها یکی است.

تشابه، این است که در مقوله کیف با هم شرکت دارند؛ مثل پیراهن من و پیراهن
شما که هر دو سفیدند.

تناسب، اشتراک در نسبت و مقوله اضافه است، مثل من و برادرم که به یک پدر و
مادر نسبت داریم.

توازی، اشتراک در مقوله وضع است، مثلاً دو خط با هم متوازی است، یعنی در یک
مسیر هستند و وضع و محاذاتشان یکی است؛ توازی را مطابقه هم می گویند،
می گویند: این خط با آن خط مطابق هستند.

«(إن و حد الشیئان جنساً) - ناظر إلى التجانس - و (نوعاً) - ناظر إلى التماثل -»

اگر دو شیء متحد باشند در جنس، این ناظر به تجانس است.

و اگر دو شیء متحد باشند در نوع، این ناظر به تماثل است؛ یعنی این که گفتیم: اقسام وحدت غیر حقیقی، تجانس، تماثل و ... است، در صورتی است که دو شیء اتحاد در جنس داشته باشند، که در این صورت تجانس است یا اتحاد در نوع داشته باشند، که در این صورت تماثل است.

«و قس علیهما، (کماً و کیفاً نسبة و وضعاً)»

و قیاس کن بر جنس و نوع، کم، کیف، نسبت و وضع را. کم و اندازه مال تساوی، کیف مال تشابه، نسبت مال تناسب، وضع مال توازی می باشند.

«فاللفّ و النشر مرتّب»

پس آنچه در شعر گفتیم به نحو لف و نشر مرتب است. اگر به ترتیب باشد می گویند: لفّ و نشر مرتب، اگر نامرتب باشد می گویند: لف و نشر مشوّش، حالا این جا لفّ و نشر مرتب است.

این شعر فردوسی لفّ و نشر مرتب است.

به روز نبرد آن یل ارجمند به تیغ و به تیر و به گرز و کمند
برید و درید و شکست و ببست یلان را سر و سینه و پای و دست

«(و واحد بالنوع)، کزید و عمرو، (غیر) الواحد (النوعي) كالإنسان»

اکنون هشدار می دهد که: واحد بالنوع، مثل زید و عمرو، غیر از واحد نوعی، مثل انسان است.

انسان واحد نوعی است، یعنی نوع واحد است، ولی زید و عمرو واحد بالنوع هستند، یا مثلاً حیوان، واحد جنسی است، ولی انسان و فرس واحد بالجنس هستند. این دو تعبیر را با هم اشتباه نکنید. وقتی که گفتند: واحد نوعی، یعنی یک نوع، وقتی که گفتند: واحد بالنوع، یعنی چند فردی که در یک نوع شرکت دارند.

در مثال های دیگر نیز همین ترتیب می آید، یعنی همان طور که واحد بالجنس غیر

از واحد جنسی است، واحد بالکم هم غیر از واحد کمّی است، واحد بالکیف هم غیر از واحد کیفی است؛ همان اصطلاحی که داشتیم در این‌ها می‌آید. این است که می‌گوید:

«(في مثله التمييز أيضاً مرعى) فلا ينبغي أن يختلط عليك الأمر»

یعنی در مثل واحد بالنوع و واحد نوعی، از مثال‌های دیگر، همین تمیز را رعایت بکن، که واحد بالجنس غیر واحد جنسی است و...؛ پس سزاوار نیست که امر بر تو مشتبه بشود و این‌ها را با هم خلط کنی.

«فالواحد بالجنس، كالإنسان و الفرس، غير الواحد الجنسي كالحيوان و الواحد بالعرض

غير العرضي»

پس واحد بالجنس مثل انسان و فرس غیر از واحد جنسی مانند حیوان است، و واحد بالعرض غیر از واحد عرضی است، مثلاً می‌گوییم: زید و عمرو در ضحک با هم شرکت دارند و یکی هستند که واحد بالعرض می‌باشند، این غیر از آن است که ضحک خودش واحد عرضی است.

کم و کیف و دیگر اعراض نیز همین‌طور است.

غررٌ في الحمل و تقسيمه

بكثرة تعلقت غيرية
هذي هي الحمل و فيه اعتبر
الحمل بالذاتي الأولي وصف
فكل مفهوم و إن ليس وجد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا
وبالمواطاة و الاشتقاق فه
بتيّة و غيرها مركبة
وفي بسبيطة من الهلية
لأنّها ثبوت شيء قد بدت
و ربما بدّل باستلزام
و قيل مبدأ و لو ذهنأ فقد

كذاك بالوحدة هو هوية
جهتي الوحدة و التكثر
مفهومه اتّحاد مفهوم عرف
فنفسه بالأولي ما فقد
وباتّحاد في الوجود عرفا
وذلك الهوهو و ذا ذو هو سمة
بسبيطة هلية منشعبة
لا تجرين قاعدة الفرعية
وهي لكون الشيء شيئاً قد حوت
أو خصّصت عقلية الأحكام
مفهوم موجود مع الشيء اتّحد

غررٌ في الحمل و تقسيمه

قد مهّدنا أولاً أنّ الهوية التي هي اتحاد ما، و هي مقسم للحمل من العوارض الذاتية للوحدة فهي من متعلّقات الوحدة و الغيرية التي هي مقسم للتقابل و للتخالف و للتماثل بوجه، بأن يقال: الغيران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان، من العوارض الذاتية للكثرة، و من متعلّقاتها. فقلنا: (بكثرة تعلّقت غيرية كذاك بالوحدة) تعلّقت (هوية هذي)، أي الهوية (هي الحمل).
إن قلت: الهوية اتحاد ما، فيشمل التجانس و التماثل و غيرهما من أقسام الواحد الغير الحقيقي فلم خصّصتها بالحمل.

قلت: أولاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد في الوجود و إلاّ فهو مساوٍ للهوية. و في النظم أيضاً أطلقنا جهتي الوحدة و التكتّر. و ثانياً، نقول: لو اتّبعتا المشهور فالهوية هنا ليست بمعناها الأعمّ. (و فيه)، أي في الحمل (اعتبر جهتي الوحدة و التكتّر).

تقسيم: (الحمل بالذاتي الأوّلي وصف مفهومه اتّحاد مفهوم عرف)، أي مفادّه أنّ الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً و ماهية، لا وجوداً فقط، كما في الحمل الشائع، و لكن بعد أن يلحظ نحو من التغيرات، كتغيرات الإجمال و التفصيل في حمل الحدّ على المحدود و كملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته أو يمكن أن يسلب عن نفسه و ملاحظته لا كذلك، بل كما هو هو، كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هو إنسان إنسان لا غير، و في مبحث الجعل: ما جعل المشمش ممشياً، بل جعل موجوداً، فإنّ المشمش ممشش في ذاته، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، و سلبه عن نفسه محال.

غررٌ في الحمل و تقسيمه

حمل و هووئیت

این غرر دربارهٔ حمل و تقسیم حمل است. مسألهٔ وحدت و کثرت را مورد بحث داشتیم، به دنبال آن بحث از لوازم وحدت و کثرت است، اتحاد از لوازم وحدت است، چنان‌که تقابل از لوازم کثرت است. اتحاد بعد از این است که دو چیز باشد، یک نحوهٔ دوئیتی باشد، با این حال بین آنها وحدت و یگانگی برقرار باشد و آنها به گونه‌ای یکی باشند، وقتی که می‌گوییم: زید قائم، حکم به اتحاد زید و قائم می‌کنیم، درحقیقت گفته‌ایم: هو هو، این آن است، که همان اتحاد را می‌رساند؛ پس از لوازم وحدت، هووئیت، یعنی اتحاد است. «هووئیت» مصدری است که مشتق از هو هو است. باید در نظر داشت که هووئیت غیر از وحدت است، وحدت یعنی یکی بودن، اما هووئیت یعنی اتحاد یعنی این که دو تا چیز است و این دو تا آمده یکی شده است. این جا یک تعبیر دیگر به نام حمل هم داریم، می‌گوییم: زید ضارب، که ضارب را بر زید حمل کرده‌ایم.

نسبت بین حمل و هووئیت

اصطلاحاً گاهی اوقات هووئیت را اعم از حمل می‌گیرند، چنان‌که مشهور همین است، گاهی هم حمل را اعم از هووئیت می‌گیرند، و گاهی هم این دو را با هم مساوی می‌گیرند.

اما وجه نظر مشهور که اعم بودن هوویت باشد که همان نظر مورد پذیرش و فعلی ماست این است که: یک وقت، هوویت اتحاد در وجود است، مثل زید ضارب یا ضاحک یا زید انسان، که این‌ها با زید به یک وجود موجود هستند، یک وقت است نه، دو تا وجود است و هوویت به نحو مسامحه‌ای است، مثل همان اتحاد و یگانگی که در وحدت غیر حقیقی است، مثل زید و عمرو که یکی هستند، یعنی در انسانیت یکی‌اند، این‌جا هم باز اتحاد و هوویت است، اما این اتحاد مسامحی است، یعنی نوعشان یکی است. پس هوویت را گاهی اعم از حمل می‌گیرند، یعنی اعم از آن جایی که واقعاً اتحاد در وجود باشد، یا واقعاً اتحاد در وجود نباشد بلکه به نحو مسامحه باشد؛ آن وقت از اتحاد در وجود تعبیر به حمل می‌کنند؛ اگر از این راه وارد شدیم، هوویت اعم می‌شود، یک قسمش آن است که اتحاد در وجود است مثل زید انسان، یک قسمش این است که اتحاد در وجود نیست، به نحو مسامحه است، مثل این‌که می‌گوییم: زید و عمرو در انسانیت یکی هستند، این هوویت هست اما حمل نیست.

ولی گاهی اوقات به عکس می‌گویند، یعنی حمل را اعم از هوویت می‌گیرند، چه بگوییم: زید انسان، که اتحاد در وجود دارند، این حمل است، چه بگوییم: زید عمرو، که اتحاد در وجود ندارند بلکه در انسانیت یکی هستند، این هم حمل است؛ بنابراین نظر، هوویت مخصوص آن جایی است که اتحاد در وجود باشد. گاهی از اوقات هم اصلاً می‌گویند: هوویت با حمل یکی هستند و هیچ‌کدام نسبت به دیگری اعم یا اخص نیست. بالأخره این‌جا نظرها مختلف است.

در هر صورت، اجمالاً حمل و اتحاد و هوویت، با هم یکی هستند و از لوازم وحدت می‌باشند، چنان‌که غیریت که بر خلاف اتحاد است از لوازم کثرت است. غیریت هم سه قسم است: یا تماثل است، یا تخالف است و یا تقابل. بنابراین، متمثلین، مثل زید و عمرو، که در انسانیت یکی هستند گاهی اوقات در

وحدت و هویت و اقسام واحد داخل است، گاهی هم در کثرت و غیریت و اقسام کثیر داخل می‌باشد، ما زید و عمرو را که می‌گوییم: در انسانیت یکی هستند، می‌شود بیاورید در هویت ذکرش کنید؛ برای این که این را از اقسام وحدت غیر حقیقی برشمریم، بالأخره وحدت غیر حقیقی هم یک نحوه وحدت است؛ گاهی از اوقات هم آن را در غیریت ذکر می‌کنند. مگر زید و عمرو غیر هم هستند؟ بله غیر هم هستند، منتها در نوع با هم شرکت دارند.

این حرف‌ها را می‌گوییم، برای این که بعد اقسام حمل و سپس اقسام تقابل را ذکر کنیم، پس این حرف‌ها مقدمه است، آنچه این جا مقصد نهایی است و در عنوان و تیتراژ ذکر شده است بحث از حمل است.

توضیح متن:

«قد مهّداً أولاً أنّ الهويّة التي هي اتحاد ما، و هي مقسم للحمل من العوارض الذاتية للوحدة فهي من متعلّقات الوحدة»

به عنوان مقدمه، آماده کردیم اولاً این که: هویت که عبارت است از اتحاد ما، یعنی مطلق اتحاد. اتحاد ما که می‌گوید روی فرض این است که هویت را اعم از حمل بگیریم، هویت که عبارت است از اتحاد ما، و این هویت مقسم حمل است، از عوارض ذاتیه وحدت است. پس هویت از امور مربوط به وحدت است. هویت مقسم حمل است یعنی حمل یکی از اقسام هویت است. این بنا بر این است که حمل، خصوص اتحاد در وجود باشد، مثل زید انسان که موضوع محمول در آن اتحاد در وجود دارند؛ این حمل است، اما زید عمرو فی الإنسانية، که موضوع و محمولش در وجود متحد نیستند؛ این هم باز از اقسام هویت است؛ پس هویت اعم است، از این رو مقسم حمل است، یعنی حمل هم که اتحاد در وجود است یکی از اقسامش است.

«و الغیریه التي هي مقسم للتقابل و للتخالف و للتماثل بوجه بأن يقال: الغیران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان من العوارض الذاتیه للكثرة و من متعلقاتها»
غیریت هم از لوازم و عوارض ذاتیه کثرت است.
غیریتی که مقسم برای تقابل و تخالف و به وجهی مقسم برای تماثل هم هست،
(که این گونه گفته شود: الغیران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان) از عوارض ذاتی کثرت و از متعلقات آن است.

وقتی که دو چیز غیر هم هستند، کثیرند، آنگاه دو امر متغایر، یک وقت است که در نوع واحد شرکت دارند، به آن‌ها می‌گویند: متماثلان، مثل زید و عمرو، یک وقت است که در نوع واحد شرکت ندارند، در این صورت یا قابل جمع هستند، به آن‌ها می‌گویند: متخالفان، مثل شیرینی و سفیدی، یک وقت هم قابل جمع نیستند، به آن‌ها می‌گویند: متقابلان، مثل هستی و نیستی، یا بینایی و نابینایی، یا سفیدی و سیاهی که قابل جمع نیستند. در این جا تماثل را جزء غیریت قرار دادیم، در صورتی که تماثل را در اتحاد و هوهویت هم ذکرش کردیم.

پس متماثلین هم در هوهویت ذکر می‌شود و هم در غیریت.

لذا است که می‌گوید: «للتماثل بوجه» این «بوجه» برای این است که تماثل هم از اقسام هوهویت حساب می‌شود و هم از اقسام غیریت.
چطور تماثل را جزء کثرت قرار می‌دهیم «بأن يقال» این گونه می‌گوییم: «الغیران» دو چیز که غیر هستند یا متقابلان هستند که قابل جمع نیستند، مثل ضدین، یا متخالفان هستند، که قابل جمع هست، مثل برف و سفیدی، یا متماثلان هستند، که داخل یک طبیعت نوعیه باشند، مثل زید و عمرو که انسانند.

«و الغیریه» مبتدا است و «من العوارض» خبرش است. غیریتی که مقسم تقابل و تخالف و تماثل است، این از عوارض ذاتیه و از متعلقات کثرت است. همه این حرف‌ها مقدمه این است که بعد اقسام حمل را ذکر کنیم و بگوییم: حمل از اقسام

هوهویت است. این‌ها شرح قبل از متن بود.

«فقلنا: (بكثره تعلقت غيرية كذاك بالوحدة) تعلقت (هوهوية هذي)، أي الهوهوية

(هي الحمل)»

پس ما گفتیم: غیریت به کثرت تعلق دارد و از لوازم کثرت است؛ همچنان‌که هوهویت به وحدت تعلق دارد و این هوهویت همان حمل است. هوهویت و اتحاد و حمل تقریباً یکی است.

ایشان در شرح گفت: هوهویت مقسم حمل است، یعنی حمل یکی از اقسام هوهویت است و طبعاً هوهویت اعم از حمل است. اما این‌جا می‌گوید: حمل خود هوهویت است و بنابراین با هم مساوی هستند؛ زیرا این‌جا حمل را به معنای اعم می‌گیرد، حمل اعم از این‌که اتحاد در وجود باشد، مثل زید انساناً یا اتحاد در وجود نباشد، مثل زید عمرؤ، که در انسانیت متحدند.

«إن قلت: الهوهوية اتحاد ما فيشمل التجانس و التماثل و غيرهما من أقسام الواحد

الغير الحقيقي فلم خصصتها بالحمل؟»

اگر اشکال کنید که: شما خودت گفتی: هوهویت اتحاداً ما است، پس شامل تجانس و تماثل و غیر این‌ها از اقسام واحد غیر حقیقی هم می‌شود، پس چرا در این‌جا هوهویت را اختصاص به حمل دادید؟ در حالی که باید طبق سخن پیشین شما اعم از حمل باشد.

«قلت: أولاً: التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد في الوجود و إلا فهو مساوٍ للهوهوية»

در جواب می‌گوییم: اولاً: آنچه متعارف در کلمات و تعبیرات است، حمل را به اتحاد در وجود اختصاص داده است، و قهراً حمل اخص از هوهویت شده است، و الا حمل مساوی با هوهویت است.

«و إلا فهو» یعنی با قطع نظر از این‌که متعارف این است، حمل هم مساوی با

هوهویت است، یعنی همین‌طور که هوهویت اعم بود و آن‌جایی که اتحاد در وجود

نباشد را می‌گرفت، حمل هم همه این‌ها را می‌گیرد، می‌گوید:

«و في النظم أيضاً أطلقنا جهتي الوحدة و التكثر»

ما در شعرمان هم جهت وحدت و تکثر را به نحو اطلاق ذکر کردیم.

ببینید: حمل اتحاد در وجود است، مثل زید انسان، اما آن جایی که اتحاد در وجود نباشد، مثل زید عمرو، به طور متعارف به آن حمل نمی‌گویند، ولی به حسب فهم ما، این هم حمل است؛ و لذا ما گفتیم: اگر جهت وحدت در کار باشد، هرچند وحدت در نوع باشد، مثل زید عمرو، باز حمل صادق است.

«و لذا أطلقنا» پس یک نحوه وحدتی که باشد، حمل صادق است؛ و لذا ما در شعرمان دو جهت وحدت و کثرت را به نحو اطلاق ذکر کردیم، بنابراین آن جا هم که مثل زید عمرو باشد که موضوع و محمول در انسانیت متحد باشند، باز هم حمل هست. پس همین طور که هویت اعم است، حمل هم اعم است؛ و به عبارتی دیگر: هویت و حمل مساوی با هم هستند. این اولاً.

و ثانیاً می‌گوییم: اگر چنان‌که مشهور گفته‌اند: حمل اتحاد در وجود باشد، ما می‌گوییم: مراد از هویت هم این‌جا اتحاد در وجود است؛ بنابراین هویت هم مانند حمل خاص است و هر دو اتحاد در وجود هستند. از این رو می‌گوید:

«و ثانياً: نقول: لو اتبعنا المشهور فالهوية هنا ليست بمعناها الأعم»

و ثانیاً ما می‌گوییم: اگر از مشهور پیروی کنیم، و حمل را منحصر در اتحاد در وجود نماییم، پس هویت هم در این‌جا به معنای اعم‌اش نیست، بلکه به معنای همان اتحاد در وجود است.

شرط حمل

بعد می‌گوید: در حمل، دو جهت وحدت و کثرت را معتبر بدان.

توضیح این‌که: معنای حمل این است که یک چیزی را بر چیز دیگری بار کنیم، مثلاً می‌گوییم: زیدُ إنسانٌ، یا می‌گوییم: الإنسانُ إنسانٌ، یا می‌گوییم: الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ، که یکی را، مانند زید و انسان، موضوع قرار می‌دهیم، و دیگری را، مانند انسان و حیوان ناطق، محمول، که بینشان هم نسبت هست؛ و بنابراین در حمل یک جهت وحدت هست، یک جهت کثرت، به این معنا که موضوع یک چیز است و محمول یک چیز دیگر، بعد این دو را بر هم حمل کرده و بینشان یگانگی و اتحاد برقرار نموده و می‌گوییم: این آن است؛ پس در حمل، اول دو تا چیز فرض می‌کنیم، بعد دو تا را می‌گوییم: متحدانند. اتحاد غیر وحدت است، وحدت یعنی یک بودن، اما اتحاد یعنی یکی شدن، یعنی دو چیز شده است یک چیز، و حکم می‌کنیم که یکی هستند.

پس هر حملی یک جهت وحدت می‌خواهد، یک جهت کثرت، حتی در حمل اولی و ذاتی هم باز یک نحوه کثرتی وجود دارد، مثل الإنسانُ إنسانٌ که یک نحوه کثرتی فرض می‌شود؛ زیرا الإنسانُ إنسانٌ را به یک آدمی می‌گویند که خیال می‌کند که می‌شود انسان خودش خودش نباشد یعنی از روی توهم در ذهنش می‌آید که انسان، انسان نباشد، مثلاً کسی که می‌گوید: لَمْ جَعَلَ اللَّهُ الْمَشْمِشَةَ مِشْمِشَةً، خدا چرا زرد آلو را زرد آلو قرار داد؟ در واهمه‌اش این است که می‌شود زرد آلو زرد آلو نباشد، ما می‌گوییم: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها» خدا زرد آلو را زرد آلو قرار نداد؛ چون المشمشة مشمشة، زرد آلو خودش خودش است، زرد آلو زرد آلوست، خدا فقط وجود به آن داده است، زرد آلو بالذات زرد آلو است.

پس باید در حمل یک نحوه تکثری و یک نحو وحدتی باشد. این است که می‌گوید:

«(و فيه)، أي في الحمل (اعتبر جهتي الوحدة و التکثر)»

و در حمل جهت وحدت و جهت تکثر را لحاظ و اعتبار کن. این‌ها همه مقدمه بود. حالا می‌خواهیم اقسام حمل را برای شما ذکر کنیم.

اقسام حمل

سپس مرحوم حاجی در این جا اقسام حمل را ذکر می‌کند و آن به یک اعتبار دو قسم است: حمل اولی ذاتی، و حمل شایع صناعی. توضیح این‌که:

حمل اولی

یک وقت است که می‌خواهیم بگوییم موضوع و محمول به حسب مفهوم متحد هستند، با قطع نظر از وجود خارجی آن‌ها؛ این حمل اولی و ذاتی است، مثل الإنسانُ إنسانٌ، چون که الطبيعة من حیث هی لیست إلا هی؛ لذا می‌گویند، الإنسانُ إنسانٌ بالذات، اما حالا وجود دارد یا نه کاری نداریم، حتی مثلاً ما نمی‌دانیم که سیمرغ موجود است یا نه، اما می‌گوییم: سیمرغ سیمرغ است.

پس حمل اولی و ذاتی در آن جایی است که موضوع و محمول به حسب مفهوم متحد باشند، حالا یک وقت است به اجمال و تفصیل تفاوت دارند، مثل الإنسان حیوانٌ ناطقٌ، که فرق موضوع و محمول به اجمال و تفصیل است، الانسان، نوع و مجمل است، و حیوان و ناطق، جنس و فصل و تفصیل نوع است؛ ولی الإنسانُ إنسانٌ این تفاوت را هم ندارد واقعاً موضوع و محمول یک مفهوم است.

به این حمل، حمل اولی ذاتی می‌گویند؛ برای این‌که این‌طور حمل در مدار ذاتیات شیء است، مثل حیوان ناطق، که حیوان و ناطق، ذاتی انسان است.

اولی می‌گویند: چون اولی الصدق است. در منطق خواندیم که بدیهیات شش قسم است، یک قسم از بدیهیات اولیات است، اولیات قضایایی است که صرف تصوّر موضوع و محمول آن‌ها در حکم و تصدیق به آن‌ها کافی است، اولی الصدق است، یعنی در مقام صدق، خیلی واضح است و احتیاج به برهان و دلیل ندارد.

حمل شایع

قسم دیگر از حمل، حمل شایع صناعی است، در حمل شایع صناعی، موضوع و محمول، اتحاد در وجود دارند، نه اتحاد در مفهوم، مثل این که می‌گوییم: زیدُ إنسانٌ، یعنی زید در خارج با انسانیت به یک وجود موجود می‌باشد، یا زیدٌ ضاحکٌ یا زیدٌ کاتبٌ، یعنی در وجود با هم متحد هستند، یک وجود خارجی داریم که هم زید است و هم انسان است، یک وجود خارجی هم زید است هم ضاحک یا کاتب است، این اتحاد و حمل به حسب وجود است.

پس اگر اتحاد به حسب مفهوم باشد، به آن می‌گویند: حمل اولی و ذاتی، اگر به حسب وجود خارجی باشد، به آن می‌گویند: حمل شایع صناعی، شایع یعنی آن که در صناعات و گفتگوهای علمی و عرفی شیوع دارد.

مرحوم ملاصدرا با فرق بین این دو حمل، مشکل تناقض را در بعضی موارد حل کرده است. مشهور فلاسفه و منطقیین در باب تناقض می‌گفتند: «در تناقض هشت وحدت شرط دان»، ایشان گفت: «نُه وحدت شرط دان، یکی هم وحدت حمل»؛ برای این که معنای تناقض این است که اگر این قضیه صادق باشد، قضیه دیگری که مقابل آن است کاذب می‌باشد؛ پس دو قضیه متناقض باید در حمل هم یکی باشند تا تناقض درست شود.

ممکن است یک قضیه به یک حمل حکمی داشته باشد و به حمل دیگر آن حکم را نداشته باشد، جلوتر هم مثال زدیم، مثلاً می‌گوییم: الجزئی جزئی، الجزئی لیس بجزئی، یعنی مفهوم «جزئی» مفهوم «جزئی» است، یعنی به حمل اولی خودش خودش است، اما الجزئی لیس بجزئی بل کلی، یعنی مفهوم «الجزئی» خودش یک مفهوم کلی است، مصداق «کلی» است، به حسب حمل شایع صناعی از مصداق کلی است؛ برای این که یکی از افراد کلی همان مفهوم «جزئی» است. یا مثلاً الحرفُ حرفٌ، به حمل اولی ذاتی، حرف حرف است، اما الحرفُ اسمٌ، به حمل شایع صناعی، کلمه «حرف» اسم است، از

مصادیق اسم است. بنابراین ممکن است که یک قضیه به یک حمل صادق باشد و به یک حمل صادق نباشد.

توضیح متن:

«تقسیم: (الحمل بالذاتی الأوّلی وصف مفهومه اتحاد مفهوم عرف)، أي مفادّه أنّ الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً و ماهیةً لا وجوداً فقط، كما فی الحمل الشائع»
تقسیم حمل: حمل گاهی اوقات به حمل ذاتی اوّلی متصف شده است که مفهوم و معنایش اتحاد مفهوم موضوع و مفهوم محمول دانسته شده است، یعنی مفاد حمل اوّلی ذاتی این است که موضوع نفس مفهوم محمول است ذاتاً و ماهیةً، نه این که وجودشان فقط یکی باشد چنان که در حمل شایع چنین است. این که گفت: «لا وجوداً فقط» یعنی در حمل اوّلی، اتحاد هم در وجود هست هم در مفهوم؛ در حمل اوّلی ذاتی اصلاً نظر به وجود نداریم، بسا موضوع و محمول در خارج موجود نیستند، اما از نظر مفهوم یکی هستند، سیمرخ سیمرخ است، عنقا عنقا است ولو وجود هم نداشته باشد. این «كما فی الحمل الشائع» مثال برای منفی است.

خوب، به مرحوم حاجی می‌گوییم: شما می‌گویید: در حمل اوّلی ذاتی، مفهوم موضوع و محمول یکی است، در حالی که جلوتر گفتید: در حمل یک جهت وحدت می‌خواهیم، یک جهت کثرت؛ زیرا اگر جهت کثرت نباشد حمل لغو و طبق نظر برخی اساساً غلط است؛ بنابراین، حمل اوّلی ذاتی، چون جهت کثرت ندارد یک حمل لغو یا غلطی است.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: جهت کثرت در حمل اوّلی یا به تفاوت موضوع و محمول در اجمال و تفصیل است، مثل الإنسان حیواناً ناطق، که انسان، مجمل است، و حیوان ناطق همان انسان به نحو تفصیل است؛ یا جهت کثرت به یک نحوه تغایر فرضی است، در مقابل توهم کسی که خیال می‌کند می‌شود یک چیز

خودش خودش نباشد، مثلاً مشمشه مشمشه نباشد، ما می‌گوییم: المشمشة مشمشة، این آدمی که می‌پرسد می‌گوید: چرا خدا مشمشه را مشمشه قرار داد؟ معلوم می‌شود در ذهنش این است که می‌شود مشمشه خودش خودش نباشد، پس موضوع مشمشه‌ای است که آن شخص پنداشته است که خودش خودش نیست، پس باز بین موضوع و محمول یک نحوه تغایر فرضی هست. این است که می‌گوید:

«و لكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير، كتغاير الإجمال و التفصيل في حمل الحدّ على

المحدود»

و لكن حمل اولى ذاتى وقتى صادق است که یک نحوه تغایری بین موضوع و محمول ملاحظه شود، مثل تغایر اجمال و تفصیل در حمل حدّ بر محدود، حدّ، مثل حیواناً ناطق که آن را حمل می‌کنیم بر محدود که انسان است.

«و كملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته»

و یا مثل این که شیء طوری ملاحظه شود که ممکن باشد ذاتاً خودش خودش نباشد بلکه غیر خودش باشد، مثلاً زردآلو زردآلو نباشد، این جهت کثرت موضوع و محمول است، مثلاً در مقابل کسی که می‌گوید: لم جعل الله المشمش مشمشاً، می‌گوییم: «ما جعل الله المشمش مشمشاً، بل أوجده»، گویا چنین می‌گوییم: مشمشه که تو خیال کردی می‌شود خودش خودش نباشد، نه خیر، خودش خودش است؛ همین خیال، تغایر و کثرت را درست می‌کند.

«أو يمكن أن يسلب عن نفسه و ملاحظته لا كذلك، بل كما هو هو»

یا ملاحظه شیء به طوری که ممکن باشد از خودش سلب شود، و لا كذلك بل كما هو هو، و ملاحظه آن شیء نه آن چنان که ممکن باشد شیء غیر خودش باشد یا ممکن باشد از خودش سلب شود، بلکه ملاحظه شیء آن چنان که خودش خودش باشد، یعنی ما در جواب آن فرض، که شیء بتواند خودش خودش نباشد یا بتواند از خودش سلب شود، این چنین ملاحظه کرده و می‌گوییم: چنین نیست که تو فرض کردی، بلکه

شیء خودش خودش است. این جهت وحدت موضوع و محمول است. پس آن «کماحظة» جهت غیریت و کثرت است و «و ملاحظته لا كذلك» جهت وحدت است.

«كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هو إنسان إنسان، لا غير، و في مبحث الجعل: ما جعل المشمش ممشاً، بل جعل موجوداً فإنّ المشمش ممش في ذاته»
مثل این که در مبحث ماهیت می گویند: انسان از این جهت که انسان است، انسان است، چیزی دیگر نیست، اسب نیست؛ یا در مبحث جعل در مقابل کسی که خیال می کند می شود که خدا زردآلو را زردآلو کرده باشد می گوئیم: ما جعل الله المشمش ممشاً، خدا زردآلو را زردآلو قرار نداده، بلکه زردآلو ذاتاً خودش خودش است و خداوند فقط وجود به آن داده است.

«إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه محال»

زردآلو در ذات خودش زردآلو است؛ زیرا ثبوت شیء برای خودش ضروری است، و سلب شیء از خودش محال است.
بقیه مطالب باشد برای جلسه بعد.

و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس نود و دوّم ﴾

كما قلنا: (فكلّ مفهوم و إن ليس وجد)، و لا يعتبر وجوده (فنفسه) مفعول مقدّم (بالأولي) من الحمل (ما) - نافية - (فقد). و إنّما سمّي ذاتياً، إذ لا يجري إلّا في الذاتيات و أولياً لكونه أولي الصدق أو الكذب.

(و بالصناعي الشائع الحمل صفا و باتّحاد في الوجود عرفاً). الفعلان مؤكّدان بالنون الخفيفة. فمفاد هذا الحمل هو أنّ الموضوع و المحمول متّحذان في مقام الوجود، مثل الضاحك كاتب فإنّهما وجوداً واحداً، و أمّا مفهوماً و ذاتاً، فأين أحدهما من الآخر؟ و وجه التسمية ظاهر.

تقسيم آخر: (و بالمواطاة و الاشتقاق) - على حذف المضاف - (فه)، أي انطق. (و ذلك)، أي حمل المواطاة هو (الهو هو) سمة (و ذا)، أي حمل الاشتقاق (ذو هو سمة)، أي علامته.

تقسيم آخر: (بتّيّة) - بالنصب على طريقة الحذف و الإيصال - (و غيرها) و (مركّبة) و (بسيطة هليّة)، أي قضية هي مطلب هل (منشعبة). و تقدير البيت أنّ الهلية منشعبة إلى هليّة بتّيّة و غير بتّيّة و إلى هلية بسيطة و مركّبة.

اعلم: أنّ القضية مشتملة على عقدين: عقد الوضع و عقد الحمل. فإذا قلت: كلّ إنسان ضاحك، كان معناه كلّ شيء صدق عليه الإنسان صدق عليه الضاحك. فإذا كان لموضوعها أفراد محقّقة يصدق عليها عنوان الموضوع،

كانت بتيّة. و إذا كان أفراد موضوعها تقديرية غير محقّقة، كانت تقديرية و غير بتيّة، مثل كلّ معدوم مطلق لا يخبر عنه، و كلّ شريك الباري ممتنع، و كلّ اجتماع التقيّضين محال. فأمثال هذه القضايا في قوّة شرطية غير محقّقة الطرفين؛ فلا وضع مقدّم فيها، أي كلّ ما لو تقرّر و صدق عليه المعدوم المطلق و نظائره، كان كذا. لكن لم يصدق أنّه تحقّق جزئيات و صدقت عليها هذه العنوانات. و الهليّة البسيطة ما يجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شيء. و الهليّة المركّبة ما يجاب به عن السؤال بهل المركّب عن حالاته.

(و في بسيطة من الهلية لا تجرين قاعدة الفرعية)

بأن تقول في البسيطة أيضاً ثبوت شيء هو الوجود لشيء هو الماهية، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعني الماهية. فننقل الكلام إلى هذا الثبوت، فيكون فرع ثبوت آخر لها، و هكذا فيلزم التسلسل. و هذا لزم من أن يكون مفاد البسيط ثبوت شيء لشيء و ليس كذلك.

(لأنّها)، أي البسيطة (ثبوت شيء قد بدت)، لأنّ الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجية و الماهية ليس أمراً متحقّقاً بدون الوجود حتّى يكون ثبوت شيء لشيء. (و هي)، أي القاعدة (لكون الشيء شيئاً قد حوت)، لا لكون الشيء. و هذا طريقة صدر المتألّهين عليه السلام في دفع هذا الإشكال. و أمّا غيره فقد ضاق عليهم المجال و لم يجدوا مخلصاً.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اقسام حمل بود، حمل یا اولی ذاتی است، که اتحاد در مفهوم است و یا حمل شایع صناعی است که اتحاد به حسب وجود خارجی است، گویا در این حمل می‌گوییم: موضوع، مصداق محمول است، زیدُ إنسانٌ، یعنی زید با مفهوم انسانیت در وجود خارجی یکی هستند، یعنی وجود زید، مصداق انسان است، و یا زیدُ ضاحکٌ، یا زیدُ کاتبٌ، یعنی زید مصداق ضاحک است، مصداق کاتب است، که اتحاد موضوع و محمول به حسب وجود خارجی می‌باشد.

توضیح متن:

«کما قلنا: (فکلّ مفهوم و إن لیس وُجِدَ) و لا یعتبر وجوده، (فنفسه) مفعول مقدم (بالأولی) من الحمل، (ما) - نافية - (فقد)»

چنان‌که در شعرگفته‌ایم: پس هر مفهومی، هرچند موجود هم نباشد و وجودش را هم اعتبار نکنیم، به حمل اولی فاقد خودش نیست، یعنی خودش واجد خودش هست، خودش خودش است.

«فنفسه» مفعول مقدم است برای «فقد»، «ما» هم نافية است.

«و إنما سمی ذاتياً، إذ لا یجری إلا فی الذاتیات و أولیاً لکونه أولی الصدق أو الکذب» و همانا این حمل ذاتی نامیده شده است، چون این حمل جز در ذاتیات جاری نمی‌شود، مثل الإنسان إنسانٌ، یا حیوانٌ، یا ناطقٌ که محمول ذاتی موضوع است، و به آن اولی می‌گویند چون صدقش یا کذبش خیلی واضح و ابتدایی است، الإنسانُ إنسانٌ

واضح الصدق است، الإنسان حجرٌ واضح الكذب است. این مال حمل اولی ذاتی.

«(و بالصناعي الشائع الحمل صفا)»

و به حمل شایع صناعی حمل را موصوف بکن. این «صفا» اصلش صَفَن بوده، نون تأکید خفیفه به صِف چسبیده، شده صَفَن، آن وقت نونش قلب به الف شده است.

«(و باتّحاد في الوجود عَرَفَا)»

و حمل شایع را به اتحاد در وجود تعریفش بکن، یعنی بگو: حمل شایع صناعی، اتحاد موضوع و محمول به حسب وجود خارجی است، مثل زیدٌ إنسانٌ، که زید و انسان در خارج وجوداً یکی است.

«الفاعل مؤكّدان بالنون الخفيفة»

دو فعل که «صفا» و «عَرَفَا» باشد، مؤکد به نون خفیفه هستند، منتها نون را قلب به الف کرده ایم.

«فمفاد هذا الحمل هو أنّ الموضوع و المحمول متّحداً في مقام الوجود، مثل الضاحك

کاتب، فإنّهما وجوداً واحداً، و أمّا مفهوماً و ذاتاً فأین أحدهما من الآخر»

پس مفاد حمل شایع صناعی، اتحاد موضوع و محمول در مقام وجود خارجی است، مثل الضاحك کاتب؛ زیرا این دو به حسب وجود یکی هستند، و اما به حسب مفهوم و ذاتشان پس این کجا و آن کجا؟ یعنی از این جهت این ها به هم ربطی ندارند، ضاحک و کاتب دو مفهوم هستند، مفهوم ضاحک غیر از مفهوم کاتب است، اگر بخواهیم این دو را به حمل اولی بر هم حمل کنیم غلط و باطل است، یعنی اگر بخواهیم بگوییم: مفهوم ضاحک همان مفهوم کاتب است، این غلط است؛ اما اگر بگوییم: به حسب وجود خارجی همان که مصداق ضاحک است، مصداق کاتب هم هست، این درست است، الضاحك کاتب، یعنی ضاحک در خارج کاتب و با هم یکی هستند.

«(و وجه التسمية ظاهر)»

و وجه این نام گذاری ظاهر است؛ برای این که حمل شایع صناعی در اصطلاحات و زبان مردم شایع و رایج است، به خلاف حمل اولی که در مدرسه و به حسب حالات خاص و اعتبارات ذهنی ویژه است.

حمل مواطاتی و اشتقاقی «حمل هو هو و ذو هو»

تقسیم دیگری که برای حمل هست تقسیم آن به حمل مواطاتی و حمل اشتقاقی است.

اگر محمول را بشود بر موضوع حمل کرد بدون این که تصرفی یا کلمه‌ای مانند: «ذو»، در کار بیاید، به این می‌گویند: حمل مواطات، یعنی موافقت، یعنی موضوع و محمول با هم توافق دارند، مثل: *الإنسان ضاحك*، ضاحک را بدون واسطه می‌شود بر انسان حمل کرد، اما ضحک را بدون واسطه نمی‌شود بر آن حمل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: *الإنسان ضحك*، با این که با هم یک گونه ارتباطی دارند اما باید در حمل یا یک «ذو» بیاوریم و بگوییم: *الإنسان ذو ضحك* یا از آن «ضاحک» را مشتق کنیم تا بشود حمل کرد^(۱).

۱- تقسیم حمل به مواطاتی و اشتقاقی محل تأمل است؛ زیرا حملی که در تصحیحش محتاج به تصرفی از نوع تقدیر یا اشتقاق است به حسب عرف خاص و عام، حملی غلط است و گرنه احتیاج به چنین تصرفی نداشت. و حمل غلط از سوی شخص غافل یا ناآشنای به زبان رخ می‌دهد، و چنین حملی اساساً حمل نیست مگر بعد از تصرف مزبور، و طبعاً قبل از چنان تصرفی از گردونه مقسم «حمل» خارج بوده و از اقسام آن به شمار نمی‌رود، و پس از تصرف هم عین حمل مواطاتی خواهد بود نه قسیم آن. تحقیق کلام این‌که: حمل، چنان‌که از سوی شخص هوشیار و آشنای به زبان، به ویژه اگر اندیشمند باشد، به خصوص اگر معصوم و مخصوصاً اگر از سوی خداوند بوده باشد، هیچ تقدیر یا اشتقاقی در آن نیست و در هر صورت، حملی مواطاتی می‌باشد که مفادش به عنایتی خاص بیان شده است و باید به مناسبت حکم و موضوع در آن حمل، سرّ هوهویت و مواطاتی بودن آن را جستجو کرد، مثل قول خداوند جلیل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ «هود (۱۱): ۴۶» یا ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ «بقره (۲): ۱۷۷» و نیز «بقره (۲): ۱۸۹». (اسدی)

توضیح متن:

«تقسیم آخر: (و بالمواطاة و الاشتقاق) - علی حذف المضاف - (فه)، أي انطق»

تقسیم دیگری برای حمل: و به حمل موافات و حمل اشتقاق نطق بکن، یعنی بگو: حمل موافات و حمل اشتقاق داریم. «علی حذف المضاف» یعنی یک کلمه «حمل» بوده، که آن را حذف کردیم، عبارت این گونه بوده است: «بحمل المواطاة و بحمل الاشتقاق فُهِ».

«(و ذلك)، أي حمل المواطاة هو (الهو هو) سِمَةٌ (و ذا)، أي حمل الاشتقاق (ذو هو سِمَةٌ)، أي علامته»

و علامت حمل موافات «هو هو» و این همانی است، یعنی در حمل موافاتی می توان گفت: موضوع همان محمول است و می شود به جای الإنسان ضاحكٌ بگوئیم: هو هو؛ و علامت حمل اشتقاق «ذو هو» است، یعنی در حمل اشتقاقی می توان گفت: موضوع دارای محمول است، ضحک نسبت به انسان با ذو باید آورده شود؛ پس الإنسان ضحک، یعنی انسان دارای ضحک است.

«سِمَةٌ» اصلش «وَسْمٌ» است یعنی علامت، مثل عِدَّة که اصلش وَعْد است. «فُهُ»، صیغه امر از «فاه - يفوه» به معنای نطق است. «سِمَةٌ» را در شعر از باب ضرورت شعری باید «سِمَةٌ» بخوانیم، تا با «فُهُ» جفت شود.

برای یکی «ذَلِك» آورده، برای یکی «ذَا»، و «ذَلِك» اشاره به بعید، و «ذَا» اشاره به قریب است. «ذَلِك» به موافات می خورد که بعید است، «ذَا» که اشاره به قریب است به اشتقاق می خورد.

پس محمول را که نسبت به موضوع ملاحظه می کنیم، اگر بشود هو هو بگوئیم این حمل موافات است؛ اگر برای درستی حمل یک «ذو» بر سر محمول بیاوریم و یا

مشتقش کنیم، این می‌شود حمل اشتقاقی؛ پس ضاحک نسبت به انسان حمل مواطاتی است، ضحک نسبت به انسان حمل اشتقاقی است. این هم یک تقسیم.

اقسام دیگر حمل

دو تقسیم دیگر برای قضیه حملیه هست که مرحوم حاجی این جا آن‌ها را با هم ذکر کرده است. ایشان چون در شعرش هر دو را با هم آورده گفته است: **تقسیم آخر** وگرنه باید می‌گفت: تقسیمان.

دو تقسیم داریم: از یک جهت قضیه به بتیه و غیر بتیه و از یک جهت به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می‌شود.

قضیه بتیه و غیر بتیه

«بت» به تا، به معنای قطع است، بتی، یعنی یک چیزی که وجودش ثابت و قطعی است، اما غیر بتی، یعنی آنچه قطعی نیست، یعنی وجودش فرضی است، قضیه بتیه آن است که افراد موضوعش در خارج محقق است، مثل این که می‌گوییم: **الإنسان ضاحك**، انسان در خارج وجود دارد و ضاحک بر آن صادق است؛ اما قضیه غیر بتیه، موضوعش در خارج فردی ندارد، برایش فرد فرض می‌شود، و بسا اصلاً افرادش محال است که موجود باشند، ولی ما یک نحوه ثبوت و تقرری برای آن فرض می‌کنیم و بعد حکم را روی آن می‌آوریم، مثل این که می‌گوییم: **اجتماع النقيضين محال**، اجتماع نقیضین محال است، این یک قضیه است، اجتماع نقیضین مبتدا و موضوع، و محال خبر و محمول است، و یا می‌گوییم: **المعدوم المطلق لا يخبر عنه**، از معدوم مطلق نمی‌شود خبر داد، خوب، این جا همین الآن از معدوم مطلق خبر دادیم به این که از آن خبر داده نمی‌شود، در حالی که معدوم مطلق در خارج وجود ندارد. داستان شبهه معدوم مطلق را سابقاً هم خوانده‌ایم، این جا موضوع قضیه، **المعدوم المطلق** است، خبرش لا يخبر

عنه است، موضوع که معدوم مطلق است در خارج وجود ندارد، در صورتی که مفاد قضیه «ثبوت شیء لشیء» است، ولی در این جا ما در خارج معدوم مطلق نداریم. اسم این طور قضایا را گذاشته اند قضایای غیر بتیّه، به این معنا که افراد موضوع آن فرضی و غیر قطعی است.

خلاصه: بیانی که برای توضیح این قضایا می کنند این است که می گویند: قضیه دو عقد دارد، یعنی دو گره دارد^(۱)، دو رکن دارد: یکی عقد وضع، یعنی موضوع قضیه، و یکی عقد حمل، یعنی محمول قضیه. آن وقت قضایای غیر بتیّه، مفادش یک قضیه شرطیه است و در قضیه شرطیه صدق طرفین آن لازم نیست، یعنی لازم نیست مقدم و تالی آن صادق بوده و در خارج محقق باشند، مثلاً قرآن می گوید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(۲) اگر در زمین و آسمان خدایانی بود، زمین و آسمان فاسد می شد، این جا مفاد شرط چیست؟ وجود آلهه و تعدد آلهه، تعدد آلهه در خارج محال است، با این حال شرط قرار گرفته است، چنان که فساد زمین و آسمان نیز در خارج تحقق ندارد؛ لذا می گویند: صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفین آن نیست، مثلاً من می گویم: لو كان الإنسان حماراً كان ناهقاً، اگر انسان حمار بود ناهق بود، این قضیه راست است در صورتی که حمار بودن انسان محال است، انسان هیچ وقت حمار نمی شود، اما با این حال قضیه راست است، چون اگر واقعاً حمار بود ناهق بود، یا مثلاً می گویند: لو كانت الأربعة فرداً لم يكن زوجاً، اگر اربعه فرد بود زوج نبود، خوب این درست است؛ برای این که اگر فرد باشد دیگر زوج نیست، با این که اربعه فرد بودنش

۱- زیرا هر یک از موضوع و محمول قضیه، عنوانی است که با یک ذاتی گره خورده و بر آن صادق است و هر یک از عنوان موضوع و محمول به اعتبار انطباق و صدقش بر آن ذات به یک عقد و قضیه مستقل تحلیل می شود، مثلاً قضیه «الإنسان ضاحكٌ» به این دو قضیه تحلیل می شود: «عنوان الإنسان يصدق على شيء» و «ذلك الشيء يصدق عليه عنوان الضاحك». (اسدی)

۲- سورة أنبياء (۲۱)، آیه ۲۲.

محال است؛ پس صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفین آن نیست بلکه صدق طرفین آن فرضی است، موضوع فرضی ممکن است موجود باشد ممکن است موجود نباشد.

پس وقتی می‌گوییم: اجتماع النقیضین ممتنع، این‌جا موضوع، اجتماع نقیضین است، این موضوع عقد وضع است، و ممتنع، محمول و عقد حمل است، گویا این قضیه حملیه را برگردانیم به یک قضیه شرطیه، یعنی اگر چیزی متقرر بشود و مصداق اجتماع نقیضین باشد امری ممتنع است و عنوان «ممتنع» بر آن صادق است، لو تقرّر شيء و كان مصداقاً لاجتماع النقیضین، حکماً بآن ممتنع الوجود.

در قضایای بتیه نیز همین قضیه شرطیه را می‌شود درست کنیم، مثلاً بگوییم: زید إنسان، یعنی لو وجد شيء و صدق علیه أنه زید فهو إنسان که این قضیه حملیه بتیه را برگردانیم به یک قضیه شرطیه، منتها در این‌جا شرطش محقق است، اما لو تقرّر شيء و كان مصداقاً لاجتماع النقیضین فهو ممتنع، در این‌جا که قضیه حملیه غیر بتیه است موضوع در خارج تحقق ندارد.

قضیه هل بسیطه و هل مرکبه

اما تقسیم دوم: قضیه حملیه چون می‌تواند پاسخ سؤال با «هل» باشد، از آن تعبیر به «هلّیت» می‌کنند.

جلوتر گفتیم: مطالب سه تا است.

أش المطالب ثلاثة علم مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم

سابقاً گفتیم که: هل یا هل بسیطه است یا هل مرکبه، اگر سؤال از اصل وجود شیء کردیم، می‌گویند: هل بسیطه، مثل هل الإنسان موجود، که جواب می‌دهیم بله، الإنسان موجود، که موضوع قضیه ماهیت است و محمولش وجود است.

اگر از خواص شیء سؤال شود، مثل هل الإنسان ضاحكٌ، مفاد هل مرکبه است. پس اگر مفاد قضیه ثبوت الشیء باشد، این هل بسیطه است، و اگر مفاد قضیه ثبوت شیء لشیء باشد، مثل ثبوت ضحک برای انسان، این را می‌گویند: هل مرکبه.

توضیح متن:

«تقسیم آخر: (بتیة) - بالنصب علی طريقة الحذف و الإیصال - (و غیرها)»

قضیه هلیه تقسیم می‌شود به بتیه و غیر بتیه. می‌گویند: «بتیه» را به طریق حذف و ایصال به نصب بخوانید، یکی از منصوبات منصوب به نزع خافض است، یعنی حرف جر را می‌اندازیم، آن وقت مجرور آن را نصب می‌دهیم، این «بتیه» هم، الی بتیه و متعلق به «منشعبه» بوده است، الی که حرف جراست را حذف می‌کنیم و این کلمه را می‌چسبانیم به منشعبه، یعنی آن را مفعول بدون واسطه منشعبه قرار می‌دهیم.

«(و مرکبه) و (بسیطه هلیه)، أي قضیه هی مطلب هل (منشعبه)»

همچنین قضیه هلیه تقسیم می‌شود به مرکبه و بسیطه.

و مرکبه و بسیطه یعنی یک وقت قضیه مرکبه است که مفاد آن «ثبوت شیء لشیء» است، یک وقت بسیطه است که مفادش «ثبوت شیء» است.

هلیت یعنی همان قضیه‌ای که مفاد و مطلب هل است، چون می‌گوییم: هل زیدٌ موجود؟، هل زیدٌ قائم؟ به هل سؤال کردیم.

«و تقدیر البیت أنّ الهلیة منشعبه الی هلیة بتیه و غیر بتیه و الی هلیة بسیطه و مرکبه»

شعر این طوری معنا می‌شود: قضیه هلیه تقسیم می‌شود به بتیه و غیر بتیه و به بسیطه و مرکبه.

«اعلم: أنّ القضية مشتملة علی عقدين عقد الوضع و عقد الحمل»

هر قضیه مشتمل بر دو رکن، دو گره است، یکی عقدالوضع یعنی موضوع، یکی هم عقدالحمل یعنی محمول.

«فإذا قلت: كل إنسان ضاحك، كان معناه كل شيء صدق عليه الإنسان صدق عليه الضاحك»

پس وقتی که می‌گویید: هر انسانی ضاحک است، (انسان عقد وضع است، ضاحک عقد حمل است)، معنایش این است که هر شیئی که انسان بر آن صادق باشد، ضاحک هم بر آن صادق است. این درحقیقت برگشتش به یک قضیه شرطیه است، یعنی لو كان شيء إنساناً یا لو صدق على شيء أنه إنسان صدق عليه أنه ضاحك، این می‌شود قضیه شرطیه.

«فإذا كان لموضوعها أفراد محققة يصدق عليها عنوان الموضوع كانت بتية»

بنابراین اگر برای موضوع قضیه در خارج افراد محقق باشد، افراد محققه‌ای که عنوان موضوع، مثل انسان بر آن صادق باشد، این قضیه، قضیه بتیه است؛ بتیه یعنی قطعی، یعنی قطعاً افراد موضوعش در خارج موجود هستند و طبعاً حکم آن هم قطعی و غیر فرضی است.

«و إذا كان أفراد موضوعها تقديرية غير محققة كانت تقديرية و غير بتية، مثل كل

معدوم مطلق لا يخبر عنه، و كل شريك الباري ممتنع و كل اجتماع النقيضين محال»
و اگر افراد موضوع تقدیری یعنی فرضی باشد و در خارج تحقق نداشته باشد این قضیه تقدیری و غیر بتیه است، مثل این سه مثال: «كل معدوم مطلق لا يخبر عنه، و كل شريك الباري ممتنع، و كل اجتماع النقيضين محال»

تقدیری و غیر قطعی، یعنی افراد ندارد، معدوم مطلق یعنی آن‌که نه وجود خارجی دارد و نه وجود ذهنی، چون اگر وجود ذهنی هم داشته باشد، باز موجود است.

«فأمثال هذه القضايا في قوة شرطية غير محققة الطرفين»

پس امثال این نوع قضایا که موضوع آن مصداق خارجی ندارد در قوه قضیه شرطیه‌ای است که طرفینش محقق نیست، یعنی هیچ‌کدام از مقدم و تالی آن در خارج موجود نیستند.

«فلا وضع مقدّم فيه»

پس در موضوع این قضایا هیچ وضع مقدمی نیست، یعنی فرد محقق در خارج ندارد، مقدم و تالی دارد، اما در خارج محقق نیست.

«أي كلُّ ما لو تقرّر و صدق عليه المعدوم المطلق و نظائره كان كذا»

یعنی این که اگر یک چیزی مقرر بشود، یعنی یک نحوه ثبوتی داشته باشد، و معدوم مطلق بر آن صادق باشد، «و نظائره» مثل شریک الباری، اجتماع النقیضین، «کان کذا چنین خواهد بود، یعنی کان غیر مخبر عنه، یا ممتنعاً، یا محالاً، اما مسلّم چنین چیزی نداریم.

«لكن لم يصدق أنّه تحقّق جزئيات و صدقت عليها هذه العنوانات»

لکن صادق نیست که یک جزئیاتی محقق شده باشد و این عنوان‌ها بر آن صادق شده باشد، یعنی مثلاً یک چیزی که مصداق شریک الباری باشد نداریم، اگر بود ممتنع بود اما نیست.

«و الهلیّة البسیطة ما یجاب به عن السؤال بهل البسیط عن وجود شیء و الهلیّة المركّبة

ما یجاب به عن السؤال بهل المركّب عن حالاته»

آن تقسیم اولی تمام شد، از این جا تقسیم دوم شروع می شود.

و قضیه هلیه بسیطه آن است که به واسطه آن جواب داده می شود از سؤال به هل بسیط از وجود شیء، مثل این که سؤال می شود: هل الإنسان موجود؟ می گوییم: نعم، الإنسان موجود که سؤال و جواب درباره نفس وجود انسان است، موضوع قضیه ماهیت است، محمولش موجود است، مفاد این قضیه ثبوت شیء است. و هلیت مرکبه آن است که به واسطه آن جواب داده می شود از سؤال به هل مرکب، سؤال به هل مرکب از حالات شیء است، مثل این که سؤال می شود: هل الإنسان ضاحك؟ می گوییم: نعم، الإنسان ضاحك، که مفاد قضیه ثبوت شیء لشیء است.

اشکال

این جا یک اشکالی هست که از آن به راه‌های مختلفی جواب داده‌اند، درحقیقت از این اشکال چهار جواب داده‌اند، و از این جا تا آخر این غرر دربارهٔ پاسخ به این اشکال است، و آن اشکال این است که: مفاد هر قضیهٔ ثبوت شیء لشیء است، و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است؛ چون اگر یک چیزی بخواهد برای یک چیز دیگر ثابت بشود، باید آن چیز دیگر محقق و موجود باشد تا آن چیز اول بتواند برایش ثابت بشود، پس اصل، ثبوت آن چیز دیگر است که موضوع است، فرع، ثبوت آن چیز اول است که محمول بر موضوع است. اسم این را می‌گذارند قاعدهٔ فرعیّت.

خوب، در هلیت بسیطه که شما می‌گویید: الإنسان موجود، اگر بخواهیم این قاعدهٔ فرعیّت را رعایت کنیم و به آن پای بند باشیم، این طوری می‌شود که اگر وجود می‌خواهد برای انسان ثابت باشد، باید اول انسان یک ثبوتی و یک وجودی داشته باشد تا پس از آن، وجود برایش ثابت شود، باز سخن دربارهٔ آن ثبوت و وجودی که انسان با تکیه بر آن تحقق دارد تا پس از آن، وجود مورد نظر برایش ثابت شود به همین منوال است، و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید، موضوع انسان است، محمول وجود است، خوب این وجود اگر بخواهد برای انسان ثابت باشد، فرع ثبوت مثبت له می‌باشد، پس مثبت له که انسان است، اول باید موجود باشد، پس انسان یک وجودی قبل پیدا کرد، نقل کلام سر آن وجود می‌کنیم، می‌گوییم: باز آن وجود اگر بخواهد برای انسان ثابت باشد، باید اول انسان موجود باشد تا این وجود برایش ثابت باشد، نقل کلام سر این وجود سوم می‌کنیم، و همین طور... و در نتیجه تسلسل وجودات لازم می‌آید. این اشکال.

جواب اول

از این اشکال چهار جواب داده‌اند، مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: جوابی که

مرحوم صدرالمتألهین داده از همه بهتر است. صدرالمتألهین می‌گوید: اصلاً هلیت بسیطه تخصّصاً از این قاعده فرعیه خارج است و اساساً مشمول این قاعده نیست. چرا؟ برای این که مفاد قاعده فرعیه، ثبوت شیء لشیء است، که دو چیز فرض می‌شود، یکی از این دو چیز می‌خواهد برای چیز دیگر ثابت بشود، اما مفاد هلیت بسیطه ثبوت شیء لشیء نیست، بلکه مفادش ثبوت الشیء است نه ثبوت شیء لشیء، مخصوصاً که ما اصالت الوجودی هستیم و طبق نظر ما اصلاً وجود در خارج محقق و موجود است، منتها همین وجود خارجی را ما می‌آییم در ذهن خود تحلیل می‌کنیم، یک ماهیت درست می‌کنیم و آن را موضوع قرار می‌دهیم و یک وجود درست می‌کنیم و بر آن ماهیت حمل می‌کنیم، این قاعده فرعیه که گفته‌اند: عقلی و بدیهی است، این است که یک چیزی بخواهد برای یک چیز دیگر ثابت و بار شود، پس این قاعده مربوط به مواردی است که دو تا چیز باشد، در حالی که ماهیت و وجود دو چیز نیستند؛ پس در هلیت بسیطه، ثبوت شیء لشیء نیست تا بگویید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است و تسلسل لازم می‌آید، بلکه مفاد قضیه بسیطه، ثبوت الشیء می‌باشد.

پس اصلاً هلیت بسیطه تخصّصاً از قاعده فرعیه خارج است، یعنی مصداق قاعده فرعیه نیست.

توضیح متن:

«(و في بسیطة من الهلیة لا تجرین قاعده الفرعیة)»

و در هلیت بسیطه، قاعده فرعیه را جاری نکن،

«بأن تقول في البسیطة أيضاً: ثبوت شیء هو الوجود لشیء هو الماهیه فهو فرع ثبوت

المثبت له، أعني الماهیه»

قاعده فرعیه را چگونه جاری کنیم؟ «بأن تقول» به این که در قضیه بسیطه بگویی:

ثبوت شیء، یعنی وجود، برای شیء، که ماهیت است، این چون ثبوت شیء لشیء است، پس ثبوت وجود برای ماهیت فرع ثبوت مثبت له است، که ماهیت باشد. «فننقل الكلام إلى هذا الثبوت فيكون فرع ثبوت آخر لها و هكذا فيلزم التسلسل» پس نقل کلام می‌کنیم به این ثبوت که برای مثبت له ثابت است، باز این هم فرع ثبوت دیگری برای ماهیت است و همچنین امر ادامه دارد، پس تسلسل لازم می‌آید. این اشکال. اما جواب این است که:

«و هذا لزم من أن يكون مفاد البسيط ثبوت شيء لشيء و ليس كذلك» این که تسلسل لازم می‌آید از این جهت است که خیال کرده‌اید که مفاد قضیه بسیطه هم مانند مفاد قضیه هلیئه مرکبه ثبوت شیء لشیء است، و حال این که این طور نیست. چرا؟

«لأنها، أي البسيطة (ثبوت شيء قد بدت)»

برای این که مفاد قضیه بسیطه، ثبوت شیء ظاهر شده است، یعنی مفادش ثبوت شیء است، نه ثبوت شیء لشیء.

«لأن الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجية و الماهية ليس أمراً متحققاً بدون الوجود حتى يكون ثبوت شيء لشيء»

به جهت این که وجود برای ماهیت از عوارض خارجیه نیست که در خارج ماهیت در آغاز موجود باشد بعد وجود عارض آن بشود و ماهیت یک امر متحقق بدون وجود نیست تا این که ثبوت وجود برای ماهیت، مفاد ثبوت شیء لشیء باشد.

«(و هي)، أي القاعدة (لكون الشيء شيئاً قد حوت) لا لكون الشيء»

و حال این که قاعده فرعیه در بر دارد ثبوت شیء لشیء را، نه ثبوت شیء را، پس در هلیت بسیطه، قاعده فرعیه جاری نیست.

بعضی از معتزله که قائل به ثابتات ازلیه بودند می‌گفتند: ماهیت قبل از وجودش یک نحوه تقرّر ماهوی دارد، گویا این که یک ماهیتستان داریم، ماهیت‌ها آن جا ثابت

است بعد وجود رویش می آید، ما گفتیم: این طور نیست، وجود در خارج موجود است و ماهیت را از آن انتزاع می کنیم، ماهیت و وجود مثل زید و قیام نیست؛ زیرا در مسأله اصالت الوجود گفتیم: یا وجود اصیل است و ماهیت امر اعتباری، یا ماهیت اصیل است و وجود امر اعتباری؛ پس دو چیز نیست تا یک چیز بار یک چیز دیگر شود، بلکه وجود و ماهیت با هم متحدند و اتحاد وجود و ماهیت، اتحاد متحصّل و لا متحصّل است، ماهیت لا متحصّل است، وجود متحصّل، و لا متحصّل با متحصّل یکی شده است. اگر اصالت الماهیتی هم باشیم، وجود امر اعتباری است، و بالأخره دو چیز نیست، پس ثبوت وجود برای ماهیت مفاد ثبوت شیء لشیء نیست، پس در هلیت بسیطه قاعده فرعیت را نیاور! قاعده فرعیت مربوط به آن جایی است که مفاد ثبوت شیء لشیء باشد، و هلیت بسیطه از این قاعده تخصصاً خارج است.

«و هذا طريقة صدر المتألهين عليه السلام في دفع هذا الإشكال»

و این راهی است که صدر المتألهين عليه السلام در دفع این اشکال طی کرده است. مرحوم صدر المتألهين گفته است: اصلاً مفاد هلیت بسیطه تخصصاً از این قاعده فرعیت خارج است و قاعده فرعیت این جا محل ندارد.

«و أمّا غيره فقد ضاق عليهم المجال و لم يجدوا مخلصاً»

و اما غیر از صدر المتألهين مجال بر آنها تنگ شده و یک راه خلاصی پیدا نکرده اند که از آن راه از این اشکال جواب بدهند.

سه جواب دیگر هست که ان شاء الله باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و سوّم ﴾

(و ربّما بدّل باستلزام) - الظرف نائب الفاعل - و المبدّل هو المحقّق الدواني.

فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، أي و لو بهذا الثبوت الثابت. فالاستلزام غير مستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية. (أو خصّصت) بما عدا البسيطة (عقلية الأحكام) - من إضافة الصفة إلى الموصوف - مع أنّ الأحكام العقلية لا تخصّص. و المخصّص هو الإمام. و أمّا القول المنصور فهو تخصّص.

(و قيل) و القائل هو السيّد المدقّق: (مبدأ)، أي مبدأ اشتقاق الموجود، و هو الوجود (و لو ذهنياً فقد). أي ليس للوجود فرد خارجي و لا ذهني حتّى يقوم بالماهية و لو قياماً ذهنياً، و يكون من باب ثبوت شيء لشيء، بل مناط وجودية الشيء أنّ (مفهوم موجود مع الشيء)، أي الماهية (اتّحد). فهذا القول مع القول بأصالة الوجود في شقاق. فنحن نقول: الماهية متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقي و هو يقول: متّحدة مع المفهوم لا مفهوم المبدأ، إذ لا فرد ذهني أيضاً له، بل مع مفهوم الموجود. و كما نقول نحن: الماهية لما لم يكن

لها ما يحاذيها بذاتها كانت متّحدة مع الوجود، و لو كان شيء يحاذيها لم تكن
متّحدة، بل منضّمة إلى الوجود، فاتّحادها من لا متحصليتها بذاتها، يقول هو:
لّمّا لم يكن للوجود فرد، لا خارجاً و لا ذهنأً، فلا حيثية تقييدية خارجية و لا
ذهنية في الماهية، بل مناط الوجودية اتّحاد الماهية مع مفهوم الوجود.
ولكن أين البيضاء من الحبراء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

گذری بر گذشته بحث

بحث در هو هویت و حمل بود، مفاد حمل در حقیقت اثبات شیء لشیء است. این جا یک قاعده فرعیت هم داشتیم که گفته اند: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است، اگر بخواهیم یک چیز را بار الاغ کنیم، باید الاغ باشد تا بار را بار آن کنیم، محمول را هم که می خواهیم حمل بر موضوع کنیم، موضوع باید ثابت باشد تا محمول را بر آن حمل کنیم، پس این قاعده فرعیت یک چیز مسلمی است. بعد اشکال کرده اند که: در هلیه بسیطه، مثل زید موجود، اگر بنا بشود موضوع که ماهیت است، قبل از این که این وجود بر آن حمل بشود وجود داشته باشد، تسلسل لازم می آید.

بعد مرحوم آخوند ملاصدرا از این جواب داده اند که قضیه ای که مفادش ثبوت شیء لشیء است از هلیات مرکبه است، مثل زید قائم، زید انسان؛ اما هلیه بسیطه، مثل زید موجود، مفادش ثبوت شیء لشیء نیست، بلکه ثبوت الشیء است، هر چند آدم خیال می کند که ثبوت وجود برای ماهیت نیز ثبوت شیء لشیء است اما این گونه نیست، برای این که وجود اصل تحقق ماهیت است، زید موجود یعنی این ماهیت متحقق است، چنین نیست که یک چیزی برای یک چیز دیگر ثابت باشد. بله، اگر حرف شیخ احمد احسائی را می زدیم و می گفتیم: هم ماهیت تحقق دارد و هم وجود،

آن وقت مثل زید موجود هم مفادش ثبوت شیء لشیء بود، اما درحقیقت، در این صورت اصلاً حمل درست نبود؛ زیرا در این صورت، دو تا واقعیت هست، در حالی که حمل اتحاد است؛ اما ما گفتیم: از این دو، یک کدام حقیقت و اصالت دارد، یا وجود حقیقت و اصالت دارد و ماهیت حدی است که از وجود انتزاع می شود، و درحقیقت ماهیت یک امر لا متحصّل است و به سبب وجود متحصّل شده است، اتحادشان هم به همین ملاک است؛ و یا امر بر عکس است.

اصالت الوجودی می گوید: آنچه حقیقت دارد، حقیقت هستی است، ذات باری تعالی هستی غیرمتناهی و بی حدّ است، وجودات دیگر چون محدود و متناهی هستند حدّ دارند، از حدّ آن ها ماهیت انتزاع می شود، وجود حقیقت دارد و ماهیت یک امری لا متحصّل و به عین تحصّل وجود متحصّل شده است؛ ولی اصالت الماهیتی به عکس می گوید: خدا ماهیت می دهد، آن وقت از این ماهیت ما وجود را انتزاع می کنیم و الا وجود چیزی نیست.

در هر صورت، حمل وجود بر ماهیت مفادش ثبوت شیء لشیء نیست و طبعاً قاعده فرعیّت ربطی به آن ندارد، آن قاعده مربوط به هلیات مرکبه است، مثل این که قیام برای زید ثابت است، اما هلیئه بسیطه، مثل زید موجود، مفادش ثبوت شیء لشیء نیست، بلکه ثبوت الشیء است.

پس هلیات بسیطه تخصصاً از قاعده فرعیّت خارج است، معنای تخصص این است که هلیات بسیطه از اول مصداق آن قاعده نیست. این فرمایش صدرالمتألهین است که درست هم هست.

اما به قول مرحوم حاجی اگر حرف صدرالمتألهین را کسی درک نکرد در تنگنا می افتد، و لذا گفت: «و أمّا غیره فقد ضاق علیهم المجال». خوب دیگران اشکال تسلسل را چطور جواب می دهند.

جواب دوم

از مرحوم محقق دوانی نقل می‌کنند که گفته است: تعبیر به فرعیت در این قاعده درست نیست، بلکه باید به جای فرعیت، استلزام بگذاریم، اگر فرعیت باشد یعنی اول باید موضوع محقق باشد تا بعد محمول بر آن بار شود، ما چنین چیزی را قائل نیستیم، بلکه باید بگوییم: ثبوت شیء لشیء مستلزم ثبوت المثبت له، نه فرع ثبوت المثبت له، یعنی اگر بخواهیم یک چیزی را بر یک چیزی حمل کنیم، مثبت له باید محقق باشد، هر چند تحققش به خود همین محمول باشد، در زید قائم، زید در رتبه قبل محقق است، بعد قیام بر آن حمل می‌شود، آنجا البته فرعیت درست است، اما در زید موجود، چنین نیست که زید اول موجود باشد بعد وجود بر او حمل بشود، ولی این طور است که ثبوت وجود برای زید مستلزم این است که زید محقق باشد هر چند تحققش به خود همین وجود باشد نه وجود دیگر، پس برای این که این قاعده در همه جا صادق باشد، به این تعبیر می‌گوییم: ثبوت شیء لشیء مستلزم ثبوت المثبت له، تا هم در هلیات مرکبه صادق باشد و هم در هلیات بسیطه. این حرفی است که محقق دوانی گفته است.

توضیح متن:

«(و ربّما بُدِّلَ باستلزام) - الظرف نائب الفاعل - و المبدّل هو المحقّق الدوانی»
و بسا تبدیل شده است به استلزام، این «باستلزام» نایب فاعل «بدّل» است، یعنی «استلزام» بدل و جایگزین «فرعیت» شده و به جای «فرع»، «مستلزم» گفته شده است، و آن کسی که این تبدیل را انجام داده، محقق دوانی است.

«فقال: ثبوت شیء لشیء مستلزم ثبوت المثبت له، أي و لو بهذا الثبوت الثابت»
پس او گفته است: ثابت شدن چیزی برای چیز دیگر، مستلزم این است که مثبت له ثابت باشد، یعنی موضوع ثابت باشد، هر چند به همین ثبوت و وجودی که محمول

است و برایش می‌آوریم، در زید موجود، ثبوت این «موجود» مستلزم این است که زید موجود باشد، هرچند وجودش به همین وجودی است که حالا بر آن حمل کردیم، وجود قبلی نمی‌خواهد تا تسلسل لازم بیاید.

«فالاستلزام غیر مستدع لتقدّم ثبوت المثبت له علی الثابت بخلاف الفرعية»

پس استلزام استدعا نمی‌کند که ثبوت مثبت له، یعنی ثبوت موضوع، تقدم داشته باشد بر محمولی که برای مثبت له ثابت است، به خلاف این که تعبیر به فرعیت کنیم، که در این صورت تسلسل لازم می‌آید. این جوابی است که محقق دوانی داده است، که به جای «فرع»، «مستلزم» بگوییم تا در هلیات بسیطه هم صادق باشد، بدون این که تسلسل لازم آید.

جواب سوّم

فخر رازی در «المباحث المشرقیه» راهی دیگر رفته و گفته است: بابا جان مگر شما نشنیدید که: ما من عام إلاّ و قد خُصّ، هر عامی تخصیص می‌خورد، ما هم می‌گوییم: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است، مگر در هلیات بسیطه که مفادش اصل وجود شیء است، در این قضایا این قاعده کلی، تخصیص خورده است. خوب این جا به او اشکال می‌کنند، می‌گویند: قوانین و مقررات عام عرفی و شرعی می‌تواند یک استثنائاتی داشته باشد، اما احکام عقلی تخصیص بردار نیست، برای این که حکم کلی عقل روی یک ملاکات روشن و ثابت است و قهراً این حکم هم به دنبال آن ملاکات هست و حکم عقل امر تعبّدی نیست که آن را تخصیص بزنیم.

قاعده فرعیه نیز، که مفادش ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است، بر این پایه است که عقل می‌گوید: یک چیزی را که می‌خواهی بار یک چیز دیگر کنی، تا این چیز دیگر نباشد آن بر این بار نمی‌شود، بار را می‌خواهی روی الأغ بگذاری، تا الأغ نباشد بار را نمی‌شود بگذاری روی آن، خوب این یک حکم عقلی روشن است، دیگر

نمی‌توانیم بگوییم: مگر در آن جایی که هلیات بسیطه باشد؛ چون احکام عقلی تخصیص بردار نیست. این است که مرحوم حاجی می‌گوید:

توضیح متن:

«(أو خصّصت) بما عدا البسيطة (عقلية الأحكام) - من إضافة الصفة إلى الموصوف -»
راه دیگری که برای خلاصی از تسلسل مزبور طی شده این است که گفته‌اند:
احکام عقلی را هم تخصیص می‌زنیم، یعنی احکام عقلی که از جمله آن‌ها حکم مزبور در قاعده فرعیه است اختصاص داده شده است به غیر از هلیات بسیطه. «عقلية الأحكام» این عقلیة نایب فاعل خصّصت است.

می‌گوید: این «عقلية الأحكام» از باب اضافه صفت به موصوف است، عقلية الأحكام یعنی الأحكام العقلية، و در کلام عرب اضافه صفت به موصوف خیلی رایج است، مثل: جزء قطيفة.

«مع أن الأحكام العقلية لا تخصّص. و المخصّص هو الإمام»

با این که ما می‌دانیم احکام عقلیه تخصیص بردار نیست؛ چون عقل روی یک ملاکاتی حکم می‌کند، مثلاً عقل می‌گوید: ظلم قبیح است، دیگر استثنا ندارد که بگوییم: مگر در فلان جا، ظلم همه جا قبیح است، نمی‌شود آن را تخصیص بزنینم، یا عقل می‌گوید: هر معلولی علت می‌خواهد، نمی‌توانیم بگوییم: مگر در فلان جا. «و المخصّص» و کسی که قاعده عقلی فرعیه را تخصیص زده است امام فخر رازی در کتاب «المباحث المشرقية» است.

«و أمّا القول المنصور فهو تخصّص»

و اما قولی را که ما یاری کرده و آن را قبول کردیم و در اصل فرمایش صدرالمتألهین است آن تخصص است، یعنی هلیات بسیطه از اول از موضوع آن قاعده خارج بوده و مشمول آن نیست تا تخصیص بوده باشد.

جواب چهارم

جواب چهارم که مرحوم حاجی نقل می‌کند جواب سید سند صدرالدین شیرازی است، که قبل از صدرالمتألهین می‌زیسته است، او نیز گفته است: در زید موجود یا الإنسان موجود، که قضیه هلیه بسیطه است مفاد قضیه ثبوت شیء لشیء نیست؛ منتها ما می‌گفتیم: وجود حقیقت و اصالت دارد و ماهیت یک امر انتزاعی است، ولی او گفته است: ماهیت اصیل است، هم تحقّقاً و هم جعلاً، اصلاً خود خدا هم یک ماهیت مجهولة الکنه است، آنچه حقیقت دارد ماهیت است، انسان که یک ماهیت است حقیقت دارد، خدا هم ماهیتی است که حقیقت دارد، منتها خدا یک ماهیتی است فوق دیگر ماهیات، خداوند انسان را خلق کرد، یعنی خدا ماهیت انسان را داد، وجود یک امر اعتباری انتزاعی است، اصلاً وجود چیزی نیست، نه خارجاً و نه ذهناً، وقتی که علت، مثل خدا، انسان داد، آن وقت از این انسان ما مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم، می‌گوییم: الإنسان موجود، پس اگر وجود تحقق می‌داشت ثبوتش برای ماهیت مفاد ثبوت شیء لشیء بود، اما وجود دارای هیچ تحقّقی نیست نه خارجاً و نه ذهناً، فقط ماهیت متحقق است، بعد ذهن بیکار ما بعد از آن که این ماهیت را خدا داد، با مفهوم «موجود» آن ماهیت را متحد می‌کند و می‌گوید: الإنسان موجود، وگرنه وجود چیزی نیست، بنابراین مفاد هلیه بسیطه، ثبوت شیء لشیء نیست، در هلیه بسیطه، چیزی برای چیزی ثابت نیست؛ برای این که وجود نه خارجاً و نه ذهناً متحقق و موجود نیست.

خلاصه: حاجی رحمته الله می‌گوید: حرف ایشان به عکس حرف ما و صدرالمتألهین است، ما می‌گفتیم: آنچه حقیقت دارد وجود است و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم. اما سید سند بر خلاف ما می‌گوید: ماهیت است که حقیقت دارد حتی خداوند ماهیت مجهولة الکنه و فوق همه ماهیت‌ها است.

این حرفی است که سید صدر گفته است که او هم درحقیقت می‌خواهد بگوید:
هلیات بسیطه تخصصاً از تحت قاعده فرعیه خارج است.

توضیح متن:

«(و قیل) و القائل هو السید المدقق: (مبدأ)، أي مبدأ اشتقاق الموجود و هو الوجود
(و لو ذهنياً فقد)»

و سید مدقق که سید صدر شیرازی باشد گفته است:

مبدأ اشتقاق «موجود» که «وجود» باشد، هرچند ذهنی، مفقود و معدوم است، یعنی
اشیا فاقد وجود هستند و وجود حتی در ذهن هم متحقق و دارای واقعیت و حقیقت
نیست.

«أي ليس للوجود فرد خارجي و لا ذهني حتى يقوم بالماهية و لو قياماً ذهنياً»

یعنی برای وجود هیچ فرد خارجی و ذهنی نیست تا آن فرد، قائم به ماهیت باشد و
لو قیام ذهنی، یعنی وجود نه فرد خارجی دارد و نه فرد ذهنی، وجود درحقیقت
چیزی نیست تا این که قائم به ماهیت باشد، حتی قیام ذهنی هم به ماهیت ندارد.

«(و یكون من باب ثبوت شیء لشیء)»

و تا این که قیام وجود به ماهیت از باب ثبوت شیء لشیء باشد، اساساً از باب ثبوت
شیء لشیء نیست.

«(بل مناط موجودية الشيء أن مفهوم موجود مع الشيء)، أي الماهية (اتحد)»

بلکه، مناط موجودیت شیء این است که مفهوم «موجود» با شیء، یعنی با ماهیت
متحد گردد، ماهیت بعد از این که در خارج تحقق پیدا کرد با مفهوم «موجود» متحد
شده است، اما مفاد آن، حمل شیء بر شیء و ثبوت شیء لشیء نیست.

«فهذا القول مع القول بأصالة الوجود في شقاق»

پس این قول با حرف ما که می‌گفتیم: وجود اصیل است، در شقاق هستند، شقاق

یعنی در دو شق هستند، یعنی ما از این طرف می‌رویم، سید صدرالدین که اصالت الماهیتی است از آن طرف، ما گفتیم: وجود اصیل است ماهیت لا متحصّل است، او می‌گوید: ماهیت اصیل است وجود چیزی نیست.

«فنحن نقول: الماهية متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقي»

پس ما می‌گوییم: ماهیت با گونه‌ای از وجود حقیقی متحد است، یعنی با یک مرتبه‌ای از وجود حقیقی اتحاد دارد. وجود حقیقی، در مقابل مفهوم وجود است که امری اعتباری و ذهنی است؛ چون اگر یادتان باشد گفتیم: یک مفهوم وجود داریم که در ذهن است، یک وجود خارجی، وجود خارجی وجود حقیقی است؛ ما می‌گوییم: وجود خارجی با ماهیت متحد است، یعنی ماهیت از وجود خارجی انتزاع می‌شود، آن هم نه از هر وجودی، بلکه فقط از وجود محدود؛ برای این که خداوند هم وجود حقیقی است، اما ماهیت ندارد، چرا؟ برای این که وجودش غیرمتناهی است، پس تنها از وجود محدود ماهیت انتزاع می‌شود.

«و هو يقول: متّحدة مع المفهوم لا مفهوم المبدأ، إذ لا فرد ذهني أيضاً له، بل مع مفهوم

الموجود»

او به عکس می‌گوید، می‌گوید: ماهیت متحد است با مفهوم، آن هم نه مفهوم مبدأ یعنی مفهوم «وجود»، بلکه مفهوم «موجود»؛ برای این که وجود هیچ تحقیقی ندارد، نه فرد خارجی دارد، نه فرد ذهنی. آدم هرچه فکر می‌کند می‌بیند این حرف خیلی پرت است ولی حرفی است که گفته‌اند^(۱).

۱- چه بسا مراد سید صدر این باشد که: در هلیات بسیطه‌ای که مربوط به وجود ممکنات است، و طبعاً محمولشان وجود است، مثل: «الإنسان موجود»، مفاد قضیه ثبوت الشیء است؛ زیرا وجود (غیر از وجود نامتناهی حق تعالی که صرف و بی‌ماهیت است و جایی برای وجود دیگری باقی نمی‌گذارد) هیچ فرد خارجی یا ذهنی ندارد، بلکه آنچه تحقق دارد تنها هستی نامتناهی حق تعالی است که در مقابل او وجود دوّمی حتی در ذهن هم قابل تصور نیست، چه رسد به این که در خارج

«و كما نقول نحن: الماهية لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها كانت متّحدة مع الوجود و لو كان شيء يحاذيها لم تكن متّحدة، بل منضمّة إلى الوجود، فاتّحادهما من لا متحصّليتها بذاتها»

در این جا دو نظر را با هم مقایسه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که ما می‌گفتیم: ماهیت چون چیزی ندارد که به حسب ذاتش محاذی با آن باشد، یعنی مابازاء ندارد، بر این اساس ماهیت متحد با وجود است، و اگر ماهیت محاذی و یک مابازایی داشت با وجود متحد نبود، پس ماهیت و وجود، اتحادشان اتحاد لا متحصّل با متحصّل است، ماهیت به حسب ذات لا متحصّل است، یعنی تحصّل و تحقّق در ذاتش نحوابیده است، و از راه وجود تحصّل پیدا می‌کند.

«يقول هو: لما لم يكن للوجود فرد لا خارجاً و لا ذهناً، فلا حيثية تقييدية خارجية و لا ذهنية في الماهية»

سید صدر به عکس ما می‌گوید: چون وجود فرد ندارد، نه خارجاً و نه ذهناً هیچ فردی و مصداقی ندارد، پس حیثیت تقييدية یعنی ضميمه، نه ضميمه ذهنی و نه خارجی در ماهیت نیست؛ در زيد ضاحك می‌گوییم: ضحك ضميمه به زيد است، این ضميمه یک قیدی است جدای از خود زيد، ولی این جا وجود یک حیثیت تقييدية برای ماهیت نیست، که یک چیزی ضميمه شده باشد، بلکه خود ماهیت است، بعد از تحقّق هم خود ماهیت است، فقط ذهن ماهیت را با مفهوم «موجود» متحد می‌کند، اما «موجود» هیچ چیز نیست، «فلا حيثية تقييدية» یعنی نه حیثیت ضميمه‌ای خارجی و نه

﴿ تحقّق داشته باشد؛ بنابراین، ماهیات ممکنه تنها «موجود» هستند، به این معنا که تنها در ذهن ما مفهوم «موجود» بر آنها قابل حمل و صادق است، یعنی در نگاه ما ماهیات «موجود» به معنای منسوب به وجود حق تعالی هستند و حق تعالی به آنها اضافه اشراقیه دارد و به حسب واقع، ماهیات ثانی ما پاره‌الاحول می‌باشند، «در هرچه بنگرم تو نمودار بوده‌ای / ای نانموده رخ، تو چه بسیار بوده‌ای»، ﴿ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾، فتأمل. (اسدی)

ذهنی به ماهیت اضافه نشده است، خوب، پس چطور می‌گویید: الإنسان موجود؟ می‌گوید: در ذهن این «موجود» را بر آن حمل می‌کنیم.

«بل مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود، و لكن أين البيضاء من الحباء» بلکه مناط موجود بودن، اتحاد ماهیت با مفهوم «موجود» است که این مفهوم هم هیچ چیز نیست، ماهیت ایجاد شده را از این جهت می‌گوییم موجود است که ذهن انسان مفهوم «موجود» را از آن انتزاع می‌کند.

پس هلّیت بسیطه مفادش ثبوت شیء لشیء نیست، برای این که وجود، چیزی نیست که برای ماهیت ثابت باشد.

صدرالمتألهین و ما هم می‌گفتیم: این جا ثبوت شیء لشیء نیست، سید سند هم می‌گوید: ثبوت شیء لشیء نیست، اما حرف ما که گفتیم: وجود حقیقت دارد و ماهیت از آن انتزاع می‌شود، با حرف سید سند که به عکس ما می‌گوید: ماهیت حقیقت دارد و وجود از آن انتزاع می‌شود، از زمین تا آسمان فرق می‌کند، یعنی حرف این آقا خیلی واضح البطلان است، و حرف ما خیلی واضح الحق «و لكن أين البيضاء من الحباء»، کجاست بیضا، یعنی خورشید از حِرباء، یعنی کرم شب چراغ؟ حِرباء یک کرمی است که در شب یک مقدار روشنایی دارد^(۱)، خورشید را با کرم شب چراغ نمی‌شود مقایسه کرد، یعنی این حرف ما که گفتیم: وجود اصیل است و ماهیت لا متحصل، مثل خورشید روشن است، اما حرف سید سند، نورش مثل نور کرم شب‌چراغ می‌ماند، این دو با هم خیلی فاصله دارد، این کجا و آن کجا؟

۱- «حرباء به معنای آفتاب‌پرست هم آمده است».

غررٌ في التقابل و أقسامه

قد كان من غيرية تقابل بمنع جمع في محلّ قد ثبت إذا تقابل الوجوديان ودونه ضدّان بالحقيق صف لشهرة كأحمرٍ و أقتمٍ فما اعتبرت فيه قابلية فإن قبولاً اعتبرت مرسلأً كان حقيقاً فألحقن به وإن قبول خصّ بالشخص و ما فإنّه المعروف عند الناس وما القبول فيه ليس يعتبر عرفه أصحابنا الأفاضل من جهة في زمن توحدت إن عقلا معاً مضافان مع غاية البعد و لا معها أضف و إن تقابل الوجودي العدمي لما انتفى فعدم و قنية في الوقت أو لا نوعاً أو جنساً علا مردودةً و كعمى في الأكمه في الوقت للمشهور قد كان انتمى و هو اصطلاح قاطيغورياس بالسلب و الإيجاب عنهم اشتهر

غررٌ في التقابل و أقسامه

(قد كان من غيرية تقابل)، كما أشرنا إليه سابقاً، (عرّفه أصحابنا الأفاضل بمنع جمعٍ في محلّ قد ثبت من جهة في زمن توحدت) - هذا الفعل صفة للثلاثة - أي في محلّ واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد، فبقيد وحدة المحلّ دخل مثل تقابل السواد و البياض المجتمعين في الوجود في محلّين و بقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الأبوة و البنوة المجتمعين في واحد من جهتين. و بقيد وحدة الزمان دخل تقابل المجتمعين في زمانين. و تنوين جمعٍ عوض عن المضاف إليه، أي الغيرين لأنّ التقابل نوع من الغيرية. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لأنّ التماثل و إن كان بوجه من الغيرية، لكن جهة الاتّحاد و الههوية عليه أغلب. أو نقول: تنكير جمع للنوعية، أي التقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين. و ذلك النوع اجتماع متغايرين في الماهية.

غررٌ في التقابل و أقسامه

تقابل و اقسام آن

بحث در وحدت و کثرت بود، و برای وحدت و کثرت اقسامی را ذکر کردیم، بعد گفتیم: یکی از لوازم وحدت، هوهویت و حمل و اتحاد است. از این جا بحث در غیریت است، که از لوازم کثرت است، تغایر یعنی این غیر آن و آن غیر این است؛ پس متغایران عبارت اند از دو چیزی که غیر هم هستند. مثلاً از اقسام وحدت و واحد بود، ولی اگر به یک حساب بخواهیم مثلاً را از اقسام غیریت و کثرت بر شماریم، این طور می‌گوییم: دو چیز که دوئیت دارند یا این است که داخل در یک نوع واحد هستند، می‌شوند مثلین، یا این طور نیست، اگر این طور نباشد، یا این دو چیز با هم قابل جمع هستند، این‌ها را می‌گویند: خلافان یا متخالفان، مثل سفیدی و شیرینی، سفیدی و شیرینی دو چیز هستند، اما قابل جمع هستند، قند هم شیرین است و هم سفید؛ پس خلافان و متخالفان عبارت است از دو چیزی که قابل جمع باشند.

در مقابل، متقابلان هستند، متقابلان آن دو چیز است که قابل جمع نباشند؛ پس تعریف تقابل این است: دو چیزی که در محلّ واحد، در زمان واحد، از جهت واحد قابل جمع نباشند، مثل متضایفین، مانند ابوت و بنوت که متقابلان هستند؛ برای این که ابوت غیر بنوت و بنوت غیر ابوت است، این پدر است، آن پسر است و با هم قابل جمع نیستند. ضدان هم این طوری است، سفیدی یا سیاهی قابل جمع نیست؛ همچنین است سلب و ایجاب و عدم و ملکه.

در تقابل باید قید «در زمان واحد» را ذکر کنیم؛ برای این که اگر دو زمان باشد ممکن است که دو چیز قابل جمع باشند، مثلاً یک چیزی در یک زمان سفید است و در زمان بعد سیاه، همچنین متقابلان باید موضوع و محلشان یکی باشد؛ زیرا اگر دو موضوع باشد، یک چیزی سفید است یک چیز دیگر سیاه، این‌ها در دو محل است و با هم تمنع و تقابل ندارند، و نیز باید از جهت واحد در نظر گرفته شوند؛ چون اگر دو جهت باشد تقابل نیست، مثل این که زید هم ابوت داشته باشد و هم بنوت، اب باشد نسبت به عمرو و ابن باشد نسبت به بکر.

بنابراین دو چیزی که در زمان واحد، در محل واحد، از جهت واحد، قابل جمع نباشند، متقابلان هستند. آن وقت متقابلان چنان که در فلسفه و در جاهای دیگر هم محل بحث است چهار قسم است، برای این که یا هر دو وجودی هستند، یا یکی وجودی و یکی عدمی است، اگر هر دو وجودی هستند، می‌شوند متضایفان و ضدان، که تعریفش بعد می‌آید، و اگر وجودی و عدمی هستند، یا عدم و ملکه هستند، یا ایجاب و سلب، این‌ها اقسامش است.

توضیح متن:

«غرر في التقابل و أقسامه»

این غرر درباره تقابل و اقسام تقابل است. تقابل به واسطه غیریت است و متغیران سه قسم است: مثلاً و متخالفان و متقابلان؛ مثلاً و متخالفان را این‌جا نگفته است، بلکه تقابل را که چهار قسم است بیان می‌کند.

«(قد كان من غيرية تقابل)، كما أشرنا إليه سابقاً»

چنان که قبلاً اشاره کردیم تقابل از اقسام غیریت بود. غیریت هم از لوازم کثرت بود.

«عرّفه أصحابنا الأفاضل بمنع جمع في محلّ قد ثبت من جهة في زمن توحدت»

اصحاب ما که حکمای فضلاء هستند تقابل را تعریف کرده‌اند به: دو چیزی که در محل واحد، از جهت واحد، در زمان واحد، قابل جمع نباشند. «توحدت» در آخر شعر به همه این‌ها می‌خورد. این می‌شود تقابل، که چهار قسم است.

«هذا الفعل صفة للثلاثة، أي في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد»

این فعل «توحدت» صفت هر سه کلمه است، یعنی در محل واحد، از جهت واحد، در زمان واحد، قابل جمع نباشند. امتناع اجتماع در این سه امر است.

«فبقيد وحدة المحل دخل مثل تقابل السواد و البياض المجتمعين في الوجود في محلين»

پس به قید وحدت محل که ذکر کردیم، مثل تقابل سیاهی و سفیدی که در دو محل در وجود با هم جمع شده‌اند، در تعریف تقابل داخل می‌شود.

سیاهی و سفیدی متقابلان هستند، که در خارج در دو محل با هم جمع می‌شوند؛ گچ سفید با زغال سیاه در عالم وجود با هم جمع شده‌اند، اما در یک محل نیستند.

«و بقيد وحدة الجهة دخل مثل تقابل الأبوة و البنوة المجتمعين في واحد من جهتين»

و به قید وحدت جهت در تعریف تقابل، داخل می‌شود مثل تقابل ابوت و بنوت، پدر و پسری که در یک فرد مجتمع‌اند اما در دو جهت، یک کسی هم پدر است و هم پسر، پدر پسرش و پسر پدرش است، این هم داخل در تقابل است پس ابوت و بنوت متقابلان هستند.

«و بقيد وحدة الزمان دخل تقابل المجتمعين في زمانين»

و به قید وحدت زمان داخل تقابل شد مثل تقابل مجتمعین در دو زمان، این جسم الآن سیاه است، بعد می‌شود سفید، سفیدی و سیاهی در دو زمان است.

«و تنوين «جمع» عوض عن المضاف إليه أي الغيرين»

و تنوین «جمع»، که در تعریف تقابل آمده است عوض از مضاف‌الیه است، که غیرین باشد، یعنی بمنع جمع غیرین. چرا مراد از مضاف‌الیه «جمع» غیران است؟

«لأنَّ التَّقابل نوع من الغيرية»

برای این که تقابل، که معرف است، نوعی از غیریت است؛ چون ما گفتیم که: غیران سه قسم است: مثلاً، خلافان، متقابلان؛ که متقابلان یک قسم از غیرین بود.

«فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لأنَّ التماثل و إن كان بوجه من الغيرية، لكن جهة

الاتِّحاد و الهوهوية عليه أغلب»

پس در این صورت، تماثل از تعریف تقابل خارج می شود، هر چند تماثل به وجهی از غیریت است، لکن جهت اتحاد و هوهویت در آن غالب و اقواست.

«أو نقول: تنكير «جمع» للنوعية»

یا می گوئیم: این تنوین در «جمع»، تنوین تنکیر و برای بیان نوعیت می باشد.

«أي التَّقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين. و ذلك النوع اجتماع متغايرين في

الماهية»

یعنی تقابل، امتناع نوعی اجتماع در متخالفین است، دو چیز متخالفین که امتناع اجتماع داشته باشند. آن وقت تعریف مذکور، متقابلان را بگیرد، و مثلاً و خلافان را نگیرد.

می گوید: و آن نوع اجتماع در متخالفین که محال است و نامش تقابل است عبارت است از: اجتماع متغایرین در ماهیت، دو چیزی که در ماهیت متغایرند، پس متقابلان در ماهیت از هم جداست، به خلاف متمثالان که در ماهیت اشتراک دارند، مثل زید و عمرو که در ماهیت انسان شریکند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و چهارم ﴾

(إذا تقابل الوجوديان) - إشارة إلى وجه الحصر المشهور أنّهما إمّا وجوديان، و إمّا أحدهما وجودي و الآخر عدمي إلى آخر ما قالوا - (إن عقلا معاً)، فهما (مضايغان. و دونه)، أي إن كان المتقابلان وجوديين، و لم يكن أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، فهما (ضدّان بالحقيق صف)، أي صف الضدّين بالحقيقيين (مع غاية البعد) بينهما، كالسواد و البياض (و لا معها)، أي لا مع غاية البعد، (أضف)، أي أنسب الضدّين (لشهرة) و قل: ضدّ مشهوري، (كأحمرٍ و أقرم)، حيث ليس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه إذا كانا معاً وجوديين.

(و إن تقابل الوجودي العدمي فما)، أي تقابل (اعتبرت فيه قابلية) في موضوعه (لما انتفى فعدم و قنية). و في كتب الحكمة كثيراً ما يعبر عن العدم و الملكة بالعدم و القنية و هي - بضم القاف و كسرهما - أصل المال و ما يقتنى. ثمّ أشرنا إلى قسمي العدم و الملكة بقولنا: (فإن قبولاً اعتبرت مرسلأ)، أي مطلقاً (في الوقت)، أي سواء كانت قابلية موضوع العدم للملكة في الوقت، كعدم اللحية في الكوسج (أو لا) في الوقت (نوعاً)، أي و سواء كانت القابلية نوعاً - و مثال هذين القسمين ما في النظم - (أو جنساً علأ)، كعمى العقب، (كان) تقابل العدم و الملكة (حقيقياً فألحقن به)، أي بتقابل العدم و الملكة

(مرودّة) و نحوها من أعدام في غير الوقت (و كعمى في الأكمه) و غيره ممّا
قابليته بحسب النوع لا بحسب الشخص.
(وإن قبول خصّ بالشخص)، ولا يعتبر النوع و الجنس (و ما في الوقت)،
ولا يعتبر قبول في غير الوقت، فتقابل العدم و الملكة (للمشهور قد كان
انتمى).

ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري (فإنّه المعروف عند الناس)، لا المعنى
الأوّل فإنّه شيء يعرفه الخواصّ و التعميم عنهم. (و هو اصطلاح
قاطيغورياس)، يعني أنّ المنطقيين في مبحث المقولات العشر اصطلاحوا عليه
تسهيلاً للمتعلّمين. (و ما)، أي تقابل وجودي و عدمي (القبول فيه ليس يعتبر)،
فهو (بالسلب و الإيجاب عنهم اشتهر).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

وجه حصر اقسام تقابل

بحث در وحدت و کثرت بود و از فروع وحدت، هوهوئیت و اتحاد و حمل بود و از فروع کثرت غیریت بود؛ غیران یعنی دو چیز که غیر هم هستند، حال اگر دو فرد داخل یک نوع باشند به آن‌ها می‌گوییم: مثلاً، مانند زید و عمرو که دو فرد یک طبیعت نوعیه هستند، یا دو فرد داخل یک نوع نیستند، حال این دو چیز متغایر اگر قابل جمع باشند به آن‌ها می‌گویند: خلافتان، مثل سفیدی و شیرینی، این‌ها ربطی به هم ندارند اما می‌شود که با هم جمع بشوند، قند هم سفید است و هم شیرین، و اگر قابل جمع نباشند متقابلان هستند؛ متقابلان عبارت هستند از دو امر متغایری که در زمان واحد، در محل واحد، از جهت واحده قابل جمع نباشند، و متقابلان چهار قسم است؛ برای این که این دو چیزی که می‌گوییم متقابل هستند، یا این است که هر دو وجودی هستند، یا یک کدام وجودی است و یک کدام عدمی که هر کدام از این‌ها هم دو قسم می‌شود.

اشکال:

اگر اشکال کنید که: متقابلان ممکن است هر دو عدمی باشند، مثل عمی و لاعمی، عمی، یعنی کوری، امر عدمی است، لاعمی هم امر عدمی است.

جواب:

جواب این اشکال این است که: لا اعمی بالأخره امر وجودی است؛ زیرا اعمی، یعنی بی‌چشمی وقتی که امر عدمی است، قهراً لا اعمی، یعنی چشم‌دار هم امر وجودی خواهد بود؛ چون نفی نفی اثبات است.

بنابراین، دو چیز متقابل که هر دو عدمی باشند نداریم، یا این است که هر دو وجودی هستند، یا یک کدام وجودی و یک کدام عدمی. اگر متقابلان هر دو وجودی باشند، اگر امر اضافی است که تعقل یکی متوقف بر تعقل دیگری باشد، یعنی نمی‌شود یک کدام را تعقل کرد بدون دیگری، مثل ابوت و بنوت، که تا می‌گوییم: این اب است، می‌گویید: پس پسرش کیست؟، یا به عکس، وقتی می‌گوییم: این ابن است، می‌گویید: پس پدرش کیست؟ یا مثل علیت و معلولیت، تا می‌گویید علیت، معلولیت هم در ذهن می‌آید؛ اگر دو چیز متقابل این‌گونه هستند این دو را می‌گویند: متضایفان. و اگر تعقل یکی از دو امر متقابل وجودی، توقف بر تعقل دیگری نداشته باشد، این‌ها می‌شوند ضدان، مثل سفیدی با سیاهی، سفیدی را که تصور می‌کنید سیاهی به ذهن نمی‌آید.

و اما آن قسم از متقابلان که یکی وجودی باشد و یکی عدمی، آن هم یک وقت است که امر عدمی با قابلیت برای امر وجودی معتبر است، یعنی امر عدمی در مورد و موضوعی است که شأنیت امر وجودی را دارد، این متقابلان، عدم و ملکه نام دارند، مثل اعمی و بصیر، اعمی یعنی شخص بی‌چشمی که شأنیت چشم داشتن را دارد، به آدمی که کور است می‌گویند اعمی، اما دیوار را نمی‌گویند اعمی است.

و اگر شأنیت برای امر وجودی معتبر نباشد، در این صورت به متقابلان می‌گویند: ایجاب و سلب، یا نقیضان، مثل وجود انسان و عدم او، که در عدم انسان شأنیت انسان برای وجود معتبر نیست، دیوار را هم می‌توانیم بگوییم: عدم انسان است.

پس اگر یک کدام از متقابلان وجودی است و یک کدام عدمی، یا در مورد عدم، شأنیت وجود معتبر هست، در این صورت می‌شوند عدم و ملکه، و اگر در مورد عدم، شأنیت معتبر نیست، در این صورت می‌شوند ایجاب و سلب. این خلاصه چهار قسم از تقابل.

شقوقی هم برای این‌ها هست، مثلاً ضدّان، اگر بینشان غایت خلاف باشد، این را می‌گویند: ضد مشهوری و اگر مطلق خلاف باشد می‌گویند: ضد مطلق، مثلاً سفیدی با سیاهی بینشان غایت خلاف است، اما سفیدی با زردی خیلی اختلاف ندارند، و همین‌طور در عدم ملکه، عدم ملکه حقیقی داریم و عدم ملکه مشهوری. این‌ها اقسامی است که بعد ذکر می‌شود.

توضیح متن:

«(إذا تقابل الوجودیان)، إشارة إلى وجه الحصر المشهور»

هنگامی که دو امر وجودی مقابل هم باشند، این عبارت از این‌جا، اشاره است به حصر مشهوری که برای متقابلان ذکر کرده‌اند. آن وجه حصر مشهور چیست؟ این‌که گفته‌اند:

«أَنْهُمَا إِمَّا وَجُودِيَانِ وَإِمَّا أَحَدُهُمَا وَجُودِيٌّ وَالْآخَرُ عَدْمِيٌّ إِلَى آخِرِ مَا قَالُوا»

متقابلان (دو امری که با هم قابل جمع نیستند) یا هر دو وجودی‌اند یا یکی وجودی و یکی عدمی است...، تا آخر آنچه مشهور در مقام بیان حصر گفته‌اند.

«(إن عقلاً معاً فهما مضایفان)»

هنگامی که دو امر وجودی تقابل داشتند، اگر با هم تعقل شدند آن‌ها مضایفان‌اند، یعنی اگر یک کدام را که تعقل کردی، دیگری هم تعقل می‌شود، که به اضافه یکدیگر ملاحظه می‌شوند، تضایف دارند، مثل ابوت و بنوت، فوقیت و تحتیت، علیت و معلولیت، رازقیت و مرزوقیت، خالقیت و مخلوقیت.

«(و دونه)، أي إن كان المتقابلان وجوديين و لم يكن أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر فهما (ضدان بالحقيق صف)، أي صف الضدين بالحقيقين، (مع غاية البعد) بينهما كالسواد والبياض»

و اگر غیر این باشد، یعنی اگر دو متقابل وجودی هستند اما چنین نیست که یک کدام که تعقل بشود دیگری را تعقل کنید، این‌ها ضدان هستند.
و ضدان دو قسم است: حقیقی و مشهوری؛ و از این رو می‌گوید: ضدین را به حقیقی موصوف کن، یعنی بگو: ضدان حقیقی است در صورتی که بینشان غایت خلاف باشد، مثل سفیدی و سیاهی.

در تعریف ضدان گفته‌اند: «الضدان أمران وجودیان يتواردان علی موضوع واحد و يشترکان فی جنس قریب و بینهما غاية الخلاف» ضدان دو امر وجودی هستند که بر یک موضوع وارد می‌شوند و در جنس قریب شرکت دارند و بینشان غایت الخلاف است، مانند سفیدی و سیاهی که جنس قریب آن‌ها لون است، رنگ‌ها غیر متناهی هستند، اما بعضی از رنگ‌ها هستند که با هم غایت اختلاف را دارند.

«(و لا معها)، أي لا مع غاية البعد (أضف)، أي أنسب الضدين (الشهرة) و قل: ضد مشهوری، (کأحمر و أقتم) حیث لیس بینهما غاية الخلاف»

و اگر با غایت بعد نیست، بلکه نزدیک هم باشند، این ضدین را نسبت بده به شهرت و بگو ضد مشهوری، مانند احمر یعنی قرمز، اقتم یعنی قرمزی که سیاه می‌زند، زیرا بینشان غایت خلاف نیست بلکه به هم نزدیک هستند.

ولو این‌ها که رنگ‌ها را هفت تا شمرده‌اند اما مراتب رنگ‌ها غیرمتناهی است، مثلاً یک سیبی که می‌بینید از سبزی حرکت می‌کند تا آخر قرمز می‌شود، چون این تغییر رنگ در اثر حرکت است و حرکت هم امر تدریجی است، سیب رنگ‌های غیرمتناهی به خود می‌گیرد، اما مردم این‌ها را توجه ندارند، آنچه در غایت خلاف باشد، ضد حقیقی است و آن هم که با نگاه مردم تضاد دارد ضد مشهوری است، مثل سبز و سبزر.

«هذا كلة إذا كانا معاً وجوديين»

این همه در صورتی است که متقابلان وجودیان باشند.

اما اگر یک کدام وجودی باشد و یک کدام عدمی؛ اگر وجودی با عدمی مقابل هم باشند و شأنیت هم در آن معتبر باشد به آن می‌گویند: عدم و ملکه، مثل اعمی و بصیر، اعمی یعنی کور، بصیر یعنی بینا، یا ملتحمی و کوسج، ملتحمی یعنی ریش‌دار، کوسج یعنی آن‌که ریش ندارد، خوب به دیوار نمی‌گویند: کور یا کوسه، به آدمی که استعداد بینایی یا ریش را دارد اما بینایی یا ریش ندارد می‌گویند: کور و کوسه.

آن وقت متقابلان این‌جا باز دو قسم دارد: یک قسمش مشهوری است و آن این است که عدم و ملکه را نسبت به شخص حساب کنیم، مثلاً زید استعداد ریش داشتن دارد، حالا که ریش ندارد، به او می‌گوییم: کوسج، یا زید چشم دارد، اما الآن کور شده است، ولی شأنیت بینایی را دارد و در عین حال فعلیتش از دست رفته و کور شده به طوری که می‌شود برویم او را معالجه کنیم تا دوباره بینا بشود؛ پس چیزی که نسبت به شخص مثل زید، شأنیت وجود دارد، اما آن چیز حالا بالفعل وجود ندارد، این‌جا عدم و وجود آن چیز عدم و ملکه مشهوری است؛ چون مشهور مردم این قسم را عدم و ملکه می‌گیرند و به این می‌گویند: عدم و ملکه.

اما اگر نسبت به وقت این استعداد فعلیت ندارد، مثل امرد، امرد نوجوانی را می‌گویند که زیباست و ریش هم در نیاورده است، این الآن استعداد ریش ندارد، وقتی که بیست سالش بشود استعداد ریش دارد، در وقت بیست سالگی اگر ریش در نیاورد، به او می‌گویند: کوسج، کوسج در آن وقت بی‌ریشی و عدم ملکه نسبت به شخص است و بی‌ریشی و عدم ملکه به حسب وقت هم هست، اما جوانی که ده ساله است، به آن می‌گوییم: امرد، این بی‌ریشی و عدم ملکه در این مورد به اعتبار این است که در یک وقت دیگر بزرگ می‌شود و ریش در می‌آورد، حالا که ریش ندارد، با این‌که حالا وقت ریش داشتن او هم نیست، به او می‌گوییم: امرد، این را عرف مردم عدم ملکه

نمی‌گیرند؛ برای این که می‌گویند: این الآن استعداد ریش ندارد، اما خواص از باب این که همین شخص در یک وقت دیگری استعداد ریش را دارد آن را عدم ملکه می‌دانند.

گاهی هم یک چیزی نسبت به جنسش استعداد صفتی را دارد ولی نسبت به نوعش اصلاً استعداد آن صفت را ندارد، مثلاً می‌گویند: عقرب چشم ندارد، البته می‌گویند: در کتاب «حياة الحيوان» دمیری گفته است که: چشمش پشتش است، ولی مشهور است که عقرب کور است، حالا اگر کور هم باشد و پشتش چشم باشد، بالأخره مثل حیوانات دیگر که جلویشان چشم دارند، عقرب ندارد، خوب عقرب‌ها هیچ‌کدام جلوی خود چشم ندارند، اما چون حیوان‌ها، یعنی جنس حیوان، که عقرب هم یکی از نوع‌های حیوان است، چشم دارد، پس عقرب هم قاعده‌اش این است که جلویش چشم داشته باشد، حالا که ندارد، می‌گوییم: عقرب کور است، اما این را به عرف مردم نمی‌شود گفت؛ برای این که مردم می‌گویند: اصلاً عقرب استعداد چشم ندارد، ولی ما با ذهن فلسفی می‌گوییم: چون جنس حیوان در ضمن انواع دیگر، مثل انسان، گاو، اسب و غیر این‌ها، در همه چشم دارد، به عقرب که خودش یک نوع حیوان است، کور می‌گوییم؛ پس با این نگاه کوری عقرب هم عدم ملکه حساب می‌شود.

خلاصه: استعداد وجود ملکه را گاهی نسبت به شخص، گاهی نسبت به وقت، گاهی نسبت به جنس، گاهی هم به طور مطلق حساب می‌کنیم.

توضیح متن:

«(و إنَّ تقابل الوجودي العدمي فما)، أي تقابل (اعتبرت فيه قابلية) في موضوعه (لما

انتفى فعدم و قنية)»

اگر وجودی با عدمی مقابل هم باشند، پس آن تقابلی که در موضوعش قابلیت برای آن امر وجودی که در موصوف به امر عدمی نیست، فرض شده است، یعنی در

موصوف به امر عدمی، عدم با شأنتیت برای آن امر وجودی که در آن موصوف، منتفی و معدوم است، معتبر باشد، این می شود عدم و قنیه (ملکه)، که در غیر این صورت، دو امر وجود و عدمی نقیضان هستند.

«و في كتب الحكمة كثيراً ما يعبر عن العدم و الملكة بالعدم و القنیه و هي - بضمّ القاف و كسرهما - أصل المال و ما يقتنی»

و در کتب حکمت، خیلی زیاد از عدم و ملکه به عدم و قنیه یا عدم و قنیه، تعبیر می کنند «قنیه» به ضمه و کسره، یعنی قنیه و قنیه هر دو درست است، یعنی داشتن، دارایی، اقتناء مال، یعنی جمع کردن مال، ملکه را تعبیر به قنیه کرده اند، عدم و قنیه، عدم یعنی عدمی که شأنتیت وجود دارد و قنیه یعنی خود وجود.

می خواهد بگوید: عدم و قنیه که می گوئیم، همان عدم و ملکه است که شما شنیده اید.

«ثمّ أشرنا إلى قسمي العدم و الملكة بقولنا: (فإن قبولاً اعتبرت مرسلأ)، أي مطلقاً» سپس در شعرمان اشاره کردیم به دو قسم عدم و ملکه، که گفتیم: پس اگر (این که می گوئیم: در موضوع تقابل عدم و ملکه قابلیت معتبر است)، این قابلیت را به طور مطلق اعتبار کردید، یعنی مثلاً هرچند شخص موضوع، قابل نیست اما نوعش قابل باشد، «مرسلأ» یعنی به طور مطلق.

اکنون معنای مطلقاً را می خواهد بیان کند و از این روست که می گوید:

«(في الوقت)، أي سواء كانت قابلية موضوع العدم للملكة في الوقت كعدم اللحية في الكوسج (أولا) في الوقت»

این که گفتیم: «مرسلأ، أي مطلقاً»، یعنی چه در وقت و چه در غیر وقت، یعنی خواه این که قابلیت موضوع عدم برای ملکه و امر وجودی، در وقت وجود و ملکه باشد، مثل عدم ریش در کوسج، کوسه همین حالا که ریش ندارد قابلیت ریش داشتن را دارد؛ و لذا بچّه که هست، به او نمی گویند کوسه، بزرگ که شده و وقت ریش داشتن

اوست و ریش ندارد، به او می‌گویند کوسج، پس کوسج در وقت عدم ریش، قابلیت ریش داشتن را دارد. و خواه این که قابلیت موضوع عدم برای ملکه و امر وجودی در وقت نباشد، مثل عدم ریش در امرد (نوجوانی که هنوز وقت ریش داشتن او نرسیده است).

«(نوفاً)، آی و سواء كانت القابلية نوعاً، و مثال هذين القسمين ما في النظم»

یا «نوعاً» یعنی و خواه قابلیت موضوع عدم برای ملکه و امر وجودی به حسب نوع باشد، مثل اکمه، اکمه آن آدمی است که اصلاً چشم ندارد و جای چشمش صاف است، و این با آدمی که چشم دارد و کور شده است فرق می‌کند، اما چون نوع انسان‌ها چشم دارند، اکمه راهم به حسب نوع، عدم ملکه حساب می‌کنیم. خوب این دو قسم، یعنی قابلیت نه به حسب وقت، مثل امرد، و قابلیت به حسب نوع، مثل اکمه مثالش بعد در شعر می‌آید.

«(أو جنساً علا)، كعمى العقرب»

یا جنس بالا، یعنی و خواه قابلیت موضوع عدم برای ملکه و امر وجودی به حسب جنس عالی باشد، مثل کوری عقرب، عقرب‌ها چشم ندارند، اصلاً این نوع از حیوان استعداد چشم داشتن ندارد، اما جنس حیوانات چون چشم دارند، باز عقرب را می‌توانیم بگوییم: اعمی، برای این که این جنس شأنیت چشم دارد. این است که می‌گوید: «أو جنساً علا» یا جنس بالا، یعنی در جنسی که علو دارد، جنسی که از نظر ماهوی بالاتر از نوع است، مثل جنس حیوان که بالاتر از عقرب است و چشم دارد.

«(كان) تقابل العدم و الملكة (حقیقیاً فالحقن به)، أي بتقابل العدم و الملكة (مرودة) و

نحوها من أعدام في غير الوقت»

پس اگر در موضوع تقابل، شأنیه ما، قابلیه ما، یعنی مطلق شأنیت و قابلیت معتبر باشد، به گونه‌ای که تمام موارد نامبرده را در برگیرد، این تقابل عدم و ملکه تقابل حقیقی است. اما این‌ها را خواص، عدم و ملکه حساب می‌کنند، نه عوام و توده مردم.

فالحقن به پس بنا بر این که قابلیت به طور مرسل لحاظ شود و نسبت به نوع و جنس، و در وقت، و در غیر وقت مطلق باشد، ملحق بکن به تقابل عدم و ملکه «مرودة و نحوها» امرد بودن و مانند آن را از عدم‌های در غیر وقت. امرد، مثل بیچۀ ده ساله که در این وقت ده سالگی استعداد ریش ندارد، چون وقت ریش داشتش نیست، اما چون در وقت دیگر ریش در می‌آورد، حالا به او امرد می‌گوییم، پس با کوسج فرق می‌کند، کوسج آن وقت به آن می‌گوییم که استعداد ریش دارد ولی ریش در نیاورده است، اما امرد اصلاً وقت ریش داشتن او نشده است، اما با این حال ما امرد بودن را عدم ملکه حساب می‌کنیم. این «مرودة و نحوها» مثال برای «لا في الوقت» است.

«(و كعمى في الأكمه) و غيره ممّا قابليته بحسب النوع لا بحسب الشخص»

و مانند کوری در اکمه، و غیر آن از چیزهایی که قابلیتیش برای وجود و ملکه به حسب نوع است نه به حسب شخص. چون نوع انسان‌ها چشم دارند، هر چند این که شخص اکمه هیچ استعدادش را هم ندارد، چون جای چشمش صاف است.

اکمه آن است که اصلاً جای چشم ندارد، منتها او را به حسب نوع حساب کردیم.

این «كعمى في الأكمه» مثال «نوعاً» است که گفتیم: مثالش می‌آید.

«(و إن قبول خُصّ بالشخص) و لا يعتبر النوع و الجنس»

سخن تا حالا در صورتی بود که قابلیت را به نحو مطلق حساب کنیم، چه در وقت و چه در خارج وقت، چه به حسب شخص و چه به حسب نوع و چه به حسب جنس. اما اگر قبول را به حسب شخص حساب کنیم، شخص که همین حالا در همین وقت قابل هست، مثل زیدی که الآن چشم دارد، این یک دفعه کور شد، می‌گویند: کور شده و همین الآن هم استعداد چشم داشتن را دارد، که برویم الآن معالجه‌اش کنیم تا خوب بشود، مشهور این را عدم ملکه حساب می‌کنند. لذا می‌گوید:

و اگر قابلیت وجود و ملکه مخصوص به شخص باشد و نوع و جنس را معتبر

ندانیم، یعنی بگوییم: قابلیت به حسب نوع و جنس کافی نیست.

«(و ما في الوقت) و لا يعتبر قبول في غير الوقت»

و همچنین قابلیت مخصوص به قابلیت باشد که در وقت خاص هست، و قبول در غیر وقت را به حساب نیاوریم، بگوییم: در همین حالا باید قابلیت باشد، قابلیت مثل امرد را معتبر ندانیم، بلکه قابلیت مثل کوسج را معتبر بدانیم که همین حالا که کوسج است قابلیت دارد و به حسب این وقت می تواند ریش دار شود.

«فتقابل العدم و الملكة (للمشهور قد كان انتمى)»

پس در این صورت، تقابل عدم و ملکه به مشهور نسبت داده شده است، یعنی این را می گویند: عدم و ملکه به حسب مشهوری.

خلاصه: مشهور عدم و ملکه را نسبت به شخص و وقت حساب می کنند، مثلاً می گویند: زید نابینا است، از باب این که همین شخص حالا استعداد چشم را دارد.
«ثم ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري (فإنه المعروف عند الناس) لا المعنى الأول فإنه شيء يعرفه الخواص و التعميم عنهم»

سپس وجه نامگذاری این قسم به مشهوری را ذکر کردیم که به این قسم که عدم و ملکه مشهوری می گویند برای این است که این قسم نزد توده مردم معروف و شناخته شده است؛ نه آن معنای اول که شأنیت را به نحو مطلق حساب کنیم؛ برای این که آن چیزی است که خواص آن را می شناسند و در فلسفه ذکر می شود، و این تعمیم و اطلاق از ناحیه خواص رسیده است، یعنی این که تعمیم بدهیم عدم و ملکه را بر همه موارد از خواص رسیده و سخن فلاسفه است.

«(و هو اصطلاح قاطيغورياس)، يعني أن المنطقيين في مبحث المقولات العشر

اصطلخوا عليه تسهيلاً للمتعمّين»

می گوید: و این تقابل عدم و ملکه مشهوری اصطلاح منطقیین در بخش قاطیغورياس منطوق است، یعنی منطقیین در مبحث مقولات عشر تقابل عدم و ملکه به نحو مشهوری را جهت آسانی برای دانش آموزان اصطلاح کرده اند.

«قاطیغوریاس» یعنی مقولات عشر. منطقی‌ها همان نظر مردم را در عدم و ملکه حساب کرده‌اند «تسهیلاً للمتعلّمین» چون این متعلّمان که حالا بچه‌ها هستند، مثل توده مردم هستند.

حکمای گذشته لغت‌های یونانی را هم حفظ می‌کردند و به کار می‌بردند، چنان‌که مبحث کلیات خمس را در یونان می‌گفتند: ایساغوجی، به همان لغت لاتینی می‌گفتند: ایساغوجی، یعنی کلیات خمس، مبحث مقولات عشر را هم می‌گفتند: قاطیغوریاس، یعنی مقولات ده‌گانه، مبحث قضایا را می‌گفتند: باریر میناس، این‌ها همان اصطلاحاتی است که همان‌طور مانده است.^(۱)

«(و ما)، أي تقابل وجودی و عدمی (القبول فیہ لیس یعتبر) فهو (بالسلب و الإیجاب عنهم اشتهر)»

و اما آن تقابل وجودی و عدمی که قبول در آن معتبر نیست، یعنی شأنیت وجود را در آن ملاحظه نکردیم، این تقابل از سوی فلاسفه به سلب و ایجاب مشهور شده است، نقیضان هم به آن می‌گویند، مثل وجود انسان و عدم انسان.

خلاصه: متغایران، یا با هم قابل جمع هستند که می‌شوند خلافان یا متخالفان، این دو قسم را دیگر این‌جا ایشان نگفت، یا متغایران با هم قابل جمع نیستند که می‌شوند متقابلان، آن وقت متقابلان چهار قسم پیدا کرد: متضایفان، ضدان، عدم و ملکه، ایجاب و سلب.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- مرحوم آقای خمینی، این‌جا منظومه را که می‌گفت، یک حاج آقا رضا هم در درس بود، آدم خوشمزهای بود، به آقای خمینی گفت: حاج آقا این‌ها این‌جا قوره را با گل یاس قاطی می‌کنند؟ می‌گویند: قاطیغوریاس. (استاد^{علیه‌السلام})

الفريدة السابعة

في

العلّة و المعلول

﴿ درس نود و پنج ﴾

غرر في التعريف و التقسيم

إنّ الذي الشيء إليه افتقرا فعلة و الشيء معلولاً يرى
فمنه ناقص و منه ما استقلّ و منه خارج و منه ما دخل
فالعنصري الصوري للقوام و للوجود الفاعلي التمامي
و ما لأجله الوجود حاصل فغاية و ما به ففاعل
بالطبع أو بالقسر أو بالقصد أو بالجبر بالتسخير فارح ما رعوا
أو بالتجلي ثمّ بالعناية أو بالرضا فادروا أولي الدراية
إذ مع علم أو بلا علم و هو لطلبه لائم أو لا فعلة
فإذن الأولان و العالم إن وجود الأفعال بها العلم زكن
فذاك بالفاعل بالرضا قصد و إن وجود الفعل علماً ما وجد
و لا كفى العلم بذات الفاعل بل علم المعلول قبل العمل
فالقصد إن يقرب بداع زيد مع إرادة و دونها الجبر وقع
بلا اقتران العلم بالداعي فإن قد زيد فعلياً عناية قمن
و إن يكن عيناً فسم تجلياً في علمه العلم بفعل طويا
إرادة طبع إذا ما سخراً للغير فالفاعل تسخيراً يرى

غررٌ في التعريف و التقسيم

(إنّ الذي الشيء إليه افتقرا) مطلقاً، صدوراً أو قواماً تامّاً أو ناقصاً، (فعلّة و الشيء) المفتقر (معلولاً يرى. فمنه) -الضمير عائد إلى الموصول - (ناقص و منه ما استقلّ و منه خارج و منه ما دخل). و قد أشرنا إليهما بقولنا: (فالعنصري الصوري) - إمّا على سبيل التعداد أو بحذف العاطف، و كذا فيما بعده و نظائره كثيرة - (للقوام)، كما يطلق عليهما علل القوام، (و للوجود الفاعلي التامّي. و ما لأجله الوجود حاصل فغاية و ما به)، أي ما بسببه الوجود حاصل (ففاعل). ثمّ للفاعل أقسام و هي (بالطبع أو بالقسر) - كلمة «أو» فيه و في قرائنه للتنويع - (أو بالقصد أو بالجبر بالتسخير - فارع ما رعوا - أو بالتجليّ ثمّ بالعناية أو بالرضا، فادروا) يا (أولي الدراية).

ثمّ أشرنا إلى وجه ضبط يستنبط منه تعاريفها. ملخصه: أنّ الفاعل إمّا أن يكون له علم بفعله أو لا. و الثاني: إمّا أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا، فهو الفاعل بالقسر. و الأوّل: إمّا أن لا يكون فعله بإرادته، فهو الفاعل بالجبر أو يكون، فإمّا أن يكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عينه، و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالاً لا غير، فهو الفاعل بالرضا، أو لا، بل يكون علمه بفعله سابقاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غررٌ في التعريف و التقسيم

هنوز بحث در امور عامه است، امور عامه یعنی اموری که یا به تنهایی و یا با قسیمش شامل همه موجودات بوده و از احکام «موجود بما هو موجود» که موضوع فلسفه است می‌باشند، مثلاً اصالت وجود به تنهایی شامل همه موجودات است، و یا وجوب و امکان با همدیگر شامل همه آن‌هاست؛ زیرا هر وجودی یا واجب است و یا ممکن.

از جمله امور عامه، علت و معلول است؛ برای این‌که تمام موجودات یا علت و یا معلول و یا هر دو اند، ذات باری تعالی علت است و معلول نیست، خیلی از موجودات دیگر در حدّ خودشان هم علت هستند و هم معلول، خیلی‌هایش نیز فقط معلول می‌باشند، بالأخره مفهوم علت با مفهوم معلول که قسیمش می‌باشد، شامل همه موجودات می‌شوند؛ پس علت و معلول از مفاهیم عام هستند. در این غرر، تعریف علت و اقسام علت را بیان می‌کند.

تعريف و اقسام علت

می‌فرماید: علت چیزی است که شیء یا در وجود یا در قوامش، به آن احتیاج دارد.

توضیح این‌که:

علت‌های چهارگانه

در موجودات مادی چهار علت داریم: علت قوام و علت وجود که هر کدام دو قسم است.

علت قوام، علت ماهیت شیء است که قوام ماهوی شیء به آن وابسته است و آن عبارت است از ماده و صورت که جنس و فصل هم داخل آن می‌شود، برای این که جنس را از ماده و فصل را از صورت انتزاع می‌کنند، مثلاً ماهیت انسان متقوم به حیوانیت و ناطقیت است، البته حیوان جنس قریب است و اجناس بالاتر متوسط و بعید و ابعاد هم در علل داخلند؛ به جهت این که انسان را اگر از مبدأ تاریخش حساب کنیم، جوهر هیولایی بوده که صورت جسمیه به خودش گرفته، بعد از صورت جسمیه، صورت عنصری پیدا کرده است، بالأخره هر جسم در آغاز و قبل از ترکیب یکی از عناصر و اجسام بسیط است؛ سابق عناصر را چهار قسم: آب، خاک، هوا و آتش می‌دانستند، حالا عموماً بیشتر می‌دانند، معنای جسمیت امتداد جوهری در ابعاد سه‌گانه، یعنی طول و عرض و عمق می‌باشد.

جسم مطلق به منزله جنس است و آب، خاک، هوا و آتش که از عناصر می‌باشند انواع جسم مطلق‌اند، بعد عناصر با یکدیگر ترکیب می‌شود و از ترکیب آن‌ها مرکبات و اصطلاحاً موالید به وجود می‌آید، مثل: معدن، نبات، حیوان؛ معدن هم در حقیقت یکی از اجناس متوسط است؛ بعد انسان از مرتبه معدنیت گذشته و نبات شده است، برای این که به صورت نطفه در آمده، و نطفه نمو دارد، چنان که هر صورت نباتی نمو دارد، سپس در درجه بالاتر از نباتی حیوان شده است که دارای حواس و احساس و حرکت ارادی است، و بعد از مرتبه حیوانیت به مرتبه انسانیت رسیده است که علاوه بر مراتب پیشین دارای عقل است؛ در حقیقت وقتی انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنیم در خود حیوان همه مراتب قبلی خوابیده است، از این رو حیوان را اگر بخواهیم تعریف کنیم، می‌گوییم: جوهر جسم نام حساس، بعد جسم نام حساس را هم

تعریف کرده و می‌گوییم: جسمی است که صورت عنصری دارد و بعد صورت معدنی پیدا کرده و بعد به مرحله نباتی و نمو رسیده و سپس حیوان و دارای احساس شده است، و همین‌طور تحلیل و تعریف می‌کنیم تا می‌رسیم به اجزاء دیگر؛ ناطق هم که فصل اخیر است خودش به تنهایی همه اجزاء پیشین است، چنان‌که در غرر مربوط به «إنّ حقیقة النوع فصله الأخير» گذشت.

پس در حقیقت این‌ها همه علل قوام برای ماهیت انسان هستند، یعنی ماهیت انسان متقوم به این‌ها است؛ هر یک از این مراتب نسبت به مرتبه پیشین خود فعلیت و صورت است و نسبت به مرتبه پس از خود قوه و ماده می‌باشد.

در شعر از ماده و علت مادی تعبیر به عنصر می‌کند، عنصری یعنی مادی، عنصر به معنای اعم می‌باشد؛ بالأخره هیولا است که به صورت عناصر در آمده و بعد تا مرتبه حیوانیت آمده و در نهایت صورت انسانی و نفس ناطقه پیدا کرده است.

و اما علت وجود: یکی علت فاعلی و دیگری علت غایی است. فاعل و علت فاعلی آن است که شیء را ایجاد می‌کند، مثل خداوند متعال، غایت هم یعنی همان هدفی که از ایجاد شیء در نظر گرفته شده است.

مثلاً این صندلی چهار تا علت دارد: یکی ماده‌اش می‌باشد که چوب است، یکی هم صورتش که همان صندلی شکل بودنش می‌باشد، یکی هم فاعل است که نجار باشد، یکی هم علت غایی، یعنی آن انگیزه‌ای است که سبب شده نجار این کرسی را بسازد، مثل این‌که می‌خواهد پولش را بگیرد یا پدرش بر آن بنشیند، در حقیقت، علت غایی، علت فاعلیت (فاعل شدن) فاعل است، مثلاً نجار، که صندلی را ساخته است برای همان دستمزدی است که می‌گیرد و گرفتن دستمزد موجب شده است که نجاری کند و آن را بسازد.

علت تامه و ناقصه

پس علت یعنی چیزی که شیء به آن یا در قوام، یا در وجود احتیاج دارد، آن وقت

علت یا تام یا ناقصه است، علت تام، مثل مجموع علت فاعلی و غایی و مادی و صوری برای معلولات و مخلوقات مادی، که همه این‌ها اگر با هم باشند، علت، تام و کامل می‌شود.

علت ناقص یکی از این‌هاست، یا یک چیزی که در فاعلیت فاعل یا در قابلیت قابل دخالت دارد، مثلاً آتش که می‌خواهد یک چیز را بسوزاند علت فاعلی است، اما آتش به شرطی چیزی را می‌سوزاند که آن چیز مجاورش باشد و از آن طرف به شرط این‌که آن چیز تر نباشد، مثلاً چوب اگر کنار آتش نباشد و یا تر باشد نمی‌سوزد، و به اصطلاح مجاورت با چوب شرط است و تری مانع است.

درحقیقت، علت تامه عبارت است از: مقتضی و شرط و عدم مانع؛ اما مرحوم حاجی در این جا اسمی از شرط و عدم مانع به میان نیاورده است؛ برای این‌که درحقیقت، شرط متمم فاعلیت فاعل است یا متمم قابلیت قابل، و مانع هم چیزی است که جلوی فاعلیت فاعل را می‌گیرد و نبودنش برای تأثیر فاعل لازم است، پس شرط و مانع درحقیقت مربوط به فاعل و قابل می‌شوند؛ و لذا مرحوم حاجی اسم آن‌ها را نیاورده است. بالأخره علت یا علت تامه و مستقل است، یعنی تمام علت است که وقتی باشد دیگر وجود معلول قهری است؛ یا علت ناقص است، یعنی جزء علت تامه است و طبعاً با وجود آن به تنهایی و بدون اجزاء دیگر علت تامه معلول موجود نمی‌شود، مثلاً اگر مقتضی باشد، اما شرط نباشد یا مانع موجود باشد، معلول موجود نمی‌شود.

علت داخلی و خارجی

تقسیم دیگر علت این‌که: علت یا داخلی یا خارجی است، علل قوام، یعنی اجزاء ماهوی معلول، علل داخلی است، مثلاً حیوانیت و ناطقیت، علل داخلی انسان هستند، یا نماز اجزائش از تکبیرة الاحرام تا سلام علت برای وجود نماز هستند، تا آن اجزاء نیاید نماز محقق نمی‌شود، این‌ها را می‌گویند: علل داخلی، اما علت خارجی،

خارج از ذات شیء است، مثل فاعل یا غایت شیء که خارج از شیء است. پس علت مادی و صوری که علل قوام هستند علل داخلی است، اما فاعل و غایت که علل وجود هستند علل خارجی می‌باشند. این‌ها تقسیماتی است که برای علت کرده‌اند.

توضیح متن:

«إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرًا مَطْلَقًا صَدُورًا أَوْ قَوَامًا تَامًّا أَوْ نَاقِصًا (فَعِلَّةٌ)»

آن چیزی که شیء به آن احتیاج دارد مطلقاً یعنی هر نحو احتیاجی، توضیحش این است که: صدوراً، یعنی چه در صدور به آن احتیاج داشته باشد، این همان علت فاعلی و غایی است، برای این که شیء در صادر شدن و وجودش احتیاج به فاعل و غایت دارد؛ و قواماً، و چه در قوام ذات به آن احتیاج داشته باشد، و این همان ماده و صورت یا جنس و فصل است که از همان ماده و صورت انتزاع می‌شود؛ تَامًّا چه به طور کامل و تام به آن احتیاج داشته باشد، و این علت تامه است، که عبارت باشد از: مجموع علت فاعلی و غایی و مادی و صوری و شرط و عدم مانع، اگر همه این‌ها موجود باشد، علت می‌شود تام، و ناقصاً، چه به طور ناقص به آن احتیاج داشته باشد و این جزء العله می‌باشد، مثل این که مقتضی، موجود است اما مانع در کار است، یا شرط، موجود نیست، این می‌شود علت ناقصه.

«(و الشَّيْءُ) الْمُفْتَقِرُ (مَعْلُولًا يَرِي)»

و شیء محتاج، معلول دیده می‌شود، یعنی به شیء محتاج معلول می‌گویند.
«(فمنه) - الضمير عائد إلى الموصول - (ناقص، و منه ما استقلَّ و منه خارج و منه ما

دخل)»

پس از اقسام علت یک قسم علت ناقص است که جزء العله باشد، و یک قسم آن مستقل یعنی تام است، که با وجود آن، معلول قطعاً موجود می‌شود که همان علت تامه باشد، و یک قسم از علت، علت خارجی است، مثل فاعل و غایت، و یک قسم از آن،

علت داخلی است که همان اجزاء باشد، مثل جنس و فصل و ماده و صورت شیء. می‌گوید: ضمیر «فمنه» به «الذی» برمی‌گردد. این حرف را می‌زند چون «علت» مؤنث است و باید ضمیر آن را مؤنث می‌آورد، در جواب این اشکال می‌گوید: ضمیر به «الذی» برمی‌گردد که لفظاً مذکر است.

«و قد أشرنا إليهما بقولنا: (فالعنصري الصوري) - إِمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّعْدَادِ أَوْ بِحَذْفِ الْعَاطِفِ وَ كَذَا فِيمَا بَعْدَهُ وَ نَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ - (للقوام)، كما يطلق عليهما علل القوام»

و ما اشاره کردیم به این دو قسم، یعنی به علت خارجی و داخلی، با قول خودمان که گفتیم: «عنصری و صوری برای قوام است و فاعلی و تمامی برای وجود».

در شعر باید واو عاطفه می‌آورد و این‌گونه می‌گفت: «فالعنصري و الصوري» ولی چون در مقام تعداد یعنی شمارش گاهی واو نمی‌آوردند اشکال ندارد، مثلاً اعداد را که می‌شماریم می‌گوییم: یک، دو، سه، چهار، نمی‌گوییم یک و دو و سه و چهار، یا مثلاً عناصر اربعه را می‌شماریم و می‌گوییم: آب، خاک، هوا، آتش، پس حذف واو عاطفه در این جا به خاطر این است که در مقام تعداد واو نمی‌آوریم. یا باید بگوییم: واو در این جا به خاطر ضرورت شعری حذف شده است.

خلاصه این‌که: عنصری و صوری دو تا هستند، صوری را صفت عنصری نگیرید، عنصری یعنی علت مادی، صوری یعنی علت صوری.

«و كذا فيما بعده»، همچنین است در عبارت بعدی، یعنی در مصرع بعدی که می‌گوییم: «الفاعلي التمامي» این‌ها هم باز دو تا است و صفت و موصوف نیستند، واو شان را انداخته‌ایم و نظائر این در تعبیرات زیاد است.

فالعنصري الصوري للقوام یعنی علت عنصری و علت صوری، علل قوام هستند، چنان‌که به این دو می‌گویند: علل قوام شیء، یعنی تقوم شیء به این‌ها است.

«و للوجود الفاعلي التمامي»

و برای وجود، دو تا علت است: یکی علت فاعلی، یکی علت غایی، التمامی یعنی

علت غایی، چون تمام و کامل بودن شیء به غایتش است؛ چون غایت شیء آخر کار است به آن می‌گویند: علت غایی. و درحقیقت علت غایی در وجود خارجی اش معلول و در رتبه آخر است، ولی در وجود ذهنی و علمی اش که به آن لحاظ علت و دارای تأثیر می‌باشد در رتبه قبل است؛ اصلاً فاعلیت فاعل به واسطه همان علت غایی است، فاعل تا تصور غایت را نکند، چیزی را ایجاد نمی‌کند. توضیح این مطلب بعداً می‌آید. حالا این علت فاعلی و تمامی را توضیح می‌دهد؛ لذا از نو می‌گوید:

«(و ما لأجله الوجود حاصل فغایة)»

آنچه که به خاطر و به هدف آن، وجود حاصل می‌شود اسمش غایت شیء است، مثل این که نجار تخت را می‌سازد برای این که کسی رویش بنشیند، نشستن روی تخت، غایت است.

«(و ما به)، آی ما بسببه الوجود حاصل (ففاعل)»

این بای در «به»، بای سببیت است، یعنی و آنچه که به سبب آن، وجود حاصل می‌شود، به آن می‌گویند: فاعل، که موجد شیء است.

این جا علل اربع را ذکر کردیم، و عرض کردم: این که مرحوم حاجی اسمی از شرط و عدم مانع نبرد، برای این است که می‌گویند: شرط متمم فاعلیت فاعل، یا متمم قابلیت قابل است؛ مانع هم آن است که جلوگیری از فاعلیت فاعل می‌کند، پس این‌ها درحقیقت متمم فاعل و علت فاعلی و یا متمم قابل و علت قابلی یعنی علت مادی هستند.

اکنون می‌خواهد اقسام علت فاعلی را بیان کند و از این رو می‌گوید:

«ثمّ للفاعل أقسام و هي (بالطبع أو بالقسر) - كلمة أو فيه و في قرائنه للتنوع - (أو بالقصد أو بالجبر بالتسخير - فارع ما رعوا - أو بالتجلی ثمّ بالعناية أو بالرضا. فادروا) یا (أولي الدراية)»

برای فاعل اقسامی هست. این اقسام هشت قسم است که ایشان اوّل آن‌ها را فهرست وار ذکر می‌کند، بعد شرح می‌دهد.

در این جا «أو» در «أو بالقسر» و همانندهای آن در عبارت بعد برای تنويع است. «أو» یا برای تخيير است یا تردید و یا تنويع، در این جا برای تنويع است، یعنی این ها هر کدام یک نوع هستند.

۱- فاعل بالطبع، ۲- فاعل بالقسر، ۳- فاعل بالقصد، ۴- فاعل بالجبر، ۵- فاعل بالتسخير. «فارع ما رعوا» رعایت کن آنچه را که بزرگان فلسفه رعایت کرده اند. ۶- فاعل بالتجلی، ۷- فاعل بالعناية، ۸- فاعل بالرضا «فادروا یا أولی الدراية»، یعنی بدانید ای صاحبان درایت که اقسام علت این هاست.

«ثمَّ أشرنا إلى وجه ضبط يستنبط منه تعاریفها»

سپس اشاره کردیم به وجه ضبط و دلیل این که چرا فاعل هشت تا است و از این وجه ضبط استنباط می شود تعاریف این هشت قسمی که نام بردیم.

فاعل بالطبع و فاعل بالقسر

خلاصه کلام این است که: فاعل یا در فاعلیتش علم به فعل خودش دارد، یا ندارد، آن جا که علم ندارد فاعل بالطبع است، یعنی به حسب طبیعتش فعل از او صادر می شود، مثل آتش، آتش که می سوزاند علم به کارش ندارد، خاصیت و طبیعتش سوزاندن است، پس آتش بدون علم به فعل، و طبیعت آن به خودی خود و بدون زور و فشار و به حال خودش رها، به مقتضای طبیعتش فعل را انجام می دهد، به آن می گویند: فاعل بالطبع، ولی یک وقت فاعل در فاعلیتش علم به فعل خودش ندارد ما هم طبیعت آن را از مسیر خودش به زور منحرف می کنیم، به این می گویند: فاعل بالقسر، مثل سنگ، که اگر در هوا آن را رها کنید، به طبع و خودی خود حرکت می کند به طرف پایین، اما اگر شما به زور سنگ را به طرف بالا پرتاب کنید، یا آب را به زور به طرف بالا بپاشید، در این صورت سنگ و آب فاعل بالقسرند که با زور و فشار حرکت می کنند و طبیعت آنها مقسور و مورد فشار واقع شده است، یعنی با این که طبیعتش

این است که به طرف زمین بیاید اما بر خلاف طبعش با زور به بالا می رود. معروف و مشهور بین حکما این است که: «الفسر لا یكون دائماً و لا أكثریاً» قسر نه دائم است نه اکثری، یعنی طبیعت تا مادامی که از مسیر طبیعی خودش به زور منحرف شده است بر خلاف مسیر طبیعی می رود و عمل می کند و این زورگویی و فشار نمی تواند همیشگی باشد یا به حسب بیشتر اوقات ادامه داشته باشد، بالأخره یک وقت به پایان می رسد و طبیعت آزاد می شود، وقتی نیروی فشار و قوه قاسره دست از سرش برداشت، دوباره به طبع خودش برمی گردد.

پس دو قسم از فاعل مربوط به طبیعت است که در فاعلیت خود، علم به فعلش ندارد.

فاعل بالجبر

اما اگر فاعل به فعل خود علم داشته باشد، در این صورت فعل فاعل یک وقت با اراده اوست و یک وقت بی اراده او، فعل با اراده یعنی فعلی که فاعلش مطابق با خواست خودش کار را انجام می دهد، انسان معمولاً فاعل بالاراده است، حیوانات هم همین طور هستند، فاعل بالاراده که علم به فعل خودش دارد، در آغاز، فعل را تصور می کند، بعد تصدیق به فایده آن می کند، به این ها می گویند: مقدمات اراده، من که می خواهم مثلاً بنویسم، اول نوشتن را تصور می کنم، بعد تصدیق به فایده آن می کنم، که خوب اگر من بنویسم بعد این فایده را دارد، بعد نسبت به آن شوق پیدا می کنم، بعد آن را اراده می کنم و سپس عضلات دستم حرکت می کند و فعل نوشتن را انجام می دهد. آن وقت به این چنین فاعلی می گویند: فاعل بالقصد، یا فاعل با اراده، یا فاعل مختار. اما اگر فاعل با اراده را از مسیر خودش منحرف کردید، در این صورت به آن می گویند: فاعل بالجبر، نسبت فاعل بالجبر با فاعل به اراده و اختیار مثل همان نسبت فاعل بالطبع با فاعل بالقسر است، قبلاً گفتیم: یک وقت طبیعت به حال خودش رها است، این فاعل بالطبع است، یک وقت قاسری آن را از مسیر طبیعی خودش منحرف

می‌کند، این می‌شود فاعل بالقسر؛ در این جا هم همین طور است، یک وقت اراده من به حال خودش است، یک وقت اراده از مسیر خودش منحرف می‌شود، مثل حرکت قسری که طبیعت در آن مقسور می‌شد، این جا هم اراده مقسور و فاعل ارادی مجبور می‌شود؛ و لذا به این می‌گویند: فاعل بالجبر.

من اگر اراده کردم مثلاً بروم به مدرسه، این جا فعل مطابق میلم بوده و اراده من مرا تحریک کرده بروم به مدرسه، یک وقت میلم نیست بروم به مدرسه، نمی‌خواهم بروم، ولی یک کسی چماق بر سر من می‌گیرد و می‌گوید: باید بروی وگرنه تو را می‌کشم. این جا معمولاً می‌گویند: فاعل، دیگر فاعل با اراده نیست. بلکه فاعل بالجبر و مجبور است، ولی این اشتباه است که بگوییم: اراده نیست، آقایان نوعاً می‌خواهند بگویند که: در این جا اراده نیست، و فاعل بر خلاف اراده‌اش عمل کرده است، اما واقعش این است که اراده هست، منتها اراده را از مسیر طبیعی خودش منحرف کرده‌اند، من را که بالای سرم چماق می‌گیرند و می‌گویند: برو مدرسه وگرنه تو را می‌کشیم، باز به اراده خودم به آن جا می‌روم، منتها این جا هم باز پیش خودم حساب می‌کنم، می‌گویم: خوب اگر نروم من را می‌کشند، آن وقت کشتن ضررش زیادتر است؛ زیرا اگر بروم مدرسه آن جا مثلاً مزاحم پیدا می‌کنم و وقتم گرفته می‌شود، و این برخلاف میلم هست، اما اگر چماق بر سرم بزنند و مرا بکشند، بیشتر ضرر دارد؛ پس باز با اراده خودم، رفتن به مدرسه را انتخاب می‌کنم، برای این که از شر چماق نجات پیدا کنم.

توضیح متن:

«ملخصه: أنّ الفاعل إمّا أن يكون له علم بفعله أو لا، و الثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر»

خلاصه آن این که: فاعل یا به فعلش علم دارد، یا علم ندارد، دو می که علم به فعل خود ندارند دو قسم می‌شود: یا فعل ملایم با طبع فاعل است، مثل شعله آتش که

طبعش این است که به طرف بالا حرکت کند، این فاعل بالطبع است، یا این است که فعل فاعل، ملایم با طبعش نیست، بر خلاف طبع آن را وادار به کاری می‌کنند، مثل سنگی که با پرتاب کردنش به سمت آسمان به طرف بالا می‌رود، این فاعل بالقسر است، برای این که طبیعت از مسیر خودش منحرف و مقسور شده است.

این دو از آن قسم است که فاعل، علم به فعل خود ندارد.

«و الأَوَّلُ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونُ فَعْلُهُ بِإِرَادَتِهِ فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالْجَبْرِ»

و اَوَّلی یعنی آن فاعلی که علم به فعل خود دارد، یا این است که فعل به اراده‌اش نیست، یعنی بر خلاف اراده‌اش عمل می‌کند، این فاعل بالجبر است، که اراده‌اش را از مسیر منحرف کرده‌اند. این جا من عرض کردم: تعبیر، تعبیر خوشی نیست، باید بگوییم: در این جا فعل به طبع اراده نیست، یعنی اراده هست، اما اراده به حسب طبع خود و آزاد نیست؛ برای این که من طبعم این است که آزاد باشم و به میل خود کارهایم را انجام دهم، ولی من را تحدید می‌کنند و می‌گویند: اگر فلان کار را انجام ندهی تو را می‌کشیم، این جبر است اما باز اراده هست، من برای این که از شر کشته شدن نجات پیدا کنم، به اراده خودم آن کار را انجام می‌دهم. نه این که اراده نیست، اراده هست اما مقسور و مقهور است، مثل طبیعت مقسوره در فاعل بالقسر می‌ماند.

«أَوْ يَكُونُ»

یا این که فعل فاعل به اراده خودش هست، یعنی جبری در کار نیست.

این «أَوْ يَكُونُ» باز اقسامی دارد:

فاعل بالرضا

یک قسم این که: علم تفصیلی فاعل به فعلش توأم و همراه با فعل اوست، بلکه عین فعل اوست و در عین حال، علمش به ذاتش همان علم اجمالی او به فعلش است که این علم سابق بر فعلش هست، این فاعل بالرضا است.

توضیح این‌که: این‌که علم فاعل عین فعل او باشد، مثل تصوّراتی که در ذهن شما است، شما الآن تصور می‌کنید مثلاً یک کوه طلا را، این کوه طلا در ذهن شما تصوّر و علم به کوه طلاست، و در عین حال، فعل نفس شما است؛ زیرا نفس شما فعالیت و خلاقیت کرد و این کوه طلا را در خودش موجود کرد.

شما این تصور را چیزی حسابش نمی‌کنید، فعل حساب نمی‌کنید، اما این از باب این است که الآن و در این دنیا نفس ضعیف است، اما در عالم خواب یا در عالم برزخ، یا در بهشت که نفس تعلقات مادی اش بر طرف گردیده و توجهش به خودش بیشتر است، همان تصوّر نفس و ادراک او عین وجود خارجی است، همان تصور و ادراک حورالعین مثلاً، موجب وجود حورالعین در خارج است، به صرف تصوّرش موجود می‌شود، یا در خواب شما می‌بینید که در یک باغ هستید، این همان تصور شما هست، با تصوّر باغ، باغ موجود می‌شود و از میوه‌هایش هم می‌خورید، تصوّر عین ایجاد است. در روایت دارد که خداوند در روز قیامت خطاب می‌کند به شخص که من این طوری بودم که به هر چیزی می‌گفتم: «کن فیکون»، به هر چه می‌گفتم: موجود شو موجود می‌شد، و اکنون تو را مثل خودم قرار داده‌ام^(۱)، که همین که یک چیزی را تصور کنی موجود می‌شود.

تمام چیزهایی که در بهشت است به خلاقیت نفس بهشتیان موجود می‌شود، ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(۲) در جهنم هم همین طور است، در جهنم هم نفس از باب این‌که ملکات خبیثه برای خودش ایجاد کرده است، آن ملکات خبیثه، مثلاً ملکه گزیدن و درنده خوئی و به جان این و آن پریدن و حقوق دیگران را ضایع کردن، مار و عقرب می‌زاید و می‌آفریند. از روایات زیادی استفاده می‌شود، که چه صوری که در بهشت هستند و چه صوری که در جهنم می‌باشند، این‌ها مخلوق نفس

۱- بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۳۷۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۵۸.

۲- سوره زخرف (۴۳)، آیه ۷۱.

است و نفس متصوّر و پروریده و ساخته شده به یک سری ملکات و صفات راسخ و پایدار در دنیا، اعم از ملکات حسنه یا ملکات خبیثه، در برزخ و آخرت هم همان طور، یعنی متناسب با آن ملکات و صفات خلاقیت دارد، چنان که در عالم خواب نیز به گونه ای همین طور است و انسان متناسب با روحیات خودش خواب می بیند. ظاهراً در برخی روایات است که خداوند خواب را مسلط بر انسان ها کرده، برای این که بپذیرند که یک عالم برزخی نیز هست، عالم خواب با عالم برزخ یک سنخ هستند، منتها آدم از خواب بیدار می شود، قرآن کریم هم هر دو را به یک وزان ذکر کرده است، می گوید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(۱) خدا جان ها را توفی می کند، یعنی می گیرد، توفی معنایش گرفتن یک چیز به طور کامل و بی کم و کاست است، خداوند هم جان های انسان ها را با همه دست آوردهای اعتقادی و اخلاقی و کرداری شان می ستاند بدون این که در آن ها دخل و تصرف نماید، ﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾ وقت مرگ این کار را می کند، ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ آن کسانی هم که نمرده اند جان آن ها را در خوابشان می گیرد آن وقت ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(۲) آن کسی که مرگ بر او حتمی شده است، جان او را در همان خواب نگه می دارد^(۳)، و جان دیگری را که مرگش نرسیده رها می کند تا دوباره به دنیا آمده و تا زمان رسیدن مرگ حتمی اش زندگی دنیویش ادامه داشته باشد، پس گویا خواب یکی از شعب مرگ است، منتها مرگ کامل نیست، در خواب مرتبه طبیعی نفس کار خودش را می کند؛ و لذا در آن هنگام غذا هضم می شود، اما آن مرتبه کامل نفس که فعالیت و خلاقیت دارد گرفته شده است، بدن زیر پتو است، اما نفس در یک باغی دارد سیاحت می کند، لذت می برد، گاهی هم در یک جایی گرفتار است و رنج

۱- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲. ۲- همان.

۳- و قد ارتحل أستاذنا العظيم نفسه بهذا النحو، فقد قضى عليه في منامه و استراح من هم الدنيا و غمها و غدر أهلها، حشره الله تعالى مع ولي الأولياء علي المرتضى - سلام الله عليه -، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾. (اسدی)

می برد. اینها همه فعالیت نفس است، در بیداری کوه طلا را فرض می کنیم، اما در خواب کوه طلا واقعاً کوه طلا می شود؛ و اولیاء خدا که در همین دنیا نفسشان قوی است، همین طور می توانند به صرف تصوّر و اراده، یک کوه طلا را در عالم دنیا و طبیعت موجود کنند، شیر پرده آویزان را امام کاظم علیه السلام شیر واقعی می کند ^(۱)؛ اینها مال خلاقیت نفس است.

بنابراین در این موارد علم به فعل با فعل یکی است، در تصورات عادی شما هم همان صورتی که در ذهن می آوری فعل نفس شما است، روایت هم این را دارد که: «کلُّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدقِّ معانیه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلکم مردودٌ إليکم» ^(۲)، هر چیزی را که به وهم خودتان تمیز می دهید، این مخلوق ذهن شما است.

خلاصه: یک وقت است که علم به فعل با فعل یکی است، یعنی معلوم همان فعل است، این را می گویند: فاعل بالرضا؛ پس ما نسبت به صور ذهنیه مان فاعل بالرضا هستیم؛ برای این که این علمان عین فعلمان است.

شما می گویند: آفاجان در فعل ارادی باید علم به فعل سابق بر فعل باشد؛ برای این که ما گفتیم: فعلمان به واسطه اراده و علم است، پس یک علم سابق هم می خواهیم، در این جا این صورت ذهنیه من را که می گوئیم: هم علم من است و هم فعل من است، یک علم سابقی بر آن باید باشد تا من بتوانم بگویم: این فعلم از روی علم و اراده است.

می گوئیم: بله، در این جا هم یک علم سابق بر فعل هست، منتها این علم یک نحو علم اجمالی به فعل در صقع نفست است، یعنی شما همان علم که به خودت داری، یعنی نفست پیش خودش حاضر است، و علم حضوری به نفست داری، همان علم به نفس، علم به معلول نفس هم هست؛ برای این که معلول تراوش علت و جلوه علت است؛ چون فاقد شیء که معطی شیء نمی شود، پس شما نفست با این که بسیط است،

۱- بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۴۱.

۲- بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳.

کمالات معلولش در صقعش هست، منتها به نحو اجمال نه به نحو تفصیل، یعنی تمام این صور ذهنیه که مخلوق نفس شما است و از نفس شما تراوش کرده، لابد اصل وجودش به طور سر بسته و اجمال در صقع نفست بوده است، منتها رفته رفته به نحو تفصیل پیدا می شود. تشبیه می کنند به مثل نوشتن، شما وقتی که دارید در یک صفحه کاغذ می نویسید، تمام این کلماتی که در این کاغذ نوشتید، این ها همان مرکب سر قلم بوده است، منتها در مرکب سر قلم تمام حروف و کلمات و جملات به نحو اجمال و بدون امتیاز از هم بوده است و حالا به نحو تفصیل در آمده است، تمام این صور ذهنیه ای هم که شما در نفس خودت تصوّر می کنی، کوه طلا و چیزهای دیگر، هرچه تصوّرات داری، این ها هم علم تفصیلی است، هم فعل نفست است، آن وقت یک علم سابق هم می خواهیم، علم سابق که بگوییم: فعلمان از روی علم است، آن علم سابق همان علم نفس به ذات خودش می باشد؛ برای این که تمام این ها در صقع نفست به نحو انطواء بوده، یعنی نفس شما قدرت این ها را دارد، معلوم می شود در ذاتش این ها بوده است، مثل این که این کلمات این صفحه در نوک خودکار نویسنده بوده است، همه این معلول ها و مخلوقات نفست هم در ذات خود نفست به طور سر بسته و وحدت بوده و نفس هم با علم به ذات خودش علم اجمالی سابق بر فعل به آن ها داشته است، و نفس با آن علم علت می شود برای این تفصیل ها.

بعضی فلاسفه، مانند شیخ اشراق، خدا را هم نسبت به نظام آفرینش، فاعل بالرضا می دانند و می گویند:

همین طور که صور ذهنیه شما، هم فعل نفس شما و هم علم شما است، یعنی علمت با فعلت یکی است، و علم سابق بر فعل در این جا همان علم نفس به ذات خودش است. فاعلیت خداوند تبارک و تعالی نیز در تمام نظام آفرینش از عقل اوّل گرفته تا پست ترین مراتب این عالم، عین علم حق تعالی است، یعنی علم تفصیلی خداوند به نظام آفرینش عین فعلش، یعنی عین همان معلولات و مخلوقات او می باشد و علم سابق او به آن ها همان علم ذات خداوند به خودش است و این علم

سابق او علم اجمالی به معلولات و مخلوقات است؛ و تعبیر می‌کنند به این‌که: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا» همین‌طور که صفحات ذهن ما، هم علم ما و هم فعل ما است، تمام نظام آفرینش هم، عین علم خدا و عین فعل خداست. تفصیل این نظریه در مبحث علم حق تعالی مطرح می‌گردد.

بنابراین، فاعلیت شما نسبت به همه صور ذهنیه، چه در دنیا، چه در عالم برزخ و چه در قیامت، فاعلیت بالرضا است، که علم و فعل در آن یکی است. از این رو می‌گوید:

توضیح متن:

«فإنَّما أن یكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عینه و یكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالاً، لا غیر فهو الفاعل بالرضا، أو لا، بل یكون علمه بفعله سابقاً»

(در صورتی که فعل فاعل به اراده اوست) پس یا این است که علم فاعل به فعلش همراه با فعل اوست، بلکه عین فعل اوست و در عین حال، علمش به ذاتش همان علمش به فعلش به طور اجمال می‌باشد که این علم، سابق بر فعلش هست، نه غیر از آن، یعنی فقط علم اجمالی به فعل است نه علم تفصیلی، این فاعل، فاعل بالرضاست، یا این‌که این چنین نیست، بلکه علم تفصیلی فاعل به فعلش سابق بر فعلش می‌باشد. این‌که می‌گوید: «مع فعله بل هو عینه»، می‌خواهد بگوید که: همراه بودن علم به فعل با فعل به لحاظ این است که مفهوم و عنوان «علم» با مفهوم و عنوان «فعل» مغایرت دارند، ولی مصداق آن دو یکی است.

تا این‌جا علم با فعل یکی بود و علم سابق علم اجمالی به ذات بود.

این «أو لا» این قسم است که علم سابق فاعل به فعلش علم اجمالی نباشد، بلکه علم تفصیلی باشد، باز این دو قسم است. ادامه مطلب باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و ششم ﴾

فإِذَا يقرن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد، أو لا، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلول، فإِذَا أن يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية. أو لا، بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، و ذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي، فهو الفاعل بالتجلي. و يقال له: العناية بالمعنى الأعمّ، بقولنا: (إذ) الفاعل إمّا (مع علم) بفعله، (أو بلا علم و هو)، أي الفاعل بلا علم (لطبعه لائم) فعله، (أو لا) يلائم (فعله) لطبعه. (فدان الأولان)، أي بالطبع و بالقسر، (و) الفاعل (العالم) بفعله، (إن وجود الأفعال بها) متعلّق (العلم زكن، فذاك بالفاعل بالرضا قصد، و إن وجود الفعل علماً) للفاعل به (ما وجد، و لا كفى العلم بذات الفاعل) عن علمه بفعله سابقاً، كما كان كافياً في الفاعل بالرضا، فهذا مطويّ هناك بقريئة المقابلة، (بل علم المعلول قبل العمل، فالتقصد) أي فاعل بالقصد، اختصرنا إذ التقصد معلوم.

و لكن (إن يقرن) العالم أو علمه أو فعله (بداعٍ زيد مع) أن يكون الفاعل العالم السابق العلم المقارن للداعي الزائد، مصاحب (إرادة و دونها)، أي و إن لم يكن فعل الفاعل العالم بإرادته، (الجبر وقع)، أي فاعل بالجبر (بلا اقتتران العلم بالداعي)، أي مع الداعي.

(فإن قد زيد) على ذاته علمه السابق بفعله تفصيلاً، حال كونه (فعالياً) منشأً
لوجود المعلوم، فالفاعل (عنايةً قمن) و حقيق.
(و إن يكن) علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي (عيناً) لذات الفاعل
(فسم تجلياً)، أي الفاعل فاعل بالتجلي (في علمه).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ادامه بحث در اقسام فاعل

بحث در اقسام فاعل بود، گفتیم: فاعل یا این است که علم به فعلش ندارد یا علم به فعلش دارد، اگر علم به فعل ندارد، در صورتی که مخلی و رها به حال خودش باشد، فاعل بالطبع است، و اگر طبیعت فاعل به قوه قاهره‌ای از مسیر خودش منحرف شد فاعل بالقسر است.

اما آن جایی که فاعل علم به فعلش داشته باشد، اگر صدور فعل از فاعل با اراده او باشد اما اراده‌اش مقهور شده باشد، این را می‌گویند: فاعل بالجبر.

و اگر اراده فاعل مقهور نباشد و فعل او با علم تفصیلی‌اش یکی است، یعنی فعل او عبارت باشد از همان علم تفصیلی او به فعل، و علم تفصیلی او به فعلش با فعل او وجوداً یکی باشد، این را می‌گویند: فاعل بالرضا، مثالش را زدیم و گفتیم: دو سنخ فعل داریم: فعل یا خارجی است، مثل این که راه می‌رویم، حرکت می‌کنیم، یا فعل ذهنی و نفسانی است، فعل نفسانی مثل تصوّرات و تصدیقاتی که دارید، این تصوّرات و تصدیقات، فعل نفس شماس است، در عین حال علم تفصیلی به خود همین‌ها هم هست، پس فاعلیت شما نسبت به این‌ها به نحو بالرضا است. حکمای اشراقی، فاعلیت حق تعالی نسبت به نظام آفرینش را نیز فاعلیت بالرضا دانسته‌اند.

در این جا شما می‌گویید: یک علم سابق هم می‌خواهیم که فعل از روی علم و عالمانه باشد. می‌گوییم: در فاعل بالرضا خود فعل با علم تفصیلی به فعل یکی است،

و آن علم سابقی که ملاک تحقق این فعل از روی علم و عالمانه بودنش است، همان علم فاعل به ذات خودش است که علم تفصیلی به ذاتش اجمالاً علم به فعلش هم می‌باشد، شما علم به ذات خودت داری، یعنی نفس خودت پیش نفس خودت حاضر است؛ چون موجود مجرد پیش خودش حاضر است، این حضور، علم حضوری به نفس است، در عین حال، علم اجمالی به این افعال و صورتی است که در ذهنت هست؛ برای این که این صورتی که در ذهن شما هست، صادر از نفس و معلول آن است، و علت، فاقد معلول نیست، معطی شیء، فاقد شیء نیست، پس این‌ها در باطن نفس هست، منتها به نحو اجمال؛ و لذا نفس هم به طور اجمال به این‌ها علم دارد و علم به خود نفس، علم به این صورت است به نحو اجمال، و بعد که این صور یکی یکی و به نحو تفصیل در نفست پیدا می‌شود، نفس شما نسبت به این‌ها فاعل بالرضا است، پس فاعل بالرضا آن فاعلی است که فعلش با علم تفصیلی اش به فعلش یکی است، اما علم اجمالی اش که سابق بر فعل و علت آن فعل است، همان علم به خود فاعل است، دیگر صورت و علم جدایی در کار نیست؛ چون اگر هر صورت ذهنی را که شما ایجاد می‌کنید، یک تصوّر قبل داشته باشد تسلسل لازم می‌آید، پس هر صورت ذهنیه‌ای که شما ایجاد می‌کنید، قبلش صورت ذهنیه دیگر نسبت به آن ندارید، اما همان علم به نفست، علم اجمالی سابق به آن صورت است.

فاعل بالقصد

اما اگر علم سابق بر فعل، علم تفصیلی به فعل باشد، آن وقت چنانچه فعل با یک داعی و انگیزه‌ای زائد بر ذات فاعل باشد، به این می‌گویند: فاعل بالقصد، مثل یک حرکت خارجی که شما ایجاد می‌کنید، قبلاً علم به آن دارید، علم تفصیلی هم دارید، مثلاً اول در ذهن خود تصور می‌کنید رفتن به مدرسه را، بعد تصدیق به فائده آن می‌کنید، بعد، فائده داشتنش انگیزه و داعی بر انجامش شده و در نتیجه به آن شوق پیدا

می‌کنید، بعد آن را اراده می‌کنید و بر طبق اراده حرکت می‌کنید؛ پس این فعل خارجی شما، مسبوق به علم به فعل است و این علم هم زائد بر ذات شما است و یک داعی و انگیزه و هدفی هم برای فعل هست، این چنین فاعلی را می‌گویند: فاعل بالقصد، انسان فاعل بالقصد است، یعنی کارهای خارجی که می‌کند بالقصد است، اما کارهای ذهنی او عمدتاً ساخته و پرداخته نفس و به نحو فاعلیت بالرضا است.

«داعی» همان «غایت» است آن غایتی که شما نسبت به فعل دارید و انگیزه می‌شود و شما را بر انجام فعل تحریک می‌کند.

البته بعضی از متکلمین خواسته‌اند خدا را هم فاعل بالقصد بگیرند، در صورتی که ما نمی‌توانیم بگوییم: خدا فاعل بالقصد است. این بحثش بعد می‌آید.

فاعل بالعناية

اگر فاعل با اراده باشد و علم تفصیلی او به فعل، سابق بر فعل و زائد بر ذات فاعل باشد و خود آن علم هم در وجود فعل در خارج کافی باشد، این را می‌گویند: فاعل بالعناية، مثال می‌زنند به این‌که: اگر شما لب یک پشت بامی که خطرناک باشد ایستاده باشید، یک وقت تصور می‌کنید که من الآن می‌افتم و وحشت زده می‌شوید، این جا این علمت علم فعلی است، یعنی خود علم سبب می‌شود که فعل در خارج موجود بشود، همین که یقین کردی حالا می‌افتی، وحشت تمام وجودت را می‌گیرد و برای این‌که از این حالت وحشت زده‌گی خلاصی پیدا کنی به طور آنی تصمیم می‌گیری و اراده می‌کنی که بیفتی و در نتیجه هم می‌افتی؛ پس علم به افتادن سبب می‌شود که بیفتی و این علم هم زائد بر ذات شما است.

طبق نظر حکمای مشایی فاعلیت خداوند متعال نسبت به عالم، فاعلیت بالعناية است.

مشائین چنین می‌گفتند که: موجودات نظام آفرینش، قبل از آفریده شدن یک صور علمی مرتسمه‌ای قائم به حق تعالی دارند، یعنی نقشه این عالم در مخزن علم الهی و قائم به حق تعالی است، بنابراین هر یک از موجودات که موجود شده‌اند مسبوق به صورت علمی آنها نزد خداوند است و آن صور علمی، زائد بر ذات حق تعالی است، آن وقت حق تعالی نسبت به این موجودات خارجی فاعل بالعنایه می‌باشد، یعنی همین که خدا به ایجاد این موجودات علم دارد موجب می‌شود که آنها در عام خارج تحقق پیدا کرده و واقعیت عینی پیدا کنند. مشائین از صور علمی اشیا تعبیر به صور مرتسمه می‌کنند، می‌گویند: صوری که مرتسم است و قائم به حق تعالی است، یعنی منتقش در ذات اوست.

فاعل بالتجلی

و اگر فاعل با اراده باشد و علم تفصیلی او به فعلش سابق بر فعل باشد و زائد بر ذات فاعل نباشد، بلکه علم تفصیلی سابق او به فعل، عین ذات فاعل باشد، منتها علم تفصیلی که در عین حال علم اجمالی هم هست، علم اجمالی در عین علم تفصیلی، این چنین فاعلی را می‌گویند: فاعل بالتجلی، مثل نفس انسان، که موجودی مجرد است و چنان که قبلاً گفته شد: واجد تمام مراتب: جوهر، جسم، نامی، حیوان است و علت تمام کارهای خودش می‌باشد و به حکم این که علت شیء فاقد شیء نیست، واجد تمام افعال صادره از خودش می‌باشد و علم حضوری به خودش عین علم حضوری تفصیلی به افعالش هم هست، هر چند افعالش در متن ذاتش از یکدیگر امتیازی ندارند؛ یا مثل فاعلیت حق تعالی نسبت به عالم نزد عرفا، آنها می‌گویند: خداوند نسبت به عالم فاعل بالتجلی است؛ زیرا ما نمی‌توانیم از مشائین قبول کنیم که یک صور علمیه‌ای قائم به حق تعالی باشد، بلکه همان که حق تعالی علم به ذات خودش

دارد، همان علم به همه موجودات نظام آفرینش است، و آن علم در تحقق این موجودات در خارج کافی است.

مرحوم صدرالمتألهین، عبارتی را در «اسفار» از محی الدین عربی از «فتوحات مکیه» نقل می‌کند که گویا او خواسته است بگوید: حق تعالی نسبت به نظام آفرینش قبل از وجودش علم دارد و علمش هم به صور مرتسمه نیست، مثل ما که یک صوری در ذهنمان مرتسم و نقش بسته است، نه، بلکه حق تعالی ذات خودش پیش خودش حاضر است، و علم به ذات خودش علم حضوری است، همان علم نیز علم به تمام نظام وجود به نحو تفصیل است.

فرق فاعل بالتجلی با فاعل بالرضا

در فاعل بالرضا در خودمان می‌گفتیم: مثلاً من صور ذهنیه را که در درون نفسم موجود می‌کنم قبل از آن یک علمی به آن‌ها دارم، اما به نحو اجمال، یعنی همان علم به خودم علم به این‌ها به نحو اجمال هم هست، به نحو تفصیل نیست، فقط علم به نفس، علم تفصیلی است، منتها چون این صور، معلول نفس است، و علت، فاقد معلول نیست، پس حقیقت این صور در ذات نفس هست، علم به نفس به نحو اجمال علم به این‌هاست، نظیر این که شما اگر علم داشته باشید به مرکب سر قلم، چون مرکب سر قلم بعد باز می‌شود و به صورت حروف و کلمات روی صفحه در می‌آید، پس به نحو اجمال، این‌ها در مرکب سر قلم موجود است، شما اگر به مرکب سر قلم علم داشته باشید، علم به این حروف و کلمات نیز دارید منتها به نحو اجمال، در صور علمی ما این طوری بود، و نفس نسبت به آن‌ها فاعل بالرضاست. حالا برخی از حکما به تبع عرفا خواستند بگویند که: حق تعالی با ما فرق دارد، و نسبت می‌دهند که اول محی الدین ابن عربی گفته است که: حق تعالی همین که علم به ذات خودش دارد،

چون ذات خودش علّة العلل است و همه نظام وجود جلوه ذات اوست، همان علم به ذات، علم به تمام نظام وجود به نحو تفصیل است، یعنی علم به ذات علم به همه صورت‌ها است با همه تفصیلهایش، آن وقت اسم این‌گونه فاعل را گذاشته‌اند «فاعل بالتجلی»، و می‌گویند: علم حق تعالی به نظام هستی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است؛ اجمالی به آن می‌گویند، برای این‌که واحد است؛ چون علم حق تعالی به خودش، یک علم واحد است، اما این علم واحد، کشف تفصیلی نسبت به همه نظام وجود هم هست، به طوری که می‌توانیم بگوییم: حق تعالی علم به ذات که دارد، تفصیلاً علم به نظام وجود هم دارد؛ و علم تفصیلی او به عالم به صور مرتسمه نیست که زائد بر ذاتش باشد، اگر علم تفصیلی او به عالم به صور مرتسمه بود که زائد بر ذات است، به آن می‌گفتیم: علم عنایی و خداوند هم در این صورت فاعل بالعنایه بود، اما اگر گفتیم: همان علم به ذات، علم اجمالی به همه عالم است، در این صورت خداوند فاعل بالرضا بود، اما اگر گفتیم: همان علم به ذات، علم به همه عالم به نحو تفصیل هم هست، در این صورت او فاعل بالتجلی است، البته گاهی از اوقات به فاعل بالتجلی هم فاعل بالعنایه می‌گویند که آن وقت فاعل بالعنایه معنایش اعم می‌شود.

در این بحث، مرحوم صدرالمتألهین در «اسفار» عبارتی را از محی الدین ابن عربی نقل می‌کند که از این عبارت خواسته چنین بفهمد که: تمام نظام وجود، قبل از تحققش به نحو تفصیل پیش حق تعالی هست و حق تعالی مثل ما نیست که علم تفصیلی او به عالم به یک صوری باشد که در ذاتش مرتسم است، بلکه همان علم به ذاتش علم تفصیلی به عالم است.

عین عبارت محی الدین که ملاصدرا در «اسفار» نقل می‌کند این است: «إنّ الممكنات متمیّزة في ذاتها في حال عدمها»، ممکنات در ذاتشان متمیز هستند، یعنی جدا جدا به نحو تفصیل متمیز هستند، در حالی که معدوم هستند و هنوز موجود

نشده‌اند، «و يعلمها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها» و خدا همهٔ ممکنات را می‌داند، به همان طوری که هستند، «و یربها»، و خدا همهٔ این‌ها را در ذاتش می‌بیند، «و یأمرها بالتکوین»، و دستور می‌دهد که این‌ها موجود بشوند، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(۱) امر به تکوین همین ﴿كُنْ﴾ است که حق تعالی می‌گوید، «و هو الوجود الخارجی، فتتكوّن»، یا «فتكوّن عن أمره»، این‌ها همه متكوّن می‌شوند از فرمان خدا.

بعد می‌گوید: شما می‌گویید: صوری که در ذهن من می‌آید معلول نفس من است، من هم در نفسم علم به نفس که داشتم، علم به این صور هم هست، اما از ما به نحو اجمال است ولی از حق تعالی به نحو تفصیل است. می‌گوید: «فما عند الله إجمال»، نزد خدا به نحو اجمال نیست، «كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال»، همین‌طور که در ممکنات خارجی اجمال نیست، به نحو تفصیل است، زید، عمرو و بکر، این‌ها همه جدا جدا موجود هستند، در ذات حق هم این‌ها به نحو تفصیل هستند، می‌گوید: «كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال، بل الأمر كله في نفسه و في علم الله مفصّل»، همهٔ امور بالذات و در علم خدا به نحو تفصیل هست، «وإنما وقع الإجمال عندنا و في حقنا»، در نزد ما و نسبت به ما به نحو اجمال است، ما آن‌ها را به تفصیل درک نمی‌کنیم.^(۲)

بنابراین، فاعل بالتجلی که اوّل بار محی الدین ابن عربی گفته است، در «اسفار» خیلی مفصّل مطرح شده است. مرحوم حاجی هم همان حرف ملاصدرا را قبول کرده است. حالا ما شاید نتوانیم این را درست درک کنیم که چطور خدایی که موجودی نامتناهی است و علم به ذات خودش دارد، یعنی ذاتش پیش خودش حاضر است، از

۱- سورة نحل (۱۶)، آیه ۴۰.

۲- الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۲۸۸؛ الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۸.

باب این که آثار دارد، ترشحات دارد و ترشحاتش همین نظام وجود است، این نظام وجود در رتبه قبل از تحقق خود در ذات حق تعالی به صفت وحدت و انطواء هست، با این حال علم تفصیلی هم هست، همان علم به ذات، علم به همه نظام وجود به نحو تفصیل است. این را می گویند: فاعل بالتجلی.

توضیح متن:

«فإنما یقرن علمه بالداعی الزائد فهو الفاعل بالقصد»

(در صورتی که علم تفصیلی فاعل به فعل، سابق بر فعل او باشد) پس اگر علمش مقرون به داعی و هدف زائد بر ذات باشد. این را می گوئیم: فاعل بالقصد. مراد از داعی همان غایتی است که فاعل در نظر می گیرد و بعد کار را به هدف آن انجام می دهد، مثل رفتن به مدرسه که به هدف و انگیزه آموزش علم است، یعنی آن هدفی که انگیزه می شود و فاعل را برای انجام کار بر می انگیزد.

ولی صرف تصور رفتن به مدرسه، رفتن به مدرسه نمی شود، بلکه بایستی آن را تصوّر کنید، تصدیق به فائده آن هم بکنید، حساب بکنید، مانعی در کار نباشد، بعد می گوئید: می خواهم به مدرسه بروم، برای چه چیزی بروید؟ انگیزه شما چیست که می خواهید به آن جا بروید، مثلاً می روید چیز یاد بگیرید، این خودش انگیزه می شود، بعد اشتیاق شدید پیدا می کنید، بعد از شوق شدید اراده پیدا می کنید، بعد حرکت عضلات پدید می آید و فعل موجود می شود، این را می گویند: فاعل بالقصد، پس فاعل بالقصد آن است که علم تفصیلی او به فعل، سابق بر فعل اوست و علم تنها هم کافی نیست، بایستی که تصدیق به فایده و انگیزه و شوق مؤکد و این ها باشد تا اراده به فعل پدید بیاید.

«أولاً، بل یكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلول»

یا این که نه، دیگر داعی و انگیزه زائد بر ذات در میان نیست، بلکه خود همان علم، علم فعلی و سر منشأ پیدایش معلول است، یعنی علم، سبب وجود معلول می شود. در آن جایی که فاعل، فاعل با قصد باشد، علم او فعلی نبوده و سر منشأ پیدایش معلول نیست، اما این جایی که داعی نمی خواهد خود علم، سبب فعل و معلول می شود. یک علم فعلی داریم و یک علم انفعالی، علم ما معمولاً علم انفعالی است، یعنی مثلاً من کتاب را می بینم بعد صورت کتاب منعکس می شود در ذهن من، این علم انفعالی است، اما علم فعلی آن است که سبب وجود شیء در خارج بشود، در این جا هم خود علم، فعلی و سبب وجود معلول در خارج می شود، حالا که علم سابق بر فعل و علت فعل باشد هم دو حالت دارد:

«فإنما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية»

یا این علم به فعل که علم فعلی و علت وجود معلول در خارج است، زائد بر ذات فاعل است، این فاعل را می گویند: فاعل بالعناية، مثل این که من تصور می کنم که الآن می افتم زمین و می افتم، و خدا هم بنابر قول مشائین نسبت به نظام آفرینش فاعل بالعناية می باشد.

«أولاً، بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي و يقال له: العناية بالمعنى الأعم»

یا این که علم فاعل به فعلش که سر منشأ پیدایش معلول است زائد بر ذات فاعل نیست، بلکه همان علم فاعل به ذات خودش است و این همان علم اجمالی به فعل در عین کشف تفصیلی است، این فاعل را می گویند: فاعل بالتجلی و به آن فاعل بالعناية به معنای اعم هم گفته می شود.

این که می گوید: علم به ذات که عین ذات است؛ برای این است که در ذات حق تعالی تعدد نیست، همان ذاتش که یک وجود بی پایان است، خودش پیش

خودش حاضر است، و این همان علم اوست چون علم یعنی حضور، پس خود ذات نامتناهی او که همه هستی را در بر گرفته است پیش خود حاضر است و همین حضور ذات برای ذات، علم تفصیلی به همه نظام وجود است هم به اجمال و هم به تفصیل، این علم اجمالی است؛ برای این که ذات حق تعالی که عین همان علم است واحد و بسیط و طبعاً علم او هم که عین اوست واحد و بسیط است، تفصیلی است؛ برای این که وجود نامتناهی حق تعالی جامع و در برگیرنده یکایک تمام موجودات است و همین در برگیرندگی او علم حضوری او به آن‌ها به نحو تفصیل است.

بنا بود هشت قسم فاعل را این جا ذکر کنیم، هفت قسم را تا به حال گفتیم. فاعل بالتسخیرش مانده که در آخر بیان می‌کند.

«بقولنا: (إذ) الفاعل إما (مع علم) بفعله (أو بلا علم و هو)، أي الفاعل بلا علم (لطبعه لائم) فعله (أو لا) يلائم (فعله) لطبعه. (فذان الأولان)، أي بالطبع و بالقسر»

این «بقولنا» متعلق به آن «ثمَّ أشرنا إلى وجه ضبط تعاريفها» است. همه آنچه که تا به حال در بیان این هفت قسم برایتان خوانده‌ایم اکنون در شعر می‌خوانیم، این تکرار همان‌هاست که تا حالا خوانده‌ایم، اکنون مطلب آسان است. «بقولنا» اشاره کردیم به وجه ضبط این اقسام به قول خودمان در شعر که گفتیم: فاعل یا علم به فعل دارد یا علم به فعل ندارد، «و هو»، یعنی و آن فاعلی که به فعل خود علم نداشته باشد، یا فعل او ملائم طبعش است، مثل سنگ که به طرف پایین بیاید، یا ملائم طبعش نیست، مثل سنگ که با پرتاب شدن به بالا می‌رود، این دو تای اوّلی از اقسام فاعل است که فاعل بالطبع و فاعل بالقسر است.

«(و) الفاعل (العالم) بفعله (إنَّ وجود الأفعال بها) متعلّق (العلم زكن فذاك بالفاعل بالرضا

قصد)»

و آن فاعلی که عالم به فعلش باشد، اگر وجود افعال عین علمش به افعال است،

مثل صور ذهنیه شما که هم علمت است و هم فعلت است، پس چنان فاعلی از فاعل بالرضا مقصود است.

این «بها» متعلق به «العلم» است. یعنی اگر وجود افعال با علم به افعال یکی باشد که فعل همان علم باشد، به این می‌گویند: فاعل بالرضا، و مقصود از فاعل بالرضا چنین فاعلی است.

فاعل بالرضا این بود که علم تفصیلی به فعل با فعل یکی است و علم سابق بر فعل، عین علم فاعل به ذات خودش و علم اجمالی به فعل بود.

«و إن وجود الفعل علماً للفاعل به (ما وجد و لا كفى العلم بذات الفاعل) عن علمه بفعله سابقاً، كما كان كافياً في الفاعل بالرضا»

و اگر وجود فعل، علم فاعل به فعل یافت نشده باشد، یعنی علم و فعل دو تا باشند و فعل عین علم نباشد و علم به ذات فاعل هم از علم تفصیلی سابق او به فعلش کفایت نکند، چنان‌که در فاعل بالرضا این‌گونه بود که علم فاعل به ذات خودش علم اجمالی به فعل بود و این علم اجمالی کافی بود، این‌جا این‌طور نیست.

«فهذا مطويٌّ هناك بقرينة المقابلة»

شما اشکال می‌کنی که: چرا این عبارت که «و لا كفى العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله سابقاً كما كان كافياً في الفاعل بالرضا» را درباره فاعل بالرضا در شعرت نگفتی؟ یعنی نگفتی که: در فاعل بالرضا علم به ذات فاعل، علم اجمالی به فعل هم هست؛ می‌گوید: «فهذا مطويٌّ هناك»، چون این مطلب را این‌جا گفتیم این مطلب آن‌جا هم مطوی و سر بسته است و به قرینه مقابله با این‌جا در فاعل بالرضا نیز فهمیده می‌شود؛ چون وقتی می‌گوییم: در این قسم علم به ذات کفایت از علم تفصیلی نمی‌کند معنایش این است که در فاعل بالرضا علم به ذات کافی است.

«(بل علم المعلول قبل العمل فالتقصد)، أي فاعل بالتقصد اختصرنا، إذ التقصد معلوم»

بلکه علم تفصیلی به معلول قبل از عمل است، یعنی فعل، عین علم تفصیلی به فعل نیست و مانند فاعل بالرضا علم سابق به نحو اجمال هم کافی نیست، به این فاعل می‌گویند: فاعل بالقصد.

و مختصر گفتیم، یعنی به جای فاعل بالقصد گفتیم: فالتقصد، چون مقصود ما معلوم است و حذف کردیم چون می‌خواهیم وزن شعرمان درست بشود.

«و لكن إن یقرن العالم أو علمه أو فعله (بداع زید)»

و لكن فاعل بالقصد بودن در صورتی است که عالم یا علم او یا فعل او به داعی زائدی مقرون شود، یعنی داعی زائدی بخواهد، با این قید به آن می‌گوییم: فاعل بالقصد، ضمیر «یقرن» را می‌خواهی به عالم برگردان، می‌خواهی به علمش برگردان و می‌خواهی به فعلش، سه مرجع برایش فرض می‌کنیم.

فاعل بالقصد آن است که با صرف علم او فعلش موجود نشود، بلکه تصور فعل می‌خواهد، تصدیق به فایده نیز می‌خواهد، بعد شوق مؤکد پیدا می‌شود و بعد اراده پیدا می‌شود و سپس فعل تحقق می‌یابد.

پس با این که فاعل علم سابق به فعل دارد و علم سابق او مقارن با داعی زائد هم هست، باید اراده هم داشته باشد، این است که می‌گوید:

«(مع) أن یكون الفاعل العالم السابق العلم المقارن للداعي الزائد مصاحب (إرادة)»

یعنی علاوه بر این که این فاعل عالم که علم سابق دارد و علمش مقارن با داعی زائد است همراه با اراده باشد، یعنی باید اراده هم داشته باشد، یعنی فاعل با اراده باشد، در مقابل فاعل بالجبر که اراده او مقهور است.

«(و دونها)، أي و إن لم یکن فعل الفاعل العالم بإرادته، (الجبر وقع)، أي فاعل بالجبر»

بدون اراده یعنی اگر فعل فاعل به اراده‌اش نباشد جبر واقع شده است، یعنی به این می‌گویند: فاعل بالجبر.

قبلاً عرض کردم دوباره هم تکرار می‌کنم، این‌که می‌گویند: فاعل بالجبر اراده ندارد غلط است، اراده دارد اما اراده او مقهور اراده غیر است؛ زیرا در فاعل بالجبر انسان حساب نفع و ضرر می‌کند، سبک و سنگین می‌کند و یک طرف را اختیار می‌کند، منتها کاری را که بر خلاف طبع اوست انجام می‌دهد؛ بنابراین فاعل بالجبر هم فاعل با اراده است، منتها اراده او مقهور غیر است، نمی‌توانیم بگوییم که اصلاً اراده‌ای ندارد، این تعبیر غلط است؛ اما این‌جا می‌گوید: در صورتی که اراده نباشد «الجبر وقع» یعنی فاعل بالجبر است. این تا حال، صورتی است که علم به فعل مقرون به داعی باشد.

«(بلا اقتران العلم بالداعي)، أي مع الداعي»

اما اگر علم، مقرون به داعی نباشد و داعی در کار نیست، می‌گوید: باء در «بالداعي» به معنای «مع» می‌باشد، یعنی فعل با داعی نیست.

«(فإن قد زيد) علی ذاته علمه السابق بفعله تفصيلاً حال كونه (فعلياً) منشأً لوجود

المعلوم فالفاعل (عناية قمن) و حقيق»

پس در این صورت، اگر علم تفصیلی سابق به فعل که فاعل دارد زائد بر ذاتش باشد در حالی که این علم هم علم فعلی است که منشأ وجود معلوم می‌شود، (تعریف علم فعلی همین است که منشأ وجود معلوم می‌شود، در مقابل علم انفعالی که منشأ وجود معلوم نیست) پس این فاعل سزاوار عنایت است.

این‌جا «عناية» ظاهراً منصوب باشد، منصوب به نزع خافض است. یعنی این فاعل به عنایت سزاوار است، «قمن» و «حقيق» یعنی سزاوار، یعنی این را فاعل بالعناية می‌گویند.

«(و إن يكن) علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي (عيناً) لذات الفاعل (فسم تجلياً)، أي

الفاعل فاعل بالتجلي (في علمه)»

و اگر علم سابق او به فعل که علمش هم تفصیلی فعلی و سر منشأ وجود معلوم است عین ذات فاعل باشد، این فاعل را فاعل بالتجلی بنام، یعنی این فاعل، فاعل بالتجلی نامیده می‌شود. علم فعلی در مقابل علم انفعالی است، یعنی همان علمش سبب فعل است.

حالا می‌خواهد معنای فاعل بالتجلی را بگوید، معنای فاعل به تجلی چیست؟ فاعل بالتجلی همان است که علم به ذاتش علم تفصیلی به فعل اوست و علم به ذاتش علم تفصیلی به فعلش را هم در بر دارد؛ برای این که می‌گویند: بسیط الحقیقة کلُّ الأشياء، خدایی که بسیط الحقیقه است همه اشیا است، در عین حال می‌گویند: و لیس بواحدٍ منها، یعنی نواقص و حدود اشیا را ندارد، اما جنبه وجودی این‌ها همه منظوی در ذاتش است، پس علم به ذاتش علم به همه نظام وجود است. این است که می‌گوید: «فی علمه»، خدا در علم به ذاتش که دارد علم به همه چیز دارد. توضیحش باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و هفتم ﴾

(في علمه) - من إضافة المصدر إلى المفعول - أي في العلم بذاته (العلم بفعل)، أي بفعله (طويًا)، أي علمه السابق التفصيلي بفعله منطوق في علمه بذاته، انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي. وهذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، لا كما في الفاعل بالرضا، لأنّ العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً، بل العلم بالذات علم إجمالي بالفعل سابق عليه، و أمّا العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل، و لا كما في الفاعل بالعبادة بالمعنى الأخصّ، لأنّ العلم التفصيلي بالفعل، و إن كان سابقاً عليه هناك، إلّا أنّه زائد على الذات.

(إرادة طبع إذا ما) - زائدة - (سخرًا) - مبني للمفعول - (للغير فالفاعل تسخيراً يرى). فالطبيعة المسخرة تحت النفس مع كونها فاعلاً بالطبع للجذب و الدفع و الإحالة و نحوها. و النفس الفاعلة بالإرادة و القصد، إذا لوحظتا من حيث إنّ هذه مسخرة بأمر الله تعالى، و تلك بأمر النفس، بل الكلّ بأمر الله تعالى كانتا فاعلين بالتسخير.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اقسام فاعل بود، یکی از هشت قسم فاعل، فاعل بالرضا بود، فاعلیت نفس ما نسبت به صور خیالی اش که در ذهن است فاعلیت بالرضا است، و در فاعل بالرضا علم تفصیلی به فعل و فعل یکی است، یعنی همان صورت علمیه، فعل نفس است، منتها یک علم سابق هم هست، آن علم سابق، علم نفس به ذات خودش است، علم نفس به ذات خودش علم به فعلش به نحو اجمال هم هست، از باب این که صور ذهنیه خیالی، معلول نفس است، و معلول، منظوی در علت است؛ پس علت به تنهایی حاوی معالیل خود است به نحو اجمال، پس نفسمان که پیش نفسمان حاضر است این علم به نفس است و در ضمن علم اجمالی به معالیل نفس هم هست.

یکی دیگر از فاعل ها فاعل بالتجلی بود، اگر فرض کنیم همان علم اجمالی نفس به فعل، علم تفصیلی هم باشد، یعنی علم نفس به نفس که علم اجمالی به آن صور است، علم تفصیلی به آن ها هم باشد آن وقت نفس می شد فاعل بالتجلی، پس معنای فاعل بالتجلی این است که علت، علم به خودش که دارد، همان علم به خودش، علم به تمام آن معلول ها باشد اجمالاً و تفصیلاً، حالا ما این مطلب را هم به طور دقیق درک نکنیم، بالأخره فاعل بالتجلی یک چنین چیزی است.

گفتیم این حرف را از محی الدین نقل می کنند، البته عبارت محی الدین را من خواندم، صریح در این معنا نیست، اما می شود این معنا را از آن استفاده کرد، مرحوم صدرالمتألهین هم این حرف را قائل است و حاجی رحمته الله هم آن را تأیید می کند. اما این که چطور می شود علم به یک شیء علم به اشیا باشد؟ ما یک تشبیهی کردیم

و گفتیم: مثل حروفی که در یک کاغذ از اول تا آخر شما نوشته‌اید، این‌ها همه در نوک قلم به نحو اجمال بود، شما اگر احاطه علمی به مرکب سر قلم داشته باشید، درحقیقت علم به همه حروف دارید، منتها به نحو اجمال، برای این‌که این حروف و کلمات و جمالاتی که روی این کاغذ منعکس است، عین همان مرکب سر قلم است، منتها به نعت وحدت آن‌جا موجود است، تشبیه دیگری می‌کنند، می‌گویند: مثل عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی، مثلاً یک کسی که درس می‌خواند، دکتر می‌شود، تمام معلومات پزشکی‌اش الآن به نحو نیروی علمی و ملکه بسیطه در نفسش هست که این آدم با آن‌ها که دکتر نیستند فرق می‌کند، اما لازم نیست تمام مسائل پزشکی به طور تفصیل و یکی یکی برای او حاضر باشد، بلکه به طور سر بسته برای او موجود است؛ و لذا از آن تعبیر می‌کنند به عقل بسیط اجمالی، آن وقت آن دکتر از همین علم پزشکی اجمالی، یکی یکی مسائل پزشکی را استخراج می‌کند و برای شاگردهایش می‌گوید یا در کتابش می‌نویسد، پس تمام این مسائل تفصیلی، منظوی در آن اجمال است^(۱).

۱- علم اجمالی در عین کشف تفصیلی جز با مبنای وحدت شخصی وجود قابل تبیین نیست؛ زیرا اگر وجود حق تعالی یک وجود واحد شخصی نامتناهی باشد که قهراً در قبال آن وجود دیگری قابل فرض و تصور هم نیست طبعاً وجود او تمام هستی را در بر گرفته و هیچ موجودی از صدر تا ساقه نظام هستی و از ازل تا به ابد آن از حریم آن بیرون نیست و آن وجود نامتناهی که همه چیز است خودش برای خودش حاضر است و علم حضوری به خودش دارد و علم حضوری او به خودش علم حضوری به تمام تفصیل وجود و هستی هم می‌باشد، در عین این‌که این علم تفصیلی به غیر، که عین علم او به ذات خودش می‌باشد از آن رو که ذات او، وجودی واحد و بسیط و غیر مرکب است، علم اجمالی به تفصیل وجود هم هست، نظیر این‌که یک درختی که مرکب از اجزاء: ریشه، تنه، شاخه، برگ و میوه است، گاهی به طور جمعی و یک کاسه و اجمالی مورد نگرش قرار می‌گیرد، و گاهی همین درخت اجزایش به طور تفصیل مد نظر قرار می‌گیرد، ولی قطع نظر از نحوه نگرش و نگاه ما، این درخت به خودی خود و به حسب واقع موجود واحد و کثیر است و کثرت آن به حقیقت واحده و وحدت حقیقی‌اش بروز و ظهور دارد.

ولی اگر کسی مبنای وحدت شخصی هستی را نپذیرفت و قائل به تعدد و کثرت وجود شد و در قبال وجود حق تعالی، وجود دیگری را به رسمیت شناخت، براین پایه، تصویر صحیح علم

توضیح متن:

«(في علمه) من إضافة المصدر إلى المفعول، أي في العلم بذاته (العلم بفعله) أي بفعله (طوبيا)»

یعنی در علم خداوند به خودش علم به افعالش منطوی و در هم پیچیده شده است. چرا؟ برای این که این افعال منطوی در ذات اوست.

«أي علمه السابق التفصيلي بفعله منطوي في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي»

یعنی علم سابق تفصیلی او به فعلش در علم او به ذاتش در هم تنیده است، مانند در هم تنیدن عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی. انطواء مفعول مطلق است.

مانند ملکه علمی که یک پزشک یا یک مجتهد دارد، که تمام مسائل تفصیلی پزشکی یا فقهی در آن تنیده است. ممکن است مراد از عقل بسیط اجمالی، عقل اول، یا عقل دوم، از عقولی که فلاسفه قائل هستند باشد، از باب این که آن‌ها را علت برای این موجودات می‌دانند، آن وقت موجودات پایین‌تر از آن‌ها منطوی در آن عقل است، اگر کسی به آن عقل احاطه داشته باشد، درحقیقت به این‌ها که در آن منطوی است احاطه دارد.

«و هذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي»

این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، برای این که یک علم است که تمام حقایق از آن منکشف است.

تفصیلی علم حق تعالی به دیگر موجودات در غایت صعوبت است و تشبیه‌های مزبور در شرح نیز راهگشا برای تصویر درستی از چنان علمی نیست. گفتنی است که: بنابر مشرب وحدت شخصی هستی، فاعلیت حق تعالی به معنای فلسفی، یعنی فاعل بودن به معنای معطی الوجود بودن او معقول و مقبول نیست و اگر احیاناً از او به فاعل بالتجلی تعبیر شود مراد از آن متجلی بودن او و آشکار شدنش در آینه اشیاست. (اسدی)

پس نظراین‌ها این است که خداوند دو علم به موجودات دارد: یک علم فعلی به موجودات دارد، یعنی موجودات خارجی که فعل حق تعالی هستند عین علم حق تعالی هستند، هم علمش هستند و هم فعلش هستند، به این می‌گویند: علم فعلی، یعنی علمی که عین فعل و در مرتبه علم است؛ یک علم ذاتی هم دارد که آن علم ذاتی هم به نحو کشف اجمالی و هم به نحو کشف تفصیلی است تا با فاعل بالرضا فرق کند، اگر تنها به نحو اجمال بود، می‌گفتیم: خدا فاعل بالرضا است، اما آن‌ها می‌خواهند بگویند: خدا همان علم به موجوداتش که دارد، یک چیز زائد بر ذاتش نیست، همان ذاتش کمال همه این‌ها را دارد و این‌ها هم کمالشان به همان وجودشان است، ماهیت که امر اعتباری است و چیزی نیست، و وجود این‌ها هم به نحو اکمل در ذات حق تعالی هست؛ چون معلول در علت به نحو اکمل موجود است.

«لا كما في الفاعل بالرضا، لأنَّ العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلاً، بل العلم بالذات علم إجمالي بالفعل سابق عليه و أمّا العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل»

نه آن‌گونه که در فاعل بالرضا است؛ چون در فاعل بالرضا علم سابق به فعل علم تفصیلی نیست بلکه در فاعل بالرضا علم به ذات، علم اجمالی به فعل است که سابق بر فعل بود و اما علم تفصیلی به فعل عین فعل است، علم تفصیلی در فاعل بالرضا همان فعل است، مثل همان صوری که در ذهن ما است.

«و لا كما في الفاعل بالعناية بالمعنى الأخص، لأنَّ العلم التفصيلي بالفعل و إن كان سابقاً عليه هناك إلاَّ أنه زائد على الذات»

همچنین فاعل بالتجلی مثل فاعل بالعناية بالمعنى الأخص هم نیست؛ چون که علم تفصیلی به فعل در فاعل بالعناية هرچند سابق بر فعل است منتها آن علم، زائد بر ذات است؛ چون به صور مرتسمه است.

مراد از فاعل بالعناية بالمعنى الأخص، آن است که قسیم فاعل بالتجلی است که همان بود که علم او به فعل به صور مرتسمه زائد بر ذات است.

فاعل بالتسخير

تا این جا هفت قسم فاعل را ذکر کردیم، یکی هم فاعل بالتسخیر است، فاعل بالتسخیر مانعة الجمع با فاعل های دیگر نیست یک چیزی ممکن است که فاعل بالطبع باشد یا فاعل بالقصد باشد و در عین حال فاعل بالتسخیر هم باشد، مثالش این است که یک کسی عاشق کسی است، مرید کسی است مجذوب اوست و او روی ارادت به او یک کاری را با قصد و اراده انجام می دهد، در این صورت او فاعل بالتسخیر است، چون شما اگر ارادتی به کسی دارید در حقیقت روح مسخر آن شخص است، پس اگر با اراده خود و به طبع خودت هم یک فعلی را انجام دهید، هم فاعل بالقصد و هم فاعل بالتسخیر هستید، فاعل بالقصد برای این که با اراده خود کار انجام می دهید، فاعل بالتسخیر هستید، برای این که این قصد که در شما پیدا شده و این کار را انجام داده اید، برای این است که مجذوب او بوده و عشق به او داشته و یا ارادت به او داشته اید و او روح شما را به گونه ای تسخیر و تحت اشراف خود گرفته است. بنابراین، موجودات نظام آفرینش در عین حال که فاعل بالطبع یا فاعل بالقصد یا از دیگر اقسام فاعلند، تمام این ها در عین حال مسخر اراده خداوند هستند؛ قرآن می گوید: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(۱) بالأخره آن مشیت الهی در رأس نظام است، و همه موجودات نسبت به حق تعالی فاعل بالتسخیر هستند، در خود انسان هم چنین است؛ چون نفس انسان مراتب دارد، مرتبه نازل انسان مرتبه طبع اوست، مرتبه طبع، مسخر مرتبه نفس است، آدم وقتی که می میرد، دیگر طبیعتش هم کار نمی کند، اما تا زنده است، مرتبه طبع نفس، غذا را هضم می کند، جذب می کند، خون حرکت می کند، این ها به اراده شما که نیست، آدم خوابیده است و بعد همین طور آن قوه جاذبه و دافعه دارد کار خودش را می کند، پس مرتبه طبع و بدن

۱- سوره تکویر (۸۱)، آیات ۲۸ و ۲۹.

که مرتبه نازله نفس است، مسخر مراتب عالیة نفس است، یعنی نفس تسخیر کرده طبیعت را، مرتبه نازله را، برای این که این کارها را بکند، شما می توانید بگویید: قوه هاضمه من خودش فاعل بالطبع است در عین حال نسبت به نفس فاعل بالتسخیر است و لذا آدم می میرد و این مرتبه از بین می رود؛ چون نفس در عالم دیگر است و قهراً این طبیعت را تسخیر نکرده است، بنابراین ممکن است که یک چیزی فاعل بالطبع باشد، یا فاعل بالقصد باشد، در عین حال نسبت به یک شیء دیگر فاعل بالتسخیر باشد.

توضیح متن:

«(إرادة، طبع إذا ما) - زائدة - (سخر) - مبني للمفعول - (للغير فالفاعل تسخيراً يري)»
 چه اراده و چه طبع وقتی که مسخر غیر بشود پس چنین فاعلی فاعل بالتسخیر دیده می شود. گفتیم: در ضرورت شعر واو را می اندازند، این جا هم عبارت، «إرادة و طبع» بوده است. می گوید: این «ما»، مای زائده است، و سُخراً مبني بر مفعول است. حالا دو مثال برای فاعل بالتسخیر می زند: یکی طبیعت نفس نسبت به نفس، یکی هم تمام نظام وجود نسبت به خداوند؛ لذا می گوید:
 «فالتبيعة المسخرة تحت النفس مع كونها فاعلاً بالطبع للجذب و الدفع و الإحالة و نحوها»

پس مرتبه طبیعت شما که مسخر نفس شما و از قوای اوست، مثل قوه جاذبه و دافعه و هاضمه که مرتبه نازله نفس است، با این که فاعل بالطبع است، نسبت به جذب غذا و دفع فضولات غذا و تبدیل کردن غذا به خون، «و نحوها» و دیگر کارهایی که در مرتبه طبیعت نفس انجام می شود.

«و النفس الفاعلة بالإرادة و القصد إذا لوحظتا من حيث إنّ هذه مسخرة بأمر الله تعالى»

و همین‌طور، نفسی که فاعل بالاراده و بالقصد است، این دو، یعنی فاعل بالطبع که طبیعت تحت تسخیر نفس است و نیز فاعل بالاراده و القصد که خود نفس است، هنگامی که لحاظ گردند از این جهت که نفس تحت تسخیر فرمان حق تعالی است. این «هذه» اشاره است به همین آخری که نفس باشد، یعنی نفسی که فاعل بالاراده و القصد است، در عین حالی که به اراده کار می‌کند، اما مسخر به امر خدا است.

«و تلك بأمر النفس، بل الكلّ بأمر الله تعالى كائنا فاعلين بالتسخير»

«تلك» اشاره به بعید است، یعنی و از این جهت که آن طبیعت مسخر نفس است، بلکه همه موجودات به فرمان خداوند هستند، این دو، یعنی طبیعت تحت تسخیر نفس نسبت به نفس و خود نفس نسبت به حق تعالی مسخر بوده و فاعل بالتسخیر می‌باشند؛ برای این که ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.^(۱)

پس فاعل بالتسخیر قسم هشتم از اقسام فاعل شد.

غَرِّ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَيُّ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ؟

في الأوّل السادس ذو روايةٍ و هو لدى المشاءِ بالعناية
و عندهم لصور عوارضا و عند الإشراقي لكلّ بالرضا
و متكلّم بداعٍ زيد قد قال لفعل الله قصداً قد قصد

غررٌ في أن اللائق بجنابه تعالى أي أقسام الفاعل؟

(في الأوّل) تقدّست أسماؤه (السادس) من أقسام الفاعل عند التعديد، و هو الفاعل بالتجليّ (ذو رواية) من الصوفية أو ذو سقاية للعقل بماء حياة المعرفة. قال في «القاموس»: «روي الحديث يروي روايةً و ترواه بمعنى، و هو رواية للمبالغة و الحبل فتله فارتوى و على أهله و لهم أتاهاهم بالماء و على الرجل شدّه على البعير لئلا يسقط، و القوم استقى لهم»، انتهى. و الظاهر من كلامه أن الرواية مصدر مشترك بين الكلّ. (و هو) أي الأوّل تعالى (لدى المشاء) فاعل (بالعناية)، لأنهم قائلون بالعلم السابق على الإيجاد المنشأ له، و هو الصور المرتسمة التي هي على رأيهم عوارض الذات المقدّسة. (و) لكنّه تعالى (عندهم)، أي عند المشاء (لصور) علمية (عوارضاً) -الألف للإطلاق- فاعل بالرضا، لأنّ العلم بذلك الفعل، أعني الصور عينه. (و عند الإشراقي لكلّ)، أي لكلّ فعل من الموجودات الخارجية، إذ الكلّ عنده هذه، أو لكلّ منها و من الصور العلمية القائمة بذواتها، أعني المثل النورية و كونها عوارض حينئذٍ مشاكلة، لقول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعي، أعني العلم المصدرى فاعل (بالرضا). هذا متعلّق بالظرفين على التنازع.

(و متكلم) كالمعتزلي (بداع) -متعلّق بكلمة «قال» - (زيد قد قال لفعل الله)، حيث إنّه معلّل بالأغراض الزائدة على رأيه (قصداً قد قصد)، أي هو تعالى عنده فاعل بالقصد.

غررٌ في أن اللائق بجنابه تعالى أي أقسام الفاعل؟

چگونگی فاعلیت حق تعالی

در این غرر می خواهیم ببینیم خداوند متعال از این هشت قسم فاعلیت که گفتیم، کدامش را دارد؟ بعضی گفته اند: خداوند نسبت به نظام آفرینش فاعل بالرضا است، بعضی گفته اند: فاعل بالتجلی است، و بعضی گفته اند: فاعل بالقصد است، بعضی ها هم گفته اند: فاعل بالعنایه است. مرحوم حاجی می گوید: صوفیه، یعنی عرفا، خدا را فاعل بالتجلی می دانند، یعنی همه موجودات در عین حالی که معلول خدا هستند، علم خدا هم هستند، این می شود علم فعلی حق، برای این که علم عبارت است از حضور و انکشاف، و همه این ها حاضر پیش حق تعالی هستند، حق تعالی به همه معلومات علم حضوری دارد، و در عین حال، در فاعل بالتجلی یک علم سابق هم می خواهیم، که گفتیم: آن علم سابق همان علم خدا به ذات خودش است که همه این موجودات به نحو اجمال و کشف تفصیلی نزد خدا حاضر است، پس خدا نسبت به این ها فاعل بالتجلی می باشد.

من عبارت محی الدین را از «اسفار» ملاصدرا یک دفعه دیگر می خوانم ایشان از محی الدین این طوری نقل می کند: «إنَّ الممكنات متميِّزةٌ في ذاتها في حال عدمها» ممکنات به خودی خود و به حسب ذاتشان متمیِّز هستند، در حالی که معدوم هستند، «و يعلمها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها و يراها»، و خداوند همه آن ها را قبل از وجودشان همان طور که هستند می داند و می بیند، «و يأمرها بالتكوّن و هو الوجود الخارجي فتكوّن عن أمره» و خدا آن ها را امر می کند که متكوّن بشوند و تكوّنشان

همان وجود خارجی شان است که به واسطه فرمان تکوینی حق تعالی پیدا می‌کنند. بعد می‌گوید: «فما عند الله إجمال كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال بل الأمر كله في نفسه و في علم الله مفصل وإثما وقع الإجمال عندنا و في حقنا»، در مرتبه علم خداوند و نزد خداوند اجمال نیست همان طور که در ذات خود ممکنات هم اجمال نیست، بلکه همه چیز به خودی خود و در علم حق تعالی به طور مفصل و بدون اجمال و ابهام تحقق دارد، اگر اجمالی هست ^(۱) پیش ما است، یعنی خدا به همه چیز علم تفصیلی دارد هم در مرتبه ذات خود و هم در مقام فعل خود. این عبارتی است که صدر المتألهین از محی الدین نقل می‌کند و به تبع او می‌گوید: خدا فاعل بالتجلی است. ^(۲)

توضیح متن:

«غررٌ في أن اللائق بجنابه تعالى أي أقسام الفاعل؟»

این غرر درباره این است که کدام یک از اقسام فاعل شایسته حق تعالی است.

«(في الأوّل) تقدّست أسماؤه (السادس) من أقسام الفاعل عند التعديد و هو الفاعل

بالتجلي»

در اوّل تعالی که اسمائش همه منزّه و مقدّس‌اند، ششم از اقسام فاعل که هنگام

۱- مراد او این است که: قطع نظر از عالم اثبات و لحاظ و اعتبار و نحوه نگاه ما، وجود حق تعالی به لحاظ عالم ثبوت و واقع، وجودی نامتناهی است که تمام هستی را در بر گرفته و چیزی را فرو گذار نکرده است و قهراً علم حضوری او به ذات خودش علم حضوری به تمام تفصیل و جزئیات است؛ اما اگر ما وجود او را به طور مطلق و به عنوان امری واحد و بسیط که هیچ تعینی و حدی ندارد لحاظ کنیم به این لحاظ ما، او وجودی بسیط است که به طور اجمال و سر بسته به همه چیز علم حضوری دارد؛ و به حسب دقت این ما هستیم که او را به طور مجمل و وجود بحت و خالص اعتبار کرده‌ایم، وگرنه او به حسب واقع همه چیز و علم به همه چیز به طور تفصیل است. (اسدی)

۲- برای توضیح بیشتر به درس ۹۶ مراجعه کنید.

شمارش ذکر کردیم، که فاعل بالتجلی بود.

«(ذو روایة) من الصوفية أو ذو سقاية للعقل بماء حياة المعرفة»

از سوی صوفیه نقل و روایت شده است. مراد از روایت، ممکن است «نقل» باشد، ممکن است «آب کشیدن، آب بر کشیدن» باشد.

حاجی رحمته الله در این جا می خواهد بگوید: «روایت» غیر از معنای «خبر و گزارش دادن» معنای دیگری هم دارد، لذا می گوید: یا مراد از «ذو روایت» چیزی است که عقل را به آب معرفت سیراب می کند، یعنی قول به فاعل بالتجلی بودن حق تعالی، موجب بینش عقلانی و رفع عطش معرفت می شود و عقل و قلب انسان را درباره چگونگی فاعلیت حق تعالی قانع و آرام می کند.

گویا مرحوم حاجی به این معنای دوم تمایل دارد، به علاوه می خواهد این معنا را از «قاموس» لغت هم استظهار کند؛ لذا می گوید:

«قال في «القاموس»: روي الحديث يروي روايةً و ترواه بمعنى و هو رواية للمبالغة و الحبل فتله فارتوى و على أهله و لهم أتاهاهم بالماء و على الرجل شده على البعير لثلاً يسقط و القوم استقى لهم، انتهى.»

صاحب «قاموس اللغة» گفته است: روایة مصدر است، و ترواه باب تفعل هم به همین معنا است، یعنی روی الحديث و تروى الحديث هر دو به یک معنا است، روایت کرد حدیث را، یعنی نقل کرد، بعد می گوید: آدمی که خیلی روایت می کند، به او می گویند: روایة، برای مبالغه، مثلاً امیرالمؤمنین عليه السلام روایة پیغمبر صلى الله عليه وسلم است، یعنی زیاد از پیامبر حدیث نقل می کند، در این صورت تاء روایة تاء تأنیث نیست، مرد راوی را می گویند: روایة، یعنی کسی است که خیلی حدیث نقل می کند، تاء برای مبالغه است.

بعد می گوید: «و الحبل» یعنی روی الحبل این «الحبل» عطف به آن «الحديث» است، روی الحبل ریسمان را روایت کرد، یعنی آن را تایید، پس روایت به معنای

تابیدن هم می‌آید، روی الحبل یعنی فتلّه یعنی او را تاب داد و فتیله‌اش کرد. «فارتوی» آن وقت به آن حبل و ریسمان می‌گویند: تابیده شد، تابیدن را قبول کرد. «و علی أهله» باز آن «روی» را سر این‌ها هم در می‌آوریم، «روی علی أهله و لهم» یعنی «أتاهم بالماء» آب برایشان آورد، «روی علی أهله» یعنی رفت آب برای اهلسش آورد، پس روی معنای آب آوردن هم هست، همان ذو سقاییت که بعد از آن گفتیم به همین معناست، بنابراین در این‌جا «ذو روایة» یعنی قول به فاعل بالتجلی بودن حق تعالی آب برای عقل می‌آورد و آن را سیراب می‌کند.

بعد می‌گوید: «و علی الرحل» رحل جهازی است که روی شتر می‌بندند، آن وقت یک طناب رویش می‌پیچند می‌گویند: روی علی الرحل یعنی طناب را روی آن پیچید تا محکم‌تر کند. پس به معنای تابیدن و پیچیدن به آن هم می‌آید، پس «روی علی الرحل یعنی شدّه علی البعیر لئلا یسقط» یعنی جهاز را محکم به شتر بست تا نیفتد، «و القوم استقی لهم»، یعنی «و روی القوم استقی لهم» برای قوم آب کشید.

این لغات را ذکر کرد برای این‌که آن ذو روایة در شعر را به معنی ذو سقاییت هم معنا بکنیم. «انتهی»، سخن «قاموس» پایان یافت.

«و الظاهر من کلامه أنّ الروایة مصدر مشترك بین الكلّ»

حالا می‌گوید: در آن روی الحدیث روایة مصدرش را ذکر کرد، اما در این بعدی‌ها که گفت: الحبل و علی أهله دیگر مصدرش را ذکر نکرد، شما از کجا می‌دانید که در همه این‌ها روایة مصدر است می‌گوید: ظاهر این عبارتش این است که این روایة که دنبال روی الحدیث بود، مصدر «روی» در همه این موارد است.

پس ظاهر از کلامش این است که کلمه روایة مصدر مشترک بین کلّ این معانی است. پس در شعر ما نیز ذو روایة می‌شود به معنای ذو سقاییه باشد.

به هر تقدیر، نظر صوفیه و به تبع آن‌ها صدرالمتألهین در «اسفار» این است که خداوند متعال، فاعل بالتجلی است که علم حق تعالی به ذاتش، عین کشف و علم

تفصیلی به همه موجودات است، که آن وقت بگوییم: حق تعالی به موجودات دو علم تفصیلی دارد: یک علم تفصیلی که عین ذاتش است که همان علم به ذاتش باشد، یک علم تفصیلی که عین فعلش است که همه موجودات باشد.^(۱)

و اما مشائین می‌گویند: خداوند فاعل بالعیایه است، که علم تفصیلی سابقی که او به موجودات دارد صور مرتسمه‌ای است که قائم به ذات اوست، درحقیقت حق تعالی از ازل نقشه تفصیلی نظام آفرینش را می‌داند و این نقشه قائم به ذاتش است، و این نظام به مجرد علم به آن نقشه، موجود شده است.

«(و هو) أي الأوّل تعالی (لدى المشاء) فاعل (بالعیایه)»

و اوّل تعالی نزد فلاسفه مشایی که ارسطو رئیسشان است فاعل بالعیایه می‌باشد.
«لأنّهم قائلون بالعلم السابق على الإيجاد المنشأ له و هو الصور المرتسمه التي هي على رأيهم عوارض الذات المقدّسة»

برای این که مشاء به علم تفصیلی سابق بر ایجاد قائلند، علم سابق بر ایجاد که منشأ برای ایجاد نظام آفرینش است؛ و این علم سابق همان صور مرتسمه‌ای است که طبق نظر آن‌ها عارض بر ذات مقدّس خداوند و قائم به ذات او می‌باشد. این صور، حادث هم نیست که خدا محلّ حوادث باشد، بلکه از ازل که خدا بوده، علمش به نظام آفرینش هم قائم به ذاتش بوده است.

بعد می‌گوید: طبق نظر مشائین خدا نسبت به نظام آفرینش فاعل بالعیایه است؛ برای این که این نظام، صورش در ذات حق تعالی در رتبه قبل از ایجاد مرتسم است و خدا علم به آن‌ها دارد، و آن علم، علم فعلی است که سبب شده این موجودات در خارج تحقق پیدا کنند، آن وقت خود آن صور مرتسمه نیز فعل حق تعالی هستند، مثل صور علمیه ما که فعل نفسمان است، و حق تعالی نسبت به آن صور فاعل بالرضاً

۱- بر اساس مبنای وحدت وجود، دوئیت بین ذات و فعل و به تبع آن بین دو علم به حسب اعتبار و لحاظ است و طبعاً او دو علم تفصیلی ندارد. (اسدی)

است؛ برای این که خداوند یک علمی سابق بر آن‌ها دارد و آن علم همان علم به ذاتش است و علم به ذاتش علم به آن صورت به نحو اجمال است، پس این صورت علمیه که فعل حق هستند، فاعلیت حق تعالی نسبت به آن‌ها، فاعلیت بالرضا است، لذا می‌گوید:

«(و) لکنه تعالی (عندهم)، أي عند المشاء (لصور) علمیه (عوارضا) - الألف للإطلاق -

فاعل بالرضا، لأنّ العلم بذلك الفعل، أعني الصور عینه»

و لکن خداوند متعال نزد مشاء برای این صورت‌های علمیه که عوارض ذات او هستند فاعل بالرضا است. می‌گوید الف در «عوارضا» برای اطلاق است.

این جا «صور» مجرور است، پس «عوارض» صفتش است، منتها عوارض از باب این که غیر منصرف است، در حالت جر هم منصوب می‌شود، عوارض می‌شود، پس این صفت برای صور است، ولی چون در شعر است، فتحه‌اش را قلب به الف می‌کنند، پس این الف، الف اطلاق است.

خوب، خداوند تعالی نسبت به این صورت فاعل بالرضا است. چرا؟ می‌گوید: برای این که علم به این صورت عین ذات است، فاعل بالرضا هم آن بود که قبل از فعل، علم تفصیلی به فعل ندارد و علمش به فعل، قبل از فعل، علم اجمالی است و آن علم سابق همان علم به ذات است.

و اما فلاسفه اشراقی می‌گویند: خداوند نسبت به نظام آفرینش فاعل بالرضا است؛ برای این که علم به ذاتش علم اجمالی به همه نظام آفرینش است و علم تفصیلی او هم عین موجودات این نظام است، پس خدا فاعل بالرضا است. این است که می‌گوید:

«(و عند الإشراقی لکلّ)، أي لکلّ فعل من الموجودات الخارجیة، إذ الكلّ عنده هذه»

و نزد فیلسوف اشراقی، حق تعالی نسبت به کلّ، یعنی برای هر فعلی از موجودات خارجی، فاعل بالرضا است.

می‌گویید: چطور «لکلّ» را موجودات خارجی معنا کردید؟ می‌گوید: برای این که آن‌ها به صورت مرتسمه قائل نیستند، پس مراد از «کلّ» همان موجودات خارجی است.

این یک احتمال که مراد از «کَلَّ» را فقط موجودات خارجی بگیریم.
«أَوْ لِكُلِّ مِنْهَا وَ مِنَ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْقَائِمَةِ بِذَوَاتِهَا، أَعْنِي الْمَثَلِ النُّورِيَّةِ»
ممکن است بگوییم: «لِكُلِّ» یعنی چه موجودات خارجی و چه صور علمیه‌ای که
قائم به ذات خود هستند، و مراد از این صور، ارباب انواع و مثل نوریه است که
افلاطون به آن قائل شده است، نزد اشراقیون خدا نسبت به همه این‌ها فاعل بالرضا
است.

خلاصه این‌که: مرحوم حاجی یک احتمال می‌دهد، می‌گوید: ممکن است بگوییم:
«لِكُلِّ» یعنی چه صور علمیه و چه موجودات خارجی، بعد شما می‌گویید: حکمای
اشراقی که صور علمیه مرتسمه قائل نیستند، این «لِكُلِّ» که شما می‌گویید، اگر
بخواهید بگویید: صور علمیه را هم شامل می‌شود، یک چیزی را نسبت به این‌ها
داده‌اید که قائل نیستند. می‌گوید: این‌جا ممکن است این‌طور گردن آن‌ها بگذاریم، که
این‌ها این‌گونه می‌گویند که: خداوند به هر علتی که علم دارد به معلول آن هم علم
دارد، خدا یک سری عقول در طول یکدیگر خلق کرده است، عقل اوّل خلق کرده،
عقل دوّم و عقل سوّم تا امکان دارد عقول طولیه خلق می‌شود، و همین‌طور به واسطه
این عقول طولی یک سری عقول عرضیه هم خلق می‌شود، که هر کدام از این عقول
عرضی، وجود عقلانی هر یک از انواع مادی این عالم طبیعت و علت آن‌ها هستند؛
برای این‌که می‌گویند: هر نوعی یک ربّ النوع دارد، انسان یک ربّ النوع دارد،
خروس یک ربّ النوع دارد، این‌ها همه عقل هستند، خداوند که علم به این‌ها داشته
باشد، علم به انواع و افراد انواع تحت پوشش آن‌ها هم دارد، برای این‌که این‌ها منظوی
در ذات علتشان هستند، یعنی موجودات این عالم در ربّ النوع خود منظوی هستند؛
چون معالیل به نحو اجمال در علت خود موجود هستند، بنابراین خداوند تبارک و
تعالی که نسبت به موجودات مادی فاعلیت بالرضا دارد، به آن صور هم فاعلیت
بالرضا دارد، و مراد از آن صور، صور مرتسمه قائل به ذاتش نیست، بلکه مراد آن

عقول مجرده‌ای است که این‌ها در حقیقت علم الله و صور علمیه خدا حساب می‌شوند، خدا نسبت به آن‌ها هم فاعل بالرضا است.

پس نزد مشائین علم تفصیلی سابق بر فعل خداوند صور مرتسمه است و خداوند نسبت به این صور فاعل بالرضا است، اما نزد اشراقیین علم تفصیلی او خود موجودات خارجی مادی و صور علمیه آن‌هاست، نه صور مرتسمه‌ای که مشاء می‌گویند، بلکه عقول عرضی که صور علمیه خداوند به موجودات مادی هستند و خداوند نسبت به آن موجودات مادی و این عقول، فاعل بالرضا است.

«و کونها عوارض حیثیندِ مشاکلة لقول خصمهم»

شما می‌گویید: آقا جان در شعر در مقام بیان نظریه مشائین گفتید: «لصور عوارض» حال در مقام بیان نظریه اشراقیین که می‌گوید: «لکلُّ» اگر مراد از «لکلُّ» صور علمیه هم باشد، آن وقت باید طبق نظر اشراقیین آن صور علمی، عوارض بر ذات خداوند باشند، در حالی که آن صور طبق نظر آن‌ها عقول هستند و عقول عوارض بر خداوند نیستند؛ چون مثل نوریه و عقول، موجودات مستقل و جوهر هستند، این است که می‌گوید:

این که مثل نوریه و عقول را عوارض حساب کردیم، از باب مشاکلت است؛ برای این که مشائین صور مرتسمه را گفته‌اند: عوارض هستند، ما هم مثل نوریه را که مستقل هستند می‌گوییم: عوارض می‌باشند.

مشاکلت این است که هم شکل طرف مقابل سخن بگوییم، مثل این که شاعر می‌گوید: قَالُوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخة، گفتند: یک چیزی تقاضا بکن که برایت خوب بپزیم، قلت: اطبخوا لي جُبَّةً و قميصاً، گفتم: یک جبه و پیراهن برایم بپزید، از بابی که آن‌ها تعبیر به طبخ کردند، این هم تعبیر به طبخ کرد، مثلاً شما می‌گویید: چه چیزی می‌خواهی برایت بپزم؟ می‌گوییم: یک کتاب خوبی برایم بپز، یعنی یک کتاب به من بده، این جا هم از باب مشاکلت است.

«أو تسمية باسم لازمها الانتزاعي، أعني العلم المصدري»

یا از باب نام‌گذاری مثل نوریه و عقول به اسم لازم انتزاعی آن‌هاست که آن لازم، علم به معنای مصدری است، یعنی از باب این‌که این‌ها مصداق علم خدا هستند و از این رو علم به معنای مصدری، یعنی دانستن، از این‌ها انتزاع می‌شود، و علم به معنای مصدری، مفهومی ذهنی و عارض بر ذهن ما است؛ پس این از قبیل تسمیه مصداق است به اسم مفهوم، چون مفهوم «علم» به معنای مصدری عارض است، مصداق آن را هم عارض می‌نامیم.

«فاعل (بالرضا). هذا متعلق بالظرفین علی التنازع»

اشراقیین خداوند را نسبت به همه موجودات فاعل بالرضا می‌دانند.

این «بالرضا» در شعر است و به هر دو عبارت می‌خورد، به «عندهم» و به «عند الإشراقی». عبارت چنین است «و عندهم لصورٍ علمية عوارضا و عند الإشراقی لكل بالرضا» خداوند نزد حکمای مشائی نسبت به صور مرتسمه زائد بر ذات، فاعل بالرضا است، و نزد حکمای اشراقی نسبت به همه، فاعل بالرضا است. لذا می‌گوید: این «بالرضا» متعلق به «ظرفین» است، یعنی به آن «عندهم» که «عند المشاء» بود، و به «عند الاشراقی»، بر طریق تنازع، یعنی این از باب تنازع است که در کتاب‌های نحوی خوانده‌اید.

نظر متکلمین و معتزله

تا این‌جا خداوند را بعضی فاعل بالتجلی بعضی فاعل بالعنایه، بعضی فاعل بالرضا دانسته‌اند؛ جمله‌ای از متکلمین همچون معتزله هم می‌گویند: خداوند فاعل بالقصد است، این‌ها خیال کردند همین‌طور که انسان وقتی قصد می‌کند کاری انجام دهد در آغاز، آن کار را تصوّر می‌کند، بعد تصدیق به فایده آن می‌کند، و بعد تصمیم می‌گیرد و اراده می‌کند، خدا هم همین‌طور است.

فاعل بالقصد این بود که نسبت به فعل، علم و اراده دارد و یک غایتی زائد بر ذات هم دارد، متکلمین می‌گویند: خداوند نیز لابد یک غایتی برای فعلش در نظر گرفته و فعل را به هدف آن انجام می‌دهد.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

خلاصه این‌که: خداوند که خلق کرده هدفی و مقصدی داشته است؛ برای این‌که می‌خواسته به ما عطایی برساند، مثل این‌که شما می‌خواهید به مدرسه بروید، برای این‌که می‌خواهید یک کاری انجام بدهید، یک هدفی دارید، شما می‌شوید فاعل بالقصد، خدا هم فاعل بالقصد است. این‌ها فکر این را نکرده‌اند که لازم می‌آید خداوند محل حوادث بشود؛ چون باید مرتب حوادث را تصوّر کند، خدا فعلش غایت دارد، اما این‌طور مثل من و شما نیست که ما مثلاً نمی‌خواستیم برویم مدرسه، بعدش آن را تصوّر کردیم، بعد تصدیق به فایده آن کردیم، بعد شوق پیدا کردیم، بعد اراده پیدا کردیم، اگر بخواهد خدا هم فاعلیتش این‌طوری باشد لازم می‌آید که خدا محل حوادث بشود.^(۱) این است که می‌گوید:

«(و متکلم) کالمعتزلی (بداع) - متعلق بکلمة قال - (زید قد قال لفاعل الله)»

و متکلم، مثل معتزلی، به داعی و هدف زائد بر ذات حق تعالی قائل شده است، این «بداع» متعلق به کلمه «قال» است که در شعر می‌آید.

این بداع که می‌گوید، برای این است که فرق بین معتزلی و اشعری این است که معتزله قائل به حسن و قبح هستند، می‌گویند: خدا هر کاری کرده، برای یک مصلحتی

۱- ظاهراً از این جهت اشکالی بر آنان وارد نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود: علم و اراده حق تعالی ازلی است، متنها متعلق علم و اراده او که حوادث خارجی است در ظرف زمانی ویژه خود تحقق می‌یابد؛ و از این رو او متعلق حوادث واقع نمی‌شود. فتأمل.
شیخ الرئیس در کتاب «اشارات»، آغاز نمط ششم به طور اعجاب‌انگیزی در طی هشت فصل به نقد نظر متکلمین پرداخته و سپس در فصل نهم آن به طور اجمال به فاعل بالعنایة بودن حق تعالی اشاره کرده است. (اسدی)

کرده است، پس آن مصلحت را در نظر دارد و برای آن مصلحت کار می‌کند، ولی اشاعره قائل به حسن و قبح نیستند، به مصلحت قائل نیستند، می‌گویند: خدا هر کاری کرده قصد کرده، اما دیگر لازم نیست که یک منفعتی و سودی و نفعی و هدفی در کار باشد، همین‌طور می‌خواهد این شیء را مثلاً موجود کرده باشد، قصد هست، اما دیگر یک غایتی را در نظر نگرفته است، و به اصطلاح، اشاعره قائل به اراده جزافیه برای حق تعالی هستند.

«حيث إنّه معلّل بالأغراض الزائدة على رأيه (قصداً قد قصد)، أي هو تعالی عنده فاعل بالقصد»

برای این‌که فعل خدا، نزد متکلم معتزلی، معلّل به اغراض و هدف‌های زائد بر ذات است، برای فعل خداوند، قصد را قصد کرده است، یعنی خدا را فاعل بالقصد می‌داند، مثلاً خداوند قصد کرده که آسمان را خلق کند، یا خورشید را خلق کند، برای این‌که ما از آن استفاده کنیم.

پس فاعلیت خداوند متعال به یکی از چهار نحو است، منتها ما بالقصدش را قبول نداریم، اما او یا فاعل بالتجلی است، یا فاعل بالعناية است، یا فاعل بالرضا، یکی از این سه قسم فاعل است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود و هشتم ﴾

غررٌ في أنّ جميع أصناف الفاعل

الثمانية متحقّقة في النفس الإنسانية

وبالرضا أو بالتجليّ إذ فطر	يستعمل النفس القوى تنشي الصور
و بتوهم لسقطّةٍ على	جذعٍ عنايةً سقوط فعلا
بالقصد كالمشي لعلم حادثٍ	مع ما عليها زيد من بواعث
بالطبع كالصحّة بالقسر العلل	بالجبر من خيرة شرّ حصل
والنفس مع علوّها لّمادنت	بأمرها كلّ القوى قد سخرت
معطي الوجود في الإلهي فاعل	معطي التحرك الطبيعي قائل

غررٌ في أنّ جميع أصناف الفاعل

الثمانية متحقّقة في النفس الإنسانية

(و بالرضا أو بالتجلي إذ) - توقيتية - (فطر): إمّا مبنيّ للفاعل أو للمفعول
(يستعمل النفس) - هذا متعلّق بالفعلين على التنازع - وكذا (القوى) على أحد
الوجهين (تنشي) النفس (الصور) الجزئية العلمية.

أمّا كون النفس فاعلاً بالرضا، و بالنسبة إلى الصور فظاهر، و بالنسبة إلى
القوى فلأنّ علم النفس بها لو لم يكن نفس وجودها كان صورياً، فصورها إمّا
في النفس فكانت كلية و هي فعلتها و استعملتها جزئية، و إمّا في ذواتها
فانتقاش صورها فيها استعمال لا بدّ من العلم به و ما به الاستعمال، فننقل إليه
الكلام و هكذا.

و أيضاً كيف تكون عالمة بذواتها، و هي جسمانية وجودها للمادّة؟ و أمّا
في آلات أخر و لا آلة أخرى مع أنّه ينقل الكلام إليها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

چگونگی فاعلیت انسان

بحث در اقسام فاعل بود، که هشت قسم برای فاعل ذکر کردیم، و در غرر قبلی فاعلیت خدا را که چه نحو فاعلیتی است بیان کردیم و گفته شد که بعضی گفته‌اند: خداوند فاعل بالتجلی است، بعضی گفته‌اند: فاعل بالرضا، بعضی گفته‌اند: فاعل بالعنایه، و بعضی هم گفته‌اند: فاعل بالقصد است.

این جا می‌خواهد فاعلیت انسان را بیان کند و بگوید: نفس انسان هر هشت قسم فاعلیت برایش فرض و تصور می‌شود. برای این‌که این مطلب واضح بشود، ما دو مقدمه ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول

فلاسفه در ماهیت نفس انسان اختلاف کرده‌اند. از تعبیرات آنان چنین استفاده می‌شود که انسان مرکب از چهار قسمت است: یکی مرتبه جمادی که همان بدن انسان است و از آن تعبیر به طبیعت می‌کنند، دوّم روح نباتی است؛ برای این‌که همین‌طور که گیاهان نمو دارند و تغذیه و تنمیه و تولید دارند، انسان هم دارد، سوّم هم روح حیوانی است؛ برای این‌که همین‌طور که حیوانات چشم و گوش و ذائقه و شامه و حواس دارند، انسان هم دارد، چهارم هم روح انسانی است؛ برای این‌که انسان قوه عاقله و

مفکره دارد و حیوانات ندارند؛ بنابراین، انسان با این که یک موجود است، گویا چهار موجود است.

مرحوم صدرالمتهین این بحث را تعقیب می‌کند و می‌گوید: این که بسا گفته می‌شود که: بدن انسان، مانند مرکوب است و روح او مانند راکب است و نسبت بدن و روح، مثل نسبت مرکوب و راکب می‌باشد؛ اصلاً این تشبیه درست نیست؛ چون انسان یک هویت است، هر شخصی یک هویت و یک موجود است، منتها این یک موجود، خاصیت همه این موجوداتی را که شما گفتید دارد، و سرش همان حرکت جوهری است که ایشان به آن قائل است، ایشان عقیده‌اش این است که انسان به حرکت جوهری به مرحله عقل رسیده است، یعنی طبیعت مادی او که مرکب از عناصر است تکامل جوهری و بنیادین پیدا می‌کند و کم کم روح نباتی در آن پیدا می‌شود، انسان از اول از خاک خلق شده، از عناصر خلق شده، از مواد غذایی، مثل جمادات دیگر، مثل معادن دیگر، بعد در شکم مادر وقتی که نطفه قرار می‌گیرد، مثل سایر نباتات و درخت‌ها تغذیه دارد و نمو می‌کند تا می‌رسد به یک مرحله‌ای که اولین مرتبه روح حیوانی در آن پیدا می‌شود، و همین طور تکامل پیدا می‌کند تا نفس ناطقه انسانی پیدا کند. و معنای حرکت جوهری این نیست که انسان یک صورتی را از دست می‌دهد، صورت دیگری به خود می‌گیرد، به اصطلاح خَلْع و نُبْس نیست، بلکه می‌گویند: نُبْسٌ بَعْدَ نُبْسٍ است، یعنی پوشش بعد از پوشش، نه این که دو تا پوشش، بلکه همان پوشش که یک خاصیتی دارد تکامل پیدا می‌کند، بدن انسان در اثر لطافتی که پیدا می‌کند، مثل آب گل آلودی که مثلاً گِلش ته می‌نشیند و لطیف می‌شود و رقیق می‌شود، بدن انسان در اثر تکامل در شکم مادر، اول نبات است، بعد از چهار ماه اولین مرتبه حواس که حس لامسه است در او پیدا می‌شود که قبض و بسط و این‌ها پیدا می‌کند، بعد سایر حواس دیگر کم کم در شکم مادر و یا بعد از آن پیدا می‌شود و

بالآخره به این دنیا که می آید، چشمش می بیند، گوشش می شنود، شامه دارد، ذائقه دارد، ادراک حسی و خیالی نسبت به جزئیات دارد، مثل سایر حیوانات، بچه ای که به دنیا آمده است انسان بالفعل نیست، بلکه مثل سایر حیوانات دیگر می باشد، فرقی با سایر حیوانات این است که حیوانات دیگر فعلیتشان همین است که هست و آمادگی برای تکامل جوهری و بنیادین ندارند، الاغ فعلیتش همین است که هست، اما بچه انسان یک حیوانی است که در طریق انسانیت و رو به تکامل است، بعد انسان در اثر ادراکات مختلفی که پیدا می کند، کم کم به سرحدی می رسد که کامل می شود و تعقل و تفکر و ادراک کلیات پیدا می کند. قرآن هم می گوید: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾^(۱) درحقیقت کمال انسان وقتی است که به چهل سال می رسد. اول چیزی نبودید ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾^(۲)، بعد می گوید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ برای این که او را آزمایش کنیم ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(۳) در آخر می گوید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(۴).

بنابراین، انسان مثل معادن دیگر است، که از عناصر ترکیب شده است، ولی در اثر حرکت تکاملی اول می شود نبات و گیاه، بعد همین نبات و گیاه خاصیت نبات را دارد، نبات سه قوه دارد: قوه تغذیه و قوه تنمیه و قوه تولید، منتها انسان بزرگ که می شود قوه تولید دارد، بعدش روح نباتی اش تکامل پیدا می کند به مرتبه حیوانیت می رسد، آن وقت چون گفتیم: تکامل به نحو خلع و لبس نیست، بلکه به نحو لبس بعد لبس است، یعنی آن جهت عناصر را حفظ می کند، جهت معدنیت را حفظ می کند، جهت نباتی را حفظ می کند، بعد هم جهت حیوانیت او تکامل پیدا می کند تا می شود انسان، صدرالمتألهین علیه السلام می گوید: روح انسان و نفس انسان، جسمانیت الحدوث و روحانیه

۲- سورة إنسان (۷۶)، آیه ۱.

۱- سورة أحقاف (۴۶)، آیه ۱۵.

۴- همان، آیه ۳.

۳- همان، آیه ۲.

البقاء است، یعنی از جسم حادث شده است، همین جسم تکامل پیدا کرده و به مرحله تجرّد رسیده است و مجرد هم باقی می ماند. قرآن هم درباره انسان می گوید: ما او را از نطفه و علقه و مضغه و دیگر مراتب خلق کردیم، آخرش هم می گوید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(۱) همین را که نطفه و بعد علقه و سپس مضغه و دارای عظام قرار دادیم، خلق دیگر کردیم، نمی گوید که یک نفس مجردی، از یک عالم دیگر آوردیم و در آن چپاندیم یا به آن ارتباط دادیم، همین را خلق آخر و مجردش کردیم، بنابراین، این که بگویید: این انسان چهار موجود است: طبع است و نبات است و حیوان است و انسان، درست نیست، انسان یک چیز است، و شیئیة الشيء بفصله الآخر است، انسان هم حقیقتش همان انسانیت و نفس ناطقه اوست، اما چون در اثر تکامل و حرکت جوهری تدریجاً به این مرحله انسانیت رسیده است جهات کمالی سابق را در خودش حفظ کرده و همان قوای سابق را هنوز دارد، آن وقت در مرحله انسانی دیگر شیئیتش به این مرحله است، آن مراحل سابق در حقیقت قوای این مرحله اخیر هستند، که قوایش هم جزء خودش هستند و جدا نیست، قوا را حفظ کرده، این الآن حیوان ناطق و عاقل و مدرک کلیات است و در اثر همان عقل و همان تفکرش آن جلوترها را هم به خوبی و در مسیر انسانی حفظ کرده است.

پس بقاء مراحل سابقه به وجود مرحله اخیر است، یعنی این مرحله اخیر که نفس انسانیت است، برای این که می خواهد کامل تر بشود هنوز به بدن نیاز دارد هنوز به غذا و نمو و تولید و مانند این ها نیاز دارد، هنوز قوای حیوانی را نیاز دارد، لذا این ها را حفظ می کند، در حقیقت این ها زیر دست آن مرحله بالا می شوند و به این ها می گویند: قوا، قوای نباتی، قوای حیوانی، این قوای نباتی و قوای حیوانی، این ها زیر سلطه آن مرحله آخر یعنی نفس ناطقه است، ولو حدوثاً آن ها جلوتر هستند، برای این که اول

۱- سوره مؤنون (۲۳)، آیه ۱۴.

در شکم مادر نبات بود، انسان نبود، بعد شد حیوان، اما حالا شد انسان، گفتیم: شیئیت شیء هم به فصل اخیرش است، این حالا یک انسان است، انسانیت آن جهات سابق را حفظ کرده است.

پس این قوای نباتی، قوای حیوانی، وابسته به همان نفس مجرد هستند، به قول مرحوم آخوند ملاصدرا: یک انسان چهار تا چیز نیست، یک چیز است، این یک موجود کامل شده دارای مراتب است، یعنی یک مرتبه کامل که مراتب سابق را از دست نداده است، هر وقت که دیگر نتوانست از اینها استفاده کند اینها را رها می‌کند، به مردن بدن را رها می‌کند، مثل میوه‌ای که به درخت هست، سیب که به درخت است اول از خود درخت تولید می‌شود، ولی وقتی که رسید جدا می‌شود، نفس انسان در مرگ طبیعی نیز مثل سیبی است که وقتی برسد خودش جدا می‌شود، حالا سیب چه شیرین باشد، چه کرمو، انسان هم چه شمر باشد و چه امام حسین، بالأخره به حد کمال که رسید، چه کمال در خوبی و چه کمال در بدی، کامل که شد مستقل در وجود می‌شود، و از بدن جدا می‌شود، مثل سیب که از درخت جدا می‌شود، سیب تا به درخت است، درخت و سیب یک موجود است، مثل راکب و مرکوب نیست، یک موجود است، متصل واحد دارای مراتب است، از ریشه درخت گرفته تا آن سیب، یک موجود بیشتر نیست که به هم وابسته‌اند، تا مادامی که نفس انسان بدن را دارد در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند، اگر راکب و مرکوب باشند در یکدیگر تأثیر و تأثر ندارند، فرض بگیرید یک کسی سوار الاغ است، الاغ ممکن است دلش درد بکند و آن شخص هیچ چیزش نباشد، یا بر عکس، آن آدم دلش درد بکند و الاغ چیزش نباشد، اما انسان تا با بدن است این‌گونه نیست، فرض کنید بخشی از بدن شما را با چاقو ببرند، روح حیوانی هم متأثر می‌شود، حتی نفس مجرد هم متأثر می‌شود، اینها در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند، این دلیل بر اتحاد وجودی آن دو است، پس نفس انسان یک موجود است که دارای مراتب است، و مراتب نازله او مقهور مرتبه کامله اوست و

مرتبه کامله همه مراتب پایین تر را اداره می‌کند، تمام این قوای زیر، حاضر پیش آن مرحله بالا است، یعنی مرحله عقل مجرد سلطه بر این‌ها دارد و از این‌ها استفاده می‌کند، نفس شما از قوه سامعات استفاده می‌کند با این‌که قوه سامعه را قبل از عقل پیدا کرده‌اید، آن را در مرحله حیوانیت پیدا کرده‌اید، از باصره هم استفاده می‌کند، از قوه ذائقه از جنبه نباتی هم استفاده می‌کند، غذا می‌خورد تا نمو کند، از نیروی تولید استفاده می‌کند، تولید مثل می‌کند، همان عقلش از تولید هم استفاده می‌کند؛ در تمام موارد، آن مرتبه بالا است که مدیر و مدبر این زیری‌ها است و این زیری‌ها معلوم آن هستند، یعنی به آن‌ها علم دارد،^(۱) نفس من می‌داند که قوه باصره، سامعه، شامه، نباتیه دارد، و از این‌ها استفاده می‌کند. این یک مقدمه.

مقدمه دوم

ما دو علم داریم: علم حصولی و علم حضوری؛ اساساً معنای علم، حضور و انکشاف است، یک چیزی که برای نفس منکشف و پیش نفس حاضر باشد نفس به آن علم دارد، آن وقت یک وقت است که خود معلوم پیش نفس حاضر است، یک وقت صورت معلوم پیش نفس حاضر است، مثلاً این کتاب که معلوم ما است و نفس ما به آن علم دارد خودش پیش نفس ما حاضر نیست، بلکه صورتی از این کتاب به واسطه قوه باصره در نفس منعکس می‌شود، یعنی به وسیله قوه باصره، عکسی از این کتاب در نقطه‌ای از چشم می‌افتد، و منتهی به مغز می‌شود و بعد نفس از مغز می‌گیرد، و لذا بعد اگر این کتاب را از جلوی چشم ما بردارند نقش این کتاب در قوه حافظه نفس

۱- هرچند ممکن است نفس ما به این علم که علم حضوری است علم حصولی نداشته باشد یا علم حضوری قوی نباشد، چنان‌که نفس ما به حق تعالی علم حضوری دارد هرچند ممکن است از این علم غفلت ورزد «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ».

دانش حق، ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است.

(اسدی)

وجود دارد؛ پس نفس علم حضوری به این کتاب خارجی ندارد، بلکه به کتاب خارجی، علم حصولی یا به تعبیری علم صوری دارد.

ولی نفس به آن صورتی که در ذهن هست، علم حضوری دارد، به این معنا که آن صورت خودش پیش نفس حاضر است و الا اگر بخواهد علم به آن صورت هم علم حصولی باشد، باز باید برای آن صورت، یک صورت دیگر در نفس باشد، و آن وقت تسلسل لازم می‌آید، بنابراین، نفس به صور ذهنیه علم حضوری و به موجودات خارجی علم حصولی دارد، قوای نفس نیز که نفس انسان این‌ها را استخدام می‌کند و از آن‌ها کار می‌کشد معلوم حضوری نفس هستند و نفس انسان به این‌ها هم علم حضوری دارد، مثلاً قوه باصره یک چیزی است که من خودم توجه دارم که آن را دارم و لذا چشمم را باز می‌کنم تا اشیا را با آن ببینم، استفاده کردن از قوه باصره به این نحو، توقف بر این دارد که من به آن علم حضوری داشته باشم، اگر من ندانم که قوه باصره دارم، دیگر چشمم را باز نمی‌کنم تا با آن ببینم.

پس من، یعنی آن مرتبه عالیۀ نفس که حقیقت من و انسانیت من به آن است به این قوا علم حضوری دارد، یعنی این قوا به وجود خارجی و با آثاری که دارند در پیشگاه نفس حضور دارند و نفس واجد آن‌هاست.

همان‌طور که معلول پیش علت حاضر است، این مراتب نازلۀ نفس هم که شما دارید، ولو این‌ها را قبل از قوه ناطقه پیدا کرده‌اید، اما حالا که رسیدی به مرحله کامل، این قوا زیر نظر آن و وابسته به آن است، و درحقیقت بقائشان به بقا آن مرتبه بالا است و نفس به این‌ها احاطۀ علمی دارد و این‌ها معلوم حضوری آن است.

علم نفس به قوای خود، حضوری است نه علم حصولی، چرا؟ برای این‌که اگر بخواهد علم حصولی باشد سه صورت فرض می‌شود، که همگی آن‌ها باطل است؛ زیرا معنای علم حصولی به آن قوا این است که صورتی از آن‌ها موجود باشد و از

طریق آن صورت به آن‌ها علم تعلق بگیرد، حال این صورت در یکی از این سه جا باید پیدا بشود: خود نفس، خود آن قوا، جایی دیگر.

اگر بگویید: این صورت در خود نفس پیدا می‌شود، ما می‌گوییم: مرتبه شامخ و اعلائی نفس که قوه عاقله اوست ادراک کلیات می‌کند؛ چون عقل مدرک کلیات است و نفس که می‌خواهد آن قوا را به طور جزئی استخدام و استعمال کند، علم کلی به آن‌ها برایش کار برد و فایده ندارد، آن صورت که در قوه عاقله است کلی است و حال این که نفس، قوه خاص و جزئی را در کارآیی جزئی به کار می‌گیرد، مثلاً این قوه باصره را، برای دیدن این کتاب به کار می‌گیرد، این استعمال، استعمال جزئی است.

اگر بگویید: صورت قوا در خود قواست، مثلاً صورت قوه باصره در خود این قوه باصره است، مثلاً نفس من که می‌خواهد قوه باصره اش را به کار بگیرد، علم به آن به این است که یک صورتی از این قوه باصره در خود قوه باصره ایجاد بشود، بنابراین، تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ برای این که تحقق این صورت در قوه باصره، لازمه اش این است که نفس، آن قوه یا نیرو و قوه‌ای دیگر را به کار گرفته باشد تا این صورت توسط آن در آن قوه باصره بیاید؛ زیرا فرض این است که نفس برای به کار گرفتن قوه باصره احتیاج به علم به این قوه دارد، حال اگر این علم هم که بنابر فرض به واسطه صورت آن قوه است، بخواهد در خود آن قوه بیاید، این یک استعمال دیگر می‌خواهد، یعنی نفس باید قوه باصره یا قوه‌ای دیگر را استخدام کند تا به وسیله آن، صورت قوه باصره در قوه باصره بیاید. آن وقت باز استعمال آن قوه متوقف بر علم به آن قوه است، و علم به آن قوه هم به واسطه صورت آن قوه است که موجود در آن قوه است و باز وجود آن صورت در آن قوه با به کارگیری قوه و علم به آن قوه است، و همین‌طور نقل کلام در یکایک استعمالات پی در پی می‌کنیم، آن وقت صور غیر متناهی لازم می‌آید.

و اگر بگویید: این صورت در یک آلت و قوه‌ای دیگر حاصل می‌شود، یعنی مثلاً

نفس من که می خواهد قوه باصره را استخدام کند، صورت قوه باصره مثلاً در قوه سامعه بیفتد، باز نقل کلام در آن قوه سامعه می کنیم، می گوئیم: آن قوه سامعه هم معلوم برای نفس است و نفس بنا بر فرض علم حصولی به آن دارد باز نقل کلام در آن علم حصولی می کنیم، و همین طور امر ادامه پیدا می کند و تسلسل لازم می آید.

فاعل بالرضا و بالتجلی بودن نفس

بنابراین، علم نفس به قوایش یعنی به مجموع قوای نباتی و حیوانی که در استخدامش هستند، علم حضوری است نه علم صوری و حصولی.

گاهی تعبیر می کنند که نفس هم خالق صور در خودش است، هم خالق قوا، ولی تعبیر به خالق نسبت به قوا یک قدری مسامحه است؛ زیرا فرض این است که این قوا قبل از پیدایش نفس ناطقه انسان، موجود بوده اند، منتها بقائشان به بقای نفس است، درحقیقت چون بقائشان و به کار گرفتنشان وابسته به نفس است، به این اعتبار تعبیر به خالقیت هم می کنند، پس خود این قوا هم علم تفصیلی نفس به خود این قواست و هم فعل نفس اند، همچنین صور جزئی ذهنی، هم فعل نفس است، هم علم تفصیلی نفس به خود همین صور است.

ما جلوتر گفتیم: جایی که علم تفصیلی و فعل یکی باشد، و علم سابق بر آن، علم اجمالی باشد که همان علم به ذات باشد، این را می گوئیم: فاعل بالرضا، پس نفس نسبت به قوایش و نسبت به صور جزئی ذهنیه خودش فاعل بالرضا است. اما مرحوم حاجی می گوید: می شود یک کسی بیاید و درباره فاعلیت نفس نسبت به قوا و صور ذهنیه اش یک مقدار بالاتر از فاعلیت بالرضا را بگوید، هرچند فهمش مشکل است؛ یعنی همین طور که محی الدین و صدر المتألهین می گفتند: خدا فاعل بالتجلی است که یک درجه از فاعل بالرضا بالاتر بود، خداوند فاعل بالتجلی بود برای این که همان علم

او به ذات خودش، علم به همه نظام وجود است به نحو اجمال و تفصیل، یعنی یک علم است اما در عین حال علم و کشف تفصیلی است؛ در نفس هم همین طور است، نفس همین که علم به خودش دارد، این علم، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به همه قوا و صور ذهنی اش هم هست، هرچند علم به این علم نداریم، یعنی واقعاً چون نفس پیش خودش حاضر است و این قوا هم معلول آن و منطوقی در آن و جلوه آن است، پس تو علم به همه این ها هم داری، منتها توجه نداری که علم داری، علم به علم نداری، پس نفس نسبت به همه این صور و نسبت به قوا فاعل بالتجلی است، همان طور که خداوند فاعل بالتجلی است، منتها خدا علم به علم دارد، ما علم به علم نداریم، حالا این یک ادعایی است که درکش یک مقدار مشکل است، به هر صورت، اگر بخواهیم بگوییم: نفس فاعل بالتجلی است، به همین بیان است.^(۱)

توضیح متن:

«غررٌ في أنّ جميع أصناف الفاعل الثمانية متحقّقة في النفس الإنسانية»

این غرر درباره این است که جمیع اقسام هشت گانه فاعل در نفس انسانی متحقّق است.

«(و بالرضا أو بالتجلي إذ) - توقيتية -»

نفس نسبت به قوا و صور ذهنی خود یا فاعل بالرضا است یا فاعل بالتجلی است.

این «إذ» توقيتی است.

۱- چنان که قبل از این گفته شد تبیین صحیح و تصویر درست از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی درباره حق تعالی موقوف بر قول به وحدت شخصی وجود و وجوب ذاتی آن است. همچنین تصویر درست از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی درباره نفس هم متوقف بر وحدت شخصی وجود نفس نسبت به ذات و قوای ادراکی و تحریکی و ادراکات و رفتار و کردار نفس است، همان طور که این یگانگی درباره وجود نفس، مقبول صدر المتألهین و مرحوم حاجی افتاده است. (اسدی)

یعنی وقتی که نفس قوای خود را به کار می‌گیرد یا صور جزئی را در ذهن ایجاد می‌کند یا فاعل بالرضا است یا فاعل بالتجلی. اگر بگوییم: علم سابق نفس، به نحو اجمال است، می‌شود فاعل بالرضا، و اگر بگوییم: آن علم به نحو تفصیل است، می‌شود فاعل بالتجلی.

«(فطر) إِمَّا مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ أَوْ لِلْمَفْعُولِ (يَسْتَعْمَلُ النَّفْسُ) - هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْفَاعِلِينَ عَلَى التَّنَازُعِ -»

«فطر» را می‌توان معلوم خواند، می‌توان هم مجهول خواند، اگر فُطِرَ بخوانیم، «النفس» نایب فاعلش می‌شود، یعنی وقتی که نفس خلق شده، به کار می‌گیرد قوا را و ایجاد می‌کند صور را، یا به نحو فاعل بالتجلی یا بنحو فاعل بالرضا.

«هذا» یعنی کلمه «نفس» متعلق به دو فعل است، یعنی به «فُطِرَ» و به «يَسْتَعْمَلُ»، «النفس» هم نایب فاعل فُطِرَ است، هم فاعل «يَسْتَعْمَلُ» بر وجه تنازع.

اما اگر «فُطِرَ» بخوانیم، آن وقت «النفس» فاعل «فُطِرَ» و «يَسْتَعْمَلُ» می‌شود، و «القوى» نیز هم مفعول «يَسْتَعْمَلُ» می‌شود، هم مفعول «فُطِرَ»، یعنی وقتی که نفس قوا را خلق و استخدام می‌کند و صور را ایجاد می‌کند، یا فاعل بالرضا و یا فاعل بالتجلی است. این جا که گفتیم: نفس خالق قواست خالقیت نفس حقیقی نیست، برای این که این قوا از قبل بودند، یعنی بقائاً وابسته به نفس هستند.

شاید «فطر» را مجهول بخوانیم بهتر باشد؛ برای این که اگر بگوییم: نفس فاعل قوا است بی تکلف نیست.

«و كَذَا (القوى) على أحد الوجهين»

و همچنین «القوى» متعلق به دو فعل است «على أحد الوجهين» یعنی اگر «فُطِرَ» بخوانیم مفعولش «القوى» می‌شود، آن وقت «القوى» مفعول «يَسْتَعْمَلُ» هم هست. اما اگر «فُطِرَ» بخوانیم، یعنی نفس خلق شده است، در این صورت دیگر مفعول نمی‌خواهد.

«تنشی) النفس (الصور) الجزئية العلمية»

نفس به نحو فاعل بالرضا یا بالتجلی انشا می کند صور جزئیة علمیه را در خودش. می خواهیم بگوییم: نفس نسبت به صور جزئی و به قوا یا فاعل بالتجلی است و یا فاعل بالرضا؛ چون آنچه که پیش نفس حاضر است، هم صور جزئیة ذهنیه و هم قوای نفس است.

«أما كون النفس فاعلاً بالرضا، و بالنسبة إلى الصور فظاهر»

اما فاعل بالرضا بودن نفس نسبت به صورت های ذهنی، پس این واضح است، برای این که ما گفتیم: صور جزئیة ذهنیه هم فعل نفس هستند، هم علم تفصیلی نفس به آن صور هستند.

فاعل بالرضا معنایش این بود که علم تفصیلی به فعل و خود فعل با هم یکی باشد و علم سابق فاعل به فعل، همان علم فاعل به ذات خودش باشد، در این جا هم همین طور است.

«و بالنسبة إلى القوى فلأن علم النفس بها لو لم يكن نفس وجودها كان صورياً»

اما نفس نسبت به قوا چطور و چرا فاعل بالرضا است؟

«فلان» برای این که علم نفس به قوا اگر علم حضوری و عین وجود خارجی قوا نباشد «کان صورياً» بایستی که علم حصولی باشد که صورت قوا معلوم نفس انسان باشد، آن وقت اشکال پیش می آید، چطور؟ برای این که صورت قوه باید در یک جا و یک ظرفی پیدا بشود.

«فصورها إما في النفس فكانت كلية و هي فعلتها و استعملتها جزئية»

خوب، این صور در یکی از سه جا پیدا می شود: یا در ذات خود نفس است، بنابراین به نحو کلی باید پیدا بشود؛ برای این که خود نفس، مرتبه شامخه و قوه عاقله می باشد که ادراک کلیات می کند، و این نمی شود، چرا؟ برای این که نفس می خواهد مثلاً این قوه باصره را به کار بگیرد، قوه باصره را که بخواهد به کار بگیرد، بایستی به

خود قوه باصره به نحو جزئی علم پیدا کند، در حالی که اگر صورت آن در خود نفس پیدا بشود به نحو کلی پیدا می شود، و حال این که نفس این قوه ها را خودش ایجاد کرده، و به نحو جزئی این ها را به کار می گیرد و از آن ها استفاده می کند، پس صورت کلی فایده ندارد. این بنا بر فرضی است که بگویید: صورت قوا در خود نفس پیدا می شد.

«و إِمَّا فِي ذَوَاتِهَا فَاَنْتَقَاشَ صَوْرَهَا فِيهَا اسْتِعْمَالٌ لَابَدٍ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ وَ مَا بِهِ الاسْتِعْمَالُ، فَنَنْقُلُ إِلَيْهِ الْكَلَامَ وَ هَكَذَا»

و یا این که صورت قوا در خود قواست، خوب، اگر مثلاً صورت قوه باصره در خود قوه باصره پیدا بشود و نفس بخواهد صورت قوه باصره را در خود قوه باصره ببیند، معنایش این است که قوه باصره را استخدام کرده است، و هر استعمالی، یعنی هر به کار گرفتنی خودش توقف بر علم قبلی به استعمال و ابزار استعمال دارد، یعنی اول باید قوه باصره را تصور کند، علم به آن پیدا کند تا بتواند قوه باصره را استعمال کند و صورت خودش را در خودش ببیند، خوب نقل کلام در آن علم می کنیم، می گوییم: حالا این علم دوّم چطوری پیدا می شود؟ باز اگر بخواهی بگویی که علم حصولی است، باز آن استعمال دیگری برای قوه است و دوباره یک علم به استعمال می خواهد، آن وقت تسلسل لازم می آید.

«و أَيْضاً كَيْفَ تَكُونُ عَالِمَةً بِذَوَاتِهَا، وَ هِيَ جِسْمَانِيَّةٌ، وَ جُودَهَا لِلْمَادَّةِ؟»

و علاوه بر این، چطور این قوا خودشان عالم به ذاتشان باشند در حالی که این قوای انسان جسمانی هستند و وجودشان برای ماده است.

این قوا در جسم هستند، قوه باصره در چشم است، سامعه در گوش است، این قوا جسمانی هستند، و جسمانی نمی تواند عالم باشد؛ چون علم مجرد است و ظرف آن هم که عالم است باید مجرد باشد، و لذا چشم شما علم ندارد، چشم آلت است و با سلسله اعصابی که تا مغز می رود، صورت را منتقل کند به مغز و این مقدمه می شود که

نفس که مجرد است صورت را ادراک کند، پس این قوا نمی شود خودشان عالم باشند. پس اگر علم نفس به قوایش، علم حضوری نباشد، و حصولی باشد، صورت آن‌ها یا در خود نفس باید پیدا بشود، که می شود کلی، و فایده ندارد، یا در خود قوا باید باشد که تسلسل لازم می آید، یا در قوه دیگر، یعنی مثلاً قوه باصره را می خواهم استخدام کنم، علم به آن در قوه سامعه باشد، باز تسلسل لازم می آید، چرا؟ برای این که من که می خواهم قوه سامعه را استخدام کنم، اول باید علم به قوه سامعه داشته باشم و علم به استعمالش داشته باشم، تا آن را برای این صورت به کار بگیرم، باز تسلسل لازم می آید. این است که می گوید:

«و إِمَّا فِي آلَاتٍ أُخْرَى وَلَا آلَةَ أُخْرَى مَعَ أَنَّهُ يَنْقَلُ الْكَلَامُ إِلَيْهَا»

و یا این که صورت قوا در آلات دیگری غیر قواست، که قوا خودشان آلت دیگر داشته باشند، خوب اولاً: نفس آلت و ابزار دیگری غیر از این قوا ندارد، و ثانیاً: باز نقل کلام سر آن آلت دیگر و استعمال آن می شود، وجود صورت در آن آلت نیز استعمال آلت است و استعمال آن آلت نیز متوقف بر علم به آن آلت است و آن علم نیز حصولی و به وجود صورتی دیگر است، و همین طور امر ادامه دارد و تسلسل لازم می آید. پس نتیجه این که: علم نفس به صور جزئی انشا شده توسط نفس و به قوایش علم حضوری است نه حصولی، یعنی علم تفصیلی به این‌ها با خود این‌ها یکی است، علم و فعل که یکی شد، آن وقت اگر گفتیم: علم سابق نفس به این قوا به نحو اجمال است، نفس نسبت به آن‌ها می شود فاعل بالرضا، و اگر گفتیم: به نحو تفصیل است، می شود فاعل بالتجلی.

این تا حالا بیان فاعل بالرضا بودن نفس بود؛ اما بیان فاعل بالتجلی بودنش باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس نود ونهم ﴾

و أمّا كونها فاعلاً بالتجلي، فلأنّها لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها و قواها فتعلم من ذاتها جميعها بوجود واحد بسيط علماً متقدماً على وجوداتها المتكثّرة و على علمها بها بعين وجوداتها الفعلية.

و إن لم يكن لها العلم بذلك (و بتوهم لسقطة) حال كون المتوهم (على جذع) عال (عناية سقوط فعلاً) - بالبناء للمفعول - فإنّ هذا العلم التوهمي بمجردّه و محض تخيل السقوط بلا روية و تصديق بغاية، منشأ للفعل الذي هو السقوط. و (بالقصد كالمشي) فعل - الكاف هنا و فيما بعد اسمية - (لعلم حادث) للنفس، (مع ما عليها)، أي على النفس (زيد من بواعث) و أغراض.

و (بالطبع كالصحّة) فعل. فالنفس في مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع، لكونها متّصفة بصفات أيضاً، كما بصفات الروحانيين في مرتبة أعلى، فيصدر أفعال الجذب و الإمساك و الهضم و غيرها عنها على مجرى الطبيعي. و (بالقسر العلل) فعلت. إفادة الحرارة الغريبة الحمائية، مثلاً فعل النفس في مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما أنّ الحركة الصعودية من الطبيعة المقسورة و النزولية من الطبيعة المخلاة. و (بالجبر من) نفس (خيّرة شرّ) كلطمة اليتيم، (حصل).

(و النفس مع علوّها لَمَّا دنت)، حيث إنّها آية التوحيد متعلمة بأسماء الحقّ تعالى التنزيهية و التشبيهية لا يشدّ من حيطة حكايتها و مظهريتها شيء من الأسماء. فهي عالية في دنوّها و دانية في علوّها، كلّ بحسبها. فهي الأصل المحفوظ في القوى. و عمود جميع المراتب نسبتها إلى الكلّ نسبة الحركة التوسّطية إلى القطعية. لاجرم (بأمرها كلّ القوى قد سخرت). فكانت القوى بالنسبة إلى قاهرة النفس عليها فاعلات بالتسخير.

تبيين: يتبين به اصطلاح الإلهيين بما هم إلهيون في إطلاق الفاعل عن اصطلاح الطبيعيين فيه.

(معطي الوجود) بإخراج الشيء عن الليس إلى الأيس ماهية و وجوداً و مادّة و صورة (في) العلم (الإلهي فاعل). و لكن (معطي التحرك) الحكيم (الطبيعي قائل) بأنّه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادّة الشيء و لا صورته، بل إنّما حرّك مادّة موجودة من حال إلى حال. و الإلهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا، مثل ما يقولون: النجّار فاعل للسريّر و النار للإحراق، لكن لا بما هم إلهيون.

و أشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ...﴾ إلى آخر الآيات الثلاث.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

این جا خواستیم بگوییم: هشت قسم فاعل در نفس موجود است؛ گفتیم: نفس انسان دارای مراتب است و مرتبه عالی‌اش همان قوه عاقله است که از آن تعبیر به روح انسانی می‌کنند و مراتب نازل‌اش نفس و قوای حیوانی، نفس و قوای نباتی و قوای طبیعی می‌باشد.

همه این قوا و نیروهایی که در انسان هست وابسته به آن مرتبه عالی‌ه نفس است، هرچند که در مقام تحقق و وجود، با حرکت جوهری، این‌ها اول پیدا شده و بعد انسان به مرتبه عقل رسیده است، اما پس از پیدایش مرتبه عقل، نفس انسان یک شخصیت است که دارای مراتب بوده و این قوای نازله، وابسته به آن قوه عالی‌ه اوست؛ گاهی هم تعبیر می‌شود که نفس خالق و ایجاد کننده قواست و این به اعتبار این است که بقای قوای انسان وابسته به آن مرتبه عالی‌ه نفس می‌باشد.

گفتیم: نفس انسان نسبت به این‌ها علم حضوری دارد نه علم حصولی، یعنی خود قوا پیش نفس حاضر هستند و در این مورد، علم تفصیلی و فعل نفس یکی است، مخلوقاتِ نفس خودشان پیش نفس حاضرند، و نفس نسبت به قوا و نسبت به صور جزئی‌ه‌ای که انشا می‌کند فاعل بالرضا است. و اما فاعلیت نفس نسبت به این‌ها چگونه بالتجلی است، آن نیز توضیحش گذشت و توضیح بیشتر آن در کلام خود حاجی است.

توضیح متن:

«و أمّا كونها فاعلاً بالتجلي فلأنّها لما كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها و قواها»

و اما این که نفس برای قوا و صور، فاعل بالتجلی می باشد؛ برای این که نفس چون موجودی بسیط و جامع جمیع شئون و قوای خود است. چنان که فلاسفه به عنوان یک قانون کلی گفته اند: بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بواحد منها، یعنی هر امر بسیطی واجد و جامع تمام کمالات اشیا است که تحت پوشش آن قرار گرفته اند و مقید و محدود به هیچ کدام از آن اشیا نیست، در مرتبه ذات نفس نیز همه شئون و قوایش حاضرند، شئون یعنی عقاید، و رفتار و افعالی که از آن صادر می شود.

«فتعلم من ذاتها جميعها»

پس از این رو نفس از درون ذات خودش همه این ها را می داند، یعنی نفس که به تنهایی تمام قوا و شئون خود را در برگرفته است خودش پیش خودش حاضر است، چیزی که مجرد باشد، خودش پیش خودش حاضر است، و طبعاً به علم حضوری جمیع شئون و قوایش را می داند.

«بوجود واحد بسیط علماً متقدماً علی وجوداتها المتکثرة»

نفس با وجود واحد بسیط خودش که جامع تمام شئون و قوایش هست همه این ها را می داند و به همه این ها یک علم دارد، علمی که متقدم بر وجودات متکثره این صور و قواست، برای این که این ها معلول هستند و در مرتبه متأخر هستند.

«و علی علمها بها بعین وجوداتها الفعلية»

و آن علم، متقدم است بر علم نفس به آن وجودات که آن علم به وجودات عین همان وجودات فعلی است، یعنی آن علم متقدم است بر خود وجودات متکثره صور و قوا که معلول و فعل نفس هستند و آن صور و قوا در عین حال، علم نفس در مرتبه فعل نفس هم هستند.

فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی فرقش همین بود که در فاعل بالرضا علم به ذات، علم

اجمالی به معلولات بود، اما در فاعل بالتجلی علم به ذات، علم به معلولات به نحو تفصیل است.

«بها» یعنی به وجودات متکثره این قوا و شؤون که علم به این‌ها عین وجودات آن‌ها است که در مرتبه متأخر از ذات نفس می‌باشند.

پس نفس، علم به خودش که دارد، علم به همه این‌ها دارد، هرچند علم به علم نداشته باشد، علم به علم به شیء، خودش یک چیزی غیر از علم به شیء است، ممکن است من به یک چیزی علم داشته باشم، اما به علمم توجه نداشته باشم، این است که می‌گوید:

«و إن لم یکن لها العلم بذلك»

ولو این‌که نفس خودش علم به علم ندارد، یعنی توجه ندارد که این‌ها همه در ذاتش منطوق است و علم به خودش علم به این‌ها است، پس در مرتبه ذات، به قوا و شؤون علم دارد، اما علم به علم آن‌ها ندارد.

پس تاکنون دو فاعلیت برای نفس ذکر کردیم: یکی فاعلیت بالرضا، یکی فاعلیت بالتجلی.

فاعل بالعنایه بودن نفس

یکی از اقسام فاعلیت، فاعلیت بالعنایه بود، فاعل بالعنایه این بود که خود علم سبب فعل بشود اما علم، زائد بر ذات فاعل باشد، این‌طور علم را که سبب فعل خارجی بشود می‌گویند: علم فعلی، در مقابل علم انفعالی، علم ما نوعاً انفعالی است. فاعل بالعنایه در انسان، مثل این‌که انسان روی یک شاخه‌ای بلند باشد یا روی دیوار خیلی باریکی ایستاده باشد، و تصور می‌کند که من حالا می‌افتم، همان تصور و علم به افتادن سبب افتادن می‌شود، دیگر فکر و تصدیق به فائده و انگیزه نمی‌خواهد، همین‌طور می‌افتد. این است که می‌گوید:

«(و بتوهم لسقطه)، حال کون المتوهم (علی جذع) عالٍ (عنايةً سقوطاً فُعلاً) - بالبناء للمفعول -»

و به توهم سقوط، در حالی که شخص متوهم روی یک شاخه بلند است، فکر می‌کند که الآن من سقوط می‌کنم، یعنی به فاعلیت عنایی، سقوط انجام می‌شود، یعنی در این مورد خود علم، سبب تحقق فعل شده است. این «عنايةً» «بعنايةً» بوده که حرف جرّش افتاده است، منصوب به نزع خافض است، و یا تمیز است همچنین فُعلاً مبنی بر مفعول است یعنی آن را مجهول بخوانید، الف آن هم برای اطلاق است.

«فإنّ هذا العلم التوهمي بمجردّه و محض تخيل السقوط بلا روية و تصديق بغاية منشأ للفعل الذي هو السقوط»

زیرا همین علم توهمی به تنهایی اش و صرف تخیل سقوط بدون فکر و بدون این که هدف سقوط و فایده اش تصدیق شود منشأ فعلی است که همان سقوط است. «منشأ» خبر «إنّ» است.

فاعل بالقصد بودن نفس

فاعلیت بعدی فاعلیت بالقصد است، فاعل بالقصد آن است که علم تفصیلی سابق بر فعل به فعل دارد، اما علم او زائد بر ذات اوست و به تنهایی هم سبب فعل نیست و انگیزه و هدف زائد بر ذات هم دارد، و لذا فاعل علاوه بر تصور فعل باید تصدیق به فایده آن هم بکند؛ از این روست که می‌گوید:

«(و بالقصد كالمشي) فعل - الكاف هنا و فيما بعد اسمية -»

و با قصد، مثل راه رفتن انجام می‌شود، می‌گوید: این «کاف» را در این جا و در بعد که دو تا کاف دیگر هست، «کاف» اسمی بگیرد که به معنای مثل و برای تمثیل باشد نه برای تشبیه؛ زیرا مواردی که کاف بر سر آن آمده است مثال و مصداق برای مورد بحث است نه مشابه با آن.

«(لعلم حادث) للنفس (مع ما عليها)، أي على النفس (زيد من بواعث) و أغراض»
راه رفتن با قصد موجود شده است، به خاطر یک علمی که حادث است برای
نفس، علاوه بر انگیزه و هدف‌هایی که زائد بر ذات نفس فاعل است، پس خود علم
کافی در وجود نیست، مقدماتی دیگر نیز لازم است.
«زید» یعنی بواعث و اغراض فاعل بالقصد یعنی انگیزه و هدفش از فعلش زائد بر
نفس اوست، این «علیها» متعلق به زید است. به این می‌گویند: فاعل بالقصد.

فاعل بالطبع بودن نفس

نفس مراتب دارد، مرتبه نازل‌اش مرتبه طبیعت و قوای طبیعی و کارهایی است که
با مرتبه طبیعت انجام می‌دهد، مثل جذب، دفع، تغذیه و... این طور کارها را طبیعت
انجام می‌دهد، منتها باز تحت نظر نفس است؛ و لذا اگر آدم بمیرد، دیگر طبیعت و غذا
را جذب نمی‌کند، اما در خواب هم که آدم هست، باز آن طبیعت کار خودش را می‌کند.
«و بالطبع كالصحة فعل، فالنفس في مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع لكونها متصفة
بصفاتها أيضاً»

و به وسیله طبع و نیروی طبیعی، سلامتی بدن و صحت آن انجام می‌شود، پس
نفس در مرتبه قوای طبیعی فاعل بالطبع است؛ برای این که در این مرتبه نیز متصف به
صفات طبیعت است.

بدن و نیروی بدنی و کارهایش که سالم و صحیح است برای این است که نیروی
بدنی و مزاجش سالم و سر جایش است و غذایی که می‌خورد جذب و دفع می‌شود،
این‌ها فعل طبیعی است و لازم نیست که به اراده باشد.

«كما بصفات الروحانيين في مرتبة أعلى، فيصدر أفعال الجذب والإمساك والهضم و
غيرها عنها على مجرى الطبيعي»

همان طور که نفس در مرتبه اعلی و افق بالای خود که قوه عاقله و ادراکات عقلانی

است متصف به صفات روحانیین هست، در مرتبه نازله آن هم افعال طبیعی مثل امساک و جذب و هضم غذا و مانند آن، بر مجرای طبیعی و به واسطه نیروی طبیعی آن انجام می‌گیرد.

فاعل بالقسر بودن نفس

اگر مزاج و قوای آدم سالم و صحیح باشد، قوه جاذبه و دافعه و مانند این‌ها صحیح کار می‌کند، اگر طبیعت به حال خودش باشد، مثلاً سنگ به حال خودش باشد حرکت طبیعی اش این است که پایین بیاید، اما قسرش این است که آن را به بالا پرتاب کنیم، در این صورت طبیعت آن را قسر کرده و تحت فشار قرار داده‌ایم، حالا طبیعت و نیروی طبیعی نفس نیز گاهی از اوقات مقسور می‌شود و کار را خلاف طبعش انجام می‌دهد، انسان وقتی که مریض باشد، مثلاً تب می‌کند، چون مزاج قوایش به هم خورده است، نفس در این مرتبه فاعلیتش که مرتبه طبیعت اوست مطابق با طبیعت خود و متناسب با آن عمل نمی‌کند؛ زیرا طبیعت به هم خورده، مقسور شده، و از آن حرکت و کار طبیعی اش افتاده و درمانده است، آن چیزی که باید مؤثر باشد، بر خلاف طبعش اثر می‌کند، قوای بدنی طبیعی باید حرارت ۳۷ درجه‌ای درست کند، بعد می‌آید ۴۱ درجه‌اش می‌کند، پس آن هم که بیماری را ایجاد کرده، همان طبیعت است، منتها طبیعتی که از مسیر خودش منحرف و مریض شده است. این است که می‌گوید:

«و بالقسر العلل) فعلت. فإفادة الحرارة الغریبة الحثائیة مثلاً فعل النفس فی مقام نازل»
و به حرکت قسری بیماری‌ها انجام می‌شوند، پس این که نفس، حرارت بیگانه و اجنبی تب را ایجاد می‌کند، مثلاً حرارت بدن ۴۱ درجه می‌شود، این هم خودش کار نفس است، منتها در مقام نازل، یعنی در مرتبه طبیعی نفس است که پایین‌ترین مرتبه آن است.

«کافادة الحرارة الغریزية فيه»

همان‌طور که ایجاد حرارت غریزی و طبیعی هم که ۳۷ درجه است در مرتبه نازل نفس است، یعنی هر دو در مرتبه طبیعت اوست، منتها یکی طبیعتی است که قسر نشده، یکی طبیعت قسر شده است. «فیه» یعنی در مقام نازل.

«كما أنّ الحركة الصعودية من الطبيعة المقسورة و النزولية من الطبيعة المخلاة»

همان‌طور که حرکت به سمت بالا از سوی طبیعت مقسوره جسم سنگین است، و حرکت به طرف پایین از سوی طبیعت مخالات و رهای جسم سنگین است، یعنی طبیعتی که فشار بیرونی بر آن نیست، مثلاً سنگ را با فشار به بالا پرت می‌کنیم، ولی اگر سنگ به طبع خودش باشد به طرف پایین می‌آید.

پس ایشان تشبیه می‌کند، می‌گوید: همین‌طور که طبیعت یک وقت حرکت بالطبع دارد، یک وقت حرکت بالقسر، نفس هم در مرتبه طبیعت خود یک وقت به طبع خودش فاعل یک کاری است، مثلاً حرارت ۳۷ درجه درست می‌کند، یک وقت است نه، با فشار بیرونی و عوامل و شرایطی که برایش پیش آمده و بر آن تحمیل شده است کاری را می‌کند، مثلاً حرارت ۴۱ درجه درست می‌کند.

فاعل بالجبر بودن نفس

اما فاعل بالجبر این بود که علم به فعل خود دارد ولی میل و اراده نسبت به آن ندارد و از بیرون او را وادار به کار می‌کنند، که البته گفتیم: این نظر مشهور حکماست که در حرکت جبری اراده نیست، اما ما می‌گوییم: اراده هست، اما اراده تحت تأثیر دیگری است، یعنی یک قوه‌ای اراده من را مقهور و محدوده طبیعی آن را تنگ می‌کند؛ لذا می‌گوید:

«و (بالجبر من) نفس (خيرة شرّ) كلظمة اليتيم (حصل)»

و فاعلیت بالجبر این است که از یک نفس خیر و نیکوکار و خیرخواه، شرّ صادر و حاصل بشود، مثل سیلی زدن بر گوش یتیم، زید آدم خیری است، نمی‌خواهد کسی را

بزند، ولی یکی به او می‌گوید: این یتیم را بزن و گرنه تو را می‌کشم، او هم ناچار می‌شود آن کار را انجام دهد، این کار از روی جبر انجام می‌شود.

فاعل بالتسخیر بودن نفس

تا این جا هفت قسم از فاعلیت نفس ذکر شد، حالا می‌ماند فاعل بالتسخیر بودن آن.

فاعل بالتسخیر آن است که رام موجود دیگری است و کار را تحت اشراف تکوینی موجود دیگری انجام می‌دهد، همه نظام آفرینش کار خودشان را انجام می‌دهند، حتی کار طبیعی غیر ارادیشان را، انسان هم با مشیت خودش کار می‌کند، اما قرآن می‌گوید: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(۱). بالأخره همه نظام آفرینش تحت تأثیر و رام اراده خدا و نسبت به او فاعل بالتسخیر است؛ پس مرتبه نازله نفس که طبیعت نفس است، کار خودش را بالطبع انجام می‌دهد، اما در عین حال مقهور آن مرتبه بالای نفس است و نسبت به مرتبه بالا که حساب کنید، می‌شود فاعل بالتسخیر، قوه جاذبه و دافعه نفس خودش که کار خودش را می‌کند، فاعل بالطبع است، منتها چون تحت تأثیر اراده نفس است، فاعل بالتسخیر است، این دو نوع فاعلیت، مانعة الجمع نیستند، همان که فاعل بالاراده، یا فاعل بالطبع است، چون یک اراده‌ای بالای سرش هست، نسبت به آن فاعل بالتسخیر است، ما مثال می‌زدیم به: عاشق، عاشق با اراده خودش کار می‌کند، اما عشق او وادارش کرده به اراده معشوق خود کار کند.

در هر صورت، خداوند نفس را مانند خودش طوری خلق کرده که مراتب مختلف دارد و این مراتب به حرکت جوهری پیدا می‌شود، خداوند عالم، خالق و قادر است، ادراک می‌کند، ایجاد می‌کند، این کارها را ما هم می‌کنیم، البته علم و قدرت و دیگر

۱- سورة إنسان (۷۶)، آیه ۳۰؛ تکویر (۸۱)، آیه ۲۹.

صفات خدا خیلی با علم و قدرت و دیگر صفات ما فرق می‌کند، اما بالأخره یک سنخ هستند، خداوند تبارک و تعالی با همه صفاتش در تمام نظام هستی و این عالم حضور دارد، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(۱) در تعبیرات امیرالمؤمنین علیه السلام نیز هست که خدا در موجودات است. اما در آن‌ها حلول نکرده است، از آن حضرت نقل شده می‌فرماید: «فسبحانك ملأت كل شيء و باينت كل شيء»^(۲) خدایا همه چیزها را پر کردی، از همه چیزها هم جدا هستی، خداوند تبارک و تعالی جدای از عالم نیست که در آسمان نشسته باشد، «لیس فی الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج»^(۳)، خداوند که این طور آن مرتبه شامخ را دارد و در این مراتب هم حضور دارد، نفس انسان هم مرتبه اعلا و مراتب پایین‌تر دارد، مرتبه شامخه‌اش مرتبه عاقله‌اش است، تا مرتبه نازله‌اش که همین مرتبه طبع و مادی و حتی ناخن و موی باشد، نفس علو و دنو دارد، یک حقیقت است که این مراتب را دارد، نه این که چند حقیقت باشد، یک موجود و یک وجود است؛ و لذا گفتیم: این مراتب در یکدیگر تأثیر و تأثر دارد، شما بدنت درد می‌گیری، آن مرتبه عاقله هم مشمئز و ناراحت می‌شود، دیگر نمی‌تواند فکر و تعقل کند، معلوم می‌شود که پس یک نحوه وابستگی و یگانگی هست، چنین نیست که نسبت جسم و روح، نسبت راکب و مرکوب باشد، که از حال درونی همدیگر خبر نداشته باشند؛ بنابراین، نفس در مرتبه نازله‌اش نسبت به کارهایی که انجام می‌دهد، فاعل بالتسخیر است، یعنی مسخر مرتبه بالا است؛ لذا می‌گوید:

«(و النفس مع علوها لما دنت)»

نفس با بلند مرتبگی که دارد وقتی که نزول می‌کند، یعنی نفس با این که مرتبه قوه عاقله و تعقل و تفکر دارد وقتی که مراتب پایینی که دیگر قوا و اعضا و جوارح است

۱- سوره حدید (۵۷)، آیه ۴.

۲- بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۸، حدیث ۴۶؛ نهج السعادة، ج ۳، ص ۶۹.

۳- نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۲.

را هم دارد. خبر «النفس» مصرع بعد است که «بأمرها كلّ القوى قد سخرت»، خوب، چرا نفس در عین حالی که بلند مرتبه است و قوه عاقله دارد مراتب پایین را هم داراست؟

«حيث إنّها آية التوحيد متعلّمة بأسماء الحقّ تعالى التنزيهية و التشبيهية»

برای این که نفس انسان نشانه توحید و متعلّم و آموزش دیده به اسماء تنزیهیه و تشبیهیه حقّ تعالی است. صفات تنزیهیه، صفات سلبيه حق تعالی به لحاظ منزّه بودن او از هر نقص و قید است، صفات تشبیهیه، صفات ثبوتیه او به لحاظ تجلّی و ظهور او در موجودات دیگر است. نفس هم همه قوای خود را دارد و محدود به هیچ یک از آنها و به کاستی های آنها نیست، لذا انسان مظهر اسماء و صفات حق تعالی و متعلّم به اسماء حق تعالی است.^(۱)

«لا يشدّ من حيطه حکايتها و مظهريتها شيء من الأسماء. فهي عالية في دنوّها و دانية

في علوّها كلّ بحسبها»

نفس حکایت از اسماء و صفات ثبوتی و سلبي ربوبی دارد و مظهر اسماء و صفات حق تعالی است و مظهریتش برای آنها کامل است، چنان که در حدیث است که: «إنّ الله خلق آدم علی صورته»^(۲) خداوند متعال آدم را بر صورت خودش خلق کرده، و اسماء و صفات حق و کمالات حق در انسان بروز و ظهور دارد. لذا «لا يشدّ» یعنی

۱- و این همان مفاد قاعده بسیط الحقیقه است که «بسيط الحقیقه کلّ الأشياء و ليس بشيء منها»؛ خداوند متعال چون بسیط محض است و نه اجزاء خارجی و نه اجزاء عقلی و نه اجزاء مقداری دارد و نه حتی اجزاء تحلیلی؛ وجود و ماهیت را داراست. بنابراین همه چیز است و به همین دلیل نیز چیز خاصی نیست، در همه چیز ظهور دارد و جلوه گراست در عین این که در آن چیز محدود و مقید نمی شود، چنان که امیر الاولیاء علیه السلام فرمود: «ليس في الأشياء بوالج و لا عنها بخارج»، نفس انسانی نیز همین حکم را نسبت به تمام قوای ادراکی و تحریکی خود بلکه نسبت به تمام ادراکات و اخلاق و کردارهای ریز و درشت خود دارد، همه آنهاست و محدود به یکی از آنها یا بخشی از آنها نیست و مانند حق تعالی «عالٍ في دنوّه دانٍ في علوّه» است. (اسدی)

۲- الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴؛ التوحید، ص ۱۰۳، حدیث ۱۸ و ص ۱۵۲، حدیث ۱۰ و ۱۱.

کم نمی‌شود از احاطه حکایت نفس و مظهریتش برای اسماء و صفات حق تعالی هیچ‌یک از اسماء و صفات، یعنی نفس، مظهر همه اسماء و صفات است. پس نفس در عین حالی که مرتبه پایین را دارد مرتبه بالا را هم دارد، همه را دارد، و در تمام مراتب خود به حسب آن مراتب حضور داشته و وجود دارد، نفس در دست و پا و دیگر اعضا و جوارح هست، در مرتبه کامل خود تعقل می‌کند و در مرتبه دست و پا کار طبیعی و ایجاد حرکت می‌کند.

«فهي الأصل المحفوظ في القوى. و عمود جميع المراتب نسبتها إلى الكل نسبة الحركة التوسطية إلى القطعية»

پس نفس یک اصل محفوظی در همه مراتب و قوایش، و عمود خیمه‌گاه جمیع این مراتب است. حالا تشبیه می‌کند و می‌گوید: نسبت نفس به همه این مراتب، مثل نسبت حرکت توسطیه است به حرکت قطعیه، تشبیه باید مطلب را آسان کند، اما این تشبیه یک مقدار کار را مشکل تر هم می‌کند.

می‌خواهد بگوید: نفس یک وجود است که همه قوا و اعضا و جوارح خودش می‌باشد و در همه حضور دارد، النفس في وحدتها كل القوى، پس همه این قوای زیرین مسخر آن مرتبه بالای نفس هستند، پس نفس در مراتب زیرین خود نسبت به مرتبه اعلای خود فاعل بالتسخیر هم هست.

می‌گوید: مثل حرکت توسطیه و حرکت قطعیه، سابقاً یک وقت مثال زدیم به: اتومبیلی که مثلاً از قم حرکت می‌کند می‌رود به اصفهان، این اتومبیل یک حالتی دارد، حالت جا عوض کردن، این حالت همیشه با این اتومبیل هست، هر کس به این اتومبیل نگاه کند، می‌گوید: حرکت می‌کند، یعنی چه؟ یعنی دارد جا عوض می‌کند، این حالت جا عوض کردن در مقابل سکون، یک امر ثابت و بسیط است که از آغاز تا پایان حرکت در این مسیر برای اتومبیل هست، آن وقت مجموع این حرکت‌ها از قم به اصفهان که جمع می‌شود، یک چیز کشداری می‌شود، آن حالت جا عوض کردن

کشدار نیست، آن یک حال ثابت و بسیط است، اما گویا انسان مجموع این جاهای مختلفی که اتومبیل طی کرده، این‌ها را در ذهن خودش جمع می‌کند، یک خط کشدار می‌بیند. پس حرکت توسطیه که همان فعلِ جا عوض کردن باشد، یعنی همان بین المبدأ و المنتهی بودن متحرک، این راسم و نگارنده حرکت قطعیه در ذهن است، یعنی مجموع این‌ها را وقتی انسان جمع می‌کند، می‌شود یک حرکت کشداری که از قم تا اصفهان است، حرکت توسطیه یک واحد است، اما این واحد منطبق بر همه این مراتب است، حالا نفس نسبت به قوایش شبیه به حرکت توسطیه است که در همه مراحل حضور دارد و گویا در تمام قوا و اعضا و جوارح اش طی طریق می‌کند، در مرتبه قوه عاقله تعقل می‌کند، در مرتبه خیال هم ادراک جزئی دارد، همه این کارهای نفس را که جمع کنیم، شبیه به حرکت قطعیه می‌شود؛ پس نفس یک وجود بیشتر نیست، اما یک جا فکر می‌کند، یک جا جذب می‌کند، یک جا دست را حرکت می‌دهد، یک جا ادراکات جزئی می‌کند، همه این‌ها را که جمع کنیم یک چیز کشداری می‌شود. «لا جرم (بأمرها کلّ القوى قد سخرت). فكانت القوى بالنسبة إلى قاهرية النفس عليها فاعلات بالتسخير»

لا جرم به فرمان نفس همه این قوه‌ها مسخر شده‌اند، پس همه این قوای زیرین مسخر آن مرتبه بالای نفس هستند، پس نفس در مرتبه قوای زیرین خود، فاعل بالتسخیر هم هست، اگر مثلاً قوه جذب غذا یا دفع غذا، خودش را نگاه کنیم، می‌گوییم: فاعل بالطبع است، اما از باب این که مسخر نفس است، می‌گوییم: فاعل بالتسخیر، مثل این که هر یک از همه نظام وجود با این که به گونه‌ای حرکت و فاعلیت دارد مسخر امر خدا است.

معنای «لا جبر و لا تفویض بل أمرٌ بین الأمرین» همین است، برای این که اشاعره فاعلیت غیر خدا را قبول نمی‌کردند، می‌گفتند: از فاعلیت غیر خدا شرک لازم می‌آید؛ پس طبق نظر آنان، این غلط است که بگوییم: آتش قالی را سوزاند، یا آتش دست من

را سوزاند، که آتش یک فاعلیتی داشته باشد، بلکه باید بگوییم: خدا دست من را سوزاند، منتها خداوند اراده اش این است که هر وقت آتش موجود شد، خدا دست من را بسوزاند، آنان تمام افعال را به خدا نسبت می دادند، این از باب مقدّسی شان بود که می خواستند بگویند: «لا مؤثّر فی الوجود إلاّ الله»، در نتیجه قائل به جبر شدند.

در مقابل آنها معتزله می گفتند: ما این سخن را نمی توانیم بپذیریم؛ برای این که انسان معصیت می کند، کار خلاف انجام می دهد، آن وقت بیایم بگوییم: این ها کار خدا است! پس این معصیت را خدا انجام داده است! نخیر، ما خودمان فاعل مستقل هستیم، خدا ما را خلق کرده، به ما هم گفت: دزدی نکن و فلان کار خلاف را نکن، راه را به ما نشان داد، و کارهای ما دیگر از دست خدا در رفته است، فقط خدا از کارهای ناشایست ما ناراحت می شود اما کاری نمی تواند بکند، از این رو به معتزله، مفضّوه می گویند، یعنی آنها می گویند: خدا تفویض کرده فاعلیت را به موجودات و آنها در کارهایشان از نظر تکوینی به حال خود رها شده اند. اما ائمه ما گفته اند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» هر دو فاعلیت هست، هم خداوند فاعلیت دارد و هم غیر او، اما این دو فاعلیت در طول هم هستند، واقعاً من فاعلیت دارم، اما من اصلاً وجودم حدوثاً و بقائاً وابسته به حق تعالی است، اراده من هم جزء نظام وجود است و همه نظام وجود وابسته به حق و اراده حق است؛ پس من فاعل هستم و هم خدا، اما نه این که این فعل من را، نصف زورش را من بزدم و نصفش را خدا، نه، تمام زور را من می زنم، اما من و زورم و علمم، همه جزء نظام وجود هستیم که جزء اراده حق است، پس من فاعل بالتسخیر هستم، دو تا فاعلیت مستقل هست، منتها در طول یکدیگر، ما فاعل فعل هستیم، خدا فاعل الفاعل است حدوثاً و بقائاً، پس خداوند فاعل فعل هم هست، این امر بین الامرین است؛ در نفس هم این طور است، این قوای نازله نفس خودشان فاعل هستند، اما مسخر آن مرتبه بالای نفس هم هستند. تا این جا هشت قسم فاعلیت را برای نفس بیان کرد.

فاعل فلسفی و فاعل طبیعی

در این جا یک تقسیمی دیگر برای فاعل ذکر می‌کند، و مطلب خوبی هم هست. دو قسم فاعل داریم: یک فاعل الهی، یک فاعل طبیعی، فاعل الهی آن است که یک چیزی را از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد.^(۱) همه نظام آفرینش، چه از نظر ماده، چه از نظر وجود، چه از نظر ماهیت، همگی به اراده حق موجود شده و وجودش فیض حق تعالی است، ماهیت آن‌ها هم از وجودشان انتزاع می‌شود، حد و نشان وابسته به حق است، بقائشان هم وابسته به حق است. این را می‌گویند: فاعل الهی؛ پس فاعل الهی آن است که ایجاد می‌کند، خدا این نظام وجود را از عقل اول گرفته تا آخر موجودات، همه را ایجاد کرده است. گفتیم: البته معنای ایجاد هم این نیست که خدا یک مدتی دست روی دست گذاشته باشد و چیزی ایجاد نکند، بعد یک دفعه بیاید یک چیزی را ایجاد کند، اگر فرض کردیم که این عالم از ازل هم همین طور بوده باشد باز وابسته به حق تعالی است، برای این که بین علت و معلول لازم نیست فاصله زمانی باشد.

مثالش در خود ما، صور ذهنیه است، گفتیم: روایت دارد که در روز قیامت خدا به انسان خطاب می‌کند، می‌گوید: من تو را مثل خودم خلق کردم و جعلتك مثلی، من می‌گویم: «کن فیکون» تو را هم این طور قرار داده‌ام که بگویی: کن، فیکون گفتن هم لازم نیست، در حدیث دارد: «إِنَّمَا كَلَامُهُ سَبْحَانَهُ فَعَلَ مِنْهُ»^(۲) که مراد از کلام خداوند همان فرمان تکوینی و امر اوست. نفس انسان در صقع خودش مرتب ایجاد می‌کند، شما الآن یک کوه طلا در صقع نفست ایجاد می‌کنید، منتها چون نفس ما ضعیف است،

۱- چنان که در تعلیقه بر مبحث جعل گفته شد، جعل و علیت به معنای اعطای وجود و اخراج آن از کتم عدم، تصویر صحیحی ندارد، و حقیقت جعل و علیت، چیزی نیست جز خلق به معنای تقدیر و اندازه‌گیری و مهندسی هستی و تطوّر و تحدّد و تعین هستی. (اسدی)
 ۲- نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

مخلوقش در این عالم ضعیف است، در عالم خواب مخلوق نفس قوی تر است، باز در عالم برزخ و در قیامت از این هم قوی تر است، نفس در قیامت تمام چیزهایی را که می خواهد به فعالیت خودش موجود می کند، هر چه می خواهد تصورش می کند و موجود می شود، این جا تصور می کنید باغ را، یک باغ تصویری است، در خواب یک مقدار قوی تر می شود، در قیامت اصلاً باغ عینی و خارجی می شود؛ لذا خدا می گوید: من تو را مثل خودم قرار دادم که به یک شیئی می گویم: کن، فیکون تو هم این طور شده ای. بالأخره این طور فاعلیت، فاعلیت الهی است، یعنی فاعلی که شیء را از کتم عدم به عرصه وجود بیاورد و وجود را بر آن افاضه کند، ماهیت هم از این وجود انتزاع می شود، ماده و صورت موجودات مادی نیز همه اش مخلوق است.

در مقابل فاعل الهی، فاعل طبیعی است که فقط کارش ایجاد حرکت است، یعنی اشیای موجود را جابه جا می کند، هیچ کار دیگری از آن نمی آید، مثلاً پدر یا مادر یک بچه، فقط کاری که می کنند نطفه را از جایی به جای دیگر منتقل می کنند، یا بنا که این ساختمان را می سازد، کاری که می کند، آجر، گچ و مانند این ها را بر می دارد و حرکت می دهد و روی هم می گذارد، در نتیجه ساختمان می شود، پس موجودات را خداوند و فاعل الهی ایجاد کرده است، و فاعل طبیعی آن ها را جابه جا می کند، فاعل الهی فاعل الوجود است و فاعل طبیعی فاعل الحركة است، مثلاً من دستم را حرکت می دهم می آورم پهلوی آجر، آجر را بر می دارم حرکت می دهم می گذارم این جا، این ها همه حرکت از سوی من است. این را می گویند: فاعل طبیعی. پس:

معطي الوجود في الإلهي فاعلُ معطي التحرك الطبيعي قائل

یعنی در علم و حکمت الهی و نزد حکیم الهی، معطی الوجود فاعل است، و در دیدگاه طبیعیون معطی الحركة فاعل است. (۱)

۱- چون موضوع فلسفه اولی و الهیات بالمعنی الأعم، وجود بما هم وجود، یا موجود بما هو

تمام فاعل‌هایی که مجرد نیستند فاعل طبیعی هستند، نفس هم که با اعضا و بدن مادی و طبیعی ارتباط دارد به لحاظ ذات مجرد خودش هست که می‌تواند چیزی را ایجاد کند، منتها ایجادش در عالم دنیا ضعیف است، و در عالم برزخ و قیامت قوی و قوی‌تر می‌شود، و در عین حال باز هم مسخر خدا و به امر خدا است، و خداوند است که این قدرت را به آن داده است که تصور و ایجاد می‌کند، و اولیاء خدا در همین دنیا این‌طور هستند که به صرف علم و اراده موجودی را در عالم خارج از ذهن ایجاد می‌کنند، حضرت رضا علیه السلام تصوّر و اراده می‌کند که نقش شیر در پرده آویزان شیر واقعی شود و می‌شود؛ آن دیگر قدرتی است که خدا به او داده است؛ برای این‌که نفسش قوی است؛ اعجاز و کرامت‌ها این‌طوری است که به یک نحوه فاعلیت الهی به واسطه قدرت نفس است.

توضیح متن:

«تبيين: يتبين به اصطلاح الإلهيين بما هم إلهيون في إطلاق الفاعل عن اصطلاح

الطبيعيين فيه»

در این جا یک تبیین و روشن‌گری هست که به این تبیین، اصطلاح الهیون از جهت این‌که فلاسفه الهی‌اند در اطلاق فاعل، از اصطلاح طبیعیین در اطلاق فاعل، معلوم می‌شود.

«(معطي الوجود) بإخراج الشيء عن الليس إلى الأيس ماهية و وجوداً و مادة و صورة

(في العلم الإلهي فاعل)»

موجود است، متناسب با این موضوع، وقتی در الهیات بالمعنی الأعمّ تعبیر به «فاعل» می‌شود، به طور مصطلح و رائج، مراد از آن معطي الوجود است. و چون موضوع فلسفه سفلی و حکمت طبیعی، جسم بما هو واقع فی الحركة و السكون است، متناسب با این موضوع هم، وقتی در حکمت طبیعی تعبیر به «فاعل» می‌شود، به طور مصطلح و رائج، مراد از آن معطي الحركة است، هرچند گاهی در دو علم مزبور بر خلاف اصطلاح خود تعبیر می‌کنند. (اسدی)

آن فاعلی که عطا می‌کند وجود را، که شیء را از لیس به ایس خارج می‌کند، یعنی از عدم به وجود می‌آورد، هم ماهیتش را و هم وجودش را، هم ماده‌اش را، هم صورتش را، البته ما که اصالت الوجودی هستیم، گفتیم: وجود را افاضه می‌کند، و سپس از آن وجود، ماهیت انتزاع می‌شود، اصالت الماهیتی بر عکس می‌گوید: فاعل ماهیت را افاضه می‌کند و سپس از آن ماهیت، مفهوم وجود انتزاع می‌شود، یعنی بالأخره می‌خواهیم بگوییم: ماهیت و وجود این‌ها همه‌اش مخلوق است.

پس «معطي الوجود» در علم الهی فاعل است، یعنی در علم الهی که ما الآن الهیات می‌خوانیم، فاعل یعنی معطی الوجود، یعنی آن‌که وجود را افاضه می‌کند.

«و لكن (معطي التحرك) الحكيم (الطبيعي قائل) بأنه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء و لا صورته، بل إنما حرك مادة موجودة من حال إلى حال»
و لكن حکیم طبیعی که درباره طبیعیات بحث می‌کند، وقتی که می‌گوید فاعل، یعنی آن‌که فاعل الحركة است، پس طبیعیین لفظ فاعل را بر چیزی اطلاق می‌کنند که ماده و صورت را ایجاد نکرده، بلکه ماده و صورت موجود را جابه‌جا کرده است، مثل بنا که ماده و صورت ساختمان را ایجاد نکرده است، آجر و دیگر مصالح ساختمانی، ماده و صورت آن‌ها موجود هست، بنا آن‌ها را فقط جابه‌جا کرده است.

«و الإلهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا، مثل ما يقولون: النجار فاعل للسريير و النار للإحراق، لكن لا بما هم إلهيون»

می‌گوید: البته الهیون هم بسیاری از اوقات عنوان «فاعل» را بر فاعل طبیعی اطلاق می‌کنند، مثلاً می‌گویند نجار فاعل تخت است، با این‌که نجار فاعل حرکت چوب‌های تخت است؛ یا می‌گویند: آتش فاعل احراق است، با این‌که آتش چیزی را ایجاد نمی‌کند؛ این تعبیر را که می‌کنند نه از باب الهی بودن آن‌هاست، بلکه این‌جا پیروی از طبیعیین و تقلید از طبیعیین کرده‌اند. بعد می‌گوید:

«و أُشِيرُ إِلَيْهِ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ...﴾»^(۱) إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ»

و اشاره شده است به همین معنا، یعنی به فرق بین فاعل الهی و طبیعی، در کتاب الهی که گفته است: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾. آیا شما دیدید القاء منی را، آیا شما خلقتش می کنید یا ما خالق آن هستیم؛... تا آخر آیات سه گانه همسان که در سوره واقع می باشد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

فهرست منابع

- ۱- الاحتجاج؛ ابو منصور احمد بن علي بن ابى طالب طبرسى، نجف اشرف، دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.
- ۲- الاشارات و التنبیها؛ شيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا (۳۷۰-۴۲۷)، تحقيق مجتبی زارعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ۳- الامالی؛ شيخ الطائفة محمد بن الحسن معروف به شيخ طوسی، تحقيق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- ۴- بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۵- التوحید؛ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، شيخ صدوق (م ۳۸۱)، تحقيق سيد هاشم حسيني طهراني، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۶- الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعه؛ صدر المتألهين محمد بن ابراهيم شيرازي (م ۱۰۵۰)، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۷ ق.
- ۷- شرح الأسماء؛ مولى هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تحقيق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۸- الشفاء، الهیات؛ شيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بيدار، چاپ سنگی.
- ۹- علم اليقين؛ محمد بن مرتضى مولى محسن فيض كاشانى (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۰- عوالی اللآلی العزیزية فی الاحاديث الدينیه؛ ابن ابی جمهور محمد بن علي بن ابراهيم احسائی (م: اوائل قرن دهم)، تحقيق مجتبی عراقی، قم، سيدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.

- ۱۱- الفتوحات المکیّیه؛ محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- القبسات؛ سیّد محمد باقر بن شمس الدین محمد حسینی استرآبادی معروف بـ«میرداماد» (م ۱۰۴۱)، تحقیق دکتور مهدی محقق، چاپ دوّم، طهران، انتشارات و چاپ دانشگاه طهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۳- الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹)، تحقیق علی اکبر غفّاری، طهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۴- کفایة الأصول؛ آخوند خراسانی مولی محمد کاظم بن حسین هروی (۱۲۵۵-۱۳۲۹)، تحقیق مؤسّسه النشر الاسلامی، قم، مؤسّسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۵- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۶- مستدرک الوسائل؛ حاج میرزا حسین محدّث نوری طبرسی، قم، مؤسّسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۷- مفاتیح الغیب؛ صدر المتألّهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۳ ش.
- ۱۸- نهاية الأصول؛ (تقریرات محقق بروجردی). شیخ حسینعلی منتظری، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۹- نهج البلاغه؛ کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السلام. گردآورنده شریف رضی، محمد بن حسین (۳۵۹-۴۰۶)، به کوشش صبحی صالح، انتشارات هجره، قم، ۱۳۹۵ ق.
- ۲۰- نهج السعاده؛ شیخ محمد باقر محمودی، بیروت، دار التعارف، ۱۳۹۷ ق.

درس گفتار حکمت



فقیه حکیم
حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
رضوانه الله تعالی علیه



درس گفتار حکمت



فقیه حکیم
حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
رضوانه الله تعالی علیه



آیت‌الله العظمی منتظری (رحمة الله علیه) علاوه بر این که از منابع نقلی دین در فهم و تفهیم رسالت دینی استفاده شایان می‌نمود و خود در علوم نقلی و به ویژه علم فقه، فقهی تحریر، متصلب و متصرف بود، از سرچشمه عقلی و به خصوص فلسفه اولی و قواعد آن، استمداد شایسته می‌کرد و خود از مدرسان برجسته فلسفه مشاء و حکمت متعالیه بود، و در این رابطه «شرح اشارات» خواجه طوسی و «الهیات شفا»ی شیخ الرئیس و نیز «شرح منظومه» حکیم سبزواری و «اسفار» صدرالمتهین (قدس سرهم) را تدریس نموده بودند؛ همواره نیز به طلاب و شاگردان و دوستان اندیشمند خود بر تعلّم و تعلیم فلسفه، هرچند به انگیزه آموزش بهترین ابزار برای گفتگوی علمی فراگیر، سفارش اکید می‌نمودند.



ISBN: 978-964-7362-76-4



9 789647 362764

Amontazeri.com