

المشارع و المطارحات

دانش سوم: الهيات

تأليف

شهاب الدين سهروردي

(شيخ اشراق)

(٥٤٥ تا ٥٥٠ - ٥٨٧)

ترجمه و توضيحات

سيد صدرالدين طاهري

فهرست مطالب

مقدمه مترجم.....	۷
شیخ اشراق و حکمت اشراق.....	۷
کتاب «المشارع والمطارحات».....	۲۶
درباره این ترجمه.....	۲۸
مقدمه مؤلف بر مجموعه المشارع و المطارحات (منطق، طبیعی، الهی).....	۳۷
مقدمه مؤلف بر المشارع و المطارحات، بخش الهیات.....	۴۱
آغاز کتاب: در بیان اقسام حکمت و تفاوت علوم مختلف با یکدیگر.....	

مشروع اول:

مقدماتی که دانستن آنها پیش از ورود به علم الهی لازم است:.....	۴۹
۱. معنی وجود.....	۵۱
۲. معنی شیئت.....	۵۱
۳. معنی وجوب، امکان و امتناع.....	۶۳
۴. معنی حق و باطل.....	۶۴
۵. اقسام موجود و معنی عدم.....	۶۶
۶. اعاده معدوم.....	۶۷

۷۳	۷. جوهر و عرض
۹۳	مشروع دوم: درباره مقولات
۹۵	۱. جوهر و اقسام آن
۱۰۸	۲. عرض و اقسام آن
۱۰۹	کمیت
۱۲۷	کیفیت
۱۴۲	اضافه
۱۵۳	بقیه مقولات
۱۷۸	۳. شدت و ضعف
۲۲۳	مشروع سوم: تقسیمات وجود
۲۲۵	۱. تقدم و تأخر
۲۳۱	۲. وحدت و کثرت
۲۳۵	۳. اقسام غیریت
۲۴۴	۴. قوه و فعل و حادث و غیرحادث
۲۵۴	۵. کلی و جزئی
۲۶۷	۶. اعتبارات عقلی
۳۰۲	۷. قارالذات و غیر قارالذات
۳۰۳	۸. متناهی و غیرمتناهی
۳۰۳	۹. قابل تجزیه و غیر قابل تجزیه
۳۰۳	۱۰. آنچه ممکن است جزء برای دیگری باشد و آنچه ممکن نیست
۳۰۴	۱۱. آنچه قابلیت حرکت دارد و آنچه
۳۰۸	۱۲. علّت و معلول
۳۱۵	۱۳. غایت
۳۱۹	۱۴. امر و حدانی (وحدانیت اثر و مؤثر)

۳۵۷	مشروع چهارم: واجب الوجود و صفات او
۳۵۹	۱. یادآوری برخی از مطالب پیشین
۳۶۰	۲. دو طریقه برای اثبات واجب
۳۶۴	۳. وحدت واجب الوجود
۳۸۹	مشروع پنجم: فعل واجب الوجود و معنی ابداع
۳۹۱	۱. معلول دائم و غیردائم - دائم معلول و دائم غیرمعلول
۳۹۴	۲. اسباب حادثات - اتفاقات و ارادات - درباره دوام
۴۰۴	۳. تحریک عقل نسبت به فلک
۴۰۵	۴. مباحثی درباره حدوث ذاتی و زمانی - ابطال تعطیل
۴۲۹	مشروع ششم: جود و غنا - مبادی وجود - حرکات افلاک - خیر و شر:
۴۳۱	۱. فعل واجب دارای علت غائی نیست
۴۳۸	۲. واجب، غایت همه غایات است
۴۳۸	۳. قاعده امکان اشرف
۴۴۰	۴. ردّ ابوالبرکات بغدادی - بیان علت انطماس حکمت
۴۴۴	۵. تحریکات افلاک و احوال نفوس فلکی
۴۴۹	۶. جوهر عقلی که ممدّ افلاک است
۴۵۰	۷. جسم نمی تواند علت جسم باشد
۴۵۵	۸. صدور کثیر از واحد
۴۵۹	۹. اثبات عقول و ارباب انواع
۴۷۰	۱۰. انطواء وجودات در نور الانوار
۴۷۲	۱۱. مسأله شرّ و چگونگی صدور فعل از علت
۵۰۳	مشروع هفتم: ادراک و علم واجب - بقایای نفس - تناسخ
۵۰۵	۱. ادراک و علم
۵۲۲	۲. ادراکات نفوس سماوی و دیگر ادراکات

۳. کیفیت ظهور مغیبات ۵۲۶

۴. بقایای نفس ۵۲۹

۵. امتناع تناسخ ۵۳۲

۶. کیفیت سلوک حکمای الهی ۵۳۳

۷. وصیت مصنف ۵۳۸

فهرستهای الحاقی:

اعلام ۵۳۸

کتب ۵۳۸

اصطلاحات ۵۳۸

مقدمه مترجم

شیخ اشراق و حکمت اشراق*

۱. ویژگیهای شخصی شیخ اشراق

نام، کنیه و لقب

مشخصات فردی شیخ اشراق از جهات بسیاری در هاله ابهام قرار دارد. از جمله، درباره نام، کنیه و لقب شیخ، صورتهای ذیل تا به حال گفته شده است:

۱. شهاب الدین یحیی ابن حبش بن امیرک مکنی به ابوالفتح سهروردی^۱

۲. شهاب الملة والدين... ابوالفتوح عمر بن محمد السهروردی^۲

۳. سهروردی: یحیی بن حبش ابن امیرک ملقب به شهاب الدین و مکنی به

ابوالفتح^۳

۴. شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی^۴

۵. الحکیم الاشراقی الحلبي ابوالفتح بن حبش الملقب بشهاب الدین

السهروردی المقتول.^۵

از مقایسه صورتهای پنجگانه فوق، نتایج ذیل بدست می آید:

۱. در مورد نام این حکیم و نام پدر او دو قول هست: یحیی بن حبش و عمر بن

*. این بخش از مقدمه پیش‌تر در فصلنامه زبان و ادب (نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی)

منتشر شده و پس از تجدید نظر در اینجا مورد استفاده قرار گرفته است.

محمد. نام نخست که مشهورتر نیز هست، حداقل در سه منبع فوق آمده و لذا قابلیت پذیرش بیشتری دارد. اما دومی ظاهراً ناشی از اشتباه میان او و مؤلف رشف النصایح است که مؤسس فرقه سهروردیه و از صوفیان مشهور و مرشد سعدی نیز بوده است.^۶ این اشتباه، به ویژه از آن جهت که از قطب الدین شیرازی سرزده، موجب شگفتی است زیرا فاصله زمانی او با شیخ کمتر از صد و پنجاه سال بوده و تعلق خاطر او نسبت به شیخ اشراق با شرح وی از حکمة الاشراق به ثبوت می‌رسد.

۲. کنیه ابوالفتوح در یکی از منابع و ابوالفتح در سه منبع دیگر آمده و بعید نیست دومی درست باشد، به ویژه که اولی در منبعی آمده که نام شیخ را نیز به اشتباه، عمر بن محمد ذکر نموده است.

۳. عنوان علمی «شیخ اشراق» برای شخصیت مورد نظر، مسلم است.

۴. لقب شهاب الدین تقریباً مسلم است جز آنکه عنوان «شهاب الملة و الدین» که قطب الدین آورده، شبه نامعتبری ایجاد می‌کند.

۵. محل تولد وی طبق اکثر اقوال، سهرورد است و سهرورد، بنابر حکایت فرهنگ معین، قریه‌ای است که در دامنه جنوبی کوه‌های قیدار در کنار زنجان واقع شده است بنابراین تعبیر «حلبی» که ابوریان آورده مسامحه‌ای است که از آخرین اقامتگاه شیخ حکایت دارد و یا، چنانکه بعضی احتمال داده‌اند، به این منظور است که شیخ اشراق از حکمای عرب شمرده شود.^۷

نتیجه این که: از مجموعه تعبیرات مربوط به اسم، کنیه، لقب و مولد شیخ، تنها این مقدار مسلم می‌نماید:

«شهاب الدین سهروردی، شیخ اشراق»

تولد-وفات

بعد از یقین به اینکه تولد و رحلت شیخ اشراق در قرن ششم صورت گرفته، درباره تاریخ دقیق آندو پراکنده گوئی شده است. یک فرهنگ فارسی متأخر، تولد و وفات وی را، بدون ارائه مدرک، به ترتیب، ۵۴۹ و ۵۸۷ دانسته^۸ و یک مترجم با

استناد «به گفته سهروردی گفته است وی در ۵۴۵ و یا ۵۵۰ هجری قمری متولد شده و در ۵۸۱ وفات یافته است. همین مترجم می‌گوید: «بعضی نیز تاریخ وفات^۹ وی را ۵۸۷ گفته‌اند.»^{۱۰}

ظاهر سخن فوق این است که تردید در تاریخ تولد شیخ بین ۵۴۵ و ۵۵۰، از سهروردی است ولی روشن نشده که کسان ناشناخته‌ای که وفات شیخ را در ۵۸۷ دانسته‌اند درباره تاریخ تولد وی چه گفته‌اند. لذا از این گزارش مبهم حداقل دو قول مستفاد می‌گردد و به ضمیمه گفتار فرهنگ معین به سه قول می‌رسند:

تولد: ۵۴۵، وفات: ۵۸۱، مدت عمر: ۳۶ سال

تولد: ۵۵۰، وفات: ۵۸۱، مدت عمر: ۳۱ سال

تولد: ۵۴۹، وفات: ۵۸۷، مدت عمر: ۳۸ سال

دو صورت اول، از جهت تاریخ وفات: قطعاً غلط است زیرا سهروردی در پایان کتاب حکمة الاشراق تاریخ اتمام آن را ۵۸۲، اعلام کرده است.^{۱۱} بنابراین، قول دیگر یعنی ۵۸۷ متعین است، و با توجه به احتمالات سه گانه تاریخ تولد سهروردی، مدت عمر وی در هنگام وفات از ۳۷ (۵۵۰ - ۵۸۷) تا ۴۲ (۵۴۵ - ۵۸۷) سال متغیر می‌گردد.

محل دفن

یکی از نویسندگان تاریخ علوم و معارف اسلامی حاصل مشاهدات خود در جستجو از مدفن سهروردی را، اینطور به قلم آورده است:

«در سفری که این جانب چند سال پیش به حلب کرد با زحمت

فراوان، مزار شیخ اشراق را در اتاق پشت یکی از پاسگاههای قدیمی

شهر یافت. روی سنگ قبر به اشتباه با قلم، «سلی ودری» نوشته‌اند.^{۱۲}»

ظاهراً نویسنده معتقد است که آرامگاه مذکور براستی متعلق به سهروردی است زیرا پیش از گزارش فوق می‌گوید: «نام او در آن دیار به کلی فراموش شد، به طوریکه قبر او امروز در پاسگاهی قرار گرفته و فقط عده قلیلی از دانشمندان از وجود آن خبر دارند.»^{۱۳} این یقین برای ما، عاری از دلیل قطعی است، و فقط می‌توان گفت:

دستگیری، حبس و اعدام شیخ توسط حکومت حلب با تدفین وی در اتاق پشت پاسگاه قدیمی که احتمالاً محلّ بازداشت وی نیز بوده مناسبت کامل دارد و بهترین طریقه برای سر به نیست کردن و به فراموشی سپردن شخصیتی است که بزرگان دینی شهر، او را به زندقه متهم و به اعدام محکوم کرده بودند و چه بسا ممکن بوده است مریدان و شاگردان وی به هواخواهی او برخیزند.

سبب وفات

بطور مسلم سهروردی، چنانکه ملقب شده، "مقتول" یا به تعبیر درست‌تر، "شهید" است و قتل وی به حکم صلاح الدین ایوبی و مباشرت فرزندش ظاهر شاه، حاکم حلب که خود از مریدان شیخ بوده و صورت گرفته است. همچنین روشن است که فتوای فقهای حلب مجوز قتل وی به حساب آمده، اما در این باره که زمینه ساز فتوای مزبور چه بوده، رأی‌ها و احتمالات گوناگونی ابراز شده که بعضی نیز با بعض دیگر منافات ندارد. از جمله:

۱. گفته‌اند: «فقهای شهر حلب درباره برخی از مسائل فقهی و عقیدتی با سهروردی به مناقشه نشستند و سهروردی که هم در مسائل فقهی و هم در مباحث عقیدتی از مهارت لازم و تسلط کافی برخوردار بود، فقهای حلب را مجاب نمود. فقها، سهروردی را بار دیگر به مباحثه فرا خواندند و این بار جلسه مباحثه را [احتمالاً به منظور جلب مردم عوام و تحریک احساسات ایشان] به مسجد شهر منتقل ساختند. در این جلسه فقها، سهروردی را مخاطب ساخته و از او پرسیدند: آیا خداوند قادر است بعد از حضرت محمد (ﷺ) پیغمبر دیگری را بیافریند؟ سهروردی در پاسخ آنان گفت: قدرت خداوند مطلق است و آنچه مطلق است حدّ نمی‌پذیرد. فقها پاسخ وی را به انکار خاتمیت تفسیر کردند و آن را سند کفر وی ساختند»^{۱۴}

جریان فوق را محمد علی ابوریان از عمادالدین اصفهانی مؤلف البستان الجامع نقل کرده که او نیز معاصر صلاح الدین و سهروردی بوده است.^{۱۵} صورت ظاهر سؤالی

که از جانب فقها طرح شده - یا طرح آن به آنان منسوب گردیده - قدری عامیانه است، زیرا بحث اصلی در مسأله خاتمیت پیامبر، قدرت الهی نیست، بلکه پرسش صحیح این است که: «آیا خداوند مقرر فرموده است که حضرت محمد (ﷺ) آخرین پیامبر باشد یا هیچگونه دلیل نقلی که چنین قراری را تأیید کند در دست نیست و یا حتی دلیل عکس آن یعنی وعده ارسال پیامبر دیگری نیز در متون اسلامی وجود دارد؟» با اینهمه، ممکن است گفتگوئی درباره خاتمیت در آن مجلس تاریخی صورت گرفته و شیخ اشراق نیز پاسخی ناسازگار با طبع عوام داده باشد. مؤید این احتمال عقیده‌ای است که شیخ درباره حضور ضروری انسان کامل در بین مردم هر زمان دارد که او را «خلیفه الهی» نیز می‌نامد و درباره آن صحبت خواهیم کرد. این عقیده به ویژه در میان اهل سنت که اعتقادی به وجود پنهان حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه) ندارند، منشأ سوءظن نفی خاتمیت باشد. یکی از اساتید معاصر همین عقیده را با استناد به همین مبنا صریحاً به شیخ نسبت داده اما باعث شگفتی است که ایشان نیز در تهمت زدن به شیخ اشراق با فقهای حلب شرکت جسته و حتی از آنان هم فراتر رفته است. در مقدمه ترجمه حکمة الاشراق می‌خوانیم: «وگویند جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نخواهد بود و آن حکیم متوغل در بحث را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین نخواهد بود، زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد.»

مترجم سپس می‌افزاید:

بدین بیان معلوم می‌شود که شیخ اشراق هیچ زمان و عصری را خالی از نبی و پیامبر نمی‌داند و با مقدمه دیگری که خود را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می‌تواند این نتیجه را می‌توان بدست آورد که شیخ، خود را قطب زمان دانسته است.^{۱۶}

جمله اخیر، چنانکه ملاحظه می‌شود، به ضمیمه نتیجه‌ای که مترجم قبل از آن

گرفته به منزله نسبت دادن ادعای پیامبری به شیخ اشراق و این اتهام ظاهراً در ادعانامه فقهای حلب نیز وجود نداشته یا از آنان نقل نشده است. در آینده خواهیم گفت که این سخن شیخ، به اقرب احتمال، ریشه یونانی داشته و به خودی خود ارتباطی با مسأله خاتمیت ندارد.

۲. بعضی گفته‌اند: سهروردی قربانی سیاست روز شد، بدینگونه که: «فاطمیون مصر از مسیحیان در جنگهای صلیبی شکست خورده بودند، در حالیکه صلاح الدین ایوبی که از اهل سنت و جماعت بود، مسیحیان را شکست داد و دارالاسلام را از گزند بیگانگان نجات بخشید. همین امر باعث دوری بسیاری از مردمان شامات از نهضت باطنی [شیعی] و حتی [باعث] گرایش آنان به تسنن شده، چنانکه شهرهای شمال لبنان فعلی مانند طرابلس، که تا آن زمان شیعه بود به صورت مراکز شهرهای سنی در آمده و تا امروز به این وضع باقی است. سهروردی در زمانی به حلب آمد که تازه قدرت مسلمین مستقر شده و حکومت، کوچکترین گرایشی به افکار باطنی، که در ذهن مردم با دوره شکست از مسیحیان ارتباط یافته بود، نداشت... نگرانی فقهای حلب، بازگشت افکار باطنی و آنچه فاطمیان از آن طرفداری می‌کردند به آن سامان بود و این خود به احتمال قوی، سهمی اساسی در مخالفت آنان با سهروردی و سرانجام از بین بردن او داشت».^{۱۷}

تنها سخنی که با توجه به کمبود مدارک قطعی در این زمینه می‌توان گفت این است که: دو علت مذکور منافاتی با یکدیگر ندارند. به علاوه، اهتمام سهروردی به نظام وجودی نور و ظلمت و احترام فوق العاده او به زردشت و حکمای ایران قدیم نیز می‌توانسته او را به شبهه مجوسیت و ثنویت دچار کند؛ هر چند او خود زردشتیان را یگانه پرست می‌داند و معتقد است آتش در نظر آنان فقط نماد یا رمز اهورا مزدا بوده است.^{۱۸}

۲. تحصیلات و آثار

الف - تحصیلات

گزارش دقیق تحصیلات و اساتید سهروردی، مثل دیگر جهات شخصی او، میسر نیست و همین قدر معلوم است که او در مراغه و اصفهان تحصیل پرداخته نزد مجدالدین جیلی (استاد امام فخر رازی) و ظاهرالدین فارسی تلمذ کرده، متون درسی را با امام فخر به مباحثه می‌گذاشته، با فخرالدین ماردینی دوست و هم سخن بوده، فخرالدین او را از جهت ذکاوت و حدت ذهن می‌ستوده و بر آینده‌اش، به لحاظ جسارتی که در او مشاهده می‌کرده، بیمناک بوده است.^{۱۹}

از شاگردان او اطلاع کاملی در دست نیست و از جمع ایشان تنها شمس الدین شهرزوری به خوبی شناخته شده، که مؤلف نزهة الارواح و روضة الافراح است و شرح حال علمی - عرفانی استاد خود را بدون پرداختن به جزئیات زندگی وی نوشته است.^{۲۰}

شیخ در آخرین مرحله از زندگی خود در حدود سی سالگی^{۲۱} به شام و حلب رفت و در شهر حلب اقامت گزید. اما از چگونگی اشغال علمی وی در آن شهر، که به شهادتش انجامید، اطلاع دقیق و کاملی در دست نیست.

آثار

حدود سی اثر را در ترجمه‌ها و محاجم، به شیخ اشراق نسبت داده‌اند. این آثار را، اعم از مقطوع و مشکوک، می‌توان در پنج گروه طبقه بندی کرد.

۱. اثر مهم و مفصل فلسفی، موسوم به حکمة الاشراق^{۲۲} این کتاب نظام فلسفی حکمت اشراق را ارائه می‌کند و مهمترین اثر شیخ، به عنوان موسس حکمت اشراق، شمرده می‌شود.

۲. اثر مهم و مفصل مشائی موسوم به المشارع و المطارحات^{۲۳} شیخ در این کتاب یک دوره مفصل حکمت اسلامی را به روش مشائیان بیان کرده و اشاراتی اشراقی را در آن گنجانده و ایراداتی به مطالب مشائیان وارد ساخته است. وی توصیه می‌کند که این اثر قبل از حکمت اشراق مطالعه شود. این توصیه بسیار حکیمانه و روش شناسانه است حکیمانه است، از این جهت که بنیاد حکمت اشراق، چنانکه

خواهیم گفت، بر «بحث به علاوه شهود» است و گویا چنین القاء می شود که سالک طریق اشراق در المشارع به بحث و در حکمة الاشراق به شهود می پردازد. از طرفی، این توصیه روش شناسانه نیز هست زیرا متعلم ابتدا در المشارع ضمن آموختن فلسفه مشاء با نمونه‌هایی از انتقادات شیخ بر جزئیات مطالب آن وقوف می یابد و به تدریج آماده دریافت نظریات بنیادی و اختصاصی مکتب اشراق، که در حکمة الاشراق به ودیعت نهاده شده، می گردد.

۳. رساله‌های فلسفی مختصر این رسالات غالباً آمیخته‌ای از حکمت مشاء، اشراق و عرفان هستند و از جهت تعداد، مهمترین بخش از آثار شیخ را تشکیل می دهند. قسمتی از این آثار عبارتند از:

هیاکل النور - یا - الهیاکل النوریه	المبداء و المعاد
التلویحات اللوحیه و العرشیه	طوارق الأنوار
المقاومات	البارقات الالهیه
اللمحات	لوامع الانوار
اعتقاد الحکماء	پرتونامه ^{۲۴}
الألواح العمدیه	شرح أسماء الهی ^{۲۵}
رساله فقر ^{۲۶}	یزدان شناخت ^{۲۷}
بستان القلوب	رساله الأبراج

۴. آثار داستانی، این آثار غالباً به زبان فارسی ساده و شیرین نوشته شده و مهمترین قسمت از آثار رمزی شیخ را تشکیل می دهند. عناوین بعضی از این داستانها به قرار ذیل است:

الغریبة الغریبه	مونس العشاق - یا - فی حقیقه العشق
آواز پَر جبرئیل	در حالت طفولیت
عقل سرخ	لغت موران

۵. ادعیه و اوراد، مانند الواردات و التقدیسات.

۳. زمینه‌ها و منابع حکمت اشراق

نظام فلسفی موسوم به حکمت اشراق با استفاده مستقیم از منابعی تشکیل شده که تحت تأثیر دیدگاه‌های کلی و زمینه‌هایی که پیش از این برشمردیم، انتخاب و توسط شیخ اشراق به کار گرفته شده‌اند. این منابع، تا آنجا که از مطالعه حکمت اشراق و اظهارات مؤسس آن بر می‌آید، از این قرارند:

۱. آثار مشائی حکمای مشاء، به ویژه ابوعلی سینا. این آثار از چند جهت مورد استفاده قرار گرفته‌اند:

الف) ترتیب مباحث منطق و فلسفه اسلامی.

ب) عناوین بسیاری از مباحث.

ج) بسیاری از مطالب که نظر مشائیان در آنها مورد قبول شیخ اشراق بوده است.

۲. حکمت افلاطون: تأثر نظام فلسفی اشراق از این منبع از چند جهت است:

الف) روق تاله و عرفان. شیخ اشراق، مانند بسیاری دیگر از فلاسفه شرق و غرب، افلاطون را دارای ذوق و عرفانی و اشراقی می‌دانسته و از این جهت او را از منابع الهام خود می‌شمرد و غالباً با عنوان «افلاطون الهی» از او یاد کرده است. این اعتقاد قابل بحث است. چنانکه خواهد آمد.

ب) نظریات عمده‌ای از قبیل نظریه مُثُل یا ارباب انواع، تعریف حکمت، معنی حکمن و حکومت حکیم، که شیخ از آن به «خلافت» تعبیر می‌کند.

در مرحله دوم بعد از افلاطون، شخصیت‌های واقعی یا افسانه‌ای دیگر مثل فیثاغورس و هرمس در گرایشهای عرفانی و رمز‌گونگی مشهود در بعضی از آثار شیخ مؤثر بوده‌اند.

۳. تعلیمات متصوفه بزرگ و منابع عرفان نظری اسلامی، از جمله آثار عرفانی ابن سینا از قبیل آخرین نمط اشارات و داستانهای حی بن یقظان، سلامان و ابسال و رساله الطیر. در کنار این منابع بایستی از آثار اسماعیلیه و اخوان الصفا نیز از این

جهت که محرک شیخ در گرایش به باطن و شورش علیه نظام فلسفی و فکری موجود بوده‌اند، نام برد.^{۲۸}

۴. نظام مبتنی بر تقابل نور و ظلمت که توسط زردشت ارائه شده است. ثنویت مذکور، که به نظر سهروردی منافات با توحید ندارد، گویا منبع الهام سهروردی جهت یک تقسیم و طبقه بندی مفصل از نور و ظلمت و اقسام هر یک بوده است و این منظومه جدید در واقع هسته مرکزی و استخوان بندی حکمت اشراق را تشکیل می‌دهد.

۵. القاء قدسی. شیخ اشراق به طور جدی معتقد و مدعی است که پاره‌ای از مطالب را از طریق القاء قدسی از عالم غیب دریافت کرده است. برای مثال در سطور نهایی حکمت اشراق می‌گوید: «آنچه در اینجا آورده‌ام اموری است که یک موجود قدسی در باطنم القاء کرده است.»^{۲۹}

علاوه بر منابع مذکور، ابتکارات شخصی شیخ در تلفیق حکمت مشاء، عرفان اسلامی، حکمت افلاطونی، افکار فیثاغوری و هرمتی و آثار مشائی با یکدیگر سهم بسزائی در پیدایش و شکل‌گیری مکتب اشراق داشته است.

۴. تحلیل منابع حکمت اشراق

منابعی که شیخ اشراق جهت فلسفه خود معرفی می‌کند رویهمرفته بر دو قسم است: قطعی و قابل بحث. منابع قطعی اکثریت دارند، از جمله:

فلسفه مشاء، آثار عرفانی ابن سینا، منابع عرفان و تصوف (مکتوب و غیرمکتوب)، مبنای نور و ظلمت زردشتی، اندیشه حکومت حکیم (افلاطونی) و شیوه رمز‌گویی فیثاغورثی. اما آنچه قابل بحث است پاره‌ای از اعتقادات است که وی به بعضی از شخصیت‌های تاریخی، فلسفی، عرفانی و مذهبی نسبت می‌دهد و از آنها به عنان منابع فکری خود نام می‌برد. از جمله، در این مورد می‌توان مباحث ذیل را مطرح کرد:

۱) افلاطون و اشراق

آیا ذوق و اشراق که وی به افلاطون نسبت می‌دهد درست است و آیا این مطلب می‌تواند یک وجه تمایز میان افلاطون و ارسطو باشد؟ و آیا نظام معرفتی «بحث به علاوه شهود» مورد قبول افلاطون است؟

استاد مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی، بخش فلسفه، درس سوم، همین سؤال را طرح کرده می‌گویند: «قبل از شیخ اشراق هیچ یک از فلاسفه اسلامی و مورخان فلسفه، افلاطون را دارای مشرب اشراقی معرفی نکرده‌اند».

ایشان می‌افزایند: «به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست. ولی او شاید برای اینکه نظریه‌اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرده». ایشان اضافه می‌کنند که: «شیخ اشراق هیچگونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد همچنانکه در مورد حکمای ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد.» سپس نتیجه می‌گیرند که: «حتماً اگر سندی در دست داشت ارائه می‌داد و مسأله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود اینگونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد».

در مورد ذوق اشراقی افلاطون بدون شک سخن استاد مقرون به حقیقت است زیرا افلاطون به طوریکه از نوشته‌ها و آثارش بر می‌آید، مسأله شهود عرفانی را در طریق فهم مطالب مطرح نمی‌کند. همچنین به طریق اولی نظام معرفتی «بحث به علاوه شهود» را نیز معترض نمی‌شود. ولی باید توجه داشت که:

اولاً چنین اعتقادی فقط از جانب شیخ اشراق اظهار نشده بلکه بسیاری از فلاسفه قرون وسطا نیز چنین برداشتی داشته‌اند و از جمله گرایش شدید متکلمی مثل سینت اگوستین به افلاطون ناشی از همین برداشت است. از متأخران نیز راسل به طور مکرر از به هم پیوستن تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند.^{۳۰} ثانیاً سیستم معرفتی او خود به خود چنین گمانی را می‌پرورد زیرا حکمت را با تربیت و تهذیب فکر همراه می‌داند و البته تهذیب فکر با تهذیب نفس فرق دارد.

ثالثاً مباحث و نظریاتی در فلسفه افلاطون مطرح است که این گمان را، هر چند باطل، تقویت می‌کند، از جمله:

الف) واسطه سازی ریاضیات در طریق اندیشه فلسفی و توجه به نقش آن در تربیت فکر، از طریق عادت به انتزاع و آمادگی جهت ورود به مابعدالطبیعه، این گمان را تقویت می‌کند که شاید او ذوق اشراق داشته است. البته این گمان غیر موجه است چون افلاطون فقط در صدد آماده سازی فکر جهت مباحث خاص فلسفی است همانطور که بحث ریاضی هم تربیت فکری خاصی را ایجاد می‌کند.

ب) نظریه تذکر دانستن علم، که خود تقویت کننده این گمان است که در هر علمی ارتباطی با عوالم فوق بشری یا خارج از زندگی معمول دنیوی برقرار می‌گردد. این هم البته گمان بی دلیلی است.

ج) نظریه تجرد و استقلال نفس و تناسخ آن، که با روحیه عرفانی بیشتر تناسب دارد، ولی در این مورد فقط منشاء گمان باطل است.

د) نظریه مثل و سایه دانستن موجودات و اصالت دادن به مجردات، که در کلیت خود رنگ و بوی عرفانی دارد.

باید گفت:

همه این خصوصیات اعتقادی در ارسطو به عکس می‌شود و اگر اینها گمان ذوق اشراقی افلاطون را تقویت کند عکس آن تقویت کننده عکس خواهد بود. چنانکه معمولاً چنین تصویری در مورد ارسطو هست.

۲) تفاوتها

آیا تفاوت افلاطون و ارسطو همانند تفاوتهای مشاء و اشراق در اسلام است؟ این سؤال را هم استاد مطهری مطرح کرده‌اند^{۳۱} و برآستی سؤال به موردی است، زیرا در تفکر اسلامی جا افتاده است که اشراقیان به افلاطون و مشائیان به ارسطو می‌رسند تا آنجا که جرجانی در کتاب تعریفات این مطلب را مسلم می‌گیرد و می‌گوید: «الحکماء الاشراق رئیسهم افلاطون و الحکما المشائون رئیسهم ارسطو»^{۳۲}. این تعبیر به

سادگی این باور را تقویت می‌کند که موارد اختلاف حکمای مشاء و اشراق (و از جمله مسائل مورد اختلاف بوعلی و سهروردی)، همان مسائلی است که مورد اختلاف افلاطون و ارسطو بوده است. البته باید توجه داشت که شیخ اشراق خود چنان ادعائی را رسماً طرح نمی‌کند ولی از آنجا که وی شخصیت‌هایی مثل افلاطون، زردشت و هرمس را به عنوان منابع اصلی فکر خود معرفی می‌کند^{۳۳} و خود او یک فیلسوف است و از سه شخصیت فوق تنها افلاطون وجهه فلسفی داشته، خود این گمان تقویت می‌شود که فلسفه او ادامه فلسفه افلاطون است و جهت مقابله بین افلاطون و ارسطو عیناً همان جهاتی است که میان او و بوعلی سینا وجود داشته است. لازم به تذکر است که بوعلی نیز، به همین مقدار یا بیشتر، نسبت تعلیم خود را به ارسطو می‌رساند و افلاطون را دارای «بضاعت مزجاة» در علم و حکمت می‌داند.^{۳۴}

به هر حال، استاد مطهری خود به این سؤال، پاسخ منفی داده، می‌گویند: مسائل مورد اختلاف میان اشراق و مشاء در اسلام بیش از اختلافات افلاطون و ارسطو است. اختلاف آندو بر اساس رساله فارابی موسوم به الجمع بین رأی الحکیمین عمدتاً در سه مسأله است: مثل، استقلال و مجرد ارواح و خلق آنها قبل از بدن، و تذکر بودن علم^{۳۵}؛ در حالیکه اختلاف مشاء و اشراق خیلی بیشتر از اینهاست و در میان آنها مسائلی، از قبیل وجود ماهیت، جعل، ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت وجود و جز اینها هست که در رساله فارابی به آنها اشاره نشده است.

در حاشیه سخن استاد باید به چند نکته توجه کنیم:

الف - موارد اختلاف مشاء و اشراق واقعاً همانطور که استاد اشاره کرده‌اند بیش از اختلافات افلاطون و ارسطو است^{۳۶} اما ممکن است فارابی در استقصای این اختلافات قصور ورزیده باشد. از طرف دیگر، مسأله وجود و ماهیت که در اینجا مطرح شده از موارد اختلاف رسمی مشاء و اشراق یعنی بوعلی و سهروردی

نیست، بلکه از مسائل مستحدث بعد از میرداماد است. (ب) اینکه شیخ اشراق تناسخ ارواح را، که از اصول افلاطون است، پذیرفته باشد قطعیت ندارد.

(ج) در انتساب بوعلی به ارسطو و سهروردی به افلاطون هماهنگی در اصول کفایت می‌کند و این مقدار توافق اصولی بین بوعلی و ارسطو از یک طرف و سهروردی و افلاطون از طرف دیگر هست و مسائل جانبی دیگر هم، که سیاهی لشکرند، کم نیستند. با اینهمه، با توجه به توضیحات گذشته، روشن است که ارتباط واقعی - نه ادعائی - سهروردی و افلاطون بسیار محدودتر از ارتباط بوعلی و ارسطو است.

(د) تا آنجا که اطلاع داریم، شیخ اشراق خود، چنان سؤالی را، که طرح شد، و چنان باوری را، که منشأ سؤال گردید، صریحاً اظهار و ادعا نکرده است. بنابراین، می‌توان احتمال داد که او نیز توافق با افلاطون و اختلاف با ارسطو در اصول را کافی می‌دانسته است.

۳) ارتباط زردشت و افلاطون

سهروردی در اندیشه خود سه شخصیت مهم تاریخی، عرفانی و فلسفی را به یکدیگر پیوند داده است و این سه عبارتند از: هرمس، زردشت و افلاطون. ارتباط فکری میان این سه شخصیت از چه منبعی مستفاد گردیده است؟ سهروردی خود، در این باره چیزی نمی‌گوید و حتی اصل سؤال را هم طرح نمی‌کند چه رسد به اینکه پاسخی بدهد.

یکی از تحلیل‌گران اخیر فلسفه سهروردی، پس از طرح این سؤال و یادآوری مکاشفه‌ای که سهروردی خود داستانش را در تلویحات آورده^{۳۷}، چنین اظهار نظر کرده است:

«با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد ارتباط و اتصال این سه حکیم برجسته و باستانی به یکدیگر [با یکدیگر] نیز در نظر سهروردی یک مشکل به شمار نمی‌آید زیرا همانگونه که شخص سهروردی از وراء

قرون متمادی ضمن یک خلسه ملکوتی با سلف روحانی خود به گفتگو می‌نشیند هرمس و زردشت و افلاطون نیز می‌توانند با یکدیگر همدل و هم سخن باشند.»^{۳۸}

باید گفت این، احتمال موجهی است که خود بر مبنای اعتبار شهود و اشراق توجیه می‌شود اما، همانگونه که گوینده، خود توجه کرده، پیداست که برای حل و فصل یک بحث تاریخی - فلسفی کفایت نمی‌کند. از این جهت مؤلف بار دیگر سؤال را به صورت تاریخی مطرح کرده می‌گوید:

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا آنچه در عالم باطن برای اهل مکاشفه قابل شهود است در عالم ظاهر نیز تحقق داشته و یک واقعیت به شمار می‌آید؟ به عبارت دیگر گفته می‌شود: آیا رابطه و اتصالی که سهروردی میان زردشت و افلاطون مشاهده می‌نماید مورخان فلسفه نیز می‌تواند شواهد آن را در خلال آثار و مدارک دریابند؟^{۳۹}

وی سپس نظر کاپلستون را در مخالفت با اندیشه یونانی با اندیشه‌های شرقی، از جمله زردشتی، و نیز، نظریات ورنریگر و هانری کرین را در موفقیت با این فرض نقل کرده و سپس با برشمردن چهار مورد مشابهت بین افکار زردشت و افلاطون^{۴۰} و تذکر اینکه «ادکسس کیندسی» ریاضی دان بزرگ حوزه درس افلاطون تعالیم زردشت را بیان می‌کرده به این نتیجه می‌رسد که: «می‌توان دریافت که بین اندیشه‌های افلاطون و تفکر حکمای مشرق زمین نوعی مشابهت و ارتباط وجود داشته و بسیاری از اهل تحقیق نیز به آن باور دارند.»

آنچه بعد از این مقدمات باید تذکر داده شود این است که:

به فرض قبول ارتباط واقعی میان اندیشه‌های زردشتی و افکار افلاطونی و قبول تأثر افلاطون از زردشت، اولاً مسأله ارتباط آندو با هرمس بدون جواب می‌ماند، در حالیکه سهروردی هر سه را با هم مرتبط ساخته است. ثانیاً این سؤال به خودی خود موجه است که آیا افلاطون متأثر از زردشت بوده است یا خیر، و نیز روشن

است که تشابهاتی میان پاره‌ای از افکار حکیم یونانی و پیامبر ایرانی هست، اما نکته مهمتر این است که اصولاً طرح این سؤال در تحلیل تاریخی فلسفه سهروردی ضرورت ندارد، زیرا سهروردی عناصر مشابه و متناسبی را که می‌توانسته‌اند سازنده یک نظام فلسفی جدید باشند از شخصیت‌های مختلف برگرفته و با یکدیگر تألیف کرده است. این تألیف در این فلسفه صورت گرفته و لازم نیست از ابتدا این عناصر در ارتباط با یکدیگر به وجود آمده باشند. از این جهت است که اصل سؤال در تحلیل این فلسفه جدید، غیر ضروری می‌نماید، هر چند به خودی خود موجه است.

۵. تأثیر سهروردی

درباره تأثیرات روشی و محتوایی حکمت اشراق بر مکاتب بعد از خویش در آینده صحبت خواهیم کرد، اما در حال حاضر به عنوان یک نکته مقدماتی بد نیست متذکر شویم که تأثیر سهروردی در فلسفه اسلامی بسیار بیش از آن بود که طی قرون بعد مشهود گردید. مکتب اشراق آن مقدار نفوذ داشت که توانست از ابتدای تأسیس خود تا امروز تشخص خود را به عنوان یک مکتب مستقل فلسفی حفظ کند و در نظامهای فلسفی قبل و بعد از خود هضم نشود، اما قابل انکار نیست که این مکتب از رسمیت و رواج لازم نیز برخوردار نشد.

با توجه به این مقدمه، در اینجا دو نکته را باید بررسی کنیم: نخست اینکه عوامل عمده مهجور شدن مکتب اشراق علیرغم حضور فلسفی دائم آن چه بود؟ دوم اینکه تأثیر واقعی این مکتب در جزئیات مسائل فلسفه و سیر اندیشه فلسفی بعد از خودش از چه جهاتی بوده است.

پاسخ سؤال اول:

می‌توان گفت عوامل مهم رکود مکتب اشراق دو دسته هستند: بعضی صرفاً فلسفی و بعضی دیگر اجتماعی و سیاسی:

عامل سیاسی همان است که پیش از این نیز مورد اشاره قرار گرفت: سهروردی با

مظلومیت بسیار در زندان حلب، سر به نیست شد و در مخروبه ای - احتمالاً - پشت دیوار همان زندان به خاک سپرده شد.

طبیعی است که چنان محکومی با چنان سرنوشتی نمی تواند به این سادگیها حصارهای سیاست روز را بشکند و خود را نشان بدهد. بدبختانه، گویا او به علت معارضه و برخورد دائم با فقهای زمان خود آن قدر فرصت و موقعیت نیافته بود تا مجمع درس مفصلی فراهم و شاگردان فراوانی تربیت کند که پس از وفاتش یاد او را به صورتی دیگر و در محیطی مناسب تر زنده بدارند.

عامل اجتماعی نیز در پرتو وضعیت سیاسی روی نمود، بدین گونه که: احتمالاً گرایش باطنی شیخ اشراق در زمانی و در محیطی که باطنیان مطرود بودند زمینه محکومیت و قتل شیخ را فراهم کرد و این قتل در ظاهر با حکم فقهای شهر حلب صورت گرفت. روشن است که از این طریق زمینه تبلیغی خاصی فراهم می شود که شخصیت شیخ مقتول را در نظر مردم و حتی اهل علم نامطلوب و حتی خطرناک جلوه دهند. نفوذ فقها در فکر مردم - که در هر زمانی طبیعی و تردیدناپذیر بوده است - و هماهنگی آن با تبلیغات ضد باطنی و پشتیبانی هر دو طیف توسط سیاست و قدرت حاکم به سادگی می توانسته است خورشید حکمت سهروردی را برای مدتهای متمادی در پشت ابرهای جهالت و غفلت پنهان بدارد.

عامل فلسفی

به یقین عوامل سیاسی و اجتماعی که تشریح شد در اندیشه خواص از اهل علم نیز تا مدتها تأثیر داشته است. اما از آنجا که فکر فلسفی همواره کسانی را برای خود داشته و بی اعتنا به سیاست روز و سلیقه عوام و اندیشه های تخصصی - قشری راه خود را می پیموده است، نظامی که سهروردی ارائه کرد نیز به تدریج مورد توجه خواص از اهل تحقیق، از فلاسفه و عرفا، قرار گرفت و به همین صورت تا امروز برقرار ماند. اما می توان گفت دو عامل فلسفی خاص جلو نفوذ مکتب اشراق را تا حدودی گرفت: نخست احیاء مکتب مشاء توسط خواجه نصیرالدین طوسی در

قرن هفتم، که با بهترین صورت انجام شد و مهمترین اثر آن شرح اشارات بوعلی سینا است. کتاب الاشارات و التبیهاات بوعلی به خودی خود فقط اشاراتی بود که امهات مسائل فلسفه مشاء را به کوتاهی هر چه تمامتر تنبیه می داد، اما خواجه نصیر با احاطه کامل و سلیقه وافر و ذوق تعلیمی خاص و بی نظیر خود آنچنان وجیزه مذکور را تشریح کرد و آن را آنقدر منظم و مستدل ارائه نمود که به سادگی رسمیت درسی پیدا کرد و بر انتقادات غزالی، فخر رازی و شیخ اشراق، که هر کدام جهت خاصی را تعقیب می کردند، پیروز شد.

باید افزود که نوشته های اشراقی شیخ اشراق نیز علیرغم تفصیل و تعدد خود، نقطه ضعفی داشت که نمی توانست رسمیت درسی پیدا کند و آن، مشکل نویسی شیخ بود که هم اکنون نیز ضمن مطالعه حکمة الاشراق و رسائل کوتاه وی مشهود است. اما نوشته های مشائی او از جمله کتاب مفصل المشارع و المطارحات، که گسترده ترین اثر اوست با آنکه ساده تر از حکمة الاشراق است، به دلیل آنکه شیوه مشائی داشت خود به خود، علیرغم باریک بینی های ضد مشائی فراوان خود، عنوان حاشیه بر مکتب مشاء را پیدا می کرد و نمی توانست مبدأ نفوذ یک مکتب تازه تأسیس در عرض مکتب مشاء باشد.

نکته دیگر که در مهجور ماندن مکتب اشراق مؤثر بوده رمزگونی بخش مهمی از آثار سهروردی است. رمزگونی، که اساس فکر اشراقی است، به خودی خود آنچنان نیست که شیوع و عمومیت یابد، بلکه در ذات خود انزواطلب است، با فهم عموم و حتی اکثریت از اهل تحصیل و مطالعه نیز تناسب ندارد و اقلیتی را که همیشه در حاشیه مدرسه و مجلس درس هستند و خصوصیت فکری و عاطفی ویژه این طریقه را دارند به خود جذب می کند.

عمال فلسفی دوم تأسیس مکتب متعالیه توسط صدرالمتالهین بود. این مکتب هر چند بیش از چهار قرن با مکتب اشراق فاصله داشت اما با توجه به عناصر داخلی خود و خصوصیات مؤلف پرمایه اش، که لطف قریحه، ذوق، بینش،

تحقیقی، شیوه صحیح تعلیم و حوصله نگارش تفصیلی را به طور کامل در خود جمع آورده بود چنان تسلطی یافت که نه تنها مکتب اشراق بلکه مشاء را نیز در خود مستغرق ساخت و یکه تاز عرصه تحقیق و تفکر فلسفی گردید.

نکته قابل توجه در اینجا این است که دستاورد ملاصدرا، بر خلاف خواجه نصیر، از ابتدا در مقابل حکمت اشراق قرار نداشته، بلکه اشراق را به عنوان یک عنصر اساسی و یکی از بنیادهای خود پذیرفته است و این پذیرش را، هم در روش و هم در جزئیات بسیاری از مسائل نشان می دهد و حتی شخص شهاب الدین را پیوسته به عنوان یک حکیم عالیقدر و قابل اقتدا ستایش می کند. این مطلب، چه از جهت روش و خط مشی های کلی و چه از حیث جزئیات مسائل فلسفی، بایستی ضمن مطالعه بنیادی و تفصیلی حکمت متعالیه بررسی و دریافت شود اما از باب نمونه فقط به چند نکته روشی و مسأله خاص فلسفی اشاره می کنیم:

الف - نکات مربوط به روش:

۱. آمیختن فلسفه و عرفان با یکدیگر در هر دو مکتب:

این شیوه علاوه بر ملاحظه محتوای اسفار، از طریق ملاحظه عناوین مباحث آن، در مقایسه با آثار شیخ اشراق نیز به ثبوت می رسد. برای نمونه، عناوینی از قبیل: «طریق عرشی»^{۴۱}، «دعامة عرشیه»^{۴۲} و «دقیقة اشراقیه»^{۴۳} و امثال آن در آثار سهروردی و عناوینی نظیر «انارة»^{۴۴} «تحقیق عرشی»^{۴۵} «تنبیه تقدیسی»^{۴۶}، «تبصرة مشرقیه»^{۴۷} و امثال اینها در آثار صدرالمتالهین کاملاً قابل مقایسه با یکدیگر هستند.

۲. آمیختن متن فلسفی با آیات و احادیث و اشعار عرفانی در آثار هر دو مؤلف، از این جهت چنانچه مقایسه ای میان کتابهای شفا، شرح اشارات، حکمة الاشراف و اسفار صورت می گیرد تفاوت بارز دو منبع اول با دو منبع دوم و تأثیر شدید صدرالمتالهین از شیخ اشراق به خوبی آشکار می گردد.

ب - مسائل خاص

بررسی تفصیلی موارد تأثیر حکمت متعالیه از حکمت اشراق فرصت مستقلی

می‌طلبد. اما به نظر می‌رسد اشاره به دو مسأله مهم و سرنوشت ساز و محوری در فلسفه اسلامی در اینجا کافی به مقصود است:

۱. قبول ارباب انواع یا مثل افلاطونی در هر دو مکتب، اشراق ورد آن در مکتب مشاء.

۲. قبول اشتراک معنوی و مراتب تشکیکی وجود در دو مکتب اشراق و متعالیه، در مقابل فوق به تباین موجودات در مکتب مشاء.

۶. نتایج این بحث

مجموعه فشرده‌ای که ذیل عنوان «شیخ اشراق و حکمت اشراق» ارائه شد نتایج چندی را در برداشت که ملاحظه اجمالی آنها نیز به نوبه خود خالی از فایده نیست:

۱. زندگی شخصی شیخ اشراق در پرده‌هایی از ابهام است تا آنجا که می‌توان گفت بارزترین نکته زندگی وی اصل شهادت او در راه هدف و عقیده است و این نیز افتخار اندکی نیست.

۲. شیخ اشراق از جهت تنوع تألیفات و کثرت آنها با توجه به مدت کوتاه عمر خود از نوادر روزگار به شمار می‌رود. اما از جهت کیفیت تألیفات و گونه ارائه مطالب وضعیت مطلوبی ندارد.

۳. تأثیر فلسفی شیخ اشراق، به ویژه با توجه به گرفتاریهای شخصی و سلب غالب امکانات بالندگی از وی در مقایسه با دیگر متفکران و فیلسوفان اسلامی، چشمگیر و تا حدودی غیرعادی است و تأثیر مستقیم وی در مکتب صدرالمتالهین جاودانگی او و مکتبش را تضمین کرده است و در عین حال، مکتب اشراق در حکمت ملاصدرا را هضم نشده و هنوز هم یک شیوه متمایز را، در کنار مشاء و عرفان و حکمت متعالیه ارائه می‌کند.

کتاب «المشارع و المطارحات»:

المشارع و المطارحات تألیف حکیم اشراقی و مؤسس حکمت اشراق، شیخ شهاب

الدین یحیی بن حبش ابن امیرک سهروردی، ملقب به «شیخ اشراق» و متوفای ۵۸۷ هجری قمری است. اصل کتاب شامل دانشهای سه گانه، منطق، طبییات و الهیات بوده ولی آنچه با تصحیح هنری کرین به چاپ رسیده و ترجمه آن ارائه می شود، دانش سوم یا الهیات است. شرح حال و تألیفات این حکیم بزرگ اسلامی را در آغاز این مقدمه به تفصیل ملاحظه کردیم اما آنچه بیشتر به این کتاب مربوط می شود، و در این مقدمه ناگزیر از بیان آن هستیم، اینستکه:

شیخ اشراق دو کتاب فلسفی مفصل دارد: یکی از آنها کتاب حکمة الاشراق و دیگری المشارع و المطارحات است. نهایت آمال شیخ در باب «حکمت» را بایستی در حکمة الاشراق جویا شد، ولی المشارع چنانکه در مقدمه آن تصریح شده به عنوان مقدمه ضروری حکمة الاشراق نوشته شده است. در حکمت اشراق، که سهروردی مؤسس آن است، آخرین و برترین وسیله درک حقیقت «اشراق» است اما حکمت بحثی و استدلالی نیز در این مکتب نه تنها مطرود نیست، بلکه لازم شناخته شده، چه بر جویای حکمت فرض است که نخست به بحث و استدلال پردازد و طریق مشائیان را بیاماید و پس از پختگی در این مرحله است، که بتدریج به ناتوانی عقل پی می برد و راه صحیح را، که توسل به اشراق و شهود است، پیدا می کند، و البته مراقبت نفسانی و و تحمل ریاضات عرفانی نیز شرط ضروری وصول بدین مرتبه است.

از این جهت است که شیخ اشراق به نوشته های مشائی مختصر خود، مانند تلویحات، قانع نشده و مفصلترین کتاب مشائی خود را تحت عنوان المشارع و المطارحات به رشته تحریر کشیده، و در مقدمه آن با صراحت تمام می گوید «هرکس در علوم بحثی مهارت نیابد به کتاب من که حکمة الاشراق نامیده می شود - راه ندارد، و این کتاب بایستی پیش از حکمة الاشراق و بعد از مختصری که تلویحات نامیده شده است خوانده شود».^{۴۸}

مترجم با توجه به این نکته مهم و با در نظر گرفتن اینکه حکمة الاشراق چند سال

پیش ترجمه شده است اقدام به ترجمه المشاريع و المطارحات نموده است. این ترجمه از روی نسخه تصحیح شده هنری کرین، چاپ انجمن فلسفه (۱۳۵۵ ه.ش)، مجموعه یکم، انجام شده و درباره شیوه ترجمه و محتوای حواشی مترجم در ادامه همین مقدمه صحبت خواهد شد.

زمان تألیف کتاب

شیخ اشراق در پایان المشاريع و المطارحات مدت عمر خود در آن هنگام را نزدیک به سی سال گزارش کرده^{۴۹} و چنانچه وفات وی را سال ۵۸۷ و تولد او را، بر حسب آنچه مشهورتر است ۵۵۰ بدانیم و مدت عمر او را ۳۷ سال بشماریم می توان گفت این تألیف حداکثر تا سال ۵۸۰ هجری قمری به انجام رسیده است. یک نکته قابل توجه این است که شیخ در طول این کتاب به طور مکرر جهت پیگیری مطلب به شیوه اشراقی توصیه می کند به کتاب دیگر وی بنام حکمة الاشراق مراجعه شود. اما از آنجاکه در پایان کتاب حکمة الاشراق نیز سال ۵۸۲ را مشخص نموده می توان به یقین دانست که تألیف المشاريع پیش از حکمة الاشراق صورت گرفته و اشارات مذکور در این کتاب ناشی از تصمیم شیخ به تألیف حکمة الاشراق در سالهای بعد بوده است. از اینجا معلوم می شود نظام فکری شیخ اشراق در زمان تألیف المشاريع شکل گرفته و متوجه مقصد اشراقی خود بوده است.

نام المشاريع و المطارحات اگر به فارسی ترجمه شود شاید معادل راهها و گفتگوها باشد و به درستی بر محتوای کتاب منطبق است، چه در این کتاب بیشتر در پی مباحثه و گفتگو با مشائیان است و ضمن ارائه قواعد ایشان غالباً به بحث و انتقاد می پردازد اما معمولاً تصریح می کند که حرف آخر را برای کتاب حکمة الاشراق گذاشته است. بخش الهیات این کتاب، که اینک ترجمه آن تقدیم می شود شامل هفت مشرع و چهل و نه فصل است.

درباره این ترجمه

بیشتر علاقه مندان به حکمت اسلامی، که اقدام به مطالعه جدی این قبیل کتب

می‌نمایند - به احتمال قوی - به زبان عرب آگاهی دارند و می‌توانند از متن اصلی استفاده کنند و این نیز معلوم است که مطالعه آثار فلسفی هرزبانی بهتر است از روی متون اصلی آنها صورت گیرد. با اینهمه در این ترجمه، که به نوبه خود خدمتی به زبان و فرهنگ فارسی است، تدابیری به کار رفته تا برای کسانی هم که به خواندن متن اصلی توانا هستند فایده بخش باشد. به برخی از این ملاحظات اشاره می‌کنیم:

الف - هر جا اکتفا به متن اصلی، به علت نارسائی یا احتضار زیاد، به نظر مترجم، نمی‌توانسته مطلب را به خوبی واضح سازد جمله یا جملاتی کوتاه در میان [] افزوده شده به گونه‌ای که پس از برداشتن [] متن اصلی و محتوای آن محفوظ مانده و در حد خود به تنهایی مفهوم باشد و چنانچه در مواردی - بسیار اندک - ارتباط دستوری طرفین [] از بین رفته باشد باز هم معلوم است کدام قسمت برگردان متن است و کدام قسمت جنبه توضیحی دارد. اضافات فوق که فقط برای رساتر ساختن متن صورت گرفته معمولاً از دو یا سه جمله نمی‌گذرد و موارد آن نیز آنقدر نیست که متن را مستهلک سازد.

ب - گاهی متن کتاب بگونه‌ای مغشوش است که با اضافه کردن یکی دو جمله به وضوح نمی‌گراید و یا طولانی شدن دامنه بحث و ذکر متفرقات. مربوط به آن اصل مطلب را به ورطه فراموشی می‌سپارد. در این گونه موارد سعی شده است چکیده مطلب در پایان متن تحت عنوان «خلاصه» و در داخل علامت [] ذکر شود، و چنانچه نیاز به توضیح بیشتر احساس می‌شده و یا ایرادی به نظر مترجم رسیده در پاورقی مستقلی به شرح مقصود پرداخته است.

ج - نسخه‌های پیشین کتاب معمولاً با چاپ سنگی و دارای صفحات بزرگ و عاری از شیوه پاراگراف بندی است، و نسخه‌ایکه مورد استفاده قرار گرفته با آنکه تصحیح شده و دقت فراوانی هم در تشخیص نسخه بدلهای آن شده، متأسفانه این نسخه هم گاه در متن خود مبهم است و عرابی از مظنه استفاط و اشتباه جزئی نیست. هم چنین، گاه بی جهت پاراگراف جدیدی تأسیس شده و به عوض گاهی از

تأسیس یک یا چند پاراگراف جدید و لازم خودداری شده است. کوشش مترجم در سر تا سر کتاب بر این است که اینگونه نقائص را جبران کند. همین جا باید متذکر شویم که در نسخه تصحیح شده توسط هنری کرین شماره‌هائی هم برای پاراگرافهائی که به نظر مصحح مهم و اساسی بوده در نظر گرفته شده که به ۲۲۵ می‌رسد. در این ترجمه شماره‌های مذکور، هر چند گاهی به نظر مترجم بی‌مورد می‌آمده و گاهی نیز لازم می‌نموده ولی ذکر نشده، استفاده شده تا چنانچه خواننده‌ای مراجعه به متن اصلی را در موردی لازم بداند آسانتر بدان دست یابد.

د - عناوینی را مصحح افزوده که همه آنها در ترجمه آمده‌اند. به علاوه، عناوین فرعی بسیار دیگری نیز توسط مترجم افزوده شده که همگی در علامت □ قرار گرفته‌اند. این عناوین، به ضمیمه پاراگرافهای جدیدی که تأسیس شده کمک فراوانی به تفکیک و فهم مطالب می‌کنند.

ه - شیوه نگارش شیخ اشراق روان و قابل فهم است اما در ترجمه نیز این کوشش به عمل آمده تا عبارات سلیس و دور از پیچیدگی باشند و به ویژه جملات طولانی که بین مبتدا و خبر آنها فاصله زیاد وجود دارد به جملات کوچکتر تجزیه شده‌اند و در عین حال، سعی مترجم بر این بوده تا از وزن فلسفی مطالب کاسته نشود.

و - اصطلاحات خاص عرفانی و فلسفی غالباً همراه با ترجمه آمده و در صورت وضوح، به صورت اصلی به ترجمه منتقل شده‌اند.

ز - پاورقیهائی برای این ترجمه در نظر گرفته شده که شامل توضیح برخی اصطلاحات، تلخیص برخی از مطالب طولانی، نقل به مضمون برخی از متون مشکل، برخی از نشانیهای قابل شناخت و بالاخره پاره‌ای از انتقادات، در حد درک و معرفت مترجم، می‌باشد.

در مورد چگونگی نگارش پاورقیها ترجیح داده شد پاورقیهای هر یک از مشارع هفتگانه، با تمام فصول هر یک، در پایان همان مشرع با شماره ردیف ذکر شود. این

شیوه حد وسط میان دو شیوه دیگر، یعنی نگارش در ذیل صفحات و گردآوری در پایان کتاب، می باشد.

ح - فهرستهای برای این ترجمه در نظر گرفته شده که برخی از آنها، مانند فهرست مطالب و فهرست آیات، با تفاوتی در متن اصلی نیز هست. فهرست مطالب در ابتدای مقدمه ملاحظه شد و سایر فهرستها در پایان کتاب قابل ملاحظه است.

ط - اصل این ترجمه در مدت حدود یک سال، از آبان ۱۳۵۹ تا مهر ۱۳۶۰ انجام شد و پاورقیها نیز در همان هنگام پیش نویس شدند، و در ماههای اخیر که مرکز پژوهشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی ایران تصمیم به چاپ این مجموعه گرفت بار دیگر تمام ترجمه مورد تجدید نظر جدی قرار گرفت و پاورقیها نیز با اصلاحات و افزایش و کاهش و تنظیم مجدد پانویس شدند. بدین وسیله، پس از سپاس به درگاه خداوند متعال که توفیق این خدمت ناچیز را عنایت فرمود، از سروران و اساتید محترمی که، با اعلام آمادگی جهت انتشار این مجموعه، موجبات توفیق جبری این بازنگری را فراهم آوردند، تشکر می کنم.

این ترجمه را، که به اعتبار مؤلف عالیقدر و به لحاظ موضوع آن عظیم و بر حسب شأن مترجم ناچیز شمرده می شود، به فرزندانم که همگی در راه تحصیل دانش بوده و هستند، تقدیم می کنم.

سید صدرالدین طاهری

تابستان ۱۳۸۰

تهران

□ پی نوشت‌های مقدمه مترجم

۱. سجادی، سید جعفر، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، نقل از «اغلب تذکره نویسان»، بدون ذکر نام.
۲. شیرازی، قطب الدین، مقدمه شرح حکمة الاشراق
۳. فرهنگ معین، در این فرهنگ از دو نفر با عنوان سهروردی نام برده شده:
- یک) سهروردی: ابوالنجیب ضیاءالدین عبدالقاهر بن عبدالله، عارف مشهور، از مریدان احمد غزالی (حدود ۴۹۰ - ۵۶۳)
- دو) ابوحفص عمر، برادرزاده ابوالنجیب (سابق الذکر)، نسب تعلیم او به احمد غزالی می‌رسد، (ف ۶۳۲) مؤلف عوارف، رشف النصائح، اعلام النقی، مؤسس فرقه سهروردیه و مرشد سعدی و اوحدالدین کرمانی. همچنین در توضیح واژه سهروردیه آورده است: «سهروردیه فرقه‌ای از صوفیه منسوب به ابوحفص شهاب الدین عمر سهروردی. این سلسله تا زمان ما ادامه دارد و پیروان آن در هند و پاکستانند».
۴. نصر، حسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، ۱۳۴۸، تهران، ص ۱۱۵.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، مقدمه، ص ۶۴، نقل از: محمد علی ابوریان (استاد دانشگاه اسکندریه، مصر)، در مقدمه هیاکل النور، ص ۷.
۶. به پاورقی سابق از فرهنگ معین مراجعه شود.
۷. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و...، مقدمه.
۸. فرهنگ معین.
۹. در متن «ولادت» آمده ولی اشتباه چاپی غیر معذوری است.
۱۰. سجادی، سید جعفر، ترجمه حکمة الاشراق، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ صفحه ۱، (مقدمه مترجم).
۱۱. همان.
۱۲. نصر، سید حسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۸، پاورقی.

۱۳. همان.
۱۴. ابرهیمی دینانی،... - فلسفه سهروردی، مقدمه، ص ۶۶ و ۶۶، نقل از محمد علی ابوریان، مقدمه هیاکل النور ص ۱۱.
۱۵. همان، ص ۶۵.
۱۶. سجادی، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، ص ۱۶.
۱۷. نصر، معارف اسلامی، ص ۱۱۸.
۱۸. سجادی، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، مقدمه، ص ۱۸.
۱۹. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و...، سهروردی، مقدمه، ص ۶۳-۶۴.
۲۰. نصر، سید حسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۷.
۲۱. سجادی، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، ص ۱.
۲۲. این اثر در مجموعه دوم آثار شیخ اشراق توسط انجمن حکمت و فلسفه، به چاپ رسیده است.
۲۳. در مجموعه اول آثار شیخ اشراق توسط انجمن حکمت و فلسفه، به چاپ رسیده است.
۲۴. سجادی، سید جعفر، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، ص ۳۰ مترجم از کتاب مذکور با عنوان یک دوره فلسفه الهی یاد می‌کند.
۲۵. نصر، سید حسین، معارف اسلامی، ص ۳، مؤلف مذکور می‌گوید: این اثر در کتابخانه مجلس شواری ملی (قدیم) موجود و از جهت صحت انتساب، مشکوک است.
۲۶. همان، مشکوک به نظر مؤلف.
۲۷. همان، احتمالاً از عین القضاة همدانی، به نظر مؤلف.
۲۸. سجادی، مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، مقدمه، ص ۲۲.
۲۹. و لقد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعء و ان کانت کتابته ما اتفقت الا فی شهر لمواتع الاسفار.
۳۰. استاد مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، بخش فلسفه درس سوم، ص ۱۴۶ نقل از تاریخ فلسفه غرب.
۳۱. نشانی سابق.

۳۲. دینانی، شعاع اندیشه و...، مقدمه سهروردی، ص ۲۴.
۳۳. همان، ص ۲۵.
۳۴. البته بوعلی، در پاسخ به اعتراض ابوریحان، قدری نسبت به فلسفه ارسطو بیطرفی نشان می‌دهد ولی باز هم حکمت مشاء را تنها دستاورد پیشینیان می‌خواند و میراث افلاطون در حکمت را چندان به حساب نمی‌آورد (به سجادی، مقدمه ترجمه حکمة الاشراف، ص ۹، مراجعه شود).
۳۵. آشنایی با علوم اسلامی، فلسفه، درس سوم، ص ۱۴۷-۱۵۰.
۳۶. جهت دریافت مواردی از این اختلافات مراجعه شود به: حکمة الاشراف، مقدمه مترجم.
۳۷. در آن مکاشفه، که در ص ۲۶ از مقدمه کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، از تلویحات، مجموعه اول، ص ۷۰، نقل شده، سهروردی در عالم خلسه، بین خواب و بیداری شبح ارسطو را دیده و از وی درباره مشکل معرفت سؤال می‌کند. شیخ می‌گوید: «اگر به خود بازگردی و از نهاد خویش استفسار کنی به یقین پاسخ قطعی خود را خواهی یافت». مؤلف کتاب مذکور می‌گوید: «ارسطو در واقع و نفس الامر از زبان استاد خود افلاطون سخن می‌گفت».
۳۸. همان، ص ۲۷.
۳۹. همان.
۴۰. موارد مشابهت عبارتند از:
- الف - نور و ظلمت زردشتی در مقابل خیر و شر افلاطونی.
- ب - سوشیانتها در مذهب زردشت، در مقابل حاکمان در مکتب افلاطون.
- ج - طبقات سه‌گانه جامعه افلاطونی که در حکمت سابقه دارد در مقابل جامعه طبقاتی که در هند و ایران معمول بوده است.
- د - داستان «ار»: مردی است که پس از مردن زنده شد و درباره ارواح خوب و بد و سرنوشت آنها در عالم بعد از مرگ صحبت می‌کند. مؤلف ابتدا عقیده برخی از اهل تحقیق (ظاهراً دکتر فتح‌الله مجتبائی مؤلف شهر

زیبای افلاطون) را نقل می‌کند که با استناد به عدم سابقه اندیشه معاد شناسانه در یونان معتقد به سرایت این فکر از شرق به غرب شده است، اما سپس با توجه به صیغه تناسخ در داستان «ار» احتمال می‌دهد این فکر از فیثاغورث به افلاطون رسیده باشد.

۴۱. تلویحات (مجموعه یکم، ص ۳۵).

۴۲. حکمة الاشراف (مجموعه دوم، ص ۳۴).

۴۳. همان، ۱۹۸.

۴۴. اسفار ۷، ص ۲۵۷.

۴۵. همان، ۵۱.

۴۶. اسفار ۲، ص ۹۰.

۴۷. همان، ۳۳۳.

۴۸. مجموعه یکم، ص ۱۹۴، سطر ۷ و ۸

۴۹. مجموعه یکم، ص ۵۰۵، سطر ۹: قد بلغ سنّی الی قرب من ثلاثین

سنّة

مقدمه مؤلف

بر مجموعه المشارع و المطارحات دانشهای منطق، طبیعیات و الهیات

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب مشتمل بر علوم سه گانه است و آن را بر حسب پیشنهاد شما برادران ایمانی به رشته تحریر کشیده‌ام. در این کتاب مباحث و قواعدی را آورده‌ام که در کتابهای دیگر یافت نشود، قواعدی برآستی سودمند که با دقت و تصرفات شخصی خود استخراج کرده و در عین حال از طریقه مشائیان عدول نکرده‌ام، جز اینکه گاهی نکته‌ها و لطائفی را در آن به ودیعت نهاده‌ام که قواعدی شریفتر و افزون بر آنچه را که مشائیان ایراد می‌کنند به اشاره گوشزد می‌کند. هر کس از در انصاف درآید، بعد از تأمل در کتاب دیگران، می‌یابد که این کتاب وافی به مطالبی است که دیگر کتابها از عهده اقاده آن بر نمی‌آیند و هر کس با مطالعه این کتاب در علوم بحثی^۱ مهارت نیابد نخواهد توانست به محتوای کتاب دیگر من که حکمت اشراق نام دارد راه یابد، و از این جهت بهتر است کتاب حاضر پیش از حکمة الاشراق و پس از مختصری که به تلویحات^۲ موسوم است مطالعه شود.

در این کتاب چندان رعایت ترتیب [متعارف] را نخواهیم کرد و گاه چنان است که پای بند موضوع علم خاصی نخواهیم شد، زیرا هدف این کتاب «بحث» است،

هر چند گاهی به یادآوری قواعدی از علوم دیگر منتهی گردد. پس آنگاه که جستجوگر در این طریقه استحکام یافت بایستی به ریاضیات پردازد که به حکم برپادارنده اشراق رویر و شود و سرانجام به مبانی همه امور دست یابد. اما صورتهای سه گانه که در حکمت اشراق آمده و آنها عبارتند از^۳ دانش آنها جز با دریافت اشراق میسر نمی گردد.

آغاز حکمت گسستن از دنیا و نیمه راه آن مشاهده انوار الهی است و سرانجام آن را نهایی نیست.

این کتاب را به نام المشارع و المطارات نامیده ام.^۴

□ پی نوشت‌های مقدمه مؤلف

۱. اصطلاح «علوم بحثی» یا به تعبیر دیگر، «حکمت بحثی» در مقابل «حکمت اشراقی» به کار می‌رود که متکی بر ذوق و شهود است.
 ۲. نام کامل کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه است. این رساله در مجموعه یکم، صفحات ۱- ۱۲۱ به چاپ رسیده است. ذیل نام کتاب قید توضیحی (العلم الثالث) در پراگماتر مشاهده می‌شود و در مقدمه آن جمله «هذا هو الشروع فی علم ما بعد الطبیعه من التلویحات اللوحیه و العرشیه» آمده است.
- از این جمله بر می‌آید که شیخ اشراق برای کتاب «تلویحات، نیز، همانند مطارحات و مقاومات سه بخش منطق و طبیعیات و الهیات را در نظر گرفته است. هر سه کتاب در چاپ تصحیح شده کربن با عنوان العلم الثالث شروع می‌شوند (مجموعه یکم، شامل سه کتاب مذکور، بخش: العلم الثالث).
- در مقدمه تلویحات، بخش سوم، آمده است: و فیہ اطوار تقسیم و ضوابط و خمس موارد و المرصاد الاخیر و تیقدم علی الكل مقدمه (مجموعه یکم، ص ۲، سطر ۸ و ۹)
- مقدمه: در بیان حکمت نظری و عملی و شعبه‌ها و موضوع هر یک «تلویحات سه گانه به ترتیب: در بیان مقولات، کلی و جزئی و اعتبارات عینی و ذهنی و تناهی و عدم تناهی، و بقیه تقسیمات وجود چهار «مورد» - علی‌رغم آنکه در آغاز گفته شد: و خمس موارد - به ترتیب: مورد اول، شامل پنج تلویح، در بیان واجب الوجود و صفات و فعل او مورد دوم، شامل سه تلویح، در بیان مبادی و غایات و ترتیب و حال جمیع موجود است. مورد سوم، شامل چند فصل (ظاهراً ده فصل)، در بیان تجرد از ماده و ادراک و عنایت و قضا و قدر و سعادت مورد چهارم، شامل سه تلویح، در بیان نبوات و آیات و منامات تقسیم تلویحات به لوحی و عرشی، که در نام کتاب به آن اشاره شده به دو گونه ادراک، بحثی و اشراقی، اشعار دارد.
- مرصاد عرشی، شامل پانزده فصل، عموماً در بیان نقطه نظرهای

فلسفه اشراق در باب حکمت نظری و حکمت عملی و شامل اندرزهای حکیمانه عرفانی.

لازم به تذکر است که شیخ اشراق کتاب المقومات را نیز، آنگونه که خود در مقدمه آن می‌گوید جهت تکمیل التلویحات نوشته است (مجموعه یکم، ص ۱۲۴) و در آن بیشتر به رد مشائیان و بیان نقطه نظرهای فلسفه اشراق در جزئیات مطالب فلسفی پرداخته است.

کتاب تلویحات در مجموع، به لحاظ اختصار و جامعیت میان مشاء و اشراق، یک منبع کامل و مفید و مختصر جهت آشنائی با فلسفه اشراق و جهات اشتراک و تقابل آن با فلسفه مشاء است.

۳. در کتاب حکمة الاشراق صحبتی از صورتهای سه گانه نشده است به علاوه، به طوریکه از حواشی مصصح بر می‌آید (المشارع - مجموعه یکم، ص ۱۹۴) صورتهای مذکور در همه نسخه‌ها یکسان نیامده است و در یک نسخه به جای آنها کلمه «منظمسة» ذکر شده است.

۴. در پاورقی این قسمت عباراتی مفصل از مقدمه منطق المشارع و المطارحات نقل شده و چند سطر پایانی آن که ارتباط معنوی با متن دارد از این قرار است، و نحن فی هذا الكتاب لا نقصد لا تتميم طرائق المشائين و تفریعها و تهذیبها، و هی الحکمة العامة لجميع الباحثين، و ان كان قد يتفق فيه نکت بحثية شريفة. والخطب العظيم مرموز فی کتابن المشتمل علی الاصول الشريفة المسمى بحکمة الاشراق - مجموعه یکم، ص ۱۹۵

مقدمه مؤلف

بر المشارع و المطارحات دانش سوم الهیات

بسم الله الرحمن الرحيم

۱) بارالها! اشراق طریقه تو و ما بندگان تویم. با تو عزت یافتگانیم و به خواری خواهش از غیر تو تن ندهیم، چه آنکه توئی، تو، آن مبدء اول و آن نهایت مقصود. توان ما از تو و اعتماد ما بر تو است. ما را بر آنچه فرمان داده‌ای یاری ده و نعمت خود را بر ما تمام گردان و بدانچه دوست داری و خشنودی تو در آن است موفقمان بدار و بر بندگان فاضل و کامل خود درود فرست و برترین پیامبران را به تحیت و تسلیم ویژگی بخش.

آنچه پیش روی داریم تحریر دانش سوم از کتاب ما است که المشارع و المطارحات نام گرفته است. در این کتاب قواعد و نتایج آنها با همان روشی که پیش از این اشارات رفت گفته خواهد شد و توفیق من جز به یاری خداوند نیست.

۲) فصل [در تقسیم امور و بیان انواع حکمت]

امور بر دو گونه اند: گونه‌ای به کردارهای ما مربوط است و آن را «حکمت عملی» نامیده‌اند، و گونه دیگر به کردارهای ما بستگی ندارد و دانش مربوط به آن «حکمت نظری» نامیده شده است. حکمت نظری خود به سه بخش منقسم می‌گردد.

نخست آنچه به اموری ارتباط دارد که در تحقق خود بی نیاز از ماده هستند مانند «واجب تعالی» و «عقول فعال» و «اقسام اولیه هستی». البته برخی از این اقسام با ماده امتزاج دارند اما این بدان جهت نیست که نیازمند به ماده باشند. «معلولیت» و «امکان» از این قبیل هستند. این قسم را «علم اعلی» [یا دانش برین] نامیده‌اند و موضوع آن فراگیرترین موضوعات است، یعنی «موجود از آن جهت که موجود است» [و نه از آن جهت که موجودی خاص است]. بخشی از این قسم به تقسیمات کلی وجود اختصاص دارد و در بخش دیگر به «امور الهی» یا «الهیات» پرداخته می‌شود.^۳

قسم دوم درباره اموری بحث می‌کند که مادی هستند ولی ممکن است در عالم خیال تا اندازه‌ای مجرد از ماده شوند و فرض وجود آنها در گرو ماده و استعداد ویژه‌ای نیست. این قسم از دانش ریاضی و حکمت میانین می‌نامند و موضوع آن «مقدار» است. «مقدار پیوسته»^۴ موضوع هندسه^۵ و دانشهای وابسته به آن و «مقدار گسسته»^۶ موضوع علم حساب و دانشهای مرتبط با آن است.

قسم سوم درباره اموری است که مادی هستند، تصور آنها بدون ماده میسر نیست و چون مجرد نیستند اگر موجود شوند برکنار از دگرگونی و استعداد نخواهند بود. این قسم را علم طبیعی [یا حکمت فرودین]^۷ خوانده‌اند و موضوع آن جسم عالم است از آن جهت که دارای مبدء ثبات و دگرگونی [یا سکون و حرکت] است. این همان تقسیم مشهور است.

[بحث و تأسیس]

موضوع علم حساب، عدد است و عدد از اقسام موجود [بماهر موجود] است، چه، موجود یا یگانه و یا دارای عدد است، و آنچه دارای عدد است در هستی خود، از این جهت که متعدد است، نیازمند به ماده نیست، چه، مفارقات نیز دارای عدد هستند. بر این اساس میان حساب و هندسه تفاوتی است و آن اینکه موضوع حساب ممکن است واقعیت یابد بی آنکه در ماده‌ای باشد ولی موضوع هندسه -

یعنی مق

دار [متصل]. جز در اعیان، یعنی جسم، واقعیت نمی‌یابد و خواهیم گفت که تصور آن بدون جسم نیز ممکن نیست. نتیجه آنکه: حساب و هندسه بدینگونه متفاوت می‌شوند و ضابطه علم برین در علم میانین دخالت می‌کند.^۸ اما اگر هنگام تقسیم ضابطه علم برین را بدینگونه قرار دهیم که موضوع آن به هیچ وجه با ماده در نیامیزد در این صورت بسیاری از اقسام وجود از آن خارج می‌شود؛ و اگر شرطی نکنیم و قناعت کنیم به اینکه بتوان موضوع را - هر چند در عالم اعتبار - مجرد ساخت در این صورت است که موضوع حساب نیز وارد علم برین می‌شود و تقسیم اصلی بر هم می‌ریزد.^۹

بنابراین درستتر آن است که در تقسیم دانشها بگوئیم: دانش یا این چنین است که موضوعش موجود [بماهر موجود] است و یا موضوع آن موجود [بماهر موجود] نیست. اولی علم برین است. اما آنچه موضوعش موجود [بماهر موجود] نیست یا فرض واقعیت یافتن آن مشروط به ماده‌ای با استعداد و قابلیت خاص است [و آن علم فرودین یا دانش طبیعی است] و یا مشروط به چنان ماده‌ای نیست [و آن علم میانین یا دانش ریاضی است].^{۱۰}

[مقایسه‌ای میان ریاضی و طبیعی]

گروهی از ارباب دانش برآنند که علم طبیعی شریفتر از ریاضی است و جماعتی از ایشان برآنند که ریاضی شریفتر است. هر دو گروه در اطلاق حکم خود بر خطا هستند. ریاضی از آن جهت که به مجرد نزدیکتر است شریفتر از طبیعی است و طبیعی از آنروی که مبدء حرکت و سکون را در بحث خود لحاظ می‌کند - و آن یک امر جوهری است - بر ریاضی برتری دارد، چه، ریاضی از مقدار بحث می‌کند و مقدار نیز عرض است و شکی نیست که جوهر دارای تأثیرند و تا حدودی جنبه علیت دارند، در حالیکه عرضها توابعی بیش نیستند.

دلیل دوم جهت اثبات برتری طبیعی آن است که طبیعی در غالب اوقات چرایی

امور را بیان می‌کند و تردیدی نیست که چرائی [یا «لمیت»] برتر از «انیت» است.^{۱۱} دلیل سوم برای برتری طبیعی این است که مباحث آن با «هستی در خود»^{۱۲} مطابقت دارد و بنابراین موضوع طبیعی و احوال موضوع آن اموری حقیقی هستند که در عالم اعیان واقعیت دارند در حالیکه مباحث حساب و هندسه بیشتر بر پایه تصورات قرار دارند و معلوم است که آنچه تحقق داشته و دارای «هستی در خود» باشد برتر از چیزی است که موارد تصور باشد.

دلیل چهارم برتری طبیعی آن است که علم طبیعی مباحث «نفس» را در بردارد^{۱۳} و «نفس» از مهمترین موضوعاتی است که باید شناخته شود و هم اوست که شعور انسانی را می‌سازد، شعوری که می‌شمارد و تعیین مساحت می‌کند و اندازه می‌گیرد. علم به نفس، ما در همه صناعات و معارف است و هیچ بحثی جز بحث واجب الوجود و آنچه لایق جلال اوست، از جهت اهمیت، بر بحث نفس پیشی نمی‌گیرد. پس طبیعی بدین اعتبار خاص نیز به شرافتی بزرگ و بلیغ دست می‌یابد، و ریاضی، هر چند که از شرافت و ریاست نسبت به سایر علوم برخوردار است، اما اشتغال به آن در زمانهای پیشین شأن کودکان بوده و نمی‌توان کسی را حکیم یا فیلسوف خواند جز آنکه به معرفت مفارقات و احکام آنها نائل آید. از این جهت است که سقراط چون در اواخر زندگی اراده کرد تا نظری به موسیقی و شعر و حساب بیفکند و در اثر حادثه مشهوری به مرگش منتهی شد توفیق نیافت تأخیر خود در اشتغال بدین امور را با عبارتی به این مضمون توجیه کرد که: من در سالهای جوانی به برترین دانشها و فنون و شریفترین آنها، یعنی فلسفه، روزگار گذرانیدم و برای سرگرم شدن به اینگونه امور فراغتی نیافتم.^{۱۴}

بنابراین وقتی «فلسفه» به طور مطلق گفته می‌شود مقصود از آن معرفت مفارقات و مبادی و بحثهای کلی متعلق به اعیان هستی است و عنوان «حکیم» اطلاق نگردد مگر بر آنکس که شهودی نسبت به هستیهای برین و ذوقی و شناختی الهی درباره این گونه امور داشته باشد.^{۱۵}

□ پی نوشت‌های مقدمه مؤلف بر دانش سوم (الهیات)

۱. «اقسام اولیه هستی» چون بعد از «عقول فعال» ذکر شده طبق نظر مشائیان فقط «نفوس» فلکی و انسانی را افاده می‌کند اما طبق نظر شیخ اشراق ممکن است دو گونه دیگر از هستیهای مفارق، یعنی «مثل معلق» و «ارباب انواع» یا «مثل افلاطونی» را نیز افاده کند.
۲. مقصود این است که «معلولیت» و «امکان» و بسیاری دیگر از معقولات ثانی فلسفی، مثل وحدت و کثرت و علیت، هر چند در عالم نیز دارای مصادیقی هستند، اما در ذرات خود اختصاص به ماده ندارند و به همین دلیل است که در عالم مفارقات هم مصداق می‌یابند، برای مثال می‌گوئیم: عقل اول علت عقل دوم است.
۳. این که موضوع بخش دوم یعنی «امور الهی» نیز «موجود بما هر موجود» باشد قابل بحث است زیرا در این بخش از اموری مثل «خدا، نفس و عقل» و نیز در فلسفه اسلامی معمولاً از مسائلی مثل «معاد و نبوت عامه» نیز بحث می‌شود و اینها از مصادیق «موجود بما هر موجود» نیستند. یکی از توجیهاات معمول در این مورد این است که بحث در مسائل مذکور در واقع توضیح اقسام و شقوق مذکور در بخش اول، یعنی «امور عامه»، است. برای مثال در امور عامه از واجب و ممکن و ممتنع به طور کلی بحث می‌شود و در «امور الهی» مصداق واجب توضیح داده می‌شود. این توجیه نیز به نوبه خود قابل تأمل است.
۴. الکم المتصل
۵. ظاهراً در اینجا مسامحه‌ای صورت گرفته، زیرا «مقدار پیوسته» یا «کم متصل» خود دارای دو قسم است: «ثابت و غیرثابت» یا «قارّ و غیر قار» قسم «غیرثابت» یا «زمان» موضوع هندسه و علوم وابسته به آن نیست.
۶. الکم المنفصل
۷. سه اصطلاح «حکمت فرودین، حکمت میانین و حکمت برین» که در این ترجمه آمده، مأخوذ از ابوعلی سینا در دانشنامه علائی است.
۸. متن عبارت این است:.... فعلى هذا، الحساب فارق الهندسة بما

ذکرنا و دخل فیما ذکر ضابط العلم الاعلی فی التقسیم - ص ۱۹۷، سطر ۱۰

۱۲ -

۹. خلاصه اشکال این است که: موضوع حساب، یعنی عدد، بر خلاف موضوع هندسه، یعنی کمّ متصل قارّ، برای تحقق خود در اعیان مقید به ماده نیست و به مفارق نیز تعلق می‌گیرد. حال، اگر در بیان موضوع دانش برین «عدم تقید به ماده» را شرط کنیم شامل حساب نیز می‌شود، در حالیکه حساب مندرج در دانش میانین، یعنی ریاضی، است و اگر «تقید به عدم ماده» را شرط کنیم بسیاری از مفاهیم عام، مثل علیت و وحدت و امکان، که تقید به ماده ندارند ولی با ماده نیز می‌سازند، از دانش برین خارج می‌شوند، و این نیز مورد پذیرش ارباب حکمت نیست.

۱۰. تفاوت اصلی این تقسیم با تقسیم سابق این است که در این تقسیم موضوع علم الهی «موجود بما هر موجود» دانسته شده در حالیکه در دو علم دیگر، یعنی ریاضی و طبیعی موضوع «موجود بما هر موجود» نیست. همین نکته به نظر شیخ اشراق رافع اشکال است.

۱۱. مقصود این است که علم طبیعی در غالب مباحث خود علاوه بر توصیف هستیهای مادی روابط علت و معلولی میان آنها را نیز بیان می‌کند ولی علم ریاضی فقط به توصیف مصادیق مختلف کمیت می‌پردازد و تعلیل، برتر از توصیف است. ظاهراً*

۱۲. شیئی فی نفسه

۱۳. نظر شیخ اشراق در اینجا به سنت ارسطویی و ابن سینائی است که بحث «نفس» را در طبیعیات فلسفی مطرح می‌کرده‌اند. ولی شیخ اشراق خود در این بخش، که به علم الهی اختصاص یافته، در مشرع هفتم و در حکمة الاشراق، مقاله پنجم، ذیل عنوان «معاد و نبوات و منامات» و نیز در مقالات دوم و چهارم درباره «نفس»، به ویژه «نفس ناطقه» انسانی مباحث مفصلی ایراد نموده است.

*. انتخاب واژه‌های «لم» و «ان» که به ترتیب به دو شیوه مشخص استدلال یعنی سیر از علت به معلول و از معلول به علت اشاره می‌کنند، برای مقصودی که اشاره شد خالی از مساحمه نیست.

۱۴. در اینجا شیخ اشراق، علیرغم آنچه از او انتظار می‌رود دیدگاه ارسطویی را بر بینش افلاطونی ترجیح داده است و این امر استقلال فکری او را می‌نمایاند.
۱۵. این نتیجه فراتر از مقدماتی است که ارائه شده است زیرا بحث گذشته فقط ناظر به ترجیح طبیعی بر ریاضی بوده است.

مشرع اول

[مقدمات]

۱. بیان چند اصطلاح بنیادی

۲. وجود و عدم

۳. جوهر و عرض

مشروع اول

در این مشروع درباره بعضی از امور که معرفت آنها پیش از ورود به علم کافی لازم است - و پاره‌ای از مردم در آنها به خطا رفته‌اند - گفتگو می‌شود.

فصل [اول]

در این فصل اشارات مختصری به مباحث «وجود و شیئیت»، «وجوب، امکان و امتناع»، «حق و باطل» و مانند اینها خواهد شد.

[وجود و شیئیت]

گروهی هستند که در مورد هر چیزی به تعریف می‌پردازند و بر همین اساس به تعریف وجود نیز پرداخته‌اند، ولی ما برای تو در علم منطق آشکار ساختیم که مبادی تعریف باید به فطریات منتهی شود و نباید چیزی را بدانچه از آن پنهان‌تر و یا از جهت شناختگی و ناشناختگی هم‌ردیف آن است تعریف نمود.

یکی از تعریفهای ایشان درباره وجود این است که «وجود آن است که موجب موجودیت موصوف خود می‌گردد». این تعریف باطل است زیرا وجود را بدانچه از آن پنهان‌تر است و خود باید در پرتو وجود شناخته شود تعریف کرده‌اند، چه، موجود از آن جهت که موجود است جز با وجود شناخته نشود، پس چگونه می‌توان «وجود» را توسط «موجود» تعریف کرد؟

برخی دیگر [از تعریف وجود خودداری کرده و] به تعریف «موجود» پرداخته و گفته‌اند: «موجود آن است که به اوصاف حادث و قدیم متصف گردد». این تعریف هم پذیرفتنی نیست زیرا «حادث» و «قدیم» خود با توجه به وجود، با این اعتبار که مسبوق به عدم باشد یا نباشد، شناخته می‌گردند.

تعریف دیگر این است که: «وجود چیزی است که به اقسام فاعل و مفعول منقسم می‌گردد». اما این تعریف هم درست نیست زیرا «فاعل» و «مفعول» هم توسط وجود با این قید که بهره ده یا بهره مند باشد معنا می‌شوند [فاعل، وجود می‌دهد و مفعول، یا قابل، وجود می‌گیرد].

گاهی نیز در تعریف وجود - و هم چنین «شیئیت» - از واژه‌های مرادفی نظیر «آنچه»، «آنکه» یا «امر»ی که چنین و چنان است بهره می‌گیرند [و، برای مثال، می‌گویند: «وجود آن است که... یا چیزی است که... یا امری است که...]. این تعاریف نیز به منزله تعریف شیئی به خود آن است.

بنابراین، کسی که [مثلاً] در تعریف «شیئی» می‌گوید «چیزی است که خبردادن از آن صحیح است» علاوه بر آنکه «شیئیت» را که به خودی خود آشکار است به «صحت خبر» که پنهان‌تر است، تعریف کرده لفظ «چیزی که» را نیز در تعریف «شیئی» به کار برده در حالیکه هر دو دارای یک مفهوم هستند.

نتیجه آنکه: «شیئیت» و «وجود» از اموری هستند که به تعریف نمی‌آیند زیرا چیزی آشکارتر از آنها نیست.

[نسبت میان «شیئیت» و «وجود»:]

[شیئیت: فراگیرتر از وجود]

بعضی گفته‌اند: شیئیت فراگیرتر از «وجود» است و چنین استدلال کرده‌اند که: آنچه به عقل درآید و هستی اش ممتنع باشد یا وجودش ممکن بوده ولی بالفعل معدوم باشد «شیئی» است، زیرا دارای صورت عقلی است، ولی نمی‌توان آن را موجود نامید. اینان در احتجاج خود بر خطا هستند زیرا آنچه به اعتبار معقولیت

خود «شیئی» نامیده می‌شود به همین اعتبار «موجود ذهنی» نیز هست و چنین چیزی همانطور که «موجود عینی» نیست «شیئی عینی» هم نیست. بنابراین «وجود» به طور مطلق و بدون قید است، وجود عینی مرادف شیئی عینی و وجود ذهنی مرادف شیئی ذهنی است و استدلال مذکور بازدهی ندارد.

بعضی دیگر از معتقدان فراگیرتر بودن «شیئیت» گفته‌اند: «شیئی» هم شامل وجود می‌شود و هم ماهیتی که وجود بر آن عارض می‌گردد و از اینجا معلوم می‌شود که «شیئی» فراگیرتر از هر یک از «وجود» و «ماهیت» است. با این استدلال می‌توان بدین سان معارضه کرد که «وجود» نیز [با استدلالی مشابه] ممکن است عام‌تر از «شیئی» فرض شود، زیرا ماهیتی که موجود شده دارای وجود است و ماهیت غیر موجود نیز از آن جهت که دارای هستی ذهنی است دارای [نوعی از] وجود است. بنابراین، «وجود» فراگیرتر از «شیئی» است.^۱

[تساوی وجود و شیئیت]

گروهی «وجود» و «شیئیت» را دو مفهوم مساوی دانسته‌اند زیرا دیده‌اند که این دو بر یکدیگر حمل می‌شوند. عده‌ای هم آن دو را الفاظ مترادف شمرده و گفته‌اند مفهومشان یکی است.^۲ اینان گفته‌اند این مطلب به اقتضای فطرت معلوم می‌شود و اگر کسی اختلاف مفهومی میان این دو تصور می‌کند و گمان می‌کند دو مفهوم هستند باید مفهوم یکی از آن دو را بیان کند، چه، این مطلب بر ما پوشیده مانده و اگر چنان باشد معنی هیچکدام فطری نخواهد بود.

این گروه گفته‌اند «شیئی» مرادف «موجود» و «شیئیت» مرادف «وجود» است، ذهنی هر یک مرادف ذهنی دیگری و عینی هر یک مرادف عینی دیگر است. هم چنین گفته‌اند: همانطور که می‌توان گفت «شیئیت، شیئی است» - زیرا ممکن نیست «لاشیئی» باشد - نیز می‌توان گفت «شیئیت، موجود است» و هنگامی که می‌گوئیم «وجود شیئی است» بدان می‌ماند که گفته باشیم «وجود موجود است». این کلمات طبق عادت بر یکدیگر اطلاق می‌شوند و یکی گفته می‌شود و نظیرش بر او حمل

می‌گردد، برای مثال می‌گویند «وجود، موجود است» و «شیئیت، شیئی است». این حملهای مکرر دلالت بر اختلاف معنی و حقایق ندارد [بلکه دلیل بر اتحاد مفاهیم، به شرح مذکور، می‌باشد]

[گامی در طریق حل مسأله]

مدعی اتحاد مفهوم وجود و شیئیت، در واقع، به نزاع لفظی پرداخته و جستجوگر حقیقی نیست. به همین سان است وضع هر کس که مدعی اتحاد مفهوم دو اسم شود، از هر گونه که باشند، چه، هنگامی که «دو لفظ»، آنگونه که مدعی می‌پندارد، هیچگونه تفاوت مفهومی با هم نداشته باشند پس معنی سخن او جز این نیست که این لفظ برای این معنا وضع شده و یا اینکه من این لفظ را برای این معنا نهاده‌ام. آنچه به عنوان اصطلاح برای خود برگزیده مورد مناقشه نیست اما این ادعا که اصطلاح عرفی یا لغوی بدینگونه است مطلبی است که به اهل زبان مربوط است و ربطی به مباحثات علمی ندارد و کسی هم که با او در این زمینه به گفتگو می‌پردازد در حقیقت فقط در یک بحث لغوی شرکت جسته است.

[در مسأله مورد بحث نیز] اگر نزاع بدین منوال باشد که یکی بگوید مفهوم دو لفظ «وجود» و «شیئیت» یکی است و دیگری بگوید یکی نیست، بلکه لفظ «شیئیت» بر معنایی اعم از وجود [یعنی بر وجود] و ماهیتی که ورای وجود است حمل می‌شود، چنین نزاعی حقیقی نخواهد بود، خواه این ادعاها براساس عرف صورت گیرد و یا مبتنی بر اصطلاح شخصی باشد. اما اگر مدعی اتحاد مفهوم دو لفظ در عین حال بپذیرد که «شیئیت» دارای احکامی است که وجود بدانها محکوم نیست - برای مثال می‌توان گفت - «این شیئی ممکن الوجود است» ولی نمی‌توان گفت «این شیئی ممکن الشئیة است» و نیز گفته می‌شود «وجود شیئی از ناحیه فاعل است» ولی نمی‌توان گفت «شیئیت شیئی از ناحیه فاعل است» - در این صورت مدعی مذکور با خودش در تناقض افتاده و ملتزم به پذیرش این نکته خواهد شد که این دو لفظ ممکن است با دو وجه مختلف و، در نتیجه، با دو مفهوم متفاوت اعتبار

گردند.

و آنکس که در توضیح اختلاف میان مفهوم دو لفظ می‌گوید: درست است که گفته شود «فلان حقیقت موجود است» ولی نمی‌توان به درستی گفت «فلان حقیقت شیئی است»، او نیز توضیح شایسته‌ای ارائه نکرده است، زیرا، چه بسا در مقابل او بتوان گفت غلط دانستن جمله «فلان حقیقت، به هر صورت، شیئی است» غیرموجه است و چه بسا بتوان عکس مطلب را نیز ادعا کرد، چه، ارباب فن به طور عام معترفند که به هیچ حقیقتی «حقیقت» نمی‌گویند مگر آنکه همراه وجود باشد. پس این که گفته شود «فلان حقیقت موجود است» بدان می‌ماند که بگویند «ماهیتی که همراه با وجود است وجود دارد». [و «حقیقت» به این معنا لزوماً «شیئی» نیز هست] اما چنانچه دلیلی بیاورند که جمله «فلان حقیقت شیئی است» بدین جهت درست نیست که بر کسی پوشیده نیست، این نیز خطا است، زیرا شرط درستی آنچه گفته می‌شود این نیست که مجهول باشد، چه، فطریات که مبادی نخستین هستند درستند بی آنکه بر کسی پوشیده باشند.^۳

[واسطه میان وجود و عدم]

بدان که گروهی از معتقدان به اعم بودن «شیئیت» نسبت «وجود» اوهام عجیبی به هم بافته و گفته‌اند: «معدوم ممکن شیئی است» و به آن «ثابت» نیز می‌گویند، و پذیرفته‌اند که «هر محالی منفی است» و «واسطه‌ای میان نفی و اثبات نیست»، ولی چه بسا گفته‌اند میان موجود و معدوم واسطه‌ای هست و سخن را بدانجا می‌رسانند که «ثابت» را بر موجود و بر آنچه به نظر ایشان [نه موجود است و نه معدوم و آن را «حال» می‌نامند و بر معدومی که ممکن باشد اطلاق می‌کنند. برخی دیگر از ایشان گفته‌اند: معدوم یا ممکن است یا ممتنع و میان این دو باید تفاوتی باشد و ثبوت حکم امکان برای معدوم خود مستلزم «شیئیت» آن است [و از اینجاست که «شیئیت» اعم از وجود دانسته می‌شود].^۴

بحث و تحقیق

کسانی که این سخنان را گفته‌اند به کلی از ویژگی امور ذهنی و از اینکه آنها در قلمرو ذهن «شیئی» هستند غافل مانده‌اند و توجه نکرده‌اند که تفاوتی که میان دو نوع معدوم، محال و ممکن، گذاشته می‌شود به اعتبار چیزی است که به تصویر ذهنی آنها اضافه می‌شود؛ و چون این چنین باشد پس «ممتنع» نیز، از آن جهت که مفهومی دارد و چیزی به حمل یا از آن سلب می‌گردد، «شیئی» است، چه اگر صورت آن در عقل دارای هیچگونه شیئیتی نبود نمی‌شد از آن خبر داده شود و یا طرف سلب یا ایجاب قرار گیرد، و آنچه هیچگونه ثباتی در ذهن یا در خارج ندارد تصدیق به ثبات آن هذیان و خبر دادن از آن ممتنع است.

یکی از پاسخهایی که کار ایشان را به رسوائی می‌کشاند این است که به ایشان گفته شود: هنگامی که ممکن معدوم است آیا وجود آن ثابت است یا منفی است؟ - چه، به اعتراف ایشان «شیئی» بیرون از نفی و اثبات نیست - پس اگر بگویند «وجود معدوم ممکن منفی است»، و منفی نیز در نظر ایشان فسخ است، پس وجود معدوم ممکن محال می‌گردد و این درست نیست [زیرا مشتمل بر تناقض است]؛ و اگر بگویند «وجود برای معدوم ممکن ثابت است»، و هر چیزی می‌تواند به صفتی که برای او ثابت است موصوف گردد، پس معدوم ممکن می‌تواند در حال عدم متصف به وجود گردد و همزمان متصف به وجود و عدم باشد و این نیز ممتنع است. و چنانچه بگویند اتصاف شیئی به صفتی که برای او ثابت است ممنوع است پس لازم می‌آید که نتوانیم بگوئیم ماهیتی که معدوم است «شیئی» است، چه، شیئیت به اعتقاد ایشان برای آن ثابت است و ایشان، طبق فرض، ملتزم شده‌اند به اینکه نتوان چیزی را به صفتی که برای او ثابت است وصف نمود، پس «ماهیت معدوم شیئی هست و شیئی نیست». و همینطور است حال دو صفت «امکان» و «ثبات» نسبت به معدوم ممکن.

خلاصه اینکه می‌توان از ایشان پرسید: آیا معدوم ممکن موجود است یا موجود نیست؟ شکی نیست که یکی از این دو اثبات و دیگری نفی است و معدوم ممکن

نیز به هر حال یکی از این دو صفت را دارد. اگر بگویند معدوم ممکن موجود است این محال است، و اگر بگویند منفی است نتیجه، آن می شود که برخی از ممکنها منفی می گردند، و چون هر منفی ای در نظر ایشان ممتنع است پس برخی از ممکنها ممتنع خواهند بود و محال بودن این نتیجه نیز آشکار است.

از جمله گفتگوهائی که ایشان را وادار به تسلیم می کند این است که شخص معینی، بدانگونه و با همان خصوصیتی که هم اکنون دارد، در نظر گرفته شود و به ایشان گفته شود: آیا این شخص پیش از آنکه وجود یابد، به عنوان «این شخص»، ثابت بوده یا نبوده است؟ اگر بگویند ثابت بوده، به طوری که به عنوان «این شخص» مورد اشاره قرار گیرد، لازم می آید معدوم، مورد اشاره قرار گیرد. و اگر بگویند ثابت نبوده پس او - از آن جهت که «او» است - منفی است و هر منفی ای نزد ایشان ممتنع بالذات است. پس «این» شخص ممتنع است. اگر بگویند اشاره بالفظ «این» هنگامی صحیح است که اشاره مذکور متوجه وجود شخص یا وجود صفاتش باشد، در جواب خواهیم گفت: آنچه در صحت اشاره شرط شده کدام است: وجود وجود و وجود وجود صفات یا ثبوت وجود و ثبوت وجود صفات؟ اگر اولی را اختیار کنند تسلسل لازم می آید زیرا پرسش را به وجود دوم منتقل می کنیم و از آنجا به وجود سوم و همچنان تا بی نهایت پیش می رویم، و اگر دومی را بپذیرند مسأله به صورت پیشین در می آید، بدینسان که اگر ثبوت وجود یا ثبوت وجود صفات را جهت مورد اشاره قرار گرفتن پیش از وجود مسلم بدانند پس معدوم را مورد اشاره [حسی] قرار داده اند، و این محال است [چون در آن صورت معدوم نیست] و چنانچه ثبوت مذکور را رد کنند و این نیز محال است.

[آنچه گفته شد بر این اساس بود که زیادتی وجود بر ماهیت را همچنان ملتزم باشند] اما اگر از طریقه خود که بدان معترفند دست بردارند و وجود را عین ماهیت بدانند باز هم از این سخنان طرفی نمی بندند زیرا اگر ماهیت، به عنوان ماهیت ثبوتی داشته باشد و در عین حال ماهیت عین وجود باشد پس ثبوت، ماهیت به این

معنا است که موجود نیز هست، چنانکه گذشت، [و این نتیجه با مبنای ایشان یعنی عمومیت ثبوت به وجود سازش ندارد]. به علاوه چگونه می‌توانند چنین مطلبی را ثابت کنند در حالیکه فاعل باید وجود را به ماهیت ثابت [- به عقیده ایشان -] افاده کند تا موجود شود و در این صورت چگونه ممکن است وجودی که باید از ناحیه فاعل بیاید عین ماهیت باشد. سپس این نیز عجیب است که ایشان می‌گویند وجودی را که فاعل افاده می‌کند نه موجود است و نه معدوم [چه وجود - به نظر ایشان عین ماهیت است و ماهیت ثابت است و ثبوت اعم از وجود دو عدم است] و فاعل نیز وجود وجود را افاده نمی‌کند - با آنکه اگر ایزاهم بگویند نقل کلام به آن خواهد شد - و ثبات وجود را نیز افاده نمی‌کند زیرا وجود به دلیل اینکه ممکن است به خودی خود ثابت نیز هست. نتیجه آنکه: فاعل هیچ چیز را به ماهیت افاده نمی‌کند، و این معنای تعطیل عالم از صانع است.^۴

گویندگان این سخنان کسانی هستند که از میان ملت اسلام سربرآوردند و به امور عقلی میل کردند در حالیکه نه اندیشه سالمی داشتند و نه به ذوقیات صوفیه دست یافته بودند. در زمان بنی امیه از طریق ترجمه‌ها کتابهایی به دست ایشان رسید که نامهای مؤلفان آنها شبیه نامهای فلاسفه یونان بود و ایشان گمان کردند که هر اسم یونانی نام یک فیلسوف است. در آن کتابها به گفته‌هایی برخوردند که به نظرشان نیکو آمد، بدان گفته‌ها فراز آمدند و به امید دستیابی به فلسفه به استخراج نتایج آنها پرداختند. این سخنان در سرزمین ایشان منتشر شد و ایشان بدان شادمان شدند. گروهی از متأخران نیز از پی ایشان درآمدند و در برخی از مطالب با ایشان به مخالفت پرداختند اما همگی در این خطا انباز بودند که نام چند مؤلف یونانی را شنیده، می‌پنداشتند که در کتابهای ایشان چیزی از فلسفه یافت می‌شود در حالیکه در آن کتابها از فلسفه خبری نبود. متقدمان ایشان پذیرفتند و متأخران ایشان دنباله روی کردند و نتیجه آن شد که فلسفه‌ای که رسمیت یافت چیزی جز گفته‌های عوام یونان و خطبای ایشان، که مورد قبول عامه قرار گرفته، نبود.^۵

[توهمی دیگر]

بدان که: آن کسان که سخنان ایشان درباره شیئیت معدوم را باز گفتیم معتقد شده‌اند که پاره‌ای از چیزها نه موجودند و نه معدوم. هر امر عام و هر امر ممیزی^۷ در نظر ایشان نه موجود و نه معدوم بلکه «حال» است. برخی از ایشان [فرارت رفته] می‌گویند اینگونه امور نه تنها موجود و معدوم نیست بلکه نه معلوم و نه مجهول و نه معقول [و نه غیر معقول] است؛ و از ایشان کسانی یافت می‌شوند که معتقدند پاره‌ای از آنچه بدینگونه است محسوس نیز می‌باشد.

[در واقع] شگفت‌انگیزترین چیزها چیزی است که نه موجود و نه معلوم و در عین حال محسوس باشد. سپس روشن نیست که اگر چیزی معلوم نباشد چگونه مورد بحث قرار می‌گیرد. آیا می‌دانند که موجود نیست یا نمی‌دانند؟ اگر نمی‌دانند چگونه حکم به نبودن آن می‌کنند؟ و اگر چیزی به هیچگونه در دایره علم آنها قرار نگرفته چگونه دانسته‌اند که موجود نیست؟ و چگونه می‌توان چیزی را تصدیق کرد بی آنکه از پیش به تصور در آمده باشد؟ چرا درباره چیزی که هیچگونه دانشی درباره آن ندارند سکوت اختیار نمی‌کنند؟ و سرانجام، آیا اینگونه سخن گفتن معنایی جز اعتراف به هذیان تواند داشت؟

گذشته از اینها باید به این نکته توجه کرد که «عدم» چیست؟ عدم یا «لاوجود» است و یا «لاشیئیت» - [و می‌دانیم که شیئیت به نظر ایشان] اعم از وجود است و بر ماهیتی که ورای وجود است نیز اطلاق می‌گردد - و [این را هم پذیرفته‌اند که] میان سلب و ایجاد حد وسطی نیست. حال، اگر عدم عبارت از «لاوجود» باشد، و چیزی از دایره وجود و لاوجود بیرون نیست، پس معدوم ممکن نیز قطعاً مندرج در لاوجود است. و اگر بگویند عدم عبارت از «لاشیئیت» است این، با گفته نخست ایشان نمی‌سازد که می‌گفتند «معدوم ممکن شیئی است» چه، لازمه درست بودن هر دو سخن این است که «لا شیئی، شیئی باشد» و این محال است. و [به تعبیر دیگر] وقتی عدم همان «لاشیئی» باشد چنانچه ماهیتی را معدوم فرض کنیم صفات آن هم

معدوم خواهد بود، یعنی ذات و صفت، هر دو، مندرج در مفهوم «لاشیئ» می‌گردند. پس چون آن ماهیت موجود شود خصوصیتی از فاعل افاده می‌گردد که «لاشیئیت» را منتفی می‌سازد، و شیئیت و ثبات به حیظه امکان در می‌آیند، و اینجاست که «شیئیت» و «لاشیئیت» با هم اجتماع می‌کنند و [اگر آن دورا به ترتیب برابر با اثبات و نفی بدانیم] ثبات و نفی هم در یک مورد گرد می‌آیند و [چنانچه نفی را طبق مذاق ایشان برابر با امتناع بگیریم] امکان و امتناع هم با یکدیگر جمع می‌شوند.

اما در صورتی که عدم را به معنی «لاوجود» و «لاشیئیت» ندانند و حتی از تفسیر آن به سلب ماهیتی خاص، مثل «لانسان» نیز دریغ ورزند - با این عذر که بسیاری چیزها لانسان هستند ولی معدوم نیستند - در پاسخ خواهیم گفت: بنابراین «عدم» باید [دارای معنی ثبوتی بوده و] طبیعتی شناختی و ممتاز داشته باشد. حال، این طبیعت اگر در موضوع نباشد جوهر است و چنانچه در موضوع باشد عرض است. و یا، به هر صورت؛ صفتی از صفات است و هر صفتی نیز جای ثابتی دارد. در این صورت [باید پذیرفت که] معدوم ممتنع [نیز] ثابت باشد زیرا «عدم» که بخشی از آن است، جنبه ثبوتی دارد، و این محال است.

این مطلب را به طریقی دیگر نیز می‌توان روشن ساخت: فرض کنیم سیاهی [که یک ماهیت ممکن است] معدوم باشد، اما رنگ بودن آن و جهات کلی مربوط به رنگ و مشخصات جزئی آن، که سیاهی را از دیگر رنگها جدا می‌کند، و بالاخره وجود^۸ آن، همگی ثابت باشند. در این صورت با توجه به ثبات وجود می‌توان سیاهی معدوم را متصف به «وجود» ساخت. هم چنین با توجه به ثبات ماهیت رنگ و ممیزات خاص و جهات عام مربوط به آن می‌توان ماهیت سیاهی را «محقق» دانست، چه، تمام این خصوصیات، ثابت هستند. از طرفی، فاعل نیز «وجود» می‌بخشد در حالیکه وجود نمی‌تواند وجود دیگری داشته باشد تا فاعل آن را اعطا کند. نتیجه آنکه: سیاهی معدوم با سیاهی موجود یکی می‌شود، زیرا فاعل صفاتی

راکه دارای ماهیت ثابت هستند و نیز وجود ثابت را افاده نمی‌کند. به علاوه، حال وجود وجود نیز مثل خود وجود است [و بنابراین بر فرض که بگویند فاعل وجود وجود را افاده می‌کند تمام اشکالات به وجود دوم و سوم... تا به نهایت منتقل می‌گردد]. اما اگر بگویند فاعل [نه وجود می‌دهد و نه وجود، بلکه] ثبات وجود را افاده می‌کند معنی این سخن این است که ثبات، پیش از افاده فاعل منتفی بوده و [چون نفی را برابر با امتناع می‌گیرند] سیاهی معدوم متنوع الوجود می‌گردد.

علاوه بر اینها، اگر ثبات و وجود پیش از افاده فاعل، «غیر ثابت» باشند امکان آنها هم «غیر ثابت» است، زیرا تصور نمی‌شود صفتی ثابت باشد برای آنچه خود ثابت نیست. در نتیجه، ثبات و وجود قبل از افاده فاعل، «غیر ممکن» می‌گردند؛ و چون می‌دانیم «واجب» نیستند پس «ممتنع» خواهند بود؛ و اگر مطلب بدین روال پیش برود همه امور [غیر واجب] ممتنع می‌گردند و این، محال است [زیرا بسیاری از امور غیر واجب بالفعل موجودند].

در نهایت باید دانست که: آنچه از معنی «ثبات» فهمیده می‌شود چیزی جز «وجود» نیست. ثبات ذهنی به معنی وجود ذهنی و ثبات عینی به معنی وجود عینی است. سپس، عدم نیز - به نظر ما - معنایی جز «لا وجود» ندارد و آنچه موجود نیست بناچار معدوم است. حال، اگر کسی اصطلاحی دیگر دارد بر اوست که آن را به روشنی باز نماید، اما در این مقام ناگزیر به عجز در می‌آید و چیزی جز آنچه گفت [و همگی مردود شد] نمی‌تواند بگوید. سرچشمه همه این اشتباه‌کاریها، یعنی قول به «شیئیت معدوم» و نامگذاری آن به «حال» و یا «ثابت» و اعتقاد به «واسطه میان وجود و عدم» همان ناآگاهی از چگونگی معنی ذهنی است.

[رد چند پندار دیگر]

چه بسا شنیده می‌شود که [برخی از] اهل علم می‌گویند: کلیات از همه جهت موجود نیستند زیرا وجود عینی ندارند و از همه جهت نیز معدوم نیستند زیرا وجود ذهنی دارند. پس با توجه به این دو اعتبار نه موجودند و نه معدوم [بلکه واسطه

میان ایندو هستند]. ایشان به این توجیه به غلط در افتاده‌اند. گروهی دیگر پرهیز دارند از اینکه بگویند «خداوند موجود است» و از این جهت به شدت در تنگنا هستند. علت این خودداری جز این نیست که کلمه «موجود» صیغه مفعولی است و اطلاق صیغه مفعولی بر خداوند را نیکو نمی‌شمارند.^۹ هم چنین «موجود» از «وجدان» به معنی «دریافت» گرفته شده و ایشان روا نمی‌دارند که خداوند را «قابل دریافت» بشمرند، خواه دریافت عقلی منظور باشد، از این جهت که احاطه بر ذات او ممکن نیست، و خواه دریافت حسی، [از این جهت که او محسوس نمی‌باشد].

با این همه، اشتباهی که در اثر نزاعهای لفظی پیش می‌آید کارش دشوار نیست و حتی اگر [یا اراده معنی خاصی از «موجود»] سلب موجودیت از خداوند شود می‌تواند درست باشد و چون و چرا نپذیرد. اما کسانی که گفته‌اند: اگر خداوند «موجود» باشد با موجودات دیگر در یک ردیف قرار می‌گیرد سخنانش صرفاً به تعطیل معرفت پیرامون خداوند می‌انجامد زیرا اگر این طور باشد نمی‌توان گفت خداوند دارای «حقیقت» است زیرا با دیگر ماهیات [که - احياناً - حقیقت یافته‌اند] شریک خواهد شد و نمی‌توان گفت او «چیزی» است زیرا باعث مشارکت او با دیگر چیزها، از این جهت، می‌گردد. بنابراین باید گفت: او «ناچیز» است، چه، محال است که چیزی از سلب و ایجاب بیرون باشد و حد وسطی بین این دو به تصور نمی‌آید. هم چنین نمی‌توان گفت که او هویتی و ثباتی دارد، و [معلوم است که] آنچه هویتی و ثباتی ندارد منفی و ناچیز و نفی محض است. به علاوه باید گفت که از هیچ جهت نیز قابل شناخت نیست زیرا از این طریق نیز مشارکتی با موجوداتی که از جهاتی قابل شناخت هستند فراهم می‌آید، و در این صورت معلوم نیست که این اشخاص نادان [- به نظر خودشان -] از چه چیز خبر می‌دهند و درباره چه سخن می‌گویند.

این گروهها، که گفته‌هایشان درباره وجود و عدم را باز گفتیم، شایستگی گفتگو

ندارند، اما چون ملاحظه کردیم که برخی، از روی بی خبری، اینان را اهل نظر می‌پندارند و گمان می‌کنند که برآستی سخنی دارند خواستیم پاره‌ای از سبک عقلی‌های ایشان را بر ملا سازیم.

وجوب، امکان و امتناع

کسانی در صدد تعریف این سه مفهوم برآمده و تعریفاتی ارائه کرده‌اند که مستلزم دور است. [برای مثال،] در تعریف «ممتنع» گفته‌اند: آن است که «ممکن» نباشد و در تعریف «ممکن» آورده‌اند: چیزی است که «ممتنع» نباشد فساد این تعریفها خود به خود آشکار است.^{۱۰} هم چنین گفته‌اند: «واجب» چیزی است که فرض عدم آن مستلزم «محال» است و «ممکن» آن است که هیچیک از فرضهای وجود و عدم آن مستلزم «محال» نیست.

برخی گمان کرده‌اند تعریف ممکن به صورت مذکور مستلزم دور است زیرا در تعریف ممتنع نیز می‌گوئیم چیزی است که «ممکن» که در تعریف ممتنع به کار رفته اشاره به «امکان عام^{۱۱}» دارد و تعریفی که برای ممکن صورت گرفته به «امکان خاص» اشاره می‌کند و بدین ترتیب دور منتفی می‌گردد. بلی، چنانچه در تعریف ممتنع بگوئیم: چیزی است که نبودنش واجب است و در تعریف واجب بگوئیم: نبودنش مستلزم محال است بناچار این دو تعریف متضمن دور خواهند بود، اما بین تعریف ممکن خاص و تعریف ممتنع به صورتی که گفته شد به هیچ وجه دور تصویر نمی‌شود.

با این همه، تعریفهای پیش گفته همگی از جهات دیگری مخدوش هستند. یکی از جهات اشکال این است که در تعریف «واجب» گفته‌اند: آن است که از فرض عدمش محال لازم بیاید در حالیکه واجب آن است که نفس عدمش محال باشد، نه اینکه نبودنش لزوماً به محال دیگری منتهی شود، بلکه چه بسا هیچ محالی لازم نیاید یا اینکه [محال لازم بیاید، اما] محال بودن «نفس عدم واجب» یا «فرض عدم آن» آشکارتر باشد.

در جانب ممتنع نیز اینکه می‌گویند: از فرض وجودش محال لازم آید، درست نیست، بلکه ممتنع چیزی است که نفس وجودش محال باشد، و این [تعبیر اخیر] را نیز [نمی‌توان به عنوان تعریف پذیرفت زیرا] از قبیل تعریف شیئی به خود اوست. هم چنین در مورد ممکن نباید گفت از فرض وجود و عدمش «محال» لازم نمی‌آید، بلکه ممکن ماهیتی است که به خودی خود امتناعی نسبت به وجود و عدم آن ندارد. به علاوه، پاره‌ای از امور هستند که فرض وجود یا عدم آنها مستلزم محال است [ولی نه به خودی خود بلکه] به جهاتی دیگر مانند آنکه یک امر ممکن به جهتی بیرون از ذات خود [یعنی وجود یا عدم علت تامه] واجب الوجود یا ممتنع الوجود [بالغیر] گردد. اینگونه امور آشکارند و نیاز به تفضیل ندارند. اما آنکس که قید «محال بودن» را در تعریف واجب آورده [گویا] بدین ملاحظه بوده که لفظ «محال» در عرف عام بهتر از «واجب» درک می‌شود و بیشتر به کار می‌رود.

با همه این تفصیلات، چنانچه ملزم باشیم تعریفی برای هر یک از مفاهیم سه‌گانه ارائه کنیم بهترین راه این است که «وجوب» را مفهومی آشکار بگیریم^{۱۲} - و البته جز این نیست زیرا «وجوب» جز تأکد وجود نیست و روشنتر از عدم است - سپس «امکان» را بدینگونه تعریف کنیم که «سلب ضرورت از طرفین وجود و عدم» است و «امتناع» نیز بدین صورت تعریف می‌شود که «ضرورت سلب وجود» است.^{۱۳} اما این بحث که مفاهیم «وجود»، «وجوب»، «امکان» و نظایر اینها اموری ذهنی بوده یا دارای صورتهای عینی و مستقل هستند^{۱۴} خود گفتگوئی دیگر است و در آینده به تفصیل درباره آنها تحقیق خواهیم کرد.

[حق و صدق]

«حق» [دارای معانی و اطلاقات متعدد است]:

[الف -] گاه به معنی وجودی است که دارای عینیت باشد، هرگونه وجودی که

فرض شود،

[ب -] گاه به معنی وجودی است که دارای دوام باشد،
 [ج -] گاه به معنی وجودی است که واجب با لذات باشد،
 [د -] گاه به معنی وضعیتی است که چیزی شایستگی وصول به آن را دارد،
 [ه -] گاه به معنی امری است که به آنچه غایت مقصود از آن است منتهی شود،
 [و -] گاه به معنی آن امری است که دارای غایت درست و معقول باشد،
 [ز -] گاهی صفت قول و اعتقاد است از جهت مطابقتی که با واقعیت عینی دارند.

بعلاوه، «گفتار» نیز گاهی از این جهت بدین صفت موصوف می‌گردد که با آنچه در نهاد گوینده است مطابقت دارد. چنین گفتاری را «گفته صادق» نیز می‌نامند. گاهی نیز گفته می‌شود [وقتی گفتار یا اعتقادی با واقع مطابقت می‌کند] به آن گفتار یا اعتقاد، در مقایسه با واقع می‌گویند «صدق» و آن واقع را، از جهت مطابقت با گفتار و اعتقاد، «حق» می‌نامند. گویا پذیرش این تفاوت دور از دشواری نباشد، زیرا گاهی می‌گوئیم «گفتار حق» یا «گفتار صادق» و در هر صورت منظور، چیزی جز «مطابقت گفتار با امر خارجی» نیست و البته امر خارجی نیز - متقابلاً - با «گفتار حق و صادق» مطابقت دارد. بر همین اساس است که گفته می‌شود: سزاوارترین گفته‌ها به «حق بودن» گفتاری است صدق آن دوام یابد و برتر از او، از جهت حقانیت، گفتاری است که صدق آن طریق اولی^{۱۵} باشد مثل اینکه می‌گوئیم «بین سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست».

به هر حال، هر معنائی که برای «حق» تصور شود «باطل» نیز در نقطه مقابل آن منظور می‌گردد^{۱۶}.

جماعتی از مردم «حق بودن» هر گونه قول و اعتقادی را منکر شده [ویکسره به شک گرائیده] اند. راه مقابله با این جماعت اینست که از ایشان پرسیده شود: آیا درباره همین گفتار اعتقاد به حق بودن یا باطل بودن دارید یا در این مورد خاص هم گرفتار شک هستید؟ اگر پاسخ دادند یقین به حقانیت دارند ناچار به حق بودن -

حداقل - یک گفتار یا اعتقاد معترف شده‌اند [و همین یک مورد در رد گفتار ایشان کفایت می‌کند]. و اگر بگویند یقین دارند ادعایشان باطل است خود بخود به حقانیت پاره‌ای از گفتارها و اعتقادات اعتراف کرده‌اند و محلی برای این ادعا و گفتگو درباره آن نمی‌ماند. اما اگر در جواب بگویند درباره صحت همین ادعا نیز شک دارند، در این صورت به ایشان گفته می‌شود: آیا می‌دانید که شک دارید و براساس آن منکر حقانیت همه اقوال و اعتقادات هستی‌دانی یا نمی‌دانید؟ و بالاخره آیا از آنچه گفته و شنیده می‌شود معنی معینی درک می‌کنید یا نمی‌کنید؟ اگر پاسخ دهند بلی، از شک و انکار خود آگاهیم و درک مشخصی از گفتگوها داریم در این صورت نیز فی الجمله به علمی و به حقی اعتراف کرده‌اند، اما اگر بگویند خیر، بهیچ وجه چیزی نمی‌فهمیم و می‌دانیم که شک داریم یا منکریم و یا اصلاً نمی‌دانیم که هستیم یا نیستیم، با چنین کسانی گفتگو نشاید و بنیان بحث و جدل با ایشان یکسره فرو می‌ریزد و امید رشد و صلاح در حقشان نمی‌رود. تنها راه احتجاج با ایشان این است که وادارشان کنیم به آتش در آیند چه، آتش و غیر آتش در نظرشان یکیست و می‌توانیم آنها را به باد کتک بگیریم زیرا درد و بی‌دردی، برحسب ادعای خودشان، یکی است.

فصل [دوم]

سخنی اجمالی درباره وجود و عدم

دانستی که «عدم» جز از طریق «وجود» تعقل و تصور نمی‌شود،^{۱۷} و همچنانکه «وجود» از جهت اعتبار غیر از «وجود» است «معدوم» نیز از حیث اعتبار غیر از «عدم» است.^{۱۸} «وجود» بر سه قسم تقسیم می‌شود: «برای خود و به خود»^{۱۹}، «برای خود و نه به خود»^{۲۰} و «نه برای خود و نه به خود»^{۲۱}.

موجودی که برای خود و به خود (لذاته و بذاته)، وجود دارد حق تعالی - جلّ شأنه - است. خداوند بذات خویش، و نه با اتکاء بر سببی دیگر، موجود است و نیز برای خود وجود دارد و نه برای دیگری، همچون عرضها^{۲۲} که همواره برای دیگری

هستند. موجودی که برای خود و نه به خود (لذاته و لابذاته)، وجود دارد «جوهر» است که بی نیاز از محلّ است. جوهر از آن جهت که، چنانکه می‌دانیم، توسط دیگری موجود می‌شود «به خود» نیست و از آنرو که همچون عرضها، برای دیگری موجود نمی‌شود «برای خود» است.

اما موجودی که نه برای خود و نه به خود (لالذاته و لابذاته) وجود دارد «عرض» نامیده میشود. عرض از آن جهت که نیاز به «سبب» دارد «بذات خود» موجود نیست و آن جهت که برای «جوهر» وجود می‌یابد «برای خود» نیست.

گاهی موجود را [به اعتباری دیگر،] به دو قسم تقسیم می‌کنند: موجود بالذات و موجود بالعرض. مقصود از موجود «بالذات» آن است که وجود عینی مستقل داشته باشد، واجب باشد یا ممکن و جوهر باشد یا عرض، چه، هر کدام از اینها در ذات خود دارای وجودند. وجود سیاهی با هستی محلّی که سیاهی را در برمی‌گیرد، عیناً، یکی نیست و به همین جهت است که گاهی «محلّ»^{۲۳} یافت می‌شود ولی «سیاهی» در آن نیست [و به جای آن رنگ دیگری است] و سپس [آن رنگ زایل می‌شود] و سیاهی وجود پیدا می‌کند، بنابراین سیاهی هر چند «به خود» و «برای خود» موجود نیست اما، به این معنا «در خود» موجود است و به تعبیر دیگر، موجود «بالذات» یا «فی ذاته» می‌باشد. اما موجود بالعرض بر طبق این تقسیم، عبارتست از اموری مانند «عدمیات» نظیر «سکون و ناتوانی» و «اعتباریات» که وجود عینی مستقل ندارند و «بالعرض» متصف به وجود می‌شوند - و صحبت درباره آنها خواهد آمد - هم چنین از این قبیل است مفاهیمی نظیر «سیاه بودن» و «سفید بودن» («ابيضیت و اسودیت»)، چه، سیاه بودن و سفید بودن، اموری زائد بر ذات آنچه سیاه یا سفید است نمی‌باشند، و تحقیق این مطلب نیز خواهد آمد.^{۲۴}

گاهی نیز می‌گویند «موجود لذاته» و مقصودشان همان معنایی است که [طبق تقسیم سابق،] از «بذاته» فهمیده می‌شود. اما دعوائی بر سر کلمات نداریم.

[اعاده معدوم]

گروهی گمان برده‌اند که چیزی ممکن است معدوم و سپس موجود شود در حالیکه هویت آن عیناً همان هویت نخستین باشد. ایشان در عین حال به این مطلب نیز اعتراف دارند که میان آنچه به وجود باز می‌گردد و آنچه برای اولین بار موجود می‌گردد تفاوتی هست: فرض کنیم جسمی که سیاه بوده سیاهی را از دست بدهد و دوباره به دست آورد آیا این یک سیاهی جدید است یا همان سیاهی است که سابقاً موجود بوده است؟ و تعبیر دیگر. آیا مستأنف یا مُعاد؟ ابتدائی است یا بازگشتنی؟ و اگر هر یک را انتخاب کنیم چه نتیجه‌ای به دست خواهد آمد؟ گفته‌اند سیاهی «ابتدائی» و «بازگشتنی» از این جهت که هر دو وجودی هستند مسبوق به عدم و پس از آنها نیز عدم دیگری است مشترک هستند، و به عبارت دیگر هر دو میان دو عدم قرار دارند. هم چنین دو سیاهی مذکور از جهت «سیاهی بودن» و نیز از جهت معروض یا محلّ تفاوتی ندارند. پس اختلاف در چیست؟ اختلاف فقط در یک چیز است و آن اینکه:

سیاهی بازگشتنی در جای عدم نیز مورد اشاره بوده و می‌گفته‌اند «این سیاهی موجود بود و سپس معدوم شد». اما چنین اشاره‌ای در حق سیاهی ابتدائی وجود نداشته است. [باید توضیح داد که] منظور ایشان از اشاره به سیاهی بازگشتنی و از موجودیت پیشین آن صرفاً این نیست که: «سیاهی فی الجمله موجود بوده است، هرگونه سیاهی که تصور شود»، زیرا این مطلب درباره سیاهی ابتدائی هم صدق می‌کند. هم چنین منظور این نیست که «سیاهی ای مشابه یا مطابق با سیاهی بازگشتنی قبلاً وجود داشته است» زیرا عین این مطلب درباره سیاهی ابتدائی هم صادق است. بلکه مقصود این است که می‌توان گفت «همان سیاهی پیشین هویت خود را در حالت انعدام حفظ کرده و سپس با همان هویت خاص به وجود بازگشته است». با توجه به این خصوصیت است که تفاوت نهادن میان سیاهی «ابتدائی» و «بازگشتنی» از جهت اشاره مذکور صحت دارد، وگرنه فرقی بین آن دو نخواهد بود.

در ردّ این سخن - به طور خلاصه - می‌توان گفت: مطلب از دو صورت بیرون نیست:

یا، با توجه به جهات اشتراکی که گفته شد، باید گفت سیاهی ابتدائی و بازگشتی یکی است و یا باید معتقد شد سیاهی معدوم در حال عدم، هویت وجودی خود را همچنان حفظ کرده و این هر دو باطل است.

هم چنین می‌توان، در ردّ این ادعا، به اختصار، گفت: دو فرد از یکنوع [بر فرض که از تمام جهات مشترک باشند] حداقل از جهت محلّ و زمان تفاوت دارند و بر فرض که از جهت محلّ نیز مشترک باشند، [چنانکه در مورد سیاهی معدوم و بازگشتی مصوّر می‌شود.] از حیث زمان با یکدیگر متفاوت هستند، [و بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان سیاهی بازگشتی را همان سیاهی معدوم دانست]. اگر گفته شود دو فرد از یکنوع می‌توانند از جهت «فاعل» نیز ممتاز باشند، خواهیم گفت: در این مورد مناقشه‌ای نداریم، اما فرض ما این بوده است که دو فرد مزبور از جهت فاعل هم متحدند. بعلاوه فاعل حقیقی همه اشیاء - نزد همگان - یکی است، و بر فرض که فاعلها متعدد باشند ضرری ندارد در این مورد تنزل کنیم و فاعل را یکی بدانیم. در اینصورت باز هم ملاحظه می‌کنیم که وجه تفاوت میان دو عرض همسان همان محلّ و زمان است و بر فرض که محلّ نیز یکی باشد زمان متفاوت است و اعاده نمی‌شود. بنابراین سیاهی اختصاص یافته به زمانی خاص هرگز بازگشت نخواهد کرد.

پرسش: آیا ممکن نیست چیزی همراه زمان خود برگردد؟

پاسخ: [معنی اعاده زمان چیست؟] وقتی زمان بر می‌گردد دارای وجودی است و پیش از بازگشت نیز وجودی داشته و بر همین اساس می‌گوئیم «بوده است». حال، اگر بگوئیم بودن او در گذشته به معنی ماهیت و ذات اوست - که هم اکنون نیز هست - پس بودن پیشین او و بودن آن در زمان حاضر یکی است و بنابراین نه معدوم شده و نه بازگشته است، در حالیکه فرض کردیم که معدوم شده و بازگشته

است [و این تناقض است]. به علاوه لازمه این معنا این است که از پیش نیز موجود نباشد - یعنی وقتی موجودیت قبلی به معنی موجودیت ذات باشد و ذات هم اکنون نیز موجود است و معنای دیگری نیز برای جمله «موجود بوده است» تصور نشود پس آنچه موجود بوده و معدوم و سپس موجود شده چیزی غیر از زمان بوده و، بنابراین آنچه معدوم شده بازنگشته و آنچه بازگشته معدوم نبوده است. اما اگر بازگشت زمان به معنی بازگشت ذات زمان نبوده بلکه به این معنی باشد که «فرد خاصی از» زمان که پیش تر موجود بوده، پس آنچه بازگشته است زمان نیست، در حالیکه فرض کردیم «زمان» بازگشته است [و این تناقض است]. خلاصه اینکه: اگر فرض ما این است که زمانی که در قبل بوده و با حفظ امنیت خود بازگشته لازمه اش این است که زمان، زمان نباشد، و چون لازمه باطل است پس ملزوم نیز، که فرض بازگشت [فردی از] زمان است، باطل می باشد.^{۲۵}

[استدلال بر جواز اعاده معدوم]

برخی برای اثبات امکان اعاده معدوم این طور استدلال کرده اند که: بازگشت معدوم اگر محال باشد یا به مانعی برمی گردد که در ذات معدوم نهفته است یا در اثر یکی از لوازم ذات او و یا یکی از اعراض^{۲۶} او است. فرض اول صحیح نیست زیرا اگر ذات شیئی، مانع وجود مجدد او باشد می بایست در ابتدا نیز موجود نشده باشد. فرض دوم نیز صحیح نیست زیرا لازمه ذات شیئی از او جدا شدنی نیست و لازم می آید وجود ابتدائی آن نیز مهار گردد. اما اگر امتناع بازگشت به عارضی غیر ذاتی منسوب باشد مانعی نیست که آن عرض را کنار بگذارد و با عرضی دیگر به صحنه وجود برگردد.

بحث و پیگیری

این احتجاج باطل است زیرا اولاً^{۲۷}: وقتی می گوئیم «وجود مجدد یک شیئی محال است» منظور ما این نیست که یک جزئی خاص از یک نوع برود و جزئی دیگری جای آن را بگیرد تا گفته شود «هرگاه دومی به لحاظ ماهیتش ممنوع الوجود

باشد اولی نیز می‌بایست چنین بوده باشد، بلکه منظور این است که وجود دوباره او به لحاظ، ماهیتش ممنوع است^{۲۸} نه بلحاظ مفهوم وجود زیرا سخن ما به هیچ وجه روی «مطلق وجود» دور نمی‌زند، بلکه وجود مجدد مورد نظر است به این معناکه مفهوم لفظ «وجود مجدد» از آن گونه است که تحقق مصداق آن محال است.

[توهم]

ممکن است بگویند: یک شیئی جایز است در دو [یا چند] زمان پشت سر هم استمرار داشته باشد. عامل، اگر وجودش، [پس از زمان اول]، باطل شد چرا نتواند در زمان بعد موجود شود؟

[پاسخ]

در پاسخ به این توهم می‌گوییم: در جمله [جایز است معدوم شود و دوباره موجود شود] [ضمیر «موجود شود» به چه برمی‌گردد؟] اگر ضمیر به تصویری برگردد که در ذهن شما از وجود قبلی شیئی نقش بسته است قطعاً درست نیست زیرا موجود ذهنی - با وصف ذهنیت - هرگز به موجود عینی تبدیل نمی‌شود. و اگر منظور این است که چیزی شبیه آنچه در ذهن شماست موجود شود اشکال ندارد ولی این همان موجود سابق نیست، بلکه بسیاری از جزئی‌های دیگر همان نوع نیز شبیه موجود ذهنی شما هستند. اما اگر می‌خواهید به خود آن موجود سابق عیناً اشاره کنید و حکم به بازگشت او بدهید آن موجود در حال عدم قابل اشاره نیست. از اینجا معلوم شود که [علاوه بر بطلان عقلی اعاده معدوم] جمله شما نیز غلط و اشاره مذکور در آن غیرموجه است. بنابراین تصورات گردآمده در این تصدیق، باطل‌اند و مسأله را نمی‌توان، آن طور که ادعا می‌شود، به تصور آورد. بازگشت قبلیت ممتنع است و قبلیتی که در مرحله دوم فرض می‌شود آن قبلیت نخواهد بود، و ضمیرها و اشارات مذکور همگی نادرست هستند.

استدلال این افراد بدان می‌ماند که بگویند سیاهی موجود در پوست بدن زید باید عیناً در عمر و هم ظاهر شود زیرا اگر ماهیت انسانیت یا ماهیت خودسیاهی

مانع وجود مجدد آن باشد نباید در زید هم موجود شده باشد، و چنانچه لازم ماهیت سیاهی مانع وجود آن باشد باز هم نبایستی در زید به وجود آمده باشد و اگر عارض وجود خارجی زیر مانع باشد مانعی نیست که آن عارض زائل شده و سیاهی با عارض وجودی دیگری در عمرو پدید آید.

مایه اصلی انحراف در تمام این فرضها اینست که مفهوم کلی را به جای جزئی به کار می‌برند.

هنگامی که یک فرد از سیاهی در زید موجود شد دیگر ممکن نیست «این» سیاهی [عیناً] موجود شود. با لفظ «این» فقط می‌توان به سیاهی خاص موجود در زیر اشاره کرد و سیاهی موجود در عمرو دیگر «این» نیست^{۲۹} [بلکه فرد دیگری از افراد بی نهایت مفهوم کلی سیاهی که ممکن است از جهات بسیاری با سیاهی زید مشترک باشد ولی هرگز از تمام جهات یکی نیستند وگرنه دو فرد شمرده نمی‌شدند]. اما اینکه می‌گویند اگر اختصاص سیاهی به زید در اثر عارض ذات باشد جایز است همان سیاهی بدون آن عارض در عمرو پدید آید، نیز درست نیست، زیرا گوینده این سخن [علاوه بر غفلت از آنچه گفته شد] از یک نکته دیگر هم غافل شده و گویا تصور کرده است چون برخی از عارضها زایل شدنی هستند پس همه عوارض این چنین‌اند، در حالیکه اینطور نیست و هر چه در ذات خود امکان عدم داشته باشد لزوماً معدوم شدنی نیست. برای مثال، سیاهی که ابتدا عارض بر محلی شد ماهیتش نسبت به آن محلّ تخصص می‌یابد و تا آن محلّ و آن سیاهی موجود است این تخصص نیز دوام پیدا می‌کند، هر چند طبیعت نوعی سیاهی مانع از آن نیست که به این یا آن محلّ تعلق بگیرد و از جهت محلّ نیز [مانند اصل طبیعت خود] ممکن خاص است. این مطلب بدان می‌ماند که می‌گوئیم زید فرزند عمرو است. فرزند عمرو عارض بر ماهیت زید است [و زید از جهت اصل طبیعت انسانیت امتناعی ندارد از آنکه فرزند خالد باشد] ولی [حال که این عرض برای زید حاصل شد] نمی‌توان این وصف را از او گرفت و فرزند زید خالد را به او داد.

حتی اگر فرض کنیم زید بمیرد و بار دیگر از طریق خالد به دنیا بیاید باز هم زید پسر خالد غیر از زید پسر عمرو است و اعاده او نیست. [هم چنین - از باب مثال - «دیروز» را در نظر گرفت.] «دیروز» محال است که [«امروز» یا «فردا» باشد، هر چند «دیروز بودن» عارض بر طبیعت «روز» است و «روز» بر حسب طبیعت خود جایز است که [«دیروز» یا «امروز» یا «فردا» باشد].

فصل [سوم]

در باره جوهر و عرض

بدانکه موجود یا بدانگونه است که می‌توان گفت انیت و ماهیت او یکی است^{۳۰} و یا بدینگونه نیست. قسم اول دارای مباحثی است که خواهد آمد، و هم اکنون درباره قسم دوم، یعنی آنچه وجودش زائد بر ماهیت است، بحث می‌کنیم. چنین وجودی یا در «محل» قرار دارد و یا در «محل» نیست. مقصود از قرار داشتن در «محل» این است که شیئی در شیئی دیگر باشد، اما نه بدانگونه که جزء در کل، بلکه به گونه‌ای که با تمام محل در ارتباط بوده و مفارقت آندو صحیح نباشد.

[نکته ادبی]

کلمه «فی»^{۳۱} بمعنی «در» موارد استعمال فراوان دارد که گاهی حقیقی و گاه بر سبیل اشتراک لفظی و گاه به طریق مجاز صورت می‌گیرد.^(۱۱) برای مثال، می‌گوئیم: چیزی در زمان و یا در مکان است، جزء در کل است. کلمه «در» که در این جمله‌ها آمده به یک معنی نیست. چگونگی «بودن آب در کوزه» با «بودن چیزی در ماه یا سال» و «بودن سیاهی در لباس» یکسان نیست، بلکه در هر یک از موارد فوق به معنایی خاص است و معنی مشترکی نیز وجود ندارد که همه را در برگیرد. البته می‌توان گفت در تمام این موارد کلمه «در» گونه‌ای از اضافه بین دو چیز را می‌رساند اما [اولاً] اضافه به کلمه «فی» اختصاص ندارد بلکه کلمات دیگری چون «مع» به معنی «با» و «علی» به معنی «بر» نیز مفید اضافه هستند. [ثانیاً] از آنجا که مطلق اضافه با کلمه «فی» اراده نشده بلکه در هر موردی اضافه خاصی منظور است و آن

خصوصیت در معنی «فی» دخالت دارد ناچار باید لفظ «فی» مشترک لفظی میان بسیاری از معانی [و مجاز در بعضی دیگر] باشد. [برای مثال] اضافه با اضافه مکانی فرق دارد و لفظ «فی» مشترک لفظی میان آندو است [امّا] «بودن کلّ» «اجزا» به مجاز بیشتر شباهت دارد زیرا «کل» مجموعه اجزاء است و نمی‌تواند در هر جزئی جداگانه قرار گیرد. اینکه می‌گوئیم «جزء در کلّ است» و «کلّ در جزء است» قطعاً هر دو به یک معنی نمی‌تواند باشد وگرنه سبب می‌شود شیئی مشمول، به حقیقت، دربرگیرنده شامل خود باشد.

سؤال: آیا نمی‌شود همه معانی کلمه «فی» را در دو کلمه «اشتمال» و «احاطه» جمع آوریم؟

جواب: در آن صورت گفتگو به کلمات «احاطه» و «اشتمال» بر می‌گردد زیرا - مثلاً - «اشتمال» زمان بر شیئی با «اشتمال» مکان بر آن تفاوت دارد.

سؤال: آیا نمی‌توان این دو نوع «اشتمال» را در واژه «ظرفیت» گرد آورد؟

جواب: باز هم بحث درباره کلمه «ظرفیت» در می‌گیرد، زیرا ظرفیت زمان نسبت به شیئی زماندار با ظرفیت کوزه نسبت به آب قطعاً تفاوت دارد، و اینکه «شیئی در حرکت» باشد ضرورتاً فرق دارد با اینکه «حرکت در شیئی» باشد و بالاخره وقتی می‌گوئیم «شخصی در رفاه و آسایش است» این سخن نمی‌تواند خالی از مجازگویی باشد. با اینهمه، بر ما نیست که تحقیق کنیم کدام یک از معانی کلمه «فی» مجازی و کدام حقیقی است و آنچه گفتیم نیز فراتر از مقصود بود. [حال به اصل مطلب برمی‌گردیم]:

در تعریف عرض گفتیم «ماهیتی است که در موضوع، موجود شود امّا نه بدانگونه که جزء در کل، بلکه بگونه‌ای که با همه آن در ارتباط بوده و مفارقت آندو از یکدیگر صحیح نباشد - یعنی بطوریکه حال نتواند جدا و مستقل از محلّ موجود شود». حال اگر لفظ «فی» در تمام یا بعضی موارد فوق به یک معنی بوده و [قیود] آن تعریف عرض را از مشارکات در امر معنوی جدا کند^{۳۲} [نحوه کارکرد قیود

بدینصورت است که [قید «شیوع و ارتباط با تمام محلّ» عرض را از چگونگی بودن «خاص در عام» و «شیئی در زمان و مکان»^{۳۳} جدا می‌کند، و قید «عدم جواز مفارقت [و امتناع وجود مستقل]» عرض را از «بودن شیئی در مکان» و «بودن انسان در رفاه» جدا می‌کند، و حتی ممکن است آوردن این قید لازم نباشد زیرا از حالّ و محلّ‌های مجازی که بگذریم، در میان‌های و محلّ‌های حقیقی تنها عرض است که شیوع کلی در محلّ خود دارد [و بنابراین قید «شیوع کلی» می‌تواند کافی باشد]. [آنچه گفته شد بر اساس این فرض بود که کلمه «فی» مشترک معنوی میان موارد کاربرد خود باشد]، اما اگر لفظ «فی» مشترک لفظی باشد قیود ذکر شده در تعریف حد فاصل معنوی میان عرض و غیر عرض نخواهند بود زیرا مشترک لفظی نیاز به ممیز معنوی ندارد، آن گونه که مشترک معنوی نیازمند است، چه، در مشترک لفظی تنها نیاز به قرینه لفظی یا معنوی^{۳۴} دارد تا هنگام استعمال لفظ در معنی منظور از سایر معانی جدا شود. در این صورت قیود مزبور در تعریف عرض بمنزله قرینه هائی هستند که لفظ «فی» را از سایر معانی منصرف و بمعنی مورد نظر منعطف می‌سازند. تعریف، بنابراین فرض از قبیل «رسم» است و قیود آن - با اندک مسامحه‌ای - بمنزله فصول و خواص آن است، و این قید که می‌گوید «عرض همچون جزء برای محلّ خود نیست» وسیله‌ای است تا از «بودن جزء در کل»^{۳۵}، همچون «بودن ماهیت لونیّت در سیاهی» و «بودن حیوانیت در انسان»، احتراز شود، زیرا ایندو در محلّ خود شایع نیستند و آنچه پس از کلمه «فی» در ایندو مورد می‌آید «محلّ حقیقی» نیست، و این نیز مبنی بر اندک مسامحه‌ای است.

[تعریف جوهر]

پیشینیان در تعریف جوهر می‌گفتند عبارتست از «موجودی که در محلّ نباشد» و در مقابل آن عرض قرار دارد که «موجود در محلّ» است. از دوران ارسطو نام جوهر را به موجودی^{۳۶} اختصاص داده‌اند که وجودش غیر از ماهیتش باشد و وجودش در موضوع نباشد و عرض را [- متقابلاً] - به موجودی گفته‌اند که [ماهیتش

غیر از وجودش بوده و] وجودش در موضوع باشد. منظور از موضوع، محلی است که در پایداری خود نیازی به حال از آن جهت که حال است ندارد. معنی این سخن این است که جوهر در محلی که از آن بی نیاز باشد قرار ندارد و این اعم از آن است که بطور کلی محلی برای آن نباشد یا محلی داشته اما آن محل از او بی نیاز باشد، چه، در هر دو صورت جوهر در محلی که از او بی نیاز باشد قرار نگرفته است. عرض طبق این تعریف عبارت از موجودی است که در موضوعی، یعنی در محلی وجود یابد و از آن محل بی نیاز نباشد. در هر صورت نزاع قابل توجهی بین گویندگان این دو نوع تعریف نیست و آنچه فقط به اصطلاح مربوط شود کارش آسان است.

موجود در محل، بطور کلی، بر دو قسم است: قسمی که محلش در پایداری خود بی نیاز از اوست. و حال و محل بر رویهم یک نوع اصیل را تشکیل نمی دهند. در این صورت «حال» را عرض و محل را «موضوع» یا «جوهر» می نامند. قسم دیگر آن است که محلش در پایداری از او بی نیاز نیست و انضمام آندو به مهم مستلزم پیدایش یک نوع اصیل می باشد. در این صورت «حال» را «صورت» و «محل» را «هیولا» نامیده اند.

جوهر [خود، بر چند قسم است]: یا نوع جسمانی خالص است و یا جزئی از یک نوع جسمانی خالص می باشد و یا نه نوع جسمانی خالص و نه جزئی از آن است. قسم سوم را «مفارق» می گویند. جوهر مفارق بر دو قسم است: یا تدبیر کننده جسم است، که «نفس» نامیده می شود و یا تدبیر کننده جسم نبوده و کمترین بستگی با آن ندارد و در این صورت «عقل» نامیده می شود. آسمان، آب و آتش از انواع جسمانی جوهر هستند. صورت نوعیه موجود در این انواع و صورت جرمیه و هیولای آنها [از قسم دوم یعنی] جزء نوع جسمانی هستند، زیرا «جسم» جزء هر نوع جسمانی است و دو جزء آن یعنی هیولا و صورت نیز از اجزاء همان نوع شمرده می شوند.^{۳۷} البته این مطالب طبق نظریه کسانی گفته می شود که معتقدند نوع طبیعی دارای دو

گونه^{۳۸} صورت است: صورت جرمیه و صورت طبیعییه. در آینده پاره‌ای از مقالات و مقوامات اصحاب نظر را در این باره نقل خواهیم کرد.^{۳۹}

□ پی نوشت‌های مشرع اول

۱. در این پاسخ، مغالطه‌ای نهفته است زیرا «ماهیت غیر موجود» در ذهن نیز موجود نیست و آنچه در ذهن است ماهیت موجود به وجود ذهنی است. به علاوه، حاصل پاسخ، بر فرض صحت، تساوی وجود دو شیئیت است نه فراگیرتر بودن وجود.
 ۲. در این صورت دو لفظ «وجود» و «شیئیت» دارای دو مفهوم با یک مصداق هستند و چنین الفاظی را در اصطلاح «مساوق» می‌گویند.
 ۳. آنچه پیرامون نسبت میان وجود و شیئیت گفته شد به طور خلاصه از این قرار است:
- الف - بحث بر اساس اصطلاحاتی که اشخاص برای خود قرار می‌دهند به نزاع در الفاظ برمی‌گردد.
- ب - بحث بر اساس مجعولات لغوی و عرف عام، لفظی نیست اما فلسفی هم نیست.
- در مسأله مورد بحث، طرح دلیل و ایراد پاسخ از هر طرف میسر است، و این خود، چه بسا، نشانه‌ای است از این واقعیت که مسأله عقلی نیست بلکه هر دلیلی آورده می‌شود حداکثر به اعتباراتی در معانی عرفی و لغوی الفاظ «وجود، شیئیت، موجود و شیئی» بر می‌گردد.
- تذکر: (۱) مدعای شیخ اشراق از این طریق نیز تأیید می‌گردد که: فلسفه به عنوان یک دانش عقلی تعلق به زبان عرب ندارد و بر فرض که روابط الفاظ چهارگانه یا دو گانه مذکور در این بحث در زبان عرب فیصله یابد باز هم معادلهای فرضی یا قطعی یا ادعائی این الفاظ در زبانهای دیگر نیاز به بحث جدید دارند و چون میدان ادعا و احتمال در باب الفاظ در همه زبانها گسترده است این بحث در مجموع و در مقیاس همه زبانها در ارتباط با یکدیگر، هرگز به یک سامان عقلی نمی‌رسد.
- (۲) آنچه گفته شد، در عین حال، مجوز طفره رفتن از این بحث نیست، زیرا هیچ فلسفه‌ای در خلأ مطرح نمی‌شود بلکه همواره در یک پوشش زبانی مطرح می‌گردد. این فلسفه نیز به زبان عربی نوشته شده و می‌بایست اصطلاحات مورد استفاده خود را تنقیح و تهذیب کند. حال،

اگر این مهم با هماهنگی عرف و لغت انجام شود البته همان متعین است، اما اگر ممکن نشود بناچار جعل اصطلاح، به ویژه به گونه‌ای که مورد قبول اکثریت ارباب نظر باشد، بهتر از بلا تکلیفی و تشتت آراء است.

(۳) نظر شیخ اشراق، آنگونه که از ادامه بحث (نفی واسطه میان وجود و عدم) برمی آید و در کتب فلسفه اسلامی به طور رسمی و به تکرار ایراد شده، مساوقت وجود و شیئیت است.

۴. این سخن در منابع متأخر به معتزله نسبت داده شده است. حاجی سبزواری (ره) می‌گوید:

و جعل المتعزلی الثبوت عم من الوجود و من النفی العدم
خلاصه این سخن را می‌توان در سه فقره و یک نتیجه بیان کرد و نتیجه نیز خود شامل دو بخش است:

الف - بین ثبوت و نفی واسطه‌ای نیست.

ب - بین شیئی و لا شیئی واسطه‌ای نیست.

ج - معدوم ممکن واسطه میان وجود و عدم است.

{موجود واجب}

نتیجه: الف: ثابت = شیئی = {موجود ممکن}

{معدوم ممکن}

ب: منفی = لا شیئی = معدوم محال

شیخ اشراق به این مدعا به تفصیل پاسخ داده و توالی فاسد آن را به دقت بر شمرده و شاید بتوان گفت مطلب را بیش از آن مقدار که ارزش داشته جدی گرفته است. اما در برخی از منابع متأخر پس از طرح مدعا فقط گفته شده است: و هذه کلها اوهام یکفی فی بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شیئیة له (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، بخش اول، فصل نهم).

۵. قابل سؤال است که مقصود شیخ اشراق از این قوم که از «ملت اسلام سر برآوردند» و به چنان اشتباهاتی دچار شدند چه کسانی هستند و یونانیانی که از فلاسفه نبودند ولی جای فلاسفه را در نظر اینان گرفتند چه کسانی بوده‌اند. مباحث نسبت میان شیئیت و وجود و نفی واسطه میان

وجود و عدم با طرفیت معتزله مطرح می شود و ظاهراً مقصود شیخ این است که این گروه از متکلمان، که گرایش عقلی نیز داشته اند، گفته های سوفسطائیان و مغالطه های ایشان را، که در واقع عوامهای عالم نما بودند، به جای گفتار فلاسفه اصیل یونانی نظیر فیثاغورس و افلاطون و ارسطو تلقی به قبول کردند. به نظر می رسد این تفسیر، با قطع نظر برخی جزئیات تاریخی که بایستی به اثبات برسد، پذیرفتنی است اما به طور مسلم پاره ای از جزئیات مسأله نیاز به تحقیق تاریخی جداگانه دارد. برای مثال اینکه کدام ترجمه در زمان بنی امیه منشأ این پندارها شده و نام کدام یونانی شبه فیلسوف در آن کتب بوده و اینکه آیا این بحث خاص نیز در آن قبیل کتب مطرح بوده یا نه، همگی مورد تردید است.

۶. مقصود از «امر عام»، مفاهیم کلی است که با وصف کلیت دارای وجود عینی نیستند.

۷. مقصود از «امر ممیز» به فتح یاء شود - اموری است که شیخ اشراق آنها را «اعتبارات عقلی» می نامد و در «المشارع» و «حکمة الاشراف» ذیل همین عنوان از آنها بحث کرده است. این امور دارای تمیز عقلی هستند اما تشخیص خارجی ندارند و از این قبیل اند معقولات ثانی فلسفی نظیر علیت، وحدت، امکان، جوهریت، عرضیت و اضافات و نسبتها مانند ابوت و مصادر جعلی مثل انسانیت و عالمیت و قادریت - جهت توضیح بیشتر، نک: فصل اعتبارات عقلی در دو کتاب نامبرده، هم چنین: استاد شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، فصول مربوط به معقولات ثانیه و مساوات وجود و شیئیت.

۸. پاورقی مصحح (ذیل ثبات وجود برای سیاهی معدوم): ای لئفس

امكانه. راجع كتاب المقاومات هاهنا 8-126.6

در کتاب مقاومات - صفحه ۱۲۶، سطر ۵ - ۹ - چنین آمده است:
ثم بينى على هذا امتناع ما ليس بوجود ولا معدوم فى الاعيان، فانه ان قال بشيئة المعدوم فاليشئى - اذا كان معدوما و الوجود ايضا مما لا يوصف بوجود ولا عدم والثبات له لئفس امكانه - فلا يفيد الفاعل شيئا، والصفات كلها وجوداتها ايضا ثابتة، فهذا السواد المشار اليه يجب أن يوجد

قبل وجوده، و هو محال.

ضمیر «له» در جمله «والثبات له لنفس امکانه» به طور مسلم به «وجود» بر می‌گردد و معلوم است که لازمه آن همانطور که شیخ اشراق می‌گوید «ثبات اصل وجود و صفات متعلق به آن» برای معدوم ممکن قبل از وجود است، و این، البته، محال است. با این مقدمات، تا اینجا حق با شیخ اشراق است، اما این نکته نیز قابل طرح است که: آیا مدعی وساطت «ثبات» در میان وجود و عدم دامنه این ادعا را به خود «وجود» هم سرایت می‌دهد یا نه؟ شاید اصل ادعا تا این مقدار گسترده نبوده و شیخ اشراق به خواسته خود برای قلع و قمع بیشتر طرف مقابل، یعنی معتزله، تا این حد پیش رفته است.

۹. عبارت متن این است: فقد سوه علی ذلک (ص 209 - سطر 4).

«سوه» در لغت یافت نشد و احتمال می‌رود متن اصلی «سوء» بوده باشد. اقرب الموارد: سوؤ ضیعه... عابه علیه.

۱۰. تعریفهای مذکور علاوه بر اینکه متوقف بر یکدیگر و مستلزم دور هستند اشکال دیگری نیز دارند و آن اینکه عدمی هستند. در تعریف یک شیئی باید گفت که «چه هست» نه «چه نیست». یک شیئی، فقط یک شیئی با شمار معینی از ویژگیها است و در همان حال، بی شمار شیئی با بی شمار از ویژگیها نیست.

۱۱. توضیح دو مطلب لازم به نظر می‌رسد: نخست معنی امکان عام و

خاص، و سپس این که چرا «امکان» در تعریف مورد بحث از قبیل امکان عام است.

الف - امکان عام و خاص: این تقسیم از شهرت و وضوح کافی برخوردار است به طور خلاصه: امکان خاص یعنی «سلب ضرورت از جانب وجود و عدم». این امکان فقط در مورد ماهیات یا چسبتهای مطرح می‌گردد و به «حالت تساوی میان وجود و عدم» نیز تعریف می‌گردد.

اما امکان عام به معنی «سلب ضرورت از جانب مخالف» است، یعنی اگر وجود چیزی متصف به امکان عام بشود به این معناست که عدمش ضرورت ندارد، و اگر عدم چیزی متصف به امکان عام بشود به این

معناست که وجودش ضرورت ندارد. در صورت نخست آنچه موصوف به امکان عام می‌گردد در واقع و بر حسب ذات خود یا ممکن به امکان خاص و یا واجب با لذات است، و در صورت دوم آنچه موصوف به امکان عام می‌گردد در واقع و بر حسب ذات خود یا ممکن به امکان خاص و یا ممتنع با لذات است، و جهت نامگذاری «امکان عام» نیز همین است که برای موصوف آن، در هر صورت، دو ماه از مواد سه‌گانه و خوب، امکان و امتناع ذاتی احتمال داده می‌شود. مثال:

۱. خداوند ممکن است وجود داشته باشد: عدمش ضرورت ندارد: ممتنع با لذات نیست: یا ممکن با لذات است یا واجب با لذات (و در واقع: واجب با لذات)

۲. عقل اول ممکن است وجود داشته باشد: عدمش ضرورت ندارد: ممتنع با لذات نیست: یا ممکن با لذات است و یا واجب با لذات (و در واقع: ممکن با لذات)

۳. تناقض ممکن است معدوم باشد: وجودش ضرورت ندارد: واجب با لذات نیست: یا ممکن با لذات است و یا ممتنع با لذات (و در واقع: ممتنع با لذات)

۴. انسان هشت سر ممکن است معدوم باشد: وجودش ضرورت ندارد: واجب با لذات نیست: یا ممکن با لذات است و یا ممتنع با لذات (و در واقع: ممکن با لذات)

وجه دیگر نامگذاری امکان عام این است که نزد عرف شناخته‌تر از امکان خاص است یعنی وقتی مردم وصف امکان را به کار می‌برند معمولاً به معنی عام است. برای مثال: ممکن است بیایم یعنی نیامدنم ضرورت ندارد، و ممکن است نیایم، یعنی آمدنم ضرورت ندارد. اما فلاسفه وقتی این وصف را به چیزی نسبت می‌دهند معمولاً امکان با لذات را در نظر دارند. با توجه به این مناسبت گاهی به جای «عام» و «خاص» می‌گویند «عامی: عوامی: مردمی» و «خاصی: مورد استعمال نزد خواص و اهل تخصص».

ب - چرا «امکان» در تعریف مورد بحث از قبیل امکان عام است؟

پاسخ: گفته شده است: «ممتنع آن است که ممکن نباشد». واژه «ممکن» که در این تعریف آمده اعم از واجب با لذات و ممکن با لذات است، چه، در غیر این صورت، یعنی اگر ممکن فقط به معنی «ممکن با لذات» باشد تعریف ممتنع به صورت فوق شامل «واجب با لذات» نیز می‌گردد، و چنین فرضی با توجه به وضوح مسأله، منتفی است. بنابراین قید «امکان» در تعریف فوق ناظر به معنی عام امکان است.

تذکر این نکته نیز ضرورت دارد که بیان شیخ در اینجا منظم نیست و شایسته بود هر یک از تعاریف را جداگانه نقل و انتقاد می‌فرمود. جهت رفع نسبی این نقیصه، فشرده‌ای از تعاریف مورد انتقاد و مورد قبول شیخ را در پایان این مبحث خواهیم آورد. (به پاورقی ۱۳ مراجعه شود)

۱۲. این فرض ممکن است از نظر خواص، یعنی فلاسفه، مورد قبول باشد ولی از نظر عوام، همانگونه که در یکی دو سطر پیش گفته شد، ظاهراً، محال یا ممتنع یا امتناع بهتر از واجب یا وجوب، مفهوم می‌گردد. بنابراین رفع تنافی میان دو گفته مؤلف به این است که سخن سابق حمل بر عرف عام و سخن فعلی حمل بر عرف خاص بشود.

۱۳. تعاریف مردود و مقبول از نظر مؤلف به طور خلاصه از این قرارند:

الف - مردود:

۱. تعریف هر یک به نفی دیگری، مثل: ممتنع آن است که ممکن نباشد

۲. تعریف هر یک با لوازم آن، مثل: ممتنع آن است که از فرض وجودش محالی لازم آید

۳. تعریف هر یک با توجه به معنی لفظ، مثل ممتنع آن است که نفی وجودش محال باشد

ب: تعریف مقبول:

اصل قرار دادن روشترین مفهوم، یعنی وجوب، و صرف نظر کردن از تعریف آن، به علاوه تعریف هر یک از امکان و امتناع با توجه به معنی وجوب

۱۴. این مطلب از مباحث مهم فلسفی است و یا اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» ارتباط می‌یابد. اما در فلسفه اشراق از جهت ویژه‌ای نیز اهمیت دارد و آن ارتباط با بحث اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است، که به شیخ اشراق نسبت داده شده و قابل بحث و تأمل است.

۱۵. قضایا از جهت اثبات بر دو گونه‌اند: اولی یا بی‌واسطه و غیر اولی یا با واسطه. مقصود از «اولی» قضیه‌ای است که به علت شدت وضوح قابل اثبات نباشد و هر واسطه‌ای برای آن در نظر گرفته شود به خود آن قضیه برگردد. اما غیر اولی قضیه‌ای است که قابل اثبات باشد اعم از آنکه برای آن مطالبه دلیل بشود یا در اثر وضوح عرفی مطالبه دلیل صورت نگیرد. قضایای اولی به معنایی که گفته شد متعدد نیستند بلکه وقت نظر ایجاب می‌کند اولی واقعی بیش از یک قضیه نباشد. فلاسفه و منطقیان اسلامی غالباً برآنند که «اصل عدم تناقض» یا «نفی واسطه میان سلب و ایجاب» بنیادی‌ترین قضیه و اولی به معنی واقعی است و لذا گاهی به آن «أحقّ الاتاویل» می‌گویند و شیخ نیز در اینجا اشاره‌ای به این مطلب دارد. اما این احتمال نیز قابل طرح است که قضیه هوهریه با این تعبیر که «هر چیزی خودش است» بنیادی‌تر از اصل عدم تناقض باشد. جهت توضیح بیشتر، نک: پل فولکیه، مابعدالطبیعه عمومی - ترجمه یحیی مهدوی -

۱۶. هم چنین اگر معنای مستقلى برای «صدق» در نظر گرفته شود «کذب» نیز در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرد. اما چنانچه «حق» و «صدق» به یک معنا، یعنی هر دو به معنی «مطابقت با واقع»، باشند «باطل» و «کذب» نیز هر دو به معنی «عدم مطابقت با واقع» خواهند بود.

این مطلب که آیا «حق و صدق»، از یکطرف، و «باطل و کذب» از طرف دیگر به یک معنا هستند یا متفاوتند در اینجا به خوبی روشن نشد و مؤلف تنها به اشاره‌ای اجمالی به احتمالات مختلف اکتفا کرد. به نظر می‌رسد تا آنجا که به عرف عام مربوط می‌شود در «صدق و کذب» نیت گوینده دخالت دارد ولی در «حق و باطل»، دو به دو، نسبت عموم در خصوص مطلق برقرار باشد، ولی همیشه نیز اینطور نیست. برای مثال، کسی که از واقعیتی آنچنانکه هست خبر می‌دهد ولی خود تصور می‌کند که دارد

دروغ می‌گوید سخن او هم «حق» و هم «کذب» است و عکس این فرض نیز سخن را همزمان در «باطل» و «صدق» مندرج می‌سازد. این آمیختگی‌ها مربوط به عرف است، اما در فلسفه و منطق، تا آنجا که از اطلاعات برمی‌آید، تنها به مطابقت و عدم مطابقت با واقع توجه می‌شود. «مطابق» ممکن است قول یا اعتقاد یا نوشته یا رفتار خاص یا هر چیز دیگری باشد که شایستگی دارد که به یک «خبر» جزئی یا کلی تبدیل شود و «واقع» مورد نظر نیز ممکن است عینی یا ذهنی و مادی یا مجرد باشد و، در هر صورت، به فرض مطابقت هر دو عنوان «حق» و «صدق» و به فرض عدم مطابقت هر دو عنوان «باطل» و «کذب» قابل اطلاق بر مورد هستند. بر همین مبناست که در منطق صوری از «صدق» و «کذب» و از قضایای «صادق» و «کاذب» گفتگو می‌شود، بی آنکه به شخص گوینده و نیت وی توجه شود و بی آنکه اصولاً گوینده‌ای در نظر گرفته شود.

۱۷. در مطالب گذشته بخش الهیات، یا علم سوم، از کتاب المشاعر و المطارات عبارت صریحی با این مضمون یافت نشد و تنها موردی که این نکته بدون صراحت از آن برمی‌آید تعریف مواد سه گانه (وجوب، امکان و امتناع) است مؤلف در آنجا فرمود: وان كان ولا بد من التعريف فليؤخذ الوجود بينا، كيف و هو تأكد الوجود أظهر من العدم... (مجموعه یکم، ص ۲۱۰، سطر ۱۸ و ۱۹ تا ص ۲۱۱، سطر ۱)

۱۸. قید «اعتبار» در اینجا مهم است زیرا پیش‌تر مؤلف به این مطلب تصریح کرد که وجود و موجود یکی هستند. عبارت وی این بود: «... فيقال للوجود انه موجود وللشيئته إنها شيءي و لا يدل هذه التكرارات على اختلاف المعاني و الحقائق» (مجموعه یکم، ص ۲۱۲ سطر ۱۶). بنابراین حاصل دو عبارت، سابق و لاحق، این خواهد بود که «وجود» و «موجود» از جهت واقع یکی هستند ولی بر حسب اعتبارات ذهنی ممکن است متفاوت شوند. در اینجا مؤلف چگونگی اعتبارات مذکور را شرح می‌دهد.

۱۹. لذاته و بذاته، و گاه می‌گویند لِنَفْسِهِ و بِنَفْسِهِ

۲۰. لذاته لا بذاته، و گاه می‌گویند لِنَفْسِهِ لا بِنَفْسِهِ

۲۱. لا لذاته و لا بذاته، و گاه می‌گویند لالنفسه و لابنفسه

۲۲. در ترجمه «هیئات»، مؤلف بر حسب اصطلاحی که در منطق حکمة الاشراق ابداع فرموده به جای «عرض» از واژه «هیأت» استفاده می‌کند.

۲۳. تعبیر به «محل» در اینجا قابل اشکال است زیرا در اصطلاح فلاسفه مشاء «محل» را به «ماده» می‌گویند که صورت در آن «حلول» می‌کند و برای عرض معمولاً از «موضوع» استفاده می‌کنند. البته شیخ اشراق ترکیب جسم از دو جوهر هیولا و صورت را قبول ندارد اما حداقل در این کتاب که به روش مشائیان نوشته شده چنین تعبیری خالی از مسامحه نمی‌باشد.

۲۴. در اینجا مؤلف به هستیهای «اصیل» و «اعتباری» اشاره می‌کند ولی چون بحث «اصالت» در مقابل «اعتبار» در زمان وی مطرح نبوده از اصطلاح «اصیل» استفاده نکرده است. شیخ اشراق به این بحث، که خود با عنوان «اعتبارات عقلی» از آن یاد می‌کند، اهمیت بسیار می‌دهد و تفاوت نهادن میان «واقعیت» و «اعتبار» را منشأ اشتباهاتی از قبیل قول به «واسطه میان وجود و عدم» و «شیئیت معدوم» می‌داند. وی در تمام کتب فلسفی خود، اعم از مشائی و اشراقی، متعرض این بحث شده و همین مباحث است که سرانجام قول به «اعتباریت وجود و اصالت ماهیت» را به نام وی ثبت کرده است.

شایان ذکر است که اصطلاح «فی ذاته» که در اینجا یکبار به معنی «بالذات» و مستقل و «اصیل» به کار رفته در متون متأخر به معنی وجود محمولی یا «فی نفسه» در مقابل وجود رابط یا «فی غیره» به کار برده شده است. در جمله‌ای مثل «زید کاتب است» «زید» وجود «محمولی» یا «فی نفسه» یا «فی ذاته» دارد و «است» حاکی از وجود «رابط» یا «فی غیره» می‌باشد. این اصطلاحات با آنچه شیخ اشراق می‌گوید متفاوت است، اما درباره وجود «رابط» یا «فی غیره» نیز این بحث مطرح شده که آیا واقعیت دارد یا صرف اعتبار است. جهت توضیح بیشتر، نک: بدایة الحکمة، بخش سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابز و تقسیم وجود مستقل به لافسه

و لغیره.

۲۵. عبارت کتاب در این قسمت (از «پاسخ» تا «باطل می‌باشد») تقریباً مغشوش و دشوار است، اما مطلب ساده است. به طور خلاصه منظور مؤلف این است که: اگر بازگشت زمان، یا به تعبیر دقیقتر: بازگشت شیئی معدوم شده‌ای همراه با زمانش، به این معنا باشد که ذات زمان فعلی با ذات قبلی یکی است این سخن درست است ولی بی حاصل است زیرا ذات، یا ماهیت، مجرد از وجود و عدم است و برای آن، وجود قبلی و فعلی و معدوم شدن و نشدن و اعاده شده و ابتدائی بودن یکی است. ذات فقط ذات است و «الماهية من حيث هي ليست إلهي...». اما اگر مقصود این است که فرد خاصی از زمان معدوم شده و عیناً بازگشته است می‌گوئیم آیا قبلیت آن فرد هم بازگشته یا نه؟ اگر بگویند «آری» پس زمان فعلی، که بازگشته است، هم قبل است و هم بعد و این تناقض است و اگر بگویند «نه» پس آن فرد خاص از زمان بازگشت ننموده، و این، خلاف فرض اعاده معدوم است.

آنچه تقریر شد بیان ساده‌تری از گفتار مؤلف بود. اما به نظر می‌رسد نیاز به اینهمه تفضیل و تشقیق شقوق نیست زیرا اولاً به طور مسلم مقصود از «اعاده معدوم» اعاده «فرد» معدوم است نه ذات مجرد از «فرد». ثانیاً می‌توان گفت زمان عین قبلیت و بعدیت است نه امری مستقل که متصف به قبلیت و بعدیت بشود.

۲۶. عبارت این است: فاستحالة وجوده لذاته ثانياً إما أن يكون لذاته أو للآزم ذاته. ولعارض ذاته (مجموعه یکم، ص ۲۱۶، سطر ۱ و ۲). تفاوت «لازم ذات» با «عارض ذات» این است که اولی عرض لازم ماهیت است، مثل زوجیت برای عدد چهار، و دومی لازم وجود خارجی است، مثل رنگ خاص برای میز. این استدلال با همین تعبیرات در منابع متأخر آمده است (از جمله: بدایة الحکمة، بخش اول، فصل امتناع اعاده معدوم)، اما روشن است که مؤلف در اینجا مسامحه در تعبیر نموده و گویا به تفاوتی که از واژه‌های «لازم» و «عارض» استفاد می‌گردد اعتماد کرده است.

۲۷. برای این «اولاً» در ادامه مطلب «ثانیاً» و... نیامده است.

۲۸. عبارت این است: بل وجوده مرة ثانية مستحيلة لما هيته لالمفهوم الوجود فانه ليس كلامنا في مطلق الوجود بل الوجود مرة ثانية، فان مفهوم هذا اللقسط مستحيل التحقق (مجموعه يك، ص ۲۱۶، س ۸ - ۱۰). در اینجا مؤلف برای «وجود» با قید «مرة ثانية» ماهیت ویژه‌ای در نظر گرفته است، و این، قطعاً، مسامحه است، هم در کاربرد اصطلاح و هم در پرداختن عبارت. مقصود، همانگونه که در پایان عبارت آمده، این «مفهوم» خاص است که «وجود به طور مطلق» نیست بلکه «وجود» با قید «بار دوم» است، چه، اگر وجود چیزی «به طور مطلق» محال باشد معلوم می‌شود اشکال در ماهیت و ذات اوست اما اگر با قید «بار دوم» و «پس از یکبار معدوم شدن» محال باشد معلوم می‌شود ربطی به ذات او ندارد بلکه اشکال در «تجدد بعد از انعدام» است.

۲۹. به بیان دیگر، بر حسب یک اصطلاح که در باب دلالت الفاظ در کتب منطق صوری و اصول فقه اسلامی مطرح می‌شود، برخی از الفاظ هستند که «وضع» آنها عام و «موضوع له» آنها خاص است یعنی، مثل اسماء خاص، برای مسمای خاصی وضع نمی‌شوند بلکه معنی آنها هنگام وضع، عام است ولی هنگام کاربرد در جمله تحفص می‌یابند و بر مورد خاصی دلالت می‌کنند یا به اصطلاح موضوع له آنها خاص است. اسما و اشاره و ضمائر از این قبیل هستند. مغالطه‌ای که مؤلف در اینجا به آن اشاره کرده و نام آن را «به کار بردن کلی به جای جزئی» گذاشته به اینگونه الفاظ مربوط است. اسم اشاره «این» که در جمله «این سیاهی...» به کار رفته هر چند از جهت وضع، عام است و برای آن طرف اشاره خاصی منظور نشده اما در مقام استعمال، خاص است و مورد اشاره جزئی و معینی دارد. مغالطه‌ای که صورت گرفته این است که «این» را در مقام کاربرد هم، مثل مقام وضع، عام تصور کرده و روا دانسته‌اند به بیش از یک مورد خاص اشاره کنند.

۳۰. چنین موجودی واجب الوجود است. ماهیت یا، به فارسی، «چیستی» اگر به معنای خاص خود، که در مقابل وجود و عدم است، به کار برود به هر حال حاکی از نوعی محدودیت است و چون واجب

الوجود محدودیتی را نمی‌پذیرد دارای «چیستی» نیز نمی‌باشد. اما این که می‌گویند «ماهیت او عین وجود اوست» مشتمل بر نوعی مسامحه در تعبیر و ناظر به نفی ماهیت به معنی خاص آن است، مگر اینکه «ماهیت» را در اینجا به معنی مطلق «هویت» بگیریم، اما در آن صورت، به نظر می‌رسد، این جمله، هر چند درست است، رسالت تاریخی خود را، که بیان صریح یک تفاوت اساسی میان واجب و ممکن است، از دست می‌دهد. به علاوه چگونگی بیان یکی از متأخران که همین مطلب را به نظم کشیده نشان می‌دهد که «ماهیت» را به معنی خاص خود به کار برده است. حکیم سبزواری می‌گوید:

والحق ماهیته إنیته إذ مقتضى العروض معلولیه

در مصراع دوم که دلیل مصراع اول است از عروض وجود بر ماهیت و نتیجه آن، که معلولیت است صحبت شده و ماهیتی که وجود بر آن عراض می‌شود «هویت» نیست زیرا «هویت» شامل وجود نیز هست.

۳۱. در اینجا مؤلف به یادآوری نکته‌ای ادبی جهت تفسیر دقیق تعریف عرض و جوهر پرداخته است. این نکته به ظاهر به کلمه «فی» ارتباط می‌یابد که در تعاریف عرض و جوهر به کار رفته و در ادامه نیز از کلمات دیگری مثل «مع» و «علی» و «احاطه» و «اشتمال» و «ظرفیت» گفتگو شده و جملاتی نیز به عنوان مثال ذکر شده که همگی، به پیروی از زبان کتاب، عربی هستند. ولی باید توجه داشت که اصل بحث فلسفی است و اختصاص به زبان عرب ندارد زیرا تعریف و جوهر و عرض در متون فلسفی فارسی و انگلیسی و جز اینها، کم و بیش، به همین صورت آمده و مرادفهای کلمه «فی» در آنها ذکر شده است. با اینهمه به نظر می‌رسد مؤلف در پی توجه شایسته خود به این بحث لفظی سرانجام نتیجه روشن و متمایزی نگرفته است.

۳۲. در این فرض کلمه «فی» را مشترک معنوی میان غالب موارد استعمال، یعنی مواردی که حقیقی هستند، دانسته شده و به همین جهت قیود تعریف باید «عرض» را از سایر معانی که در قلمرو این اشتراک معنوی قرار می‌گیرند جدا کند.

۳۳. معلوم نیست چرا «بودن شیئی در زمان و مکان» باید از تعریف عرض خارج شود، در حالیکه «زمان» و «مکان» از اعراض شناخته شده و مورد اتفاق عالم طبیعت هستند که در جدول ارسطویی مقولات عرضی آمده‌اند و شیخ اشراق نیز با آنکه شمار عرضها را به چهار عرض تقلیل داده آنها را جزء مقوله «نسبت» قرار داده است. شیخ در بحث شمار مقولات از همین کتاب درباره «زمان» می‌گوید: «أمامتی فلیست البتة إلا نسبتة ایشئی إلى زمانه» (مجموعه یکم، صفحه ۲۷۹، سطر ۹) و درباره «مکان» می‌گوید: «و کذا الأین فان الشیئی إذا لم یوضع له نسبة إلى المكان لم یفهم الا ینیة فیه» (مجموعه یکم، ص ۲۸۱، سطر ۶ و ۷).

۳۴. مقصود از قرینه معنوی نشانه‌ای است که در متن کلام نباشد و گاهی به آن قرینه «حالیه» یا «مقامیه» می‌گویند و آن را در مقابل قرینه «لفظی» قرار می‌دهند. برای مثال آنچه از «سیاق کلام» و «موقعیت گفتار» فهمیده می‌شود و کلام را به معنای خاصی سوق می‌دهد از جمله قرائن معنوی است.

۳۵. در اینجا احتمال افتادگی یکی دو سطر در عبارت می‌رود. متن کتاب این است: «و «لاکجزء» احترزوا به عن کون الجزء فی الكل، کاللونیه فی السواد والحيوانیه فی الانسان، فانهما شایعان و لیس ما نسبا البتة ب «فی» محلّهما...». تعلیل «فانهما شایعان...» نشان می‌دهد که بحث درباره قید «شایعا فیه بالکیة» است در حالیکه آغاز سخن درباره قید «لاکجزء» است. در عین حال، با صرف نظر از تعلیل «فانمها شایعان...» ابتدای متن را می‌توان توجیه کرد، بدین صورت که «لونیت» به عنوان «جنس» جزء معنوی «سیاهی» به عنوان «نوع» است و «حیوان» نیز به همین صورت جزء معنوی نوع «انسان» است.

۳۶. کلمه «موجود» در تعریف جوهر و عرض در این بند و ادامه آن آمده و تکرار شده است. این امر البته موجب اشکال معنوی نیست، زیرا: اولاً قید «تغایر وجود و ماهیت» مفید آن است که تقسیم جوهر و عرض مربوط به «ماهیات امکانی» است. ثانیاً جوهریت و عرضیت «ماهیت امکانی» نیز به طور مطلق نیست بلکه به شرط وجود است. در عین حال

تعبیر دقیقتر این است که گفته شود «جوهر ماهیتی که اگر موجود شود...» و «عرض ماهیتی است که اگر موجود شود...». این نکته در تعاریف غالب فلاسفه اسلامی از جوهر و عرض، مورد توجه قرار گرفته است.

۳۷. برای مثال، آتش یک نوع جسمانی خاص است مرکب است از هیولای جسم به علاوه صورت نوعیه آتش و هیولای جسم نیز خود مرکب است از هیولای اول به علاوه صورت جسمیه. بنابراین هیولای اولی و صورت جسمیه در واقع جزء یکی از دو جزء نوع آتش هستند، و جزء جزء نیز جزء است.

۳۸. یعنی حداقل دارای دو صورت است، صورت جسمیه و صورت نوعیه طبیعی. اما صورت نوعیه طبیعی، که گونه دوم شمرده شده، خود ممکن است حاوی صورتهای متعدد در طول یکدیگر بوده و خود، به اصطلاح، صورت یا فصل «اخیر» شمرده شود. برای مثال، آب که از دو جزء اکسیژن و هیدروژن فراهم آمده حاوی صورتهای جسمیه هیدروژن و اکسیژن و صورتهای نوعیه هر یک به علاوه صورت نوعیه «آب» می باشد و در ترکیبات دیگری که آب در آنها جزئی از اجزاء ترکیب است مرکب حاصل حاوی همه صورتهای جسمیه و نوعیه همه ترکیبات به علاوه صورت نوعیه اخیر خود می باشد.

۳۹. اشاره به نظر خاص شیخ اشراق است که ترکیب جسم از دو جوهر هیولا و صورت را نمی پذیرد و این یکی از اختلافات مهم او با مشائیان است و در حکمت متعالیه نیز با آنکه در موارد مهمی نظر شیخ اشراق پذیرفته شده در این مورد از مشائیان جانبداری شده است.

مشرع دوّم

مقولات

۱. مباحثی پیرامون جوهر

۲. کمیت

۳. کیفیت

۴. مضاف

۵. مقولات دیگر

۶. شدت و ضعف

مشرع دوّم
مقولات جوهری و عرضی و بعضی از مباحث مربوط به آنها
فصل [اول]

مباحثی پیرامون جوهر

هنگام آنست که مقولات دهگانه را بیان کنیم. درباره این مقولات، آنچه را دیگران گفته اند می آوریم و در مورد تعداد آنها گفته های دیگران را غالباً - با مسامحه و گذشت از صحیح و خطا - نقل می کنیم، و پس از آن به کم کردن شمار مقولات و ایراد گفتگوهائی در این باره و سایر مسائل می پردازیم.

«جوهر» از اجناس عالیّه است و جنسی و رای آن نیست و ما نیز آن را - پیش از این با همین ویژگی شناسانیدیم. [باید دانست که] نمی توان «جوهر» را جنس عالی تری دانست که شامل جوهر و عرض باشد، زیرا گفته ایم وجود از قلمرو ماهیات جوهری و عرضی بیرون است، و طبیعتی که متصف به «جنس بودن» می شود نمی تواند بیرون از ماهیات نوعیه باشد.^۱ بنابراین وجود [عرضی است که بر ماهیت عارض می شود] و از قبیل عرض عام است^۲ و جنس عالی نیست. گاهی می گویند وجود به این دلیل جنس نیست که از «تشکیک»^۳ برخوردار است. گوینده این سخن همانهائی هستند که سیاهی شدید را با فصلی از سیاهی خفیف جدا

می‌کنند و بدین ترتیب می‌پذیرند که سیاهی جنس است و در عین حال آن را دارای تشکیک می‌دانند. بنابراین از یک طرف قبول دارند که بعضی از اجناس دارای تشکیک هستند و از طرف دیگر می‌گویند هیچکدام از جنسها تشکیک‌پذیر نیستند^۴ [و این تناقض است].

[نداشتن ضد]

گفته‌اند یکی از خواص جوهر اینست که ضدی ندارد، زیرا ضدین - بنابر اصطلاح ایشان - دو ذات هستند که با یکدیگر جمع نمی‌شوند و بین آنها نهایت دوری است و ورود آنها بر یک موضوع جز به طریق تعاقب ممکن نیست. اما جوهر چون در موضوعی فرود نمی‌آید پس ممکن نیست ضدی داشته باشد. بلی، اگر در تعریف ضدین بجای «موضوع» کلمه «محلّ» را انتخاب کنیم ممکن است بعضی جوهر، مانند صورتهای نوعیه، که دارای محلّی هستند، ضد یکدیگر شمرده شوند [زیرا هیچ دو صورتی با هم بر یک ماده فرود نمی‌آیند هر چند دور از یکدیگر نباشند]. هم چنین اگر وجود نهایت تباعد میان دو ضد شرط باشد میان تمام صورتهای وارد بر هیولا ضدیت نخواهد بود، زیرا بین بعضی از آنها نهایت تباعد نیست، برای مثال میان صورتهای نوعیه آب و زمین تباعد چندانی نیست، اما صورتهای آب و آتش یا هوا و زمین ممکن است ضد یکدیگر شمرده شوند^۵. با اینهمه طبق نظر افلاطون و پیشینیان او حتی با تبدیل لفظ «موضوع» به «محلّ» نیز هیچ جوهری دارای ضد نیست زیرا ایشان جوهر را دارای هیچگونه محلّی نمی‌دانند^۶.

[تشکیک ناپذیری جوهر]

یکی از ویژگیهای جوهر، که در مورد عموم^۷ اعراض صدق نمی‌کند، اینست که جوهر اشتداد حاصل نمی‌کند و بطوریکه گفته‌اند، به ضعف نیز نمی‌گراید، و این بدانجهت است که اشتداد و ضعف از خصوصیات ضدین هستند و جوهر دچار تضاد نمی‌شود، چنانکه گذشت. اما باید دانست که این مطلب اختصاص به جوهر

ندارد زیرا کمیت نیز شدت و ضعف نمی‌پذیرد، و در این باره بعد از این گفتگو خواهیم کرد.

برخی گفته‌اند جوهر قبول تشکیک نمی‌کند زیرا اشتداد و ضعف در آن راه ندارد. اما مشائیان نیز این سخن را باطل می‌دانند زیرا تشکیک پذیری تنها بر اثر اشتداد و ضعف نیست. برای نمونه، صدق و صف «موجود» بر باریتعالی، در مقایسه با ممکنات، اولویت دارد در حالیکه، بنابر مشهور نزد ایشان، نه در وجود او شدت و ضعفی است و نه گرفتار تضاد است. به علاوه، هم اینان گاه جوهر را بدینسان تقسیم می‌کنند که: جوهر یا اولی است مانند «اشخاص» و یا ثانوی همچون «انواع» و یا ثالثی است که عبارتست از اجناس. سپس می‌گویند: اشخاص به جوهریت سزاوارتر از انواع اند، زیرا معنایی که با ملاحظه آن نام «جوهر» پدید آمده و جوهر بدان شناخته می‌گردد، یعنی «موجودیت نه در موضوع» بر اشخاص، بهتر صدق می‌کند، چه، وجود ابتدا برای اشخاص است و توسط آنها شناخته شده و نام «موجود» ابتدا بر اشخاص اطلاق گردیده است. هم چنین «مفارقات» سزاوارتر به جوهریت نسبت به غیرمفارقات هستند زیرا در موجودیت بر سایر هستی‌ها پیشی دارند. هم چنین در نظر ایشان «نوع» از حیث جوهریت بر «جنس» تقدم دارد زیرا طبیعت نوعی دارای تحصل بیشتری نسبت به طبیعت جنسی است و در ذات خود کاملتر از آنست و چنانچه در پاسخ به پرسش از ماهیت شیئی بیان شود پاسخ کاملتر و مفیدتری را ارائه خواهد کرد.

بحث:

گاهی در پاسخ به گوینده این سخنان گفته می‌شود: آیا شما نبودید که می‌گفتید جوهر، جنس است و تشکیک نمی‌پذیرد؟ حال اگر مدعی هستید که اولویت [در صدق نام جوهر] بدون تشکیک میسر است و تشکیک اختصاص به [وجود] دارد که قابل شدت و ضعف است این ادعا مردود است زیرا گفتیم «وجود» بر واجب بهتر از ممکن صدق می‌کند و به اصطلاح تشکیک‌پذیر است با آنکه شدت و ضعف در

وجود واجب راه ندارد.^۸ اما اگر بگوئید هیچگونه اولییتی در اصل جوهریت نیست پس این گفته شما که جوهر شخصی نسبت به انواع، و انواع نسبت به اجناس سزاوارتر به جوهریت هستند باطل خواهد شد بلکه فقط می‌توانید بگوئید بعضی از اینها نسبت به بعضی دیگر سزاوارتر به وصف وجودند و نه به وصف جوهریت [یعنی نمی‌توانند دامنه تشکیک را از وجود به جوهریت بکشانید]. البته باز هم نمی‌توانید بگوئید اولویت [جنس نسبت به نوع] در وجود عینی است زیرا جنس و نوع کلی هستند و وجود عینی ندارند تا اولییتی بر حسب آن داشته باشند. بلی، ممکن است مراد از «کلی» در اینجا فقط کلی طبیعی باشد، با قطع نظر از اینکه در اعیان وجود داشته باشد یا فقط در ذهن پذیرفته شود، بدانگونه که بحثش در منطق صورت گرفت، اما در اینحال نیز شخص نمی‌تواند، در مقایسه با نوع، از اولویت در جوهریت برخوردار باشد زیرا آنچه «شخص» بیش از طبیعت نوعیه دارد تنها اعراضی است که زائد بر اصل طبیعت هستند و معلوم است که جوهریت «زید» - مثلاً - به اعتبار طبیعت انسانی او، و نه باعتبار سفیدی یا سیاهی او، است. بنابراین، به هر تقدیر، معنائی برای اولویت در جوهریت، در مورد شخص و نوع و جنس، نمی‌توان یافت و جای هیچگونه اعتذار نیست. برخی از ایشان نیز به صراحت می‌گویند جوهریت تشکیک‌پذیر است، ولی نه بر اساس شدت و ضعف، و از سوی دیگر می‌گویند «وجود، جنس نیست» زیرا تشکیک می‌پذیرد، و این خود، سخنی است که منتهی به تناقض می‌گردد.^۹

بحث و تعقیب:

گاهی می‌گویند «کلی» جوهر نیز «جوهر» است.^{۱۰} باید دید مقصود ایشان از «کلی» در این مقام چیست: اگر مقصود فقط آن «مفهومی که مانع شرکت نیست» نبوده بلکه «حقیقت» را به هر صورتی - اعم از ذهنی و عینی - در نظر بگیرند سخن ایشان می‌تواند وجهی داشته باشد. اما اگر مقصود از کلی فقط مفهوم کلی باشد، که جایگاهش ذهن است، و ذهن از آن بی‌نیاز

است، چه این مفهوم می‌رود و مفهوم دیگری جای او را می‌گیرد و ذهن همچنان پایدار است، در اینصورت نمی‌توان ادعای ایشان را پذیرفت.

اینان گفته‌اند «جوهر معقول نیز جوهر است» زیرا وقتی در تعریف جوهر می‌گوئیم «موجود نه در موضوع است»، [این بمعنی وجود بالفعل نیست بلکه،] به این معنی است که «اگر وجود یابد در موضوع نیست»، و این تعریف بر جوهر معقول نیز صدق می‌کند. [این افراد در مقام تشبیه می‌گویند] اگر آهن‌با را در مشت پنهان کنیم آهن را بالفعل جذب نمی‌کند ولی [بالاخره آهن‌با است زیرا] اگر رها شود آهن را به خود می‌کشد. هم چنین است جوهر معقول، چه، اگر [از حیطة ذهن رها شده و] به هستی درآید «نه در موضوع» خواهد بود.

این تشبیه متضمن مغالطه‌ای است زیرا اعتبارات مختلف را نادیده گرفته و کلی را بجای جزئی قرار داده است. آهن‌بائی که در مشت است [جزئی است و] می‌تواند رها شده و آهن را برآید اما آن «کلی» که در ذهن است هرگز نمی‌تواند [یا وصف کلیت] از ذهن خارج شود و وجود عینی یابد، همانطور که نمی‌تواند از محلّ خود، یعنی ذهن، بی‌نیاز باشد. بلی، ممکن است چیزی که از جهتی با آن مماثلت دارد و بی‌نیاز از محلّ است در خارج از ذهن وجود پیدا کند اما، [می‌دانیم که]، از بی‌نیازی مماثل چیزی بی‌نیازی خود آن چیز نتیجه نمی‌شود، بنابراین هر چند جوهر خارجی از جهتی مطابق با جوهر ذهنی است اما بی‌نیازی جوهر خارجی از محلّ مستلزم بی‌نیازی جوهر ذهنی نیست، هم چنین «نه در موضوع بودن» جوهر خارجی مستلزم «نه در موضوع بودن» جوهر ذهنی نمی‌شود، و نیز «جوهریت» جوهر خارجی باعث جوهریت مثال ذهنی آن نیست، بلکه جوهر ذهنی فقط «مثال» جوهر خارجی است نه اینکه هم جوهر باشد و هم مثال جوهر، و بنابراین مدعیان فوق مثال شیئی را در جای خود شیئی نهاده‌اند [و این مغالطه است].

[یک اشکال دیگر:]

گاهی این جماعت بر خود ایراد گرفته‌اند که: گفته شد جوهر جنس است و

تشکیک نمی‌پذیرد. از طرف دیگر معلوم است که هیولا و صورت [دو جوهری هستند که جوهر سوم جسم را سبب می‌شوند. پس، بناچار هیولا و صورت از جهت جوهریت تقدم بر جسم دارند، در حالیکه فرض بر این بود که جوهر جنس است و تقدم و تأخر [، که نوعی تشکیک است]، در آن راه ندارد. سپس، خود، پاسخ داده‌اند که: تقدم و تأخر، هرگاه به دو چیز نسبت داده شوند، گاهی به ذات آنها مربوط می‌شوند، مانند تقدم وجودی بر وجود دیگر، و از این قبیل است تقدم علت بر معلول. اما گاهی تقدم و تأخر، نه بر حسب ذات بلکه، با ملاحظه امر ثالثی است مانند تقدم زید بر عمرو از جهت زمان و تقدم پدر بر فرزند، نه بر حسب انسانیت - که در آن یکسانند - بلکه از حیث زمان وجود^{۱۱} که معنائی است زائی بر اصل ماهیت. در مسأله مورد بحث تقدم هیولا و صورت بر جسم در وجود است که معنائی زائد بر حقیقت [و ماهیت] هیولا و صورت و جسم است.^{۱۲} بنابراین وجود [هیولا و صورت] بالطبع^{۱۳} بر وجود [جسم] تقدم دارد و نه به امری زائد. اما «جوهریت» که عبارتست از «وجود نه در موضوع» در همگی یکسان است و هیچکدام از جهت «وجود نه در موضوع» تقدم و تأخری نسبت به دیگری ندارد. اینان این پاسخ را، همچنین، در مقابل کسانی اظهار داشته‌اند که می‌گویند هیولا و صورت «جوهر» نیستند زیرا مبدء جسمند و بر آن تقدم طبعی دارند و تقدم و تأخر منافات با جوهریت دارد. بعلاوه، گفته‌اند جوهریت عبارتست از اینکه شیئی موجود باشد «نه در موضوع» و اگر این خصوصیت برای جسم ثابت شود در مورد دو جزء آن نیز ثابت است.

بحث و تحقیق:

پاسخ قسمت اخیر روشن است: اما کسی که معتقد به جواز تشکیک در جوهریت است می‌تواند بازگردد و بگوید: جسم مرکب از هیولا و صورت است و هویت هر مجموعی حاصل هویت اجزاء آن است پس اگر اجزاء، جوهر نباشند مجموع نیز جوهر نخواهد بود. پس همچنانکه «جسمیت» توسط «حیوان» که جزء

انسان است به انسان ملحق می‌شود، جوهریت نیز جایز است توسط دو جزء جسم به او ملحق شود و همانطور که اگر حیوان جسم نباشد انسان هم جسم نیست سلب جوهریت از دو جزء ترکیبی جسم نیز موجب سلب جوهریت از جسم خواهد شد. در مورد حیوان نیز جوهریت توسط دو جزء او، یعنی «نفس» و «جسم» ثابت می‌گردد و جوهریت در مورد ایندو جزء سزاوارتر از جوهریت نسبت به حیوان است. [آنچه گفته شد مبتنی بر این فرض است که وجود دارای صورت عینی باشد] اما اگر معتقد شویم وجود دارای صورت عینی نیست و علل و معلولات جوهری تقدم و تأخیری بر حسب وجود بر یکدیگر ندارند - زیرا وجود طبق این مبنا یک وصف اعتباری است - در این صورت تقدم و تأخر بنفیس ذات و در خود جوهریت است.^{۱۴}

گاهی با این گروه به طریق دیگری منازعه می‌شود، [بدین معنا که چون مقتضای گفته اخیر ایشان این بود که هیولا و صورت جوهر نیستند، در رد این مدعا گفته می‌شود:] آشکار است که جعل هیولا غیر از جعل صورت است. پس وجود [و جوهریت] ایندو مورد قبول است اما جسم چون از ایندو تشکیل شده نمی‌تواند جوهری مستقل باشد. آنچه برآستی هست هیولا و صورت است، اما «اجتماع آندو» و «کنار آمدن آندو با هم» یک معنی اعتباری و یا عرضی از اعراض است. پس جوهریت بطور مستقل برای مجموع ثابت نیست، و شیئی واحد [یعنی مجموع]، نیز جایز نیست به اعتباری عرض و به اعتباری جوهر باشد، چنانکه برخی اینگونه گمان کرده و در توجیه آن گفته‌اند: هر عرضی جزء یک مرکب است که از آن عرض و یک جوهر تشکیل شده است، و چون مرکب، بطور کلی، جوهر نامیده می‌شود و جزء یک جوهر نیز همیشه جوهر است، پس عرضی هم که جزء مرکب است جوهر است. در این استدلال خطائی نهفته است و ما، در باب مغالطات، در منطق، آن را باز نموده‌ایم.^{۱۵}

برای اثبات اینکه یک شیئی جایز است هم عرض و هم جوهر باشد بدین طریق نیز

استدلال کرده‌اند که: عرضی که در یک مرکب قرار دارد چنین نیست که جزء او نباشد و چون مرکب جوهر است عرض هم در آن مرکب عرض نیست. در پاسخ این استدلال می‌گوئیم: منتهای مدلول آن اینست که عرض موجود در مرکب نسبت به تمام آن مرکب «عرض» شمرده نشود، و این صحیح است، زیرا مرکب «موضوع» عرض نیست بلکه یک «جزء» از مرکب است که موضوع شمرده می‌شود. اما از اینکه عرض نسبت به تمام مرکب «عرض» نباشد لازم نمی‌آید که در ذات خود یا نسبت به یک جزء مرکب هم «عرض» شمرده نشود، و به تعبیر دیگر، ممکن است در یک موجود مرکب چیزی یافت شود که برای خود موضوعی داشته و به خودی خود عرض نامیده شود اما عرضیت او، نه نسبت به مرکب بلکه نسبت به جزء آن باشد. [ینابراین] ادعای ایشان بدان می‌ماند که بگوئیم چون سیاهی نسبت به آسمان عرض نیست پس در ذات خود [یا نسبت به چیز دیگر] هم نباید عرض باشد. بلی اگر از ابتدا اینطور پذیرفته بودیم که «آنچه در دیگری است اگر «دیگری» موضوعش باشد عرض آنست و چنانچه «دیگری» موضوع آن شمرده نشود جوهر است» در اینصورت گفته ایشان می‌توانست وجهی ولی تقسیم شیئی به «جوهر و عرض» از ابتدا بر این منوال نبود.

[حال، این مناقشات را کنار می‌گذاریم و بار دیگر به بحث جوهریت کلیات

جواهر بر می‌گردیم:]

[دو دلیل دیگر]

یکی دیگر از استدلالهای جمهور برای اثبات جوهریت کلیات جواهر اینست که: اگر ماهیتی که در خارج از ذهن «جوهر» نامیده می‌شود جوهریتش به لحاظ ذات نباشد ناچار به لحاظ تخصّص و جزئیت است، و در این صورت جوهریت نه ذاتی و نه لازمه ذات است [و این خلاف فرض است]، اما اگر جوهریت به لحاظ نفس ماهیت باشد کلی جوهر نیز «جوهر» است [زیرا ماهیت جوهر در ذهن هم ماهیت است]. دلیل دیگر اینکه: اگر «انسان» از این جهت که در وجود زید تحقق یافته

جوهر باشد لازم می‌آید «انسانیت» متحقق در عمرو جوهر نباشد پس جوهریت، انسان» به لحاظ انسانیت است و نه به لحاظ زید یا عمرو و غیره. این گروه با استدلالهائی شبیه آنچه نقل شد سعی دارند به ثبوت برسانند که [، علاوه بر انواع جواهر،] اجناس و فصول جواهر نیز جوهرند.^{۱۶}

بحث و پی‌گیری:

دلیل اول مردود است زیرا حقیقت «انسانیت» که در ذهن است مثالی است که منطبق بر انسان خارجی است ولی از جهت حقیقت، مشارکت با آن ندارد، و مثال نوع لازم نیست «نوع» باشد. اگر مثال انسان «انسان» باشد لازم می‌آید از یک طبیعت واحد دو نوع داشته باشیم: نوعی قائم به ذات و نوعی غیرقائم به ذات یا حال در دیگری - زیا «مثال» بالضروره در محلی نام نفس، یا هر چه دیگر بنامیم، قرار دارد و در عین مثال بودن از ذهن جدا شود و بر پای خود بایستد [و خود انسان نیز بالضروره نوعی است قائم ذات و غیر حال در دیگری] - و چنین لازمه‌ای هرگز نمی‌تواند مورد قبول باشد، و یکی از قواعد مهم گویندگان همین سخن نیز این است که «طبیعت واحد دارای انواع قائم به ذات و غیرقائم به ذات نیست.» اگر طبیعت واحد بی‌نیاز از «محل» باشد هر جا آن طبیعت تحقق یافت «بی‌نیازی» هم با آن می‌آید. «مثال» جسم نیز اگر از جهت «حقیقت» با جسم خارجی همسان باشد باید همانند او از محلّ خود، یعنی نفس، بی‌نیاز شود [و در آن صورت دیگر مثال نخواهد بود. به علاوه،] جسم خارجی ممکن است حرکتی کند و چنانچه مانعی او را باز ندارد از جایی به جای دیگر برود و مثال نیز باید بتواند از نفسی به نفس دیگر [یا به خارج] منتقل شود. جسم خارجی قابل اشاره حسی است و مثال نیز باید قابلیت اشاره حسی داشته باشد [و حال آنکه می‌دانیم بدینگونه نیست].

با اینهمه، ممکن است کسی از روی یک دندگی و ستیزه جوئی مرتکب این مقال گردد که مثال جسم که در نفس است از جهت حقیقت با جسم خارجی مشارکت دارد و هر دو جوهر هستند، و این در حالی است که مثال جسم حال در ذهن است و

ذهن از او بی نیاز است، چه، آن مثال و همانندهایش به ذهن می‌آیند و از ذهن بیرون می‌روند و ذهن همچنان در جای خود باقی است. چنین کسی باید بداند که: مثال جسم - هر چه هست - ذات واحدی بیش نیست. پس یا جوهر است و یا عرض [یعنی] یا موجود «در موضوع» است و یا موجود «نه در موضوع» و یا بگوئیم عرض بالفعل است، از اینجهت که هویتش در محلی که بی نیاز از اوست تقرر دارد، و جوهر بالقوه است [، از اینجهت که پس از خروج از ذهن وجود مستقل می‌یابد. و فرض چهارم یعنی این که مثال جسم در عین عرضیت بالفعل جوهر بالفعل نیز باشد تصور ندارد]. اما [فرض سوم نیز دچار اشکال است زیرا در صورت پذیرش آن] این سؤال مطرح می‌شود که: مثال جوهر، با آنکه نمی‌تواند [هرگز با حفظ هویت مثالی خود] بی نیاز از محلّ باشد، چطور می‌تواند بالقوه جوهر باشد؟ نتیجه آنکه: مثال جوهر لازم نیست از همه جهت نوعی بود، اما درباره صرف مفهوم جوهر، از آنجهت که جوهر است، گفتگوئی است که خواهد آمد.

معارضه کننده با این دلیل، هم چنین، می‌تواند بگوید: انسانیت متحقق در اعیان جوهر است و جوهریتش به ذات او بر می‌گردد و انسانیتی که در ذهن است در «حقیقت» انسانیت با او مشارکت ندارد بلکه فقط مثال انسانیت است. بدینجهت است که مثال انسانیت راه نمی‌رود غذا نمی‌خورد و تکلم نمی‌کند بلکه مثال راه رفتن، غذا خوردن و تکلم کردن بر او عارض می‌شود. حال اگر بپذیریم که آنچه در ذهن است مشارک حقیقت خارجی نیست دیگر نمی‌توان گفت: «اگر حقیقت ذهنی جوهر نباشد - لا اقل - جوهریت عارض بر آنست»، آنچنانکه مخالف می‌گوید. بلکه باید گفت: حقیقت خارجی بالذات جوهر است و حقیقت ذهنی «مثال» جوهر است، و نه خود آن، یعنی، همانطور که مثال حیوان، که در ذهن است، دارای مثال تغذی و رشد، و نه خود آنها، است هم چنین دارای مثال جوهریت و نه خود آن است.

[رد دلیل دوم]

اما درباره زید و عمرو و مثال آنها، [باید گفت زید و عمرو] از جهت انسانیت خود جوهرند [و نه به لحاظ جزئیت]، و انسانیت همان است که تصویر «کلی» با مطابقت بر آن در ذهن حاصل می شود. حال اگر مقصود از «کلی» صرف طبیعت شیئی - اعم از ذهنی یا عینی و مانع اشتراک یا غیر مانع اشتراک - باشد [می توان گفت] بعضی از اقسام کلی، که عبارتست از کلی حاصل در اعیان، جایز است که جوهر خوانده شود. با اینهمه در قسمت مغالطات منطق ثابت کرده ایم که تعطیلها و توجیهاتی مانند آنچه درباره زید و عمرو گفته شد فاسد است.

برخی گفته اند: جزئی، برای جوهر بودن، سزاوارتر از کلی است و دلیلشان اینست که کلیت کلی معقول نیست مگر با قیاس به جزئی. اینان سپس بر خود اشکال کرده اند که جزئیت جزئی نیز تنها با مقایسه به کلی قابل تعقل است. اما، خود، پاسخ داده اند که آنچه اینطور است جزئی اضافه است اما جزئی غیر اضافی بدون مقایسه با کلی قابل تصور و تعقل است.

پی گیری

پاسخ اخیر درست ولی [برای توضیح بیشتر] باید گفت: اینکه گفته اند «کلی فقط با قیاس به جزئی قابل تعقل است» اگر معنای «کلیت» و «عدم منع از شرکت» در آن لحاظ شود البته درست است. «انسان» وقتی با قید «کلیت» در نظر گرفته شود، بناچار، اضافه به جزئی را در بردارد. اما نفس معنی «انسان»، بدون لحاظ کلیت، نیازی به تصور جزئی ندارد، [و هم چنین است مطلب در مورد جزئی]. حال اگر کسی در صدد است درباره «اولویت در جوهریت» بحث کند بهتر است نفس معنی را در نظر بگیرد، و نه اضافه ای را که خارج از معنی است.

اما اینکه گفته اند فصول، اجزاء جوهرند، و جزء جوهر نیز جوهر است، سخنی است که در باب مغالطات، در منطق، بطلان آن را آشکار کرده و چگونگی درافتادن در اینگونه خطاها را باز نمودیم.^{۱۷}

[قابلیت اشاره حسی و عقلی]

یک ویژگی جوهر اینست که [مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد. این حکم نسبت به همه جواهر عمومیت ندارد زیرا مفارقات و جواهر کلی نمی‌توانند مورد اشاره حسی قرار گیرند. با ملاحظه این جهت است که بعضی گفته‌اند «از ویژگیهای جوهر اینست که مورد اشاره عقلی واقع می‌شود» اما این خصوصیت هم عام نیست زیرا جوهر جسمانی جزئی - بنا بر آنچه نزد ایشان مشهور است - غیر معقول است و اشاره عقلی بدان تنها بالعرض امکان دارد^{۱۸}، چه، اشاره عقلی جنبه ادراک دارد و از نوع دلالت عقلی است. عرض جزئی نیز نه در مورد اشاره عقلی و نه حسی است: مورد اشاره حسی نیست زیرا ذات او همیشه برای «غیر» اوست و آن «غیر» است که مقصود به اشاره حسی می‌گردد. هم چنین مورد اشاره عقلی نیست از این جهت که جزئی است و جزئی تعقل نمی‌شود. برخی تجویز کرده‌اند عرض مورد اشاره عقلی قرار گیرد بدینصورت که عرض با قطع نظر از اضافه‌ای که به محل خود دارد تعقل شود و بدینسان فرق میان جوهر و عرض از بین می‌رود، زیرا جوهر جزئی و عرض جزئی از اینجهت که مورد اشاره عقلی نیستند با یکدیگر اشتراک دارند و عرض و جوهر کلی نیز از اینجهت که قابلیت اشاره عقلی دارند مشترک هستند. برخی نیز تصور کرده‌اند که اشاره عقلی اختصاص به مفارقات دارد. حل تمام این منازعات بستگی به آن دارد که معنی «اشاره عقلی» روشن شود و ما بزودی اینکار را خواهیم کرد.

[بحثی دیگر درباره جوهر:]

دیگر از ویژگیهای جوهر اینست که جوهر واحد قابلیت دارد که حامل اضداد فراوان باشد، و آن بدانجهت است که در نفس خود دگرگونی حاصل می‌کند، نه بدانگونه که [- از باب مثال -] گمان درست به گمان خطا مبدل می‌شود، چه، این تبدل به جهت دگرگونی در ذات گمان نیست بلکه در امر خارجی است؛ و نه بدانگونه که سطح سیاه به سفیدی می‌گراید، چه تبدل سیاهی به سفیدی ذاتی

نیست بلکه ناشی از تغییری است که در جسم پدید می‌آید. باید دانست اینکه گفته می‌شود: «جوهر به لحاظ تغییری که در نفس خود دارد اضرار را می‌پذیرد» مقصود این نیست که ماهیت جوهر در ذات خود دگرگون می‌شود، بلکه دگرگونی جوهر نسبت به هیأت^{۱۹}‌های آن است و محلّ این تغییری که به اعتبار هیأت پیش می‌آید ذات جوهر است. البته این مطلب همه جوهر را در بر نمی‌گیرد زیرا «عقلیات»^{۲۰} هیچگونه تغییری را نمی‌پذیرند، و کلیات جوهر نیز - بنا بر اعتقاد قوم به جوهریت آنها - تغییرپذیر نیستند، ولی نفوس بشری می‌توانند این دگرگونی را به اعتبار اخلاق و ملکات و اعتقادات انسانی پذیرا شوند. اما اینکه «جسم» کلی جایز است که بر سیاه و سفید اطلاق شود این بدانجهت نیست که در ذات جسم [بر حسب اطلاقات مختلف] تغییری پدید آمده باشد بلکه بدین جهت است که جسم کلی [بر حسب ذات خود] بر مختلفات در الوان و غیر آنها مطابقت دارد. هم چنین شایسته نیست با اتکاء بر این تخیل که «رنگ مطلق ممکن است سیاه یا سفید باشد» بپنداریم که اعراض کلی در ذات خود قبول تغییر می‌کنند، زیرا رنگ مطلق [، نیز، بر حسب ماهیت خود] نسبتی یکسان به تمام رنگها دارد. هنگامی که سیاهی زائل و سفیدی حاصل می‌شود چنین نیست که فصل سیاهی منسلخ شود و اصل رنگ بماند یا فصل مربوط به سیاهی عارض شود، بلکه وقتی فصل سیاهی باطل شد اصل رنگ نیز از بین می‌رود و با آمدن سفیدی رنگ دیگری به وجود می‌آید. این مقدار برای زدودن تو هم مزبور کافی است و بحث دیگری هم در این مورد هست که بزودی می‌آید.

[هستی برای خود]

دیگر از ویژگیهای جوهر اینست که وجودش «لذاته» است و نه «لغیره» یعنی برای خود است و نه برای دیگری. این ویژگی به جوهری که بی نیاز از محلّ هستند اختصاص دارد، اما صورت^{۲۱}‌ها و کلیات جوهر - طبق نظر مشائیان - جوهرند در حالیکه وجودشان برای «غیر» است زیرا قائم به ذات نیستند. هم چنین از قواعد

مشائیان برمی آید که نزد ایشان وجود هیأت «فی نفسه» عیناً وجود اوست لغیره، یعنی برای محلی [اما جواهر اینطور نیستند مثلاً] در فلک بودن عین وجود شمس نیست می توان شمس را در غیر فلک نیز به تصور آورد. در این باره تحقیق دیگری لازم است که خواهد آمد.

فصل [دوم]

در باره کمیت و آنچه درباره آن و عرضیت آن گفته شده است

«کمیت» از اجناس عالیه است، و آشکار است که جنس عالی بودن یک شیئی به این معنی است که هیچگونه تعریف حدی^{۲۲} ندارد زیرا دارای جنس و فصل نیست. آنچه نسبت به تمام مقولات عمومیت دارد «وجود» است و بیان شد که وجود، جنس نیست. اعراض نه گانه تحت عنوان «عرضیت» نیز در می آیند اما «عرضیت» خود یکی از لوازم اعراضی مشی سیاهی و سفیدی است. در بیان تعلیل اینکه عرضیت یک لازمه است گفته اند ما ابتدا سیاهی را تعقل می کنیم و بعد انتساب او به محلّ بی نیاز از آن را به نظر می آوریم. پس [عرضیت یا] انتساب سیاهی به محلی که از او بی نیاز است تابعی از ماهیت آن و اعراض بر آن است. اینگونه تعلیل بهتر از آنست که گفته شود «ما سیاهی یا نوع دیگری از عرض را تعقل می کنیم اما در عرضیت آن شک می کنیم و این نشان می دهد که عرضیت، ذاتی عرض نیست»، چه، اینگونه تبیین در جوهر نیز عیناً می آید، مثلاً با دلائلی بیان می دارند که صورتها و فصول و کلیات جواهر، همگی جوهرند اما گوینده ای می گوید «من اینها را تعقل می کنم ولی در جوهریت آنها شک دارم» و از اینجا نتیجه می گیرد که جوهریت نیز یک امر عرضی است، و این در حالی است که [مشائیان] گفته اند «جوهریت» جنس برای جواهر است^{۲۳} و اگر این اعتراض پذیرفته شود اثبات بسیاری از اجناس [عالیه] مشکل می شود. ما، در تفصیل قسطاسی که در این باب در تلویحات آورده ایم ضابطه سودمندی جهت شناسائی اجناس و فصول و صفاتی چون شیئیت و وجود و جز آنها بیان می کنیم،^{۲۴} و اگر معذری از جانب ایشان عذر بیاورد که شک در

جوهریت فصل یا صورت، معلول این است که شخص معنی جوهر یا فصل و صورت را نمی‌داند، در اینصورت در مورد عرض هم می‌توان گفت شک در عرضیت سیاهی نیز برای کسی پیش می‌آید که معنی عرض یا جوهر یا جسم یا عرضیت [و امثال آن] را نمی‌داند.

[تعریف کمیت]

کمیت بذات خود پذیرای مساوات و عدم مساوات - یا تفاوت - است و نیز قابلیت تقسیم و عدم تقسیم دارد. گاهی این خصوصیت را به عنوان «رسم» برای کمیت بیان می‌کنند، و مساوات [و عدم مساوات] را نیز به اتفاق [و عدم اتفاق] در کمیت تعریف می‌نمایند. این عمل مستلزم آنست که شیئی بدانچه بوسیله خود او شناخته می‌شود تعریف شود. اما کسانی که از امتیازی در امر حکمت و دانش برخوردارند ذکر اینگونه خواص را به حساب تعریف [دقیق منطقی] نمی‌گذارند.

[پرسش و پاسخ]

شمار قابل توجهی از حکماء سؤالی را بر خود وارد ساخته‌اند بدین‌قرار که: آنچه قبول تجزّی و فصل و وصل می‌کند ماده است. اما نفس «اتصال» [تا آنجا که اتصال است] قبول انفصال نمی‌کند. [بنابراین کمّ بر حسب ذات خود چیزی جز اتصال نیست]، در حالیکه در اینجا گفته شد «کمیت بر حسب ذات خود فصل و وصل را می‌پذیرد»، و ایندو حکم با یکدیگر اندک مناقضتی دارند. این پرسش کنندگان سپس خود به این پرسش پاسخ داده‌اند که: تجزّی به معنی قطع و انقسام بالفعل را جز ماده نمی‌پذیرد، اما تجزّی به معنی امکان اینکه قسمتی را، بفرض یا در عالم خیال، غیر از قسمت دیگر بدانیم فقط به توسط کمیت به ماده ملحق می‌گردد، و بدینصورت منافات بین دو حکم مرتفع می‌گردد. هم چنین بعید نیست آنچه ماده را آماده قبول جدائی و انفصال می‌کند کمیت باشد اما خود کمیت انفصال را بالفعل به توسط ماده بپذیرد و مجوز ماده برای این پذیرش نیز همان کمیت باشد. و می‌دانیم که جایز است امری وجود چیزی را تصحیح کند و سپس همانرا بالعرض بپذیرد. و

نیز می‌دانیم مفهوم «تجزیه ناپذیری» - که فقط مقابل «تجزیه پذیری» است و فرض کردیم هر کمیتی ذاتاً تجزیه‌پذیر است - منافات با «کمیت» دارد، و اگر «تجزیه ناپذیری» بالفعل منظور شود هرگز نمی‌تواند از خواص کمیت شمرده شود و با تجزیه پذیری که خاصه کمیت است سازگاری ندارد.^{۲۵}

[اقسام کمیت]

کمیت را به دو قسمت، متصل و منفصل [یا: پیوسته و گسسته]، تقسیم کرده‌اند. معانی لفظ «متصل» پیش از این شرح داده شد،^{۲۶} و غرض ما در اینجا بیان فصلی است که برای کمیت اتخاذ شده است.

[کم متصل]

کم متصل آن است که بتوان برای آن اجزائی فرض کرد که مجتمع در وجود بوده و حد مشترک هر دو جزء نهایت آنها باشد. کم متصل، خود، بر دو قسم است: قسمی پایدار که می‌تواند ثبات داشته باشد و قسمی ناپایدار که جز بر سبیل تجدد نتواند بود. آنکه پایدار است بر سه گونه است: یا خط است که در تعریف آن می‌گویند: «درازا» است بدون پهنا و ژرفا، یا سطح است که «درازا و پهنا» است بدون ژرفا، و یا جسم تعلیمی است که دارای «درازا و پهنا و ژرفا» می‌باشد.

[جسم تعلیمی و جوهری]

جسم تعلیمی کاملترین نوع مقدار است زیرا هیچ یک از حجم‌ها^{۲۷} به جز جسم مشتمل بر امتدادهای سه‌گانه نیست و از اینروست که جسم را کاملترین حجم نامیده‌اند. هم چنین، از آنجا که در ازا و پهنا و ژرفا عرض هستند و مجموع چند عرض نیز عرض است جسم تعلیمی هم [که مجموع اینهاست] عرض می‌باشد.* و از اینجا معلوم می‌شود «جسم تعلیمی» غیر از «جسم جوهری»^{۲۹} است. در بیان تفاوت این دو گفته‌اند جسم تعلیمی را عقل یا و هم می‌توانند مجرد از ماده تصور

*. پیش از این وضعیت شمعی را که ابعاد آن تغییر می‌کند و ماهیت جسمانی آن همچنان باقیست صحبت

کنند ولی چنین عملی در مورد جسم جوهری امکان ندارد، و ما نیز کیفیت این تجرد را بیان کردیم و در آینده هم اشاره‌ای بدان خواهیم داشت.

کم متصل ناپایدار، که فقط به طریق تجدد وجود می‌یابد، «زمان» است. برخی تصور کرده‌اند «مکان» قسم دیگری از کم متصل و غیر از اقسامی است که تا بحال ذکر شده است. اما چطور ممکن است چنین باشد، در حالیکه، اگر به تعریف مکان بنگریم ملاحظه می‌کنیم که: مکان عبارتست از سطح باطن جسم در برگیرنده که با سطح بیرونی جسم دربرگرفته شده در تماس می‌باشد. درونی و بیرونی بودن یا «دربرگیرنده» و «دربرگرفته شده» بودن دو سطح مزبور از قبیل اضافه بین دو شیئی است [ونه از اقسام کمیت] و خود سطح نیز [چه در برگیرنده باشد و چه دربرگرفته شده] یکی از اقسام کمیت است که پیش‌تر بیان شد و قسم جدیدی نیست.

[کمّ منفصل]

کم منفصل آنست که اجزائش حدّ مشترکی برای تلاقی با یکدیگر ندارند و آن [منحصر] در عدد است. گاهی در مورد عددی مثل هفت گمان می‌رود مشتمل بر واحدی است که «سه و سه» را به یکدیگر متصل می‌کند [و حد مشترک بین آن دو بشمار می‌رود]. اما این گمان خطا است، زیرا اگر عدد هفت بدانصورت درآید که آحادی پشت سر هم درآیند که یکی در وسط و تعدادی در دو طرف او باشند صورت و وحدت نوعی خود را از دست می‌دهد [و در فرض مزبور با «سه» و «سه» و «یک» روبرو هستیم، و نه با عدد «هفت»].

به علاوه اگر بتوان واحدی را بین دو عدد دیگر بطوری فرض کرد که واحد میانین نسبت به واحدهای جانبی خود دارای طرف مشترک باشد در اینصورت معلوم می‌شود ما با یک امر منقسم از قبیل جسم یا سطوح کوچک روبرو هستیم که بر حسب ذات خود کمیّات متصلی هستند و «وحدت» و «عددیت» بر آنها عارض می‌گردد، در حالیکه مورد صحبت، چیزی است که بالذات کم منفصل باشد نه آنچه کمّ منفصل بر او عارض شود، چه، معروض کمّ منفصل می‌تواند جوهر یا یکی از

اقسام دیگر مقدار باشد. بنابراین عدد، از آنجهت که عدد است دارای حد مشترک میان واحدهای خود نیت نمی‌توان در آن «ترتیب» و «وسط» و «طرف» فرض کرد و هیچ یک از آحاد از جهت وسط یا طرف بودن بر دیگری برتری ندارد.

[رد یک توهم:]

گاه تصور می‌شود «گفتار» نوعی از کمیت منفصل است، و این درست نیست زیرا «گفتار» بر حسب ذات خود کمیت نیست هر چند کمیت عددی بر آن عارض می‌شود، و این چنین نیست که هر چه معروض «عدد» واقع گردد خود کمیت باشد، چه، عدد بر جواهر نیز عارض می‌شود. [به علاوه] گفتار با قطع نظر از عدد قابل تعقل است، پس کمیت داخل در حقیقت آن نیست.

[توهمی دیگر:]

از چیزهایی که از قبیل کمیت پنداشته شده، و از آن نیست، سبکی و سنگینی [یا خفت و ثقل] است. این دورا بعضی از مردم، به لحاظ واژه‌های «تفاوت و مساوات» که در مورد آنها بکار می‌رود، در شمار کمیت آورده‌اند. اما پیش از این دانستیم که سبکی و سنگینی [در واقع] دو میل [متقابل] اند که شیئی را از حد وسط دور می‌کنند و یا بسوی حد وسط می‌رانند و در ذات خود کمیت نیستند. اما به کار بردن مساوات و تفاوت در مورد سبکی و سنگینی به اعتبار اینست که [وقتی چیزی را در ترازو با چیز دیگر مقایسه می‌کنیم] یکی از دو کفه ترازو با سرعت بیشتر حرکت می‌کند و دیگری با سرعت کمتر^۳ و به عبارت دیگر مساواتی که در وزن می‌آید بازگشت آن به مقاومت یکسان دو شیئی در جذب عمود ترازو است و هرگاه جذب عمود میزان توسط یکی از دو کفه شدت یابد می‌گویند محتوای آن دواز جهت وزن تفاوت دارد. [البته] سبکی و سنگینی با حرکات خود مقادیر دیگری را به اعتبار زمان یا مسافت به وجود می‌آورند و از همین طریق است که یک سنگینی نصف سنگینی دیگر به شمار می‌آید هنگامی که در یک زمان مساوی نصف مسافت آن را طی کند. اما اینکه هر دو به ذات خود مقدار بوده و یا در ذاتشان چیزی باشد که شمارشگر مجموع

[سبک و سنگین] شمرده شود مطلب قابل پذیرشی نمی باشد.

[تقسیم دیگر:]

بر طبق یک تقسیم دیگر کمیت را دو قسم خوانده‌اند: یکی آنکه دارای وضع است یعنی دارای اجزای متصلی با گونه‌ای از ثبات است بطوریکه می شود به هر جزء بطور مشخص اشاره و وضع آن را نسبت به سایر اجزاء روشن کرد. قسم دیگر دارای وضع نیست یعنی اجزای متصل ثابت و قابل اشاره ندارد. کمّ دارای وضع را منحصر در مقادیر سه گانه^{۳۱} دانسته‌اند و زمان را، که خود از کمیات متصل است، از این جهت که دارای وضع ثابت نیست همردیف عدد شمرده‌اند.^{۳۲}

[بحثی درباره واحد:]

بعضی گمان برده‌اند «واحد» چون مبدا اعداد است خود نیز باید عدد باشد و از اینرو واحد را از کمیات دانسته‌اند، و این خطا است، زیرا آنچه مبدا است لازم نیست از جهت حقیقت با صاحب مبدا متحد باشد. برای مثال، وقتی می‌گوئیم حیوان جزء انسان [و از مبادی او] است چگونه می‌تواند کمیت باشد در حالیکه تعریف کمیت درباره آن صادق نیست؟ اطلاق «عدد» بر واحد جز به طریق مجازیت صحیح نیست و هر فطرت سالمی بروشنی در می‌یابد که واحد نه قابل شمارش است و نه قابلیت اندازه‌گیری دارد.

برخی در ردّ عدد بودن واحد گفته‌اند اگر واحد عدد بود به «زوجیت» و «فردیت» متصف می‌شد. اما این سخن مصادره بر مطلوب است، زیرا کسی که از «عدد» خواندن واحد تحاشی ندارد از «فرد» دانستن آن نیز روی گردان نیست، چه، امتناع واحد از تقسیم به دو قسمت مساوی [غیرکسری] آشکار است. امتناع اتصاف «واحد» به فردیت در نظر ما فرع بر امتناع عددیت است [و نه برعکس] در حالیکه این گوینده «عددیت» واحد را می‌پذیرد. پس بهترین راه برای الزام طرف مقابل اینست که نخست معنی «عدد» را روشن سازیم [و در این صورت است که معلوم می‌شود] واحد و عدد نمی‌توانند در یک معنی صحیح گرد آیند جز اینکه از در تجوّز

در آئیم یا طریقه اشتراک لفظی را پیش بگیریم.

کسانی که واحد را کمیت دانسته‌اند گفته‌اند «نقطه» نیز از کمیات است. دلیل این افراد بر گفته خود اینست که واحد و نقطه مبدء کمیاتی چون «عدد» و «خطا» هستند. یکی از خطاهای ایشان در اینمورد اینست که گمان کرده‌اند نسبت واحد به عدد همچون نسبت نقطه به خط است. اینان آگاهی نیافته‌اند که واحد، خود، جزئی از عدد است در حالیکه نقطه جزء خط نبوده بلکه «حد نهائی» آن است. نهایت، یک امر عدمی است، و عدمیات ذوات نبوده بلکه عدم ذاتند و «عدم» تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید زیرا چیزی که مندرج در مقوله‌ای می‌گردد باید دارای ذات باشد. پس عدمیات عدم اند و تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آیند و مقولات وجودی هستند و هیچ امر عدمی در آنها مندرج نیست. متاخران می‌گویند «وحدت» و «وجود» جزء هیچ مقوله‌ای نیستند، پس نه بالای آنها جنسی و نه در زیر آنها نوعی قرار دارد و بر حصر اجناس <عالی در ده جنس > خللی وارد نمی‌شود، و ذیل مقوله دیگری نیز واقع نمی‌شوند تا عدد مقولات افزایش یابد. در آینده چه بسا به این مطلب اشاره کنیم که آیا «وحدت»^{۳۳} یک امر واقع عینی یا یک وصف اعتباری است و همینطور در مورد عینیت «وجود» و اینکه به کدام مقوله بیشتر شباهت دارد بحث خواهیم کرد.

[توهمی دیگر:]

گاهی بعضی امور مانند درازی و کوتاهی نسبی را، که کمیت محض نیستند، کمیت محض می‌پندارند و [از باب مثال] می‌گویند «فلان خط کوتاه» و «فلان سطح عریض» و «فلان عدد کثیر» است. [باید گفت] هر چند که هر عددی بر حسب ذات خود دارای طول، هر سطحی بر حسب ذات خود دارای عرض و هر عددی بر حسب ذات خود دارای تکثر است، اما احکام فوق معمولاً از روی مقایسه خط یا سطح یا عدد با خط یا سطح یا عددی دیگر صادر می‌شوند، و از این جهت است که گاهی اینگونه اضافات میان بیش از دو چیز صورت می‌گیرد، مثلاً، گفته می‌شود

«این شیئی بزرگتر و کوچکتر است» یعنی بزرگتر است نسبت به چیزی و کوچکتر است نسبت به چیزی دیگر. البته جسم حیوانات و جز آنها، از نبات و غیرنبات، دارای مقادیری هم هستند که بزرگترین یا کوچکترین مقدار بطور مطلق هستند و با مقایسه به طبیعت کلی نوع خود لحاظ می‌شوند.

[یک تذکر:]

گفته‌اند اتصال و انفصال که دو فصلی برای کمیت شمرده می‌شوند، در واقع، اموری زائد بر طبیعت جنس - یعنی کمیت - نیستند تا، در نتیجه، اتصال و انفصال نیز مقولات مستقلی برای خود تشکیل داده. عدد یکبار در مقوله «کم» و بار دیگر در مقوله «انفصال» مندرج شود. [هم چنین زمان و امتداد نیز بدینگونه نیستند که یکبار در مقوله کمیت و بار دیگر در مقوله اتصال مندرج شوند بلکه فقط در کمیت مندرجند]. نتیجه دیگری که از این مقدمه گرفته‌اند اینست که: کم متصل و منفصل تفاوت ذاتی با یکدیگر دارند [، چه، فصل آنها متفاوت است].

[ما می‌گوئیم] سخن این افراد را به خاطر داشته باشد تا آنگاه که به شرح قسطاس آینده رسیدیم ایشان را به مانند آن الزام کنیم. در آنجا ایشان می‌گویند که «امکان - مثلاً - دارای شیئیت عینی است زیرا اشیائی را که وجود عینی دارند بدان متصف می‌سازیم». ما - از روی جدول - خواهیم گفت در فصل کم، یعنی اتصال و انفصال، نیز چنین‌اند.^{۳۴} به علاوه، ما تحقیقی به عمل خواهیم آورد که نیازی بدینگونه سخن‌ها نیفتد.

[یک نکته:]

باید دانست که اندازه‌گیری کم منفصل با «شمارش» صورت می‌گیرد و کم متصل با «تعیین مساحت»، تقدیر می‌شود. شمارشگر و تعیین‌کننده مساحت، هر دو، انسان و صاحب نفس و شعورند، زیرا جمادات در حدی پائین تراز این قرار دارند و مفارقات بکلی برتر از این امورند. پس شمارش و تعیین مساحت از اعمال صاحبان نفوس اند.^{۳۵} [هم چنین] آنچه با «مساحت» اندازه‌گیری می‌شود گاه به شماره نیز

می‌آید. پس معدود شدن مقدم ذات اینگونه کمیات نبوده، بلکه خارج ذات و لاحق به آنست. اما «زمان» بر حسب ذات خود متصل است و با تقسیم به سال و ماه و روز و ساعت به طور عرضی منفصل می‌گردد.

[تضاد در کمیات:]

کمیات [بطور کلی] ضدیت‌پذیر نیستند. اما کمیات متصل - از قبیل خط و سطح و جسم تعلیمی - معلوم است که منافاتی با هم ندارند. به علاوه، خط در سطح و سطح در جسم قرار دارد، در حالیکه هیچ ضدی بر ضد خود استوار نگردد و در او قرار نگیرد. [هم چنین] جسم واحد جوهری گاه مشتمل بر خط و سطح و جسمی تعلیمی است و حال آنکه اضداد به حالت اجتماع در نیایند. اما اگر کسی بودن خط در جسم را انکار کند و آن را برای سطح بشمارد در این صورت تضادبعیدتر خواهد شد زیرا شرط ضدین تعاقب بر موضوع واحد است نه اینکه یکی موضوع دیگری باشد.

اتصال و انفصال نیز با یکدیگر ضدیت ندارند، زیرا این دو فصل‌های کمیت هستند و کمیت بدانگونه نیست که از اتصال دوری جوید و همچنان منتظر بماند تا انفصال به آن ملحق شده و، در نتیجه، ایندو بر موضوع واحدی تعاقب حاصل کنند.^{۳۶} به علاوه، پیش از این گفته شد «اتصال»، یک امر عینی زائی بر کمیت نیست تا کمیت، موضوع برای آن شمرده شود. هم چنین گفته شد که فصول مقسم یک جنس به منزله انواعی نیستند که تحت آن جنس در آیند و جنس دیگری نیز آنها را در بر نمی‌گیرد، در حالیکه دو ضد - بنابر مشهور - باید در جنس واحدی مندرج باشند.^{۳۷}

[آنچه گفته شد درباره نفس اتصال و انفصال بود]. کم متصل و کم منفصل نیز ضد یکدیگر نیستند و با یکدیگر منافات ندارند زیرا «عدد» [که یک کم منفصل است] گاهی عارض خطوط و سطوح و اجسام تعلیمی و جوهری - که شامل جمیع مقادیرند - می‌گردد. زمان نیز با سه کمیت متصل پایدار^{۳۸} [یعنی خط و سطح و

حجم] ضدیت ندارد زیرا موضوع آنها با هم فرق دارد: موضوع زمان مقدار حرکت است و مقادیر سه گانه پایدار اندازه هائی از جسم اند و می دانیم که از شرائط ضدین تعاقب بر یک موضوع است. هم چنین بعضی از انواع عدد با بعض دیگر در تضاد نیستند زیرا بین دو ضد، بنا بر تعریف، باید نهایت تباعد باشد، در حالیکه میان دو عدد تباعد چندانی نیست و نیز عدد کمتر در عدد بیشتر مندرج است. البته سخن اخیر را با مختصر توسعه ای ادا می کنیم زیرا واضح است که عدد پنج - مثلاً - جزئی از عدد ده - از آنجهت که ده است - نمی باشد.^{۳۹}

سرانجام باید دانست که بین «عدد» و «واحد» نیز تضادی وجود ندارد زیرا «عدد» متقدم بر وحد [و واحد مقدم عدد] است و هیچ یک از دو ضد متقدم بر دیگری [و مقدم دیگری] نیستند.

سؤال:

گفتید تضادی در اعداد نیست در حالیکه میان «زوجیت» و «فردیت» رابطه ضدیت برقرار است.

جواب:

فرض تضاد میان زوجیت و فردیت از جهاتی باطل است:

یکی اینکه تضاد میان دو ذات برقرار می گردد [، یعنی بین دو امر وجودی]، در حالیکه فردیت عبارت از عدم انقسام به دو قسمت متساوی [غیرکسری] است. پس «فردیت» عدم زوجیت است و نه ضد آن. پاسخ دیگر اینکه موضوع فردیت و زوجیت یکی نیست و تصور نمی شود به تعاقب بر موضوع واحدی وارد شوند. عددی که زوج است ممکن نیست فرد شود و عددی که فرد است ممکن نیست زوجیت را بپذیرد. پاسخ سوم اینکه بر فرض که تضاد میان فردیت و زوجیت را بپذیریم، این دو کیفیت هائی هستند که به کمیت تعلق می گیرند و خود، کمیت نیستند. اما حق همانست که در دو پاسخ پیش متذکر شدیم.

سؤال:

«کوچک و بزرگ»^{۴۰} گونه‌هایی از کمیت اند که با یکدیگر در تضادند و همینطورند مفاهیم «کم و بسیار»^{۴۱}. و بدین‌طریق ثابت می‌شود که کمیت‌های ضدیت‌پذیر هم داریم.

جواب:

هر دو مورد را منع می‌کنیم زیرا تضاد در جایی اعتبار می‌شود که ذات شیئی ابتدا، بدون هیچ‌گونه اضافه‌ای، تصور شود و سپس یکی از دو ضد به آن ملحق گردد، در حالیکه «کوچک و بزرگ» [مقدارهای مطلق نیستند] بلکه مقادیری هستند که به چیزهای دیگر اضافه می‌شوند [مثلاً می‌گوئیم خانه کوچک و صندوق بزرگ]. «بزرگ و کوچک» کمیت‌های متصل و «اندک و بسیار» کمیت‌های منفصل هستند، اما هیچ یک از این دو کمیت‌های مستقل نبوده، بلکه هر دو [- بطوریکه گفته شد -] کمیت‌های اضافی^{۴۲} هستند. پس این دو از آنجهت که کمیت هستند تضاد را نمی‌پذیرند و در مورد اضافه‌ای که هر یک دارند «نهایت بُعد و خلاف» تصور نمی‌شود^{۴۳-۴۴}

به علاوه، گاه می‌شود که شیئی معینی نسبت به چیزی کوچک و نسبت به چیز دیگری بزرگ است. حال، اگر کوچکی و بزرگی، خود به هر صورتی باشند، ضد یکدیگر خوانده شوند لازم می‌آید دو ضد [در زمان واحد] در یک چیز جمع آمده باشند^{۴۵} و این محال است.

آنچه درباره کوچک و بزرگ اندک و بسیار گفته شد درباره راستی و خمیدگی^{۴۶} - که از قبیل کیفیات متعلق به کمیات اند - نیز صدق می‌کند.

[توهمی دیگر]

گاهی نیز تصور می‌شود مکان پائین‌تر ضد مکان بالاتر است، در حالیکه تضاد مفروض در مکان سبب سطح نیست، چه، گفتیم که کمیات تضادپذیر نیستند. پس تضاد مفروض یا به حرکت و یا به آنچه در مکان واقع است. به علاوه، نفس مکان «سافل» و «عالی» از اموری نیستند که بر موضوع واحد تعاقب حاصل کنند تا تضاد

در آنها جریان یابد.

[یکی از ویژگیهای کمیت:]

گفته‌اند: یکی از جهاتی که به وسیله آن میان کمیت و بسیاری از اعراض تفاوت نهاده می‌شود اینست که: کمیت قبول «شدت و ضعف» نمی‌کند. هیچ عدد چهارمی شدیدتر از چهار دیگر و هیچ خطی ضعیف‌تر از خط دیگر نیست. هم چنین هر چند «فزونی و کاستی» به اعتباری زائد در کمیت راه می‌یابد [مثلاً هنگام مقایسه می‌گوئیم چهار بیش از سه و کمتر از پنج است]، اما یک کمیت معین هرگز «فزونی و کاستی» را نمی‌پذیرد، برای مثال، اگر بر چهار افزوده شود یا از آن کاسته گردد «چهار» بودن آن از بین می‌رود، و بطور کلی باید گفت بر هر مقداری چیزی افزوده شود دیگر آن مقدار نیست بلکه مقدار جدیدی به دست می‌آید و مقدارهای معین به هیچ وجه فزونی و کاستی را تحمل نمی‌کنند. هم چنین، [در مورد جسم که مقدار متصل است]، سوراخ سوراخ شدن و انباشته شدن^{۴۷} یک حجم معین باعث ابطال مقدار نخستین و پیدایش مقادیر جدید می‌شود، هر چند [در مقام مقایسه] می‌توان حجمی را زیادتر یا کمتر از حجم دیگر دانست.

گفته‌اند: کمیت «شدت و ضعف» نمی‌پذیرد. سپس میان «شدت و ضعف» با «فزونی و کاستی» نیز از جهاتی فرق نهاده‌اند: یکی از آنها اینست که: در مقایسه «زاید و ناقص» می‌توان به مقداری که هر دو در آن شریک هستند و به مقداری که یکی زیادتر دارد به طور جداگانه اشاره کرد ولی اینکار در مقایسه میان شدید و ضعیف امکان ندارد.^{۴۸} جهت دوم تفاوت اینست که در مسأله [شدت و ضعف یا شدید و ضعیف و یا] اشد و اضعف فقط دو طرف وجود دارد ولی در مورد [زیاده و نقصان یا] زائی و ناقص [و یا زیادتر و ناقص‌تر] بیش از دو طرف هم می‌تواند وجود داشته باشد.^{۴۹} وجه سوم تفاوت اینست که هر شدت و ضعفی - بنابر رأی اکثر فلاسفه - باعث دگرگونی نوع و اختلاف در تعریف می‌شود ولی هر زیاده و نقصی چنین خاصیتی ندارد. برای مثال خط کوتاه تعریفی غیر از تعریف خط بلند ندارد

زیرا نوع آنها یکی است، و اگر ^{۵۰} کمیت شدت و ضعف می پذیرفت در کمیات هم «تضاد» پیش می آمد در حالیکه روشن گردید که تضادی در کمیات نیست.

[یکی دیگر از ویژگی های کمیت:]

یکی دیگر از ویژگی های کمیت اینست که بر حسب ذات خود «مساوات» پذیر است. گفته اند آنچه در مقابل «مساوی» قرار می گیرد - همانطور که گفته اند - واژه های «زائد» و «ناقص» نیستند، بلکه در مقابل مساوی «غیر مساوی» قرار می گیرد و سپس غیر مساوی به «زائد» و «ناقص» تقسیم می شود، زیرا یک چیز نمی تواند دارای دو مقابل باشد. عدم تساوی نیز - چنانکه می دانیم - اختصاص به کمیات ندارد بلکه می توان «مساوات» را از امور غیر مقداری هم سلب نمود ^{۵۱}، مگر اینکه با قید «امکان» اخذ شود و به «تفاوت» یا امثال آن تعبیر گردد. ^{۵۲}

«مساوات» یکی از اموری است که سزاوار است تعریف نشود و در فهم معنی آن به فطرت مراجعه شود، اما گاهی بدینسان به تشریح معنی آن می پردازند که: «مساوات بین دو مقدار بدین معنی است که اگر در خیال خود ابعاد یک کم متصل یا آحاد یک کم منفصل را به هم بر نهیم - هیچ یک از دو بر هم نهاده دارای نهایتی جز آنچه دیگری دارد نباشد» و [، متقابلاً] «عدم مساوات عبارت از اینست که اگر انطباق فوق صورت گیرد یکی از دو بر هم نهاده کوتاهتر یا بلندتر گردد». [این تعاریفات صورت گرفته است] اما، پیش از این، دانستیم که فاصله گزیدن و تردید نمودن در تعاریفات درست نیست و تعریف مجملی که مشهور باشد گرد آورنده تر و رساتر است، ^{۵۳} و [در این مورد] تعریف مشهور اینست که «مساوات، اتفاق در کمیت است».

[توجه به یک نکته دیگر هم در ردّ تعاریفات فوق مفید است و آن اینکه:] دو عدد که با هم مساوی فرض می شوند دارای «طرف» و «وسط» نیستند، و منطبق ساختن [جزء به جزء] دو عدد بر یکدیگر [در واقع] ابطال «نوعیت» آنها است. پس آنچه درباره تطبیق آحاد [در مورد کم منفصل] گفته شد - اگر بر سبیل تعریف و ارائه

ضابطه باشد - متضمن مجاز گوئی فوق العاده است. بعلاوه، [در اینجا ذکر یک قاعده مستقل نیز بی فایده نیست و آن اینکه:] هر چیزی را با کمترین مقدار مفروض در آن اندازه می‌گیرند.^{۵۴}

[رد یک توهم:]

بعضی تصور کرده‌اند [عدد جنس است] و «زوج» و «فرد» انواع آن هستند، اما این تصور باطل است، زیرا:

[اولاً] هر یک از انواع عدد باید تعداد خاصی را برساند در حالیکه زوجیت و فردیت تعداد بخصوصی را نمیرسانند.

[ثانیاً] هر نوعی باید دارای یک فصل وجودی باشد تا تحصل یابد در حالیکه فردیت - چنانکه گذشت - یک امر عدمی است.^{۵۵}

[ثالثاً] هر یک از انواع عدد باید بتوانند در مقابل سؤال «چه مقدار؟» واقع شوند، مثلاً، گفته می‌شود «کتابها چند عدد است؟» و پاسخ داده می‌شود «چهار عدد» یا «پنج عدد» اما هرگز در جواب چنین سؤالی نمی‌توان گفت «زوج است» یا «فرد است». بنابراین زوجیت و فردیت نوعی‌های عدد نیستند.^{۵۶}

[رابعاً: نوع یک کلی ذاتی است، در حالیکه] زوجیت و فردیت ذاتی عدد نیستند، چه، عددی مانند «چهار» ابتدا تعقل می‌شود و سپس زوجیت آن به نظر می‌آید.

[سپس باید دانست که] هر یک از انواع عدد، در نزد ایشان، یک حقیقت بسیط و برخوردار از گونه‌ای وحدت است. یکی از گفته‌های ایشان اینست که: انواع عدد از این حیث که هر کدام نوعی هستند و از وحدتی برخوردارند نام مشخصی ندارند، و نامی که به آنها داده می‌شود، در واقع، تعبیری از یکی از لوازم آنهاست، همچون «ده بودن» و «هفت بودن». عدد ده [چیزی جز ده نیست] و «پنج» جزئی از ده - از آنجهت که ده است - نیست، زیرا ده با قطع نظر از پنج تعقل می‌شود. اینکه گفته شود «ده عبارتست از سه و هفت» بهیچ وجه صحیح‌تر از این نیست که گفته شود

«ده عبارتست از چهار و شش» یا «پنج و پنج»، زیرا شیئی واحد یک صورت دارد و نمی‌توان دو [یا چند] صورت برای ماهیت آن تصویر کرد. پس تعریف «ده» یا نوع دیگری از عدد با تعاریفی نظیر آنچه گذشت نوعی مجاز گوئی است. «ده» فقط یک «ده» است نه دو [یا چند] ده، و در ذات خود قابلیت قسمت کمی ندارد. سایر انواع عدد نیز هم چنین‌اند: هیچ نوعی از عدد کثرتی دور از وحدت نیست، بلکه ده [از باب مثال] وحدتی است که به اعتبار آن دارای لوازم و خاصیت‌هایی است که یکی از آنها «اعتبار کثرت» است، اما هرگز در ذات خود «کثرت» نیست، و [حتی] در ذات خود «ده» [بمعنی ده تا یکی] هم نیست، بلکه کثرت‌پذیری آن به اعتبار غیر است. اینست آنچه گفته‌اند. اما بزودی خواهیم دانست که [نیاز به اینهمه طول و تفصیل نیست و] لزومی ندارد بگوئیم «انواع عدد از جهت نوعیت و وحدت خود نام خاصی ندارند و تعبیراتی - مثل ده بودن - که از آنها می‌شود تعبیر به لوازم ماهیت است». با تأمل می‌توانی دریافت که «ده» برای تو معقول است در حالیکه «ده» است، نه نوع مجهولی که ده بودن عارض آن شده [و از لوازم ماهیت آن] باشد. ده، از جهت ده بودن، و پنج، از جهت پنج بودن، نوعی از انواع عدد هستند، و انواع عدد همین‌هاست و نه چیزهای مجهول دیگری که اینها از لوازم آن باشند. این افراد کارشان اینست که برای پاره‌ای از امور، که بر حسب فطرت معلولند، مجهولاتی می‌تراشند تا حقایق، پس از دانسته شدن، تبدیل به مجهولات شوند. اینها فطریات را با تشویش و اضطراب و دو دلی و زیاده‌گوئی، که خاص خودشان است، در پرده ابهام فرو می‌برند. بنابراین، تا آنجا که می‌شود نباید به گفته‌های ایشان توجه کرد.

[توهمی دیگر:]

عدد، چنانکه بعضی از عوام پنداشته‌اند «بی حقیقت» و «لاشیئی» نیست، زیرا چگونه می‌توان برای آنچه حقیقت ندارد لوازم و خواصی همچون تمام بودن، زائد بودن، ناقص بودن، فرد بودن، زوج بودن و مناسبات حیرت‌انگیز دیگر قائل شد؟ و چون دانستیم که عدد یک امر وجودی و دارای ذاتی قابل تحصیل است واحدی^{۵۷}

هم که جزء آن است می‌باید دارای شیئیت باشد زیرا هیچ شیئی از «لا شیئی» فراهم نمی‌آید و اشیاء فراوانی که هر کدام برای خود نوعی هستند از آحادی که حقیقت ندارند درست نمی‌شوند.

[یک تعریف باطل:]

گاهی «واحد» و «عدد» را بگونه‌ای تعریف می‌کنند که هر یک در تعریف دیگری می‌افتد. مثلاً می‌گویند «واحد مبدء عدد است» و «عدد چیزی است که از اجتماع آحاد فراهم می‌آید». اینگونه تعریفها صحیح نیستند. به علاوه در مورد تعریف عدد یک قید دیگر هم لازم است [وگرنه مانع نخواهد بود] زیرا هر چه از اجتماع آحاد فراهم آید لزوماً عدد نیست، برای مثال، زوجیت مفهومی است غیر از «عدد» ولی از [گونه‌ای] اجتماع آحاد حاصل می‌شود. بلی ممکن است در تعریف عدد بگوئیم «اولین محصول اجتماع آحاد است [بی آنکه مقید به قیدی باشد، در حالیکه زوجیت محصول اجتماع آحاد بگونه‌ای خاص است]، ولی این تعریف هم دارای نوعی گستردگی [غیر موجه] است.

هم چنین بر این تعریف که «عدد مجموعه آحاد است» ایراد گرفته‌اند که هر عددی دارای یک نوع تشخص و دارنده وحدتی مخصوص به خود است و نمی‌توان [، بطور مطلق]، گفت عدد «مجموعه آحاد» یا «فراهم آمده از آحاد»^{۵۸} است.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که بهتر است در تعریف واحد و عدد به همین گفتار که «آنها از امور فطری هستند» اکتفا شود.

[دو نکته درباره واحد:] [نکته اول:]

مردم اشیاء را با «واحد» اندازه می‌گیرند و در هر موردی «واحد» را کمترین مقداری می‌شناسند که قابل توصیف به وحدت است. همچنین «واحد» را در امور مربوط به مساحت از جنس خود آن و در امور قابل شمارش به گونه‌ای که قابل شمارش باشد انتخاب می‌کنند. گاهی نیز واحد به خودی خود حاصل است و این

حصول یا براساس طبیعت است مانند یک دانه گردو و یا بر طبق قرارداد است مانند یک درهم.

[نکته دوم -]

واحد «جوهر» نیست وگرنه نمی‌شد عرض را بدان وصف کنند زیرا جوهر، وصف برای عرض نمی‌تواند بود. اما اگر واحد را عرض بدانیم توصیف جوهر با آن اشکال ندارد، زیرا شأن اعراض اینست که صفات جواهر باشند و جوهر بدانها توصیف شود [همانگونه که عرض نیز با عرض دیگر توصیف می‌شود]. بنابراین واحد عرض است.

دلیل دیگر مطلب اینست که شمع و آب و امثال آنها [از موجودات روان یا قبل روان شدن] گاهی واحدند و سپس کثرت می‌پذیرند یا کثیرند و سپس واحد می‌شوند، اما حقیقت جسمیت و نوعیت آنها با این تغییرات دگرگون نمی‌گردد، پس دگرگونی اعداد نیز همانند دگرگونی ابعاد در شمع است، و هر دو عرض هائی هستند که با [تغییر] آنها تغییر در نوع حاصل نمی‌شود و در جواب از ماهیت هیچگونه تفاوتی پیش نمی‌آید. اگر واحد [یا کثیر] بودن ذاتی جوهر بود تعقل ذات آن جز با لحاظ وحدت [یا کثرت] امکان نداشت، در حالیکه می‌بینیم چنین کاری امکان دارد. پیش از این نیز در باب «مقدار» و دگرگونی ابعاد شمع صحبت کرده‌ایم. اما درباره «عدد» و اینکه، اگر عدد یک امر وجودی باشد، آیا از اوصافی است که دارای عینیت است یا اعتباری است بحثی هست که خواهد آمد. اما درباره سطح و خط نیز پیش از این گفتیم که اعتبار «نهایت» بودن آنها [برای حجم و سطح] غیر از اعتبار «مقدار» بودنشان می‌باشد.

[یک نکته:]

یکی از مطالبی که در این مقام گفته می‌شود این است که: خط واحد نمی‌تواند موضوع «استقامت» و «انحناء» و «دوران» باشد و سطح واحد نیز نمی‌تواند موضوع «صاف بودن» و «قَبّه قَبّه بودن» قرار گیرد. علت این مطلب اینست که خط و سطح بر

ذات خود ایستادگی ندارند [، یعنی عرض هستند]، و هویتشان برای امر دیگری است [که حجم یا جسم باشد]، و تا آن هنگام که جسم تغییر حالت ندهد خط مستقیم به انحنا نمی‌گراید و سطح هموار به ناهمواری میل نمی‌کند. هم چنین جسم خشک [اگر صاف باشد] انحنا را نمی‌پذیرد، و جسم رطوبت دار اگر بخواهد، پس از استقامت به حالت انحنا درآید قسمت هائی از آن از یکدیگر جدا می‌شوند و بنابراین خط و سطحی که با انحنا به دست می‌آید خط جدید و سطح جدیدی است و از اتصالات دیگری حصول پذیرفته است. پس، آنچه منحنی شده است همان خط یا سطح ابتدائی نیست بلکه، آندو در اثر تبدیل اتصالات باطل شده و خط و سطح دیگری به دست آمده است. در گذشته نیز [درباره کمیت] گفتیم مقدار واحد تغییر به فزونی و کاستی را نمی‌پذیرد.^{۵۹}

[یک نکته دیگر:]

از جمله مطالبی که، بر حسب عادت [محققان] در این مقام گفته می‌شود این است که: خط مستقیم و منحنی، و نیز سطح مستوی و مستدیر، از جهت نوع با یکدیگر اختلاف دارند. در تعلیل این مطلب می‌گویند: اختلاف از جهت استقامت و انحنا یک اختلاف موضوعی نیست، و از این جهت است که گاهی هر دو حالت در یک نوع مشاهده می‌شوند^{۶۰} و گاهی بر یک موضوع واحد، همچون شمع، به ترتیب فرود می‌آیند.^{۶۱}

استقامت و انحنا [اگر عرض باشند] یا لازم ماهیت خط و سطح می‌باشند، و لازم ماهیت باید در تمام افراد یک نوع وجود داشته باشد در این صورت و استقامت و انحنا نمی‌توانند مایه تفاوت دو خط با یکدیگر باشند، و یا [لازم ماهیت نبوده بلکه] عراض غیر لازم خط و سطح هستند، و در این صورت باید یک خط واحد ویژه را همچنان نگهداشت تا استقامت از آن زائل شود و به انحناء بگراید، ولی گفته شده است که چنین کاری غیر ممکن است.^{۶۲} بنابراین چاره‌ای نیست جز آنکه تفاوت خط مستقیم با منحنی - و نیز، سطح مستوی یا مستدیر - بر حسب فصول و انواع

باشد. قاعده فصل این است که: هر فصلی مخصص و مقدم وجود طبیعتی است که آن را می‌سازد، تا آنجا که اگر این فصل از میان برود آن حقیقت دیگر وجود نخواهد داشت، و ایندو [یعنی استقامت و انحنا] در حقیقت مقدم‌های^{۶۳} نوعی هستند که با آنها تشکیل می‌شود. در منطق ضوابط این مطلب را در بحث سؤال از «هویت»، به طریقی قانع کننده، بیان کرده‌ایم.

بحث و پی‌گیری:

درباره أعراض پیش از این گفتیم که چگونه عده‌ای در آن به اشتباه افتاده‌اند و متذکر شدیم که وقتی کسی خط مستقیم و مستدیر را از دو نوع می‌داند نمی‌تواند عرضی را بر عوض دیگر استوار بداند، و نیز در این مورد نمی‌تواند به «نرمی» در سطح و «سرعت» در حرکت استدلال کند، زیرا طرف مقابل ممکن است بگوید: «اختلاف سطح نرم و خشن از جهت فصل آنهاست [و حرکت سریع و کند نیز دو نوع حرکتند، نه یک نوع با دو عرض]. سطح نرم ممکن نیست خشن شود و همان سطحی باشد که بوده است [و حرکت کند نیز ممکن نیست سریع گردد و همان حرکت اولیه باشد]». بلی، ممکن است شخصی - در مورد سطح - بگوید سطح خشن [در واقع یک سطح نیست بلکه] تعداد زیادی سطوح کوچک نرم است. بنابراین «خشونت» صفت واحد مستقلی نیست که به یک سطح نسبت داده شود. سطح واحد، «نرم» است و خشونت، چیزی جز تکثر سطوح یک جسم نیست. پس بازگشت نرمی به وحدت سطح [و بازگشت خشونت به تعدد سطح] است.

چنان سخنی مخالف قواعدی است که نزد بحث کنندگان در این موارد معمول است. بعلاوه، اگر تکثری که برای یک سطح خشن فرض می‌شود به برآمدگی و پستی بعضی از اجزای آن بازگردد لازم می‌آید سطوح متکثر [در یک سطح واحد] از یکدیگر متمایز شوند و بازگشت این مطلب به تکثر جسم است و در این صورت دیگر با یک جسم سر و کار نخواهیم داشت. جسم واحد را، وقتی از یک طرف بنگریم، یک سطح دارد، و اگر این جسم واحد «خشن» هم فرض شود باز دارای

سطح واحد «غیر نرم» خواهد بود. گذشته از اینها، حاجتی به این سخن نیست زیرا نرمی اگر - چنانکه معتقدند - صفتی و عرضی برای سطح باشد و اگر - چنانکه معترفند - مایه تمیز میان سطح نرم و غیر نرم باشد، و اگر - در عین حال - با از بین رفتن نرمی، سطحی هم که معروض آن بوده از بین برود در اینصورت نرمی - چنانکه در استقامت و انحنای خط می‌گفتند - ممیز فصلی خواهد بود، [نه عرضی] در حالیکه هم اکنون آن را عرض فرض کردند [و این دو ادعا در تناقض با یکدیگرند].^{۶۴} عین همین سخنان در مورد «سرعت در حرکت» نیز صادق است: کسانی که استقامت و انحنای خط را فصل آن می‌دانند نمی‌توانند بگویند «یک حرکت گاهی تند و گاهی کند می‌شود» زیرا به ایشان گفته می‌شود: حرکتی که متصف به «سرعت» می‌شود غیر از حرکتی است که متصف به «کندی» می‌گردد و ایندو صفت بر یک «جایگاه» تکیه نمی‌زنند. در اینجا دو حرکت است که با دو ممیز [فصلی] بنام‌های «سرعت و کندی» ممتاز شده‌اند. جزئی [از حرکت] که کند است نمی‌تواند کندی را بدهد و سرعت را بگیرد و، در عین حال، همان باشد که بوده است. کندی و سرعت دو خصوصیت [ذاتی] ممتازند و محال است آنچه با ذات یکی همراه شده با دیگری نیز همگامی کند. این امتیاز عرضی نیست کما اینکه در استداره و استقامت نیز نبود، پس «فصلی» است [و حرکات تند و کند نیز دو نوع از حرکتند نه یک نوع با دو عرض]. حتی اگر فرض کنیم یک حرکت مرکب از قسمتهائی باشد که بعضی سریع و برخی کند باشند باز هم آیا فرقی بین قسمتهای سریع با قسمت‌های کند نیست؟ [قطعاً هست، و بدون شک] نمی‌توان فرض کرد حرکتی که با ویژگی سرعت تخصیص یافته پس از ارتفاع سرعت عیناً با ویژگی دیگر، که کندی است اختصاص یابد. سرعت و کندی، طبق ضابطه‌ای که ایشان برگزیده‌اند، باید فصولی باشند و نمی‌توانند اعراضی شمرده شوند که قائم بر حرکتند، کما اینکه نرمی هم عرض قائم بر سطح نبود، زیرا طبیعت فصلی را نمی‌توان عرضی در طبیعت جنسی دانست، چه، در این صورت باید گفت «رنگ بودن» هم عرضی برای «کیف» و «سیاه بودن»

هم عرض برای «رنگ» است و این هر دو عرضهایی هستند که تحقق می‌یابند [و در عرض بر یکدیگر مترتب هستند، نه اینکه «سیاه بودن» عرض و «رنگ بودن» طبیعت جنسی باشد و نه اینکه «رنگ بودن» طبیعت نوعی کامل و تحصیل یافته‌ای باشد که عرضی بر آن استوار است. سپس دو عرض مذکور [یعنی رنگ بودن و سیاه بودن] نیز ممکن است مشترکاتی در جنس داشته باشند و فصول [منقسم] آنها نیز بناچار عرضهایی خواهند بود و همچنان این استلزام ادامه خواهد یافت. ما پیش از این نیز درباره نادرستی این ضابطه در باب اعراض بحث کرده‌ایم.

فصل [سوم]

درباره کیفیت و عرضیت آن

گاهی کم و کیف، یا مقدار و چگونگی، به نفس آن چیزی که «کم و کیف» و بسیط است اطلاق می‌گردد و گاه به موضوعی که دارای کم و کیف است گفته می‌شود و در این صورت نوعی اشتراک یا مجازیت به این دو واژه راه می‌یابد. برخی از پیشینیان در تعریف «کیفیت» گفته‌اند «هیأتی است که صلاحیت دارد در پاسخ به سؤال از چگونگی شیئی گفته شود»، و در تعریف کمیت نیز گفته‌اند «هیأتی است که صلاحیت دارد در پاسخ به سؤال از مقدار شیئی ارائه شود». بعضی از متأخران بر این دو تعریف ایراد گرفته‌اند که: آنچه در پاسخ از چگونگی شیئی گفته می‌شود [همیشه کیفیت نیست، بلکه] گاه «وضع یا تأثیر تدریجی و یا تأثیر پذیری تدریجی» است، مثلاً [در پاسخ به سؤال «فلان شیئی چگونه است؟»] گفته می‌شود «ایستاده یا افتاده و یا متحرک» است. هم چنین آنچه در پاسخ به سؤال از مقدار شیئی می‌آید [همیشه کمیت نبوده، بلکه] گاه «سنگینی و سبکی» است. برای مثال گفته می‌شود «این شیئی ده کیلو^{۶۵} است»^{۶۶}. البته ارائه دهنده تعریفهای فوق می‌توانست ایرادات مزبور را از خود براند، با این بیان که: اینگونه پاسخها مجازی است و حقیقت را به خاطر مجاز گوئیهای ناشی از آن طرد نمی‌کنند. آنچه در تعریف نکوهش شده است استعمال لفظ مجازی در تعریف است، نه استعمال لفظی

حقیقی که ممکن است مجازی هم از آن ناشی شود. اما تعریف مشهور کیفیت اینستکه: «کیفیت هیأتی است پایدار که تصور آن نیاز به تصور امری خارج از آن یا حاملش نداشته و نیز تصور آن بستگی به اعتبار قسمت و نسبت در اجزای حامل آن را ندارد». با قید «پایداری»، کیفیت از مقولات «تأثیر تدریجی» و «اثرپذیری تدریجی»، یا «فعل» و «انفعال» متمایز می‌شود. و با این قید که «تصورش نیازمند به تصور امری خارج از آن و حاملش نیست» از مقولاتی مانند «اضافه، مکان، زمان و ملکیت»، یا «مضاف، این، متی و جدّه»، جدا می‌گردد. هم چنین وجه مفارقت آن با «کمیت» در اینست که تصورش نیاز به اعتبار قسمت ندارد، و از این جهت که مقتضی وقوع نسبت در اجزای حامل خود نیست با «وضع» تفاوت حاصل می‌کند.^{۶۷}

[تقسیم کیفیت:]

کیفیت را ابتدا بر دو قسم خوانده‌اند: کیفی که مختص به کمیات است و کیفی که اختصاص به کمیت ندارد و عارض بر آن نیز نمی‌شود. قسم دوم نیز یا استعدادی است و یا از کمالات بشمار می‌رود. آنچه از کمالات است یا اختصاص به صاحب ارواح دارد و یا مختص آنها نیست. آنچه مختص صاحب ارواح است، و نوعی کمال بشمار می‌رود، گاهی بسرعت زائل می‌شود و گاه بگندی از بین می‌رود. آنچه سریع الزوال است «حال» نامیده می‌شود، مانند خشمی که به انسان بردبار دست دهد، و آنچه بگندی زائل می‌شود «ملکه» نام دارد. منظور از ملکه [- برای مثال -] در مورد «علم» این نیست که صورت علمی بطور دائمی و بالفعل در ذهن عالم باشد بلکه «ملکه علم» بدین معناست که عالم هرگاه اراده کند می‌تواند صورت علمی را بدون نیاز به تفکر و استدلال نزد خود حاضر سازد. اخلاق و عادات جایگزین شده در افراد نیز از قبیل «ملکه» هستند، و امراض کهنه شده و مزمن نیز در همین شمارند، اما بشرط آنکه امراض از قبیل «عدمیات» شمرده نشوند زیرا «عدم» در هیچ مقوله‌ای مندرج نیست.

ملکه علم، و امثال آن، هر چند بخودی خود نوعی استعداد بشمار می‌روند اما، در حقیقت، از نمایاتی هستند که مورد توجه می‌باشند. خواسته عالم از تحصیل علم آنست که ملکه دانش را بدست آورد نه اینکه صورتهای متفرقی در ذهنش فراهم آیند. البته نتیجه حصول «ملکه» نیز همین است که صورتی هنگام لزوم احضار و بالفعل حاصل شود، اما هرگز بدان معنی نیست که صورتهای در ذهن اجتماع کنند. حصول صورت بالفعل از قبیل «حال» است و ملکه، از این جهت که ملکه است، در امور مطلوب، شرافت بر «حال» دارد، از آنچه که «حال» است. بنابراین [بطور کلی می‌توان گفت] ملکه علم، از آن جهت که برخوردار از ثبات است، برتر از حصول صورتهای جزئی متفرق است، و ملکه اخلاقی در هر مورد [، مانند ملکه شجاعت، ملکه سخاوت و غیره]، کاملتر از حصول فعلی مضاف الیه خود [، همچون شجاعت و سخاوت و غیره]، است زیرا یک مورد بالفعل از بردباری یا غضب دارای هیچگونه ثباتی نیست. از این جهت است که ملکات را، هر چند استعداد حصول بالفعل کمالاتند [و نفس کمال نیستند]، کمالات واقعی بشمار می‌آورند، و منظور از «کمال» در اینجا آن چیزی نیست که بالفعل «فضیلت» یا «امر حلال» شمرده شود، بلکه «آخرین حد نوعی استعداد» است [، مثلاً آخرین حد استعداد برای بروز شجاعت در موارد لزوم]. علم‌های ما، که بالفعل صورت می‌بندند، در واقع، «حال» هستند، و بعضی از نفوس آنچنانند که، پس از مفارقت از بدن، ملکاتشان جنبه فعلیت دائمی پیدا می‌کند.

اما کمالاتی که به غیر صاحبان ارواح تعلق می‌گیرند، نیز، یا پایدارند و یا غیر پایدار. ضابطه کلی تقسیم در مورد کمالات اینست که: کمالات یا محسوسند و یا غیر محسوس. غیر محسوس همان بود که شرحش گذشت، و محسوس از کیفیات - همچون مزه‌ها و بوها و رنگ‌ها - یا پایدار است و یا ناپایدار. آنچه پایدار و راسخ است و «انفعالیات» نامیده می‌شود، مانند شیرینی عسل و سرخی گل، یا از ابتدای خلقت همراه موجود هست، چنانکه گفته شد، و یا سپس بوجود می‌آید مانند

شوری آب دریا. این قسم را چه بسا با کلمه‌ای از مشتقات باب «انفعال» ادا می‌کنند زیرا باعث «انفعال» [یعنی تأثیر پذیری] حواس می‌گردد، ولی بر فیلسوف نیست که خود را به اینگونه مباحث مشغول دارد و به جستجوی دلایل اشتقاقیات پردازد. فیلسوف، تنها، باید ضابط کلی و معنی مقصود را بدست دهد.

اما کیف محسوس غیر ثابت که بسرعت^{۶۸} زائل می‌شود نیز نوعی انفعال است، مانند سرخی شخص خجالت زده و زردی شخص ترسیده. این قسم با انفعالاتی که «حال» شمرده می‌شوند از جهت ناپایداری مشترک است و از این جهت که محسوس است با «حال» تفاوت دارد. هم چنین کیف محسوس پایدار، یا انفعالیات، با انفعالاتی که ناشی از «ملکه» هستند از حیث ثبات و رسوخ مشترک و از جهت محسوس بودن متفاوت است.

[در ابتدای تقسیم گفته شد «کیفیات غیر مختص به کمیت» یا از قبیل کمالاتند و یا از قبیل «استعدادات»، آنچه تا اینجا گفته شد درباره کمالات بود] اما استعدادات نیز بر دو نوعند: یکی آنکه نوعی آمادگی است برای قبول اثری بسهولت و یا سرعت و آن را «سستی طبیعی» می‌گویند مثل «مراضیت» [یا استعداد پذیرش صدمات و آفات در اثر داشتن بیماری یا ضعف شدید]. دیگر آنکه نوعی آمادگی است برای مقابله با انفعالات و مقاومت در برابر آنها و آن را «نیرومندی طبیعی» می‌گوئیم مانند «مصحاحیت» [در انسان، که عبارتست از آمادگی برای مقابله با امراض و آفات در اثر نیروئی که در بدن، موجود است].

اما کیف مختص به کمیت یا از قبیل «انحناء و استقامت» است که به خط [و سطح] تعلق می‌گیرد و یا از قبیل «زوجیت و فردیت» است که در اعداد یافت می‌شود.

[نکته مهم:]

مجموعه اقسام کیف - که تا حدی شبیه انواع آن هستند - چهارند: اول حال و ملکه. دوم انفعالیات و انفعالات یا تأثیر کننده‌ها و تأثیرات. سوم قوه و ضعف.

چهارم کیف مختص به کمیت. اما تحقیق درباره اینکه اینها برآستی انواعی هستند مندرج در جنس کیفیت و هر کدام فصلی مخصوص بخود دارند چه بسا مشکل است. برای مثال، چگونه می‌توان «قرمزی» را [که رنگ واحدی است] از جهت پایداری و سرعت زوال به دو نوع مختلف تقسیم کرد؟ و چگونه می‌توان «بردباری» شخص شکیبا و ناشکیبا را از دو نوع دانست؟ و بالاخره چگونه می‌توان انفعالیات و انفعالات و یا اموری را که منتسب به حال و ملکه هستند [از این جهت] در دو حقیقت و دو نوع مختلف مندرج ساخت؟

[یک نکته دیگر:]

اگر «ملکه» بمعنی قوت و قدرت بر عملی باشد حصول علمی بطور ثابت [-اگر چنین علمی داشته باشیم -] و نیز هیأت علمی ثابت نفس بعد از مفارقت از بدن و هیأت علمی نفوس افلاک و هیأت علمی عقول از تقسیمات کیفیت بیرون می‌روند، چه، اینگونه صورتهای علمی - بنا بر رأی متأخران و عده‌ای پیش از آنها - [از صورتهای مختص به صاحبان ارواحند که] نه سریع الزوال اند [تا حال شمرده شوند] و نه صرف قدرت و توان اند [که ملکه نامیده شوند] و نه از انفعالیات و یا انفعالات اند و نه به کمیات و استعدادات مربوط می‌شوند، بلکه، تنها، صوری هستند که حاصل هستند. برای حل مشکل و تعمیم تقسیم باید از صحبتی که درباره «صاحب روح» و «غیرصاحب روح» شد دست برداریم و به تقسیم کیفیت براساس «محسوس و غیرمحسوس» اکتفا کنیم تا شامل هرگونه کیفیتی مربوط به عقل یا نفس یا غیر آنها بشود، در اینصورت «ملکه» نیز بمعنی «استعداد» نیست بلکه «هیأتی است نفسانی و پایدار که جنس آن - هر چه باشد - از قبیل محسوسات نیست» و یا به معنای دیگری است شبیه آنچه گفته شد [و به هر حال شرط معنی مذکور این است که با ثبات صورت علمی منافات نداشته باشد]. راه دیگر برای تعمیم تقسیم اینست که کیف مربوط به صاحبان نفوس را بر سه قسم بدانیم: حال و ملکه و قسمی دیگر که شامل «اراده کلیه» - مانند اراده نفس فلکی - و «صورتهای ثابت علمی» نیز

بشود. این قسم کمالی غیر استعدادی خواهد بود که به گونه‌ای ثابت و زائل نشدنی است و در ردیف حال و ملکه قرار گرفته و بعنوان قیم آنها شناخته می‌شود.

[نکته دیگر:]

از آنجاکه هر جسمی دارای «حدّ» است دارای «شکل» نیز می‌باشد. «شکل» با «حد» یکی نیست بلکه هیأتی است که لازمه جسم محدود است، از آنجهت که دارای «حد» می‌باشد. «شکل» بتمام جسم محدود مربوط است ولی هر یک از «حدّ»های جسم در پیدایش «شکل» شرکت دارند و از شروط آن بشمار می‌روند. هم چنین باید دانست که، هر چند دایره از انعطاف خط و کره از برآمدگی سطح بوجود می‌آید، اما دایره عین خط و کره عین سطح نیست و اگر چنین بود لازم می‌آمد خط فقط بصورت دایره یا قوس یافت شود و سطح تنها بصورت برآمدگی قبه مانند یا فرو رفتگی مقعر وجود داشته باشد. بنابراین صحیح نیست که بگوئیم کره «جسم» است، نه سطح و دایره نیز سطح است و از قبیل خطوط بشمار نمی‌رود.

[نکته دیگر:]

گفته‌اند کیفیات مختص به کمیات شدت و ضعف نمی‌پذیرند. مثال آن را به «زوجیت» می‌آورند که هیچگاه زوجیت عددی شدیدتر یا ضعیفتر از زوجیت عدد دیگر نخواهد بود. هم چنین شکلی شدیدتر و یا ضعیفتر از شکل دیگر نمی‌باشد.

باید دانست که اثبات این مطلب درباره شکل‌ها چه بسا بطور کامل ممکن نباشد، و از این روگاه صحبت می‌شود که خطی از جهت انحناء یا استقامت کاملتر از دیگری است و شکلی از جهت «کره بودن» دقیقتر از شکل دیگر است. این مطلب البته براساس وجود عینی خطوط و اشکال گفته می‌شود نه بطریق هندسه دانان [که گاه خطی یا شکلی را بدون اینکه وجود عینی داشته باشد فرض می‌کنند].^{۶۹}

[ردّ یک توهم:]

برخی از مردم بسیاری از کیفیات را از قبیل «مضاف» دانسته‌اند زیرا دیده‌اند نوعی اضافه در آنها وجود دارد، مانند علم یا کیفیات اخلاقی دیگر. اما باید دانست که هر چه معروض اضافه قرار گیرد، خود، از قبیل مضاف نیست. اگر چنین باشد «جوهر» نیز از قبیل اضافات است. جماعتی نیز مضاف را بصورت مرکب لحاظ کرده‌اند. این مطلب در ابتدای مقوله «اضافه» بررسی و رأی صحیح درباره آن اظهار خواهد شد. بعضی دیگر [در اینگونه موارد، برای حل اشکال] جایز شمرده‌اند چیزی بالذات در دو مقوله مندرج شود، و این اشتباه است زیرا آنچه ذات واحد دارد نمی‌تواند ذاتاً در بیش از یک مقوله مندرج شود، هر چند بالذات تحت یک مقوله و بالعرض تحت مقوله دیگر باشد. هم چنین چگونه ممکن است ذات واحدی هم جوهر و هم غیر جوهر باشد؟^{۷۰}

سؤال:

جسم سفید نه از مقوله جوهر و نه از مقوله کیف است. پس یا مقوله دیگری است و یا شیء واحد، بناچار، در دو مقوله می‌افتد.

جواب:

اینطور نیست که وقتی «جسم» از مقوله‌ای و «سفیدی» از مقوله دیگری است لازم بیاید «جسم سفید» از مقوله دیگر باشد. اگر اینطور باشد «انسان نویسنده»، با توجه به وصف کتابت، از جنس جوهر خارج و در جنس دیگری وارد می‌شود. و [بطور کلی] اینگونه نیست که هر مرکبی تبدیل به ذات واحد شود و برای خود یک مقوله جدید تشکیل دهد. درباره ذات واحد و حقایق بسیط می‌گوئیم در دو مقوله مندرج نیستند، اما چیزی که مرکب است می‌تواند دارای اجزائی بوده و هر جزئی متعلق به مقوله‌ای باشد، و مجموع مرکب نیز، [در مجموع آن مقولات] و نه در مقوله دیگری غیر از همه آنها مندرج است.

از اینجا معلوم می‌شود کسی که «علم» را، بلحاظ ملازمه آن با معلوم، از دو مقوله

و یا از مقوله «مضاف» می‌داند^{۷۱} دچار ظنّ فاسدی است. او ملاحظه کرده است که علم همیشه علم به چیزی است و هر ملکه اخلاقی متعلق دارد، و هر مضافی آنچنان است که جزئیات آن جز با قیاس به غیر تعلق نمی‌شود، ولی ما می‌دانیم که جزئیات علم و ملکات اخلاقی می‌توانند از اضافات خود منقطع شوند، برای مثال، لازم نیست بگوئیم «هندسه، هندسه به چیزی است» و «علم نحو، نحو به چیزی است». اما اگر علم از مقوله اضافات بود هرگز نمی‌توانست از اضافاتی که باعث تخصص یافتن جزئیات آنست منقطع شود.^{۷۲}

[یک توهم دیگر:]

بعضی از مردم گمان کرده‌اند جوهر معقول نیز «جوهر» است. این افراد می‌گویند: علمی که به جوهر تعلق می‌گیرد «جوهر» است، نه عرض، زیرا اگر عرض باشد لازم می‌آید حقیقت واحدی در دو مقوله مندرج شود. و نیز لازم می‌آید وقتی جوهر را تعقل می‌کنیم در واقع عرض را تعقل کرده باشیم، و نه جوهر را، زیرا آنچه معقول است نفس صورت است [و نه خود شیئی]. منشأ این توهم اینست که: گمان کرده‌اند حکم مثال شیئی و خود شیئی، عیناً و از جمیع جهات، یکی است، تا آنجا که اگر «اسب خارجی» در ذهن نمی‌آید «اسب معقول» هم نباید در ذهن باشد، و لازمه این مطلب نیز اینست که «اسب معقول»، در واقع، معقول نباشد، زیرا تا هیأتی، بصورتی، در نفس ما حصول نیابد تعقلی صورت نمی‌گیرد. از طرف دیگر، صورت شیئی نیز، اگر باید حاصل شود، در محلی حصول می‌یابد که آن محلّ در استواری خود پای بند به این صورت نیست و بودن و نبودن صورت ضرری بدان نمی‌زند. بنابراین صورت مزبور، بخودی خود، جوهر نیست بلکه تصویر چیزی است که، در نفس خود، جوهر است. وقتی اسبی را با ملاحظه این صفت که روی زمین ایستاده است تعقل می‌کنیم آنچه به عقل ما می‌آید «ذات خارجی اسب بر زمین خارجی» نیست بلکه صورتی از اسب است که در عقل بر صورتی از زمین بحالتی که صورت ایستادن نامیده می‌شود قرار گرفته است. هم چنین وقتی حکم به

جوهریت یک صورت عقلی می‌کنیم معنی آن اینستکه: آنچه در خارج از ذهن منطبق با این صورت است - و این صورت بدان حمل می‌شود - در عالم اعیان جوهر است و صورت آن جوهر نیز در ذهن است. با اینهمه، بحث دیگری هم در اینجا هست و آن اینکه «آیا جوهر دارای صورت عینی است یا اعتباری صرف است؟» درباره این مطلب بزودی بحث خواهیم کرد.^{۷۳}

[رَدِّ یک توهم:]

بعضی گمان کرده‌اند کیفیات فعلی و انفعالی وجود ندارند و این گمان باطل است زیرا [- برای نمونه -] می‌دانیم اگر شیئی سیاهی سفید شود و ماهیت و شکل و وضع و جمیع حالات آن - جز سیاهی - باقی باشد، آنچه تبدیل شده چیزی جز سیاهی نیست. سیاهی نیز لا شیئی محض نیست، زیرا لاشیئی دیده نمی‌شود و هیچ حس دیگری را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. پس، بناچار، باید سیاهی [، که ذاتی بر ذات و دیگر صفات است]، چیزی باشد و موجودیت داشته باشد.

اینکه بعضی رنگ را [بطور کلی] خود شکل دانسته‌اند از جهاتی مردود است: اول اینکه: گاه اجسامی هستند که در شکل اشتراک و در رنگ مختلف اند. آشکار است که در اینجا آنچه مورد اشتراک است غیر از آن چیزی است که سبب اختلاف شده است.

دوم اینکه: اگر رنگ و شکل یکی بودند لازم می‌آمد که اگر چیزی را با حدقه چشم لمس کنیم رنگ آن را هم مشاهده کنیم،^{۷۴} زیرا شیئی واحد، از جهت واحد، با دو ادراک مختلف درک نمی‌شود، و اگر درک شود آنچه با یکی بدست می‌آید توسط دیگری حاصل نمی‌شود. از اینجا معلوم می‌شود رنگ و شکل دو چیزند [و توسط دو ادراک بدست می‌آیند].

سوم اینکه: اجسام فلکی از جهت مقدار بزرگترین اجسام اند و دارای شکل‌هایی هم هستند. حال اگر شکل با رنگ یکی بود می‌بایست [- با توجه به اینکه رنگ قابل رؤیت است -] بهتر از سایر اشکال، رؤیت شوند، ولی اینطور نیست. پس شکل و

رنگ یکی نیستند.

چهارم اینکه: اگر رنگ با شکل یکی بود می‌بایست بین شکلها هم تضاد باشد، آنچنانکه میان رنگها تضاد هست، ولی می‌بینیم که تضادی میان اشکال نیست زیرا بین هیچ دو شکلی منتهای دوری و خلاف نیست. آنطور که بین سیاهی و سفیدی [و سایر اضداد] هست.^{۷۵}

پنجم اینکه: اگر شکل با رنگ یکی بود هوا هم، که دارای شکل است، می‌بایست رنگ داشته باشد و در آنصورت کسی نمی‌توانست وجود آن را انکار کند و معتقد به خلأ در جایی که هوا هست، بشود، [در حالی که می‌بینیم منکر آن می‌شوند و در مواردی، که هوا هست، ادعای خلأ می‌کنند و این افکار و ادعا، هر چند که غلط باشند، از نشانه‌های تفاوت میان شکل و رنگ می‌باشند].

[ششم اینکه]: شکل‌ها را با رنگ، و دیگر کیفیات ملموسشان، می‌شناسیم و تمام کیفیات محسوس، از این جهت، حکم رنگ را دارند. گاهی دو چیز که از نظر شکل متفق هستند یکی سرد و دیگری گرم یا یکی شیرین و دیگری تلخ است [و ما فقط با همین تفاوت کیفیات بین آندو تمیز می‌دهیم، بنابراین شکل غیر از رنگ و سایر کیفیات محسوس است]

[هفتم اینکه]: [اگر شکل با رنگ، که یک کیف محسوس است، یکی بود با سایر کیفیات محسوس هم متحد می‌شد و] چنانچه چیزی که به حس درک می‌شود فقط شکل باشد حاصل ادراک لمسی با حاصل ادراک بصری متحد است. در این صورت می‌بایست وقتی چیزی از دور دیده می‌شود تلخی و شیرینی یا گرمی و سردی آنهم دانسته شود، در حالیکه می‌بینیم این چنین نیست. [پس شکل با رنگ و دیگر کیفیات محسوس متحد نیست].

بعلاوه، اگر آنچه کیف محسوس است فقط شکل باشد، و بپذیریم که شکلی که عین حرارت غیر از شکلی است که عین برودت است، در اینصورت، چنانچه یک جسم سرد و یک جسم گرم از نظر شکل یکی باشند لازم می‌آید جسم واحدی، در

یکزمان، گرم و سرد باشد و این محال است. درباره باقی انفعالیات نیز می‌توان همین سخن را تکرار کرد.

[یک تذکر:]

سبک و سنگینی از جمله کیفیات محسوسند و، چنانکه پیش از این گفته شد، گمان کسی که آنها را کمیت پنداشته خطا است. جسم واحد در اثر سرما سنگین و در اثر گرما سبک می‌شود، در حالیکه وحدت و ماهیت آن همچنان محفوظ است و جسم بخودی خود نه سنگین و نه سبک است، و از اینجا معلوم می‌شود سنگینی و سبکی عرضهایی از قبیل کیفیت محسوسند^{۷۶} و نه کمیت زیرا کمیت فقط با افزایش و کاهش مقدار فزونی و کاستی می‌گیرد]. هم چنین گاهی جسم زیر زمین مدفون می‌شود و وزن آن زیاد می‌گردد، و گاهی چند جسم با وزن‌های مختلف با هم گرد می‌آیند اما وزن مجموع بیش از حاصل جمع یک یک اجسام است و یا، در اثر نوعی فعل و انفعال، کمتر از مجموع آنها است^{۷۷}.

هم چنین باید دانست میل اجباری و سایر امیال نیز از قبیل کیفیات محسوس هستند.

[نقض یک توهم:]

بعضی گفته‌اند کمیت، از نظر وجودی، اعم از کیفیت است زیرا مفارقات دارای عدد هستند ولی کیفیت ندارند. این افراد، گویا، مذهب خود را هم فراموش کرده‌اند زیرا خودشان می‌گویند عقول دارای علم اند و علم آنها صورتهای کیفی ثابت در ذات آنهاست. بنابراین هر یک از آحاد عقول دارای کیفیت هستند ولی هر یک بتنهائی عدد^{۷۸} ندارند. بنابراین می‌شود گفت کیفیت از نظر وجودی اعم است و بدین‌طریق گفته ایشان نقض می‌شود.

[یک نکته حقیقی:]

عرضیت کیفیات را بر طبق این قاعده مشهور ثابت می‌کنند که نیاز به محل دارند و محل از آنها بی‌نیاز است. درباره «سیاهی و سفیدی و شکل» این بحث بدین

صورت مطرح می‌شود که: اگر بی‌نیاز از محلّ باشند یا می‌شود بدانها اشاره کرد و یا نمی‌شود. اگر اشاره به آنها صحیح باشد یا خود مقصود به اشاره و یا در ضمن چیزی قرار دارند که مقصود به اشاره است. اگر در ضمن ذاتی باشند که مقصود به اشاره است آن ذات همان جسم است در حالیکه هم اکنون آنها را مجرد از محلّ دانستیم. اما اگر خود آنها مقصود به اشاره حسی باشند و اشاره بدانها از هر جانب ممکن باشد در این صورت، خود، جسم اند و مستغنی از محلّ هستند، در حالیکه یکی از اقسام کیف «حال» بود [و می‌بایست در چیزی حلول کند]. بعلاوه، چنین جسمی با سایر اجسام از این جهت مشارکت دارد که جسم و مقصود به اشاره است و از جهت سیاهی و سفیدی با آنها متفاوت است بنابراین جسم مزبور تنها سیاهی یا سفیدی نیست بلکه جسم است بعلاوه سفیدی یا سیاهی، در حالیکه فرض کردیم فقط سیاهی و سفیدی است.

اما اگر رنگ و شکل قابل اشاره نباشند یا جواهری هستند که با یکدیگر ملائمت یافته و اجسام را تشکیل می‌دهند و یا از جواهری هستند که تشکیل دهنده جسم نمی‌باشند. اگر بگونه‌ای باشند که بتوانند بانضمام بیکدیگر جسمی را بسازند، در حالیکه خود قابل تقسیم نیستند لازمه این سخن اینست که جسم از اجزای غیر قابل تجزیه درست شده باشد و این مطلب براساس براهینی که اقامه شده باطل است. و اگر از قبیل جواهری باشند که تشکیل دهنده جسم نیستند و از شأن نوع آنها اینست که در جسمی حلول کنند لازمه آن اینست که ماهیت واحدی ذاتاً بی‌نیاز از محلّ باشد، سپس استغنائی آن زائل شود و به محلّ درآید، و این محال است زیرا [ذاتی شیئی با آن می‌ماند و] ماهیتی که بر حسب طبیعت خود مستغنی از محلّ است تا هست طبیعت خود را دارد. [آنچه گفته شد درباره رنگ و شکل بطور یکسان صادق است، و] بدینطریق محلّ بودن استغنائی شکل از محلّ نیز ثابت می‌شود. بعلاوه، [درباره شکل می‌توان گفت:] هیچ شکلی خالی مقدار نیست و مقدار جز در جسم تحقق ندارد. [گذشته از اینها،] همینکه معلوم شد طبیعت واحد نمی‌تواند یکبار بی

نیاز از محلّ باشد و بار دیگر بدان نیازمند شود احتیاجی به اینهمه طول و تفصیل در احتجاج نیست. درباره شق اخیر مراجعه بهمین مطلب کافی است ولی سخنانی که درباره شقوق دیگر گفته شد دور از ناهمواری و دشواری نیست.^{۷۹}

یکی دیگر از دلالتی که می‌آورند اینستکه: اگر سیاهی از محلّ خود دور شود وضع او بیکی از دو صورت است: یا باز هم قابل حس است و یا دیگر قابل حس نیست. اگر بتواند مورد حس واقع شود مورد اشاره نیز هست و در اینصورت «مقدار» هم دارد. مقدار عین سیاهی نیست زیرا هر دو مفهوم بدون یکدیگر تعقل می‌شوند [و مقدار در خارج نیز بدون سیاهی یافت می‌شود]. در نتیجه، سیاهی قابل حس که با مقدار همراه است باید در یک شیئی جسمانی قابل تقدیر باشد در حالیکه آن را مجرد از محلّ فرض کردیم و این محال است. اما اگر قابل حس نباشد و حس نشود سیاهی هم نخواهد بود در حالیکه آن را سیاهی فرض کردیم و اینهم محال است.

قاعده کلی در اثبات عرضیت هر مقوله‌ای اینستکه: اگر آن مقوله تبدل پذیرد پاسخی که درباره حقیقت شیئی می‌داریم تغییر نکند. برای مثال، شمع می‌تواند آشکال گوناگونی را بپذیرد و همچنان «شمع» باشد و از اینجا دانسته می‌شود که «شکل» شمع عرض آن است، و چون صحیح نیست بعضی از افراد یک نوع عرض و بعضی دیگر جوهر باشد بنابراین تمام شکل‌ها عرض خواهند بود، هر چند هرگز از محلّ خود جدا نشوند، چه، بعضی از اعراض هستند که بطور دائم در محلّ خود قرار دارند مانند حرکت^{۸۰} و شکل افلاک و بعضی دیگر مفارقت پذیرند [مانند شکل شمع].

[چند نکته مهم:]

گاهی گفته می‌شود «شکل»، و منظور از آن مقداری است که شکل را پذیرفته است و آن مقدار، خود، کمیت است. هم چنین گاهی می‌گویند «زاویه»^{۸۱}، و مقصود از آن مقداری است که دارای زاویه است، و مقدار زاویه دار، از آنجهت که مقدار

است، کمیت است، و [در هر دو صورت] هیأت، چه در شکل و چه در زاویه، از کیفیات است. به مقداری که معروض «زاویه بودن» است «زاویه» می‌گوئیم و زاویه را نیز از آنجهت که مقدار است «یک سوم» و «یک چهارم» می‌نامیم. زاویه را با توجه به محتوای مقداری آن اینطور تعریف می‌کنیم که «مقداری است دارای حدودی بیش از واحد که همگی بیک حد نهائی مشترک منتهی می‌شوند». و اگر بخواهیم در تعریف زاویه به جنبه کیفی آن توجه کنیم می‌گوئیم «هیأتی است که بمقدار دست می‌دهد از آن جهت که آن مقدار دارای حدودی بیش از واحد است و همگی بیک حد مشترک نهائی منتهی می‌شوند». البته هیأت از کیفیات است.

یکی دیگر از نکات مشهور اینست که گاهی ترکیبی از شکل و غیر شکل پدید می‌آید که به آن «صورت» و «خلقت» می‌گویند. صورت یا خلقت عبارتست از شکل، از آنجهت که در یک جسم طبیعی یا ساختگی قابل رؤیت ظهور کرده است». بنابراین شکلی را که دارای رنگ باشد «خلقت» و «صورت» می‌نامند.

نکته دیگر اینکه: برای اثبات وجود دایره می‌گویند اگر کُرّه را به دو نیمه تقسیم کنیم دایره بدست می‌آید. درباره وجود عینی کُرّه هم گفته‌اند اجسام بسیط هیچ شکلی بجز کُرّه را نمی‌پذیرند. اما از آنچه در فصل جزء لا یتجزی گفته شد معلوم گردید کُرّه‌ای که فرض می‌شود بدینصورت بدست می‌آید و در یک نقطه با کُرّه دیگر ملاقات می‌کند محال است که وجود یابد؛ پس دایره‌ای هم که [در این کره تصویر می‌شود و گمان می‌رود که] با دایره دیگری [همسان خود] تلاقی می‌کند وضعیت همان کره را دارد، و وضع نقطه [تلاقی] نیز بهمان صورت است که گفته شد [یعنی هر سه محال هستند]. اما نقطه‌ای که بعنوان مبدء حرکت فرض می‌شود، در واقع [نقطه هندسی نیست، بلکه] یک جسم مدور کوچک یا یک سطح کوچک است. هر خطی هم که فرض شود بناچار از هر جهت دارای طرفی است و به همین دلیل تقسیم‌پذیر است.

سؤال:

خط وجود عینی دارد، زیرا جسم، موجود متناهی در اعیان است و سطح [که در جسم واقع است] نیز متناهی عینی است و خط قسمت نهائی سطح است. و چون سطح وجود عینی دارد پس قسمت نهائی آن یعنی هم دارای وجود عینی است.

جواب:

اشتباهی که در اینجا صورت گرفته این است به امر عدمی جنبه وجودی داده شده است. «نهایت» یک امر عدمی است و یک امر عدمی نمی‌تواند جز بطریق مجازیت منسوب به واقعیت شود، چه، منظور از «وقوع شیئی در اعیان» این است که دارای وجود «در خود»^{۸۲} باشد و آنچه عدمی است وجودی ندارد. با تأمل بیشتر در آنچه سابقاً گفته شد وضع اینگونه امور روشنتر می‌شود.

بعضی خود را برای اثبات وجود دائره بزحمت انداخته و دلائلی آورده‌اند. بارزترین دلیل آنها اینست که با پرگار می‌توان دایره را رسم کرد، ولی می‌دانیم که این یک دلیل عرفی است و با آن نیز دایره عرفی ثابت می‌شود [و نه هندسی]. کسانی هم منکر وجود دائره شده‌اند با این استدلال که خط تشکیل دهنده دائره از اجزاء لایتجزی درست شده و در حقیقت [خط مستقیم نیست] بلکه دندان هائی است بسیار نزدیک بهم. بر این افراد هم بدین طریق ایراد می‌شود که: اگر قسمت‌های خالی بین اجزای لایتجزی را با جوهر یا جواهری بتوان پر کرد باز هم دائره تشکیل می‌شود و اگر قسمت‌های خالی آنقدر کوچک اند که با کمتر از جوهر واحد پر می‌شوند معلوم می‌شود جزء غیر قابل تجزیه، تجزیه شده است و اینهم محال است.^{۸۳}

فصل [چهارم]**در باره مضاف**

مضاف بر دو قسم است: حقیقی که بسیط است و غیر حقیقی که مرکب است. اولی مانند «أبوت» یا «پدری» و دومی مانند «أب» یا «پدر» برخی در تعریف مضاف

حقیقی گفته‌اند: «هیأتی است که جز با مقایسه با دیگری تعقل نمی‌شود».

بحث:

اگر در این تعریف بنگریم آن را نادرست می‌یابیم، زیرا معنی «مقایسه با دیگری»، که در این تعریف آمده، همان اضافه است و بدین ترتیب شیئی را با خودش تعریف کرده‌اند. در عین حال، این تعریف برآستی متضمن معنی «اضافه» نیز هست زیرا اضافه، واقعاً، از اموری است که جز با «مقایسه» با غیر شناخته نمی‌شود.

معنی قید «مقایسه با دیگری»، که در تعریف آورده‌اند همین بود. اما گاهی قید مزبور را بدینصورت تأویل می‌کنند که: معنی «معقولیت در مقایسه با دیگری» اینست که «تصور مضاف احتیاج به تصور امری خارج از آن دارد». ممکن است به ایشان گفته شود: مقصود از اینکه «تصورش نیاز به تصور امر دیگری دارد» چیست؟ اگر مقصود اینست که «علم به مضاف بستگی به علم به امر خارج دارد» در اینصورت میان دو امری که بهم اضافه شده‌اند، [و متضایفین نامیده می‌شوند]، دور لازم می‌آید.^{۸۴} اما اگر مقصود اینست که «تصور مضاف همراه با تصور امر خارج است» بسیاری از امور غیر مضاف را هم در بر می‌گیرد مثلاً همراه با «سقف» معمولاً «دیوار» هم بنظر می‌آید در حالیکه ایندو «متضایفین» نیستند.

در پاسخ می‌گویند «موازات» مضاف با امر خارج سبب می‌شود تعقل آن دو بستگی بیکدیگر داشته باشد. اما اگر باز گردیم و بپرسیم منظور از «موازات» چیست؟ به ناچار باید در جواب به همان قید «معقولیت با قیاس به غیر» برگردند که آن نیز مرادف با «اضافه» است و نتیجه نهائی نیز همان «تعریف شیئی به خود» می‌باشد.

تعریف دیگری که با تعریف فوق شبیه و نزدیک به آنست گفته ایشان است - که می‌گویند: «مضاف عبارت از چیزی است که وجودش عین مضاف بودن است». در مقام اعتذار [نسبت به اشکال آشکار این تعریف] می‌گویند: «مضاف» که در تعریف

آمده غیر از مضافی است که تعریف می‌شود. مضافی که در تعریف آمده «مضاف مرکب» است که شناخته شده‌تر از «مضاف بسیط» است. برخی مطلبی [در توجیه همین سخن] آورده‌اند که خلاصه‌اش اینست: یک شیئی می‌تواند جنس - یا شبیه جنسی از امور عامه - داشته باشد که از خود آن شیئی مشهورتر باشد. سپس خواصّ ملاحظه می‌کنند که اسم آن امر عام برای نوع - یا شبه نوع - خود سزاوارتر است و آن را بمعنی خاص منتقل می‌کنند. نظیر این عمل در مورد واژه «امکان» اتفاق افتاده که از معنی «عام» به معنی «خاص» منتقل شده است.^{۸۵} کلمه «مضاف» نیز یک معنی خاص دارد، مانند «پدر بودن»، که بسیط است و معنی عامی دارد، مانند «پدر»، که شامل جزء بسیط و غیر بسیط است [و متضاد مرکب نامیده می‌شود]. [مردم «مضاف» را با معنی عام که مرکب است، می‌شناسند ولی] خواص آن را بمعنی «خاص»، که بسیط است، نقل کرده [و بهمین صورت بکار برده]‌اند.

بحث و پی‌گیری:

دفاع مزبور خطا است زیرا واژه «مضاف» جز بطریق اشتراک لفظی یا مجازیت بر بسیط و مرکب اطلاق نمی‌شود. «مضاف» معنایی کع جامع بسیط و مرکب باشد ندارد و نسبت «امکان عام» به «امکان خاص» همچون نسبت مضاف مرکب به بسیط نیست. امکان عام [«سلب ضرورت از جانب مخالف» است] مثلاً [اگر وجود چیزی ممکن با مکان عام باشد معنی آن] «سلب ضرورت عدم» است و شرطی زائد بر امکان خاص ندارد، بلکه امکان خاص، اعتباری زائد ب امکان عام دارد و آن سلب ضرورت از جانب وجود و عدم [، یعنی سلب ضرورت از جانب موافق و مخالف]، است. موردی یافت نمی‌شود که امکان عام، در معنی خود، جزئی داشته باشد که در امکان خاص نباشد، اما امکان خاص، جزء یا اعتبار زائدی دارد که در امکان عام یافت نمی‌شود. [پس امکان عام، براستی، اعم از خاص است]. اما وضع مضاف بدینصورت نیست. مضاف مرکب اعم از بسیط نیست. مرکب در مفهوم خود، امر زائدی، علاوه بر مفهوم بسیط، دارد، و مفهوم آن «مرکب» از بسیط و امر

زائد است. طبیعت عام را می‌توان بر خاصی که ذیل آن است حمل کرد، چه در مقام نام‌گذاری و چه در مقام تعریف، اما مضاف مرکب نمی‌تواند، در مقام تعریف، حمل بر بسیط نمود و گرنه لازم می‌آید در بسیط هم «ترکیب» وجود داشته باشد، و این محال است. بنابراین، مضاف مرکب اعم از بسیط نبوده و بسیط اخص از آن نیست. هم چنین نمی‌توان [در مقام چاره جوئی]، اصل «مضاف» را اعم از «بسیط» و «مرکب از بسیط و امر زائد» دانسته و معنی مشترکی بین این دو تصور کرد، زیرا وجه اشتراک آن دو فقط «امر بسیط» است و جزء دیگر دخالتی در معنی مشترک ندارد. پس اگر جزء مزبور دخالتی [در یکی از دو معنی] داشته باشد لفظ «مضاف» مشترک لفظی خواهد بود و در یکی از دو مفهوم خود بر معنی بسیط و در دیگری بر آنچه بسیط جزء آن است دلالت خواهد کرد.

نتیجه آنکه: وقتی [در تعریف مضاف بسیط] می‌گوئیم «مضاف آنست که وجودش عین مضاف بودن است» اگر منظور از مضاف [دوم، که] در تعریف آمده، «مضاف بسیط» باشد «تعریف شیئی به خود» لازم می‌آید، و اگر بخواهیم بگوئیم «مضاف بسیط آنست که وجودش عین مضاف مرکب است» چنین سخنی خطا است. خلاصه آنکه تعریف مضاف بسیط دستخوش اختلال است، و تعریف کنندگان نیز [- با کمال تعجب -] اصرار دارند، در اینگونه موارد داخل در مطالبی شوند که بکارشان نمی‌آید.

بنابراین بهتر است گفته شود: معرفت مضاف بسیط و مرکب فطری است و تفاوت میان آن دو نیز امری فطری است، جز آنکه گاه نیاز به تذکر دادن و آگاهانیدن دارد. مضاف مرکب، جزئی از مقوله‌ای دیگر [، غیر از اضافه]، را نیز در بردارد. برای مثال، «پدر»، در ذات خود، جوهری مستقل است که [اضافه] «پدر بودن» به آن ملحق شده است. «مساوات» [به عنوان نوعی از اضافه] توافق در کمیت و «مشابَهت» [به همین سان] توافق در کیفیت است اما «کمیت مساوی» و «کیفیت موافق» از نوع مضافهای بسیط بلکه مرکب هستند.

[تحلیلی درباره اضافه بسیط:]

نوع حقیقی مضاف بسیط بدینصورت نیست که اضافه را با موضوعی که معروض آنست لحاظ کنیم و مجموع را نوع واحدی محسوب داریم، بلکه باید «جَعَلَ» متعلق به اضافه و جَعَلَ متعلق به فصلی که در واقع سازنده نوعی از اضافه است یکی باشد^{۸۶}، و حتی بایستی طبیعت جنسی و فصلی نوع مفروض نیز با هم متحد بوده و با حفظ وحدت به متعلق اضافه ملحق شود.

[هم چنین باید دانست] بین این تعبیر که گفته شود «کیفیت موافق با کیفیت دیگر» و اینکه بگوئیم «موافقت کیفیتی با کیفیت دیگر» تفاوت وجود دارد. اولی اشاره می‌کند به کیفیت مستقلی که با اضافه‌ای از جنس موافقت ترکیب شده است، اما تعبیر دوم اشاره به «اضافه» ای می‌کند که از جنس موافقت است و اختصاص به «کیفیت» دارد. این نوع از موافقت را «مشابهت» می‌نامیم و با ویژگی مزبور، از مساوات، که موافقت در کمیت است، امتیاز می‌یابد.

بر این بیان، چه بسا، می‌توان ایراد کرد که: گفتید مساوات و مشابهت از این جهت که هر دو، فی المله، موافقت هستند با یکدیگر اتفاق دارند و از این جهت که یکی اختصاص به کمیت و دیگری اختصاص به کیفیت دارد با هم متفاوت هستند. بنابراین جای این سؤال هست که آیا مساوات و مشابهت از نوع واحد هستند یا دو نوع متمایزند؟ ضابطه‌ای که پیش از این ارائه شده نشان می‌دهد دو نوع متمایزند و این گویندگان هم همین را می‌گویند. موافقت در کیفی نمی‌تواند «تخصص به کیفیت» را از دست بدهد و ذات «موافقت» باقی بماند و «تخصص به کمیت» با آن مقورن شود، در حالیکه همچنان «موافقت» است، و ضابطه فصل بودن مخصص نیز همین است. بر این اساس موافقتی که جنس اضافه را می‌سازد با فصل‌های «کیفیت» و «کمیت» - یا نظیر آنها - تخصص می‌یابد. حال اگر «کیفیت» و «کمیت» خودشان، عیناً، فصل باشند پس آنچه «اضافه بسیط» فرض شده است «بسیط» نیست، بلکه مقوله مستقلی است که با اضافه ترکیب شده است، در حالیکه «مشابهت و

مساوات» طبق اعتراف ایشان «اضافه بسیط» هستند. بعلاوه، لازمه این گونه توجیه این است که امر واحدی در دو مقوله مندرج شود. اما اگر فصل‌های سازنده مشابهت و مساوات نفس کیفیت یا کمیت نبوده بلکه «اضافه» ای باشد که جنس «موافقت» با «کم» یا «کیف» پیدا می‌کند لازمه آن اینست که فصل اضافه‌ای که از جنس «موافقت» است خود «اضافه» باشد و اینهم ممتنع است. بعلاوه، در اینصورت این سؤال پیش می‌آید که وجه امتیاز اضافه‌ای از اضافه دیگر - مثلاً کیف از کم - چیست؟^{۸۷}

این افراد، چه بسا، برای حل نهائی اشکال ناچار شوند بمطلبی روی آورند که در قسطاسی از کتاب تلویحات آورده‌ایم و شرح آن را نیز بخواست خدا در این کتاب بیان خواهیم کرد.

[نکته:]

بعضی از موضوعات اضافات را اضافه می‌کنند، برای مثال می‌گوئیم «بُتوت علی»^{۸۹}. اضافه مذکور نیز با تعیین یک مرد تشخیص نمی‌یابد زیرا ترکیبی مثل «پسران این مرد» بر بسیاری قابل حمل است که جنس آنها یکی است ولی از نظر تعداد، منحصر نیستند. «پدر بودن زید نسبت به عمرو» هم با تعیین هر دو متعین می‌گردد [و ترکیب «پدر بودن زید» بتنهائی چیزی را مشخص نمی‌کند]. گاهی تصور می‌رود جانب «پدری» غیر از «فرزندی» است و با تعیین یکطرف مشخص می‌گردد، ولی اینطور نیست، بلکه هر دو با تعیین دو طرف متعین می‌گردند. البته نمی‌توان تصور کرد زید دارای دو پدر یا دو مادر باشد، [آنگونه که در جانب فرزند می‌توان است کسی دو یا چند فرزند داشته باشد]، اما این بدلیلی بیرون از بحث اضافه است و بدین جهت نیست که اضافه «پدری» [با تعیین یکطرف متعین گردد. حتی گاهی برای تعیین اضافه خاصی باید بیش از دو طرف اصلی را معین کرد و کافی نیست همچون «پدری عمرو نسبت به زید» فقط دو طرف را مشخص کنیم، و از اینگونه است «همسایگی زید نسبت به عمرو». در اینمورد نام بردن دو نفر مزبور کافی

نیست، چه ممکن است در زمانی همسایه باشند و در زمان دیگر نباشند و بنابراین باید زمان [و سایر جهات مشکوک] را هم معلوم ساخت، و در مورد همسایگی باید منزلها و ساکنان منازل نیز مشخص شوند.^{۹۰} محاذات، یا «روبروی یکدیگر بودن» هم از همین قبیل اضافات است.

[یک اشکال:]

مشائیان اعتراف کرده‌اند که «اضافه فرزندی»، بخصوص «فرزندی شخص واحدی، مانند زید، می‌تواند بر بسیاری از افراد، که از نظر حقیقت با هم متفق‌اند، صدق کند، اما همینکه بگوئیم «فرزندی خالد نسبت به زید» این اضافه از «فرزندی جعفر نسبت به زید» ممتاز می‌شود زیرا به آندو تخصص یافته است، و اگر تخصص نسبت به «خالد» و «جعفر» را برداریم اضافه مزبور باطل می‌گردد. یا توجه به اینکه هر طبیعتی که دارای خصوصیتی باشد و با برداشتن آن خصوصیت مرتفع شود «طبیعت جنسی» است معلوم می‌شود «اضافه فرزندی زید» از قبیل جنس است، در حالیکه پیش از این آن را نوع می‌دانستند. وقتی مشاعیان متوجه این ایراد شوند دچار سرگردانی شده و یا ضابطه خود را تغییر می‌دهند. از بسیاری طول و تفصیل‌های زائد در می‌گذرند. ضابطه صحیح را، که باید بدان مراجعه کرد، بزودی بیان خواهیم کرد.

[تعادل متضایفین:]

در بعضی از اضافات هر دو طرف اضافه به طور یکسان نوع اضافه را منعکس می‌گردانند. از این قبیل است اضافه «برادری» یا «أخوت»، که هر یک از دو طرف «برادر» دیگری است. «برادری» مطلب واحدی نیست که بر دو طرف اضافه استوار باشد بلکه هر یک از دو طرف، مفهوم «برادری» را - بنابر مشهور - بطور کامل در خود دارد. اما اضافه‌ای مثل «پدری و فرزندی» بدینسان نیست: یکی پدر دیگری است و دیگری «پدر» او نیست، بلکه «پسر» اوست. مضاف حقیقی باید طرفین اضافه را، بطور مساوی، منعکس کند. و مرکب نیز باید انعکاسی بر طرفین داشته باشد، بشرط

آنکه دو طرف متعادل، و برابر، لحاظ شوند، چه، پدر، پدر است برای پسر و پسر، پسر است برای پدر. اما اگر تعادل در لحاظ دستخوش اختلال گردد انعکاس برابر نیز لازم نیست. برای مثال، وقتی گفته شود «بادبان، بادبان است برای کشتی» یا «سر، سر است برای حیوان» نمی توان مطلب را عکس نموده و گفت «کشتی، کشتی است برای بادبان» و «حیوان، حیوان است برای سر». تعادل لحاظ در این دو مورد به اینست که بگوئیم «سر، برای صاحب سر است» و «سگان برای صاحب سگان است».

یکی از عوامل اختلال در تعادل لحاظ اینست که یکی از طرفین اضافه را «بالفعل» و دیگری را «بالقوه» در نظر بگیریم. برای مثال، وقتی «علم» را به «خارج» اضافه کرده و می گوئیم «علم، علم به چیزی است»، چنین علمی ملازم با معلوم است. اما معلوم نیز گاهی ذیل آگاهی نسبت به آن لحاظ می شود ولی نه از آن جهت که متعلق علم است. هم چنین اگر علم ما از طریق تصور چیزی که وجود خارجی ندارد فراهم آید در این صورت علم ما [هر چند خود بالفعل است] اما معلوم خارجی [بالفعلی] ندارد. البته سخن ما در این مثال درباره «علم بمعلوم خارجی» است، که با قصد ثانوی - بنا بر ضابطه ای که نزد اهل بحث، اجمالاً، شناخته شده - «معلولیت» پیدا کرده است.^{۹۱}

ممکن است گفته شود: زمان «متقدم» و «متأخر» نیز بیکدیگر اضافه می شوند در حالیکه یکی از آنها موجود نیست و نمی توانند با هم اجتماع کنند. پاسخ اینست که اضافه در اینجا بصورت ذهنی بین دو جزء از زمان برقرار می شود بدین معنی که ذهن هر دو جزء را نزد خود حاضر می سازد و سپس آنها را بیکدیگر اضافه می کند و این مطلب آشکار است. بعضی گفته اند گاهی یک جزء حاضر و جزء دیگر غائب است [مثل آنجا که بین زمان گذشته و حال یا آینده و حال اضافه برقرار شود]. در اینجا چه می توان گفت؟ جواب شایسته در این مورد اینست که در اینجا هم صورتی از زمان حاضر در ذهن است و با غیر حاضر مقایسه می شود، پس هر دو، بهر

صورت، در ذهن هستند و اگر چنین نباشند حکم به «اضافه» [با حفظ تعادل] میان آنها ممکن نیست.

[یک نکته:]

اگر «پدری» بطور مطلق فرض شود در مقابلش «فرزندی» مطلق قرار دارد و چنانچه بگونه‌ای تحصیل یافته و مشخص لحاظ گردد در مقابل آن نیز «فرزندی» تحصیل یافته و مشخص قرار می‌گیرد.

[تفاوت اضافه و نسبت:]

گفته‌اند بین نسبت و اضافه تفاوت است و «هر نسبتی اضافه نیست» هر چیزی، بالاخره، با لازمه‌ای نسبت برقرار می‌کند اما این نسبت اضافه نیست، ولی اگر آن نسبت بطور مکرر [و از دو طرف] لحاظ شود تبدیل به اضافه می‌گردد. برای مثال، سقف بخودی خود نسبتی با دیوار دارد، از آنجهت که بر دیوار استوار است، اما دیوار، از آنجهت که دیوار است، اضافه به سقف نمی‌شود. اما اگر سقف و دیوار را بدینگونه لحاظ کنیم که «دیوار قرارگاه سقف و سقف قرار گرفته بر دیوار» است در اینصورت «اضافه» میان آنها برقرار می‌گردد.

یکی^{۹۲} از گفته‌های مشهور درباره اضافه و نسبت اینست که: نسبت برای یکطرف در نظر گرفته می‌شود ولی اضافه همیشه دو طرف دارد. ذات هر چیزی، خودبخود، دارای نسبت هائی است اما اگر هر یک از آن نسبت‌ها را از آنجهت که نسبت است [و بین دو چیز برقرار می‌شود] لحاظ کنیم تبدیل به «اضافه» می‌شود. برای مثال، اگر «پدر» را از آنجهت که پدر برای کودکی است در نظر بگیریم فقط نسبتی برای او قائل شده‌ایم اما اگر فرزند بخصوصی را هم در مقابل او بگذاریم، و بگوئیم «پدر این فرزند»، در آنصورت اضافه‌ای خواهیم داشت. هم چنین، اگر «بال» پرنده» را در نظر بیاوریم این «بال» خود بخود نسبتی با پرنده دارد اما اگر «بال» و «صاحب بال» را در مقابل هم قرار دهیم و هر دو را با هم لحاظ کنیم در آنصورت «اضافه» ای ترتیب داده‌ایم. اینست آنچه می‌گویند.

بحث و پی‌گیری:

منازعه گر می‌تواند این گویندگان را الزام کند بر اینکه نسبت، بطور مطلق و از این جهت که نسبت است، نمی‌تواند بین دو چیز نباشد و محال است که بدون دو طرف تصور شود. و اگر قبول کنیم نسبت، از آنجهت که نسبت است، بدون طرفین تعقل نمی‌شود پس نسبت، از آنجهت که نسبت است، اضافه نیز هست و هر جا نسبتی باشد اضافه‌ای هم وجود دارد. و اگر جنسی، بخودی خود، مضاف باشد نوع مندرج در آن نیز، بناچار، مضاف خواهد بود. البته گاهی مضاف را بصورتی که خالی از مجازیت نیست لحاظ می‌کنند [و خواهد آمد]، اما حقیقت آنست که اضافه بدون دو طرف تعقل نمی‌شود و نسبت نیز بدینگونه است و، از آنجهت که نسبت است باید بین دو طرف برقرار و لحاظ گردد، و ضابطه‌ای هم که برای مضاف گفته شد عیناً در نسبت وجود دارد. بنابراین وقتی می‌گوئیم «پدر کودک» [و نمی‌گوئیم پدر فرزند] باز هم اضافه‌ای را، با قدری مجازیت، بزبان آورده‌ایم، زیرا «پدر» به خودی خود پدر «فرزند»^{۹۳} است از آن جهت که «فرزند» است، نه پدر «کودک». سقف و دیوار نیز [که نسبت میان آنها سنجیده شد] این چنین هستند: سقف اگر از این جهت که «سقف است برای دیوار» در نظر گرفته شود دیوار هم، در این هنگام، از این جهت که «دیواری برای سقف» است منظور می‌گردد و بدین ترتیب نسبتی یا اضافه‌ای برقرار می‌شود، هر چند تصریحی به نسبت یا اضافه نشود. اما سقف، بخودی خود، فقط از این جهت که متکی بر دیوار است با دیوار نسبت دارد، نه از این جهت که صرفاً سقف است. پس چون نسبت سقف به دیوار از جهت استقرار سقف بر دیوار باشد و بپذیریم که «استقرار» نیز به نوبه خود اضافه‌ای است که دو طرف دیگر تفاوتی میان نسبت و اضافه نخواهد بود. و چون مدعی پذیرفته است که نسبت - از آن جهت که نسبت است - مضاف است پس اگر غیر مضاف در نظر گرفته شود درست منظور نگردیده و اختلالی هم که در انعکاس طرفین پیش می‌آید ناشی از مجازگرائی در لحاظ نسبت است، همانطور که مضاف نیز گاهی بطریقی که

شایسته‌اش نبود لحاظ می‌شد، [ولی این مجاز گرائی‌ها تغییری در ذات نسبت و اضافه نمی‌دهد]. این مطلب بنا بر اعتراف طرف مقابل ما ضروری می‌نماید.^{۹۴} هم چنین شخص عاقل نمی‌تواند بپذیرد که نسبت بطور مطلق - از این جهت که مطلق است - باید بین طرفین، منسوب و منسوب الیه، برقرار شود اما نسبت خاص - مانند استقرار چیزی بر چیز دیگر [نظیر سقف بر دیوار] - یکطرفه است چه، نسبت خاص نیز، در ذات خود، اضافه‌ای بین دو طرف است. و چون پذیرفته شود که نسبت، از آنجهت که نسبت است، جز با دو طرف تعقل نمی‌شود پس اگر نسبتی در غیر طرفین فرض شود معلوم می‌گردد بساطت خود را از دست داده و تعادل در فرض طرفین بهم خورده است، همانطور که در مضاف گفته شد.

خلاصه کلام اینکه: حق اینست که نسبت، به هیچ فزونی و کاستی، همان مضاف^{۹۵} است. اما آنکس که می‌گوید مضاف دارای گونه‌ای از هستی است که «معقولیت با قیاس به غیر» بر آن عارض می‌شود و این معنی عارض لازم ذات او است، و نه مقدم هستی او، و هستی مضاف نیز بگونه‌ای اسرارآمیز نادانستی است، چنین کسی گویا از روی هوس در آنچه بکارش نمی‌آید وارد شده و بدون اینکه توجه داشته باشد مضاف را به غیر مضاف تبدیل کرده است.

[دو نکته مهم:]

[نکته اول:] گفته‌اند: مضاف، در حقیقت همان اضافه است و اضافه دیگری بر او باور نمی‌شود زیرا پی آمد آن تسلسل است. تحقیق در اینمطلب خواهد آمد.

[نکته دوم:] مضاف مطلبی زائی بر مفهوم اشیاء [و خارج از ذات آنها] است. زیرا - برای مثال - اگر «پدر بودن» داخل در مفهوم «انسانیت» یا عین وجود خارجی شخص معینی باشد وجود آن شخص، جز با ویژگی «پدر بودن» محال است. اما از آنجاکه می‌دانیم شخص مزبور پس از اینکه مدت‌ها پدر نبوده «پدر» شده است معلوم می‌شود «پدر بودن» ذاتی او و جزء مفهومی «انسانیت» او نیست. «پدر بودن» تنها در مقایسه با ویژگی دیگری، که «پسر بودن» است، تعقل می‌شود و مفهوم انسان و

شخص انسانی بدون اینکه پسر کسی باشد یا پسری داشته باشد تعقل می‌شود. «روبروی هم بودن» یا «محاذات» نیز از همین قبیل است. دو جسم گاهی یافت می‌شوند بدون آنکه روبروی هم باشند، سپس روبروی هم قرار می‌گیرند و صفت «روبرویی» «محاذات» بدانها حمل می‌شود. و اگر حدوث حادثه‌ای محاذات را سبب نشود محال است بتوانیم «روبروی هم بودن» را به دو موجود نسبت دهیم با اینکه می‌دانیم قبلاً روبروی هم نبوده‌اند. هم چنین «روبرو نبودن» [یا جدای از یکدیگر بودن] دو موجود یک امر وجودی متحصّل نیست تا «روبرویی» را سلب آن بدانیم. بنابراین اضافه امری است غیرعدمی در طبیعت موجود، که برقرار می‌شود و از میان می‌رود بدون اینکه برقراری و انتفای آن ضرری بموضوع آن وارد کند. اضافه [نه تنها ذاتی نیست بلکه] از اعراض است و ضعیف‌ترین آنها نیز می‌باشد. بحث‌های دیگری هم درباره اضافه هست. از جمله اینکه: آیا وجود عینی دارد یا ندارد؟ آیا اختصاص به محلّ، آن را از مفهوم اضافه خارج می‌کند یا نه؟ و آیا نسبت دیگری در ورای آن لازم است یا لازم نیست؟ شاید از آنچه در آینده بتوان به دانسته‌هایی در این مورد دست یافت.

فصل [پنجم]

درباره مقولات دیگر:

[مقوله اَیْنُ یا مکان:]

از جمله اموری که جزء مقولات شمرده شده است مقوله «این» یا «مکان» است و در تعریف آن گفته‌اند: «این، عبارتست از اینکه چیزی در مکان قرار گیرد». هم چنین متذکر شده‌اند که اینگونه «هستی از قبیل اضافه نیست بلکه گونه‌ای از هستی است که اضافه بدان عارض می‌شود، همانطور که «سیاهی» یک ماهیت عرضی است و اضافه به محلّ [، یعنی - مثلاً - به جسم سیاه] عارض آن می‌گردد. اما، آگاهیم که «بودن شیئی در مکان» همانند «بودن سیاهی در محلّ» نیست، زیرا وجود سیاهی «برای خود» عین وجود آن «برای محلّ» است، ولی وجود شیئی

«برای خود» عین وجود آن شیئی «در مکان» نیست،^{۹۵} و اگر چنین بود لازم می‌آمد وقتی چیزی از مکان اولی خود مفارقت می‌کند و اگر چنین بود لازم می‌آمد وقتی چیزی از مکان اولی خود مفارقت می‌کند [و در مکان دوم فرود می‌آید] وجودش هم باطل شده و وجود دیگری حاصل شود، و [با فرض قبول این لازمه نیز] لازم می‌آمد شیئی معدوم بتواند عیناً بازگردد.^{۹۶} هم چنین نباید پنداشت وجود عینی شیئی همان وجود مکانی اوست زیرا وجود عینی شیئی نفس وجود اوست [نه در مکان بودن و یا سایر عوارض وجودی او] و اگر وجود شیئی در مکان با نفس وجود او یکی بود لازم می‌آمد وجود شیئی در زمان هم نفس وجود او باشد و بدین طریق یک شیئی دارای وجودهای متعددی می‌شد.^{۹۷}

[در تأیید این مطلب خوبست به گفتار منطقیان نیز توجه شود که] می‌گویند: [مقوله این یا] وجود شیئی در مکان عین وجود شیئی فی نفسه زیرا «این» خود بمنزله جنس است برای «این» های دیگر در حالیکه وجود بخودی خود جنس نیست. و نیز گفته‌اند «وجود شیئی در مکان» معنایش «بودن هستی شیئی در مکان» است. اینها همه طبق گفته منطقیان [که مقوله این را می‌پذیرند -] بثبوت می‌رسد.^{۹۸}

[اقسام این]

این [یا بودن در مکان، بر پنج قسم است]: یکی آنکه اولی و حقیقی است و آن بودن شیئی است در مکان اختصاصی خودش، بطوریکه شیئی دیگری نتواند با او در آن مکان شریک شود. قسم دوم بودن است غیر اولی و غیر حقیقی مثل اینکه بگوئیم «فلانی در بازار است». قسم سوم بودن عامّ است مثل اینکه بگوئیم «فلان شیئی مکانمند است» [یعنی طبیعت او مکانی است و از امور مجرد لا مکان نیست]. قسم چهارم مکان خاص بالنبه است مانند اینکه بگوئیم «فلان شیئی در هوا قرار دارد». و - بالاخره - قسم پنجم مکان شخص است مثل اینکه بگوئیم «فلان شیئی در این مکان بخصوص واقع شده است».^{۹۹}

گفته‌اند: یکی از خصوصیات «این» اینست که «تضادپذیر» است. مثلاً بودن شیئی

در بالا و روی محیط یک دایره مفروض با بودن همان شیئی در زیر و یا روی مرکز دایره تفاوت دارد، و بین این دو گونه از بودن در مکان نهایت دوری و خلاف است، و نیز یک شیئی می تواند بترتیب در این دو مکان قرار گیرد و نمی تواند [در یک زمان از یک جهت] در هر دو باشد [و اینها همه از ویژگیهای تضاد است].

هم چنین گفته اند: در مقوله «این» [شدت و ضعف یا] شدیدتر و ضعیفتر وجود دارد، چه، گاهی یک شیئی، از جهت بالا بودن، کاملتر از شیئی دیگر است و گاه شیئی متحرک، از جهت بالا بودن، در وضعیتی شدیدتر از آنچه بوده است قرار می گیرد.^{۱۰۰} البته اینطور نیست که «این» واحدی عیناً از ضعف به شدت رود، بلکه «این» ضعیفتر باطل می شود و شدیدتر بوجود می آید، چنانکه در مورد سیاهی گفته شد و وضع سایر اعراض نیز بهمین گونه است.

[مقوله «متی» یا زمان:]

«متی» عبارت است از «بودن شیئی در زمان». چگونگی این هستی مانند مقوله پیش [، یعنی بودن در مکان]، است. مقوله «متی» برای اموری که بطور ناگهانی [، یعنی از عدم]، با وجود می گذراند بکار می رود بدین طریق که می گویند این شیئی در چه زمانی بوجود آمد [و یا این مطلب را به پرسش می گذارند] ولی آنچه «وقوع در زمان» نامیده می شود، در واقع، وقوع در امر دیگری^{۱۰۱} است که به گونه ای تعلق بزمان دارد، و بدین ترتیب باید اعتراف کرد که در اینجا نوعی از مجازیت یا اشتراک در نام وجود دارد.

«متی» نیز، همانند «این» دارای تقسیماتی است یعنی به اعتبار اینکه زمان بطور مطلق یا خاص یا شخصی در نظر گرفته شود و باعتبار اینکه حرکت در زمان اختصاصی خود و در روز و ماه و سال معین واقع شود به «متای عام و خاص»^{۱۰۲} منقسم می گردد.

در مورد «متی» هم، مثل «این» گفته اند: اضافه به زمان، عارض بر هستی شیئی است، و نه عین هستی شیئی. آنچه بالذات دارای زمان است حرکت است، اما

متحرکات از جهت جوهر خود دارای زمان نیستند بلکه از جهت حرکت خود زمان دار می‌شوند و سپس زمان دار شدن بالعرض از طریق حرکات به جواهر منتقل^{۱۰۳-۱۰۴} می‌شود.

[مطلب دیگر در مورد «متی» اینستکه:] بعضی زمان را بدینگونه تعریف کرده‌اند که عبارتست از «مقدار حرکت از جهت تقدم و تأخر». این افراد - از این جهت که به این تعریف قناعت ورزیده‌اند - ناچارند بپذیرند مقدار هر حرکتی در عالم اجسام بخودی خود «زمان» شمرده شود، حتی اگر مقید به حدّ دیگری، مانند «حرکت فلک» یا «حرکت دائم» یا «ظاهرترین حرکت» یا «شدیدترین حرکت»، نشده باشد.

[مقوله وضع:]

«وضع» عبارتست از اینکه «جسم بگونه‌ای باشد که اجزای آن، بعضی با مقایسه با بعض دیگر، دارای نسبتی به جهات مختلف [، یعنی جهات شش گانه]، باشد، مانند وضع «قیام» یا «قعود» نسبت به انسان.

گفته‌اند: وضع با نسبت یکی نیست، و دلیل آنهم اینست که نسبت از خانواده مضاف است. سنجش اجزاء یک جسم با یکدیگر، از جهت خاصی، از مقوله نسبت است اما اینکه جسم، بطور کلی، بگونه‌ای باشد که اجزایش با هم نسبت خاصی داشته باشند خود - چنانکه گفته‌اند - از مقوله وضع است.

هم چنین گفته‌اند این مقوله وضع با وضعی که در باب کمیت گفته می‌شود فرق دارد. در این مقوله نسبت اجزاء به در برگیرنده جسم و دربرگرفته شده و به جهات شش گانه معتبر است.^{۱۰۵} اما در وضع مذکور در باب کمیت این اعتبارات وجود ندارد. بنظر می‌رسد - اگر چنین فرقی را در نظر داشته‌اند - می‌بایست در تعریف مقوله وضع قیدی بیاورند که دلالت بر این تمایز بکند، چه، این «وضع» نیز تنها بر مقدارهای ثابت عارض می‌شود. اما اینکه در آنجا می‌گویند: «اجزاء جسم باید چنان اتصال و ثباتی داشته باشند که بتوان فاصله یکی را با دیگری تعیین کرد» از قبیل «این» حقیقی نیست، زیرا هر جزئی بالفعل دارای «این» نیست و «این»های

اجزاء چنان نیتسند که بعضی به بعض دیگر اضافه شود و جای آنها را با هم مقایسه کنیم، بلکه حاصل این قیود اینست که هر جزئی از جسم با یکی از جهات شش گانه، یعنی رویرو، پشت سر، راست، چپ، بالا و پائین، مناسبت پیدا کند.

اگر گفته شود «وضع» که در مقوله کم گفته می شود مخصوص کمیات، یعنی مقادیر، است ولی وضعی که در مقوله وضع عنوان می شود به جسم تعلق دارد، در جواب این اشکال چه بسا می گویند: بر هر جسمی مقدار افزوده می شود و وضع نیز با وساطت مقدار بدان عراض می گردد، و اگر مقدار نبود فرض تجزی و عدم تجزی همامکان نداشت - چنانکه در تعریف کمتی گفته شده است - بنابراین جسم - بهر صورتی باشد - توسط مقدار، معروض وضع می گردد، اما درباره «دربرگیرنده» و «در برگرفته شده» [، یا حاوی و محوی]، در هیچ یک از دو تعریف وضع ذکر نشده است. حتی اگر کسی بخواهد قیود «حاوی» و «محوی» را در تعریف مقوله وضع بیاورد چه بسا با این مانع رویرو شود که: قیام و قعود و اختلاف سایر نسبت های متقابل با هم و اختلاف نسبتها در اجزاء یک جسم برای همگان معلوم است و حتی معلوم است که بالا بودن و پائین بودن با قیاس به محیط و مرکز دایره روشن است و کسی هم که از برهان محدّد^{۱۰۶} چیزی نمی داند این خصوصیات را درک می کند.

هم چنین وضع با این یکی نیست، چه، محدّد^{۱۰۷} دارای وضع است ولی «این» ندارد، و جسمی که بر مرکز خود می گردد وضع آن تغییر می کند بدون آنکه از جهت «این» دگرگونی حاصل کند.

یکی از تقسیمات وضع - بطوریکه گفته اند - اینستکه: وضع گاهی بالفعل و گاه بالقوه است و وضع بالفعل گاهی براساس طبع و گاه بر پایه ای غیر طبع است. وضع بالفعل و بالطبع مانند وضعی که زمین نسبت به فلک دارد، چه، جایگاه هر یک بر اساس طبیعت، نسبت به دیگری، روشن است. وضع بالفعل و بر اساسی غیر از طبیعت مانند وضع ساکن خانه نسبت به خانه، چه، در اینجا وضع بالفعلی وجود دارد اما جایگاه ساکن نسبت به خانه و خانه نسبت به ساکن براساس طبیعت نیست.

وضع بالقوه را می‌توان در آنجا یافت که وقتی سنگ آسیا بدور خود می‌گردد چه بسا به نظر می‌آید دایره‌ای در مجاورت محور وجود دارد و با آن نسبتی دارد و همان دایره نیز با دایره‌ای در جانب محیط سنگ آسیا سنجیده می‌شود و وضع خاصی نسبت به آن دارد، در حالیکه اصولاً دایره‌ای نیست تا وضعی داشته باشد. پس وضع در اینجا براساس توهم یا بالقوه است.

در مقوله وضع «تضاد» وجود دارد و شدت و ضعف نیز بدان راه می‌یابد مثل اینکه درختی^{۱۰۸} را از نظر استقامت یا انحناء شدیدتر از دیگری بدانیم.^{۱۰۹} برای تضاد در وضع اینطور مثال آورده‌اند که فرض می‌کنیم شخصی راست ایستاده، سر بطرف آسمان و پای بر زمین دارد، سپس این شخص بکلی تغییر وضعیت می‌دهد یعنی سر را بر زمین بگذارد و پای خود را بسوی آسمان نگاه می‌دارد. بین این دو وضعیت او نهایت دوری و خلاف است، و این دو هیأت، که اختلافشان فقط از جهت عدد ژ[یعنی از جهت دو بودن] نیست دو وضع ضد یکدیگر را می‌سازند، و بر همین منوال است تضاد بین دو وضعیت به پشت خوابیدن و به رو افتادن.

[مقوله حلك يا جدّه:]

ملک یا جدّه را یکی از مقولات عرضی دانسته‌اند. ملک عبارتست از اینکه بعضی یا تمام جسم در محیطی باشد بگونه‌ای که با جابجائی محاط، محیط نیز جابجا شود، مثل اینکه شمشیر در غلاف و یا پیراهن در تن انسان باشد. ملک را بر دو قسم دانسته‌اند: طبیعی مانند حال حیوان نسبت به پوست خود، و غیرطبیعی مانند پیراهن پوشیدن و انگشتر بدست کردن.^{۱۱۰} گاهی از مقوله ملک با کلمه «لّه» [، یعنی برای او] تعبیر می‌کنند. ملک به این معنی یا طبیعی است، مانند مالکیت نفس نسبت به نیروهای خود و یا اعتباری بیرون از طبیعت است مانند مالکیت زید نسبت به اسب خود. البته ملک به این معنی با مقوله ملک یا جدّه [که منطقیان اصطلاح کرده‌اند] تفاوت دارد.^{۱۱۱}

[مقوله فعل:]

مقوله فعل، یا اُنْ یفعل، نیز از عرضیات دانسته شده است. «فعل» یا «اُنْ یفعل» عبارتست از اینکه جوهر بگونه‌ای باشد که اثری از او در غیر آن حاصل شود. این اثرگذاری باید غیردفعی، یا تدریجی، و پیوسته در تجدد باشد، مانند اینکه [آتش] چیزی را دود می‌کند یا [آفتاب] پوست بدن را سیاه می‌کند، و بالجمله هرگونه تحریک را فعل گویند.

[مقوله انفعال یا ان یفعل:]

یکی از مقولاتی که بر شمرده‌اند «انفعال» یا «اُنْ یفعل» است، و آن بر طبق تعریف - عبارتست از اینکه جوهری بتدریج از غیر خود متأثر شود و این اثرپذیری غیردفعی باشد مثل آنکه چیزی بتدریج دود شود یا بتدریج سیاه گردد. [این مقوله و مقوله فعل تا هنگامی صدق می‌کنند که تأثیر و تأثر تدریجی برقرار باشد] اما وقتی اثرگذاری و اثرپذیری تدریجی پایان رسید دیگر تحریک و تحرکی نیست و سیاه شدن - در مثال مذکور - به سیاهی ثابت و دود شدن به دود، که ماهیت ثابت دارد، می‌رسد.

انفعال از مقولات تضادپذیر است. مثلاً بین اینکه «جسم سفیدی به سیاهی بگراید» یا «جسم سیاهی به سفیدی بگراید» نهایت دوری و خلاف است و ایندو عرض می‌توانند بترتیب بر یک جوهر فرود آیند. هم چنین شدت و ضعف در مقوله انفعال وجود دارد مثل اینکه «سفید شدن» شدیدتر از «سفید شدن» دیگر باشد، حال یا از جهت سرعت گرایش باشد و یا اینکه یکی بیش از دیگری به حد نهائی سفیدی نزدیک شود.

گاهی بدینصورت اشکال می‌شود که: آیا شما نبودید که می‌گفتید مقولات فعل و انفعال حرکت وجود ندارد؟ حال، بشدت و ضعف در این دو مقوله را اثبات میکنید، در حالیکه هر شدت و ضعفی همراه با حرکت پدید می‌آید. از این اشکال گاهی بدینصورت پاسخ می‌گویند که «شدت و ضعف» در چیزی، غیر از «شدید

شدن و ضعیف شدن» است. در فعل و انفعال «شدت و ضعف» است [نه شدید شدن و ضعیف شدن که مساوی با حرکت هستند]. اما این جواب درست در نمی‌آید، زیرا سفید شدن - که یکی از انفعالات است - می‌تواند از جهت شدت و سرعت بتدریج زیادتی پذیرد و این خود - بنابر اعتراف ایشان - رفتن تدریجی از حرکت ضعیف به طرف حرکت شدید است [یا، تعبیر دیگر، شدید دشن است]. توجه به این نکته نیز مفید است که: وقتی می‌گویند «فلان مقوله شدت و ضعف می‌پذیرد» منظورشان اینست که در آن [نمونه‌های] شدید و ضعیف وجود دارد و یکی پس از انتفای دیگری حصول می‌پذیرد. اما وقتی [درباره همان مقوله] می‌گویند «شدت و ضعف نمی‌پذیرد» منظور اینست که ذات واحدی نمی‌تواند از ضعف به شدت رود و عیناً همان باشد که بوده است بلکه مرحله ضعیف آن باطل می‌شود و مرحله شدید مجدداً بوجود می‌آید.

[حصیر مقولات در پنج مقوله]

بحث و تحصیل:

پس از اینکه مقولات مشهور را در کتاب تلویحات منحصر در پنج عدد نمودیم ملاحظه کردیم که عمر بن سهلان ساوی، صاحب کتاب البصائر آنها را منحصر در چهار عدد دانسته که عبارتند از «جوهر - کمیت - کیفیت - نسبت». اما اگر در این شمارش با دقت بنگریم آن را صحیح نخواهیم یافت زیرا «حرکت» داخل در جوهر نیست برای اینکه عرض است. مندرج در کمیت هم نیست چون حرکت، هر چند اندازه‌پذیر است اما، خود، نفس کمیت نیست و اینکه چیزی قابل اندازه‌گیری باشد باین معنی نیست که خود از جنس «اندازه» باشد. حرکت جزء کیفیات هم بشمار نمی‌رود زیرا کیف یک هیئت ثابت است ولی حرکت ثبات ندارد. و بالاخره از امور نسبی هم نیست، هر چند، همچون سایر اعراض، نسبی با محلّ خود دارد، و بطور کلی، هر چه معروض نسبت بود، خود، نسبت نیست. بنابراین بهتر آنست که مقولات را منحصر در پنج عدد بدانیم و دلیل حصر آن اینستکه:

ماهیت، که در ورای وجود است، یا جوهر است و یا غیر جوهر. آنکه جوهر نیست «هیأت» نامیده می‌شود. هر هیأتی یا بگونه‌ای است که ثبات برای آن تصور می‌شود و یا تصور ثبات برای آن ممکن نیست. آنکه تصور ثبات درباره آن نمی‌شود «حرکت» نام دارد، و اگر تصور ثبات برای آن بشود یا ذات آن بدون قیاس به غیر تعقل پذیر است و یا جز با قیاس به غیر تعقل نمی‌شود. اگر تنها با قیاس به غیر تعقل شود «اضافه» است و چنانچه بدون قیاس به غیر تعقل شود یا در ذات خود پذیرای «مساوات و عدم مساوات و تفاوت و تجزّی» است و یا چنین اقتضائی ندارد. اگر پذیرای خصوصیات فوق باشد «کمیت» است و در صورتیکه آنها را نپذیرد «کیفیت» نامیده می‌شود.

طبق این تقسیم بندی «کیفیت» در نهایت تقسیم قرار می‌گیرد و با هر یک از چهار مقوله پیش از خود از یک جهت امتیاز دارد: از این جهت که «هیأت» است از «جوهر» ممتاز می‌شود، و از این جهت که دارای ثبات است از «حرکت» متمایز می‌گردد، و از این جهت که تصور آن بستگی به تصور امری خارج از آن ندارد از «اضافه» جدا می‌شود، و از این جهت که دور از اعتبار تجزیه و مساوات است با «کمیت» تفاوت می‌کند. بنابراین تعریف کیفیت مشتمل بر چهار قید است و با هر کدام از آنها از یک مقوله دیگر جدا می‌شود.

[حال مناسب است بازگردیم و مقولات دیگری را که گفته شده‌اند دو مرتبه مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا آنها نیز مقولات مستقلی هستند یا نیستند:]

[متی:]

«متی» جز نسبت شیئی به زمان خود نیست، و محال است که «متی» بدون نسبت تصور شود. حتی اگر شیئی را بتنهائی و زمان را نیز بتنهائی تصور کنیم باز هم تصور «متی» بدون وضع نسبت ممکن نیست. بنابراین با برقرار کردن نسبت میان شیئی و زمان آن «متی» وضع می‌شود و با رفع این نسبت «متی» هم مرتفع می‌گردد، و ذهن انسان نیز در تصور «متی» نیازی به تصور بیش از «شیئی» و «زمان» و نسبت میان آن دو

ندارد. [بتعبیر دیگر،] وقتی می‌گویند «بودن در زمان» اگر منظورشان این نیست که نسبتی بین شیئی و زمان برقرار گردد هیچگونه معنائی نمی‌تواند داشته باشد. «بودن در زمان» بدون تصور نسبت، اصولاً، یک «بودن مجهول» است، در حالیکه ما «متی» را با تصور شیئی و زمان و نسبت میان آن دو، و بدون توسل به این «هستی مجهول»، می‌شناسیم. و هرگاه چیزی بگونه‌ای باشد که با جهل به آن چیز دیگر شناخته شود معلوم است که چنان چیزی جزء آن دیگری نخواهد بود. هستی مجهولی که بوالهوسانه بدان متوسل می‌شوند، و ما «متی» را بدون آن شناختیم جزء «متی» نیست و حتی اگر بطریقی راز این هستی کشف شود باز هم جزء معنی «متی» نخواهد بود زیرا معنی «متی» بدون توسل به اینگونه هستی شناخته شده است.

حال، مطلب را بطریقی دیگر بیان می‌کنیم: «متی» بدون زمان تعقل نمی‌شود، و واقعیت امر از دو صورت بیرون نیست: یا زمان دخالت در مفهوم «متی» دارد یا ندارد. اگر زمان دخالتی در مفهوم «متی» نداشته باشد در اینصورت «متی» عبارت خواهد بود از ذات شیئی، و ناچاریم بگوئیم آنچه از آن با عنوان «منسوب به زمان» یاد می‌کنیم، عین آن و ذات آن «متی» است بدون اعتبار زمان، و این محال است [زیرا با این فرض اصلی که متی بدون زمان تعقل نمی‌شود متناقض است]. اما اگر بپذیریم که ذات منسوب به زمان بتنهائی «متی» نیست: بلکه ذات بانضمام یک هیأت اضافی «متی» شمرده می‌شود، این اضافه اگر به غیر زمان باشد موجب پیدایش «متی» نخواهد شد. پس، بناچار، اگر اضافه‌ای هست باید به «زمان» باشد [و این همانست که ما مدعی شدیم].

و اگر مدعی شوند ذات شیئی به انضمام یک هیأت غیر اضافی «متی» نامیده می‌شود خواهیم گفت این هیأت غیراضافی پایدار است یا ناپایدار؟ اگر پایدار باشد - بهمین دلیل که پایدار است - در ذات خود نسبتی به زمان ندارد. بنابراین «متی» بودن این هیأت هیچگونه رجحانی نسبت به «متی» بودن ذات شیئی - که معروض هیأت است - ندارد، چه، آنچه در ذات خود پایدار است تنها بالعرض می‌تواند

«متی» داشته باشد، چه جوهر باشد و چه یک عرض ثابت. ولی اگر این هیأت غیراضافی «ناپایدار» نیز باشد ناچار باید آن را «حرکت» بدانیم و بناچار نیز پذیرفته‌ایم که «متی» در ذات خود حرکت است. در این صورت «متی» بودن آن یا به این جهت است که حرکت است و در واقع، مفهوم حرکت با مفهوم متی یکی است، و هر حرکتی متی است [و بالعکس]. بنابراین دیگر صحیحی نیست وقتی از وجود حرکتی با خبر می‌شویم از متای آن، یعنی از زمان آن، سؤال کنیم، در حالیکه می‌دانیم این سؤال در مورد هر حرکتی روا است. اما اگر [مفهوم متی عیناً با مفهوم حرکت متحد نبوده و هر حرکت متی نباشد، بلکه] قسمی خاص از حرکت «متی» شمرده شود و بقیه حرکات را «متی» ندانیم، در اینصورت چون جمیع حرکات - غیر از این حرکت خاص - دارای زمانند باید هر حرکتی بنوبه خود دارای حرکت دیگری باشد که زمان یا متای آن نامیده شود، و از آنجا که ملاحظه می‌کنیم حرکتی - جز همانکه زمانرا تولید می‌کند - نیست که بدون زمان باشد، پس هیچ حرکتی نخواهد بود - جز مولد زمان - که حرکت دیگری نداشته باشد، و امتناع این فرض آشکار است [زیرا مستلزم تسلسل است].

[تا اینجا زمان در مفهوم متی دخالت نداشت] اما اگر بپذیریم که زمان در مفهوم متی دخالت دارد: در این صورت [این مطلب نیز روشن است که] نفس مفهوم زمان و یا مرادف با آن نیست بلکه متی [به اعتراف همگان] عبارتست از اینکه «شیئی در زمان» باشد. اما هر یک از «شیئی» و «زمان» بتنهائی و بدون لحاظ نسبت میان آندو، نیز «متی» نیستند. بنابراین، نسبت بالضروره دخالت دارد و در مفهوم متی داخل است و ذاتی آن است. و از آنجا که می‌دانیم «نسبت» اعم از «متی» است [- چون در موارد دیگر هم یافت می‌شود -] پس «نسبت»: مثل هر ذاتی اعم دیگری، یا جنس یا فصل برای یک جنس است^{۱۱۲}، و در هر صورت می‌باید ذاتی اعمی و رای «متی» باشد که جنس آنست و «متی» جنس عالی نخواهد بود زیرا جنس عالی، یا جنس الاجناس، نمی‌تواند دارای جنسی و رای خود باشد. [جنس عالی متی در نظر ما

اضافه یا نسبت است].^{۱۱۳}

[اَیْنُ:]

گفتگو در «اَیْنُ» هم مانند گفتگو در «مَتی» است. تا بین چیزی و مکانی نسبتی برقرار نشود مفهوم «اَیْنُ»، یعنی «بودن در مکان» تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین «بودن در مکان» مثل «بودن در زمان» است، و هر کس نخواهد با خودش مغالطه کند می‌پذیرد که نه «مکان» بخودی خود «اَیْنُ» است و نه جوهر متمکن بخودی خود؛ و تا هنگامی که نسبتی میان «مکان» و «جوهر مکان دار» برقرار نشود «این»، یا بودن در مکان «تعقل نمی‌شود، اما چون نسبت که برقرار شود «اَیْنُ» حاصل می‌شود و چون مرتفع شود «اَیْنُ» هم مرتفع و منتفی می‌گردد. بنابراین استواری «اَیْنُ» بر «نسبت» است و نسبت ذاتی عام «اَیْنُ» است و هر چه جزء ذاتی اعم دارا جنس الاجناس نیست.^{۱۱۴} پس روشن شد که «اَیْنُ» هم جنس عالی نیست.

[وضع:]

وضع نیز محال است بدون لحاظ نسبت میان اجزاء [نسبت بهم و نسبت به مکان] تعقل شود، و هر چه جز با لحاظ نسبت تعقل نشود «نسبت» ذاتی آن است. در اینجا نیز نسبت ذاتی اعم است، زیرا در «مَتی» و «اَیْنُ» نیز یافت می‌شود، و هر چه دارای ذاتی اعم است جنس الاجناس نیست. پس وضع جنس الاجناس نیست.

[ردیک احتجاج فاسد:]

برخی از افراد، که پای چندان استواری در مقولات ندارند، در ردّ ادعای ما، مبنی بر اینکه «مَتی» و «اَیْنُ» و «وضع» انواعی از نسبت هستند، گفته‌اند: اینها مقولات مستقلی هستند که نسبت به زمان یا مکان در آنها شرط شده است، اما خود «نسبت» مشروط به زمان و مکان نیست. [پس این مقولات اعم از نسبت هستند]. این احتجاجگر نمی‌داند که هرگاه خاص تحت عام مندرج باشد، بناچار، خاص مشروط به شروطی است که عام از تقید به آنها آزاد است، و اگر جز این باشد نسبت «عموم و خصوص» بین آنها برقرار نمی‌شود. کسی که ادعا می‌کند نسبت در مفهوم

«أَيْنَ» [- مثلاً -] دخالت دارد نمی‌خواهد بگوید «أَيْنَ» و «نسبت» از جهت مفهوم نساوی هستند، بلکه حرف او نسبت [بعنوان یک ذاتی اعم] در تعریف «أَيْنَ» وارد می‌شود، و البته لازمه حضور جزء اعم این است «أَيْنَ» اعتبار [ذاتی] دیگری، زائد بر نسبت، نیز داشته باشد.

[احتجاج فاسد دیگر:]

گاهی کوشیده‌اند در ردّ اینکه «وضع» و «أَيْنَ» و «متی» مندرج در اضافه هستند به دلائلی متوسل شوند که برای فرق نهادن میان «نسبت و اضافه» بیان می‌کردند. این گونه دست به دامن دشمن‌ها کمترین نیازی را بر نمی‌آورد. زیرا:

اولاً در باب مضاف روشن ساختیم که آنچه برای اثبات تفاوت میان نسبت و مضاف می‌گویند ناتوان‌تر از آنست که این تفاوت را ثابت کند.

ثانیاً خود ایشان در موارد متعدد اعتراف کرده‌اند که نسبت از باب مضاف [واحد از آن] است. زیرا نسبت باید بین دو چیز برقرار شود و این یکی از ویژگی‌های مضاف است. حال اگر فرض کنیم در اینجا سه مفهوم داشته باشیم که، بترتیب، دومی اخصّ از اولی و سومی اخصّ از دومی باشد، سومی اخصّ از اولی نیز خواهد بود. «وضع» و «أَيْنَ» و «متی» از جزئیات نسبت اند و نسبت - بنابراین آنچه ایشان، خود، می‌گویند - از جزئیات مضاف است. پس مضاف مقوله‌ای است که در بردارنده همه اینها است.

ثالثاً خود ایشان میان مضاف و نسبت بدینسان فرق نهاده‌اند که نسبت دارای یک طرف و مضاف دارای دو طرف است. اگر اینطور باشد «أَيْنَ» - از این جهت که «أَيْنَ» است - دارای دو طرف است، بنامهای «مکان و صاحب مکان»، و بنابراین از اضافات است. «وضع» و «متی» نیز این چنین اند و بهمین دلیل داخل در مقوله مضاف هستند. علاوه بر این، در جای خودش گفتیم که دقت و اعتبار نشان می‌دهد که مضاف و نسبت مترادف هستند و فرقی ندارند.

[جده یا ملک:]

در این مورد مطلب آشکار است، زیرا جده مفهومی است که میان «دربرگیرنده» و «در بر گرفته شده»^{۱۱۵} اعتبار می‌گردد و پیداست که میان «محیط و محاط» باید نسبتی برقرار گردد تا این مفهوم بدست آید. بنابراین استواری «جده» بر «نسبت» است و نسبت جزء ذاتی عام آن است و «جده» نیز مثل چند مفهوم پیشین جنس عالی و از مقولات مستقل نیست.

[فعل و انفعال:]

مقولات «فعل» و «انفعال» یا «ان یفعل» و «ان ینفعل» [، بنا بر تعریف،] به «تحریک و تحرک» بر می‌گردند. بنابراین اصل در آنها «حرکت» است که یکبار به فاعل [، یعنی محرک،] اضافه می‌گردد و مقوله «فعل» یا «ان یفعل» نامیده شده، و بار دیگر به منفعل [، یا متحرک،] اضافه می‌شود و «ان ینفعل» یا «انفعال» نام می‌گیرد. البته «اضافه» ای که در اینجا بکار می‌رود مقوله مستقلی است و کاری به «حرکت» [- که ماهیت فعل و انفعال است -] ندارد. جامع میان فعل و انفعال نیز حرکت است و آنهم مقوله مستقلی است و در هیچ یک از چهار مقوله دیگر ادغام نمی‌شود.^{۱۱۶}

[یک تفسیر نادرست]

برخی حيله‌ای بکار زده‌اند تا مقوله «ان یفعل» را طوری تفسیر کنند که مفهوم حرکت در آن وارد نشود، بدین ترتیب که می‌گویند: آنچه در «ان یفعل» اعتبار می‌شود که انجام‌گردد حرکت نیست [بلکه فعل دیگری است مانند گرم کردن آب یا سیاه کردن پوست و غیره]. این توجیه و احتجاج خطا است، زیرا گونه‌ای از هستی که «فعل یا ان یفعل» نامیده شده، به این معنی نیست که فاعلی، فعلی را در ذات خود انجام دهد، و باعتبار یک عرض پایدار هم «ان یفعل» نامیده نشده است، بلکه تنها به این معنی است که فاعل نسبتی با غیر خود پیدا می‌کند و بتدریج اثری در او می‌گذارد و این اثر بطور غیر مجتمع الوجود، یعنی غیر قارالذات است. اینگونه تأثیری جز حرکت نیست. پس حرکت در معنی «ان یفعل» دخالت دارد، نه به این

معنی که حرکتی به طور یکجا از ذات فاعل بدیگری منتقل شود^{۱۱۷} بلکه باین معنی که حرکتی [در اثر فعل مخصوص فاعل] در منفعل ایجاد می‌گردد. این حرکت همانطور که در معنی «أن ینفعل» دخالت دارد در معنی «أن یفعل» نیز دخیل است. سپس، آنچه موصوف به «أن یفعل» است گاهی ممکن است [علاوه بر حرکتی که ایجاد می‌کند] خود نیز حرکتی داشته باشد. برای مثال، چاقو ممکن است هنگام بُرش حرکتی هم [به جلو و عقب] داشته باشد. در این صورت، از این جهت که چاقو اجزاء جسم در حال برش را بسوی انفصال و جدائی از یکدیگر سوق می‌دهد، خود، در مفهوم «أن یفعل» و جسم [در حال برش] در مفهوم «أن ینفعل» وارد می‌گردد. اما از این جهت که چاقو توسط دست به حرکت می‌آید «دست» در مفهوم «أن یفعل» و چاقو در مفهوم «أن ینفعل» وارد می‌شود. بهمین طریق، دست نیز تنها باعتبار حرکتی که در چاقو ایجاد می‌کند در «أن یفعل» مندرج است ولی باعتبار حرکتی که در خودش [توسط عامل دیگری] ایجاد می‌شود در مفهوم «أن ینفعل» وارد می‌شود. بنابراین هر حرکتی از یک جهت در «أن یفعل» و از جهت دیگر در «أن ینفعل» مندرج است.

اینست آنچه درباره «مقولات» می‌توان گفت. و اگر عادت برگفتن این سخنان در این باب جاری نشده بود ما نیز به ایراد این مطالب نمی‌پرداختیم و اینهمه طول و تفصیل قائل نمی‌شدیم و آنها را جز در تعدادی اندک بیان نمی‌کردیم. اهل دانش از پیروان مذهب مشاء معترفند که دلیلی بر حصر مقولات در ده عدد ندارند و آنچه هم در وجه حصر مقولات گفته‌اند [- بنظر ما -] جز تکلفات ضعیفی نیست. اما حصر مقولات بصورتی که ما گفتیم، اگر تأملی در آن صورت گیرد کاملترین وجوه انحصار است. البته دیگری را تکلیف نمی‌کنیم که آن را بپذیرد، و حتی به خود مقولات هم چندان اهمیت نمی‌دهیم زیرا اصولاً بحث در آنها کم فایده است و نسبت به سایر علوم فایده چندان ندارد، و کوتاهی در بحث و تحقیق نسبت به آنها چندان مضر نیست. در این مورد کافی است که دانسته شود ماهیات به «جوهر» و

«هیئت» تقسیم می‌شوند. اموری هم هستند که صرفاً اعتباری می‌باشند و بعضی از آنها در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شوند و ضرری هم ندارد که حصر مذکور در مورد مقولات شامل آنها نشود. از این قبیل اند «وحدت» و «شیئیت» و بعضی چیزهای دیگر که بزودی بدانها اشاره خواهیم کرد.

بحث و مقاومت^{۱۱۸}

برمی‌گردیم به مباحثه‌ای که درباره جوهر و هیئت و صورت و هیولا جریان دارد: در اینکه اضافات و کیفیات و کمیات - از جهت کمیت بودن - و حرکت و مقولات دیگری که شمرده‌اند همگی از قبیل هیئت‌ها و اعراض هستند اهل دقت و نظر چون و چرایی ندارند. اما بحث مهمی درباره صورت وجود دارد:

پیشینیان از اهل حکمت می‌گفتند هر چه در چیز دیگری منطبع باشد عرض است و از اینکه «منطبع» در «محل» را جوهر بنامند سر باز می‌زدند. اما مشائیان - بطوریکه می‌دانیم - معتقد به «صورت» هائی هستند که غیر محسوس و مبدء کیفیات [موجود در جسم] هستند [و این صورتهای را که بهر حال - منطبع در جسم اند جوهر می‌دانند]. درباره اعتقاد ایشان در پنج «موقف» به بحث می‌پردازیم:

موقف اول:

از کجا دانستید که بعضی از امور منطبع در جسم، جوهر و بعضی عرض هستند؟ بعلاوه، آنچه شما نام آن را «صورت» می‌گذارید در اصل وجود آن، و در اینکه آیا اینت و ماهیتی دارد یا ندارد، صحبت‌های مفصلی است، چه رسد به اینکه به پرسش درباره جوهریت و عرضیت آن بپردازیم. در عین حال، بطریق مسامحه و تنزل، می‌پذیریم که در اجسام، جز این ویژگیهای محسوس، امور دیگری هم یافت می‌شوند، اما می‌گوئیم همه آنچه منطبع در جسم است از اعراض اوست. حال اگر برای اثبات مدعای خود به این نکته متمسک شوید که آنچه «صورت» نامیده شده ملازم جدائی ناپذیر جسم است خواهیم گفت: برخی از اعراض هم به اعتراف شما جدائی ناپذیر هستند.^{۱۱۹} و اگر [از تعبیر به «ملازمه» فراتر روید و] بگوئید: برای

جسم محال است که خالی از صورت باشد، خواهیم گفت بازگشت این سخن به ملازمه‌ای است که ذکر آن گذشت. شما در بیان اینکه اجسام نیاز به اموری، جز اعراض، دارند که صورت نامیده می‌شوند، اکتفا کرده‌اید به این دلیل که «جسم هرگز خالی از صورت نیست» و اینکه «محلّی که صورت در آن حلول می‌کند به صورت نیاز دارد». از شما می‌پرسیم: آیا جز این است که جسم از چیزهای دیگری مانند مقدار و شکل نیز خالی نیست؟ پس چرا آنها را عرض می‌دانید؟ و آیا اینطور نیست که جسم از خصوصیات دیگری مثل «وحدت و کثرت» عاری نیست؟ پس چرا اینها را جوهر نمی‌دانید؟ در اینجا کسی نمی‌تواند بگوید «مقدار و شکل و وحدت و کثرت» بگونه‌ای هستند که اگر تبدل حاصل کنند محلّ آنها همچنان باقی می‌ماند و از این جهت عرض هستند، زیرا در جواب خواهیم گفت صورتها نیز تبدل حاصل می‌کنند و هیولا همچنان باقی است [پس چرا صورت را عرض ندانیم؟]

اینکه ضمن دلائل خود بر نیاز [مطلق] جسم به صورت تکیه می‌کنید، آیا جز این است که جسم، خالی از صورت تصور نمی‌شود؟ اما باز هم نمی‌توانید خالی بودن جسم از یک صورت خاص را ممتنع بدانید بلکه خالی بودن جسم از صورت و بدّل آن در یک زمان ممتنع است. [در عین حال این مطلب درباره اعراض هم صادق است یعنی] جسم نمی‌تواند از یک شکل خاص و بدّل آن و یک مقدار خاص و بدّل آن در یک زمان خالی باشد [پس آنها هم باید جوهر باشند].

ممکن است بار دیگر در صدد مقابله برآمده و بگوئید «جسم مطلق» [که محلّ صورت است بخودی خود] تصور وجودی ندارد و مخصّصات وارد بر آن، در واقع، باعث تقرر وجودی آن هستند. بنابراین صورت مقدم وجودی «جسم مطلق» است [و باید از جواهر شمرده شود]، هم چنین است وضع صورت نسبت به هیولای^{۱۲۰} اولیه. اما این گفته شما را با مخصّصات نوع فسخ خواهیم کرد، چه، طبیعت نوعی کاملتر از طبیعت جنسی است و دارای تحصّل بیشتری است، و در عین حال یک طبیعت نوعی - مانند انسان - نمی‌تواند بدون مخصّصات و ممیّزات

خود وجود داشته باشد. بنابراین اگر می‌توان گفت هر تخصص یا بنده‌ای به مخصّص خود نیازمند است آنچه نوع را - که کاملتر و دارای تحصّل بیشتر است - تخصص می‌بخشد برتر از چیزی است که مخصّص جنس واقع می‌شود، و اگر «مورد نیاز بودن» چیزی بر اساس «مخصّص بودن» آن است چرا مخصّص نوع را «صورت» ننامیم؟ مگر نه اینست که نوع نمی‌تواند بدون مختصات خود تقرر داشته باشد؟

سؤال: مخصّصات انواع تابع نوعی هستند که با آنها تخصص می‌یابد [ولی صورت، که مخصّص جسم مطلق است، تابع آن نیست].
جواب: عین همین مطلب را درباره صورت که مخصّص جسم است نیز می‌توان گفت.

سؤال: ماهیت نوعی بخودی خود تامّ است [ولی جسم اینطور نیست].
جواب: در مورد جسم هم می‌توان گفت ماهیت جسم بخودی خود تامّ است، و اگر بگوئید چون نیاز مخصّص دارد تام نیست می‌گوئیم ماهیت نوعی - مثل انسان - هم چون نیاز به مخصّصات دارد، بخودی خود، تام نیست.
سؤال: نوع انسان را در شخص انسانی می‌توان یافت و شخص بدون در نظر گرفتن ممیّز تام است.

جواب: جسم هم می‌تواند حقیقتی محصور در شخص واحد باشد و بدون ممیّز، تام باشد، [البته بر فرض که ادعای مزبور را در مورد نوع بپذیریم].

سؤال: جسم چگونه می‌تواند بی ممیّز باشد، در حالیکه ناچار است در مکان و جایگاهی^{۱۲۱} طبیعی و دارای وضعی^{۱۲۲} مخصوص باشد؟

جواب: انسان یا درخت یا هر نوع دیگری نیز وقتی با قید وحدت و شخصیت لحاظ شود دارای وضع و جهت و مقداری ویژه است. بعلاوه اگر جسم با قید وحدت نتواند دارای وضع و مقدار و مکان باشد بدون شک از این جهت است که [کلی فرض شده است] و طبیعت جسم نمی‌تواند منحصر در یکی باشد، ولی این

سخن عیناً درباره انواع، مانند انسان و درخت، نیز صادق است.

سؤال: طبیعت انسان می‌تواند - از این جهت که انسان است - بتنهائی و با انحصار در شخص واحد موجود شود و اگر مانعی در این راه باشد خارجی است، [و به طبیعت او مربوط نیست].

جواب: جسم نیز - از آن جهت که جسم است - عیناً همینطور است.

سؤال: مخصّصاتی که بر نوع فرود می‌آیند در اثر سبب‌ها و دلائلی که همگی خارجی از حقیقت نوعند و مقدم آن نیستند بر نوع، عارض می‌شوند.

جواب: آنچه که آن را «صورت» می‌دانید نیز این چنین است: «صورت» در اثر اسباب خارجی ملحق به جسم یا هیولا می‌گردد. هیولا، بر حسب تعریف، بخودی خود و بر حسب طبیعت خود اقتضای آن را ندارد که «صورت آب» یا «صورت هوا» را بپذیرد، بلکه یکی از صورتها را به موجب علتی می‌پذیرد که آن علت خارجی است و از مقومات حقیقت حامل صورت [، یعنی هیولا،] نیست.

سؤال: صورت مقدم وجود حامل خود [، یعنی هیولا،] است ولی مخصّصات انواع مقدم وجود نوع نیستند.

جواب: جان کلام و اصل اشکال در همین جاست که شما از کجا دریافتید مخصّصاتی که «صورت» نامیده می‌شوند مقدم وجود جسم اند؟ اگر این ویژگی را از طریق «مخصّص بودن» دارا شده‌اند مخصّصات انواع هم بالاخره «مخصّص» هستند. اما اگر «مخصّص بودن» طریقی برای دریافت ویژگی «مقدم بودن» نباشد این سخن را در بسیاری از مواضع دیگر نیز به میان آورد. برای مثال، در مسأله «تعدد واجب» می‌گویند اگر دو واجب الوجود داشته باشیم هر یک باید دارای ممیز و مخصّصی باشد، [و این دو دارای وجه اشتراک و وجوه امتیاز خواهند شد و این مستلزم ترکیب و نیاز است]. در اینجا نیز تا روشن نشود که ممیز مذکور ذاتی یا خارجی است هیچگونه استدلالی نمی‌توان کرد.^{۱۳}

موقف دوم:

می‌گویند: صورتها مبدء آثارند و اعراض اینطور نیستند [و بدینجهت است که صورت را جوهر می‌دانیم و منحصات غیر از صورت را عرض می‌شماریم]. در جواب می‌گوئیم: در اینجا مطلب دیگری، جز آنچه در موقف اول مورد بحث بود، مطرح شده است، و پاسخ ما در این باره اینست که هر مخصّصی بتواند مبدء اثری باشد لزوماً یک «صورت جوهری» نیست. از باب مثال، میل‌های قسری و غیر قسری^{۱۲۴}، هر کدام، مبدء پاره‌ای از حرکات هستند ولی اینگونه میل‌ها را «صورت‌های جوهری» نمی‌دانند. حرارتی که در آهن گذاخته بوجود آمده است باعث آتش گرفتن جسمی یا حرکتی، در بعض موارد، می‌شود ولی «صورت جوهری» نیست. این قبیل نمونه‌ها بطور فراوان مشاهده می‌گردد.

سؤال: معلوم نیست اینگونه آثار از همین مؤثرها برآمده باشند، بلکه ممکن است مبدء آثار چیز دیگری [بنام صورت] باشد و عرضیات مزبور [مانند میل‌های قسریس و غیر قسری] آماده کننده [و واسطه بروز آثار] باشند.

جواب: همین سخن را، بی کم و کاست، درباره «صورتها» تکرار می‌کنیم.

سؤال: می‌بینیم که «چیزی» در جسم مبدء اثر است و ما آن را صورت نامیده‌ایم.

جواب: حرارت و میل‌های قسری و غیر قسری را هم مشاهده می‌کنیم و آثار آنها را در می‌یابیم [پس باید حرارت و میل را هم جوهر بدانیم]. بعلاوه، حرارت و میل [که مبدء پاره‌ای آثار هستند] قابل مشاهده و احساس اند اما صورتهای ادعائی شما خود نیز قابل مشاهده نیستند چه رسد به آثارشان.

موقوف سوم

مهمترین استدلالی که از سوی حکمای پیشین، برای جوهریت صورت، ارائه شده اینستکه: صورت وقتی تغییر می‌کند پاسخ سؤال از ماهیت نیز تغییر می‌یابد ولی عرض اینطور نیست. در جواب می‌گوئیم: بعضی از اعراض هم هستند که با تغییر در آنها جواب سؤال از ماهیت شیئی^{۱۲۵} عرض می‌شود. برای مثال، وقتی آهن

در وضع اولیه خود باشد و پرسند «این چیست؟» جواب درست اینست که بگوئیم «این آهن است» یا تعریف منطقی آهن را ذکر کنیم. اما همین که آهن بشکل «شمشیر» درآمد دیگر وقتی می پرسند «این چیست؟» فقط باید بگوئیم «این شمشیر است» [و یا ماهیت شمشیر را که دارای فصلی و رای آهن یا فلز است، بیان کنیم]، در حالیکه آنچه در اینجا عوض شده تنها اعراضی از قبیل شکل و تیزی و جز اینهاست. هم چنین وقتی از گل خشت هائی ساخته شود و با آنها خانه ای بناگردد و سپس پرسند «این چیست» گفته نمی شود «این گل است» بلکه باید گفت «این خانه است» [و یا ماهیت خانه، که با ماهیت گل و آب فرق دارد بیان شود]، در حالیکه در اینمورد هم آنچه در گل پدید آمده عرض هائی از قبیل صلابت و اجتماع ذرات در کنار یکدیگر و جز اینهاست.

بنابراین نمی توان اینگونه هیأت های پدید آمده را جوهر دانست، چه، درباب مقولات اعتراف به عرض بودن آنها کردیم، و نمی توان گفت عرض در ذات خود انقلاب حاصل کرده به جوهر تبدیل می شود و یا گرد آمدن چند عرض بر رویهم جوهر تازه ای را می سازد. لباسی که از پنبه درست شده است بالاخره «پنبه» است که اعراضی از قبیل «تاییده شدن» و «بافته شدن» بر آن عارض شده است. حال اگر پس از اینکه پنبه تبدیل به «لباس» شد پرسند «این چیست؟» آیا می توان گفت «این پنبه است؟» ظاهراً چنین پاسخی پذیرفته نیست و باید گفت «این لباس است»، و موارد دیگر نیز، که همانند مثالهای گذشته است، فراوان و بی حد و حساب یافت می شود.

[حال، مدعی جوهریت صورت دوراه بیشتر ندارد:] یا دگرگونی جواب پرسش از ماهیت در موارد فوق را ردّ می کند و ما نیز در مورد صورتها بهمین سان با او به معاوضه برمی خیزیم [و مدعی می شویم با تغییر صورت نیز پاسخ پرسش از ماهیت عوض نمی شود]، و یا اینکه به سخن حق گردن می نهد و اعتراف می کند بعضی از اعراض هستند که با تغییر آنها پاسخ پرسش مربوط به ماهیت تغییر می کند

و در اینصورت، بطور کلی، تغییر پاسخ در اثر تغییر یک خصوصیت دلیل بر جوهر بودن آن خصوصیت نخواهد بود و استدلال ایشان یکباره فرو می‌ریزد.

علاوه بر این، نیازی نیست که گفته ایشان را با مثالهای مذکور فسخ کنیم بلکه [در اصل ضابطه ایشان بحث می‌کنیم و] می‌گوئیم: چرا آنچه شما «صورت» می‌نامید، و جواب پرسش از ماهیت با تغییر آن تغییر می‌کند، عرض نباشد؟ و چرا این ویژگی را برای پاره‌ای از اعراض هم نپذیریم؟ در تعریف جوهر و عرض چه می‌گفتیم؟ تا آنجا که می‌دانیم تعریف جوهر این نبود که «جواب پرسش از ماهیت با تغییر آن تغییر کند» و در تعریف عرض هم نگفته‌اند «عرض آنست که جواب پرسش از ماهیت با تغییر آن تغییر نکند». تعریف معمول درباره جوهر و عرض نزد همگان اینست که می‌گویند «جوهر آن است که وقتی یافت شود در موضوع نباشد» و «عرض آنست که چون یافت شود در موضوع باشد». موجود در موضوع بودن عرض به این معنی است که «محلّ» آن از آن بی‌نیاز و بدون این عرض خاص نیز پا برجاست، اما «جوهر» محلی که از او بی‌نیاز باشد ندارد. بنابراین آنچه ممکن است [- به ادعای ایشان -] ضابطه خوانده شود اینست که «صورت بگونه‌ای است که محلّ آن در پایداری خود بدان نیازمند است و عرض بگونه‌ای است که محلّ آن در پایداری بدان نیاز ندارد». اما، اگر بنگریم، آشکارا می‌یابیم که «نیاز محلّ در پایداری خود به صورت» نیازی است وجودی و ربطی به ماهیت محلّ ندارد. آنچه در چیزی حلول می‌کند نمی‌تواند برپا دارنده حقیقت آن چیز باشد، و چطور می‌تواند چیزی جزء حامل خود باشد ولی حقیقت حامل بدون آن نیز تعقل شود؟

پس، اینکه هر محلی به صورت‌های حلول کننده در خود نیازمند است تنها بدین اعتبار است که پایداری «وجود» محلّ بسته به آن صورتها است، و نه حقیقت آن. بنابراین، گفتگوی ما به سخن مذکور در موقف اول باز می‌گردد و بحث بدینصورت خواهد شد که: نیاز محلّ به پاره‌ای از حلول کننده‌ها و بی‌نیازی آن از اعراض آیا بدین جهت است که حلول کننده‌های مورد نیاز، مخصص محلّ هستند

و یا از این روی است که محلّ همیشه با آنها ملازم و هرگز خالی از آنها نیست؟ و سپس اینکه چه فرقی میان اینگونه حلول کننده‌ها و اعراض تصور می‌شود؟ پاسخ، همان است که در موقف اول گفته شد، و حاصل آن اینست که تغییر جواب پرسش از ماهیت نمی‌تواند ملاک شمرده شود.

موقف چهارم

ممکن است بگویند: اگر صورت بدانگونه باشد که دگرگونی آن باعث دگرگونی ماهیت شود بناچار جزئی از جوهر خواهد بود، و جزء جوهر نیز جوهر است. گفتگو در این باره موقف چهارم را تشکیل می‌دهد. در این مورد در باب مغالطات بحث کردیم، و از نادرستی آن سخن گفتیم، و مثالی در فسخ آن آوردیم، و بقدر کفایت بگفتگو پرداختیم.^{۲۶} آنچه در اینجا می‌گوئیم اینست که:

می‌گویند: جزء چیزی که از تمام جهات جوهر است، جوهر می‌باشد و جزء چیزی هم که فقط از یک جهت جوهر باشد، جوهر است. اما - بنظر ما - سخن اول درست و دومی نادرست است. «جسم سفید» یا «جسم گرم» جوهر است و صحیح است بگوئیم «سفید» یا «گرم» جوهر است و اگر یکی از آندورا - مثلاً - «جیم» بنامیم می‌گوئیم «جیم جوهر است». اما هر یک از این دو جسم فقط از یک جهت [- یعنی از جهت جسمیت -] جوهرند. [اگر فرض کنیم جسم گرم ما «آب» باشد] جوهریت آب از جهت جسمیت آن و یا باعتبار اینست که حامل «صورت» آب است، و نه از جمیع جهات. آب گرم مجموعه‌ای است از جوهر و اعراض و حمل جوهریت بر آن تنها باعتبار یک جزء است و بر همین منوال است وضع «جسم سفید» و «جیم» و غیره.

علاوه بر این، پیش‌تر دانستیم که شناخت یک شیئی - مثلاً آب - از جمیع جهات بستگی به شناخت اجزاء آن دارد. بنابراین نمی‌توانیم حکم به جوهریت آب، بطور مطلق، بکنیم مگر اینکه نسبت به جوهریت اجزاء آن مطمئن شویم. و علم به جوهریت یک یک اجزاء مقدم بر علم به «جوهریت آب گرم از جمیع جهات» است.

پس حکم به جوهریت «آب گرم» از جمیع جهات بستگی به علم به جوهریت اجزاء آن دارد، نه اینکه جوهریت جزء از روی جوهریت کل فهمیده شود، استدلال به جوهریت «جزء» از روی «کل» یکنوع مصادره بمطلوب است.

در صورتیکه اجزاء نیز، برای خود، دارای اجزائی باشند اشکال شدت می‌یابد زیرا در این صورت حکم به جوهریت کل بطور مطلق بستگی به علم به جوهریت اجزای اجزاء نیز دارد؛ و چنانکه کل فقط با اجزای خود تعقل می‌شود هر یک از اجزاء نیز [که بنوبه خود کل هستند] با اجزاء خود شناخته می‌شوند؛ و اگر چیزی تقدم طبعی داشته باشد بر شیئی سومی تقدم طبعی دارد، خود بخود، شیئی اول بر سومی نیز تقدم طبعی خواهد داشت؛ و، چنانکه می‌دانیم، جزء جزء نیز جزء است. بنابراین اگر فرض کنیم آب دارای اجزائی باشد و هر جزئی نیز دارای اجزائی باشد حکم به جوهریت آب، از جمیع جهات، بستگی به علم به جوهریت اجزای اجزاء نیز دارد. حال چگونه ممکن است جوهریت جزء را [که صورت آب باشد] از روی جوهریت آب، بطور کلی، ثابت کنیم؟

خلاصه اینکه: اثبات جوهریت جزء فقط در صورتی ممکن است که به جوهریت کل از جمیع جهات تقین داشته باشیم^{۱۲۷} - نه اینکه بدانیم کل مرکب از جوهر و عرض است [و یا از این جهت در تردید باشیم] - و از سوی دیگر، حکم به جوهریت کل، از جمیع جهات نیز بستگی به آن دارد که جوهریت یک یک اجزاء [و اجزای اجزاء] ثابت شود و این طریقه استدلال [به جایی نمی‌رسد زیرا] مستلزم آنست که چیزی را بدانچه با خودش ثابت می‌شود به اثبات برساند [و این دور یا مصادره به مطلوب است]. این سخن را به درازا کشاندیم تا بحث درباره «صورت» بطور کامل انجام شود.

اما اینکه از سوی پیشینیان نیابت کردیم و به دفاع و استدلال پرداختیم نیز جهاتی داشت: یکی از آن جهات اینست که می‌خواستیم در ضمن بحث روشن شود حق با کدام جانب بوده است. جهت دوم این است که گفته مشائیان در این

زمینه مشهور است و دیگران نیز همچون ما آن را بسط داده‌اند و دور از انصاف است که دلائل یکی از طرفین را به کلی نادیده بگیریم. جهت سوم اینست که عده‌ای هنگام مقابله با پیشینیان گمان کرده‌اند ایشان از روی راحت‌طلبی مطالبی را به طریق جزافی اظهار داشته‌اند و از اصطلاحات خاص بر اثر جهل خود غفلت ورزیده‌اند. حتی این جماعت تصور کرده‌اند ادعاها و دلائل مشائیان شایستگی هیچگونه گفت و شنید ندارد تا آنجا که از اطلاق نام «حکمت» بر آنها نیز دریغ کرده‌اند.

[البته] کسی که نسبت به دانشهای شریف و بزرگ، که نزد اهلس محزون است، ادراکی داشته باشد می‌داند که این مطالب از آنگونه نیز که ندانستن آن ضرری داشته باشد، اما در عین حال، گفته‌های مشائیان نیز، از جهت متانت، دست کمی از گفته‌های دیگران ندارد. بعضی از مشائیان بر پاره‌ای از عرضها نام «صورت» نهاده‌اند، و حکما نیز دریغی از این نام‌گذاریها ندارند، چگونه دریغ کنند، در حالی که برخی از ایشان همه اعراض را صورت نموده‌اند؟.

موقف پنجم

برخی برای اثبات جوهریت صورت بدین استدلال قناعت ورزیده‌اند که: صورت آب [- مثلاً -] شدت و ضعف نمی‌پذیرد - و هیچ آبی، از جهت آب بودن، شدیدتر و ضعیف‌تر از آب دیگر نیست - در حالیکه کیفیات شدت و ضعف را می‌پذیرند .

این گوینده اگر جمله «کیفیات شدت و ضعف می‌پذیرند» را کبرای قیاس قرار دهد یک قیاس شکل دوم تشکیل می‌شود [که صورت آن چنین است «صورت آب شدت و ضعف نمی‌پذیرد. کیفیات شدت و ضعف می‌پذیرند. پس صورت آب از کیفیات نیست»]. در قیاس شکل دوم باید کبری کلی باشد^{۱۲۸} [و صحیح اینست که گفته شود «همه کیفیات شدت و ضعف می‌پذیرند»]. اما کبرای مذکور، با قید کلیت، پذیرفته نیست، چه، همه کیفیات شدت و ضعف‌پذیر نیستند و مدعی، خود،

اعتراف می‌کند که کیفیات متعلق به کمیت، مانند زوجیت برای عدد، شدت و ضعف نمی‌پذیرند، و بدین ترتیب مانعی نیست که در میان کیفیات انواع دیگری هم یافت شوند که شدت و ضعف در آنها راه نداشته باشد.

ممکن است ترتیب دهنده قیاس به کبرای خود کلیت دهد ولی قیدی هم بر آن بیفزاید. بدین معنی که بگوید «صورت آب شدت و ضعف نمی‌پذیرد. و همه کیفیات چهارگانه^{۱۲۹} شدت و ضعف را می‌پذیرند»، اما نتیجه این قیاس این است که «صورت آب از کیفیات چهارگانه نیست»، و این نتیجه مستلزم آن نیست که کیفیاتی شدت و ضعف‌ناپذیر نداشته باشیم [و آنچه صورت نامیده می‌شود، در واقع، از این قبیل کیفیات نباشد]. بعلاوه، در خود این سخن که «آب چون شدت و ضعف نمی‌پذیرد متقدم بر کیفیات چهارگانه نیست» گفتگوهای دیگری است که ورود در آن باعث طول کلام می‌گردد.

و بالاخره، این افراد می‌پذیرند که جوهر عبارتست از ماهیتی که موجود در محلّ نباشد. بنابراین هر چه نیازمند به محلّ باشد «عرض» است.

فصل [ششم]

در باره شدت و ضعف و ادامه سخن پیرامون آن

مشائیان معتقدند وقتی چیزی مانند «سیاهی» شدت می‌یابد جز این نیست که سیاهی ضعیف باطل می‌شود و سیاهی دیگری جای آن را می‌گیرد، و ایندو سیاهی، از نظر حقیقت، مختلف هستند. می‌خواهیم در این مقام با ایشان به بحث پردازیم:

بحث و مقاومت

اما اینکه یک سیاهی واحد نمی‌تواند شدید شود و در حال شدت عیناً همان باشد که بوده است مطلبی آشکار است، چه، سیاهی اول در ذات خود ناقص بود و آنچه کامل است نمی‌تواند عیناً همان ناقص باشد. همچنین نمی‌توان تصور کرد سیاهی خفیف باقی مانده و چیزی بر آن افزوده شده است، زیرا آنچه افزوده

می شود اگر سیاهی نبوده، بلکه ماهیت دیگری باشد، با اضافه شدن آن سیاهی شدت نمی یابد. اما اگر چیزی که زمینه می شود «سیاهی» باشد آنچه بدست می آید دو سیاهی است که از نظر حقیقت متفقند و مکان و زمان آنها یکی است و هیچ امتیازی نسبت به یکدیگر ندارند و این محال است؛ و بر فرض هم که این اجتماع محال نباشد باز هم سیاهی اول، عیناً، شدید نشده است. پس می توان گفت سیاهتی واحد [- با حفظ قید وحدت و هویت خود -] شدت نمی گیرد.

سؤال:

یک سیاهی دیگر ضمیمه می شود، با هم متحد می گردند و با اتحاد آنها «شدت»، حصول می پذیرد. [این فرض چه اشکالی دارد؟].

جواب:

بنا بر این فرض هم سیاهی واحد، عیناً، شدت نمی یابد. به علاوه، سیاهی و امثال آن [، از اعراض]، بر حسب ذات خود دارای مقدار نیستند و بر ذات خویش هم استواری ندارند تا دو فرد از آنها با یکدیگر اجتماع حاصل کنند و از یک طرف با هم متصل شوند و یا [بطور کامل] با هم در آمیزند. پس اتحاد دو سیاهی با یکدیگر غیرممکن است، چه، اگر همچنان «دو» سیاهی باشند یا هر دو منتفی گردند و یا یکی از بین برود، در هر صورت، اتحادی حاصل نخواهد شد. بعلاوه، فرض اینکه آنها دو سیاهی هستند و، در عین حال، در اثر اتحاد با یکدیگر هیچگونه وجه امتیازی نسبت به هم ندارند، خود، مستلزم تناقض است. بنابراین فرض شدت یافتن سیاهی با قول به بقای سیاهی خفیف و انضمام سیاهی دیگر بدان استوار نمی گردد و تنها راه دچار اینست که معتقد شویم سیاهی ابتدائی باطل شده و سیاهی دیگری، شدیدتر از آن، حصول پذیرفته است.

اما اینکه آیا سیاهی خفیف و شدید از جهت ذات 13° و عدد با هم فرق دارند یا از جهت نوع، بحث دیگری است. مشائیان می گویند اختلاف از جهت نوع است و دلیل می آورند که: سیاهی شدید و خفیف با هم فرق دارند و جریان از دو صورت

بیرون نیست: یا ممیز بین آنها، پس از اشتراک در اصل سیاهی، یک عرض خارجی است و یا یک فصل است. اما تصوّر اینکه ممیز آنها عرض خارج از ذات باشد مردود است زیرا فرض بر این است که تفاوت آنها در خود «سیاهی» است، و نه در چیز دیگر. پس ناگزیر است که ممیز میان آنها «فصل» باشد [و سیاهی شدید و ضعیف با یکدیگر اختلاف نوعی داشته باشند].

این احتجاج، براستی، در مرحله نازلی قرار دارد، زیرا اگر دو سیاهی در اصل سیاهی با هم شریک باشند ممیز هر یک از آنها نمی‌تواند مقدّم حقیقت هیچکدام باشد، وگرنه می‌بایست در هر دو به یک سان وجود داشته باشد، بلکه لازم است، در اینصورت، اصل سیاهی را جنس فرض کنیم و ممیز [هر یک از دو سیاهی] را فصل مقسّم جنس بدانیم. چنین فصلی عارض بر طبیعت جنس و خارج از مفهوم آن خواهد بود و با سایر عرضیات در یک ردیف قرار می‌گیرد. اصولاً؛ فصل وقتی با طبیعت جنس سنجیده شود در مقابل عرضی و قسیم آن قرار نمی‌گیرد بلکه یکی از عرضیات شمرده می‌شود^{۱۳۱} و، بطوریکه می‌دانیم، فصل از اختصاص جنس است. و چون فرض بر این باشد که فصل مقسّم سیاهی [اولاً] عارض بر سیاهی بوده و، بالطبع، غیر از آن باشد، و [ثانیاً] همان فصل مقسّم مایه اشتداد نیز شمرده شود نتیجه، این خواهد بود که اشتداد در ماورای سیاهی باشد، در حالیکه ایشان فرض کرده‌اند اشتداد در اصل سیاهی است، و این تناقض، و محال است.

سؤال:

فصل در عالم اعیان، از نظر جوهریت، ممتاز از طبیعت جنس نیست، بلکه از نظر عینی یک شیئی هستند.

جواب:

وقتی ذهن آنها را تحلیل کند آیا باز هم یکی هستند یا دو مفهوم اند؟ اگر در ذهن هم یکی باشند پس در هیچیک از سیاهی کامل و ناقص چیزی جز «سیاهی» نیست و حد فاصلی بین آنها وجود ندارد، در حالیکه ایشان فرض کردند هر کدام دارای

فصل ممیز مخصوص بخود هستند. اما اگر فصل و جنس در ذهن از یکدیگر ممتاز شوند، یعنی طبیعت سیاهی غیر از طبیعت هر یک از فصولی باشد که انواع سیاهی را می‌سازند، و مایه شدت و ضعف نیز «فصل» باشد باز هم اشکال گذشته پیش می‌آید، زیرا فرض شد که شدت و ضعف در خود سیاهی است، در حالیکه در اینجا «فصل» را که مفهومی غیر از سیاهی دارد مایه شدت و ضعف می‌دانند و این باعث می‌شود شدت و ضعف به امری ماوراری سیاهی بازگردد و کار به تناقض بکشد. خلاصه آنکه راهی نداریم جز اینکه فصل را عارض بر جنس و آن را با سایر عرضیات برابر بدانیم.

[دلیل دیگر]

مشائیان، هم چنین، برای اثبات این معنی که «شدید و ضعیف به دو حقیقت^{۱۳۲} مختلف تعلق دارند» دلیل دیگری آورده‌اند، که ما آن را در اوائل بخش منطقی از این کتاب بازگو کردیم و خلاصه آن چنین است:

[وقتی شدید و ضعیف و متوسط از یک شیئی با هم سنجیده شوند، بدون شک، آنکه شدید است چیزی زائد بر ضعیف و متوسط دارد. حال، اگر زیادتی به ذات شیئی نباشند، هم چنین، اگر ناقص و متوسط را حاکی از ذات شیئی بدانیم زائد داخل در ذات نخواهد شد [و این هر دو خلاف فرض اول است، چه، شدید و ضعیف و متوسط را از یک ذات فرض کرده بودیم. پس ناچار باید شدید و ضعیف و متوسط از یک شیئی را انواع مختلف آن بدانیم].

این استدلال درباره ذات واحد <شخصی> پذیرفته است، اما درباره «انواع» جریان نمی‌یابد زیرا طرف مقابل می‌تواند بگوید نوع، بر حسب طبیعت خود، جامع زائد و ناقص و متوسط است. تحقق طبیعت نوع مشروط به هیچیک از حالات سه گانه نیست همانطور که «مطلق بودن» و با هر سه حالت سازش داشتن نیز در آن شرط نشده است. اشتباه مشائیان در اینجا اینست که کلی را با جزئی اشتباه کرده [و حکم مربوط به جزئی را درباره کلی جاری ساخته] اند. در گذشته بدین مطلب

پرداخته‌ایم و اکنون بتفصیل بدان نمی‌پردازیم.

[اشکال دیگر بر مشائیان]

وقتی مسئله «مقدار» برای مشائیان مطرح می‌شود کار ایشان مشکل‌تر می‌گردد. ایشان هر چند شدت و ضعف در [یک نوع از] مقدار را منکر شدند ولی «زیاده و نقصان» در یکنوع را انکار نکرده‌اند. اینست که به ایشان گفته می‌شود مقدار زاید و ناقص در اصل «مقدار بودن» شریکند و یکی از آنان چیزی اضافه بر دیگری دارد، اینکه ذات زائد و ناقص با یکدیگر یکی نیست مطلبی آشکار است؛ اما درباره حقیقت مقدار، اعتراف کرده‌اید که نسبت آن با زائد و ناقص متساوی است؛ یعنی طبیعت نوعی مقدار، که بعقل می‌آید، بطور مساوی بر هر دو منطبق است. بنابراین [طبق اعتراف شما] صحیح است بگوئیم از امتناع شدت و ضعف و زیاده و نقص بر ذات [شخصی] واحد لازم نمی‌آید زیاده و نقص بر نوع واحد نیز محال باشد، و از اینجاست که دلیل اول نیز صدمه می‌بیند، چه، ایشان در مورد سیاهی شدید و ضعیف اینطور استدلال کردند که امتیاز ایندو با اعتبار عرضی نیست بلکه می‌باید هر کدام فصل ممیزی داشته باشند. در مقابل، می‌گوئیم درباره مقدار نیز می‌توان به همین سان گفت: مقدار زائد با یک اعتبار عرضی بر ناقص فزونی نمی‌گیرد بلکه تا حد معینی با هم مساوی هستند و در ورای آن حد آنکه زائد است «مقدار»ی زائد دارد، که آن نیز «کمیت» است. پس باید مقدارهای زائد و ناقص نیز با فصل‌های ممیز از یکدیگر ممتاز شوند، و بایستی هر مقدار کوچک یا بزرگی، در هر مرحله‌ای از کوچکی و بزرگی که باشد، نوع خاصی را تشکیل دهد، و این، هم مخالف قواعد شما و هم مخالف حق است.

چگونه می‌توان مطلبی غیر از این گفت در حالیکه آنچه در زائد هست و در ناقص نیست همان «مقدار» است که هر دو در اصل آن شریکند، و چه بسا مقدار زائد مساوی با مقدار مورد اشتراک نیز باشد، مانند وقتی که اعداد شش و دوازده را با هم مقایسه می‌کنیم، و در اینصورت آنچه «زیادتی» بشمار می‌رود عیناً نظیر

مقداری است که هر دو در آن شریکند، و چگونه می‌شود مورد تساوی را [نوع خاصی از] «مقدار» بدانیم و مورد اختلاف را، که عیناً نظیر مورد تساوی است، [از انواع همان] مقدار نشماریم؟ پس هر یک از زائد و ناقص، بنا بر اعتراف شما، فصل مقسّمی دارند، و این فصل بناچار زائد بر طبیعت جنس و عارض بر آن نخواهد بود، و چون اینگونه شود تفاوت در غیر مقدار خواهد شد، که مخالف فرض نخستین و مخالف مقتضای مشاهده است.^{۱۳۳}

وقتی به مراتب فوق توجه شود معلوم می‌گردد استدلال ایشان در این مورد که اختلاف جزئیات یک کلی، از نظر شدت و ضعف، یک اختلاف نوعی است نیز فاسد است. فساد مزبور جهات فراوان دارد و یکی از آنها اینست که دلیل ایشان با «مقدار زائد و ناقص» نقض می‌شود، چه، احتجاج ایشان بطور یکسان در «شدید و ضعیف» و «زائد و ناقص» جریان می‌یابد، و در بیان این نقض بقدر کافی سخن گفتیم.^{۱۳۴}

[یک نکته:]

باید دانست وقتی ذات یک شیئی در مسیر شدت و ضعف حرکت می‌کند ممکن است به واسطه‌ای منتهی شود که، از نظر حقیقت، مخالف هر دو قطب شدید و ضعیف باشد مانند «سرخی» که در حد وسط میان «سیاه» و «سفید» قرار دارد و، بر حسب فطرت سلیم، در ذات خود نه سفیدی و نه سیاهی است. هر یک از سفیدی و سیاهی دارای دو حد ضعیف و قوی است که از یکی شروع می‌شود و بدیگری خاتمه می‌یابد و سرخی هم برای خود همین دو حد را دارد و حتی دارای حدود و مراتبی است. گفتگو درباره سفیدی یا سیاهی شدید و ضعیف با گفتگو درباره سرخی فرق می‌کند، و انسان بطور آشکار درک می‌کند که نسبت میان سفیدی و قرمزی غیر از نسبت میان سفیدی شدید و ضعیف است.

[بازگشت به اصل بحث:]

بار دیگر به بحث خود، درباره شدت و ضعف، برمی‌گردیم و می‌گوئیم: بنا بر

آنچه از وضع لغوی و عرف مردم و مورد استعمال کلمات مخصوص مبالغه در هر لغتی استفاده می‌شود، گاهی «شدت و ضعف» اطلاق می‌گردد و مقصود از آن «کمال و نقص» است. گاهی نیز واژه‌های «شدت و ضعف» گفته می‌شود و منظور از شدت «توان شیئی بر ممانعت و خودداری وی از انفعال» و منظور از ضعف «ناتوانی شیئی بر ممانعت و سرعت وی در انفعال» است، ولی این مطلبی دیگر است.

اما آنچه کلمات نخصوص مبالغه، در لغات مختلف، برای آن ترتیب داده شده‌اند. عبارت از اینست که - مثلاً - می‌یابیم یا می‌گوئیم و تصدیق می‌کنیم که «فلان اندازه طولانی‌تر یا بزرگتر از اندازه دیگر است». کلمات «بزرگتر یا اکبر» و طولانی‌تر یا اطول»، از صفات تفضیلی^{۱۳۵}، مبالغه [در بزرگی و طول] را می‌رسانند، و همینطور است وقتی می‌گوئیم «این شیئی سریعتر است» یا «این غذا شیرین‌تر یا ترش‌تر است» و نظیر اینها از مثالهای دیگر. در این مورد به عرف یا اتفاق مردم متوسل نمی‌شویم بلکه منظور آگاهانیدن بر این نکته است که آنچه در عرف مردم پذیرفته شده تنها هنگامی که فسادش آشکار شدکنار نهاده می‌شود. اما اگر یک مطلب عرفی با برهان عقلی هم موافق درآمد برهان باعث اطمینان بیشتر نسبت بدان می‌گردد.

ارتباط این نکته با مطلب مورد نزاع درباره «شدت و ضعف» اینستکه: مشائیان درباره واژه‌های «شدیدتر و ضعیف‌تر» به تحکم و زورگوئی می‌پردازند و هنگامی که دچار اشکال می‌شوند به استعمال عرفی پناه می‌برند و چون باز هم راه بر ایشان بسته می‌شود در می‌مانند. ما این مطلب را روشن خواهیم ساخت که واژه «شدیدتر» بر حسب مبالغه عرفی همانگونه که در مورد «شیرین‌تر» و «سریعتر» بکار می‌رود] - و مثلاً می‌گویند «شدیدتر از جهت شیرینی» و «شدیدتر از جهت سرعت» - [در مورد صفاتی مثل «طولانی‌تر» و «بزرگتر» نیز کاربرد دارد.^{۱۳۶}

مشائیان از جهاتی میان «شدید و ضعیف» و «زائد و ناقص» فرق نهاده‌اند. این جهات را در گذشته ذکر کرده‌ایم و یکی از آنها اینست: واژه‌های «زائد و ناقص» هنگامی بکار می‌روند که بتوان بهر یک از وجه اشتراک و وجه تفاوت جداگانه اشاره

کرد، یا [- حد اقل -] بتوان [، بدون اشاره حسی،] مورد اشتراک را از مورد اختلاف جدا کرد ولی واژه‌های «شدید و ضعیف» در جایی بکار می‌روند که هیچ یک از این دو امکان ندارد، چنانکه در سیاهی شدید و ضعیف اینطور است.

بر فرض که مسامحه کنیم [و این وجه تفاوت را بپذیریم] باز هم می‌گوئیم: تفاوت میان «سه» و «چهار»، از این جهت که «سه» و «چهار»ند، امری معقول است، اما [می‌توان به طور مشخص پرسید:] مساوات و تفاوت آندو در چیست؟ [به دیگر سخن:] «سه» و «چهار» و هر یک از دیگر انواع عدد - همانطور که پیش از این گفته شد - نوعی بسیط هستند [و تجزیه پذیر نیستند]. عدد «سه» متکی بر «دو» نیست و عدد «چهار» بر عدد «سه» متکی نیست، و حتی اگر سه و چهار را در ذهن تجزیه کنیم صورت نوعیه آنها باطل و صورتهای دیگری حاصل می‌شود [، مثلاً چهار از بین می‌رود و «دو» و «دو» بدست می‌آید]. وقتی این واقعیت را در نظر بگیریم با انواع بسیطی از کمیات منفصل روبرو خواهیم شد و دیگر صحبت از قدر مساوات و قدر تفاوت معنی ندارد.

غرض اینست که در اینگونه موارد مسامحه می‌کنیم و براسا همین مسامحه است که ایشان می‌توانند در کمیات اصطلاح «زائد و ناقص» و در غیر کمیات اصطلاح «شدید و ضعیف» را بکار برند. با اینهمه میان «شدید و ضعیف» و «زائد و ناقص» وجه جامعی نیز وجود دارد و آن معنی «تمامیت و نقص» است.^{۱۳۷} زیادتی مقدار تام بر ناقص، بطوریکه گفتیم، جنبه عرضی ندارد، و با فصل مقسم نیز صورت نمی‌گیرد زیرا فصل نیز عارض بر طبیعتی می‌شود که آن را تقسیم می‌کند. پس تفاوت با خود «مقدار» است و زیادتی تام خارج از «طبیعت مقدار» نیست، بلکه آنچه وجه زیادتی را تشکیل می‌دهد از نظر حقیقت با مورد تساوی متحد است و وجه افتراق میان دو مقدار متفاوت تنها در اینست که یک مقدار دارای «کمال» و دیگری دارای «نقص» است. هم چنین سیاهی تام و ناقص از جهت اصل «سیاهی» با هم اشتراک دارند و وجه افتراق آنها در اینست که یکی دارای «کمال» و دیگری

گرفتار «نقص» است، و هیچگونه تفاوتی خارج از حقیقت «سیاهی» میان آنها نیست، چه تفاوت فصلی و چه غیر فصلی، چه، می دانیم که تفاوت آنها در سیاهی است و نه در چیز دیگر. بنابراین در تمام موارد، اعم از مقدار و غیرمقدار، «تمامیت و نقص» از جهت ماهیت^{۱۳۸}، بعنوان یک معنی جامع، وجود [و کاربرد] دارد.

سؤال:

وجه اشتراک در اصل ماهیت و تفاوت در «کمال و نقص» است. پس جهت افتراق خارج از اصل ماهیت است.

جواب:

این درست است که مقدار کوچک و بزرگ در «مطلق مقدار» شریک هستند، و نیز صحیح است که «مقدار مطلق» مشروط به کمال و نقص نیست، اما این یک امر ذهنی است و وضع ذهن و خارج به یک گونه نیست، یعنی اینطور نیست که در عالم خارج اصل مقدار و کمال در کنار یکدیگر و اصل مقدار و نقص نیز در جنب یکدیگر وجود داشته باشند، بلکه، کمال مقدار بزرگ و نقص مقدار کوچک در خود مقدار است و هر کدام از این دو در خارج بیش از یک چیز نیست.

سؤال:

وقتی ما می گوئیم امتیاز سیاهی های شدید و ضعیف با فصل های آنهاست منظور ما همین «کمال» و «نقص» است.

جواب:

منعی از اصطلاحات و عنایات خاص نیست. اما باید دانست مقتضای طبیعت فصل این نیست که طبیعت جنس را کاملتر کند، به آن معنی که در سیاهی و مقدار ملاحظه می کنیم. فصل بدین منظور با جنس آمیزش نمی کند تا حقیقت آن را کامل کند. [برای مثال] دو پرنده مختلف - مانند باز و شاهین و جز آنها از انواع حیوان - بدانگونه نیستند که یکی از جهت حیوانیت کاملتر و دیگری ناقص تر باشد. بدین ترتیب مقدار زائد و ناقص نیز از جهت فصل با هم مختلف نیستند زیرا حقیقت

آنهایی است، چنانکه مشائیان خود اعتراف دارند. حال اگر شخصی بخواهد تمامیت و نقص مذکور را «فصل» بنامد باید اختلاف نوعی را در مورد همه مقدارهای متفاوت بپذیرد، تا آنجا که خط کوچک یک نوع و خط بزرگ نوعی دیگر باشد، و اگر این لازمه را نپذیرد، در واقع معتقد به اختلاف فصول شده است بدون اینکه از هر فصلی نوع خاصی پدید آید و اینها همگی مخالف اصطلاح رائج نزد ایشان در علوم است. اینگونه نام گذاری یا «اصطلاح جدید» و یا مناقض اقوال خود ایشان است. این قبیل کمال و نقصها همانهاست که گاهی با کلمات مخصوص مبالغه نشان داده می شوند.

اما کسانی که می گویند مقدار، شدت و ضعف نمی پذیرد دلیلشان اینست که هرگز نمی گوئیم «این خط شدیدتر از آن خط است». این افراد، در عین حال اعتراف می کنند که می توان گفت «این خط طولانی تر از آن خط است»، در حالی که خط بالاخره طول است و آنکه طول بیشتری دارد، از نظر طول، شدیدتر و تمام تر از دیگری است. آنچه این افراد را فریب داده است ملاحظه وضع لغات است، چه، کلمات مبالغه در بعضی از لغات، باعتباری، بر لفظی وارد می شوند و بر لفظ مشابه دیگر وارد نمی شوند، مثلاً، «شدیدتر از جهت خط بودن» نمی گوئیم ولی «خط طولانی تر» گفته می شود [در حالیکه هر دو می توانند تعبیر از یک معنی باشند]. توجه به این نکته لازم است که در تحیح امور حقیقی نباید بر ملاک های عرفی قناعت ورزیم، هر چند بر خلاف امور مشهور عرفی هم جز با دلیل قطعی نمی توانیم حکمی صادر کنیم.

[رد یک توهم دیگر:]

مشائیان، هم چنین، می گویند «جوهر شدت و ضعف نمی پذیرد» و دلیل می آورند که در تعریف جوهر گفته می شود «ماهیتی است که موجود در موضوع نباشد» و این معنی دستخوش اختلاف و تفاوت نیست [تا شدت و ضعف بپذیرد]. این گفتار چندان استوار نیست، زیرا آنچه گفته شد «حدّ» جوهر نیست و جوهر،

در واقع، معنی دیگری دارد. بعلاوه، وقتی روشن شود که «وجود» از امور اعتباری است این نتیجه قطعی خواهد شد که تقدم علت بر معلول تنها بر حسب ماهیت آن است. در اینصورت جوهر معلول، در حکم سایه‌ای برای جوهر علت است و جوهریت علت مقدم بر جوهریت معلول است، و تمام آنچه معلول، بطور مشترک با علت و یا بتنهائی، دارد مستفاد از علت است و علت از تمام این جهات مقدم است. اینکه گاهی می‌گوئیم جوهر دارای جرم، همچون سایه‌های جوهر عقلی هستند بهمین معنی نظر داریم و پیدا است که این دو گونه جوهر نمی‌توانند، از نظر جوهریت، در یک سطح باشند. خلاصه اینکه: وجود «ذهنی» است و تقدم تنها بر حسب ماهیت است و بهمین جهت است که تقدم علت بر معلول نیز [- که امری مسلم است -] بر حسب جوهر خواهد بود [و بدین ترتیب است که شدت و ضعف به جوهر نیز راه می‌یابد].

آنچه گفته شد مذهب افلاطون و پیشینیان از حکماء است، و ایشان روا می‌دارند نفسی در جوهر خود قوی‌تر از نفس دیگر باشد.^{۱۳۹} مطالبی بطور متفرق و بر حسب نیاز در جاهای مختلف گرفته‌ایم که با مطلب مذکور در این فصل بستگی دارد. این مطالب را از مواضع خاص خود باید جستجو کرد.

□ پی نوشت‌های مشعر دوم:

فصل اول: جوهر

۱. یعنی نمی‌تواند بیرون از سلسله مراتب اجناس و انواع - که از یکطرف به جنس الاجناس و از طرف دیگر به نوع الانواع منتهی می‌شود - باشد. به عبارت ساده‌تر: مقسم جوهر و عرض، ماهیت با توجه به چگونگی اتصاف آن به وجود است. ماهیات در سلسله مراتب اجناس و انواع طبقه بندی می‌شوند و وجود، بی آنکه ذاتی هیچ یک از مراتب باشد بر آخرین مرتبه، یعنی نوع الانواع عارض می‌گردد.

۲. مقصود، وجود ماهیات امکانی است و گرنه وجود در واجب الوجود عین ذات است. هم چنین عرض در اینجا به معنی عرضی در مقابل ذاتی است و با عرض که قسیم جوهر است تفاوت معنوی دارد و این تفاوت منافاتی با تداخلهای مصداقی ندارد.

۳. «تشکیک» یا «مشکک بودن» یا «مقول به تشکیک بودن» در مورد آن دسته از مفاهیم کلی به کار می‌رود که مصادیق آنها دارای مراتبی از شدت و ضعف هستند به طوریکه وجه اشتراک و وجه اختلاف آنها به یک امر برگردد و آن امر، حدود برخورداری از مبدء معنوی مندرج در مفهوم کلی است. برای مثال، می‌گویند: «نور» یک کلی مشکک است زیرا میان مصادیق آن تفاوت بسیار است تا آنجا که گوئی انسان شک می‌کند که همه آنها مصادیق نور باشند. در عین حال می‌توان گفت مصادیق مزبور ضمن آنکه از جهت «نور بودن» با هم اشتراک دارند، یعنی همگی «ظاهر به ذات و ظاهر کننده غیر» هستند، تفاوتشان نیز به همین جهت خاص برمی‌گردد و می‌توان گفت برخی بیشتر نور هستند و برخی کمتر، زیرا نور ضعیف نیز فقط نور است و نور آمیخته به ظلمت نیست. در مقابل کلی مشکک، کلی متواطی یا متساوی قرار دارد که مصادیق آن تفاوت چندانی، از جهت برخورداری از مبدء معنوی مندرج در مفهوم کلی، با یکدیگر ندارند، مثل «انسان» بیشتر مفاهیم کلی از قسم دوم هستند.

۴. تشکیک به معنایی که توضیح داده شد فقط در وجود عینی مصادیق یک مفهوم کلی تحقق می‌یابد. اما مفهوم کلی، اعم از جنس یا فصل یا نوع

یا عرض، تشکیک‌پذیر نیست زیرا هر مفهوم کلی شامل خصوصیات ذاتی مشترک در میان مصادیق خود می‌باشد و این ویژگیها نوسان‌پذیر نیستند. برای مثال ویژگیهای دو گانه «ظهور به ذات» و «ظاهر ساختن غیر» که برای مفهوم کلی «نور» مشخص شد در همه مصادیق آن، با همه تفاوتی که دارند، به طور یکسان منظور می‌گردد.

شیخ اشراق در اینجا قول به تشکیک در ماهیت جنسی را به کسانی نسبت داده، ولی دلیلی که برای آن آورده موجه به نظر نمی‌رسد، زیرا این ادعا که جنس سیاهی با دو فصل مقسم به دو نوع شدید و ضعیف تقسیم شود، قطع نظر از اینکه درست یا غلط باشد، مستلزم تشکیک در جنس نیست بلکه روند معمولی و پذیرفته شده تقسیم جنس به انواع مختلف توسط فصول مقسم را دنبال می‌کند.

۵. در باب تضاد دو اختلاف مهم و مؤثر وجود دارد: یکی اینکه آیا وجود نهایت تباعد میان دو ضد شرط است یا نه؟ دوم اینکه: آیا رابطه تضاد لزوماً میان دو شیئی برقرار می‌گردد یا ضدیت بیش از دو شیئی با یکدیگر نیز ممکن است؟ این دو سؤال از جهت طرح و پاسخ با یکدیگر مرتبط هستند یعنی اگر وجود نهایت تباعد شرط باشد تضاد نیز لزوماً بین دو قطب کاملاً متباعد برقرار می‌گردد زیرا در هر طیف گسترده‌ای فقط دو نقطه هستند که دارای نهایت تباعد هستند. برای مثال بین دو رنگ سیاه و سفید درجات فراوان و نزدیک به هم بسیارند ولی فقط دو نقطه که به طور کامل سیاه و سفید هستند دارای نهایت تباعدند. مشهور این است که دو شرط مذکور در تضاد معتبر است.

مؤلف در اینجا به هر دو شرط و اختلاف در اعتبار آنها، در پوشش شرط اول و در مورد صورتهای نوعیه اشاره می‌کند.

۶. یک اختلاف مهم در باب تضاد این است که: آیا تضاد مخصوص اعراض است یا میان جوهرها نیز تحقق دارد؟ در مورد اعراض اختلاف نیست اما در مورد جوهرها فقط بر مبنای قول مشائیان به ترکیب جوهر جسمانی از دو جوهر هیولا و صورت رابطه تضاد بین صورتهای آنها با قید دو شرط مذکور در پاورقی شماره (۵) یا بدون آن برقرار می‌گردد. شیخ

اشراق چون معتقد به ترکیب مذکور نیست بناچار تضاد میان جوهر را به کلی رد می‌کند، و در اینجا همین قول را، با اشاره قبلی به مبنای آن، به افلاطون نسبت می‌دهد.

۷. عبارت این است: «ومن احوال الجوهر الغير العامة لجميع الاعراض...» (مجموعه یکم، ص ۲۲۲، سطر ۱۸). ظاهراً اشاره به این است که درباره برخی از اعراض صدق می‌کند، چنانکه در ادامه عبارت، کمیت را نیز غیرقابل شدت و ضعف دانسته و بحث آن را به آینده موکول کرده‌اند.

۸. وجه نفی شدت وجود در واجب نسبت به ممکن روشن نشد.
 ۹. زیرا این تعلیل که «وجود به دلیل اینکه تشکیک‌پذیر است جنس نیست» به این معناست که: در قلمرو جنس، تشکیک راه ندارد. نوع و جنس و فصل و جوهر و اجناس عالی مقولات عرضی همگی به یک قلمرو تعلق دارند و نفی تشکیک در جنس به معنی نفی تشکیک از بقیه، از جمله «جوهر» است، و این با ادعای نخست، یعنی تشکیک‌پذیری جوهر منافات دارد.

۱۰. در متن کتاب این جمله در ادامه پاراگراف قبل آمده است، که البته از جهت شیوه تصحیح متن غلط است هر چند چنین می‌نماید که گوینده این سخن با سخنان سابق یکی است. (مجموعه یکم، ص ۲۲۴، سطر ۱۱)

۱۱. عبارت این است: «بل بالوجود و الزمان و ذلک معنی زائد علی الماهیه» اما از آنجا که تقدم به «وجود» پیش‌تر از قبیل تقدم به ذات دانسته شد و در مقابل تقدم به امر ثالث قرار گرفت چنین استنباط کردیم که عطف «زمان» به «وجود» در تعبیر «بل بالوجود و الزمان» - با قدری مسامحه در تعبیر - حکایت از این معنا دارد که مقصود «زمان وجود» است. البته اگر علیت پدر نسبت به فرزند در نظر گرفته شود و علیت مذکور نیز «تامه» شمرده شود تقدم پدر بر فرزند نیز از قبیل «وجودی» به معنی «ذاتی» است ولی اولاً با سیاق عبارت (مقایسه تقدم به ذات با تقدم به امر ثالث) نمی‌سازد. ثانیاً «پدر» علت تامه «فرزند» نیست.

۱۲. توضیح «زیادتی وجود نسبت به ماهیت یا حقیقت هیولا و صورت و جسم» در اینجا نه تنها مفید و لازم نیست بلکه مضرّ به مقصود نیز هست، زیرا مقصود درج مورد در قسم اول یعنی تقدم وجودی به معنی ذاتی است که به امر ثالث نمی‌باشد و نه تقدم به امر ثالثی که جدا از طرفین متقدم و متأخر در نظر گرفته می‌شود.

۱۳. تعبیر «به طبع» به جای «به ذات» ظاهراً از این جهت است که تقدم علّت ناقصه بر معلول را «تقدم به طبع» می‌نامند و «هیولا و صورت» با هم علّت ناقصه پیدایش جسم هستند، چه، علّت فاعلی - و چه بسا علّت غائی - نیز دخالت دارند.

۱۴. اشاره به نظریه معروف اعتباریت وجود است که شیخ اشراق در فصل «اعتبارات عقلی» آن را مطرح کرده است. در اینجا علاوه بر اشاره مذکور، که تأیید ضمنی شیخ را در بردارد، به دو لازمه دیگر این نظریه، یعنی اصالت ماهیت و جریان تشکیک در ماهیت، نیز اشاره می‌کند.

۱۵. مجموعه دوم - حکمة الاشراق - ص ۵۳، شماره ۴۴: و مما یوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لکلها حقيقة جزءها. و انما یصح هذا فی ما وراء الشكل و بعض الكمیات، فانّ قِطعتی الدائرة متشابهتان و حقیقتهما غیر حقیقة الكل الذی هود الدائرة، والاتان یحصل من واحد و واحد، ولا یشارک الاثنان مع الواحد فی الحقیقة.

۱۶. روشن است که اثبات جوهریت اجناس و فصول جواهر مشکلتتر از اثبات جوهریت انواع آنهاست زیرا نوع جوهر، به هر حال، کلی طبیعی است و در اشخاص به نحوی تحقق دارد ولی جنس و فصل صرفاً کلی هستند و از چنان امتیازی برخوردار نمی‌باشند.

۱۷. ناظر به مطلبی است که در پاورقی شماره ۱۵ به آن اشاره و متن کتاب حکمة الاشراق در باب مغالطات منطق درباره آن نقل شد. این مطلب که در المشاريع و المطارحات در مجموعه یکم، ص ۲۲۸ آمده ارتباط آشکاری با مطالب پیش از خود ندارد.

۱۸. این مطلب تابع یک اصل کلی است که می‌گوید: عقل ادراک کلیات می‌کند و حس به احساس جزئیات می‌پردازد. در چند سطر بعد نیز

مؤلف تصریح می‌کند که «جزئی تعقل نمی‌شود».

۱۹. هیأت طبق اصطلاح شیخ اشراق به معنی «عرض» است.

۲۰. «عقلیات» در اینجا به معنی مفارقات است، چه، در عرض «کلیات

جواهر» و «نفوس» قرار گرفته است.

۲۱. منظور صورت جسمیه در مقابل هیولا یا ماده اولیه است که طبق

نظر مشائیان جوهر است و، با حلول در جوهر ماده، جوهر جسم را

تشکیل می‌دهد و نیز صورت نوعیه جوهری که با حلول در هیولا یا ماده

ثانویه جوهریه انواع جواهر را تشکیل می‌دهد.

فصل دوم: کمیت

۲۲. نه تنها تعریف به حد تام و ناقص ندارد بلکه تعریف به رسم نیز

ندارد زیرا رسم نیازمند به جنس است. عبارت کتاب اینست: «فظاهر أن

لا یكون لها حد» (ص ۲۳۳، سطر ۸). محتمل است در اینجا کلمه «حد» به

معنی مطلق تعریف به کار رفته باشد، ولی «مطلق تعریف» شامل «خاصه

مرکبه» نیز می‌شود. بنابراین، مسامحه در تعبیر، قطعی است.

۲۳. از جمله عقائی مشائیان، که تا امروز نیز نزد فلاسفه اسلامی معتبر

است (علی شیروانی بدایة الحکمة شرح، ج ۲، ص ۱۳۰ - مربوط به فصل

اول از بخش اول) این است که جوهریت جنس برای جواهر است ولی

عرضیت عرض عام برای اعراض است. لذا هر یک از اعراض نهگانه - یا

کمتر به عقیده شیخ اشراق و پیروان وی - یک مقوله مستقل شمرده

می‌شود ولی اقسام جوهر، اعم از پنج قسم یا کمتر، همگی انواع جوهر

شمرده می‌شوند و جوهر با همه انواع خود یک مقوله محسوب می‌گردد.

۲۴. ضابطه مورد اشاره این فصل از کتاب بیان نشده و در پاورقی

مصحح آمده است: «جهت ملاحظه تفصیل ضابطه مراجعه شود به

«مشروع سوم، فصل ششم». عنوان افزوده فصل مذکور این است: >در

اعتبارات عقلی < (مجموعه یکم، ص ۳۴۰).

۲۵. متن: و إن أخذ اللاتجزی بالفعل فلیس من خواصه و یخالف معنی

التجزی الذی مع السلب الذی دونه (مجموعه یکم، ص ۲۳۴، سطر ۱۸ و

۱۹). ذیل عبارت (الذی مع السلب الذی دونه) قابل ترجمه نیست و شاید

افتادگی داشته باشد.

۲۶. احتمالاً در بخش «منطق» از کتاب المشاعر و المطارحات بیان شده است.

۲۷. در ترجمه «اعظام» آورده شد ولی مورد پسند مترجم نیست.

۲۸. احتمالاً در بخش «طبیعیات» از کتاب المشاعر و المطارحات.

۲۹. اصطلاح متداول «جسم طبیعی» است ولی تعبیر «جسم جوهری»

چنانچه در مقابل «جسم عرضی» به کار برده شود نیز مناسب است.

۳۰. مقصود روشن است اما «معنی تفاوت در سرعت حرکت دو کفه» روشن نیست. اگر گفته می‌شد «سمت حرکت دو کفه فرق می‌کند یعنی یکی رو به بالا و دیگری رو به پائین می‌رود» درست‌تر بود. تفاوت مذکور براساس قانون جاذبه است.

۳۱. ممکن است منظور درازا و پهنا و ژرفا باشد و نیز محتمل است به خط و سطح و حجم اشاره داشته باشد. احتمال دوم موجه‌تر است زیرا مضمون احتمال نخست را هم در بردارد و پیش‌تر نیز کم متصل پایدار به همین گونه تقسیم شد.

۳۲. ظاهراً این تقسیم جدید نیست، بلکه همان است که در آغاز فصل دوم درباره کم متصل پایدار و ناپایدار گفته شد، جز اینکه از باب توضیح اضافه شده که کم متصل پایدار دارای وضع و قابل اشاره حسی است و کم متصل ناپایدار دارای وضع نیست و از قابلیت اشاره حسی برخوردار نمی‌باشد.

۳۳. بحث درباره «واحد» بود نه «وحدت». ممکن است «واحد» برآستی عدد نبوده و در مقوله کمیت نیز مندرج نباشد ولی از اعتباری بودن «وحدت» اعتباری بودن «واحد» نتیجه نمی‌شود. شیخ اشراق در فصل ششم از مشرع سوم ضمن بحث از «اعتبارات عقلی» از «وحدت» و «وجود» و مفاهیمی دیگر مثل «امکان» و «وجوب» بحث خواهد کرد.

۳۴. از آنجا که بحث «اعتبارات عقلی» از نظر شیخ اشراق بسیار مهم است به هر مناسبتی آن را یادآوری می‌نماید. مفاد استدلال جدلی مورد اشاره این است که: چون اتصال و انفصال صفتهای کمیت هستند که

عینیت دارد پس این دو صفت نیز عینیت دارند.

۳۵. مقصود از این سخن روشن نشد. کم متصل و منفصل در ذات خود قابل اندازه‌گیری به طریق مساحی و شمارشگری هستند، چه انسان یا غیرانسانی باشد که به اندازه‌گیری بپردازد یا نباشد. سهم انسان در اینجا فقط پاره‌ای از نامگذاریها، مثل قرن و ماه و سال، و انتخاب مقیاسی به جای مقیاس دیگر، مثل یارد به جای متر، و پاره‌ای دیگر از امور قراردادی است.

۳۶. دیگر موضوعاتی هم که حامل اضداد هستند اینگونه نیستند که از یک ضد دوری جسته و همچنان منتظر بمانند تا ضد دیگر بدانها ملحق شود، بلکه پیوسته یکی از دو ضد را با خود حمل می‌کنند. بنابراین به صورت ظاهر استدلال مذکور درست به نظر نمی‌رسد اما ممکن است منظور این باشد که کمیت از ابتدا به یکی از دو صفت اتصال یا انفصال متصف است و آنچه از ابتدا به یکی از این دو متصف است تا آخر هم بدان متصف خواهد بود و اینگونه نیست که یکی از این دو صفت پس از استقرار خود بر موصوف، برود و دیگری به جای آن بیاید.

۳۷. این مطلب در کتاب متأخر نیز آمده است که بین اجناس عالیه با یکدیگر و انواع مندرج در اجناس مختلف تضادی نیست زیرا بر یک موضوع گرد می‌آیند مثلاً جسمی دارای یک نوع از کیفیت، مثل رنگ، و یک نوع از کمیت، مثل طول، می‌باشد (بدایة الحکمة، بخش هشتم، فصل هفتم). اما از طرف دیگر چنانچه تضاد میان جواهر پذیرفته شده و براساس آن، صورتهای نوعیه ضد یکدیگر شمرده شوند و اتصال و انفصال نیز دو فصل برای جنس کمیت شمرده شوند در این صورت زمینه ضدیت میان این دو فصل، که به معنایی با صورتهای نوعیه یکی هستند، فراهم می‌آید. با اینهمه مشکل است که بتوان اتصال و انفصال را دو فصل به حساب آورد زیرا ممکن است که «اتصال» یک امر وجودی و «انفصال»، عدمی شمرده شود، هر چند این احتمال نیز منتفی نیست که «از یکدیگر فاصله داشتن» یعنی «گسستگی» نیز امری وجودی شمرده شود.

۳۸. «پایدار» و «ناپایدار» در ترجمه «قارالذات» و «غیرقارالذات» آمده

است. پیش‌تر نیز شیخ اشراق ایندو را به ترتیب «ذی وضع» و «غیر ذی وضع» نامید ولی اصطلاح غالب و معمول «قار» و «غیرقار» است.

۳۹. معنی این سخن روشن نشد. «پنج» برآستی جزء «ده» است از آن جهت که «ده» است. شاید مقصود این باشد که «ده» از «آحاد» دهگانه تشکیل شده است نه از «پنج» و «پنج».

۴۰. «صغیر» و «کبیر».

۴۱. «قلیل» و «کثیر».

۴۲. اگر گفته می‌شد «توصیفی» یا «وصفی» هستند درست‌تر بود، چه، «اندک و بسیار کوچک و بزرگ» اوصاف کمیت‌های مستقل یا جواهر کمیت‌پذیر می‌گردند. برای مثال می‌گوئیم «جسم بزرگ» و «عدد اندک».

۴۳. مقصود از اضافه‌ای که نهایت بُعد و خلاف را نمی‌پذیرد موصوف این صفات است برای مثال میان «جسم» و «عدد» در دو مثال مذکور در پاورقی سابق هیچگونه بُعدی نیست چه رسد به اینکه «نهایت بُعد» باشد، چه، با هم سنجیده نمی‌شوند تا نوبت به دوری و نزدیکی برسد.

۴۴. در اینجا پاسخ مستقلی در حدود یک سطر آمده که مفهوم نشد. عبارت این است: و إن سَلَّم أن الصغیر کمیة علی سبیل النزول لامتناع غایة البعد لا یصح فیه التضاد - فیه یُمنع الکبری - (مجموعه یکم، ص ۲۴۲، سطر ۳-۵).

۴۵. اگر امتناع اجتماع در محل واحد مقید به «جهت واحد» شود مورد از قبیل اجتماع دو ضد نخواهد بود زیرا کوچک بودن شیئی مفروض نسبت به یک مبدء و بزرگ بودن او نسبت به یک مبدء دیگر خواهد بود.

۴۶. استقامت و انحناء. البته استقامت به عنوان وصف برای کمیت یا شیئی دارای کمیت، مثل جسم، در مقابل صفات «اعدجاج» و «تمایل» نیز می‌آید.

۴۷. تعبیرات «سوراخ سوراخ شدن» و «انباشته شدن» در مقابل «تخلخل» و «تکاثف» به کار رفته است.

۴۸. این مطلب کلیت ندارد یا دست کم در همه مثالها و مواردی که تصور می‌شده جریان نمی‌یابد. برای مثال، امروز به سادگی حرارت، که

یک کیفیت است، با درجات کمی نشان داده می‌شود و صدای ضعیف و قوی با طول امواج مشخص می‌گردد، و سرعت، که خود کیفیتی از یک حرکت است با تقسیم طول مسیر بر مدت سنجیده می‌شود.

۴۹. ظاهراً مطلب بدینگونه نیست زیرا «فزونی و کاستی» نیز وقتی با اوصاف «بیشتر و کمتر» نشان داده می‌شود فقط بین دو مقدار سنجیده می‌شود. و اگر مقصود این است که - مثلاً - می‌توانیم بگوئیم سه و چهار کمتر از پنج هستند چنین سنجشهایی در مورد کیفیت و شدت و ضعف آن نیز میسر است برای مثال: خورشید تابناکتر از ماه و ستارگان است.

۵۰. از اینجا (واگر) تا آخر (حدود دو سطر) ارتباط آشکاری با مطلب پیش از خود ندارد ولی با اصل بحث مربوط است و بهتر بود در یک بند (پاراگراف) جداگانه قرار داده می‌شد، ولی مترجم ترجیح داد از متن تبعیت کند.

۵۱. ظاهراً مطلب بدینگونه نیست، زیرا در تعریف «کمیت» یا «مقدار» می‌گویند عرضی است که «قسمت و نسبت را بالذات می‌پذیرد» و «مساوات و عدم مساوات» از قبیل «نسبت» هستند. در مورد سایر اعراض و مقولات جوهری از واژه هائی مثل «مماثلت» و «مشابهت» و «مجانست» و امثال اینها جهت بیان «تفاوت یا عدم تفاوت» آنها استفاده می‌شود.

۵۲. معنی دو جمله اخیر روشن نشد. شاید منظور این باشد که «نفی مساوات» در مورد مقولات غیر کمیت میسر است و این از قبیل سالبه به انتفای موضوع است اما اگر «عدم مساوات» را با «امکان مساوات» همراه کنیم دیگر نمی‌توان آن را به غیر «کمیت» نسبت داد و بایستی به جای آن از واژه هائی مثل «تفاوت» و «عدم تفاوت» استفاده کرد. اگر این توجیه درست باشد، در واقع، مفاد عبارت همان است که در پاورقی سابق، به عنوان نقد، بیان شد. متن کتاب این است: *اللهم إلا أن يؤخذ مع إمكان و یسمى التفاوت أو نحوه* (مجموعه یکم، ص ۲۴۳، سطر ۱۵ و ۱۶).

۵۳. یکی از ویژگیهای ارزنده شیوه فکری و تحقیقی شیخ اشراق این است که از بحث‌ها و موشکافیهای کم فایده می‌گریزد و تا حدودی - به اصطلاح امروز - کاربردی می‌اندیشد. از جمله موارد بروز ویژگی مزبور

مورد حاضر است. متأسفانه اینگونه موشکافیهای کم فایده - و احیاناً مخالف با هدف - در کتب علوم دینی، که قرن‌ها حافظ سنت تحقیق در کشور ما بوده و از این جهت حق بزرگی بر اندیشه ایرانی - اسلامی دارند، کم نیست.

۵۴. ظاهراً در اینجا مغالطه‌ای صورت گرفته زیرا بر هم نهادن دو مقدار به منظور اندازه‌گیری آنها نیست بلکه فقط «مقایسه» است و با مجهول بودن اندازه دقیق هر یک از آندو منافات ندارد.

۵۵. تعریف «عدد زوج» به «عددی که قابل تقسیم به دو قسمت مساوی و غیر کسری است» و «عدد فرد» به عددی که فاقد قابلیت مذکور است ایجاب می‌کند «فردیت» عدمی یا نقیض «زوجیت» باشد.

۵۶. آنچه ذیل [ثالثاً] گفته شده از نظر محتوا با [اولاً] یکی است.

۵۷. در اینجا در متن واژه «وحدت» آمده (مجموعه یکم، ص ۲۴۶، سطر ۱) که مرادف با «واحد» نیست بلکه از نظر کاربرد اعم است، مثلاً گفته می‌شود «یک ده تا»، اما سیاق عبارت معلوم می‌دارد که منظور «یکتائی» یا «وحدت» در عبارت شیخ را به «واحد» یا «یک» و «وحدات» را به «آحاد» یا «یکها» ترجمه کرده‌ایم.

۵۸. به تعبیر دیگر، این تعریف فقط شامل جنس عدد است و فصل عدد را، که هر مرتبه یا هر نوع خاص از عدد را تکمیل می‌نماید بیان نمی‌کند.

۵۹. این مطلب از نظریات اختصاصی شیخ اشراق است که در مقابل مشائیان اظهار داشته است. وی معتقد است جسم دارای حرکت در «کمیت» نمی‌باشد بلکه آنچه صورت می‌گیرد «افزایش» یا «کاهش» است یعنی جوهر جسمانی جدیدی بر جسم موجود افزوده و یا بخشی از یک جوهر جسمانی حذف می‌گردد. مهمترین پاسخی که به این مدعا داده می‌شود این است که وحدت اتصالی جسم در حال تغییر کمی، یا افزایش و کاهش، محفوظ است و همین امر موجب می‌شود حیثیت واحدی به عنوان متحرک در طول تغییرات کمی همچنان محفوظ باشد و حرکت جسم در کمیت معنا دار شود. جهت توضیح بیشتر، نک: بدایة الحکمة،

بخش ۱۰، فصل ۱۰.

۶۰. ظاهراً مقصود این است که با خط یا سطح واحدی برخورد می‌کنیم که بخشی از آن مستقیم و بخش دیگر منحنی است. اما این فرض مستلزم اجتماع این دو در یک موضوع نیست زیرا بخشی که منحنی است مستقیم نیست و بخشی که مستقیم است منحنی نیست.

۶۱. به نظر می‌رسد استدلال و مثالی که ارائه شده عکس مدعا را افاده می‌کند، زیرا اگر اختلاف حالت خط یا سطح از جهت استقامت و انحنا راجع به موضوع نباشد معنایش این است که موضوع واحدی، که طبعاً فردی از نوع واحد است، گاهی به استقامت و گاهی به انحنا موصوف می‌گردد و روشن است که در این صورت استقامت و انحنا نیز دو عرض ضد یکدیگر خواهند بود که پی در پی بر موضوع واحدی فرود می‌آیند. با این استدلال چگونه می‌توان گفت خط یا سطح مستقیم و منحنی مختلف و استقامت و انحنا دو فصل متفاوت هستند؟

۶۲. معنی این جمله که «باید یک خط واحد ویژه را همچنان نگهداشت...» روشن نیست، اما می‌توان فرض دوم را پذیرفت. استقامت و انحنا طبق این فرض، لازم ماهیت خط نبوده بلکه لازم وجود خارجی هستند و ضد یکدیگرند و به تعاقب بر معروض خود فرود می‌آیند.

۶۳. به کار بردن اصطلاح «مقوم» برای فصل غیر معمول است، زیرا معمولاً جنس را مقوم فصل و فصل مقسم جنس می‌شمارند، ولی در اینجا فصل را «مقوم حقیقت نوع» دانسته‌اند و چنین مقومی در واقع همان مقسم است زیرا نوع با تقسیم ذاتی جنس فراهم می‌آید.

۶۴. خلاصه اینکه: قول به اختلاف نوعی دو خط مستقیم و منحنی یا دو سطح مستوی و مستدیر با طریقه استدلالی که ملاحظه شد اگر درست باشد لازمه آن نفی عرضیت کلیه اعراض و ادعای فصل بودن همه آنهاست در حالیکه گویندگان این سخن، خود، نیز چنان لازمه‌ای نمی‌پذیرند و در موارد بسیاری، از جمله تندی و کندی حرکت، ادعای عرضیت می‌کنند.

لازم به تذکر است که شیخ اشراق این مطلب را، که تا پایان فصل ادامه

یافته، به خوبی توضیح داده است.

فصل سوم: کیفیت

۶۵. در متن «ده رطل» آمده، و «رطل» پیمانهای است که به جای وزن در کشورهای عربی به کار می‌رفته است. در فرهنگ لاروس آمده است مقدار «رطل» در شهرهای مختلف تفاوت داشته و مشهورتر این است که معادل دوازده «اوقیه» بوده است. فرهنگ مزبور مقدار «اوقیه» را هم بین سی و شصت و دوازده درهم متغیر دانسته و می‌گوید نزد زرگران دوازده درهم است.

۶۶. ظاهراً مثال درست نیست زیرا «ده رطل» یا «ده کیلو» و امثال اینها مقدار معینی را افاده می‌کنند در حالیکه سبکی و سنگینی اولاً نسبی هستند ثانیاً مقدار معینی را نمی‌رسانند سبکی و سنگینی از جمله کیفیات اختصاص یافته به کمیت هستند، نظیر بلندی و کوتاهی.

۶۷. معمول این است که اصطلاح «نسبت» در مقوله «کمیت» می‌آید و گفته می‌شود «کمیت عرضی است که به ذات خود مقتضی قسمت و نسبت است». نسبت در اینجا به معنی سنجش است و از آن سه حالت «تساوی»، «بزرگتری» و «کوچکتری» و حالات دیگری نظیر یک دهم و یک سوم و ده برابر و سه برابر و امثال اینها ناشی می‌شود. حال اگر نفی «قسمت» و «نسبت» از «کیف» به همان معنا باشد که برای «کم» اثبات می‌گردد دیگر وجهی برای تفاوت بین کیف و وضع با معیار عدم قبول و قبول «نسبت»، به معنایی که شیخ اشراق در اینجا متذکر شده، نخواهد بود. به علاوه تمایز میان کیف و وضع با این قید که «تصور کیف نیازمند به تصور امری خارج از آن و حاملش نیست» حاصل می‌شود چنانکه تمایز کیف با مکان نیز توسط همین قید صورت گرفت. این اشکال که به شیخ اشراق متوجه می‌شود طبق مبنای شائی است که مقولات عرضی نهگانه را قبول دارد و وضع را مقوله مستقلی می‌شمارد. اما طبق مبنای شیخ اشراق که فقط به چهار مقوله عرضی قائل است (حکمة الاشراق، بخش منطق، باب مقولات) و وضع را مقوله منفرد و مستقلی نمی‌داند دیگر جایی برای حث در چگونگی تمایز میان وضع و کیف باقی نمی‌ماند و

بایستی تمایز میان کیف و اضافه - یا نسبت به اصطلاح شیخ اشراق - مورد بررسی قرار گیرد. این تمایز نیز با این قید که «تصویر کیف نیاز به تصویر مقابل ندارد» تأمین می‌گردد.

۶۸. شاید قید «سرعت» به طور مطلق درست نباشد زیرا زوال پذیرها همه به طور یکسان و در مدت یکسان زائل نمی‌شوند برای مثال سرخی چهره ناشی از شرمساری زود زائل می‌شود ولی گرمای آب جوش در شرائط عادی به همان سرعت از بین نمی‌رود. بهتر بود به جای قید «سرعت» از قید «به سادگی» استفاده می‌شد.

۶۹. تفاوت اصلی این است که تعاریف هندسی، یا تعلیمات، به صورت آرمانی یا کمال مطلوب عرضه می‌شوند و به همین علت همیشه در حد اعلاهی کمال هستند. برای مثال کُرهِ هندسی کاملترین و دقیقترین کُرهِ است و در قلمرو هندسه کُرهِ یا شکل دیگری که کمترین نقص یا انحراف و کمبودی نسبت به کمال مطلوب داشته باشد راه ندارد. اما در متن واقع یا طبیعت اینگونه نیست، بلکه کُرهِها و دیگر شکلها در مراتب مختلفی نسبت به کمال مطلوب قرار دارند و بر حسب معمول هیچیک به مرتبه کمال مطلوبی که در تعریف هندسی می‌آید نمی‌رسند.

۷۰. اشکال اصلی همان است که ذات واحدی در دو مقوله مندرج باشد، حتی در دو مقوله عرضی یا حتی در دو نوع مختلف از یک مقوله زیرا مقولات و یا انواع همردیف مندرج در یک مقوله با یکدیگر تباین کامل دارند. اما طرح جداگانه این مطلب که ذات واحدی نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد به دلیل یک اشکال فرعی و مضاعف است و آن اینکه مستلزم جمع بین «وابستگی» و «استقلال» است و این یک تناقض است.

۷۱. اشاره به قول امام فخر رازی و برخی دیگر از متکلمان اشعری پیش از اوست که علم را از قبیل «اضافه» شمرده‌اند. این قول ظاهراً منشأ کلامی دارد و آن تزیه علم خداوند از تغییر و تکثر ناشی از تغییر و تکثر معلوم می‌باشد. در واقع، در صورتی که علم واقعیتی درون ذات عالم باشد در علم خداوند به جزئیات اشکال تکثر و تغییر به تبع معلوم پیش می‌

آید ولی اگر ماهیت علم «اضافه» باشد چون اضافه یک انتزاع ذهنی و بیرون از ذات مضاف و مضاف الیه است مستلزم تغییر و تکثر در ذات الهی نخواهد بود. این پندار متکلمان را فلاسفه در بحث از علم الهی پاسخ گفته و درباره ماهیت علم بشری نیز در بحث «وجود ذهنی» از امور عامه فلسفه بحث کرده‌اند. بحث وجود ذهنی از زمان صدر المتألهین به بعد سر و سامان تازه‌ای در فلسفه یافته است و از جمله اقوالی که نقل می‌شود و درباره آن به بحث و انتقاد می‌پردازند قول امام فخر رازی است.

۷۲. چنانکه در پاورقی سابق گفته شد اضافه شمردن علم از جانب فخر رازی انگیزه کلامی دانسته و، در این صورت، معلوم است که رد آن نیز از یکطرف در گرو حل مشکل کلامی درباره علم خداوند است و از طرف دیگر به وسیله جداسازی چگونگی علم در خدا و بشر میسر می‌گردد. اما پاسخی که شیخ اشراق در اینجا اظهار داشته ظاهراً قابل تأمل است زیرا منقطع ساختن علم از معلوم چه بسا مستلزم خلع علم از معنای خودش می‌باشد. علم از صفاتی است که فعلیت یافتن آن در گرو «معلوم» است در حالیکه بسیاری از صفات از جمله قدرت این چنین نیستند. قدرت ممکن است در شخصی قادر (خدا یا غیرخدا) موجود باشد بی آنکه مقدور بالفعلی در کار باشد اما علم، حتی علم بالقوه هم، لزوماً علم به چیزی است. البته ممکن است با دقت بیشتر بتوان گفت معلوم واقعی همان صورت ذهنی است و در این صورت علم و عالم و معلوم یکی است ولی باز هم حیثیتها فرق می‌کنند و هر سه حیثیت در عرض هم حضور دارند.

نکته قابل توجه در اینجا این است که خصوصیت مذکور علم را مندرج در اضافه به معنی انتزاعی آن نمی‌سازد و سخن اشاعره را که - بر حسب نقل منابع میانه و متأخر مثل اسفار و بدایة الحکمة - می‌گویند «حصول علم مستلزم تحقق هیچ حقیقتی در ذات عالم نیست» توجیه نمی‌کند بلکه علم و عالم و معلوم هر یک جداگانه یا بر حسب حیثیت خاص خود تحقق دارند، همانگونه که در همه مصادر متعدی و مشتقات آنها، نظیر قتل و قاتل و مقتول، هر سه عنوان حاکی از واقعیت‌های عینی

هستند و اضافه آنها به یکدیگر از قبیل اضافه انتزاعی نیست.
 ۷۳. اشاره به بحث اعتبارات عقلی است که شیخ اشراق برای آن اهمیت ویژه قائل است.

۷۴. سخن این گوینده البته درست نیست ولی برخی از جوابهای شیخ اشراق هم دست کمی از آن سخن ندارد و از جمله آنها همین پاسخ است زیرا لمس با حدقه اگر با چشم بسته صورت گیرد رؤیتی در کار نیست و اگر جسم را روی چشم باز بماند سطح بسیار کوچکی از آن لمس می شود که با شکل تفاوت دارد.

۷۵. میان همه رنگها هم منتهای دوری و خلاف نیست. برای مثال سیاهی و سفیدی در دو طرف طیف گسترده‌ای از رنگ قرار دارند منتهای دوری است ولی درجات متفاوت و بسیار فراوانی که میان این دو رنگ قرار دارند گاهی آنقدر به هم نزدیک هستند که از یکدیگر تمیز داده نمی شوند. به علاوه در مورد شکلها هم می توان منتهای دوری و خلاف را تصویر کرد برای مثال می توان گفت بین یک استوانه و یک هرم منتهای دوری و خلاف است ولی میان یک هرم با قاعده ده ضلعی و یک هرم دیگر با قاعده یازده ضلعی منتهای دوری و خلاف نمی باشد.

۷۶. اگر این استدلال درست باشد لازمه اش این است که طول و عرض و ارتفاع یا ابعاد سه گانه هم کمیت نباشند زیرا در اثر حرارت و برودت زیاد و کم می شوند. به علاوه در اینجا میان سبکی و سنگینی که دو عنوان نسبی هستند با «وزن»، که یک عنوان واقعی و مشخص و قابل قسمت و نسبت بلذات است، خلط شده است. آنچه پیش تر گفته شد درباره سبکی و سنگینی بود نه درباره وزن و بُعد کمیتهای واقعی هستند ولی سبکی و سنگینی، بلندی و کوتاهی، زیادی و کمی و امثال اینها کیفیات محسوس وابسته به کمیت می باشند.

۷۷. مثالها ممکن است قابل مناقشه باشند و - احياناً - بااطلاع بیشتر از قوانین فیزیکی اصلاح شوند اما مطلب به شرط توجه به توضیح مذکور در پاورقی سابق، درست است.

۷۸. معنی «عدد نداشتن» روشن نیست زیرا «عدد»، همانگونه که در

آغاز کتاب به صراحت گفته شده (مجموعه یکم، ص ۱۹۷، سطر ۷ و ۸) و دو سه سطر پیش هم اشاره شد، مستلزم وجود ماده نیست و در مفارقات هم قابل اطلاق است - و از این جهت است که می‌گویند عقل اول، عقل دوم و... - به علاوه جمله‌ای که در کتاب آمده خود متضمن تناقض است. شیخ می‌گوید: «هر یک بتنهائی عدد ندارند» (و لیس کل واحد زا عدد - مجموعه یکم، ص ۲۵۹، سطر ۱۱) برای آنچه عدد ندارد تعبیر «هر یک» بی معناست و اگر تعبیراتی مثل «کل واحد» یا «آحاد» - که در جمله قبل آمده - درست باشد پس شیئی مورد نظر دارای عدد است. اما اگر منظور شیخ از عدد، بُعد است - که البته بعید است چنین باشد - پاسخی که داده شده با استدلال طرف مقابل تناسب ندارد.

۷۹. در واقع غالب آنچه درباره عرض بودن رنگ و شکل گرفته شد و اشکالها و پاسخهایی که طرح شد بازی با الفاظ و غیر ضروری بود نکته مهم فقط این است که ویژگی ذاتی و تغییرناپذیر همه اعراض وابستگی و طفیلی‌گری وجود آنهاست و چون شکل و رنگ ویژگی مذکور را در هر حال دارند لزوماً عرض هستند.

در ادامه بحث، ضابطه دیگری نیز جهت عرضیت مقوله گفته شده که آن نیز به عنوان یک «قاعدہ کلی» قابل توجه است.

۸۰. این مثال طبق مبنای شیخ اشراق که حکمت را از جمله اعراض می‌داند صحیح است.

۸۱. اگر بپذیریم که «زاویه» از جمله شکل‌های هندسی است مثال «شکل» برای بیان مطلب کفایت می‌کند.

۸۲. عبارت این است: فان الوقوع فی الاعیان انما یعنی به وجود الشیئی فی نفسه (المشارع، ص ۲۶۳، سطر ۱ و ۲). وجود فی نفسه یا معمولی در مقابل وجود رابط یا «فی غیره» قرار دارد. وجود معمولی، اعم از اینکه جوهر یا عرض و مادی یا مجرد باشد، این ویژگی را دارد که می‌تواند موضوع یا محمول قضیه قرار گیرد و وجود رابط آن است که هیچگونه استقلالی ندارد مثل «است» در جمله «زید نویسنده است». مقصود شیخ در اینجا این است که کمترین مرتبه وجود عینی این است که

شیئی مورد نظر دارای وجود فی نفسه باشد اما کمتر از آن، که وجود فی غیره باشد، از عینیت برخوردار نیست و تنها اعتباری است که ساختن قضیه را ممکن می‌سازد.

از باب تذکر باید دانست در مورد واقعیت داشتن وجود رابط فی الجملة اختلافی هست. علامه طباطبائی معتقدند فی الجملة واقعیتی دارد وگرنه میان قضیه صادق و کاذب تفاوت واقعی نخواهد بود. اما اکثریت، از جمله برخی از شاگردان علامه، معتقدند اعتبارات منطقی بدون وجود واقعی نیز جریان می‌یابند. جهت توضیح بیشتر، نک: نه‌ایة الحکمة، المرحله الثانية، الفصل الاول...، همراه با حواشی استاد مصباح.

۸۳. هر چند سخن مؤلف جدلی و بر پایه مسلمات خصم است اما قابل اشکال است، زیرا اگر فرض شود اجزائی که برای پر کردن جاهای خالی به کار می‌روند کوچکتر از جزء لایتجزا باشند لازمه فرض مذکور این نیست که جزء لایتجزا تجزیه شود بلکه لازمه‌اش این است که جاهای خالی هرگز پر نشوند.

به علاوه بر مستدل نیز ایرادی وارد است و آن اینکه، همه شکل‌های هندسی هر چند دارای اضلاع متعدد باشند خطوط مستقیمی در اطراف خود دارند و همان اشکالی که در مورد خط یکپارچه محیط دایره پیش می‌آید درباره هر یک از اضلاع شکل‌های دیگر هم قابل طرح است.

فصل چهارم: مضاف

۸۴. دور توقف وجودی و متقابل دو شیئی بر یکدیگر است (بدایة الحکمة، المرحلة السابقة، الفصل الخامس...: اما استحالة الدور و هو توقف وجود شیئی علی ما يتوقف علیه وجوده). برحسب این تعریف توقف معرفت دو شیئی بر یکدیگر دور به حساب نمی‌آید. با اینهمه سخن شیخ اشراق ممکن است با دقت بیشتر به دور واقعی یا توقف وجودی برگردد بدین معنا که «معرفت» یک شیئی نیز خود یک «وجود» ذهنی است و توقف دو معرفت بر یکدیگر، بی آنکه متعلق‌های آنها بر هم متوقف باشند، بازگشتش به توقف دو وجود بر یکدیگر است یعنی - مثلاً - معرفت به «الف» هنگامی وجود می‌یابد که معرفت به «ب» وجود یابد و

برعکس، پس معرفتهای «الف» و «ب» هم علت و هم معلول یکدیگرند، و این دور است.

۸۵. امکان خاص، سلب ضرورت از جانب وجود و عدم یک شیئی است و امکان عام، سلب ضرورت از جانب مخالف است یعنی اگر - مثلاً - بگوئیم «الف ب است به امکان عام» به این معناست که «ب نوبدن» که جهت مخالف قضیه موجب مذکور است، برای «الف» ضرورت ندارد، و اگر بگوئیم «الف ب نیست به امکان عام» یعنی «ب بودن» برای «الف» ضرورت ندارد. در وجه نامگذاری این نوع امکان به «عام» دو گونه سخن گفته‌اند و می‌توان گفت: یکی اینکه اعم از دو جهت دیگر است. دیگر اینکه نزد عامه مردم شناخته‌تر از امکان خاص است. همین دو وجه نامگذاری نیز متقابلاً در مورد امکان خاص محتمل و موجه است و با یکدیگر نیز منافات ندارند، نه در عام و نه در خاص. اما ظاهراً شیخ اشراق وجه دوم را پسندیده و از این جهت بر «شناخته‌تر» بودن امکان عام تأکید کرده است.

لازم به یادآوری است که توجیه مذکور در اینجا در مورد بسیاری از مثالهای شرعی که در اصطلاح دانش اصول فقه به آنها «حقایق شرعیه» می‌گویند، قابل جریان است. برای مثال «صلاة» ابتدا به معنی عام «دعا» بوده و سپس به یک دعای خاص یعنی «نماز» منتقل شده و پیدا است که «دعا» به صورت کلی برای عموم مردم شناخته‌تر و حتی معمولتر از «نماز» است و در عمل نیز بسیاری نماز را به جای نمی‌آورند ولی به هر مناسبتی دعا می‌کنند.

۸۶. اتحاد جعل به این معناست که آنچه جنس را تحقق می‌بخشد یا به تعبیر فلسفی «جعل می‌کند» عیناً با همان «جعل»، فصل و نوع را هم تحقق بخشد یا «جعل» کند.

۸۷. به تقریب می‌توان گفت تا اینجا هیچ مطلب روشنی گفته نشده، نه درباره اقسام اضافه و بیان دو قسم بسیط و مرکب و نه درباره جنس و فصل و نوع اضافه.

به نظر می‌رسد اولاً اصل تقسیم مضاف به بسیط و مرکب، بر فرض که

درست باشد، کم فایده است زیرا برای مثال «پدری» را مضاف بسیط و «پدر» را مضاف مرکب دانسته‌اند. این تقسیم در همه مواردی که مشتق و مبدء اشتقاق را با هم می‌سنجیم جاری است برای مثال «انسانیت و انسان» یا «قیام و قائم».

ثانیاً در اینجا میان اضافه و مضاف خلط شده و مضاف به بسیط و مرکب تقسیم شده در حالیکه اضافه در مقایسه به مضاف همیشه بسیط و مضاف در مقایسه به اضافه همیشه مرکب است. اضافه در حکم مصدر یا اصل ماده فعلی و مضاف در حکم فاعل و مفعول است. اما سخن مشهوری که به خصوص در لسان متأخران جریان یافته و می‌گویند «مضاف حقیقی نفس اضافه است» و یا می‌گویند «موجود حقیقی نفس وجود است» و یا می‌گویند «بیاض حقیقی نفس ابیض است» اینها را باید «تعارفات فلسفی» نامید زیرا نفس وجود یا صرف الوجود تحقیقی ندارد تا وجود حقیقی باشد و آنچه هست وجود مفید و وجود مطلق است و نیز می‌توان پرسطید نفس بیاض کجا یافت می‌شود تا ابیض باشد؟ و در مسأله مورد بحث ما باید پرسید نفس اضافه بدون لحاظ مضاف و مضاف الیه کجا تحقق می‌یابد تا مضاف حقیقی شمرده شود؟ به نظر می‌رسد تحقق چنین واقعیتی حتی در ذهن هم محل تردید است.

ثالثاً در مورد جنس و فصل و نوع اضافه باید دانست که «اضافه» به هر صورت، یکی از اجناس عالی مقولات عرضی است. این اجناس و اجناس پائین‌تر، تا برسد به جنس قریب و نوع سافل، هرگز به طور مجرد تحقق نمی‌یابند بلکه بایستی در قوس نزول با تقید به فصول مختلف و مترتب بر یکدیگر به مرتبه نوع سافل تنزل یابند و بعد از آن نیز تحقق عینی از آن افراد نوع است. بنابراین آنچه واقعیت می‌یابد فردی از نوع خاصی از اضافه است و فاصله میان جنس عالی اضافه تا این فرد نیز، با قطع نظر از اینکه اجناس و انواع متوسط یکی باشند یا بسیار متعدد، توسط ذهن طی می‌شود و مشکل عینی چندانی ندارد تا نیاز به مباحث فراوان درباره فصول و انواع متوسط و اخیر باشد. شیخ اشراق که معمولاً سعی در تلخیص و حذف زوائد دارد بهتر بود در اینجا نیز به اختصار

می‌کشید.

۸۸. یعنی «پسر بودن» را که خود اضافه است به «علی» اضافه می‌کنیم. البته این ترکیب مجمل است و به دو صورت معنا می‌شود یکی اینکه علی پسری داشته باشد و دیگر اینکه علی پسر کسی باشد. اما ادامه عبارت متن نشان می‌دهد که در اینجا صورت اول منظور شده است.

۸۹. عبارت این است: و فی مجاورۃ الدار مثلاً یحتاج الی تعیین داریهما مع تعیینهما (المشارع...، ص ۲۶۸، سطر ۵ و ۶) معنی عبارت روشن است و در ترجمه آمده ولی روشن نیست که تعیین دو خانه برای چه ضرورت دارد و اصولاً مقصود از «تعیین» خانه در اینجا چیست. دست کم اگر گفته می‌شد باید روشن شود همسایگی در مورد منزل است یا محل کار یا جز آن شاید وجهی داشت ولی این نیز اگر معلوم نشود باز هم اصل تحقق «همسایگی» می‌تواند پذیرفته شود.

۹۰. سخن مؤلف در بیان مثالهایی که در صدد بیان آن است مغشوش است ولی چون مقدمه مطلب بروشنی گفته شده می‌توان حدس زد که مقصود این است که: گاهی ذهن ما بعد از توجه ابتدائی به موجودی خارجی بار دیگر به طور ثانوی توجه کرده و آن را معلوم خویش می‌شناسد. در این صورت طرفین اضافه یعنی علم (یا ذهن عالم) و معلوم هر دو وجود بالفعل داشته و تعادل در طرفین اضافه برقرار است - این سخن البته بدین معنا نیست که ماهیت علم اضافه است، چنانکه برخی از متکلمان گفته‌اند - اما گاهی موجود خارجی فقط به ذهن می‌آید، یعنی در برابر آئینه ذهن قرار می‌گیرد، بی آنکه به معلوم بودن آن توجه شود. در این صورت معلوم بالفعل است اما علم بالقوه است و اگر توجه ثانوی به علم پیدا شود علم نیز - مثل صورت سابق - بالفعل می‌گردد. گاهی نیز جریان برعکس می‌گردد یعنی علم بالفعل است ولی معلوم فعلیت ندارد مثل هنگامی که شیئی ممکن معدوم را در نظر می‌گیریم و به این عمل ذهنی خود نیز توجه ثانوی داریم.

چنانچه سخن مؤلف را درست فهمیده باشیم ملاحظاتی را در مورد اصل فرض و مثالهای آن جاری می‌دانیم:

الف - اضافه‌ای که طرفین آن از جهت قوه و فعل برابر نباشند، بر حسب نظر دقیق، که در برخی از منابع متأخر نیز آمده است، اضافه نیست. برای نمونه، در بدایة الحکمة (مرحله هشتم، آغاز فصل ششم) آمده است: «من احکام التضایف ان المتضایفین متکافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا». بنابراین فرضی که مطرح شده در بنیاد خود قابل بحث است.

ب - بر فرض نادیده گرفتن اشکال فوق برای تحقق علم به یک معلوم، قصد ثانوی یعنی توجه به علم و اینکه شیئی مزبور متعلق علم قرار گرفته لازم نیست بلکه علم حصولی به یک شیئی فقط به این معناست که تصویر آن به ذهن بیاید اعم از آنکه به آن تقدیر توجه بشود یا نشود. بنابراین سخن مؤلف که علم به شیئی بدون لحاظ ثانوی معلوم بودن آن را علم بالقوه می‌داند محل اشکال است بلکه در اینجا علم بالفعل حاصل است. ج - این مطلب که اگر معلوم دارای وجود خارجی نباشد معلوم بالفعل نیست به نظر درست نمی‌آید، چه، معلوم حقیقی همان صورت ذهنی است اعم از آنکه وجود خارجی معادل آن صورت نیز موجود باشد یا نباشد و در صورت دوم نیز اعم از آن است که وجود آن ممکن باشد یا ممکن نباشد.

۹۱. مفاد این پاراگراف با پاراگراف سابق تفاوت آشکاری ندارد، و البته در متون دستنویس و چاپی قدیم پاراگراف بندی مرسوم نبوده است. لذا محتمل است غرض تکرار مثال بوده باشد. اما در ادامه مطلب، هنگام «بحث و پیگیری» و پاسخ به این مدعا ملاحظه خواهیم کرد که شیخ دو گونه پاسخ می‌دهد: پاسخ نخست به تمام مثالها مربوط می‌شود و پاسخ دوم بیشتر با مثالهایی که در پاراگراف دوم آمده مناسبت دارد. پاسخ دوم در متن کتاب از صفحه ۲۷۱ سطر ۱۵ (و لیس للعاقل أن یذهب...) شروع می‌شود.

۹۲. در اینجا در متن کتاب «این» (یسر) آمده ولی جهت تعمیم معنا به «فرزند» که اعم از ابن و بنت است، ترجمه شد.

۹۳. در این قسمت که پاسخ نخست را تشکیل می‌دهد، علیرغم

تفضیل نسبی آن، فقط دو نکته بیان شد: نخست اینکه نسبت و اضافه از این جهت که هر دو دارای دو طرف هستند با یکدیگر اشتراک دارند. دوم اینکه نوع لحاظ در غالب نسبتها مؤثر است. لحاظ یکطرفه نسبت را از اضافه دور می‌کند و لحاظ دو طرفه آن را به اضافه نزدیک می‌کند. اگر پرسیده شود فایده این سخن چیست، چه بسا در پاسخ گفته شود: از اینجا معلوم می‌گردد تفاوت پنداری میان نسبت و اضافه مربوط به نوع لحاظ، یا اعتبار، است و در واقع ایندو تفاوتی ندارند. البته، به نظر می‌رسد چنان پاسخی درست نباشد زیرا نزدیکی نسبت به اضافه نیز متکی بر نوع دیگری از لحاظ، یا اعتبار، است و از اینجا می‌توان به عکس استدلال کرد و گفت: پس معلوم می‌شود واقعیت امر جز این است و نسبت حقیقتی مستقل از اضافه دارد.

۹۴. این نتیجه، اعم از اینکه درست یا غلط باشد، منطبق با نظر شیخ اشراق درباره شمار مقولات عرضی است. وی، چنانکه در حکمة الاشراق، در باب جوهر و عرض، از منطق حکمت اشراق، تصریح کرده تنها به چهار مقوله عرضی با نامهای کم، کیف، نسبت و حرکت معتقد است و همه مقولات دو طرفه مثل مکان، زمان و ملک را، که به اصطلاح مشائیان از نوع نسبت هستند در کنار مقوله اضافه - به اصطلاح مشائی - قرار داده و همه را با عنوان «نسبت» مشخص کرده است.

فصل پنجم: مقولات دیگر

۹۵. در شق دوم مقایسه باید به عکس گفته می‌شد، بدین صورت که: «وجود سیاهی برای خود عین وجود آن برای محل است ولی وجود مکان عین وجود آن برای شیئی صاحب مکان نیست.» اگر چنین گفته شود طرفین مقایسه با یکدیگر همسان خواهند بود، چه، جسم و شیئی متمکن هر دو جوهرند و سیاهی و مکان هر دو عرضند. در تعریف عرض گفته می‌شود «وجودش برای خود عین وجودش برای معروض است» چنانکه در متن همین کتاب آمده است، و بر همین اساس نیز گفته می‌شود: وجود عرض همانطور که عدم خودش را طرد می‌کند عدم معروض را هم طرد می‌کند یعنی همانطور که با عدم خودش در تناقض است در همان حال با

عدم معروض هم در تناقض است، اما جوهر این چنین نیست، یعنی وجود جوهر فقط با عدم خودش متناقض است و با عدم عوارضش تناقض ندارد (بداية الحكمة، المرحلة الثالثة، الفصل الثالث، تعريف وجود لغيره و لنفسه).

نکته قابل توجه این است که اگر مطلب به صورت پیشنهادی فوق گفته شود سخن شیخ در محاق تأمل می‌افتد، چه، به نظر می‌رسد وجود مکان نیز برای خودش عین وجودش برای متمکن است و نیز مکان همانگونه که عدم خود را طرد می‌کند عدم تمکن را هم طرد می‌کند، چه، مکان فقط وقتی مکان است که متمکن داشته باشد و مکان خالی «سطح درونی جسم حاوی» نیست و در واقع «حاوی» - یعنی «در بردارنده» - نیست، بلکه فقط بالقوه «مکان» است.

و چنانچه اصل سخن شیخ بدینگونه مورد اشکال واقع شود لوازمی هم که در ادامه متن (و اگر چنین... می‌شد) بر آن مترتب شده مورد اشکال یا به تعبیر درستتر بی مورد و خارج از فرض مسأله خواهد بود.

۹۶. هر دو لازمه، که بر یکدیگر نیز مترتب هستند، اهمیت دارند و جهت ترتب آنها بر فرض مورد بحث نیز این است که اگر وجود شیئی برای خودش عین وجودش در مکان خاص باشد مکان مذکور جزئی از هویت شیئی خواهد بود و در صورتیکه، به علت انتقال به مکان دوم، باطل شود هویت شیئی خواهد بود و در صورتیکه، به علت انتقال به مکان دوم، باطل شود هویت شیئی متمکن باطل شده و بار دیگر - چون فرض می‌شود همان شیئی است که به مکان دوم آمده - شیئی معدوم عیناً اعاده می‌گردد، در حالیکه اعاده معدوم محال است.

این لوازم مهم، بنابر آنچه در پاورقی سابق گفته شد همگی بی مورد است زیرا اصل فرض، چنانکه گفته شود مقلوب و معکوس است.

۹۷. در اینجا شیخ همان فرض مقلوب را از مکان به سایر اعراض تعمیم داده است و همان اشکال که در پاورقی شماره یک ذکر شد بر این تعمیم نیز وارد است.

۹۸. گویا منظور این است که بحث به طریق جدلی و با تکیه بر

مسلمات طرف مقابل به نفع شیخ تمام شده است. سرّ مطلب نیز این است که شیخ این را مقوله مستقلی نمی‌داند و آن را همراه با مقولات دیگر، غیر از کم و کیف، مندرج در «نسبت» می‌شمارد. روند بحث نیز، چنانکه ملاحظه کردیم، متکی بر انکار استقلال «این» بود ولی از آنجا که شیخ در این کتاب قصد طرح و اثبات تفصیلی نظریات خود را ندارد از پیگیری صریح و جدی نظریه خاص خویش درباره تعداد مقولات عرضی خودداری کرد.

۹۹. قسم پنجم و اول یکی هستند. قسم سوم نیز از قبیل مکان نیست بلکه بیان خصوصیت مادی یک جوهر است. قسم دوم و چهارم، که به ترتیب با مثالهای «بودن شیئی در بازار» و «بودن شیئی در هوا» مشخص شده‌اند تفاوت آشکاری با هم ندارند. بنابراین دو قسم معتبر در اینجا بیان شده است: مکان اولی و حقیقی یا خاص و مکان نسبی. قسم دوم نیز، در حقیقت، مکان است و تعریف مکان «سطح حاوی که در بردارنده جسم محوی» است بر آن صادق است ولی ممکن است چند متکمن را با هم در بر بگیرد.

۱۰۰. ظاهراً منظور توجه به تعبیراتی مثل بالا، بالاتر و بالاترین و پائین، پائین‌تر و پائین‌ترین است و این در صورتی است که جای قرار گرفتن چند شیئی یا یک شیئی در چند وضعیت مکانی را با یک مبدء مشخص بسنجیم مثلاً سطح دریا را مبدء بگیریم و بگوئیم مساوی سطح دریا و صد متر بالاتر از سطح دریا... هم چنین به نظر می‌رسد بالا و پائین بودن خود از عوارض مکان است و شدت و ضعفی که در اینجا منظور شده حقیقی نیست و از قبیل شدت و ضعف وجود نمی‌باشد.

۱۰۱. امر دیگر «حرکت» است. زمان، بر حسب مشهور، مقدار حرکت است و جسم از آن جهت که مشمول حرکت قرار می‌گیرد زمانمند نیز می‌گردد. این مطلب در ادامه سخن شیخ روشتر بیان شده است.

۱۰۲. انقسام «متی» به دو قسم عام و خاص متناسب با مطلبی است که درباره انقسام «این» گفته شد. در اینجا شیخ تقسیم را درست آورده است.

۱۰۳. باید افزود که هر موجود طبیعی هر چند به ظاهر، به خصوص از

جهت مکان، در حال سکون باشد باز هم دارای حرکتی از جهات دیگر می‌باشد.

۱۰۴. لازمه این سخن این است که حرکت عارض بر شیئی و زمان عارض بر حرکت باشد. البته اطلاق «عرض» و «عارض» بر حرکت براساس نظر شیخ اشراق که حرکت را عرض م‌یداند درست است ولی بر حسب نظر غالب فلاسفه اسلامی، از جمله صدرالمؤمنین، که حرکت را عرض نمی‌دانند تنها می‌توان گفت زمان به واسطه بر جسم عارض می‌گردد.

۱۰۵. عبارت این است: فان هذا الوضع يُعتبر فيه نسبة الاجزاء الى الحاوی والمحوی والجهات الخارجة (المشارع...، ص ۲۷۵، سطر ۵ و ۶). ترجمه این عبارت همان است که ملاحظه شد. اما به نظر می‌رسد صحیح این بود که گفته شود: فان هذا الوضع يعتبر فيه نسبة اجزاء المحوی الى الحاوی والجهات الخارجة»

۱۰۶. ظاهراً مقصود فلک محددّ الجهات است.

۱۰۷. مقصود این است که فلک محددّ الجهات دارای وضع است و همین که می‌گوئیم فوق سایر افلاک است خود نوعی از وضع است اما از این جهت که در عالم فوق القمر است و در مکان نیست از ویژگی «این» برخوردار نیست. این مثال بر حسب نجوم قدیم و فلسفه مبتنی بر نظام عقول و افلاک ایراد شده و اکنون غیر معتبر است.

۱۰۸. در متن کلمه «درخت» وجود ندارد و جهت سهولت دریافت مطلب افزوده شد.

۱۰۹. استقامت و انحناء یا راستی و خمیدگی، در اصل از کیفیات ویژه کمیات هستند اما وضع خاصی نیز برای اجزای درخت نسبت به هم و نسبت به پیرامون آن پدید می‌آورند.

۱۱۰. جَدّه، مصدر ثلاثی مجرد فعل وَجَدَ يَجِدُ و از نظر معنا مرادف با وَجَد، وَجِد و وَجِدان است و به معنای یافتن، داشتن و اختصاص داشتن به کار می‌رود و همین کاربردها صورتهای مختلف مقوله ملک یا جَدّه را، که در متن آمده، تشکیل می‌دهد.

۱۱۱. در مثالهای مذکور در متن، به ترتیب، غلاف و پیراهن و انگشتر محیط و شمشیر و بدن و انگشت محاط هستند. بر حسب معمول در غالب این موارد برعکس واقع تعبیر می‌کنند، یعنی به جای اینکه بگویند «بدن را به پیراهن و انگشت را به انگشتر و سر را به کلاه می‌گذاشتم» عکس آن را می‌گویند یعنی می‌گویند: پیراهن را به تن و انگشتر را به انگشت کردم و کلاه را بر سرم گذاشتم.»

۱۱۲. اگر معنی کلی «اختصاص چیزی به یچیز دیگر» را در نظر بگیریم تفاوتی نخواهد بود زیرا، از باب نمونه در مثالهای مذکور، غلاف شمشیر، پیراهن به تن، انگشتر به دست، قوا به نفس و اسب به زید اختصاص دارند ولی گونه و مبنای اختصاص و آثار آن فرق می‌کند.

۱۱۳. جنس بودن جزء اعم مشکلی ندارد اما فصل بودن آن به خودی خودی قابل تصویر و پذیرش نیست زیرا فصل همیشه جزء اخص نسبت به جنس و جزء مساوی نسبت به نوع است و احتمال اعم بودن در مورد آن نمی‌رود، اما شاید تنها توجیه در اینجا این باشد که مقصود یکی از فصول بعید است که در مرحله‌ای پیش از جنس قریب دارد و به تبع اعم بودن جنس قریب، از اعمیت برخوردار می‌گردد. شاهد لفظی این احتمال این است که «فصل» در عبارت مؤلف اضافه به یک جنس غیر معین شده است. (و کل ذاتی اعم اما جمس اما فصل جنس - المشارع، ص ۲۸۱، سطر ۳ و ۴).

۱۱۴. احتمالات متعددی مطرح و بررسی و همه، به جز یک احتمال، مردود گردید. جهت تسهیل مطلب، یکبار دیگر احتمالات را با توجه به نتیجه هر یک به طور خلاصه متذکر می‌شویم:

الف - ذات شیئی منسوب به زمان، بدون لحاظ زمان، متی باشد. این احتمال مردود است.

ب - ذات شیئی به انضمام یک هیأت غیر اضافی پایدار متی باشد. این احتمال مردود است.

ج - ذات شیئی به انضمام یک هیأت غیر اضافی ناپایدار که معادل حرکت است و با حرکت از نظر منطقی تساوی دارد متی باشد. این احتمال

مردود است.

د - ذات شیئی به انضمام یک هیأت غیر اضافی ناپایدار که از اقسام حرکت است متی باشد. این احتمال مردود است.
 ه - زمان در مفهوم متی دخالت داشته باشد به این صورت که متی عین زمان باشد. این احتمال مردود است و به طور ضمنی در اواخر بحث مطرح شد.

و - زمان در مفهوم متی دخالت داشته باشد ولی متی عین زمان نباشد بلکه ذاتی غیر زمانی در نظر گرفته شود و به زمان نسبت داده شود و از این نسبت یا اضافه به «متی» تعبیر کنیم.

از نظر مؤلف فقط احتمال اخیر درست است با این توضیح که در این صورت متی مندرج در مفهوم نسبت یا اضافه می‌گردد. شیخ به این ظنر دو بار در طی بحث خود اشاره کرد و این خود موجب نوعی بی‌نظمی و تکرار گردید.

۱۱۵. دلیل این مطلب روشن است، چه، جنس الاجناس بسیط است و آنچه دارای جزء ذاتی اعم باشد مرکب از اعم و اخص است و جنس دیگری فوق آن قرار دارد.

۱۱۶. پیش‌تر (در پاورقی ۱۸) گفته شده معنی اصلی «جده»، که با وضع لغوی و موارد کاربرد آن، به ویژه «ملک» - که نام دیگر «جده» نیز هست - مناسبت دارد، «اختصاص» است و این معنا در مواردی مثل شمشیر و غلاف یا لباس و بدن به صورت «احاطه یکی بر دیگری» جلوه می‌کند. و گاهی نیز، مثل تمکل معمولی، احاطه ظاهری وجود ندارد. بنابراین، تعبیر کتاب خالی از مسامحه نیست.

۱۱۷. بنابراین طبق نظر مؤلف، در آنجا که اصطلاح «فعل» یا «انفعال» به کار می‌رود اولاً به دو واقعیت اشاره نمی‌شود تا، بر فرض استقلال مقولی ایندو دو مقوله جدید به مقولات افزوده شود، بلکه فقط به یک واقعیت با دو لفظ اشاره می‌شود. ثانیاً واقعیت مذکور چیزی جز «حرکت» یا نوعی از حرکت نیست. ثالثاً وقتی این نوع خاص از حرکت را که، به عقیده شیخ، خود از مقولات عرضی است، به محرک اضافه می‌کنیم و

نسبت می‌دهیم نامش را «فعل» می‌گذاریم و هنگامی که همان واقعیت واحد را به یک رکن دیگر - از ارکان ششگانه آن - نسبت می‌دهیم آن را «انفعال» می‌نامیم. این نامگذاریها و اعتبارات مختلف که از یک واقعیت حکایت می‌کند نباید به ما چنین القاء کند که با مقولاتی غیر از حرکت و غیر از نسبت روبرو هستیم.

۱۱۸. عبارت این است: «لا حرکء تلحق ذات الفاعل اخری» (مجموعه یکم، المشارع، ص ۲۸۳، سطر ۵ و ۶). این عبارت علاوه بر نارسائی معنوی از جنبه لفظی هم مشکل دارد. لذا آنچه در ترجمه آمده (نه به این معنا که حرکتی به طور یکجا از ذات فاعل به دیگری منتقل شود) در واقع ترجمه دقیق این عبارت نیست ولی با توجه به ادامه مطلب، که در متن ملاحظه می‌گردد، سخنی است که می‌تواند در این مقام گفته شود و در مجموع روند بحث نیز دخالت چندانی ندارد.

۱۱۹. از اینجا تا آخر فصل بحث درباره تعداد جوهر است. به همین جهت سزاوارتر این بود که فصل جدیدی تأسیس شود. اما ظاهراً به این دلیل که غرض مؤلف در فصل حاضر کاستن از شمار مقولات است. بحث صورت را هم، که در نهایت منتهی به تقلیل انواع جوهر است، در این فصل گنجانیده است. اما باید توجه داشت که در این قسمت از بحث، شمار مقولات کاستی نمی‌یابد زیرا جوهر، در اصطلاح فلاسفه اسلامی، هر چه هست، یک مقوله است و اختلاف در عدد انواع آن است.

۱۲۰. مقصود اعراضی است که به آنها لوازم ماهیت می‌گویند.

۱۲۱. ظاهراً جمله اخیر متضمن تکرار است زیرا صورت جسمیه به ضمیمه هیولای اولیه جسم مطلق را تولید می‌کند، که با وصف اطلاق خود وجود ندارد بلکه بایستی صورت نوعیه اخیر که سازنده نوع الانواع است بدان ملحق شود تا جسم خاصی به وجود بیاید.

۱۲۲. «جایگاه» در ترجمه «حیّز» آمده است. در فلسفه طبیعی ارسطو برای هر یک از عناصر چهارگانه جایگاهی طبیعی در نظر گرفته شده بود و این جایگاه بیشتر جنبه مکانی داشت، بدینگونه که خاک در زیر، آب روی خاک، باد روی آب و آب روی آتش جای می‌گرفت و فرض این بود

که هر یک از عناصر چهارگانه که از جای خود به علتی بالاتر یا پائین‌تر برود سرانجام به جایگاه خود برمیگردد. امروز عناصر چهارگانه ارسطو باطل شده و معلوم است که آنها خود مرکب از عناصر بسیط دیگری هستند و ترکیبات نیز بیش از چهار است. اما «جایگاه طبیعی» به معنایی فراتر از «مکان طبیعی» هنوز هم برای عناصر و ترکیبات آنها قابل تصویر است.

۱۲۳. اگر منظور «وضع» به معنی خاص آن است، که بنام مقوله «وضع» شناخته می‌شود، در این صورت ویژگیهای خارجی دیگری از قبیل شکلو رنگ و جز اینها قابل ذکر است و چنانچه منظور «وضع» به معنی عام است که اصطلاح منطقی نیست ولی در عرف شامل بسیاری از ویژگیها می‌شود، در این صورت ذکر «مکان» نیز لازم نیست زیرا در «وضع» به معنی عام مندرج است.

۱۲۴. در مورد «واجب الوجود» این قیاس جریان نمی‌یابد زیرا هر نوع ممیزی اعم از ذاتی یا خارجی که واقعی بوده و جنبه اعتباری نداشته باشد مستلزم تکثر و منافی با وجود وجود است. پس اینگونه نیست که تا مسأله مذکور حل نشود در این مورد خاص نتوان استدلالی ترتیب داد. ممیز خارجی لازم با وجود عینی است و طرح استدلال با آن مشکلی ندارد و ممیز ذاتی، در آنجا که کلی منحصر در فرد باشد از طریق ذات به فرد منتقل می‌گردد و راه استدلال را هموار می‌کند.

بنابراین مثالی که آورده شده مناسب نیست ولی مطلب به صورت کلی درست است.

۱۲۵. غیر قسری به معنی طبیعی و قسری به معنی غیر طبیعی است. البته این هر دو منشأ اثر هستند ولی میل قسری، به اصطلاح «طرداً للباب» گفته شده زیرا مسلم است که امر خارج از طبیعت شیئی را جوهری نمی‌شمارند.

۱۲۶. منطق المشاعر و المطارحات (علم اول به اصطلاح شیخ اشراق و به قیاس نامگذاری الهیات به علم ثالث) هنوز به چاپ نرسیده تا در این مورد گزارشی ارائه شود. اما در کتاب حکمة الاشراق مطلب مورد اشاره

آمده است (مجموعه دوم، ص ۸۶ بند ۸۶). شیخ اشراق در آنجا پس از طرح ادعای مخالف، می‌گوید، «این مدعا غلط است، زیرا وقتی چیزی به دلیلی جوهر دانسته می‌شود لازم نیست جزء آن نیز جوهر باشد. برای مثال، کرسی، به دلیلی، جوهر دانسته می‌شود و عرضهایی که به واسطه آنها کرسی بودن تحقق می‌یابد جزء کرسی هستند ولی جوهر نیستند.» در ادامه نیز همین مطلب ضمن مثالهای «آب» و «هوا» بیان شده است.

۱۲۷. آنچه در اینجا آمده خلاصه مطالب قبل نیست بلکه فرا روی نسبت به آن است، زیرا پیش‌تر چنین گفته شد که اثبات جوهریت کل در گرو اثبات جوهریت جزء است و عکس آن، که مورد نظر طرفداران جوهریت صورت است، درست نیست. اما در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، هر دو طریقه مردود شمرده شده و به منتهی شده که - گویا - راهی برای اثبات جوهریت هیچ یک از جزء و کل نیست زیرا هر دو متکی بر هم هستند. اما - ظاهراً - حق این است که اثبات جوهریت جزء تنها در گرو علم به جوهریت کل نیست، بلکه علاوه بر این طریقه از طریق دانستن وضعیت جزء، بدون توجه به کل، نیز اثبات جوهریت - یا عرضیت - جزء میسر است.

۱۲۸. شرط صحت شکل دوم «خین کی»، یعنی اختلاف دو مقدمه در سلب و ایجاب و کلیت کبری است.

۱۲۹. مقصود اقسام معروف کیفیت است یعنی کیف غیر محسوس، محسوس، استعدادی و مخصوص به کمیت. اما استدلال مؤلف مبتنی بر این فرض است که اقسام چهارگانه، مثل تعداد عرضهای نهگانه مشائی، استقرائی هستند و ممکن است کیفیاتی خارج از این اقسام نیز یافت شوند.

فصل ششم: شدت و ضعف

۱۳۰. کلمه «ذات» که در اینجا همراه با «عدد» آمده - و در موارد دیگری از همین فصل نیز تکرار شده - موجب اشتباه است. ذات اگر به معنی ماهیت باشد مرادف «نوع» است که در مقابل «عدد» قرار دارد و شق دیگر از احتمالات دو گانه را تشکیل می‌دهد، و اگر مرادف «عدد» باشد

اصطلاح غیر معمولی است.

۱۳۱. استدلال شیخ، حداقل به عنوان بیان لازمه قول مخالف، قابل پذیرش است، چه، روشن است که اختلاف نوعی سیاهی شدید و خفیف به معنی تفاوت فصلی آندو است و لازمه آن نیز جنس بودن سیاهی است. اما اطلاق عرضی بر فصل جز به مسامحه مسموع نیست، مگر اینکه عرضی را به معنی مصطلح در مقابل ذاتی به کار نبریم، زیرا اولاً رعض همیشه خارج از ماهیت است و فصل یک طبیعت خارج از ماهیت آن نیست. ثانیاً تا جنس و فصل با هم قرین نشوند طبیعتی تشکیل نمی شود تا عرضی، اعم از لازم ماهیت یا لازمه وجود، به آن تعلق گیرد. بنابراین، سیاهی، بر فرض که جنس باشد معروض هیچ عرضی نخواهد بود. به علاوه، این مطلب نیز قابل تذکر است که استدلال جدلی شیخ بدون تعبیر فوق نیز تمام است.

۱۳۲. «حقیقت» در اصطلاح منطق مرادف «نوع» است. این مطلب با توجه به تعاریفی که درباره جنس و فصل و نوع ارائه می کنند روشن است برای مثال

الجنس ما علی الحقایق حُمل ان شركة الحقائق بما سُئل -
منظومه سبزواری
و النوع، علی کثیر اتفاق عند سؤال مال الحقیقة صدق - منظومه
سبزواری

۱۳۳. در این اشکال به ترتیب فرضهای ذیل از یکدیگر پدید آمده و تناقضی را آشکار ساخته اند:

تفاوت دو مقدار زائد و ناقص در مقدار است و نه غیر مقدار پس تفاوت فصلی است نه عرضی فصل عراض بر طبیعت جنس است و جنس همان مقدار است عرض یک شیئی غی راز خود آن است از جهت طبیعت پس تفاوت در مقدار نیست.

روشن است که نتیجه اخیر با فرض نخست متناقض است.

نظیر همین استدلال با همین مراتب در مورد شدت و ضعف نیز صورت گرفت.

۱۳۴. البته ممکن است مشائیان آنچه را در مورد «شدید و ضعیف» می‌گویند در مورد «زائد و ناقص» هم عیناً بپذیرند. در این صورت استدلال نقضی مؤثر نیست و بهترین پاسخ همان است که به طریق حلی گفته شد و در پاورقی سابق توضیح داده شد.

۱۳۵. در متن کتاب آمده است: «... و ظاهر ان الألف مثلاً هنا للمبالغة» (مجموعه یکم، ص ۲۹۸، سطر ۱۰ و ۱۱). مقصود از «الف» نخستین حرف از صیغه‌های «أفعل» تفضیل در عربی است. در ترجمه این متن جمله به معترضه «از صفات تفضیلی» اکتفا شد تا معنی مقصود به زبان فارسی هم تعمیم یابد.

۱۳۶. تفاوت دو مورد مذکور، چنانکه از مثالها بر می‌آید، این است که «شیرین‌تر» و «سریع‌تر» از قبیل کیفیت هستند و «بزرگ‌تر» و «طولانی‌تر» از قبیل کمیت می‌باشند و مقصود این است که واژه‌های «شدید» و «ضعیف» اختصاص به کیفیت ندارند بلکه می‌توان از «حجم شدید و ضعیف» یا «امتداد شدید و ضعیف» نیز صحبت کرد و - مثلاً - در زبان عرب می‌توان گفت «أشدّ طولاً» و «أضعف امتداداً». شیخ مدعی است که این کاربردها منع عقلی ندارد و عرف نیز با آن همراه است. این مطلب در تأیید پاسخ نقضی سابق بیان شده است.

در ضمن، تعبیر «مبالغه» که در متن کتاب برای صفاتی مثل أطول و أكبر آمده مسامحه‌آمیز است زیرا این وزنها در عربی صفات تفضیلی هستند و برای مبالغه وزنها دیگری وجود دارد.

۱۳۷. ظاهر پاسخ شیخ روشن است و در کلمات متأخران نیز تکرار شده است. از جمله در منظومه سبزواری در بیان کلی متواطی و مشکک گفته شده است:

ومتواط و مشکک ثبت إن ساوت الأفرار أو تفاوت
بأولوية أو أقدمية أو أزيدية أو أنقضية

و بالاشدان تشأقل بالاتم يجمعها الكمال و النقص الا عم

اما مقصود اصلی شیخ، که تا حدودی نیاز به توضیح دارد، این است که دقت عقلی ایجاب می‌کند میان تعبیراتی مثل «شدید و ضعیف» و «طویل

و قصیر» و «کبیر و صغیر» تفاوت واقعی نیست و، هر چند هر یک از اینها در مورد خاصی به کار می‌رود، اما در واقع در همه این موارد ملاک اصلی و معنوی یکی است و می‌توان آن ملاک واحد را در دو تعبیر «کمال و نقض» یا - به قول شیخ اشراق - «تمامیت و نقض» جستجو کرد. این ملاک عقلی، به نظر شیخ اشراق، هر چند با کاربردهای لغوی این تعبیرات به صراحت تأیید نمی‌شود اما به صراحت نیز مردود نمی‌گردد، و به همین مقدار جهت پذیرش آن کفایت می‌کند.

۱۳۸. با آنکه سر تا سر سخن شیخ، که حاوی نکته سنجیهای ارزنده است، حاکی از تشکیک در وجود است و مقدمه مناسبی جهت قول به تشکیک وجودی (از اصول حکمت متعالیه) است در اینجا شیخ تشکیک به «تمامیت و نقض» را به ماهیت نسبت داده است و این یک نقطه ضعف است و یا ممکن است گفته شود از مظاهر قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نزد شیخ اشراق است.

۱۳۹. قابل توجه است که در اینجا، بر خلاف برخی از اشارات سابق کتاب، به صراحت تمام، عقیده معروف و منتسب به شیخ اشراق، مبنی بر اعتباریت وجود و اصالت، ماهیت، اظهار و به افلاطون نیز نسبت داده شده است.

مشرع سوم

گفتگوهای پیرامون تقسیمات وجود

۱. متقدم و متأخر
۲. وحدت و کثرت و ملحقات آندو
۳. اقسام غیریت
۴. قوه و فعل، حادث و غیر حادث
۵. کلی و جزئی
۶. اعتبارات عقلی
۷. تتمه اعتبارات عقلی
۸. قارّ و غیر قارّ
۹. تناهی پذیر و تناهی ناپذیر
۱۰. تجزیه پذیر و تجزیه ناپذیر
۱۱. آنچه جزء دیگری است و آنچه جزء دیگری نیست
۱۲. قابل حرکت و غیر قابل حرکت

فصل [اول]

در باره متقدم و متأخر

یکی از مطالبی که در این مقام گفته می شود اینست که: موجود به «متقدم» و «متأخر» تقسیم می شود. تقدم گاهی بر حسب «زمان» و گاه بر حسب «شرف و فضیلت» و گاه بر حسب «رتبه» است. یکی از ویژگیهای تقدم بر حسب رتبه اینست که «متقدم» تبدیل به «متأخر» می شود، اما نه بخودی خود، بلکه در اثر نحوه اعتبار کسی که به آن می نگرند. تقدم رتبه‌ای یا طبیعی و یا قراردادی^۱ است:

تقدم رتبه‌ای قراردادی، یا وضعی بر حسب موقعیت‌ها لحاظ می شود مانند اینکه امام بر مأموم مقدم است ولی این تقدم بر حسب این است که از جانب محراب بدانان نگریسته شود اما اگر از جانب ورودی مسجد بنگریم [چه بسا] مأموم مقدم است. ^۲ تقدم رتبه‌ای طبیعی در تمام سلسله‌ها [ی طبیعی] بر حسب طبیعت آنها یافت می شود، و نه بر حسب چگونگی قرارداد، مانند سلسله‌های علت و معلولی و صفات و موصوفات و سلسله ترتیبی اجناس [و انواع]. در این موارد اگر [-] مثلاً در یک سلسله علت و معلولی -] از پائین‌ترین معلول بنگریم و به بالاترین علت برسیم معلول اخیر را «متأخر» می یابیم و اگر از بالاترین علت شروع کنیم و همچنان بطرف پائین‌ترین معلول سرازیر شویم باز هم آخرین معلول را «متأخر» تشخیص

می‌دهیم. در مورد «جنس الاجناس» و «نوع الانواع» نیز مسئله بهمین صورت است و برهان نهایت^۳ نیز براساس همین گونه سلسله‌ها، و با قید اجتماع آحاد سلسله ترتیب داده شده است.

در مقابل تقدم برتبه نوع دیگری از تقدم بنام تقدم بر حسب طبع وجود دارد، مانند تقدم آنچه شیئی بر آن توقف دارد - یعنی با عدمش شیئی ممتنع است ولی بمجزد وجودش شیئی واجب نمی‌شود - بر خود شیئی نظیر تقدم «یک» بر «دو» و تقدم «صورت کرسی» بر «کرسی».

یکی دیگر از اقسام تقدم، تقدم ذاتی است مانند تقدم آنچه با بودنش شیئی واجب می‌شود، بر خود شیئی. متقدم‌های مذکور را اگر با متأخرهایشان گرد آوریم و سلسله‌ای تشکیل دهیم تقدم در آنها به تقدم رتبه‌ای طبیعی بر می‌گردد. و نیز باید دانست تقدم رتبه‌ای طبیعی غیر از تقدم طبعی است زیرا تقدم طبعی بستگی به چگونگی نگرش ملاحظه‌کننده ندارد و متقدم آن هرگز تبدیل به متأخر نمی‌شود، اما همین متقدم و متأخرهای طبعی یا غیر طبعی - که بستگی به لحاظ و آغاز از نقطه خاصی از سلسله دارد - اگر با یکدیگر گرد آیند خود موجب پیدایش ترتیبی طبیعی است.^۴

بحثها و تحقیقات

[الف: چگونگی اطلاق الفاظ تقدم و تأخر بر موارد]

در اینکه واژه تقدم [- و نیز تأخر -] به طریق «تواطی» یا جز آن بر موارد، اطلاق می‌گردد اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر متأخران برآنند که «تقدم» بطور یکسان و بمعنی واحدی بر تمام اقسام خود حمل می‌شود و تشکیکی در آن نیست. برخی از ایشان، هم چنین، گفته‌اند معنی واحد مزبور اینست که: متقدم - از آنجهت که متقدم است - دارای خصوصیتی است که متأخران از آن محروم است، اما تمام آنچه متأخر از آن بهره‌مند است در متقدم یافت می‌شود.

این سخن راست نمی‌آید زیرا متقدم بر حسب زمان - که وجودش باطل شده

است - بدون شک از «زمان» موجود برای متأخر محروم است، همچنانکه زمان متأخر نیز برای متقدم نبوده است. اما اگر اینطور اعتبار کنند که زمان متقدم در برگیرنده زمان متأخر نیز هست ولی عکس آن صادق نیست باز هم با متقدم و متأخری که هر دو در آینده می آیند نقض می شود.^۵ بعلاوه، این ادعا که هر چه متأخر دارد متقدم نیز از آن بهره مند است، بطور مطلق، صحیح نیست، چه، بسیار ویژگیها است که برای متأخر موجود است و در متقدم یافت نمی شود مانند ویژگی «امکان» که برای آنچه متأخر از واجب الوجود است ثابت می شود و در واجب الوجود نیست.^۶ بنابراین سزاوار است این اطلاق فقط با این قید مقید گردد که «متقدم آنچه را که لازمه تقدم است دارد»، [بی آنکه به چیزی از این لوازم تصریح شود و یا مقایسه ای بین متقدم و متأخر صورت گیرد] اما با اینهمه احتیاط باز هم با مسئله زمان - که گفته شد - و با مسائل دیگری نقض می شود.

برخی از کسان، که گفته می شود اهل دانش هستند، معنی واحد [و غیر مشکک] تقدم را اینطور تفسیر کرده اند که «تمام اصناف تقدم در این خصوصیت شریک هستند که آنچه برای متقدم حاصل می شود نسبت به آن، در مقایسه با متأخر^۷، اولویت دارد». اما اینهم درست نیست زیرا آنچه [فقط] متقدم بزمان است چیزی ندارد که نسبت به آن، در مقایسه با متأخر، اولویت داشته باشد و همان نیز باعث تقدم شود: زمان، بطور کلی و قطع نظر از اینکه چه زمان خاصی باشد، نسبت به هیچ کدام اولویتی ندارد. زمان خاص در هر یک جداگانه هست و هر کدام زمان ویژه خود را دارد و «یک زمان» بهر دو منسوب نیست تا نسبت به یکی اولویت داشته باشد. هم چنین نمی توان گفت «اولویت زمان خاص، نسبت به متقدم بزمان، وجود دارد و علت آنها نفس تقدم است»، زیرا همه این مقدمات [و تفسیرها و توجیها] برای این است که معنی «تقدم» معلوم شود.

هم چنین در آنجا که متقدم و متأخری وجود دارد جای آن نیست که گفته شود «متقدم بودن، یا نفس تقدم، نسبت به متقدم اولویت دارد» زیرا اولی از تمام جهات

مربوط به زمان متقدم بر دومی است و دومی از تمامی آن جهات متأخر از اولی است، و وقتی می‌گوئیم این، متقدم و آن متأخر است امر ثالثی در بین نیست تا بگوئیم هر دو نسبت به آن متقدم اند ولی یکی از آندو از این جهت اولویت دارد. علاوه بر اینها دو تفسیر مذکور برای معنی واحد تقدم این عیب را هم دارند که «تقدم» را در تفسیر معنی خودش اخذ کرده‌اند، در حالیکه مطلوب ما فهم معنی واحد تقدم است که به اشتراک [معنوی] میان افرادش بر آنها اطلاق می‌گردد. برخی دیگر گفته‌اند تقدم بر تمامی معانی خود بطریق اشتراک لفظی حمل می‌گردد ولی حق، اینست که تقدم مشترک معنوی میان بعضی از معانی و مشترک لفظی میان بعضی دیگر است و بر پاره‌ای دیگر بطریق مجاز اطلاق می‌شود. معنی حقیقی تقدم، تقدم‌های بالذات و بالطبع هستند و وجه مشترک آنها اینست که در هر دو «ذات» چیزی بر «ذات» چیز دیگر مقدم است. علت، چه تامه باشد [- بطوریکه در تقدم بالذات گفتیم -] و چه غیر تامه [- بطوریکه در بالطبع گفتیم -]، می‌باید از نظر ذات و وجود بر معلول خود مقدم باشد. پس لفظ تقدم در هر دو به یک معنی واحد مشترک بکار می‌رود.

[ب: ماهیت تقدم زمانی]

تقدم زمانی، هر چند در عرف مردم مشهورتر از دو معنی سابق است، اما تقدم و تأخر اصلی [بین نفس متقدم و متأخر نبوده بلکه] بین زمانهای آنها است. برای مثال، می‌گوئیم «کیقباد» مقدم بر «لهراسب»^۸ بود، اما این بدان معنی نیست که ذات کیقباد بر ذات لهراسب تقدم داشت بلکه زمان او مقدم بر زمان لهراسب است. پس تقدم و تأخر در اصل بزمان آندو مربوط است و در مرحله دوم، بطور ثانوی، به خود آندو بر می‌گردد. در جای دیگری از این کتاب، به طور ویژه، به این مطلب پرداختیم که تقدم «زمان» بر «زمان» از قبیل تقدم «بالطبع» است، زیرا زمان متقدم، بنا بر آنکه گذشت [جزء] علت زمان متأخر است، و پیداست که تقدم زمان بر زمان دیگر بزمان نیست زیرا زمان نمی‌تواند دارای زمان دیگر باشد. خلاصه اینکه:

تقدم و تأخر بین دو زمان [معنی مستقلی نیست و] به تقدم بالطبع بر می‌گردد^۹ و تقدم و تأخر میان دو شخص نیز [معنی حقیقی نیست بلکه] تعبیری است که از روی مجازیت صورت می‌گیرد، چه تقدم و تأخر واقعی بین زمان دو شخص است، و نه بین خودشان. البته این مطلب [اخیر] استثنائی هم دارد و آن در صورتی است که متقدم زمانی دخالتی در وجود متأخر داشته باشد مانند تقدم پدر بر پسر و در آن صورت نیز بازگشت آن به تقدم طبیعی^{۱۰} است.

[ج: تقدم رتبه‌ای قراردادی و طبیعی]

تقدم رتبه‌ای وضعی معمولاً به مکان نسبت داده می‌شود، اما در حقیقت متعلق به زمان است و زمان دخالت تام در آن دارد. برای مثال می‌گوئیم «ههران پیش از بغداد است». این تقدم ذاتی نیست و باعتبار مکان هم نیست، بلکه نسبت به کسی است که می‌خواهد [مثلاً -] از خراسان به حجاز برود چنین شخصی ابتدا به ههران و بعد به بغداد می‌رسد، و اینکه می‌گوئیم «اول به ههران می‌رسد» یعنی زمان وصول او بهمدان پیش از زمان وصول به بغداد است. گاهی گفته می‌شود تقدم حرکتی بر حرکت دیگر به سبب تقدم مسافت یکی بر دیگری است [و مسافت از قبیل مکان است]. اما این گفته پذیرفتنی نیست، زیرا حرکاتی هم که بطور مکرر در مسافت واحد برگزار شوند، در مقایسه با یکدیگر، از تقدم و تأخر برخوردار هستند. اما تقدم رتبه‌ای طبیعی اصولاً مسافتی در آن نیست تا بحث درباره مکان پیش بیاید. در این نوع از تقدم یکی از دو طرف سلسله‌ای را مقدم می‌شماریم، و این تقدم نه بر حسب ذات بلکه بنا بر نحوه اعتبار کسی است که بدان می‌نگرد. اگر از پائین‌ترین جزء سلسله شروع کند بالاترین جزء متأخر خواهد شد، و پیداست که شروع کردن از پائین‌ترین [یا بالاترین] جزء جنبه مکانی ندارد، بلکه یک شروع زمانی است^{۱۱}، و زمان در آن دخالت دارد.

پس می‌توان گفت بطور کلی زمان در تقدم رتبه‌ای، چه وضعی باشد و چه طبیعی، بر حسب اعتبار شخص، دخالت می‌کند، و حاصل هر دو به زمان بر

می‌گردد. آنچه متقدم و یا متأخر فرض می‌شود یک امر زمانی است و تقدم زمانی هم - چنانکه دانستیم - به تقدم طبعی بازگشت کند.

[د: تقدم به شرف]

اما تقدم بر حسب «شرف و فضیلت» یا بطریق مجازیت و یا حاصل یک اشتراک لفظی است. مجازیت به اینصورت است که صاحب فضیلت [- مثلاً -] هنگام ورود به مجلسی یا شروع بکاری مقدم داشته می‌شود. فضیلت سبب مقدم داشته شدن وی در شروع بکار یا نیل به منصب می‌گردد و آن را، با جایگزین کردن سبب بجای مسبب، تقدم به فضیلت می‌نامیم و این یک مجاز معمول میان مردم است. اگر این فرض پذیرفته شود تقدم مزبور [، با اینکه مجازی است]، به زمان یا مکان بر می‌گردد و بازگشت مکان نیز به زمان است [و تقدم زمانی نیز به تقدم طبعی باز می‌گردد]. اما اگر فرض مزبور پذیرفته نشود اطلاق تقدم بر این قسم و سایر اقسام بطریق اشتراک لفظی خواهد بود و، در نتیجه، آنکس که اشتراک را معنوی می‌داند دچار خطا شده است.

[ه: نتیجه نهائی بحثها و تحقیقات]

با توجه به تمام آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که: تقدم حقیقی تنها تقدم علت و معلولی است و آن نیز بالطبع یا بالذات است. متقدم «در مقابل» متأخر و «با» آن خواهد بود. البته همه اموری که بین آنها تقدم و تأخر زمانی نیست «با هم» نیز نیستند، چه، موجود مفارق تام نه مقدم بر شخصی بنام زید و نه مؤخر از آنست و در عین حال، تقارن زمانی با او، نیز ندارد. آن دو موجودی که با هم تقارن زمانی دارند باید هر دو «زمانی» باشند، و دو موجودی که تقارن وضعی دارند باید هر دو «مکانی» باشند، و دو موجودی که اتحاد طبعی با هم دارند گاهی برابر با یکدیگرند مانند دو امری که با یکدیگر متضایف هستند و این تضایف یا از این جهت است که از علت واحدی صادر شده‌اند و یا انواعی هستند که در یک جنس مندرجند و یا جهتی شبیه به اینها دارد.

هم چنین باید دانست که امکان دارد دو شیئی زمانی، از تمام جهات، با هم در یک زمان باشند ولی دو شیئی مکانی نمی‌توانند از تمام جهات با هم در یک مکان قرار گیرند. بلی، گاه اجسام تقارن مکانی پیدا می‌کنند ولی این فقط از یک جهت خواهد بود مثل اینکه می‌گوئیم زید و عمرو با هم هستند، از جهت مکان، و این در مقایسه با شخص ثالثی است که از روبرو یا پشت سر بسوی آنها می‌آید، و اگر شخص ثالث از جانب چپ یا راست بیاید بناچار تقدمی برای یکی از آنها نسبت به او پیدا می‌شود. اما اجسامی که بکلی بسیط هستند، درباره آنها «با هم بودن» تصور نمی‌شود.

فصل [دوم]

درباره وحدت و کثرت و ملحقات آندو

پیش از این گفتیم واحد از اموری است که تعریف حقیقی برای آن یافت نمی‌شود. واحد، از آنچه که وحدت را پذیرفته است، تقسیم نمی‌شود. واحد ممکن است دارای وحدت مطلق، یعنی از همه جهت دارای وحدت، باشد، و در اینصورت از هیچ جهت قابل قسمت نیست، یعنی نه اجزاء کمی دارد و نه دارای جزئیات است، آنگونه که کلی به جزئیات خود بر می‌گردد و طبعاً تکثر می‌پذیرد. چنین واحدی اجزاء حدی^{۱۲} نیز ندارد، نه بالقوه و نه بالفعل، نه در عالم خیال و نه در عالم اعیان. تعریف و ضابطه کلی درباره واحد به این معنی اینست که: «هیچگونه مطلبی که به عدد و شماره درافتد از طبیعت آن بر نمی‌آید».

قسم دوم از واحد آنست که، هر چند تکثر پذیری کلی در جزئیات و تقسیم کل به اجزاء مقداری را ندارد، اما قسمت حدی را می‌پذیرد، مانند «عقول» که، طبق نظر مشائیان، دارای حقیقت‌های مختلف اند و جواهری هستند که ضرورتاً از جنس و فصل برخوردارند و از این جهت [بطور ذهنی] تجزیه پذیرند. البته ممکن است جنس و فصل آنها بدانگونه که هست درک نشود ولی، به هر حال، این تفکیک وجود دارد. اما انقسام مقداری [، چنانکه گفته شد] در این قسم از واحد وجود ندارد زیرا

دارای جرم نیستند، و انقسام کلی به جزئیات نیز در آن راه ندارد زیرا دو فرد از آن هرگز تحت یک نوع در نمی‌آیند [، یعنی همگی کلیات منحصر به فرد هستند]. اما قسمت عددی در این قسم از واحد راه می‌یابد زیرا از نظر تعداد، متکثرند.

قسم سوم از واحد آنست که قسمت کل به اجزاء مقداری را نمی‌پذیرد ولی تقسیم کلی به جزئیات و انقسام حدی را می‌پذیرد و نفوس ناطقه بشری از این قبیل‌اند. این نفوس، بنا بر رأی مشائیان، دارای حد هستند و از جنس و فصل برخوردارند. و کلی نوعی آنها منقسم به جزئیات می‌گردد. اینکه می‌گوئیم این قسم از واحد دارای «حد» است باین معنی نیست که انسان می‌تواند [جنس و فصل آن را شناخته] و «حد» صحیح را دریابد بلکه مقصود اینست که بر حسب طبیعت خود صلاحیت آن را دارد که حدی داشته باشد. اما قسمت مقداری در این قسم ممتنع است زیرا جسم نیست تا مقدار داشته باشد، ولی در این قسم نیز کثرت عددی تصورپذیر است. وجه مشترک اقسام سه‌گانه واحد، که تا اینجا گفته شد، اینست که هیچکدام انقسام مقداری را نمی‌پذیرد.

قسم چهارم از واحد آنست که انقسام مقداری را، بطریقی، می‌پذیرد و دارای اجزاء معنوی حدی نیز هست اما نوع کلی آن منقسم به جزئیات نمی‌گردد. از این قبیل‌اند افلاک و کواکب، که نوع هر یک منحصر در شخص واحد است ولی از این جهت که جسم‌اند دارای ماده و صورت و پذیرای تقسیمات و همی اعتباری هستند.^{۱۳}

واحد قسمت‌پذیر گاهی بگونه‌ای است که [نسبت به همتای خود] سزاوارتر بوحده است مانند اینکه افلاک را با عنصریات مقایسه کنیم، چه، افلاک هر چند انقسام در عالم خیال را می‌پذیرند ولی در عالم اعیان، باعتبار صورت نوعیه خاص خود قابل تقسیم و پاره پاره شدن نیستند، و بطور کلی، از جهت وجود خارجی خود هیچگونه بالفعل یا بالقوه‌ای را نمی‌پذیرند.^{۱۴} اما عنصریات چنین نیستند زیرا قسمت عینی را بالقوه می‌پذیرند.

وحدت امور عنصری گاهی وحدت اتصالی است که بالفعل منقسم نیست ولی قابلیت تقسیم را دارد مانند خط واحد و سطح واحد و جسم واحد که متصل و بسیط اند. و گاه این وحدت، وحدت اجتماعی است مانند یک کرسی که مرکب از اجزاء است.

هم چنین از جمله مطالب مشهور در این باب اینست که: هر جسمی تقسیم کمی را نپذیرد نوع آن نیز نمی تواند دارای دو فرد [یا بیشتر] باشد، زیرا بین دو فرد متمایز^{۱۵} از یک نوع نمی توان همان اتحادی را فرض کرد که بین دو جزء موهوم متشابه وجود دارد اما، بر عکس، بین دو جزء موهوم متشابه می توان همان جدائی را که بین دو فرد متمایز وجود دارد فرض نمود. پس فرض وجود دو فرد از جسم واحد قسمت ناپذیر بمنزله قبول قسمت پذیری آن است.

این دلیل قابل کاربرد در موارد مشابه است، زیرا همانند آن در مورد ستارگان نیز جاری است. کوكب دارای دو سطح متمایز از یکدیگر است. تمایز^{۱۶} دو سطح بدینگونه است که می توان همان تمایزی^{۱۷} را که در غیر دو جزء یک سطح است در آندو جزء نیز فرض کرد، و در آن دو سطح نیز می توان اتصالی را که در غیر آنهاست بنظر آورد. حال اگر اعتداری با توصل به اصل فطرت ابداعی صورت گیرد. درباره دو شخص از یک نوع واحد نیز می توان با شبیه همان اعتذار بمعارضه پرداخت، و بدینسان گفتگو بطول می انجامد، و چه بسا نیاز بذکر مطالبی افتد که برای ما آسان نیست آنها را درباره آسمانها و افلاک، با توجه به شرافتی که دارند^{۱۸}، ایراد کنیم.

قسم پنجم از اقسام وحدت، عبارتست از وحدت غیر حقیقی. اینگونه وحدت گاهی در اثر شرکت در محمول است که آن نیز اقسامی دارد:

شرکت در محمول یا شرکت در نوع واحد است، و در آن صورت می گویند «همسانی» [یا «مشاکلت»^{۱۹}] برقرار است، و یا شرکت در جنس است که در آن صورت گفته می شود «مجانست» یا «هم جنس بودن» وجود دارد. وحدت در فصل نیز از قبیل وحدت در نوع بشمار می رود. شرکت در محمول اگر با اتحاد در کمیت

صورت می‌گیرد «مساوات» نامیده می‌شود و اگر در اثر اتحاد در کیفیت باشد «مشابهت» نام دارد و نوعی دیگر از شرکت در محمول با اتفاق در «وضع» پیش می‌آید و به آن «مطابقت» می‌گویند و نوع دیگر در اثر یکسانی در نسبت بطور مطلق است، چنانکه می‌گوئیم «نسبت امیر به اهل شهر مانند نسبت خورشید به اجسام عالم است». گاهی نیز دو یا چند شیئی در یک نسبت خاص همسان اند مثل اینکه به یک مبدء منسوبند چنانکه می‌گوئیم «[این گیاهان] طبّی هستند»، و یا به غایت واحدی نسبت دارند نظیر آنکه اموری را مشترکاً «الهی» می‌دانیم [و منظور این است که از جهت تمبدء و غایت خود الهی هستند].

وحدت غیر حقیقی با اتحاد در موضوع نیز تحقق می‌یابد مانند اینکه گفته شود «نویسنده و خندان یکی هستند».

بطور کلی وحدتی که از اتحاد در موضوع یا محمول حاصل می‌شود هیچگاه جدا از نوعی اتحاد در نسبت نیست. برای مثال وقتی گفته می‌شود «زید و عمرو در انسانیت متحدند» مقصود این نیست که انسانیت موجود برای زید عیناً همان انسانیت متحقق برای عمر است، چه، انسانیت مورد اشتراک، چنانکه خواهیم گفت، یک امر ذهنی است. در اینگونه موارد منظور اینست که «انسانیت ذهنی» با هر دو منطبق است و نسبت هر دو به آن یکسان است. هم چنین وحدت از نظر جنس و کیف و کم و غیره در بردارنده اتحاد در نسبت است، زیرا اشتراک دو شیئی هرگز در یک کمیت یا یک کیفیت مشخص خارجی نیست، بلکه اشتراک آنها در اینست که یک ویژگی ذهنی، اعم از کیف و کم و غیره، بر هر دو منطبق است و نسبت هر دو با آن یکی است. در تمام موارد، وضع بهمین منوال است، هر چند این قبیل وحدتها با وحدت در «نسبت محض»^{۲۰} تفاوت دارد.^{۲۱}

نیز باید دانست وقتی می‌گوئیم «نسبت دو شیئی به یک امر کلی یکسان است» منظور این نیست که هر دو، نسبت عینی واحدی با آن امر کلی دارند، بلکه اتفاق در نسبت نیز تحت یک امر ذهنی در می‌آید چنانکه وحدت در جهات خاص دیگر

اینطور نیز است.

قسم ششم^{۲۲} از واحد عبارت از وحدت از جهت «تمامیت» است، یعنی شیئی واحد بگونه‌ای است که افزودن چیزی بر آن ممکن نیست مانند خط بخصوصی که «دایره» نامیده می‌شود، در مقابل این قبیل واحدها واحدهای ناقص وجود دارند مانند «خط مستقیم» که هر چه بر آن افزوده شود باز هم ناقص است و هرگز به وحدت از جهت «تمامیت» نخواهد رسید. گاهی نیز اصطلاح «واحد نام» برای چیزی بکار می‌رود که وجود دو شخص از نوع آن میسر نیست و بعبارت دیگر، نوع آن منحصر در یک شیخ است، و واحد ناقص آنست که نوع آن منحصر در یک شخص نباشد. طبق این اصطلاح، دایره واحد ناقص خواهد بود.

از مجموع اقسام [ششگانه] «واحد» آنکه بیش از همه سزاوارتر بوصف «وحدت» است قسم اول است، و پس از آن قسم دوم و سپس سوم قرار دارد، و همچنان تا قسم ششم^{۲۳} پیش می‌رود.

هم چنین باید دانست که «هوهو» [یا حمل] از لواحق وحدت و غیریت [یا سلب] از لواحق کثرت است.

فصل [سوم]

درباره اقسام غیریت^{۲۴}

غیریت [که در مقابل وحدت قرار دارد] به «مماثلت» و «مخالفت غیر تضادی» و «تضاد» تقسیم می‌شود.

در اینجا، بر حسب اصطلاح، به دو چیزی «مثل هم» می‌گویند که در «حقیقت» واحدی با هم اشتراک دارند. طبق این تعریف، انسان و اسب «مثل هم» نیستند، اگر چه در جسمیت [و حیوانیت] شریک هستند. پس دو شیئی «مثل هم» باید از جهت «نوع» متحد باشند و انسان و اسب که بدو نوع [یا دو حقیقت] تعلق دارند «مثل هم» نیستند. اما اگر گفته شود «انسان و اسب از جهت حیوانیت یا جسمیت مَث هم هستند» معنای این سخن اینست که حیوانیت، یا جسمیت، موجود در دیگری

است، اما خود آندو متعلق به حقایق مختلفی هستند، و چنانکه می‌دانیم طبیعت جنسی، اگر از جهت عدد و قطع نظر از اختلافات فصلی اعتبار شود، طبیعت نوعی خواهد بود^{۲۵}، و هم چنین است طبیعت فصلی^{۲۶}، و بر این اساس می‌توان گفت دو شیئی «مثل هم» همیشه از جهت نوع اتحاد دارند.

دو شیئی مثل هم، طبق این اصطلاح، دو چیزی نیستند که تمام صفات و احوال و نسبت‌های مکانی و غیرمکانی یکی از آندو در دیگری هم یافت شود. هم چنین مثل هم بودن مشروط به آن نیست که هر اعتباری در یکی موجود شود مشارک آن نیز در دیگری موجود باشد، چه، در اینصورت وجه تمایزی بین آنها نخواهد بود. این مطلب در آینده نیز مورد اشاره قرار خواهد گرفت که معنی مثل هم بودن «شرکت در جمیع صفات» نیست وگرنه با یک شیئی واحد روبرو خواهیم بود. در حالیکه دو شیئی مثل هم باید برآستی دو شیئی باشند تا صفت «مثل هم بودن» در حق آنها صدق کند. بنابراین اشتراک از تمام جهات «مماثلت» را باطل می‌سازد بلکه در مماثلت اصل اشتراک شرط شده است. [برای تکمیل مطلب باید گفت] تمام اصناف وحدتهای غیر حقیقی، مانند مشاکلت و مجانست و غیر اینها [که شرحشان گذشت]، در حقیقت، از عوارض و لوازم کثرت اند، و اگر دوگانگی نبود مفاهیمی مانند «هم شکل بودن» و «مساوی بودن» و نظیر اینها نیز تحقق نمی‌یافت.

پیشینیان، قبل از ارسطو، این قاعده را می‌پذیرفتند که «هر دو چیزی که از شأن آنها این باشد که پشت سر هم بر محلّ واحدی فرود آیند و نتوانند بر آن محلّ اجتماع کنند ضد هم نامیده می‌شوند». طبق این اصطلاح، که از ایشان بیادگار مانده است، «دو ضد، با یکدیگر مختلف هستند ولی هر دو شیئی مختلف، ضد یکدیگر نیستند». برای مثال سیاهی و رنگ با هم مختلف اند ولی گاهی در یک محلّ اجتماع می‌کنند. بنابراین «غیریت» اعم از «خلاف هم بودن» است و «خلاف هم بودن» در ردیف «مثلیت» قرار می‌گیرد و قسیم آن است، و اختلاف نیز اعم از تضادّ است.^{۲۷}

[اقسام تقابل]

متقابلان را در کتب اینطور تعریف کرده‌اند که «دو چیزی هستند که در حالت واحد و از جهت واحد در شیئی واحد جمع نمی‌شوند». وقتی در تعریف می‌گویند «دو چیزی هستند که...» این تعبیر نشان می‌دهد که متقابلان باید دارای «ذات» باشند، در حالیکه در [بعضی از افراد تقابل مانند] تقابل سلب و ایجاب و تقابل عدم و بلکه [هر دو طرف] دارای ذات نیستند. پس درست این است که با توجه به اینگونه موارد در تعریف تقابل در نظر گرفته شود که همه اینها، چه دارای ذات باشند و چه نباشند، بالاخره «چیزی» هستند. بنا بر این تقابل، با رعایت این نکته، بدین معنی است که «متقابلان دو امری هستند که بتصور می‌آیند و بر شیئی واحد، در حالت واحد از جهت واحد صدق نمی‌کنند».

قسم اول^{۲۸} از تقابل، تقابل «سلب و ایجاب» است. این تقابل می‌تواند در قضیه تحقق یابد مانند اینکه بین دو قضیه «زید سفید است» و «زید سفید نیست» تقابل سلب و ایجاب قرار دارد. گاه نیز این تقابل در غیر قضایا ایجاد می‌شود چنانکه بین «سفید بودن» و «سفید نبودن» تقابل سلب و ایجاب برقرار است.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود کسی که می‌گوید «تناقض»، همان تقابل سلب و ایجاب است» اشتباه می‌کند، زیرا در مفهوم تناقض، بر حسب اصطلاح منطقیان، قید شده است که بین دو قضیه واقع شود، و در تعریف آن نیز می‌گویند «تناقض، اختلاف دو قضیه از نظر سلب و ایجاب است بطوریکه...»، اما تقابل، در حقیقت، بین نفس نفی و اثبات است، و تقابل از جهت «قضیه بودن» و یا باعتبار، موضوع قضیه نبوده، بلکه فقط باعتبار سلب و ایجابی است که بر شیئی واحدی فرود می‌آیند. منشأ خطای این شخص اینست که ملاحظه می‌کند صدق و کذب، تنها در قضیه معنی دارد، در حالیکه توقف صدق یک شیئی، یا حالی از احوال شیئی، بر چیزی مستلزم آن نیست که این شیئی همان چیز باشد.^{۲۹}

قسم دوم از اقسام تقابل - چنانکه گفته‌اند - تقابل متضایفین [، یا تقابل تضایف،]

است، مانند «پدر بودن و فرزند بودن» که بطور یک طرفه بر اشخاص صدق نمی‌کند. باید دانست که هر مقوله‌ای بناچار معروض اضافه‌ای است و این اضافه از قبیل تقابل، تضاد، مخالفت، نسبت به محلّ، مماثلت و یا امثال اینهاست.

قسم سوم از متقابلان - چنانکه گفته شده - تقابل دو ضد است. دو ضد، طبق اصطلاح مشائیان، دو ذاتی هستند که بر موضوع واحدی تعاقب حاصل می‌کنند و اجتماع آنها بر آن موضوع ممکن نیست و بین آنها نهایت اختلاف است. پیشینیان جایز می‌دانستند شیئی واحد اضداد بسیاری داشته باشد زیرا ایشان «وجود نهایت اختلاف» را شرط نمی‌دانستند. بنابراین نزد ایشان سیاهی به همان مقدار که ضد سفیدی است ضد سرخی و سبزی نیز هست^{۳۰}. اصطلاح ایشان تحمّل این مطلب را دارد ولی بر حسب نظر مشائیان شیئی واحد تنها یک ضد دارد و آن همان است که در نهایت اختلاف با آن قرار دارد. ایشان گفته‌اند: اگر شیئی در حد وسط قرار دارد و دو طرف برای آن فرض می‌شود، مانند شجاعت که در حد وسط میان ترس و بی باکی قرار دارد، نهایت اختلاف میان دو طرف و تضاد حقیقی میان همان دو طرف است و ضدیت حقیقی میان هیچ یک از طرفین و حد وسط وجود ندارد.

مشائیان هم چنین گفته‌اند: اگر شیئی واحدی با دو ضد فرض شود یا هر دو از یک جهت در نهایت اختلاف با آن شیئی هستند و در اینصورت دو ضد مفروض از نوع واحد و ضد واحد هستند، در حالیکه آنها را دو ضد فرض کرده بودیم؛ و یا دو ضد مفروض از دو جهت در نهایت خلاف با شیئی مزبور هستند، و در اینصورت شیئی مورد نظر دارای حقیقت بسیطی نخواهد بود بلکه همانند جسمی است که [سفید و سرد است و] از جهت سفیدی با سیاهی و از جهت سردی با گرمی در تضاد است، اما در این فرض نیز تضاد حقیقی میان «سفیدی و سیاهی» و «سردی و گرمی» است، و باز می‌بینیم که شیئی واحد ضد واحد دارد. ضدیت حقیقی میان سردی و گرمی است اما این ضدیت بطور عرضی و مجازی به جسم سرد و جسم گرم نیز منتقل می‌شود و بطور کلی، هرگاه بین دو شیئی ضدیتی باشد به محلّ آنها نیز بالعرض

سرایت می‌کند.

[مورد وقوع تضاد]

مقولات عالی، دستخوش تضاد نمی‌شوند. جوهر در تضاد با عرض قرار نمی‌گیرد زیرا شأن متضادین اینست که می‌توانند بر موضوع واحدی بطور متعاقب فرود آیند [اما جوهر بر موضوعی فرود نمی‌آید]. اما کمیات و کیفیات و حرکت و امثال اینهاگاه در جوهر جسمانی واحدی اجتماع می‌کنند و اشتراک در جنس بعید مستلزم امتناع اجتماع نیست، مثلاً، مزه با سیاهی گرد می‌آید با اینکه هر دو از مقوله «کیف» هستند. بنابراین [دو ضدی که با هم جمع نمی‌شوند] باید مندرج در یک جنس قریب و از جهت فصل در نهایت اختلاف باشند.

سؤال:

اگر فرض کنیم از جهت جنس متفق باشند پس ضدیتی از جهت جنس ندارند و چنانچه تضادی باشد به «فصل» بر می‌گردد. پس آن دو چیزی که بالذات ضد یکدیگر هستند و فصل‌ها می‌باشند. فصل‌ها در جنس قریب مشترک نیستند. [در اینجاست کج [خلاف فرض اول پیش می‌آید و] مشاهده می‌شود ضدین مشترک در جنس قریب نیستند. هم چنین فصل‌های دوگانه در ذات خود بر موضوعی که بر آن تعاقب حاصل می‌کنند فرود نمی‌آیند و بر جنس واحد نیز، چنانکه گذشت، به متعاقب فرود نمی‌آیند. البته ممکن است گفته شود فصل‌ها بر موضوع واحدی فرود می‌آیند، اما در این صورت عرض‌های مستقل خواهند بود و نه فصل‌های دو عرض.

جواب:

این شبهه بدانچه پیش از این گفتیم منحل می‌گردد، و آن مطلب این بود که نوع در عالم اعیان شیئی واحد است و جنس و فصل آن دارای «جعل»‌های جداگانه و مستقل نیستند؛ و تحقیق مطلب خواهد آمد.

[نکته‌ای درباره ضدین:]

بعضی از اقسام ضدین بگونه‌ای هستند که واسطه‌ای بین آنها نیست و بین بعضی

دیگر وسائطی وجود دارد. واسطه را بر دو قسم دانسته‌اند: حقیقی و غیر حقیقی. واسطه حقیقی را میان سرد و گرم می‌توان تصور کرد و آن نیمه گرم و نیمه سرد است، اما واسطه غیر حقیقی را میان دو مفهوم «غیر سنگین» و «غیر سبک» می‌توانیم فرض کنیم. آنچه که به خودی خود نه سرد و نه گرم است، یعنی در نهایت سردی و گرمی نیست، با قیاس به سردتر از خود «گرم» و با مقایسه به گرم‌تر از خود «سرد» نامیده می‌شود، اما بالاخره، از حقیقت سردی و گرمی بیرون نیست ولی آنچه «غیر سنگین و غیر سبک» است [لزوماً] از جنس «سنگین و سبک» نیست.^{۳۱}

[نکته دیگر:]

باید دانست تقابل میان «سلب و ایجاب»، در مقایسه با «تقابل میان ضدین»، مقدم‌تر و سزاوارتر به نام «تقابل» است^{۳۲}، زیرا سلب سیاهی با آمدن سفیدی، در واقع، بدین جهت است که سیاهی ملازم با «عدم سفیدی» است، و امتناع اجتماع در صدق، در حقیقت، میان «سفیدی» و «عدم سفیدی» است.

[تقابل عدم و ملکه]

قسم چهارم از اقسام تقابل، تقابل «عدم و ملکه» است. پیشینیان می‌گفتند: «ملکه عبارتست از توانائی بر چیزی بطوریکه هر وقت انسان اراده کند بتواند آن را به انجام برساند، مانند توانائی برای دیدن؛ و عدم عبارتست از انتفاء توانائی مذکور و بطلان آمادگی برای انجام عمل در عین حال که توانائی بر آن عمل از شئون موجود است، مانند کوری. اما عدم چشم در حیوان کوچکی که هنوز هنگام چشم گشودن او نشده است و نداشتن ریش در پسرهای نابالغ، که هنوز قابلیت داشتن آن را ندارند، از قبیل «عدم و ملکه» نیستند. متأخران در تعریف «عدم»، در این مقام، گفته‌اند «عدم عبارتست از فقدان یک ویژگی در چیزی که از شأن او یا نوع یا جنس او دارا بودن آن ویژگی است». طبق این تعریف چشم نداشتن حیوان پیش از رسیدن به دوران خاص آن و ریش نداشتن پسر نابالغ و ریختن مو در اثر بیماری و مردن حیوان یا انسان در موقعیتی که انتظارش نیست، همگی، از قبیل «عدم و ملکه»

هستند، و در اینمورد تفاوتی نیست که امکان وجود صنعت مزبور بستگی به خود فرد داشته باشد یا نوع و یا جنس او. بنابراین، کوری و ریش نداشتن و مرگ خمگی از امور عدمی هستند و فرقی نمی‌کند که وجود مقابلهای آنها از قبیل امکان فردی باشد مانند ریش نداشتن پسر نابالغ یا به نوع مربوط شود مانند کوری حیوان پیش از رسیدن به مرحله بینائی و یا به جنس بستگی داشته باشد مانند عدم حرکت برای کوه.

[قسم پنجم]

پس از شناخت اقسام گذشته تقابل باید دانست از چیزهایی که در یک شیئی در حالت واحد اجتماع نمی‌کنند، طبق عقیده مشائیان - صورتها هستند، که از شأن آنها تعاقب بر هیولای واحد است. تقابل میان دو صورت، همچون «آب بودن» و «هوا بودن»، از قبیل تقابل تضاد نیست زیرا ایشان صورتها را جوهر می‌دانند و ضدین را «اعراض» هائی می‌شمارند که در «موضوع» واحد فرود می‌آیند. البته اگر لفظ «موضوع» را بردارند و به جای آن، لفظ «محل» قرار دهند صورت را هم شامل می‌شود ولی این یک اصطلاح جدید است و مورد پذیرش ایشان نیست. تقابل میان دو صورت از قبیل تضایف هم نیست، چه، صورتهای «آب» و «هوا» مضاف به یکدیگر نیستند، بلکه دو ماهیت اند که هر یک بدون توجه به دیگری تعقل می‌شود. تقابل مزبور از قبیل «سلب و ایجاب» و «عدم و ملکه» نیز نمی‌تواند باشد زیرا [در ایندو یک طرف عدمی و دیگری وجودی است در حالیکه] هر دو صورت، وجودی هستند. بنابراین سزاوار است تقابل میان صورتها را قسم پنجم بدانیم و یا تعریف دیگری برای تقابل [تضاد] در نظر بگیریم.

[تقابل کثرت و وحدت:]

تقابل وحدت و کثرت از قبیل «عدم و ملکه» و «سلب و ایجاب» نیست زیرا وحدت و کثرت، هر دو، وجودی هستند؛ و از قبیل تقابل دو ضد هم نیست زیرا بین دو ضد، طبق تعریف، نهایت اختلاف است ولی بین هیچ کثرتی و هیچ عددی

نهایت اختلاف نیست و آنچه در عدد تصور می‌شود فقط این است که می‌تواند بیشتر [یا کمتر] از آنچه که هست باشد. به علاوه، کثیر بر واحد استوار است و هیچیک از دو امری که ضد یکدیگرند دخیل در ماهیت دیگری نیست. بعضی گمان برده‌اند تقابل کثرت و وحدت از قبیل تضایف است و این نیز خطا است. استدلال این افراد اینست که وحدت، از جهت وحدت بودن، علت وجودی کثرت، و کثرت معلول آن است و بهمین جهت بین آنها تقابل تضایف است. وجه بطلان این احتجاج اینست که وحدت با حدوث کثرت باطل می‌شود و وحدت نمی‌تواند علت کثرتی باشد که خود توسط آن باطل می‌گردد. هر چند هر کثرتی نیز برای خود وحدتی دارد که نوع آن را تشکیل می‌دهد. [و به آن وحدت نوعیه می‌گویند]^{۳۳}. علاوه بر این، وحدت و کثرت، خود از قبیل متضایفین نیستند بلکه ماهیاتی هستند که اضافه به آنها ملحق می‌شود، و اگر اینطور بود که آنچه معروض اضافه واقع می‌شود تقابل حاصل در جوهر آن از قبیل تضایف باشد تقابل دو ضد نیز از قبیل تضایف بود. اما اینکه کثرت و وحدت یکدیگر را باطل می‌کنند از این جهت نیست که یکی علت و دیگری معلول باشد بلکه ماهیت آندو چنین اقتضائی دارد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که آنچه برای ارجاع وحدت و کثرت به تقابل تضایف گفته‌اند بی حاصل است، و باید قسم دیگری از تقابل، علاوه بر آنچه گفته شده است، در نظر گرفته شود. با اینهمه، باید دانست که اقسام مشهور [متجاوز از چهار نیستند و آنها] عبارتند از تقابل «سلب و ایجاب، عدم و ملکه، متضایفین و تضاد». در تقابل سلب و ایجاب واسطه‌ای بین دو طرف وجود ندارد و دو طرف نمی‌توانند در صدق و کذب اجتماع کنند. برای مثال، یک شیئی باید یکی از دو خصوصیت «اسب بودن» و «اسب نبودن» را داشته باشد و خالی از هر دو نیست، اما می‌تواند از تضایف - مانند پدری و فرزندی - خالی باشد و یا هیچ یک از دو ضد را دارا نباشد مانند فلک که نه سر و نه گرم است، و یا تصور «عدم و ملکه» در او نشود، چنانکه دیوار «بینا» نیست و «نابینا» هم نیست. هم چنین در مورد تمام معدومات همه اقسام تقابل، غیر از

سلب و ایجاب، غیر صادق هستند. [یعنی معدوم هیچ یک از دو ضد را ندارد و طرف هیچ اضافه‌ای نیست و تصور عدم و ملکه نیز در مورد آن نمی‌شود].

نکته

یکی از خواص تقابل تضایف «تلازم و انعکاس» است، و چیزی یافت نمی‌شود که از جنس تقابل تضایف خالی باشد هر چند ممکن است چیزی یافت شود که برخی از اقسام تضایف را نداشته باشد. هر موجودی اضافه‌ای به چیزی دارد و این اضافه حداقل براساس علیت یا معلولیت است، و حتی واجب الوجود از این جهت که مبدء اشیاء است اضافه‌ای به اشیاء دارد. پس، تقابل تضایف بطور مطلق همه موجودات را در بر می‌گیرد، اما تقابلی که در انواع چهارگانه مضاف مطرح می‌شود همگانی نیست. برای مثال «پدری و فرزندگی» یا «محاذاات» در تمام موجودات یافت نمی‌شود.

تقابل سلب و ایجاب نیز بدینگونه است که هیچ چیز از مطلق سلب و ایجاب و از جزئیات آن خالی نیست. برای مثال هر چیزی را فرض کنیم یا «اسب» و یا «غیر اسب» است.

اما در مورد تقابلهای تضاد و عدم و ملکه [مطلب به گونه دیگری است] یعنی همانگونه که برخی از اشیاء از پاره‌ای از مصادیق این تقابلها - از قبیل تقابل سفیدی و سیاهی و تقابل کوری و بینایی - خالی هستند [و پاره‌ای دیگر را دارند] برخی دیگر هیچیک از این تقابلها را ندارند برای مثال، عقول به گونه‌ای هستند که تقابل تضاد در آنها جریان نمی‌یابد و عدم مقابل ملکه نیز در آنها معنا ندارد. بنابراین تقابلهای مزبور، نه بطریق عام و نه بطریق خاص، در عالم عقول راه ندارند.

هم چنین باید دانست از خواص دو ضد این است که واسطه میان آنها تصور می‌شود، و جایز است که هر یک از دو ضد به حد وسط گرایش پیدا کنند، ولی این خصوصیت برای سایر اقسام تقابل تصور نمی‌شود. [البته آنچه گفته شد درباره واسطه حقیقی است] اما واسطه مجازی، مانند آنچه نه سرد و نه گرم است^{۳۴} [و در

حد وسط بین سرد و گرم قرار دارد] در تقابل عدم و ملکه نیز یافت می‌شود، مانند چیزی که نه کور و نه بینا است^{۳۵} [و در حد وسط میان کوری و بینایی قرار می‌گیرد، چنانکه در مورد دیوار تذکر داده شد].

یکی از تفاوت‌های میان دو ضد و «عدم و ملکه» اینست که دو ضد دو ذات هستند اما عدم [که در مقابل ملکه قرار می‌گیرد] دارای ذات نیست. هم چنین برای تعقل عدم کافی است چیزی را از موردی که قابلیت آن را دارد سلب کنیم و به بیش از این نیاز نیست، و «عدم علّت» برای «ملکه» خود بخود «علّت عدم» نیز هست، اما هر یک از دو ضد امری وجودی هستند که نیاز به علّت وجودی دارند [و «عدم علّت» هر یک مستلزم «عدم» خود آن، و نه دیگری، خواهد بود].

فصل [چهارم]

در باره قوه و فعل، و تقسیم موجود به حادث و غیر حادث

گاهی می‌گویند «قوه» و مقصود از آن «آمادگی اصول شیئی» است با قید «عدم حصول» بالفعل. این معنا در مقابل «فعلیت» قرار می‌گیرد و منظور از فعلیت اینست که شیئی بالفعل حاصل باشد. چنین قوه‌ای با ظهور فعلیت از بین می‌رود. اما اصطلاح «قوه» به معنای دیگری نیز بکار می‌رود و آن - طبق تعریف - عبارت است از اینکه شیئی به حدی برسد که بتواند مصدر فعل یا محلّ انفعالی قرار گیرد. قوه به این معنا با فعالیت و انفعال [که هر دو فرع بر فعلیت هستند] اجتماع می‌کند. هم چنین قوه، با مفهومی که ذکر شد، نسبت به صورتهای جوهری - که مشائیان ثابت می‌کنند - و نسبت به اعراض، نیز، عمومیت دارد، مثلاً، صدور فعل «سوزاندن» از آهن سرخ شده به اعتبار حرارت است [که عرض آن است] و اینکه آب به آسانی مشکل‌های مختلف را می‌پذیرد و یا حالت «مایع بودن» را وامی‌گذارد و انجماد حاصل می‌کند در اثر صورت نوعیه «آب بودن» نیست، چه، آن صورت در حال انجماد نیز وجود دارد، و حتی، طبق قاعده قوم، مقتضای صورت «آب بودن» همان انجماد^{۳۶} است. همچنین اینکه آب موجب سردی چیزها می‌شود به واسطه سردی

آن است [نه صورت نوعی آن] و به همین جهت است که آب گرم نیز چیزها را گرم می‌کند.

گاهی مقصود از اطلاق کلمه قوه «امری جوهری است که مبدء تحصیل چیزی» است. هم چنین کلمه «قوه» گاهی به خاصیتی گفته می‌شود که [در شیئی است] و مبدء نوعی تغیر در شیئی دیگر است.* و نیز گاهی منظور از قوه خصوصیتی است که شیئی با داشتن آن در مقابل دیگری پایداری می‌کند و از تأثیر پذیری امتناع می‌ورزد.^{۳۷}

همچنین وقتی می‌گویند «قوه انفعال» ممکن است صرفاً نوعی آمادگی برای پذیرش امری در نظر باشد چنانکه گفته می‌شود «فلک قوه قبول حرکت را دارد». و نیز ممکن است مقصود این باشد که قبول می‌کند ولی حفظ نمی‌کند مثل اینکه می‌گوئیم [آب قابلیت قبول شکلهای متعدد دارد]، در مقابل موم که هم شکل را می‌پذیرد و هم حفظ می‌کند و نیز می‌تواند هر یک از دو ضد حرارت و برودت را بپذیرد. هیولا نیز قوه پذیرش صورتهای گوناگون را دارد، هر چند این قابلیت، توسط پاره‌ای از امور، به بعضی از صورتهای اختصاص می‌یابد، مثلاً به وساطت «رطوبت» استعداد «انفصال» به ثمر می‌سد.

[تفاوت امکان و استعداد:]

امکان، به معنایی که قسیم واجب و ممتنع است، با استعداد وجود شیئی، که نزدیک به وجود است، تفاوت دارد، زیرا استعدادی که به زودی به ثمر می‌رسد متضمن نوعی رجحان در جانب وجود شیئی است در حالیکه چنین رجحانی در طبیعت امکان نهفته نیست. هم چنین استعداد ممکن است نزدیک به آخرین درجه تحقق یا دور از آن و یا در حد متوسط باشد ولی امکان، که قسیم ضرورت وجود و ضرورت عدم است - از آنجهت که امکان است - متضمن نزدیکی و دوری نسبت به وقوع یا عدم وقوع شیئی نیست.

*. و این معنا، البته، شامل مبدء امور غیر زمانی نمی‌باشد.

دلیل دیگر برای فرق نهادن میان «امکان» و «استعداد» اینست که امکان وجود و عدم با هم و در یک جهت قرار دارند تا آنجا که جایز است شیئی واحد از جهت واحد حالت بسیاری را بر اساس امکان خاص بپذیرد چنانکه هیولا، از آنجهت که هیولا است می تواند به اشیاء بسیاری تحوّل یابد، و اینطور نیست که هر یک از صورتهائی که ممکن است ملحق به هیولا شود به اعتبار شرط خاصی باشد، چه، در صورتیکه اصول آن مشروط به شرط است با قطع نظر از آن شرط بایستی در ذات خود ممتنع یا واجب باشد در حالیکه ممتنع و واجب بالذات نمی توانند «ممکن بالغیر» شوند. اما اگر فرض کنیم صورت مشروط به شرط با قطع نظر از آن شرط نیز ممکن باشد، یعنی غیر ضروری الوجود و غیر ضروری العدم باشد، در این صورت امکان در ذات خود و غیر مشروط به شرط است، و شرطی که ملحوظ می شود، در واقع، شرط تحقق وجود و نه شرط امکان ماهیت است. وضع امکان بدینگونه بود اما استعدادی که برای یک شیئی رجحان تبدیل شدن به اشیاء بسیار و متباین فراهم می آورد تنها متکی به شرائط مختلف و متباین است.

[اقسام قوه:]

قوه بر انجام فعل گاهی بر یک فعل است، و نه مقابل آن چنانکه آتش قدرت بر گرم کردن دارد اما قدرت بر سرد کردن ندارد. ولی گاهی بهر دو طرف فعل تعلق می گیرد و آن را «اختیار» می نامیم و کلمه «قدرت» تنها در این مورد بکار می رود. اما اگر اراده به حالت جزم منتهی شد و با آنچه برای انجام فعل لازم است همراه شد و از آنچه لازمه ترک فعل است پیراسته گردید حصول شیئی، در اثر اراده، واجب می شود، و رویهمرفته هر اراده ای تنها به انجام یکطرف فعل منتهی می شود. بعضی از کارهای ارادی به یک سیاق واحد و ثابت پیش می روند زیرا متکی به اراده ثابت هستند و بعضی دیگر بر سیاقهای مختلف هستند زیرا بر اراده ای استوارند که دچار دگرگونی است. اگر اراده های ما بر جهت واحدی استوار بود آثار آن نیز ثابت می گشت ولی چنین چیزی در حق نوع بشری ممتنع است.

طبق یک اعتبار می توان گفت افلاک قدرت بر ترک حرکت دارند، باین معنی که - اگر صرفاً ذات آنها را در نظر بگیریم و شرائط دیگری را که حرکت را ایجاب می کنند کنار بگذاریم - می توانند حرکت خود را ترک کنند تا آنجا که اگر نخواهند، حرکت نمایند. بنابراین حرکت افلاک از قبیل حرکات طبیعی نیست زیرا - مثلاً - انسانی که از بام فرو می افتد [و یک حرکت طبیعی بطرف زمین دارد] اگر نخواهد حرکت کند نمی تواند، بلکه [بی اختیار] ب حرکت خود ادامه می دهد. اختلاف [و تغیر] اراده بر نفس و صاحب نفس امتناعی از جانب نفس و ماهیت آن ندارد، بلکه [اگر امتناعی باشد] بستگی به اموری دیگر دارد، بنابراین اگر موجود صاحب نفسی [- مثل فلک - باشد] که کار خود را بطور دائم انجام می دهد و چنانچه بخواهد آن را ترک کند می تواند، اما مشاهده کنیم که همچنان انجام می دهد معلوم می شود اراده بر عدم ترک فعل داشته است. هم چنین می دانیم موجودی هم که قادر بر همه کارهاست لازم نیست تمام کارها را اراده کند و انجام دهد، زیرا چنین چیزی به اتفاق جماهیر حکماء ممتنع است. آنچه ناتوانی نامیده می شود اینست که اراده موجود دستخوش تغیر باشد، و تغیر اراده از ضعف متغیر از معوق ساختن مانع سرچشمه گیرد؛ اما قدرت تام از این طریق شناخته می شود که کوتاهی در وصول بمقصود، در اثر اضطراب اراده، پیش نیاید. قادر تام دائم الاراده و شدید القوه است و چیزی در او مؤثر نمی افتد، اما هر آنچه دارای اثرهای متغیر باشد خود بخود دارای ضعف است.

توانائی شدید وقتی با شدت تأثیر هماهنگ شود امتناع شدید از تأثیر پذیری را نیز بهمراه می آورد. خورشید ستارگان را با نور خود بشدت متأثر می سازد اما از نور آنها متأثر نمی شود. [متقابلاً] آنچه تأثیر می پذیرد - از آنجهت که متأثر است - در مقابل نیروئی که در آن تأثیر می کند کوتاه می آید و مقاومت نمی کند. افلاک اگر چه تأثیر می پذیرند اما تحت تأثیر نیروئی شریفتر و قویتر از خود هستند و بهمین جهت دواعی کثیر متغیر بر آنها تسلط نمی یابد، اما حیوانات بدینگونه نیستند و دچار

انگیزه‌های پست و کوچک بسیار می‌گردند.

[یک توهم باطل:]

عده‌ای گمان کرده‌اند «قوه مقدم بر فعل نیست»، ولی گویا شخص عاقل اگر نیروی کشف و ادراک خود را بکارگیرد توانائی بر منازعه در اینمورد را نخواهد داشت. اما عوام الناس اینزمان و زمانهای نزدیک - که فقط حرف می‌زنند - گاهی به چنین سخنانی زبان می‌کشایند و دلیل آنها نیز، چه بسا، اینست که یک عرض در دو زمان استوار نمی‌ماند و بالاخره سخنانی در اینمورد می‌گویند که بر شخص عاقل حرام است کمترین التفاتی بدانها بنماید و این سخنان حتی شایستگی رد کردن را ندارد.

عوام الناس می‌گویند «قوه و فعل همراه یکدیگرند»، [فعل، اثر قوه است] و اثر بهیچ وجه از موثر فاصله نمی‌گیرد. ایشان می‌گویند: قدرت همراه فعل است، اما چه بسیار از قدرتها که نمی‌توانند اثری از خود ظاهر سازند و بالاخره، بسیار حرفهای بی پروا زده‌اند. اما کسی که دارای فطرت سالم است می‌پذیرد انسان در حال قیام قادر به قعود است [یعنی قوه و فعل همراه نیستند] مگر اینکه کسی به صورت قراردادی نیست جازم را نیز از مقوله قدرت بشمارد.

اما قوه ای که اثری برای آن تصور نشود در واقع «قوه» نیست. و نیز، اگر فرض کنیم اثری دارد اما - چنانکه ایشان می‌گویند - هیچگونه تقدم ذاتی یا زمانی بر اثر خود ندارد و هر دو از تمام جهات با هم هستند باز هم این قوه مبدء آن اثر نخواهد بود، و اصولاً چیزی «قوه» نامیده نمی‌شود مگر بدین اعتبار که اثری از آن حاصل شود. بعلاوه، اگر قوه‌ای تأثیر در «فعل» نداشته باشد تفاوتی بین وجود آن پیش از فعل و بعد از فعل و با فعل نخواهد بود. [کوتاه سخن،] اشتغال بدینگونه مباحث تضییع وقت است.

[قوه بر شخص منتشر]

قوه‌ای که بر شخص منتشر^{۳۸} تعلق گیرد گاهی چنان است که با هر یک از اشخاص

مصادف شود پس از وقوع آن نیز باقی می ماند، و گاه نسبت آن با همه آن اشخاص مساوی است اما وقتی با یکی مصادف [- و بوقوع آن منتهی -] شد ضعیف می گردد و دیگر باقی نمی ماند. اما قوه ای که بر شخص واحد تعلق گیرد و بسببی اختصاص فرضی یا عینی^{۳۹} بدان دارد چنانچه شخص مزبور وقوع یابد - قطعاً - باطل می شود. نه به این معنی که قوه مذکور حامل خود را از دست بدهد [و حامل دیگری گزینند] بلکه به این معنی که از آن پس قوه وقوع شخص مزبور - از آنجهت که شخص معین است - وجود نخواهد داشت.

[یک توضیح]

پیشینیان گاهی گفته اند «قوه ای که بالفعل موجود بوده^{۴۰} و خالی از اثر باشد یافت نمی شود». منظور ایشان در این سخن قوه ای است که ایجاد و میل و حرکت در متحرک می نماید. چنین قوه ای در صورتی که متحرک از حرکت باز ایستد گاهی به بازدارنده تبدیل می گردد و، البته، بازدارندگی نیز اثر قوه است، و امکان ندارد قوه بازدارنده در کار بوده اما میل به تحرک همچنان باقی باشد. قوه ای که ایجاد کننده میل است نیز، خود، بازدارنده نبوده بلکه علت پیدایش قوه بازدارنده است^{۴۱}.

[حادث و قدیم]

یکی از تقسیمات معمول اینستکه: موجود یا حادث است و یا غیر حادث. برخی از متأخران لاف استادی زده و گفته اند: «حادث موجودی است که دارای ابتدائی باشد یعنی زمان و جودش نقطه شروع داشته باشد، و قدین آن است که زمان و جودش را نقطه شروعی نباشد». این تعریف چندان استوار نیست زیرا بعضی از موجودات هستند که قدیم اند ولی وجودشان دارای زمان نیست [تا نقطه آغاز نداشته باشد]، و در حقیقت موجود قدیم نمی تواند زمانی باشد. البته در عرف عام می گویند قدیم موجودی است که زمانش طولانی باشد [یا آغازش را نتوان بدست آورد] ولی این چنین موجودی با دقت عقلی حادث است.

هم چنین، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، اگر مقصود از قدیم «واجب الوجود»

باشد بیش از یک موجود قدیم نخواهیم داشت و جز آن هر چه هست حادث است، و در اینصورت لفظ «حادث» تمام موجودات ممکن را در بر می‌گیرد. اما اگر منظور از حادث، موجودی باشد که مسبوق به عدم زمانی باشد نقطه مقابل آن «دائم الوجود» خواهد بود^{۴۲} و می‌دانیم که پاره‌ای از اشیاء غیر واجل الوجود [دائم الوجودند و] حادث به این معنی نیستند. بهر حال، هر یک از دو اصطلاح را که قبول کنیم باز هم هر موجودی یا حادث است و یا قدیم [، نه هر دو و نه هیچکدام].

[نقد یک توصیف]

یکی از توصیفات مشهور درباره حادث اینست که می‌گویند «هر حادثی مسبوق به امکان هستی است و این امکان نیز موضوعی دارد. دلیل این مطلب این است که حادث، پیش از آنکه وجود یابد ممکن الوجود است. [باید دید این مکان به چه معنا است].

امکانی که سابق بر حادث است «عدم صرف» نیست، چه، اگر عدم صرف باشد ممتنع نیز ممکن خواهد شد. هم چنین امکان حادث با وجودش استمرار پیدا می‌کند، زیرا امکان منافات با وجود ندارد، در حالیکه عدم با وجود منافات دارد.

امکان در توصیف فوق بمعنی خود شیئی حادث نیز نمی‌باشد زیرا:
اولاً امکان [در اطلاق واحد و] بمعنای واحد بر آنچه در نقطه مقابل هویت و حقیقت حادث است نیز دلالت می‌کند [مثلاً ماهیت معدوم را نیز متصف به امکان می‌سازیم].

ثانیاً گاهی شیئی تعقل می‌شود و سپس امکان آن بتصور می‌آید [و اگر امکان شیئی مساوی با هویت آن بود ایندو تفکیک‌ناپذیر بودند].

ثالثاً امکان شیئی حادث قبل از حدوث نیز محقق است در حالیکه هویت آن پیش از حدوث تحقق ندارد [ولذا امکان سابق نباید، بمعنی هویت باشد].

امکان شیئی حادث، که سابق بر وجود آن است، بمعنی «قدرت صانع بر ایجاد آن» نیز نیست، زیرا ابتدا باید چیزی ممکن باشد تا قدرت بر آن تعلق گیرد، [پس

امکان شرط مقدور بودن و نه عین آن است]. نشانه این مطلب نیز اینست که می‌توان گفت «فلان شیئی غیر مقدور است زیرا غیر ممکن است» و اگر امکان و مقدوریت بیک معنی بود گفته فوق نمی‌توانست صحیح باشد و بمنزله این بود که گفته شود «فلان شیئی غیر مقدور است زیرا غیر مقدور است» [و یا «غیر ممکن است زیرا غیر ممکن است»].

هم چنین باید به این نکته توجه کرد که وقتی می‌گوئیم «حادث قبل از حدوث ممکن است» باین معنی است که امکان مزبور [پیش از وجود] «حاصل» است. اما باید دانست «امکان» طبیعتی نیست که قائم بر ذات خود باشد و گرنه نمی‌شد چیزی را بدان متصف ساخت، هم چنین وقتی امکان واحد مستقل قائم بذات باشد اتصاف بعضی از اشیاء بدان برتر و شایسته‌تر از اتصاف بعضی دیگر نیست. بعلاوه، اگر امکان قائم بذات بود معنی نداشت در محلی قرار داشته باشد، چه، پیش از این مدلل داشته‌ایم که مستغنی از غیر حلول در غیر نمی‌کند.

با توجه به مطالب فوق به این نتیجه می‌رسیم که:

امکان حادث، که مسبوق بوجود حادث و در عین حال غیرقائم بذات است، باید در شیئی دیگری استقرار یافته باشد. محل استقرار امکان نمی‌تواند بکلی بی ارتباط با حادث خاص مورد نظر باشد، چه، در آنصورت نسبتش با حادث مزبور برتر و شایسته‌تر از نسبت آن با دیگری نیست. پس:

می‌توان گفت [امکان در هیولا مستقر است یعنی] هر حادثی مسبوق بدو چیز است: هیولای مربوط به آن حادث و امکان وجود یافتن هیولا.^{۴۳}

[نکاتی درباره هیولا]

هیولا نمی‌تواند حادث باشد زیرا [بنا بر مقدمات فوق] می‌باید مسبوق به امکان و هیولای دیگری گردد، و در اینصورت [، علاوه بر لزوم تسلسل،] هیولای مسبوق تبدیل به هیاتی برای هیولای سابق می‌گردد و دیگر هیولا نخواهد بود و این خلاف فرض است. بنابراین آنچه حادث می‌گردد تنها «استعداد وجودی» است که در

هیولا مستقرّ است، و بثمر می‌رسد.

حادث^{۴۴} یا «مقرون ماده» یا «منشعب از ماده» و یا «مستقرّ در ماده» است [و
بعبارت دیگر یا «مع ماده» یا «عن ماده» و یا «فی ماده» است].^{۴۵}

نیاز حادث به ماده معلول دو جهت است:

نخست اینکه استعداد ماده شرط وجود آن است و هنگامی که فاعل غیر متغیر
باشد بناچار باید حدوث حادث با تغییری در قابل یا آنچه در حکم قابل است،
همراه باشد، و نیز باید قابل مستعد حصول شود پس از آنکه مستعدّ نبوده است،
وگرنه دلیلی برای رجحان وجود [بر عدم] در زمان معین نیست.

جهت دوم اینست که حادث در قوام [و بقای] خود نیز نیازمند بماده است. نفس
ناطقه که «مقرون بماده» است اما «از ماده» و «در ماده» نیست تنها از یک جهت نیاز
بماده دارد و آن اینست که استعداد وجودی آن ترجیح حدوث پیدا کند. البته نفس
ناطقه از جهت دیگری هم نیاز بماده دارد و آن اینست که کمالات خود را توسط ماده
کسب می‌کند، هر چند پایداری آن کمالات نیاز به ماده ندارد.

اما حادث «منشعب از ماده» و «در ماده»، هم از این جهت که استعداد وجودشان
رجحان وجود یابد و تبدیل به وجود شود نیاز به ماده دارند و هم از این جهت که در
پایداری خود نیازمند به ماده هستند. حادث در ماده تنها در قوام وجود خود نیاز
بماده دارد ولی در ماهیت خویش بی‌نیاز است، اما حادث منشعب از ماده هم در
وجود و وهم در قوام ماهوی خود محتاج به ماده است، چه، ماده، بنا بر فرض،
قسمتی از اثناعی است که در حصول حادث منشعب از ماده دخالت دارند. برای
مثال می‌توان آب و هوارانام برد، زیرا آب - مثلاً - تنها صورت نوعیه آب نیست بلکه
صورتی است با ماده‌ای و جز با جسم تعقل نمی‌شود.

هیولا نیز، بنا بر رأی مشائیان جزء جسم است و پیشینیان آن را نفس جسم
می‌دانستند، و بهر تقدیر، حادث منشعب از ماده در حقیقت [خارجی و در ماهیت]
خود نیاز به ماده دارد.^{۴۶}

هم چنین باید دانست هیولای کائنات فسادپذیر یکسان است وگرنه، چنانچه فاسد با ماده خود فاسد گردد و کائن با ماده خود حادث شود، حدوث حادث مسبوق بماده نخواهد بود و منجر به تغیر در فاعل خواهد شد.

[اقسام موجود از جهت قوه و فعلیت]

موجود، از جهت قوه و فعلیت، دارای اقسامی است: قسم اول^{۴۷} از تمام جهات بالفعل است بطوریکه هیچگونه قوه و استعدادی با آن همراه نیست، هر چند فرض کنیم تمام موجودات جز او^{۴۸} منتفی شوند. این خصوصیت تنها در «موجود اول» [یا «واجب الوجود»] یافت می شود.

قسم دوم آنست که در عالم اعیان [، یعنی در وجود خارجی خود،] مقرون به هیچگونه استعدادی نیست اما ذهن می تواند انتفاء آن را در صورت انتفاء دیگری لحاظ کند. این قسم از جهت نزاهت و قداست همانند واجب الوجود نیست و عقولی که از تمام جهات مفارق هستند در این قسم مندرج اند.

قسم سوم موجودی است که در ذات و در مقولات ذات خود مقرون به هیچگونه قوه ای نیست اما در پاره ای از هیأت های^{۴۹} خود دارای قوائی است [که باید به فعلیت برسند]. افلاک و نفوس فلکی از این قبیل اند، چه، از جهت حرکتی که بطور مرتب تجدید می شوند و از جهت اراده هائی^{۵۰} که به آن حرکات تعلق می گیرند همیشه بالقوه هستند اما جوهر آنها و هیأت های دائمی آنها همیشه بالفعل اند.

قسم چهارم موجودی است که از جهت وجود خود پیوسته بالفعل بوده و هست اما مقرون به استعداد وجودی بسیاری از اشیاء دیگر است که با بثمر رسیدن هر کدام از آنها نوع معینی تحقق خواهد یافت. از این قبیل است هیولای مشترک [که قبلاً نیز بدان اشاره شد]، چه، هیولای مشترک از جهت موجودیت [هیولائی] خود دائماً بالفعل است اما از جهت صورتها و هیأت های مختلفی که بدان تعلق می گیرد بالقوه است و با هر صورتی نوع تحصیل یافته معینی ایجاد خواهد شد.

قسم پنجم موجودی است که از جهت حقیقت نوعیز متحصل خود بالفعل است اما وجود [عینی] آن می‌تواند بالقوه باشد. تمام صورتها و انواع از این قبیل هستند. چنین موجودی از جهت ذات و ماهیت خود نوعی تحصل یافته است و همچون هیولائی نیست که همچنان می‌شود و می‌گردد تا تحت تأثیر اموری خارج از خود بیک تحصل نوعی دست یابد.^{۵۱}

[تقسیمی دیگر]

ممکن الوجود اگر بطور مطلق در عقل لحاظ شود یا بالفعل است، یا بالقوه و یا نه بالفعل و نه بالقوه. قسم سوم موجودی است که به وجود آمده و باطل شده است. چنین ماهیتی را بعضی بالقوه موجود می‌دانند در حالیکه هر قوه و فعلیتی که باطل شد محال است بار دیگر عیناً بوجود آید، هر چند وصف «امکان» را می‌توان فقط بیک اعتبار به چنین ماهیتی نسبت داد، چه، اینکه وجود اولیه آن عیناً تکرار نمی‌شود منافات با این دارد که هنگام تعقل [بطور مطلق]، واجب الوجود و ممتنع الوجود نبوده [بلکه ممکن الوجود باشد].

فصل [پنجم]

در باره کلی و جزئی

یکی از تقسیمات مشهور اینست که موجود به کلی و جزئی تقسیم می‌شود.^{۵۲} در باب منطق احوال ایندو و اصطلاحات مربوط به آنها شناخته شد. یکی از گفته‌های مشهور در این باب، که در کتب ذکر شده، اینست که: ماهیت - از آن جهت که ماهیت است - نه واحد، نه بسیار، نه عام و نه خاص است و چون ماهیتی - مثلاً ماهیت انسان - موجود شود مشخص و جزئی خواهد بود. بنابراین اقتضای ماهیت این نیست که جزئی باشد و از آنجا که طبیعت آن بصورت کلی نیز تعقل می‌گردد معلوم می‌شود جزئیت نیز لازمه آن نیست، و بدینگونه نیست که چون - مثلاً - انسان یا بطور کلی یا جزئی یا عام و یا خاص لحاظ می‌شود از آنجهت که انسان است نیز لزوماً کلی یا جزئی یا عام و یا خاص باشد.

با اینحال از برخی پیشینیان استدلالی بدین مضمون نقل شده که: انسان [- برای مثال -] اگر اقتضای وحدت نداشته باشد مقتضی عدم وحدت خواهد بود، و در آنصورت وجود انسان واحد صحیح نخواهد بود، و چنانچه مقتضی عدم وحدت نباشد بناچار مقتضی وحدت است [و در آنصورت انسان کلی نخواهیم داشت].

این استدلال درست نیست زیرا نقیض «اقتضای شیئی» «اقتضای لا شیئی» نیست بلکه نقیض آن «عدم اقتضای شیئی» است. احتجاج مزبور بدان می ماند که شخصی بگوید: «جسم بر حسب ذات خود اقتضای شفافیت دارد، زیرا اگر مقتضی شفافیت نباشد پس مقتضی عدم شفافیت یا رنگ دار بودن است و در آنصورت لازم می آید هیچ جسم شفافی نداشته باشیم و تمام اجسام دارای رنگ باشند، و چون همه جسم ها دارای رنگ نیستند پس جسم اقتضای شفافیت دارد». حقیقت اینست که وقتی اقتضای شفافیت برای جسم روا نباشد رواست که اقتضای شفافیت نکند نه اینکه اقتضای عدم شفافیت داشته باشد. بطور کلی هر گاه دو امر متقابل وجود داشته باشند که یک شیئی هر دو را تحمل می کند طبیعت آن شیئی بودن و نبودن هیچکدام را اقتضا نمی کند نه اینکه بودن و نبودن هر دو را اقتضا کند.

از این گذشته معنی ندارد ماهیتی - مثلاً - اقتضای کثرت کند یعنی نتواند بدون کثرت موجود شود، زیرا در اینصورت واحدی از آن یافت نمی شود و چون واحد یافت نشود کثیر هم موجود نمی شود، چه، هر کثرتی مولود وحدت ها است. البته در اینجا نمی خواهیم بدین بحث پردازیم که واحد از هر ماهیتی علت بواسطه یا بی واسطه کثیر از همان ماهیت هست یا نیست، چنانکه هر حرکت جزئی بصورتی علت پیدایش یک حرکت ممتد است و هر حرارت جزئی بنحوی در پیدایش حرارتهای بعدی مؤثر است، چه، این مطلبی دیگر است و تفصیل دیگر دارد. بلکه غرض ما در این مقام اینست که: اگر درباره ماهیتی این طور فرض شود که کثرت لازمه ذات آن است، از آنجا که می دانیم لازمه ذاتی ماهیت از جزئیات آن منفک نیست و هیچ فردی بدون آن یافت نمی شود، پس هر یک از جزئیات آن ماهیت باید

متصف بوصف کثرت باشد و در این صورت چنانچه فردی با وصف وحدت یافت شود ماهیت بدون لازم ذاتی خود محقق شده و این محال است، و نیز، آنجا که تحقق واحد محال باشد تحقق کثیر هم محال است. چنین ماهیتی، چنانکه ملاحظه می شود، به عقل هم نمی گنجد، چه رسد به اینکه وجود خارجی پیدا کند.

در این مقام، نباید تصور شود «انسانیت کلی» [-مثلاً-] واحد عددی مشخصی است که در هر یک از افراد انسان عیناً وجود دارد، چه، شیئی واحد نمی تواند در محل های بسیار [-با وصف وحدت-] عیناً حضور یابد، و اگر انسانیت یک واحد عددی موجود در تمام افراد انسان بود می باید گفت انسانیت موجود در زید عیناً همان انسانیت موجود در عمرو است در حالیکه زید سفید پوست و جاهل و عمرو سیاه پوست و عالم است، و نتیجه این سخن اینست که شیئی واحدی بنام «انسانیت» سفید و سیاه و جاهل و عالم باشد [و این محال است]. بعلاوه، می دانیم هر کدام از زید و عمرو انسانیت تامی دارند که با فرض عدم دیگری مختل نمی شود [و اینهم با فرض مزبور نمی سازد].

هم چنین نباید تصور کرد نسبت معنی کلی به جزئیات خود همچون نسبت پدر بهر یک از فرزندان خویش است، زیرا معنایی که در ذهن انسان معروض کلیت واقع می شود در هر یک از جزئیات خود بطور کامل یافت می شود. هر یک از افراد انسان از این جهت «انسان» نیست که با یک «انسانیت مستقل و جدا از همه افراد» نسبت دارد [آنگونه که در مسئله فرزندان و پدر ملاحظه می شود]، بلکه هر یک از افراد انسان دارای انسانیتی کامل در خود هستند که از نظر عددی غیر از انسانیت موجود در دیگری است. اما آن معنی مشترک که از انسانیت داریم فقط در ذهن است و وجود خارجی ندارد. کلی، با این تعریف که تحمل شرکت دارد یا منع از شرکت ندارد در عالم اعیان واقع نمی شود، چه، اگر در خارج وقوع یابد هویتی متخصص و غیرمثالی خواهد داشت که بنفس خویش تشخیص یافته است و شرکت در آن صحیح نیست.

بحث:

ممکن است گفته شود طبیعتی که در ذهن است نیز دارای هویت مخصوص به خویش است، چه، آنهم موجودی از جمله موجودات است و دارای اختصاصاتی است، از جمله اینکه در ذهن قرار دارد و مورد اشاره واقع نمی‌شود و قسمت نمی‌پذیرد. با توجه به خصوصیات فوق باید گفت طبیعت ذهنی هم، باعتبار وجودش، شرکت بین افراد ندارد^{۵۳} [به علاوه] معنی شرکت طبیعت ذهنی بین افراد بسیار جز این نیست که بر همه آنها منطبق است. حال، اگر کلیت معنی ذهنی باعتبار مطابقه بر افراد بسیار است، جزئیات هم بعضی بر بعض دیگر منطبق هستند. پس جزئیاتی هم که این خصوصیت را دارند کلی هستند. اگر بگوئید تشخیص جزئیات مانع انطباق آنها بر بسیار گشته است خواهیم گفت ماهیت ذهنی هم از این جهت که در ذهن قرار دارد و مجرد از مقدار و وضع است دارای تشخیص است [و نبایستی بر بسیار منطبق شود]. [گذشته از اینها،] انسانیت موجود در ذهن همانطور که اقتضای مقدار و وضع خاصی را ندارد اقتضای تجرد از آندورا نیز ندارد، و اگر اقتضای تجرد داشت انسانیت مقتدرن به این عوارض غریبه [موجود در زید یا عمرو] را نمی‌توانستیم «انسانیت» بنامیم.^{۵۴}

در پاسخ به این بحث و جدل می‌گوئیم: هویت موجود خارجی هویتی نیست که در اثر ادراک مُدرک بوجود بیاید [بلکه وجود مستقل دارد خواه کسی آن را درک بکند یا نکند]. اما صورت ذهنی هر چند دارای هویتی مخصوص بخود است - و از این جهت که متعین در ذهن، و ممتاز از دیگر صورتها و عوارض، و دارای تحصیلی در این ذهن یا آن ذهن خاص است یک جزئی بشمار می‌رود - اما [تفاوت مهم آن با جزئی خارجی اینست که] یک ذات مثالی است و متأصل در وجود نیست، بلکه مثالی است برای ادراک سایر جزئیات، و آنهم نه یک مثال مطلق، بلکه مثالی ادراکی [و قائم بذهن] است. که آنچه را در خارج واقع شده یا ممکن است بشود می‌نمایاند، و اینکه می‌گوئیم [فلان صورت ذهنی] کلی و منطبق بر بسیار است فقط

به این اعتبار است که، از تمام جهات یا بعض جهات، نمایانگر امر خارجی حاصل یا ممکن الحصول است، و اصولاً ذات آن از این رو بوجود آمده که مثال برای موجودات خارجی بسیار باشد.^{۵۵} اما موجود جزئی خارجی، بر عکس، [نه قائم بذهن است] و نه خاصیت مثالیت دارد. البته یک مثال هرگز نباید از تمام جهات مماثل با شیئی خارجی باشد [، یعنی لازم نیست از همه جهت مثال باشد بلکه کافی است که یک جهت مشترک در موجودات جزئی بسیار را نشان دهد].^{۵۶}

[اقسام کلی]

کلیات دارای اقسامی هستند: قسم اول، آن کلی است که بر جزئیات عینی تقدم دارد، مانند تصورات مربوط به مبادی در مقایسه با معولات آنها. قسم دوم کلیاتی است که مستفاد از جزئیات خارجی هستند، مانند مفاهیم کلی که از جزئیات خارجی می‌شوند. اولی را «کلی قبل از کثرت» و دومی را «کلی بعد از کثرت» می‌نامند. اما، بهر تقدیر، صورت ادراکی - از آنچه که صورت ادراکی است - مثالی است که افراد موجود در گذشته یا آینده و مقدم بر کثرت یا مؤخر از آن را بطور مساوی در بر می‌گیرد.

یکی از نشانه‌های مطابقت کلی بر افراد در قسم «بعد از کثرت» اینست که اگر زید را ببینی صورتی از انسانیت، که از عوارض خاص وجود زید برکنار است، در ذهن تو حاصل می‌شود، و سپس عمرو را مشاهده کنی صورت جدیدی از انسانیت با دیدن او، غیر از آنچه توسط دیدن زید حاصل شده بود، پدید نمی‌آید. البته این سخن بدین معنی نیست که با مشاهده عمرو جایز نیست صورت دیگری حاصل شود بلکه بدین معنا است که چنانچه صورت اولی باقی بود نیاز به صورت دیگری که با انسانیت موجود در عمرو منطبق شود نیست، و اگر مشاهده عمرو بر مشاهده زید پیشی می‌گرفت نیز همان صورتی حاصل می‌شد که با مشاهده زید حاصل شد. شبیه این معنا است وقتی با قرار دادن یک جسم خاص [روی کاغذ] شکلی ترسیم می‌کنیم و سپس ملاحظه می‌شود که شکل مزبور با قرار دادن اجسام مشابه روی آن

تغییر نمی‌کند.

طبیعت کلی در عالم اعیان جز با وجود ممیّز تکثر نمی‌پذیرد. مثلاً دو سیاهی یا دو سفیدی [خارجی] با خصوصیتی غیر از اصل سیاهی یا سفیدی، مانند محلّ و غیر آن، از یکدیگر ممتاز می‌شوند، چه، اگر امتیاز به امری خارج از طبیعت کلی نباشد لازم می‌آید تکثر بنفیس سیاهی یا سفیدی باشد، یعنی ماهیت سیاهی - مثلاً - بذات خود اقتضای کثرت کند در حالیکه پیش از این استدلال کردیم که محال است ماهیتی بر حسب ذات خود مقتضی کثرت [یا وحدت] باشد.

علاوه بر این، سیاهی خاص از سیاهی مطلق نیز ممتاز است و وجه امتیاز آن امری خارج از طبیعت سیاهی است و چنانچه وجه امتیازی نداشت لازم می‌آمد سیاهی خاص، که یک موجود خارجی است، با سیاهی مطلق، که امری انتزاعی است، یکی باشد [و این نیز پذیرفته نیست].

[جهت اشتراک و جهت افتراق]

هر ماهیتی که شماری از افراد نوع آن واقع شود باید بتوان بهر یک از آنها بطور مستقل اشاره کرد، اعمّ از آنکه اشاره حسی باشد یا عقلی یا وهمی؛ و باید چنان باشد که اشاره کننده بدینوسیله درک کند که این فرد غیر از آنفرد است. با شناخت فوق بین افراد تمایز حاصل می‌شود و معلوم می‌گردد در هر فرد خصوصیتی است که آن را از سایر افراد متمایز می‌سازد، و خصوصیات مزبور زائد بر ماهیت مشترک هستند.

البته لازم نیست امر خاصی خارج از ماهیت عیناً بعنوان وجه تمایز شناخته شود، بلکه وقتی دو چیز از جهت ماهیت مشترکند - حداقل - از جهت «دو بودن» [، یعنی اینکه هر یک غیر از دیگری است]، با یکدیگر مختلف اند و همین مقدار جهت تمایز، کافی است. و چون وجه افتراق نمی‌تواند با وجه اشتراک متحد باشد بناچار وجه افتراق، امری خارج ماهیت هر دو خواهد بود.

حال، باید دانست: بطور کلی دو چیز که از یک جهت کلی اشتراک دارند [، بر

حسب اینکه اشتراک آنها از چه جهت باشد،] در یکی از چهار امر ذیل افتراق حاصل می‌کنند:

[الف-] اگر اشتراک در امر عرضی باشد افتراق آنها در ماهیت است.^{۵۷}
 [ب-] اگر اشتراک در امر عرضی، که خارج از ماهیت است، نباشد ممکن است از جهت جنس، مشترک و از جهت فصل با یکدیگر در افتراق باشند.
 [ج-] اگر دو چیز از جهت نوع [، یعنی جنس و فصل،] با یکدیگر متحد باشند وجه افتراق آنها یکی از اعراض غیر لازم خواهد بود، چه، عرض لازم هر ماهیت در تمام افراد آن وجود دارد، ولی عرض غیر لازم، که لازمه وجود خارجی است، می‌تواند بعنوان ممیز بین افراد شناخته شود.

[د-] دو فرد که از جهت جنس و فصل و اعراض لازم و غریب مشترکند ممکن است از جهت «تمامیت و نقص» با یکدیگر متفاوت باشند. نظر مشائیان در این باب اینست که اختلاف از جهت تمامیت و نقص به اختلاف در ماهیت بر میگردد، ولی پیش از این ضعف این عقیده را آشکار کردیم، و بنابراین، بنظر ما وجه تمایز بین مقدارهای تام و ناقص^{۵۸} - از آنجهت که یکی تام و دیگری ناقص است - همان کمال و نقص است، و این تفاوت جز از نظر مقدار نیست. حال، اگر کسی، بر سبیل نام گذاری، کمال و نقص را فصل بخواند ناچار است این مطلب را هم [- بر خلاف معمول -] بپذیرد که فصل بودن تمامیت و نقص معنایی غیر از فصل بودن سایر فصول دارد، چه، معهود نیست فصلی مندرج در جوهر چیزی باشد که آن را تخصص می‌بخشد.^{۵۹}

[توضیح یک اصطلاح]

بدانکه وقتی در کتب فلسفی می‌گویند «زمانی که کلی در اعیان واقع شود چنین و چنان... خواهد بود» مقصود از «کلی» طبیعتی است که «کلیت» در عقل بدان عارض می‌شود.

[بیان و بررسی یک نظر]

بعضی از اهل علم گفته‌اند: نفس تصور شخص [، یا جزئی،] مانع شرکت است. و این منع بسبب مقدمات [، یعنی کلیات ذاتی] او نیست، چه، مقدمات [، یعنی جنس و فصل،] بر حسب ذات خود مانع شرکت نیستند. منع شرکت بواسطه عرض لازم هم نیست، چه، آنهم در تمام افراد ماهیت بالاتفاق وجود دارد و بهمین سبب نمی‌تواند مانع باشد. عرض مفارق، یا غیر لازم، نیز نمی‌تواند مانع شرکت باشد زیرا اعراض غریب [مثل سیاهی و سفیدی و بلندی و کوتاهی هم معانی عام اند و] نمی‌توانند مانع شرکت شوند. پس تنها چیزی که مانع شرکت در تصویر شخص است «ماده» اوست.

بحث و پی‌گیری:

این سخن، بدو دلیل، باطل است. دلیل اول آنکه: هیأت‌ها و صورتهای نوعیه‌ای یافت می‌شوند که ماده واحدی از آنها تنها باعتبار اینکه در دو زمان واقع شده دو شخص شمرده می‌شود. امتیاز دو فرد مزبور نسبت به یکدیگر مربوط به ماده نیست بلکه بر حسب «زمان» است.

دلیل دوم آنکه: هیولا - که خود مشخص و مانع شرکت دانسته شده است - از جهت منع شرکت همانند سایر اشخاص است بدین معنی که نفس هیولا مانع شرکت نیست و بمعنای واحدی بر افراد بسیار حمل می‌شود. بنابراین هر یک از صفات [ذاتی و عرضی] شیئی بتنهائی مانع شرکت نیست، و نفس تصور هیولا نیز شرکت را منع نمی‌کند. و از مجموع چند کلی هم جز کلی بدست نمی‌آید و بدین ترتیب [، اگر مبنای مورد نظر این افراد پذیرفته شود،] هرگونه توجیهی در مورد منع شرکت توسط هیولا بی‌فایده است.^{۶۰}

[بیان یک نکته]

پس از اینکه مطالب فوق درباره جهات اشتراک و افتراق افراد و اعراض و انواع و هیولاها دانسته شد، اینک باید دانست: بطور کلی «ممیز» غیر از «مشخص» است، و بطوریکه در منطق دانستیم منع شرکت در ماهیاتی که عینیت یافته‌اند به سبب

«مميّز» نیست [بلکه به واسطه «مشخص» است]. هویت عینی هیولا - بدان سبب که هویت عینی است - مانع شرکت است و اعراضی مثل سیاهی و سفیدی نیز این چنین اند.^{۶۱}

اما «شرکت در حقیقت»، چنانکه پیش از این گفته شد، تنها بمعنی منطبق بودن است، و آنهم نه هر نوع انطباقی، بلکه انطباق در امری که حقیقت آن اینست که مثالی ادراکی بری غیر خود [و جامع وجوه اشتراک افراد یک حقیقت] باشد، و مطابقه هویت عینی اصیل [با هویت دیگر] از قبیل شرکت نیست. بنابراین، اشیاء بسبب هویت عینی خود اشیاء دیگر را طرد می‌کنند اما جدائی آنها از یکدیگر توسط مخصص هایشان صورت می‌گیرد. [بعبارت دیگر،] تشخیص شیئی در خود آن و تمایز آن با مقایسه به مشارکات در معنی عام و با اعتبار کثرت بدست می‌آید، تا آنجاکه اگر چیزی مشارک نداشت^{۶۲} نیاز به ممیز زائد بر ذات هم ندارد ولی تشخیص او همچنان محفوظ است.

تفاوت مذکور میان «مميّز» و «مشخص» اگر وجود نداشت آنچه مجموع آحادش مانع شرکت نیست یک یک افرادش نیز مانع نبودند و، در نتیجه، همه جزئیات آن تبدیل به کلی می‌شدند.

[در پایان، توجه به این نکته نیز مفید است که] هر شیئی می‌تواند توسط شیئی دیگر امتیاز یابد.^{۶۳}

سؤال:

امتیاز هیولاها از یکدیگر بر حسب صورتها و اعراضی است که بد آنها حلول می‌کنند، و امتیاز صورتها و اعراض از یکدیگر در مواردی که اتفاق در نوع وجود دارد توسط هیولا است. صفات نیز بعضی ممیز بعض دیگرند.

پس: صورتها و اعراض توسط یکدیگر و توسط هیولاها امتیاز می‌یابند و هیولاها توسط صورتها و اعراض از یکدیگر تمیز داده می‌شوند، و شما نیز اعتراف کردید که هر شیئی می‌تواند توسط شیئی دیگر امتیاز یابد، و این دور فاسد است.

جواب:

اگر فرض کنیم امتیاز یافتن ج بر وجود یافتن ب و امتیاز یافتن ب بر وجود یافتن ج تحقق دارد هیچگونه دوری لازم نمی‌آید. دور در صورتی است که هر یک از ب و ج طوری بر یکدیگر توقف داشته باشند که مستلزم تقدم وجودی هر یک بر دیگری باشد [و آنهم در صورتی است که وجود یافتن هر کدام بر وجود یافتن دیگری متوقف باشد].

هم چنین اگر فرض کنیم امتیاز ب بر امتیاز ج و امتیاز ج بر امتیاز ب متوقف باشد باز هم دور ممتنع لازم می‌آید. اما اگر - بطوریکه مفروض است - امتیاز ب بر وجود ج و امتیاز ج بر وجود ب توقف داشته باشد هیچگونه پی آمد محالی نخواهد داشت، چه، در اینصورت ممکن است هر یک از ج و ب [تحت تأثیر علت‌های مستقل یا واحد] بوجود بیایند و سپس وجود هر کدام باعث امتیاز دیگری شود. امتیاز مزبور نیز با توجه به مشارکات متفرق صورت می‌گیرد.

پیش از این نیز [در موردی مشابه] اشاره کردیم که «فرزند بودن» فرزند متوقف بر ذات پدر و «پدر بودن» پدر متوقف بر ذات فرزند است و دور لازم نمی‌آید زیرا ذات هر یک متوقف بر ذات دیگری نیست و نفس «پدر بودن» و «فرزند بودن» نیز توقف بر یکدیگر ندارند، بلکه وقتی ذات فرزند تحقق یافت «پدر بودن» و «فرزند بودن» با هم تحقق می‌یابند.^{۶۴}

[یک نکته مهم درباره ممیز]

حال که دانستی «ممیز» آن است که بین دو شیئی^{۶۵} فرق می‌نهد، نه اینکه طبیعت کلی را جزئیت بخشد، پس بدان که «جسمیت» تخصص یافته توسط «حیوان» نفس حیوانیت نیست بلکه خود دارای ذات متعین و ممتاز است و آن ذات با فصل «حیوان» تخصص یافته است. ذات مزبور بخودی خود، هر چند با فصلی تخصص پیدا کرده است، اعتباری غیر از مجموعه ذات و فصل دارد. [بعبارت دیگر،] جسم تخصص یافته با فصل حیوان «نفس حیوان» نیست بلکه «جزء حیوان» است و

مجموع جسم و فصل را «حیوان» می‌نامند. حال انسان نیز چنین است، چه، انسان نیز [از این جهت که حیوان تخصص یافته با فصل ناطق است انسان نامیده می‌شود] نه از این جهت که صرفاً انسان است. امتیاز انسانها به سفیدی یا سیاهی نیز به این معنی نیست که سفیدی و سیاهی و دیگر اعراض تمایز بخش جزء معنی انسان باشند، بلکه انسان، بطور مستقل و متعین، جزئی است از معنایی که از مجموع انسان و اعراض مزبور به ذهن می‌آید. افراد نوع واحد از یک عرض نیز با تعدد محلّ امتیاز می‌یابند و در صورت اتحاد محلّ تعدد زمان باعث امتیاز آنها می‌شود. اما کمال و نقص نیز از ممیزاتند و درباره آنها، بزودی، یادآوریهائی خواهیم داشت.

بحث و یادآوری

بعضی از پیروان مشائیان پذیرفته‌اند که وقتی شیئی را می‌بینیم در همان حال همانند آن را هم در آئینه مشاهده می‌کنیم دو صورت را در یک موضوع مشاهده کردیم، و وجه امتیاز ایندو تنها در نسبتی است که هر یک به مبدء خود دارد، چه، یکی از صورتها از طریق شخص واقعی حامل صورت و دیگری از طریق آئینه بدست آمده است.

پذیرش این مطلب باعث می‌شود پیرو مشائی ملزم به این اعتراف نیز بشود که در موارد بسیاری افرادی از نوع واحد در محلّ واحد اجتماع می‌کنند و وجه امتیاز آنها تنها نسبتی که هر یک به مبادی و مؤثرات خاص دارند.

چون مشائی به این مطلب هم اعتراف کرد [در مشکل دیگری می‌افتد و آن اینکه] دیگر نمی‌تواند برای اثبات غیرآلی بودن [یعنی مادی نبودن] نفس اینطور استدلال کند که: اگر نفس در وسیله‌ای استقرار داشت و در وجود خود بدان متکی بود هنگامی که وسیله خویش را تعقل می‌کرد صورتی غیر از صورت حامل در او پدید می‌آمد و مستلزم آن بود که دو صورت از نوع واحد در محلّ واحد پدید آید. امتناع استدلال مذکور بدین جهت است که به ایشان می‌گفتیم: صورتهای مزبور [هر چند از یک موضوع و در محلّ واحد گرد آمده‌اند اما] از جهت مبدء با یکدیگر

اختلاف دارند، چه، یکی در نفس است و بدون وساطت نیروی خارجی و دیگری در نفس است اما مثالی است و بکمک مبدئی خارجی بدست می‌آید.^{۶۶}

بحثی دیگر

گفتید دو هیأت از یکنوع، در صورتیکه از جهت محلّ متحد باشند، بوسیله زمان از یکدیگر ممتاز می‌شوند. اما [- اگر توجه کنیم -] زمان، خود مقدار حرکت افلاک است و این سؤال پیش می‌آید که چگونه جزئی از یک حرکت در مسیر واحد از جزء دیگر ممتاز می‌شود؟

جواب:

بعضی در پاسخ به اشکال فوق گفته‌اند تمایز [اشیاء با یکدیگر، اگر از تمام جهات متحد باشند بزمان آنهاست ولی تمایز] اجزاء زمان نسبت به یکدیگر ذاتی آنهاست و به امری و رای ذات نیست. این جواب معنی روشنی ندارد، چه، اگر درباره زمان اینطور بگوئیم در هر دو شیئی دیگر از نوع واحد نیز می‌توانیم بگوئیم بر حسب ذات خود از یکدیگر ممتازند و نیاز به ممیز خارجی نیست. پس اجزاء زمان که از جهت ماهیت و محلّ با یکدیگر مشترکند نیز نیاز به ممیز دارند و اشکال همچنان باقی است.

پاسخ دیگری که داده شده اینست که اجزاء زمان فقط واحد بالنوع نیستند بلکه واحد شخصی نیز هستند، چه، زمان یک امر واحد متصل است [و دارای اجزاء متفرق نیست]. این پاسخ هم انسان را قانع نمی‌کند زیرا زمان، هر چند واحد متصل است، اما قابل تجزیه به اجزاء نیز هست [و باید دید تمایز این اجزاء به چیست]. جواب صحیح از اشکال فوق اینست که: اصولاً اجزاء زمان [عیناً] در یکجاگرد نمی‌آیند تا نیاز به ممیز عینی خارجی داشته باشند،^{۶۷} و بر حسب تصور و تعقل نیز اجزاء حرکت [که زمان مقدار آن است] مقارن نیستند بلکه موصوف به «تقدم و تأخر» و «نزدیکی به مبدء حرکت یا دوری از مبدء» می‌گردند. اما در مورد حرکت اجرام سماوی، به طور خاص، مانند ستارگان، هر حرکتی ممتاز به نسبت هائی

است از قبیل تقارن یا تقارن با حرکات دیگر و مناسبات خاصی که بین آنها بوجود می‌آید [نظیر خسوف و کسوف و غیره، و اینها نیز، اگر حرکت ممتد و تدریجی را بطریق مسامحه واحد متصلی فرض کنیم، می‌توانند مایه امتیاز باشند].

سؤال:

گفتید ممیز بین دو هیأت که محل آنها یکی است زمان آنهاست. نتیجه این سخن آن است که دو هیأت از یک نوع می‌توانند در یک محل اجتماع کنند بدین طریق که هیأت در یک زمان و دیگری در زمان بعد حادث می‌شود، سپس زمان هر دو منقضی می‌شود و خود آنها در محل باقی می‌مانند.

جواب:

وقتی زمان حدوث باطل شد شیئی به آن نیز باطل می‌گردد. بنابراین تمایز بین دو هیأت با زمانهائی که باطل شده و نسبت هر یک به آنها نیز از بین رفته صورت نمی‌گیرد، چه، وجه ممیز بین دو شیئی باید در حال وجود آندو با آنها موجود باشد.^{۶۸}

بحثی دیگر

یکی از مطالبی که برخی در این مقام ایراد کرده‌اند اینستکه: هیچ یک از مقولات تشخیص ذاتی ندارند، مگر مقوله وضع، و حتی مقوله «این» هم بدون وضع دارای تشخیص نیست. این مطلب نادرست است و مقوله وضع تفاوتی با دیگر مقولات ندارد. هیچگونه مانعی نیست که دو جسم در یکزمان دارای یکوضع باشند، و یا دو جسم در دو زمان دارای وضع واحد باشند، و یا یک جسم در دو زمان متوالی دارای وضع واحد باشد، [اما امکان ندارد یک جسم در یک زمان دارای دو وضع متفاوت باشد در حالیکه اگر مقوله وضع دارای تشخیص ذاتی بود چنین صورتی هم امکان وقوع داشت]. پس در زمان واحد وجه امتیاز دو وضع [- حداقل -] با مکان آنها صورت می‌گیرد و در مکان واحد وجه امتیاز دو وضع - حداقل - زمان آنها خواهد بود. بطور کلی از جهت تمام آنچه درباره تشخیص، بمعنی منع شرکت، گفته شد

هیچگونه تفاوتی بین وضع و سایر مقولات نیست.

[بیان یک اصطلاح]

اصطلاح «شخص منتشر» در کتاب بدو معنی آمده است: یکی آنکه شخص واحدی از نوع واحد و بدون تعین در نظر گرفته می‌شود، مانند «یک مرد»، و یا در مقام امر بر فردی با خصوصیات مزبور تکیه می‌شود مثلاً گفته می‌شود «یک ظرف آب بیاور» و غرض هر فردی از آب است که قابل مصرف باشد. «شخص منتشر» به این معنی، چنانکه در منطق بطور مفصل بیان شد، موارد کاربرد دیگری هم دارد. معنی دوم آن است که - مثلاً - شخصی از دور بنظر انسان می‌آید و معلوم است که او «زید» یا «عمرو» است ولی دانسته نیست که کدام یک از آن دو است. این شخص در واقع با هر شخصی قابل انطباق نیست، بلکه بخودی خود معین است، منتها برای بیننده مشخص نشده است. هر چند اصطلاح «شخص منتشر» در این مورد هم بکار می‌رود ولی معنی حقیقی آن همانست که ابتدا بیان شد.

[فصل ششم]

در باره اعتبارات عقلی

نسبت فصل به جنس را دانستیم و معلوم شد که هر کلی بر حسب ذات خود دارای نوعیتی است. یکی از سخنان مشهور اینست که جسم بیک اعتبار نوع است و باعتبار دیگر جنس، و باعتبار سوم ماده است: در صورتیکه ماهیت آن را از حیث قابلیت دریافت امور زائد بر ماهیت ملاحظه کنیم ماده است؛ و چنانچه ماهیت جسم بدون اینکه مشروط به تقیی به امور زائد بر ماهیت باشد و یا مشروط به عدم تقید باشد در نظر گرفته شود - بطوریکه [برای مثال] منافاتی با هیچیک از تغذیه و رشد و خلاف آنها نداشته باشد - جنس خواهد بود؛ و اگر تمام معانی در جسم لحاظ شود بطوریکه تمام امور زائد بر ماهیت فراهم آیند و به جسم ملحق شوند یک نوع خواهیم داشت.

سخن اخیر، درباره نوعیت جسم، حتی بر حسب طریقه ایشان [، یعنی

مشائیان،] نیز راست نمی‌آید، زیرا ذات جسم به خودی خود [برای مثال] بشرط اضافه شدن به «نفس» و «حساسیت» و «تحرک» نوع شمرده نمی‌شود بلکه آنچه نوع نامیده می‌شود ذات جسم با همه این قیود است، و عبارت دیگر، جسم تخصص یافته نوع نیست بلکه جسم با همه مخصصات خود بر رویهم یک نوع را تشکیل می‌دهد. پس ذات چشم جزء نوع و نه یک نوع کامل است. البته، بیک معنی می‌توان گفت «جسم در ذات خود و با قطع نظر از امور زائد فی نفسه دارای یک حقیقت نوعی است»^{۶۹} [و «ماده نیز جزئی از نوع موسوم به جسم است»]. شرح این معنی چنان است که در اوائل منطق گذشت و تفصیلش را در یکی از «قسطاس»های کتاب مقاوومات آورده‌ایم.^{۷۰}

یکی دیگر از سخنان ایشان اینست که «حساس» را وقتی در تعریف می‌آوریم باین معنی نیست که جزئی از مورد تعریف است، بلکه به این معنی است که مفهوم «حساس» امتناع از آن ندارد که با هر مفهوم دیگری همراه شود، و هر چند محال است با مفهومی جز جسم همراه شود اما این نفس مفهوم آن نیست. حساس به این اعتبار فصل است، و جنس و فصل اجزاء حد نیستند و بر حدّ حمل نمی‌شوند و اجزاء محدود نیز نیستند اما بر محدود حمل می‌شوند.

سخن دیگر ایشان، در این باب، اینست که: فصل جوهر، جوهر است ولی در تعریف آن جوهر را اخذ نمی‌کنیم؛ و در فصل کیف، کیف است اما در تعریف آن قید کیف را نمی‌آوریم. در این باره نیز تفصیلی لازم است.

بحث و تنقیح

بعضی از متأخران در توجیه سخن اخیر گفته‌اند وقتی می‌گوئیم «ناطق» یعنی «چیزی که دارای نطق است»، و اختصاص آن به یک طبیعت جنسی [که دارنده نطق است] از خارج دانسته می‌شود. سپس از یک مقدمه سود جسته و گفته‌اند «فصل جوهر نیز جوهریت را از خارج می‌گیرد».

این توجیه صحیح نیست، هر چند اینکه می‌گویند «ناطق یعنی شیئی دارای نطق»

بخودی خود گفته درستی است. حقیقت اینست که وقتی می‌گوئیم «جسم جوهر است» بر فرض که هیچیک از دو مفهوم «جسم» و «جوهریت جسم» داخل در مفهوم [فصل آن یعنی] «صاحب نفس» نباشند اما بناچار باید مفهوم «نفس» در «صاحب نفس» و «جوهریت نفس» در «حقیقت نفس» دخالت داشته باشد، چه، جوهریت نفس غیر از جوهریت جسم است، و بنابراین، داخل در حد فصل است. بعلاوه، وقتی می‌گوئیم «فصل جوهر نیز جوهر است» یا بدین طریق است که جوهریت فصل همان جوهریت جنس است و یا غیر آن است. اگر همان جوهریت جنس است [که بر فصل هم حمل می‌شود، باید توجه داشتیم که] فصل در ذات خود غیر از جنس است و با جوهریت آن جوهر نمی‌شود، و چنانچه در ذات خود جوهریت مستقل نداشته باشد «عرض» خواهد بود. اما اگر معتقدیم فصل دارای جوهریتی غیر از جوهریت جنس است، با توجه به اینکه جوهریت دارای یک طبیعت جنسی است و باید اختصاص واقعی به موضوع خود داشته باشد [تا بدان حمل شود]، چاره‌ای نیست جز اینکه جوهریت فصل زائد بر جوهریت جنس و مختص به آن و داخل در حقیقت آن و، در نتیجه، جزء حد آن باشد.

اما اگر این مطلب را، در مقابل ما، عنوان کنند که: «فصل در اعیان طبیعتی زائد بر طبیعت جنس نیست بلکه آنچه تحصیل عینی دارد فقط «نوع» است» چنین سخنی حدیثی دیگر است و تحقیق درباره آن خواهد آمد. اما هم اکنون می‌توان گفت اگر آنچه در اعیان دارای شیئیت و وحدت است نوع است طبیعت جنسی هم مانند طبیعت فصلی است، و نیازی نیست گفته شود «فصل جوهر، بر حسب آنچه در اعیان است، جوهر است» بلکه مطلب در هر دو یکی است و، در هر حال، در آینده به شرح این قسمت خواهیم پرداخت.

نکته

باید دانست که درست نیست طبیعتی در یک مورد فراهم آورنده جنس و در مورد دیگر تشکیل دهنده نوع باشد، زیرا تصور نمی‌شود طبیعتی گاه نیاز به همراهی

فصل پیدا کند و گاه از آن بی نیاز شود. احتیاج طبیعت در تقرر ذات خود به فصل، اگر ذاتی بوده و بدین جهت باشد که این طبیعت جز با فصل تقرر نمی یابد، پس وجود آن بدون فصل امکان ندارد، چه، تقرر بدون فصل لازمه استغناى طبیعت مذکور از فصل است و ما فرض کردیم در تقرر خود نیازمند بدان است. اما اگر نیاز ماهیتی بفصل، ذاتی آن نبوده، بلکه به وساطت معنائی زائد باشد، چنانچه آن معنا زائد عرضی باشد می توان زائل شود و در پی آمد آن فصل نیز از بین می رود و طبیعت جنسی بدون فصل باقی می ماند. و نیز از اینجا معلوم می شود آنچه آن را فصل دانستیم فصل نبوده و طبیعت اولیه نیز جنس نبوده است، چه، محال است فصل یک حقیقت بسیط از آن دور شود و برای خود جایگزین پیدا کند، و اگر فرض کنیم چنین مطلبی واقع شود و آن طبیعت همچنان دارای تحصل باشد معلوم می شود آنچه جنس دانسته شد، در واقع، جنس نبوده است.

بنابراین می توان گفت: بطور کلی یک طبیعت نمی تواند در جائی جنس و در جای دیگر نوع باشد، و این فرض که یک شیئی فقط با یک فصل از شیئی دیگر ممتاز شود تحقق خارجی ندارد. فصل مقدم طبیعت جنسی^{۱۱} است که خود آن را تخصیص می دهد. این قوام بخشیدن و تخصیص دادن هنگامی است که طبیعت جنسی بدان نیازمند باشد، و شکی نیست که این نیاز [اگر وجود داشته باشد] ذاتی است، و نه بوساطت امر دیگری، و اگر به سبب امر دیگر باشد همان را، به جای طبیعت جنسی، مورد بحث قرار می دهیم. فصل نیز، از آنچه مقوم آن است بی نیاز نیست، و هیچگاه «غیبت فصل» نمی تواند به عنوان مقوم، به جای «فصل»، به کار رود. حاجت به فصل نیز صرفاً برای ایجاد تمایز نیست، چه، این مقصود با عوارض [و حتی اعراض غریبه] نیز حاصل می شود، بلکه کار فصل این است که طبیعت جنسی را تحقق بخشد، و از اینجا نیز معلوم می شود که «سلب فصل» یک شیئی نمی تواند به منزله «فصل» برای شیئی دیگر شمرده شود. [و نمی توان از ترکیب یک جنس با یک فصل یک نوع خاص و از ترکیب همان جنس با عدم آن فصل نوع

دیگری ساخت [۷۲]

بحث:

در باره تفصیل قسطاس مذکور در کتاب ما که موسوم به تلویحات است.^{۷۳}

بدانکه بسیاری از مردم اعتبارات و جهات عقلی دچار تشویش و انحراف شده‌اند: جماعتی «وجود» را - از جهت مفهوم آن - و نیز «امکان» و «وحدت» را از جمله اموری می‌دانند که زائد بر ماهیت اشیاء بوده و دارای واقعیت عینی هستند. عده‌ای دیگر، در مقابل ایشان، اعتراف می‌کنند که اینگونه امور در عین حال که زائد بر ماهیات هستند دارای صورت عینی نیستند. در نزد ما گروه دوم کسانی هستند که باید در میان اهل نظر معتبر شمرده شوند و تنها ایشان فرقه حق از دو فرقه‌ای هستند که هر دو از محققان بشمار می‌روند. البته عده‌ای از عوام نیز هستند که فقط حرف می‌زنند و ایشان می‌گویند «امکان» و «وجود» و امثال آنها زائد بر ماهیاتی که - معمولاً - بدانها اضافه می‌شوند نیستند، نه در ذهن و نه در عین. این افراد از جمله کسانی نیستند که شایستگی گفتگو داشته باشند، زیرا تو می‌دانی که وقتی می‌گوئی «اسب ممکن الوجود است» و «انسان ممکن الوجود است» منظور تو از «امکان وجود اسب» خود اسب و از «امکان وجود انسان» خود انسان نیست بلکه «امکان» را بمعنی واحدی بر انسان و اسب حمل می‌کنی، و اگر «امکان وجود» بمعنی «اسب بودن» بود و آن را بهمان معنایی که بر اسب‌ها حمل می‌شود بر انسان حمل می‌کردی معنی آن، این بود که «انسان اسب است».

بنابراین، مفاهیمی مانند «امکان» و «وجود» وقتی به یک معنی بر چند حقیقت مختلف حمل می‌شوند مرادف با تمام آن حقایق یا بعضی از آنها نبوده بلکه اعم از هر یک و از تمام آن حقایق می‌باشند. تعجب اینست که این عوام الناس با پیروان حقیقت در این احتجاج موافقت می‌کنند که: «عالم ممکن الوجود است و هر ممکنی نیاز به مرجح دارد و آن مرجح اراده صانع عالم است»، اما وقتی به معنی «امکان می‌رسند می‌گویند «امکان منسوب به هر شیئی خود آن شیئی است». این

سخن بدان می ماند که بگویند «عالم عالم است»، و در مورد مفاهیم دیگر، جز امکان، نیز وضع این جماعت بر همین منوال است. خلاصه اینکه گفته های ایشان بی ارزش تر از آن است که فصلی از بحث را به خود اختصاص دهد.

[دلایل گروه اول]

کسانی که می گویند «امکان و وجود و وحدت» و امثال آنها اموری زائد بر ماهیات و دارای هویت های عینی خارجی هستند دلائلی دارند که بعضی از آنها از اینقرار است:

دلیل اول

وقتی می گوئیم «فلان شیئی موجود در اعیان، یا ممکن در اعیان و یا واحد در اعیان است» می یابیم که این سخن تفاوت دارد با اینکه حکم کنیم «فلان شیئی ممکن یا موجود و یا واحد در ذهن است». تفاوتی که به نظر می آید جز بر این اساس نیست که امکان ممکن عینی و وجود موجود عینی و وحدت واحد عینی موجود در اعیان است، نه اینکه صرفاً در ذهن موجود باشد.

دلیل دوم

اگر امکان ممکن به این معنی نباشد که «در اعیان ممکن است» بناچار باید در اعیان «ممتنع» یا «واجب» باشد. و وقتی می گوئیم «فلان شیئی واحد یا موجود است» اگر واحد یا موجود در اعیان نباشد بناچار باید در اعیان کثیر یا معدوم باشد، زیرا شیئی نمی تواند از هر دو طرف مقابل خالی باشد. و چون محال است آنچه در اعیان محکوم به «موجودیت» یا «امکان» یا «وحدت» است در عین حال «معدوم» یا «ضروری الوجود» یا «ضروری العدم» و یا «کثیر» در اعیان نیز باشد بناچار باید وجود و امکان و وحدت آن را اوصاف عینی خارجی بدانیم.

دلیل سوم

اگر اموری مانند «امکان و وجود و وحدت» محمول های صرفاً عقلی و ذهنی بودند در اختیار ذهن نیز بودند و ذهن می توانست آنها را بهر ماهیتی هر طور

می خواهد حمل کند. مثلاً اگر ذهن تصمیم می‌گرفت چیزی را موجود یا واحد و یا ممکن بداند آن چیز ناچار بود آنچنان باشد و اگر درباره همان چیز خلاف آنها را تصویب می‌کرد باز هم می‌بایست بهمانگونه در آید، در حالیکه می‌دانیم اینطور نبوده و ذهن دارای چنین وسعت اختیاری نیست.

دلیل چهارم

این دلیل اختصاص به «وجود» دارد و مفاد آن اینست که: وقتی می‌گوئیم «فلان ماهیت معدوم بود و سپس وجود یافت» اگر مدعی شویم که فاعل هیچگونه افاده و افاضه‌ای نسبت به آن نکرده تا محقق شود پس همچنان معدوم است، و اگر بپذیریم که از سوی فاعل افاده‌ای صورت گرفته است آنچه افاده شده جز وجود عینی نیست و معنا ندارد ماهیتی جز با وجود عینی موجود شود.

دلیل پنجم

این دلیل مختص «امکان» است و مضمون آن چنین است: هر حادثی پیش از آنکه موجود شود باید «امکان وجود» داشته باشد و فاعل نیز از آن روی آن را ایجاد می‌کند که ممکن در اعیان است، و اگر امکان آن تنها در ذهن باشد فاعل نیز می‌بایست آن را فقط در اذهان موجود کند و، در اینصورت، هرگز تحقق عینی نمی‌یافت. پس امکان باید در اعیان باشد.

[بحث]

آنچه ذکر شد بهترین دلایل این گروه بود. اما طرف مقابل نیز [برای اثبات اعتباری بودن این مفاهیم] دلایلی می‌آورد، و بهترین طریقه برای بحث از گفته‌های این گروه اینست که گفتار ایشان را بدو قسمت تقسیم کنیم قسمی در ردّ دلایل گروه اول و قسمی دیگر در اثبات مدعای خودشان.

[ردّ دلایل گروه اول]

[پیش از پرداختن به ردّ دلایل یکبار دیگر تذکر داده می‌شود که] نزد هر دو طرف مسلم است که وجود و امکان و نظائر آنها اموری هستند که [از جهت مفهوم] زائد بر

ماهياتی می باشند که این امور را به آنها اضافه می کنیم و بحث در این است که این امور زائد آیا صورت عینی دارند یا ندارند. [حال به ردّ دلائل می پردازیم]:

[ردّ دلیل اول:]

در این دلیل گفته شد وقتی می گوئیم «فلان شیئی موجود یا ممکن در اعیان است» باید با سخن ماکه «... ممکن یا موجود در اذهان است» تفاوت کند و این تفاوت جز وجود عینی داشتن صورت اول نیست. اما این دلیل باطل است، زیرا از صحت حکم به «امکان شیئی در اعیان» لازم نمی آید «امکان» آن هم در اعیان باشد بلکه [می توان گفت که] «امکان» یک صفت ذهنی است که گاهی ذهن آن را به موجود خارجی و گاه به موجود ذهنی نسبت می دهد و گاه نیز بطور مطلق حکم می کند بطوریکه نسبت آن حکم با ذهن و عین متساوی است.

در ردّ این استدلال، همچنین گفته اند: بر فرض که این مطلب درباره امکان و وجود و وحدت پذیرفته شود در حق «ممتنع» چگونه راست می آید؟ و چگونه برای امتناع می توان وجود خارجی تصور کرد؟ و آیا ممکن است - بدانسان که در دلیل دوم گفته شده - کسی تصور کند «اگر شیئی ممتنع در اعیان نباشد ممکن یا واجب در اعیان خواهد بود»^{۷۴}؟

[ردّ دلیل دوم:]

تحقیق اینست که صفات بر دو قسمند: یک قسم وجود عینی و ذهنی دارد مانند سفیدی برای جسم و قسم دیگر صفاتی است که ماهیات را بدانها وصف می کنند و وجود آنها جز در ذهن نیست و اصولاً وجود عینی آنها همان است که مستقر در ذهن باشند مانند «نوعیت» برای انسان و «جزئی بودن» برای زید. وقتی می گوئیم «زید یک جزئی عینی است» معنای این سخن این نیست که جزئیت زید هم - چون خود او - صورت عینی دارد و در عین حال قائم بر وجود زید است. «شیئیت» نیز از این قبیل است، یعنی، چنانکه بسیاری از ایشان نیز گفته اند، از «معقولات ثانی» است، و با این حال صحیح است که گفته شود: «ج یک شیئی عینی است». امکان و

وجود وحدت و وجوب و امثال آنها نیز همانند نوعیت و جزئیت و شیئیت هستند، و همان طور که از جزئی بودن و ممتنع بودن شیئی در اعیان لازم نمی آید جزئیت و امتناع دارای صورتهای ماهیاتی عینی و زائد بر شیئی باشند همچنین موجود بودن و ممکن بودن شیئی در اعیان نیز ایجاب نمی کند صورتی عینی برای امکان و وجوب داشته باشیم. هم چنین، بهمان طریق که خود این مفاهیم نیاز به صورت عینی ندارند مفاهیم مقابل آنها نیز بی نیاز از صورت عینی هستند، و از این جهت است که از قول به صورت عینی نداشتن امکان یک شیئی لازم نمی آید به جای آن عدم امکان [که نقیض آن است] تحقق یابد و شیئی به ممتنع یا واجب عینی منقلب گردد، چه، حال امتناع و وجوب نیز همچون امکان است و هیچ کدام تحقیقی در غیر ذهن ندارند.

[ردّ دلیل سوم:]

گفتید اگر این مفاهیم صرفاً اعتبار ذهن باشند ذهن می تواند آنها بهر موضوعی و هرگونه خواست حمل کند. اما این دلیل هم باطل است، زیرا شرط امر ذهنی بودن این نیست که چیزی متساوی النسبة بتمام ماهیات باشد. جزئیت بطور مسلم یک امر ذهنی است ولی ما نمی توانیم آن را بهر ماهیتی خواستیم ملحق کنیم، بلکه فقط در بعضی از ماهیات قابل صدق است. نوعیت و جنسیت و نظائر آنها نیز همگی از اعتبارات ذهنی هستند ولی ذهن اعتبارات خود را تنها بر آنچه صلاحیت آن را دارد حمل می کند.

[ردّ دلیل چهارم:]

در این استدلال گفته شد: «اگر فاعل، هیچ امر عینی را به ماهیت معدوم افاضه نکند آن ماهیت همچنان در حال عدم می ماند و هرگز متصف به وصف وجود نمی گردد، در حالیکه می دانیم بسیاری از ماهیات، تحت تأثیر فاعل، از عدم بوجود می آیند». اما این دلیل متضمن اشتباه فاحشی است، زیرا اگر ماهیت معدوم صرف باشد نمی توان گفت فاعل، چیزی به «آن» می دهد. آنچه چیزی به آن افاده می شود

باید ابتدا هویتی داشته باشد تا بتوان گفت مورد افاضه فاعل واقع شده و از حالی به حال دیگر درآمده است.^{۷۵}

به علاوه، نظیر همین اشکال در مسأله وجود نیز پیش می‌آید: ماهیت در حال عدم منتفی است. سپس می‌پرسیم آیا فاعل، چیزی به او می‌دهد یا هیچگونه افاده‌ای نمی‌کند. اگر چیزی به او بدهد همان وجود است. پس می‌گوئیم وجود آن وجود دارد، و وجود وجود نیز باید وجودی داشته باشد و همچنان تا بی نهایت پیش می‌رود. اما اگر فاعل، چیزی به او ندهد پس همچنان معدوم است.^{۷۶}

بعضی از مشائیان از این اشکال پاسخ گفته‌اند بدین طریق که: فاعل وقتی ایجاد می‌کند حقیقت وجود را می‌دهد نه وجود وجود را.^{۷۷} اما با این پاسخ بدینسان معارضه می‌شود که: فاعل نفس حقیقت شیئی را باعطا می‌کند [یعنی ماهیت و ذات آن را]، و نه چیز دیگر را، چه، قائلین به اعتباریت وجود معتقدند ماهیت از سوی مبدع جعل می‌شود و درباره پیدایش ماهیت همان مطلبی را می‌گویند که مشائیان درباره وجود ادعا می‌کنند، و در پاسخ به دلیل چهارم همان مطلب مشائیان در حق وجود را عیناً، به عنوان جواب در مورد ماهیت تکرار می‌کنند، چه، تا آنجا که به این استدلال مربوط می‌شود وجود و ماهیت یکسانند.

بعضی از مشائیان حيله‌ای بکار برده و گفته‌اند فاعل، وجوب وجود را افاده می‌کند، نه وجود وجوب را [و بدین طریق تسلسل لازم نمی‌آید] اما طرف مقابل می‌تواند برگردد و بگوید تکلیف وجوب وجوب، و وجوب بعدی... تا بی نهایت چه می‌شود؟ و اگر وجوب وجوب افاده نشود شیئی همچنان در حال عدم خواهد بود. سپس آنچه در پاسخ اشکال مربوط به وجود و وجوب [از جانب مشائیان] گفته شود عیناً درباره اصل ماهیت [از سوی اشراقیان] گفته خواهد شد.^{۷۸-۷۹}

[ردّ دلیل پنجم:]

این دلیل اختصاص به امکان داشت و مبتنی بر این مطلب بود که هر حادثی مسبوق به امکان است [و اگر امکان آن ذهنی بود وجود آن نیز ذهنی می‌شد]. اما

این سخن را طرف مقابل نمی‌پذیرد و می‌گوید: سبقت امکان بر حدوث نیز [مثل اصل امکان] یکی از اعتبارات ذهن است، تا آنجا که عقل می‌تواند حادث را - هر چند در زمان گذشته حادث شده - غیر موجود انگارد و امکان را بر آن سبقت زمانی دهد.

علاوه بر این معتقدیم نمی‌توان اصل «سبقت امکان بر حدوث» را به طور کلی پذیرفت زیرا ممکنات، غیر متناهی هستند و در آینده حوادث بی شمار و بی انتهائی خواهند بود که یکی بعد از دیگری ظهور می‌کنند، و نمی‌توان گفت هیولای بعضی دارای امکان است و هیولای بعضی دیگر دارای امکان نیست زیرا آنکه فاقد امکان است، طبق مذهب مشائیان، ممتنع و یا واجب خواهد بود. از طرفی نسبت استدلال به کلّ حادثات و بعض آنها یکی است، و دانسته شد که ملاک سبقت امکان، نفس حدوث است که در همه حادثات بطور یکسان وجود دارد.

نتیجه آنکه: مشائیان ناچارند اعتراف کنند هر حادثی دارای امکان ویژه‌ای است که سابق بر آن است و چون ممکنات غیر متناهی هستند این اعتراف مستلزم حصول امکانات غیر متناهی در ماده است.

بعضی در پاسخ به استدلال پنجم به همین نکته اخیر اکتفا کرده‌اند اما نگفته‌اند چرا وجود امکانات غیر متناهی محال است، و چه بسا طرف مقابل باکی از لزوم آن نداشته باشد. به علاوه، ممکن است بگویند تسلسل لازم نمی‌آید زیرا هر حادثی یک امکان ویژه مسبق به خود دارد. ولی، ما می‌خواهیم ثابت کنیم وجود امکانات نامتناهی محلّ است و بر این ادعا دو دلیل داریم:

دلیل اول اینست که: امکان - از جهت طبیعت خود - معنا واحدی دارد و نیز از جهت هیولائی که حامل امکانات غیر متناهی است به یک معنا است. پس آنچه بین امکانات مختلف و غیر متناهی فرق می‌گذارد تنها حوادث است و این حوادث، علاوه بر اینکه غیر متناهی اند، بسیاری از آنها هنوز نیامده‌اند و معدوم به شمار می‌روند، و محال است اشیاء معدوم بتوانند وجه امتیاز امکانات باشند، چه، آنچه

ذات^{۸۰} ندارد نمی تواند ممیز چیزهای دیگر باشد و نمی تواند مایه وجود شیئی جدید شود.

نمی توان گفت: وقتی امور غیر متناهی را تعقل کردیم امکانات غیر متناهی هم بد آنها تعلق می گیرد، زیرا اولاً: نمی توانیم در ذهن خود امور عددی غیر متناهی را با تمایز بر تفصیل گرد آوریم تا امکانات غیر متناهی به آنها اضافه شوند. البته اشیاء و امکانات غیر متناهی بطور مطلق به ذهن می آیند اما فرق است بین آنکه عدد غیر متناهی بطور مطلق بذهن خطور کند یا اعداد غیر متناهی به فعل و متمایز است یکدیگر در حالت واحد در ذهن انسان فراهم آیند، چه، صورت دوم ممتنع است. حوادث غیر متناهی نیز وقتی بطور مطلق به ذهن می آیند نمی توانند مایه امتیاز امکانات متمایز بالفعل و غیر متناهی از جهت عدد، در ذهن، شوند. غیر متناهی حاضر در ذهن، اعم از اینکه مربوط به حوادث باشد یا امکانات آنها، دارای اجمال و ابهام است.^{۸۱}

ثانیاً: امتیاز آنچه در اعیان واقع می شود باید عینی باشد [تا آن را از شیئی عینی دیگر جدا کند]. ما نیز اگر آن را تعقل می کنیم از این جهت است که امتیاز مزبور عیناً وجود دارد. [بنابراین تمایز ذهنی امکانات غیر متناهی - بر فرض که بتوانند بذهن بیایند - کافی نیست].

دلیل دوم بر محال بودن اجتماع امکانات نامتناهی در ذهن اینست که می گوئیم: اگر هیولای را، که حاوی امکانات نامتناهی است^{۸۲}، به دو نیم کنیم آیا در هر یک از دو پاره همان امکانات غیر متناهی، که در کل بود، وجود دارد؟ یا برای هر کدام امکانات نامتناهی جدیدی حاصل می شود؟ یا دیگر امکانات نامحدود نیست بلکه تبدیل به امکانات متناهی می شود و در هر قسمتی یک یا چند امکان محدود مستقر می گردد؟ هر کدام از سه احتمال را بپذیریم دچار اشکال می شویم، زیرا اولاً وقتی هیولای دارای امکانات نامتناهی نصف می شود بقای همان امکانات و با وصف عدم تناهی در هر یک از دو نیمه مستلزم آنست که چیزی عیناً در دو محل و قائم به

هر دو باشد و این محال است. ثانیاً اگر بگوئیم امکانات نامتناهی جدیدی در هر نیم هیولا حادث می شود مستلزم آن است که نفس امکان هم «حادث» باشد و چون هر حادثی - بنا بر فرض - مسبوق به امکان است می باید هر یک از امکانهای نامتناهی مسبوق به امکانهای دیگر باشند، و همچنان تا بی نهایت پیش می رود. لازمه مزبور کار فاعل را نیز مختل می سازد زیرا هر یک از امکانات مزبور را بخواهد تحصیل بخشد ناچار است پیش از آن امکانات نامتناهی دیگری را بمرحله فعلیت و تحصیل آورد، و آنچه وقوعش بستگی به وقوع امور نامتناهی داشته باشد هرگز حاصل نمی شود. بعلاوه، امکانهای غیر متناهی، که هنوز حادث نشده اند - طبق طریقه مشائیان - تبدیل به امتناع می شوند، چه، ایشان می گویند هر چه در اعیان ممکن نباشد یا ممتنع و یا واجب است. ثالثاً اگر بگوئیم در هر یک از دو نیمه امکاناتی بقدر متناهی باقی می ماند نتیجه آن است که امکانات موجود در مجموع هیولا حاصل جمع دو مقدار متناهی باشد، و مجموع دو مقدار متناهی، متناهی است [در حالیکه آن را غیر متناهی فرض کرده اند]. بعلاوه، در این حالت در هیولای واحد امکانات محدودی وجود دارد و حال آنکه امکانات هیولا، در واقع، نامحدود است.

ممکن است فرض چهارمی پیشنهاد شود و آن اینکه در هر یک از دو نیمه امکانات غیر متناهی وجود داشته باشد اما حادث نبوده بلکه حاصل تقسیم امکانات نامتناهی هیولای پیش از تقسیم باشد. اما این فرض هم استوار نیست زیرا هر جسمی بطور نامتناهی تقسیم می شود، و هر بار که هیولا را نصف کنیم آنچه بار اول اتفاق افتاد باید تکرار شود [، یعنی هر نیمه ای را که دو مرتبه نصف کنیم باید یک بار دیگر امکانهای نامتناهی آن بدو قسمت نامتناهی تقسیم شوند] در حالیکه چنین تغییر و تحولی صورت نمی گیرد، چون امکانات باید قبل از نصف شدن هیولای دارای محلّ های متمایز باشند تا پس از نصف شدن تعدادی در یک جزء و تعداد دیگر در جزء دیگر قرار گیرند، بدون اینکه انتقالی در کار باشد، ولی فرض ما اینست که امکانات مزبور قبل از نصف شدن هیولا متمایز محلّ ندارند و به مجرد

نصف شدن تمایز محلی پیدا می‌کند [و هر قسمت در یک نیمه قرار می‌گیرند]. علاوه، تمایز محلی و عددی امکانهای نامتناهی در یک ماده مستلزم آنست که در ماده واحد محلّ هائی نامتناهی وجود داشته باشد که از جهت اعراض خود، یعنی امکان، تمایز بالفعل حاصل کرده‌اند، و این خود مستلزم وجود اجزاء تجزیه‌ناپذیر در جسم است که - از نظر ما - محال است و برهان بر بطلان آن اقامه شده است. و اگر نامی از اجزاء تجزیه‌ناپذیر نبریم، حداقل اینست که دو جسم واحد محلّ‌های کثیر متمایز الذات بوجود می‌آید که به امکانات نامتناهی تعلق دارند. سپس عدم تناهی عددی امکانات باعث عدم تناهی مقداری محلّ‌هاست و دو مرتبه به اشغال دو جزء لایتجزی نامتناهی دچار می‌شویم، و این سؤال - بار دیگر - پیش می‌آید که چگونه در جسم واحدی که دارای مقدار متناهی است محلّ‌های نامتناهی متمایز بالفعل - که هر کدام با حدود خود محسوس است - وجود پیدا می‌کند. و نیز چگونگی تقسیم مجدد اجزاء مزبور، خود باعث اشکال است، و چون همه فرضها به محال می‌انجامد معلوم می‌شود فرض امکانات نامتناهی سابق بر حادث - اصولاً - بیهوده و باطل است.

[پاسخ دوم]

عمر بن سهلان ساوی، صاحب بصائر، و عده‌ای پیش از او برای ردّ امکانات نامتناهی گفته‌اند: امکان موجود در هیولا مربوط به انواع است و نه آحاد و جزئیات، و بدین ترتیب تسلسل لازم نمی‌آید. اما این سخن استوار نیست زیرا آنچه حادث می‌شود جزئی است و نوع، از آنچه که نوع است، در اعیان واقع نمی‌شود. هم چنین لازمه سخن صاحب بصائر اینست که آنچه نزد او امکان وجود دارد، یعنی نوع، در اعیان ممتنع باشد و آنچه ممکن الوقوع است، یعنی آحاد جزئیات، دارای امکان عینی نباشد. بنابراین، موضوع گفتگو حادثی است که عیناً وقوع می‌یابد نه غیر آن.

به علاوه، ادعای طرف مقابل این بود که «هر حادثی مسبوق به امکان است»، و

دانستیم که این ادعا، با همه کَلِّیت خود، مربوط به نوع نیست بلکه نظر به آحاد دارد. حال، وضع یک حادث یا دو حادث معین در محلّ واحد را بررسی می‌کنیم و می‌گوئیم: این حادث خاص - از این جهت که حادث خاص است - آیا پیش از وقوع، ممکن بوده یا نبوده است اگر بگویند امکان وقوع نداشته معنی اش اینست که پیش از وقوع، طبق طریقه ایشان، ممتنع بوده است؛ و اگر بگویند پیش از وقوع، امکان داشته اعتراف کرده‌اند که جزئیات یک نوع [، و نه فقط نوع با وصف کلیت،] مسبوق به امکان وقوع است. به علاوه [، وقتی دو حادث را در نظر می‌گیریم هر یک امکان خاص خود را پیش از وقوع دارد و] امکان هر یک عین امکان دیگری نیست و گرنه خود آنها نیز عین یکدیگر می‌بودند. و چون دو حادث این چنین باشند مابقی حادثات جزئی نیز همین گونه خواهند بود و همگی مسبوق به امکان هستند. نتیجه آنکه: چون هر حادث جزئی - از آنجهت که جزئی است - غیر از نوع است پس امکان سابق بر حادث [، بر خلاف گفته صاحب بصائر،] مربوط به جزئیات است، و نه به ماهیت بطور مطلق، و اشکال آن نیز همان است که ما گفتیم، نه آنچه صاحب بصائر می‌گوید.

[پاسخ سوم]

یکی دیگر از پاسخهایی که به مشکل «امکان سابق بر حادث» داده شده اینست که گفته‌اند: امکان سابق بر حادث ضرورتاً امکانی است که به موجود اضافه می‌شود، و نه به معدوم. سپس بعضی دیگر در جواب این پاسخ گفته‌اند: امکان اضافه به چیزی می‌شود که بعقل در می‌آید، یعنی وقتی حادث را تعقل می‌کنیم اضافه امکان را به آن درک می‌کنیم. اما این جواب به دلایلی استوار نیست: یکی از دلایل اینست که: مقصود از اضافه امکان به موجود ذهنی چیست؟ اگر مقصود اینست که نفس موجود ذهنی - با وصف ذهنیت - دارای امکان است این امکان ربطی به موجود خارجی نخواهد داشت زیرا موجود ذهنی با وصف ذهنیت هرگز در عالم خارج موجود نمی‌شود. و اگر مقصود اینست که آنچه مطابق موجود

ذهنی است امکان وجود دارد، نه آنچه فقط در ذهن است، در اینصورت امکان مزبور اضافه به معدوم نیز خواهد شد [زیرا مطابق امر ذهنی همیشه موجود نیست]. علاوه بر این^{۸۳}، آنچه در اعیان وجود دارد وابسته ذهن ما نیست تا وقتی آن را از ذهن گذرانیم و امکانش را در ذهن لحاظ کردیم حادث شود بلکه او می‌تواند موجود باشد خواه ما آن را از ذهن بگذرانیم و خواه یکسره غافل باشیم، و [بر فرض هم که از ذهن گذراندن آن تأثیری در وجود خارجی آن داشته باشد] ما همیشه و بطور دائم موجود را تعقل نمی‌کنیم تا امکان وجود بدان اضافه گردد. پس، بناچار امکان موجود در ذهن باید اضافه به معدوم [و یا اعم از موجود و معدوم] گردد. این بود آنچه در نقد و بررسی آخرین پاسخ به «امکانات نامتناهی» داده شده است، و به نظر ما جوابهای پیشین روشنتر و آشکارتر بود، اما همانطور که قبلاً هم گفته‌ایم، بطلان دلیل طرف مقابل بتنهائی اثبات کننده مذهب شخص نیست بلکه برهانی مستقل لازم است تا درستی مذهب خاصی ثابت شود.

[پاسخ چهارم]

یکی از دلائلی که در ردّ عینیت وجود آورده‌اند، و تا حدی موهون است، گفته صاحب بصائر در قسمت هائی از کتاب مزبور است و خلاصه آن اینستکه: ماهیتی که ادعا می‌شود دارای وجود عینی است از دو حال بیرون نیست: یا امری متحصّل الذات است و یا تحصّل ذاتی نیافته است. اگر تحصّل نیافته معدوم است [و از فرض ما خارج می‌شود]، و اگر وجود آن حاصل باشد باید گفت «وجودش موجود است». سپس به سراغ وجود دوم می‌رویم، و همچنان تا بی نهایت پیش می‌رویم و این روند مستلزم تسلسل است.

اگر دقت کنیم تنها کاری که در این جواب صورت گرفته اینست که لفظ «وجود» را به «حصول» تبدیل کرده [و بجای موجود، «متحصّل الذات» گفته است] در حالیکه وجود و حصول بیک معنی هستند. پس این جمله که می‌گوید «آیا وجودش متحصّل الذات است یا نیست؟» باین معنی است که «آیا وجودش موجود است یا

نه؟^{۸۴}

[به این احتجاج صاحب بصائر پاسخ هائی هم داده‌اند: [بعضی گفته‌اند: وجود، موجود نیست زیرا معمول نیست چیزی را به خودش وصف کنند، چنانکه نمی‌گویند «سفیدی، سفید است». بعضی دیگر گفته‌اند: «وجود، موجود است» و «وجود داشتن» با «موجود بودن» بیک معنی است و هر دو بمعنی بودن در اعیانند. وقتی می‌گوئیم «وجود موجود است» باین معنی نیست که وجود دارای وجود دیگری است، بلکه وجود، همان موجود است. آنچه ماهیات در پرتو وجود بدست می‌آورند برای نفس وجود بذاته حاصل است و آن خود اوست.^{۸۵}

مطلب عمده‌ای که در باب این پاسخ ردّ و بدل شده همین است، و نکته اصلی همان بود که ذکر کردیم و آن اینکه با تبدیل لفظ «وجود» به لفظ «حصول» استدلال جدیدی ساخته نمی‌شود، و باعث تعجب است که صاحب بصائر، خود در یک مورد استدلال مذکور را به استهزاء می‌گیرد ولی همینکه لفظ وجود را به حصول تبدیل می‌کند از کار خود به اعجاب می‌آید در حالیکه پاسخ، همان پاسخ است.

[پاسخ پنجم، یا بهترین پاسخ]

قویترین ایرادی که ممکن است، در این مقام بر معتقدان به عینیت مفاهیم مورد بحث وارد شود اینست که: بطریق مسامحه می‌پذیریم موجودیت، نفس وجود است، هر چند در آینده مجدداً آن را مورد بحث قرار می‌دهیم، اما می‌گوئیم: «وجود و امکان و وحدت» یک حکم دارند و آن اینکه نزد شما هر سه وجود عینی دارند و نزد مخالفان شما هر سه اعتباری هستند. فرض می‌کنیم دلائل شما و مخالفان نیز از جهت اعتبار در یک سطح است، و می‌پذیریم که توانستید با یکی دانستن معنی وجود و موجود جلو تسلسل را بگیرند. اما هیچکدام از ما در یک مطلب شک نداریم و آن اینکه «وحدت و وجود و امکان» دارای مفاهیم مختلف هستند و هر یک بدون دیگری تعقل می‌شود. پس بهیچ وجه معنی امکان به وجود باز نمی‌گردد و وحدت نیز، به یکی از آندو تأویل نمی‌شود.

با توجه به مقدمات فوق می‌گوئیم: زیادی و وجود بر ماهیت در اعیان اقتضا می‌کند که آنها دو چیز باشند^{۸۶}، چه، اگر واحد بودند یکی زائد بر دیگری نبود، یعنی یا وجود بتنهائی بود و ماهیتی نبود و یا ماهیت به تنهائی بود و وجود نبود. حال که پذیرفتیم اینها دو تا هستند پس ماهیت دارای وحدتی و وجود دارای وحدت دیگر است، زیرا اگر دو وحدت، واقعیت نداشته باشد دوگانگی تحقق پیدا نمی‌کند. حال که پذیرفتیم وجود دارای وحدتی است باید بپذیریم که وحدت متعلق به وجود نیز دارای وجود عینی است زیرا اگر وجود عینی نداشته باشد نمی‌توان وجود را بدان موصوف ساخت. پس: وجود دارای وحدت است و وحدت نیز - متقابلاً - دارای وجود است. وجود وحدت نیز دارای وحدت است، و آن وحدت نیز دارای وجود است، و آن وجود نیز وحدتی دارد، و هم چنان تا بی‌نهایت پیش می‌رود و این تسلسل است، یعنی یک سلسله مترقب غیر متناهی از وجود و وحدت پیش می‌آید، و این محال است.^{۸۷}

سؤال:

فرض کنیم چنین تسلسلی لازم می‌آید، به چه دلیل می‌گوئید چنین سلسله‌ای به محال می‌انجامد؟

جواب:

سلسله مذکور آحادی است که مجتمع در وجودند و، در عین حال، مترتب بر یکدیگرند زیرا از صفت و موصوف تشکیل شده‌اند و موصوف همیشه مترتب بر صفت است و صفت یک صفت نزدیکتر به آن است از صفت صفت آن و همینطور... تا بی‌نهایت. علامت دیگر اینکه در اینجا یک مجتمع آحادی مترتب لازم می‌آید اینست که از وسط این سلسله می‌توانیم چیزی را حذف کنیم [و بدین وسیله آن را از میان قطع کنیم]. وجود ماهیت مفروض، یک طرف این سلسله [یا نقطه شروع] آن است، و در بحث «برهان وجود نهایت در ابعاد» گفته‌ایم که چگونگی انتقال به صفات و موصوفات و علل و معلولات چگونه است. بنابراین، از

آنجا که ثابت کرده‌ایم هر سلسلهٔ آحادی مجتمعی باید دارای ابتدا و انتها باشد، پس این سلسله نیز [هر چند دارای ابتداست] باید انتهایی نیز داشته باشد و محال است بتواند تا بی نهایت پیش برود، و چون وجود و وحدت رازاند بر ماهیت دانسته‌ایم محال است بتوانیم از پیدایش این سلسله جلوگیری کنیم. همچنین نمی‌توان گفت «وحدت وجود، همان وجود است» و یا «وجود وحدت همان وحدت است»، چه، مفهوم وحدت غیر از مفهوم وجود است و هیچ دو چیزی شیئی واحد نخواهند شد.

[تتمه پاسخ]

سلسله دیگری نیز از «امکان و وحدت» متولد می‌شود. امکان اگر به ماهیات بسیار اضافه شود کثیر است [و چنانچه به یک اضافه شود واحد است]. پس امکان بتنهایی موصوف به وحدت و کثرت است و مفهوم امکان غیر از مفهوم وحدت [و کثرت] می‌باشد. نشانه دیگر دو مفهوم بودن آنها اینست که وحدت به مفاهیم دیگر [مانند واجب و ممتنع و غیره] نیز حمل می‌شود. وحدت واجب الوجود بالذات هم نیست و از این جهت است که بر ماهیات ممکن نیز حمل می‌گردد. بنابراین می‌توان در اینجا ذاتی داشته باشیم که ممکن است و امکان آن نیز واحد است. وحدت چنین ذاتی نیز [همچون خود او] ممکن است و گرنه نیاز نداشت بر موضوعی فرود آید، و امکان وحدت او نیز واحد است و همین طور تا بی نهایت... پیش می‌رود و سلسله‌ای از صفات مترتب و مجتمع غیر متناهی تشکیل می‌شود، و این محال است.

سلسلهٔ سوم از وجود و امکان ناشی می‌شود. وجود ممکن دارای امکان است و امکانش نیز دارای وجود است. وجود، واجب بالذات نیست و گرنه به موضوعی تعلق نمی‌گرفت [، یعنی یه ماهیاتی که می‌دانیم ممکن هستند حمل نمی‌شد]. هم چنین، وجود، نفس امکان و امکان، نفس وجود نیست زیرا مفهوم آنها با یکدیگر متفاوت است. از اینجا است که سلسله‌ای غیر متناهی با آحاد مجتمع از امکان وجود و وجود امکان تشکیل می‌شود، و این نیز محال است.

در چنین سلسله‌ای تأثیر فاعل نیز متوقف بر فراهم شدن اشیاء بی نهایت است زیرا فاعل نمی‌تواند وجود را تحصل بخشد مگر امکانش تحصل یافته باشد. تحصل امکان به معنا وجود اوست و وجود امکان مشروط به امکان وجود امکان است، امکان دوم نیز باید موجود باشد و همین طور تا بی نهایت پیش می‌رود و تأثیر فاعل در ایجاد یک شیئی معین بستگی پیدا می‌کند که حصول اشیاء نامتناهی پیش از آن و آنچه وجودش متوقف بر وجود اشیاء غیر متناهی باشد محال است وجود پیدا کند. سلسله چهارم از جمع میان وجوب [بالغیر] و امکان [ذاتی] متولد می‌شود^{۸۸}، بدین ترتیب که وقتی وجود آسمان یا عقل یا حادثی از حوادث را، بخاطر وجود علت‌هایشان، واجب می‌شماریم این وجوب، زائد بر وجود و ماهیت حادث مزبور در اعیان است و تحقق وجوب مشروط به تحقق حادث است. حادث موجود نبود و سپس موجود شد، وجوب [بالغیر] آن نیز [پیش از پیدایش توسط علت] نبود و سپس موجود شد. پس وجوب مذکور [که وجوب بالغیر است] در ذات خود ممکن است. امکان وجوب نیز در ذات خود ممکن است، زیرا عَرَضی است که [به وساطت وجوب بالغیر] بر ماهیتی حمل می‌شود. پس این امکان هم اگر بخواهد موجود شود باید واجب بالغیر گردد. وجوب دوم نیز در ذات خود ممکن است و همین طور تا بی نهایت پیش می‌رود و سلسله‌ای از وجوب و امکان تشکیل می‌شود، و این نیز محال است.

آنچه گفته شد درباره ماهیاتی بود که حادث زمانی هستند، ولی باید دانست ماهیات ممکن دائم الوجود [که دارای قدم زمانی هستند] نیز دچار همین اشکال می‌شوند، چه، این ماهیات هم واجب بالغیرند. وجوب بالغیر، اگر چه دائمی باشد، اما همینکه به یک موجود ممکن دائمی تعلق می‌گیرد، همچون خود آن موجود، در ذات خود ممکن می‌گردد. امکان وجوب بالغیر نیز، اگر بخواهد وجود عینی داشته باشد باید واجب بالغیر شود. وجوب غیری دوم نیز در ذات خود ممکن است و همینطور... تا بی نهایت.

در این مورد نیز تأثیر فاعل متوقف می‌گردد زیرا وجود شیئی ممکن دائم الوجود متوقف بر وجوب آنست، و آن وجوب در ذات خود ممکن است. امکان با وجوب بالغیر موجود می‌شود و آن وجوب هم به نوبه خود ممکن است و هم چنان پیش می‌رود و تأثیر فاعل متوقف بر حصول یک سلسله بی نهایت از وجوب و امکان می‌گردد.

سلسله پنجم از وجوب وجود و وجود وجوب^{۸۸} سرچشمه می‌گیرد. سلسله ششم ناشی از امکان و امکان امکان است، چه، اگر نفس امکان، واجب باشد قائم به غیر نیست [در حالیکه خود شیئی که معروض امکان است قائم به غیر است]. امکان شیئی، نفس وجود آن هم نیست زیرا امکان بر وجود تقدم دارد و چیزی بر خودش مقدم نمی‌شود.

سلسله هفتم از وحدت و وحدت وحدت فراهم می‌آید، زیرا اگر وحدت را یک امر عینی زائد بر موضوع خود بدانیم یا با موضوع خود یک چیز را تشکیل می‌دهد و یا دو تا هستند. اگر یکی باشند یا وحدت است و ماهیتی که معروض آن باشد نیست و یا ماهیت است و وحدتی که عارض آن باشد نیست. اما اگر دو چیز را تشکیل دهند - که بناچار، طبق نظر قائلان به عینیت وحدت باید دو چیز باشند - در این صورت وحدت نیز برای خود وحدتی دارد و وحدت وحدت نیز، با قطع نظر از موضوعش، وحدتی دارد، چه، وقتی وحدت را غیر از موضوعش بدانیم در مورد وحدت وحدت نیز باید بگوئیم وحدتی که موضوع معروض است به منزله یک ماهیت است که با وحدتی که عارض است فرق دارد. سپس به سرخ وحدت بعدی می‌رویم و هم چنان... تا بی نهایت.

اما اگر وحدت را [- چنانکه مذهب حق اقتضا می‌کند -] یک اعتبار عقلی بدانیم عدد نیز باید اعتباری باشد، زیرا عدد از آحاد فراهم می‌آید، و وقتی مثلاً مشرقی و مغربی را دو تا می‌دانیم آنچه در خارج وجود دارد دوگانگی قائم بدیشان نیست بلکه [آنچه عیناً هست مشرقی و مغربی است و] دوگانگی آنها صرفاً یک ملاحظه

عقلی است.

سلسله‌های دیگری نیز از تکرر امکان و وحدت و وجود و نسبت هر یک به موضوع یا موضوعاتشان، در صورت قول به عینیت آنها، تولید می‌شود. برای مثال، وقتی وجود را عینی و زائد بر ماهیت می‌دانیم خود بخود نسبتی با ماهیت پیدا می‌کند و چون نفس وجود، عینی است نسبتش هم عینی است^{۸۹} یعنی موجود است و وجود دوم نیز نسبتی عینی به ماهیت معروضه خود دارد و هم چنان تا بی نهایت پیش می‌رود. هم چنین وقتی امکان را زائد بر ماهیت می‌شماریم نسبتی با ماهیت معروضه خود دارد. نفس نسبت، واجب نیست زیرا عرض است و تمام عرض‌ها ممکن اند چون توقف بر موضوع دارند. پس نفس نسبت ممکن است، و امکان آن نیز نسبتی با خود نسبت دارد و همینطور تا بی نهایت ادامه می‌یابد. وحدت و نسبت آن با موضوعش نیز دچار اشکال خواهد شد.

خلاصه اینکه، در تمام این موارد سلسله هائی از آحاد مجتمع و مترتب و بی نهایت تشکیل می‌شود و سرچشمه همه آنها عینیت دادن به امور ذهنی است.

گاهی نیز در مقام ایراد بر ایشان گفته می‌شود: وقتی چیزی معدوم است آیا وجودش هم معدوم است یا وجود او حاصل است؟ محال است چیزی هم معدوم باشد و هم وجودش ثابت باشد پس باید گفت وجود او معدوم است.

اما وقتی وجود شیئی را، با اینکه معدوم است، تعقل می‌کنیم لازم است «موجودیت وجود» همان «نفس وجود» نباشد وگرنه نمی‌شد آن را تعقل کنیم و حکم به عدم آن بکنیم. بنابراین موجودیت وجود [غیر از نفس وجود است و] امری است که با تحقق ماهیت، محقق می‌شود و [اگر جز این باشد] وجود هم دارای وجود می‌شود و هم چنان تا بی نهایت پیش می‌رود.^{۹۰}

[پاسخ ششم]

یکی از پاسخ هائی که قواعد ایشان را متزلزل ساخته و ایشان را بکلی گیج و مبهور کرده است اینست که گفته‌اند: معلول اول ممکن الوجود است باید ابتدا

ممکن باشد تا موجود شود. پس امکان بر معلول اول تقدم دارد، وگرنه می‌باید ابتدا موجود و سپس ممکن شود و این محال است، زیرا رجحان وجود بوسیله غیر [-که در وجود هر ممکنی صورت می‌گیرد -] بی آنکه شیئی در ذات خود ممکن باشد تصور نمی‌شود.

سپس می‌گوئیم که مقدم بر معلول او است یا خود، واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد تعدد واجب لازم می‌آید و آن محال است زیرا برهان بر محال بودن تعدد واجب قائم شده است، بعلاوه، صفت یک شیئی چگونه می‌تواند واجب بالذات باشد در حالیکه قائم به آن شیئی است؟ اما اگر امکان مذکور، در ذات خود ممکن باشد باید مرجحی و علتی پیدا کند تا موجود شود: اگر مرجح آن واجب الوجود باشد دو محال لازم می‌آید: اول اینکه باید از واجب الوجود واحد دو معلول صادر شود: یکی شیئی و دیگری امکان آن شیئی، و این مستلزم تعدد جهات در واجب است و محال است. دوم اینکه: امکان ممکن بستگی به فعل فاعل پیدا می‌کند، یعنی معلول اول تحت تأثیر علتی خارجی از ذات خود ممکن می‌شود، و چیزی که امکانش بواسطه علت خارجی است در ذات خود ممکن نیست بلکه واجل و یا ممتنع است، در حالیکه واجب بالذات و ممتنع بالذات هرگز ممکن بالغیر نمی‌شوند.^{۹۱}

در اینجا نمی‌توانند بگویند امکان بر معلول اول و سایر ازلیات مقدم نمی‌شود زیرا نتیجه آن اینست که امکان پس از حصول شیئی حاصل شود.

خود اعتراف دارند بر اینکه تمام ممکنات [- حداقل -] حادث ذاتی هستند، یعنی در ذات خود ممکن اند و سپس واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر می‌گردند و مسلم است که باید شیئی در ذات خود ممکن باشد تا بواسطه علت خارجی واجب یا ممتنع گردد، و بر همین اساس است که ایشان گفته‌اند: «ممکن نمی‌تواند وجودی داشته باشد پیش از آنکه وجود یابد»^{۹۲} و بدین ترتیب است که اشکالی که ما گفتیم لازم می‌آید.

هم چنین نمی‌توانند، به پیروی از مؤلف شفا >ابوعلی سینا< - در بقایای دستنوشته‌ای به نام الانصاف و الانتصاف^{۹۳} - عذر بیاورند که: حق اول معلولات را پیش از وجود، ممکن نمی‌سازد. زیرا صحبت ما در تقدم زمانی نیست - تا گفته ابوعلی سینا درست باشد - [بلکه بحث در تقدم ذاتی یا طبعی است، و شکی نیست که اگر امکان، یک امر عینی باشد و وجود بالغير مشروط به امکان ذاتی گردد [باید ابتدا امکان ذاتی شیئی محقق شود و سپس وجود یا وجود باغير یابد، چه، [آنچه شیئی در ذات خود دارد مقدم است بر آنچه از غير می‌گیرد. بنابراین اعتذار بوعلی و پیروان او درست نیست.

بعضی می‌گویند امکان ازلیات معنائی غير از امکان حادثات زمانی دارد. ولی اینهم درست نیست زیرا امکان بمعنی حقیقی خود قسیم واجب و ممتنع است و هیچ شیئی نیست که یکی از سه حالت را در ذات خود نداشته باشد. بنابراین پیدا است که اگر معلولهای ازلی در ذات خود دارای امکان نباشند ممتنع ذاتی یا واجب ذاتی خواهند شد و این نیز پذیرفته نیست.

خلاصه اینکه، مشائیان برای فرار از این اشکال حيله‌های فراوان بکار برده‌اند [اما هیچ یک سود نمی‌دهد].

اشکالاتی که گفتیم چاره‌پذیر نیست و بحث‌کننده صاحب بصیرت در می‌یابد که تکلفات مشائیان برای فرار از اشکالات فوق همگی ضایع است و غرض ایشان نیز تضييع وقت است بی آنکه فایده‌ای عاید شود. با ظهور چنین مباحثی حکمت منقطع شد و علومی که هدف آنها سلوک بعالم قدس بود مندرس گردید، و طریق ملکوت بسته شد، و تنها چند سطری از گفته‌های پراکنده ماند که در لباس حکماء در آمدگان بدان مغرور گشتند زیرا گمان می‌کردند همینکه انسان یکی دو کتاب بخواند حکیم می‌شود، بی آنکه قدمی در مسیر عالم قدس بردارد و بی آنکه بشهود انوار روحانی دست یابد. ما آنچه را خداوند بالش را بر ما گشوده بود، از علوم شریفه بطور اخص و آنچه دیگران اجمالاً دریافته بودند و ما بتوضیح و تفصیلش

نائل شدیم، همه را در کتاب خود، موسوم به حکمة الاشراق بودیعت نهاده‌ایم، و در بیان آنها شیوه خاصی انتخاب کردیم تا بدان دست نیابد مگر کسی که قیّم کتاب شرائط را در او جمع ببیند و به او توفیق و بصیرت دهد، «و آنکس که خداوند بر او پرتو نیفکند بکمترین روشنائی دست نیابد»^{۹۴}

پس: همچنانکه پوینده راه اگر نیروی بحث نداشته باشد ناقص است، دارنده نیروی بحث نیز اگر از مشاهده آیاتی در ملکوت پروردگار محروم باشد ناقص و غیر معتبر است و سخن او رائج عالم قدس ندارد.

این بود آنچه درباره موجود و مفاهیم دیگر هم‌ردیف آن لازم بود گفته شود.

[بیان چند اصطلاح]

می‌دانی که وقتی می‌گوئی «ذات شیئی» یا «حقیقت شیئی» و یا «ماهیت شیئی» مفهوم این اصطلاحات چیست و هر یک در چه مقامی بکار می‌روند؟ قبل از هر چیز باید دانست [مفهوم هر یک از، ماهیت یا حقیقت و یا ذات، از این جهت که حقیقت یا ماهیت و یا ذات است - و نه از این جهت که انسان یا اسب و یا شیئی مشخص دیگر است - خود از اعتبارات ذهن و از معقولات ثانیه است. [اما آنچه درباره هر یک از آنها جداگانه می‌توان گفت اینستکه:]

چنانکه پیش از این گفته شد، لفظ «حقیقت» بر شیئی بشرط وجود اطلاق می‌گردد. در تعریف حقیقت گفته‌اند: خصوصیت وجودی شیئی است که برای او ثابت است. معنی حقیقت در این مقام اینست اما این لفظ در موارد دیگری هم بکار می‌رود از جمله اینکه [کلمه حقیقت گاهی بمعنی دلالت لفظ بر معنی موضوع له خود بکار می‌رود و در این استعمال در مقابل «مجاز» قرار می‌گیرد. گاهی نیز «حقیقت» را بمعنی «مطابقت گفتار با واقع» یعنی «مطابقت گفتار با آنچه هست» بکار می‌برند [و بدین اعتبار در مقابل خطا یا کذب قرار می‌گیرد].

در تعریف «ماهیت» گفته‌اند «عبارتست از آنچه شیئی با داشتن آن همان می‌شود که هست». گاهی نیز «ماهیت» را بمعنایی مرادف [معنی اول] حقیقت بکار می‌برند،

و گاه لفظ ماهیت را اختصاص می دهند به آنچه، در اشیاء مختلف، ورای وجود است و وجود بدان عارض می گردد. باعتبار اخیر می گویند: مبدء اول ماهیت ندارد. اما به اعتبار اولین معنائی که برای ماهیت گفته شد مبدء اول نیز ماهیتی دارد، و حتی نفس وجود نیز، که اضافه بماهیات می شود، در آن صورت دارای ماهیت است. اما کلمه «ذات»، گاهی گفته می شود و مقصود از آن ماهیتی است که وجود عینی یافته است، تا آنجا که وجود ذهنی آن، طبق این اصطلاح، ذات نامیده نمی شود، هر چند لفظ ماهیت بر آن اطلاق می گردد و هنگامیکه وجود عینی یافت وجود عقلی آن را «حقیقت» می نامند،^{۹۵} و بالاخره، طبق این معنی، کلمه ذات جز بدانچه وجود عینی دارد اطلاق نمی شود. معنی دیگر ذات عبارتست از چیزی قائم بر خویش است و نیاز به محلّ ندارد. بدین اعتبار است که [ذات را در مقابل صفت قرار میدهند و] می گویند «ذات و صفات ذات». طبق این اصطلاح، صفات، ذات نیستند ولی بر حسب معنی اول، صفاتی [که تحقق خارجی یافته اند] ذاتند. گاهی هم ذات را بمعنائی مرادف ماهیت بکار می رود و در این صورت است که به آنچه ماهیت شیئی را تشکیل می دهد «امور ذاتی» می گویند [و آن را در مقابل عرضیات قرار می دهند].

بحث و پی گیری

بعضی می گویند در امور بسیط، ذات و ماهیت یکی است، زیرا در امور بسیط چیزی نیست که پذیرای ذات باشد، و ذات آنها با صورتشان یکی است. اما در امور مرکب، ذات و صورت یکی نیست بلکه صورت، جزئی از ذات است. این افراد سپس از مقدمه فوق نتیجه می گیرند که «ذات از لوازم موجودات مرکب است». اما تومیداتی که چون «ذات» به معنی واحدی بر اشیائی که به انواع مختلف تعلق دارند اطلاق شود - و، از باب مثال، گفته شود ذات یک اسب، یا انسان معین ذات نفس و ذات عقل - در این کاربردها معنی ذات [مثلاً] در ترکیب «ذات نفس» مرادف خود «نفس» نیست، وگرنه نمی شد آن را با همان معنی به «عقل» نیز اضافه

کنند. هم چنین کلمه ذات بر یک یک عقول و بر واجب الوجود اطلاق می شود [مثلاً می گویند ذات عقل اول و ذات واجب الوجود]، و بهمین معنی به مرکبات نیز اضافه می شود.

از مجموع این اطلاقات چنین بر می آید که ذات از امور اعتباری است و از لوازم بسائط و مرکبات است، هر نوع مرکبی که باشد. اختلاف بسیط و مرکب در این نیست که هر یک ذات ویژه ای دارد، و نیز در این نیست که هر یک ماهیت ویژه ای دارد، [بلکه از این جهات همگی متحدند و] اختلاف در اینست که [ذات او] ماهیت بسیط دارای جزء نیست ولی [ذات او] ماهیت مرکب، از اجزاء تشکیل می شود. سخن دیگر این بود که می گفتند «ذات بسیط با صورت او یکی است اما ذات مرکب، تنها صورت او نیست، بلکه مجموع صورت و ماده است». اما این سخن هم درست نیست، زیرا کلمه «صورت» در دو مورد بطریق اشتراک لفظی بکار می رود: صورت را گاهی بر ماهیت نوعیه اطلاق می کنند [مانند صورت اسب و صورت انسان و غیره]، و در اینگونه اطلاق، صورت مرکب جزء ماهیت او نبوده بلکه مجموع صورت و ماده او را شامل می شود. گاهی نیز «صورت» بر چیزی اطلاق می گردد که در محلی حلول می کند و محلّ در پایداری خود به او نیازمند است [یعنی می گویند صورت و ماده]، و بدین معنی نمی توان گفت «موجود مفارق دارای صورت است». صورت فقط بمعنی اخیر جزء مرکبات است [اما باعتبار اول کلمه «صورت» حاکی از یک نوع خاص است و در بسائط نیز مثل مرکبات به کار می رود]. مطلب تعجب انگیز اینست که این گوینده در یک مورد می گوید «صورت شیئی همان ماهیت اوست که بواسطه آن همان است که هست»، و در تعقیب این سخن اضافه می کند «ماده شیئی، حامل صورت آن است»، و می دانیم که این گفتار نیز خطا است، زیرا «صورت» بمعنایی که هیولا حامل آن است با صورتی که مرادف ماهیت است یکی نیست. صورت بمعنی ماهیت [اگر در مرکب به کار رود] به معنی مجموع ماده و صورت در مرکب است نه فقط آنچه ماده حامل آنست.

گاهی معنی صورت، بر حسب یک اصطلاح اعم، تعمیم داده می‌شود. در این گونه از استعمال وقتی «صورت» گفته می‌شود مقصود چیزی است که باعث کامل شدن نوعی از انواع، از جهت ذات خود، می‌گردد. طبق این اصطلاح، نفس را صورت می‌نامند و هر یک از فصول نیز، باعتباری، از این جهت صورت اند. اما موجودی که مفارق از جمیع جهات است، بر حسب این معنی، صاحب صورت نیست، همانطور که معنی جنسی نیز ندارد، و حقیقت نوعی هم - از آنجهت که حقیقت نوعی است - درباره او صدق نمی‌کند. بلی، ممکن است موجود مفارق را، از این جهت که باعث تکامل ذاتی نوعی از انواع می‌شود، حقیقت نوعی بدانیم [به این معنی که نوعیت نوع خاص مشروط بوجود آن است] اما نفس موجود مفارق بخودی خود هرگز یک حقیقت نوعی را تشکیل نمی‌دهد.^{۹۶}

حاصل تمام مطالب فوق این شد که: اینکه گفته‌اند «در موجود بسیط ذات و صورت یکی است ولی در مرکب صورت جزء ذات است» درست نیست زیرا کلمه «صورت» در این کاربرد در مورد بسیط و مرکب به معنی بکار نرفته است [و این نوعی مغالطه است].

حال به بینیم کلمه «طبیعت» به چه معنی است: گاهی «طبیعت» را بمعنی «حقیقت شیئی» بکار می‌برند، و گاهی مقصود از طبیعت «مبدء هرگونه دگرگونی و ثبات در ذات جسم» است. طبیعت بمعنی اخیر مرادف «صورت» است و مقوم نوعیت نوع می‌باشد، جز اینکه باعتبار «مبدء آثار بودن» خود «طبیعت» نامیده می‌شود و بدین اعتبار که مقدم وجود ماده و تحقق دهنده حقیقت نوعیه است آن را «صورت» می‌گویند.

نتیجه کلی

آخرین سخن ما، در این فصل، درباره مفاهیم فوق اینست که: «صورت» بودن آنچه به آن صورت می‌گویند، و مفاهیم «ذات» و «حقیقت» و «ماهیت» و «عرضیت»، همگی از اوصاف اعتباری هستند. هم چنین، هر مفهومی

شبيه مفاهيم مورد بحث باشد، و هر چه وقوع آن مستلزم تکرار نوع باشد،^{۹۷} و هر مفهومی که اقتضای تکرار شیئی واحدی را بطور بی نهایت بنماید، همه، از صفات عقلیه هستند و صورت عینی ندارند.

فصل [هفتم]

تتمه بحث درباره اعتبارات عقلی و امور ذهنی

پیش از این اعتراف مشائیان را حکایت کردیم که می‌گویند «اتصال»، که فصل «کم متصل» است، در عالم اعیان زائد بر «کم» نیست بلکه کم با فصل خود برویهم شیئی واحدی را می‌سازند، هر چند همین کمیّت گاهی با فصل «انفصال» هم مشاهده می‌شود.

بحث و تحصیل

طبق مقدمه فوق، مشائیان نمی‌توانند «طبیعت حیوانیت» و «طبیعت ناطقیت» را در عالم اعیان از یکدیگر جدا کنند و هر چند [، از نظر مفهوم]، حیوانیت غیر از ناطقیت است. به این مطلب افرادی هم که به علم و دانش شناخته شده‌اند اعتراف کرده‌اند، و از این جهت است که می‌گویند «صحیح نیست ابتدا حیوان جعل شود و سپس ناطقیت بر آن افزوده شود» بلکه جعل شیئی بعنوان حیوان عیناً جعل انسان نیز هست. پس اگر بگوئیم «حیوان» و «ناطق» دو موجود عینی هستند، و حیوانیت وجودی غیر از فصل خود، مثلاً غیر از ناطقیت، و اگر جز این بود حیوان نمی‌توانست با فصلی جز ناطقیت بیاید، در حالیکه می‌بینیم وجود حیوان مشروط به هیچ فصل ویژه‌ای نیست - در اینصورت صحیح است حیوانی را فرض کنیم که [وجود عینی داشته] و فصول آن دائماً بیکدیگر مبدل شوند و حیوان همچنان حیوان باشد - همانطور که درباره هیولای مشترک حادثات چنین فرضی را روا می‌داریم - و هیچ فصل ویژه‌ای نتواند مانع موجودیت مجرد حیوان شود چون، طبق این فرض، هر یک از فصول دارای جعلی غیر از جعل حیوان هستند. البته ممکن است عالم در اعیان تبدل فصول حیوان امکان نداشته باشد ولی - حداقل -

می‌توانیم چنین مطلبی را فرض کنیم. اما از آنجا که می‌بینیم فرض حیوان مجرد، بدون فصل خاص، نیز میسر نیست، نتیجه می‌گیریم که: «حیوانیت، وجودی غیر از وجود فصل خود ندارد [و هیچ یک از فصول نیز دارای وجودی مستقل از حیوان نیستند]

هیولا و صورت نیز [از جهتی شبیه جنس و فصل هستند و آن اینکه هر یک برای خود جوهر مستقلی نیست، چه،] اگر هر یک جوهر مستقلی باشد جوهریت، جنس آنهاست و هر کدام - بطوریکه پیش از این گفته شد - نیاز به فصلی دارد تا از دیگری ممتاز شود. فصل آنها نیز نمی‌تواند جوهریتی از قبیل جوهریت معنی جنس داشته باشد، و چون خود فصل هم، جنس نیست بناچار تبدیل به عرض می‌شود [و این پذیرفته نیست که فصلی مندرج در اعراض باشد].

[جوهریت فصل یا یک توهم باطل]

یکی از گفته‌های مشهور اینست که «فصل جوهر نیز جوهر است». [این سخن درست نیست زیرا] اگر چنین باشد فصل از جهت جوهریت با سیار جواهر یکسان می‌گردد و خود نیاز به فصلی دیگر دارد تا از آنها جدا شود. [در فصل دوم نیز همیم بحث پیش می‌آید، و همینطور فصل سوم... تا بی‌نهایت. برای مثال، حیوانیت و ناطقیت را در نظر بگیرید: اگر ناطق جوهر بود با حیوان و سایر جوهرها، از جهت جوهریت شریک می‌شد و خود نیاز به فصل دیگری داشت و فصول بعدی نیز مثل ناطق بودند و هم چنان تا بی‌نهایت نیاز به فصل‌های جدیدی بود و می‌بایست سلسله‌ای غیر متناهی [و مجتمع در وجود] تشکیل شود، و آن نیز ممتنع و محال است.

[اعتباریت جنس و فصل]

«رنگ» را بمنزله جنس و «سیاهی» را بمنزله فصل آن در نظر بگیرید: اگر «رنگ» و «سیاهی» هر دو موجود در اعیان باشند، با توجه به اینکه هیچ کدام جوهر مستقلی نیستند، هر دو باید قائم به «محل» باشند. در این صورت یا هر دو را هیأت‌هایی

می دانیم که هر یک جداگانه قائم به محلّ است و لازمه این فرض، اینست که سیاهی برای خود دو عرض باشد، نه یک عرض؛ و یا اینکه فصل سیاهی را هیأتی برای رنگ می دانیم و یا، بر عکس، رنگ را هیأتی برای فصل سیاهی^{۹۸} بشمار می آوریم، و در این دو حالت نیز «رنگ» و «فصل سیاهی» دو عرض مستقل خواهند بود، و نه یک عرض.

علاوه بر این، وقتی دو عرض فوق در یک مقوله مندرج شوند بلافاصله بحث درباره معنی جنسی مشترک میان آن دو و معنی فصلی اختصاصی هر یک پیش می آید. سپس تمام احتمالاتی که برای «رنگ» و «فصل سیاهی» ذکر شد در مورد جنس مشترک و هر کدام از فصل های جدید پیش می آید، و همینطور... تا بی نهایت ادامه می یابد. اشکال دیگر اینست که: لازم می آید هیچ عرض واحدی در طبیعت وجود نداشته باشد، و از اینجا کثرتی پدید می آید که مرکب از آحاد نیست. لوازم مذکور، همگی ممتنع هستند.

بنابراین حق اینست که معنی جنسی - با وصف جنسیت - و معنی فصلی - بصورت بسیط و با وصف فصلیت - در عالم اعیان نیست و هر دو از اعتبارات عقلی هستند. آنچه تحقق عینی دارد نوع است [که ضمن وجود افراد، موجود می شود]. و چنانچه نوعی مرکب باشد اجزاء ترکیبی آن نیز در [فرد متعلق به] نوع موجودند. یکی از انواع مرکب «حیوان» است که از نفس و بدن تشکیل می شود اما هیچ یک از نفس و بدن، جنس، و دیگری فصل آن نیست. «جسمیت» حیوان نیز همانند «رنگ» نیست [تا جنس شمرده شود]، و اینکه گفته اند «جسمی که با نفس قرین می شود پس از مفارقت نفس غیر از جسم سابق است» درست نیست، بلکه حقیقت جسم - از آن جهت که جسم است - باقی می ماند اما ویژگی «تعلق به نفس» را از دست می دهد، و حتی گاه بصورتی در می آید که آن را «بدن» یا «جسم بدنی» یا «جسم حیوانی» [و نظیر اینها از تعبیراتی که حکایت از تعلق سابق بکند] نمی نامند [بلکه صرفاً آن را «جسم» می نامند]، و، بالاخره، اینکه گفته اند هویت جسمانی پس از

مفارقت نفس از بین می‌رود قابل پذیرش نیست. این سخن نیز همانند زورگوئیهای دیگر متکلمان در باب «محال بودن بقاء عرض^{۹۹}» و «تفکیک^{۱۰۰}» و «طفره^{۱۰۱}» و غیره است.

سؤال:

حقیقت بسیطی مثل سیاهی را در نظر بگیرید. معنی جنسی و فصلی آن را در ذهن از یکدیگر جدا کنید. این دو معنی چگونه و تا چه مقدار بر سیاهی خارجی منطبق هستند؟ در جواب خواهید گفت یا هر کدام بتنهایی بر تمام سیاهی خارجی منطبق اند و یا یکی بر یک جزء و دیگری بر جزء دیگر منطبق است. اگر هر کدام بتنهایی بر تمام سیاهی خارجی منطبق باشد پس اولاً فرقی بین آندو نیست و ثانیاً فرقی بین هر یک از آندو و صورت سیاهی در عقل نیست، زیرا صورت عقلی سیاهی با سیاهی خارجی منطبق است و هر یک از جنس و فصل نیز - بر حسب فرض - بتنهایی با سیاهی خارجی منطبق می‌باشند.

اشکال دیگری که طبق این فرض لازم می‌آید اینست که «رنگ بودن» که جنس است همانطور که - بر حسب فرض - بتنهایی بر تمام سیاهی خارجی منطبق است، بهمان طریق، بر سفیدی هم صدق می‌کند، و از اینجا لازم می‌آید صورتهای سفیدی و سیاهی نیز بر یکدیگر منطبق باشند، و این محال است.

اما اگر هر یک از جنس و فصل سیاهی بر قسمتی از سیاهی منطبق باشند لازمه آن اینست که سیاهی دارای دو جزء باشد، جزئی مطابق با معنی جنسی و جزئی مطابق با معنی فصلی، و لازمه این مطلب هم اینست که جنس و فصل دارای صورتهای عینی باشند [در حالیکه طبق تحقیق، جنس و فصل از امور اعتباری هستند] و اگر بگوئیم سیاهی از جهتی با معنی جنسی و از جهتی با معنی فصلی منطبق است باز هم لازمه آن تعدد جهت است.^{۱۰۲}

جواب:

اما اینکه [در فرض دوم] گفتید اگر سیاهی دارای دو جزء باشد - جزئی منطبق بر

جنس و جزء دیگری منطبق بر فصل - لازم می‌آید جنس و فصل وجود خارجی داشته باشند و، بعلاوه، هر دو تبدیل به عرض می‌شوند زیرا نیاز به محلّ دارند، و بالاخره محالاتی دیگر نیز لازم می‌آید، اینها همه درست است [و بهمین دلائل است که فرض دوم باید کنار گذاشته شود].

اما [آنچه در فرض نخست گفته شد و آن] اینکه هر یک از جنس و فصل باید بتنهائی بر تمام سیاهی منطبق شوند، نیز، درست است ولی لازم مزبور تولید اشکال نمی‌کند زیرا هر چه بر چیزی حمل می‌شود و با آن منطبق است لازم نیست دارای صورت عینی باشد، مثلاً «جزئیت» بر زید حمل می‌شود و «حقیقت» نیز - از آنجهت که حقیقت است - بر او صدق می‌کند ولی هیچکدام از این دو صورتی برای ذات یا یکی از صفات او نیستند، بلکه هر دو اوصافی هستند اعتباری، که در ذهن پدید می‌آیند. مطابقه ذهن و عین در مورد اوصافی لازم است که در ذهن و عین موجود باشند، مانند سیاهی و سفیدی، اما صفاتی مانند «رنگ بودن» در حقیقت اوصاف اعتباری هستند، و بطور کلی تمام اجناس و فصول از اعتباراتند. بنابراین سیاهی حقیقتی است واحد، و وجود آن در ذهن و خارج یکسان است، و دارای اجزاء ذاتی و غیر ذاتی [قابل تفکیک از یکدیگر] نیست.

ممکن است مطالبی که در بخش مربوط به ذاتی و عرضی و کلیات پنجگانه، در منطق، گفته‌ایم توهمی بر خلاف اظهارات فعلی ایجاد کند ولی باید گفت آن طول و تفصیل براساس طریقه مشهور صورت گرفته و مبتنی بر تساهل بوده است. حقیقت اینست که یک معنی جنسی، مانند «رنگ بودن» اگر جزء ماهیت باشد جزء عینی موجود نیز خواهد بود، و اگر جنس، جزء عینی باشد لازم است فصل هم بعنوان جزء عینی دیگر شناخته شود و هر دو در ردیف یکدیگر موجود باشند، زیرا هیچیک از این دو عین دیگری و مساوی با مجموع هر دو نیست. در اینصورت سیاهی نیز یک عرض نبوده بلکه دو عرض خواهد بود و لوازم فاسدی که سابقاً بر شمردیم نیز آشکار می‌شوند.

ممکن است گفته شود «رنگ بودن» عبارتست از هیأتی که چشم را تحت تأثیر قرار میدهد [تا بدین طریق «رنگ بودن» در ماهیت سیاهی داخل شود]، اما در اینصورت نیز «انفعال چشم» عرض دیگری خواهد بود برای «رنگ»، و ما می‌توانیم ابتدا «سیاهی» را تعقل کنیم و سپس «انفعال چشم در اثر سیاهی» را بنظر آوریم، و بالاخره از آنجا که «سیاهی» را جدا از مفهوم «رنگ بودن» تعقل می‌کنیم معلوم می‌شود «رنگ بودن» غیر از «سیاهی» است و جزء مفهوم آن هم نیست [چه رسد به اینکه جزء عینی آن باشد].

خلاصه اینکه سیاهی و سفیدی از جمله حقایق بسیط و بی‌جزء هستند، و سیاهی، آنطور که مشائیان تصور می‌کنند، دارای فصل مرموز و مجهول نیست بلکه از اموری است که همانگونه که هست به علم ما در می‌آید. اصولاً تصور محسوسات، از این جهت که محسوسند، فطری است. و اینکه بعضی در تعریف سیاهی گفته‌اند «رنگی است که چشم را منقبض می‌کند» تعریفی است که پوشیده‌تر از معرف است. [ادراک سیاهی از طریق مشاهده صورت می‌گیرد] و مشاهدات، خود، از مبادی فطریاتند و قابل تعریف نیستند.

چون در مطالب فوق دقت کنیم به این نتیجه می‌رسیم که جنس و فصل در امور بسیط تنها از طریق اعتبارات عقلی بدست می‌آیند و دور از جوهر ذات آنها نیستند، بطوریکه آنچه بر طبیعت امور بسیط صدق می‌کند، با قطع نظر از ذهنی بودن، به انواع آنها منطبق می‌گردد. از این جهت است که می‌بینیم عرضیت که صادق بر «رنگ» است بر سیاهی هم، که از انواع آنست، صدق می‌کند، و جسمیت که جنس حیوان است به انسان نیز حمل می‌شود، اما اینکه سیاهی و سفیدی چه اختلاف مشخصی در ذات خود دارند تنها از طریق فطرت قابل فهم است^{۱۳} [و در قواعد مقولات و کلیات خمس نمی‌گنجد].

پیش از این نیز بخوبی روشن ساختیم که ضابطه اختلاف انواع، اختلاف حقیقت آنها [بر حسب تشخیص فطرت] است؛ و گفتیم اینکه گفته شده است «اگر مخصص

بگونه‌ای باشد که با رفع آن متخصص مرتفع گردد فصل نامیده می‌شود» چندان دقیق نیست زیرا - مثلاً - اگر «سیاهی» با تعلق به اسب تخصص یابد و به این اعتبار ج نامیده شود باز هم ج نوع نخواهد بود هر چند وقتی نسبت سیاهی به اسب برطرف شود نفس سیاهی تخصص یافته هم مرتفع می‌گردد. خلاصه اینکه غالب مباحث باب کلیات پنجگانه مبنای مستحکمی نداشته و بحث جدی و مفصل را تحمل نمی‌کنند.

فایده

گاهی درباره «طبیعی عام» می‌گویند: «اگر تخصص یافتن آن با یکی از جزئیات (واجب) شود طبیعت مزبور در جزئی دیگری یافت نخواهد شد اما چنانچه تخصص یافتن آن با جزئی خاصی «ممکن» باشد نیاز به علتی هست تا آن تخصص واقع شود».

این سخن هنگامی درست است که طبیعت عام دارای صورتی در اعیان باشد، نه اینکه خود معلول و لازمه هر یک از افراد باشد. اما طبیعت خاص هم، در صورتیکه مثل «عدد بودن» باشد که بر سه و چهار صدق می‌کند، نمی‌توان گفت «اگر تخصص آن با یکفرد واجب باشد در دیگری یافت نمی‌شود و اگر مقتضی تخصصی بود خاصی نیست می‌تواند به هر یک ملحق شود». و اینکه نمی‌توان درباره عدد چنین گفت بدین جهت است که «عدد بودن»، بدلیلی که پیش‌تر گفتیم، از امور اعتباری است. عدد بودن - از این جهت که صرفاً عدد بودن است - هیچگونه صورت عینی ندارد تا تخصص یافتنش با صورت خاصی ممکن یا واجب باشد. جوهر و عرض نیز با طبیعت عام «امکان وجود» ملازم هستند اما طبیعت «امکان وجود» مقتضی تخصص بیکی از آندو نیست و الحاق آن بیکی از جوهر و عرض نیز بر سبیل امکان نیست بلکه لازم هر یک از آندو می‌باشد. بعلاوه، ممکن است لازم دو فرد مختلف [اصولاً طبیعت عام نبوده بلکه] دارای وحدت بالنوع^{۱۴} باشند مانند زوجیت که لازم شش و چهار است.

[فایده دیگر]

گاهی گفته می‌شود «طبیعت جنسی استعداد قبول تمام فصلها را دارد». در مورد حقایق بسیط دانستیم که چنین وضعیتی امکان‌پذیر نیست زیرا آنچه در خارج وجود دارد شیئی واحد است [و دارای اجزاء نیست تا یکی از جزءهای آن طبیعت جنسی باشد]. وضع امور اعتباری را نیز دانستیم.

بلی، ممکن است [موردی برای صدق سخن فوق یافت شود و آن در صورتیست که] طبیعتی مانند «جسمیت یا هیولا و امثال آن در نظر گرفته شود. چنین طبیعتی از آنجا که تحقق عینی دارد تخصص یافتن آن به اینکه - مثلاً - آب باشد یا آسمان یا به بعضی از هیأت‌ها ملحق شود یک امر ذاتی نیست زیرا اگر ذاتی بود نمی‌توانست در نوع یا صورت یا هیأت دیگری مستقر گردد. بنابراین، بناچار، باید مخصّصی و علتی برای تخصیص در اعیان وجود داشته باشد تا - مثلاً - جسمیت، که نسبت آن بهر یک از انواع و هیأت‌ها از نوع نسبت امکانی است، دارای نسبت ضروری با یکی از انواع یا هیأت‌ها گردد، وگرنه، هیچ مانعی نیست از اینکه هیولا یا جسمیتی را فرض کنیم که صورتها و أعراض آن همواره در تبدل و جابجائی باشند. آنچه در این فصل و فصل سابق گفته شد [، و بطور کلی مباحث مربوط به اعتبارات عقلی،] دارای اهمیت فراوان است. پس سعی کن و رغض از این مباحث را بخوبی دریاب.^{۱۰۵}

فصل [هشتم]**در باره قارّالذات و غیر قارّالذات**

موجود به «قارّالذات و غیر قارّالذات» یا پایدار و ناپایدار تقسیم می‌شود، و بحث حرکت، که در علم کلی^{۱۰۶} مطرح است از اینجا سرچشمه می‌گیرد. عده‌ای تصور کرده‌اند بطور کلی هیأت‌ها نمی‌توانند در دوزمان متوالی باقی بمانند، ولی ایشان در خطا بسر می‌برند. در باب مغالطات دلیل آنها و جهت اشتباهشان را ذکر کردیم^{۱۰۷} و گفتیم که پاره‌ای ملاحظات ناصواب در باب حرکت باعث به غلط افتادن ایشان شده

است.

بنظر ما، سیاهی [-که یک هیأت است-] اگر ثباتش محال باشد باشد خود، نفس حرکت باشد، و اگر وجود آن در دو زمان ادامه یابد - و البته زمان دارای اجزاء تجزیه‌ناپذیر نیست - می‌توان گفت استمرار در زمان یافته و دارای اجزاء زمانی شده است. بعلاوه، سیاهی ماهیتی است که در ذات خود ممکن است و بعد از وجودش تبدیل به ممتنع بالذات نمی‌شود بلکه همچنان در حال امکان بالذات می‌ماند. زمان دوم نیز همچون زمان اول است [، نه در زمان اول خصوصیتی است که با وجود سیاهی سازگارتر باشد و نه در زمان دوم خصوصیتی است که با بودن سیاهی منافات داشته باشد]. بنابراین هیچگونه امتناعی در مورد پایداری سیاهی تا زمان دوم [وزمانهای بعد] نیست، و اگر جز این بگوئیم معنایش اینست که هیأت مزبور تبدیل به ممتنع بالذات شده، و این محال است.

فصل [نهم]

درباره تناهی‌پذیر و تناهی‌ناپذیر

موجود بر دو قسم است: یکی آنکه تناهی‌پذیر است و دیگر آنکه تناهی‌ناپذیر است. بحث که درباره تناهی ابعاد و آثار قوا^{۱۰۸} وجود دارد و در علم کلی مطرح می‌گردد از اینجا ناشی شده است.

فصل [دهم]

درباره تجزیه‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر

موجود بدو قسم، تجزیه‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر، تقسیم می‌شود، و از اینجا است که بحثی درباره «نفس» و بحث دیگری درباره جوهر فرد، یا جزء لایتجزی^{۱۰۹} پیش می‌آید و پیش از این مباحث مزبور را مطرح ساخته‌ایم.

فصل [یازدهم]

درباره آنچه می‌تواند جزء حقیقت دیگری باشد و آنچه نمی‌تواند

موجود بر دو قسم است: یکی آنکه می‌تواند جزء حقیقت دیگری باشد و دیگر

آنکه [باید مستقل باشد و] نمی تواند ضمن حقیقت دیگری وجود یابد. قسم اول با یک اعتبار مادی یا صوری یا جنسی و یا فصلی همراه است، ولی قسم دوم چنان است که نوع یا شخص آن، اعم از مرکب یا بسیط، نمی تواند با اعتبارات فوق مقرون گردد، و از این قبیل است موجودی که از تمام جهات مفارق باشد. اما هیأتی مثل سیاهی هر چند بخودی خود جزء یک حقیقت اصلی نیست ولی جزء جسم سیاه - از آنجهت که سیاه است - می باشد، [و از اینجهت دارای اعتبار مادی است].

فصل [دوازدهم]

درباره قابل حرکت و غیر قابل حرکت

موجود بر دو قسم است: یکی آنکه تصور حرکت - حداقل از یک جهت - درباره آن ممکن است مانند جسم، و دیگر آنکه از هیچ جهت تصور حرکت درباره آن نمی شود مانند موجودی که مفارق از جمیع جهات است. چنین موجودی نه حرکت بالذات دارد و نه بالعرض. اما درباره نفس، بعضی نوعی حرکت در کیف را برای آن جایز شمرده اند و پیش از این به طریقه ایشان اشاره کرده ایم. صورتها و اعراض نیز هیچگونه تحرک ذاتی ندارند اما حرکت بالعرض در مورد آنها تصور می شود. در بعضی از کتاب دلیلی برای عدم انتقال اعراض و صورتها آورده اند و آن اینستکه:

همانطور که عرض [و صورت]، بمعنی عام، واجب است در ماده بمعنی عام موجود شود، یک عرض [یا یک صورت] خاص نیز در یک ماده مخصوص موجود می شود و نمی تواند از آن به دیگری انتقال یابد، چه، اگر وجود آن در ماده مخصوصی واجب نبود در آنجا حاصل نمی شد [و همچنان معطل می ماند تا مرجحی نسبت به یک ماده خاص پیدا شود]، و چون وجود آن در یک ماده، واجب فرض شود [این وجوب، حکایت از مرجح می کند و] جایز نیست [همین عرض یا صورت] در ماده دیگری [که مرجح ندارد] موجود شود، و اگر فرض کنیم می تواند در ماده دیگری وجود یابد معلوم می شود تخصصی نسبت بهیچ یک از مواد ندارد و

وجودش در هر یک از آنها ممکن است.

بحث و انتقاد [پیرامون دلائلی که آورده‌اند]

استدلال فوق متضمن غلط و تضحیح اعتبارات است، زیرا هیچ مانعی نیست که شیئی در زمان معین و بعثت معین واجب الوجود شود ولی سپس علت اول از بین برود و جای خود را بعثت دیگری بسپارد و وجوب وجود، معلول علت دوم شود. [بهمین ترتیب یک عرض مخصوص نیز بر موضوعات مختلف تکیه کند، و] هیولا نیز چنین حالتی دارد، یعنی می‌تواند صورتهای گوناگونی را بطور علی البدل بر خود حمل کند.^{۱۱۰}

ممکن است کسی [، در مقام مقابله با سخن فوق،] بگوید:

وجوب وجود هیولا بمعنی عام بستگی دارد بصورت بمعنی عام، و همینطور، وجوب وجود هیولای خاص بستگی بیک صورت خاص دارد، وگرنه نمی‌تواند با آن صورت خاص وجود پیدا کند. اما وقتی فرض کنیم این هیولای خاص واجب است با این صورت خاص وجود پیدا کند دیگر نمی‌تواند با صورت دیگری موجود شود زیرا معنی آن اینست وجودش با صورت اول نیز ممکن بوده است، در حالیکه ما آن را واجب فرض کردیم. ممکن است طرف مقابل بگوید: وجوب وجود هیولای خاص با صورت خاص را نمی‌پذیریم به او گفته خواهد شد: وجوب وجود صورت خاص با ماده خاص نیز دلیلی ندارد، در حالیکه طبق مذهب ایشان احتیاج به ماده به صورت بیش از نیاز صورت به ماده است و بدین ترتیب الزامی که بدیشان وارد می‌شود شدیدتر خواهد شد. هم چنین اگر بگویند: اصولاً ماده دارای وجوب وجود خاص نیست [تابه صورت خاصی نیازمند باشد] بلکه بطور کلی وجودی باید داشته باشد ولی این وجود با صورتهای مختلفی، بر سبیل بدلیت، سازش می‌کند. در پاسخ به این سخن خواهیم گفت صورت هم وجوب وجود خاصی ندارد بلکه یک وجوب کلی پیدا می‌کند که با هر ماده‌ای، بطور علی البدل، می‌سازد.^{۱۱۱}

بحث دیرینگی که ممکن است از جانب ایشان مطرح شود اینستکه بگویند:

خانه، بطور کلی، در وجود خود نیازمند بنّاء، بطور کلی، است؛ و بهمین دلیل یک خانه بخصوص هم برای اینکه وجود یابد نیاز به یک بنّای خاص دارد، وگرنه، وجود پیدا نمی‌کند. و اگر فرض کنیم رابطه خانه خاص با بنّای خاص یک رابطه امکانی باشد با فرض اول ما منافات دارد. نفس نیز همانند خانه است زیرا نفس خاص نیاز به بدن خاص دارد وگرنه تحقق پیدا نخواهد کرد، و اگر فرض کنیم با بدن دیگری هم تحقق پیدا می‌کند معلوم می‌شود رابطه آن با بدن اول نیز امکانی بوده است در حالیکه آن را واجب دانستیم.

[آنچه گفته شد خلاصه مطالبی است که ممکن است از سوی مخالفین انتقال أعراض و صور عنوان شود. اما] باید گفت اشتباهی که در تمام این موارد صورت می‌گیرد یکی است و آن اینستکه تصور می‌کنند وجوب وجود چیزی با علت و در زمان خاص و شرائط خاص با وجود آن با علت دیگر و در زمان و شرائط دیگر، به طور علی البدل، منافات دارد، در حالیکه ایندو با یکدیگر منافات ندارند.

[دلیل درست]

بهترین سخنی که در این باب می‌شود گفت همان است که پیشینیان می‌گفتند، و آن اینستکه: عرض و صورت اگر بتوانند از موضوع و محلی به موضوع و محلّ دیگر منتقل شوند لازمه آن اینستکه مستقل در حرکت مکانی باشند، چه، حرکت عبور از جسمی به جسم دیگر است اعم از آنکه از محیط به محاط باشد و یا برعکس، و اعم از آنکه از راست به چپ باشد و یا برعکس. اما چون چیزی مستقل در حرکت باشد مستقل در جهت هم خواهد بود و فردی از آن که در یک جانب است غیر از فردی است که در جانب دیگر قرار دارد. و چون استقلال در جهت پیدا شود درازا و پهنا و ژرفا هم پدید می‌آید، و چون خصوصیات مزبور پیدا شود متحرک، جسم مستقلی خواهد بود، در حالیکه آن را عرض [یا صورت] فرض کردیم، و جمع ایندو محال است. اما اگر فرض کنید عرضی یا صورتی از محلی منعدم شود و در محلّ دیگر حصول پذیرد انتقالی صورت نگرفته است، و می‌دانیم بر حسب مقتضای

استدلال، بازگشت آنچه معدوم شده است ممکن نیست. بعلاوه، اگر فرض کنیم سیاهی [، بدون آنکه منعدم شود،] از جسمی به جسم دیگر منتقل شود بناچار باید از هوای میان آندو نیز بگذرد و در اینصورت لازم است هوا یا جزئی از آن سیاه شود در حالیکه می‌بینیم چنین حادثه‌ای روی نمی‌دهد. و اگر مدعی شوند سیاهی ناگهان از محلی به محل دیگر منتقل می‌شود بی آنکه فاصله میان آنها را بگذرانند این ادعا [مستلزم طفره و] محال است. گذشته از اینها، حصول یک عرض در دو محل به دو زمان احتیاج دارد و فاصله عبور از یکی به دیگری نیز زمان متوسطی را اشغال می‌کند و عرض [یا صورت] در زمان متوسط - بناچار - قائم بنفس خواهند شد، و این نیز ممتنع است.^{۱۱۲}

[ینابراین، انتقال اعراض و صور - چنانکه ادعا کرده‌اند محال است ولی دلیل آن چنان نبود که گفتند، بلکه جوهری است که ما بیان کردیم].

[تقسیمی دیگر]

موجود، از جهت پذیرش حرکت و سکون بر سه قسم است: اول آنکه حرکت و سکون را بالفعل می‌پذیرد. دوم آنکه حرکت را می‌پذیرد اما سکون برای آن ممتنع است. سوم آنکه هیچ یک از حرکت و سکون را نمی‌پذیرد.

آنکه هیچکدام را نمی‌پذیرد مفارق است، چه، سکون عدمی است که در مقابل حرکت قرار دارد و آنچه حرکت نمی‌پذیرد ساکن هم نیست. هم چنین، سکون در اینجا بمعنی انتفای تمام آنچه مشائیان «حرکت» می‌نامند نیست، بلکه سکون عبارت است از انتفاء حرکت بدو معنی معتبر و مشهور، یعنی، حرکت بر حسب وضع و حرکت بر حسب مکان، و پیش از این روشن ساختیم که آیا اصولاً حرکتی غیر از ایندو داریم یا نداریم. اعراض و صور نیز، از جهت امتناع پذیرش حرکت و سکون، مانند مفارقات اند ولی اعراض از این جهت امتناع پذیرش حرکت و سکون، مانند مفارقات اند ولی اعراض از این جهت با مفارقات تفاوت دارند که حرکت و سکون را بالعرض و به تبع موضوعشان، می‌پذیرند.

اما موجودی که حرکت را می‌پذیرد و سکون بر آن ممتنع است جرم فلکی است. بعضی در تعلیل حرکت دائمی فلک گفته‌اند برای موجود کروی شکل هیچ وضعیتی برتر از وضعیت دیگر نیست و از این جهت است که دائماً تغییر وضعیت می‌دهد. اما درست [با همین مقدمه و] در مقابل این استدلال می‌توان گفت: سکون برای فلک سزاوارتر است زیرا حرکت آن به هیچ جانبی برتر از حرکت به جانب دیگر نیست. استدلال اول برتر از دومی نیست، و از این جهت بهتر است حرکت دائمی فلک را به نفس محرکه، و اراده تعیین یافته در جهت حرکت، منسوب ساخته و بگوئیم بدون تحریک نفس و تعیین اراده در جهتی خاص هیچگونه حرکت یا سکونی برای فلک اتفاق نمی‌افتد.^{۱۱۳}

البته کسی که موجود را در علم کلی بخوبی تقسیم کند ممکن است قواعد علم طبیعی و الهی را چنان بیاورد که همگی در یک ضابطه قرار گیرند و در یک علم مندرج شوند اما حق اینست که جداکردن مسائل علم طبیعی [، و از جمله مسأله حرکت،] از مسائل علم الهی سزاوارتر است.^{۱۱۴}

فصل [سیزدهم]

علت و معلول

موجود یا علت است و یا معلول، و از ایندو بیرون نیست. بعضی از اهل علم در تعریف علت گفته‌اند «علت عبارت از چیزی است که وجود دیگری از او سرچشمه می‌گیرد، ولی خود او در وجود خویش به آنچه از او سرچشمه گرفته است بستگی ندارد». اما این تعریف دارای قید زائدی است، بلکه کافی است گفته شود: «علت - بر حسب یکی از دو مفهوم خود^{۱۱۵} - چیزی است که وجود شیئی دیگری بدان واجب می‌شود» و یا «علت چیزی است که شیئی دیگر از آن حاصل می‌شود». در تعریف علت، همین مقدار کافی است، سپس لازمه این تعریف اینست که علت در وجود خود به آنچه از او ناشی می‌شود بستگی نداشته باشد. اما باز هم «علت» او نیست که این لازمه را بدنبال می‌آورد بلکه صرفاً بدانجهت است که دیگری [، در

عالم واقع،] از او ناشی شده است، تا آنجا که اگر می شد وجود دیگری از او وجود او از دیگری باشد - و این مطلب بدلیلی جداگانه محال نبود - هر دو علت و معلول یکدیگر بودند و این بستگی متقابل هیچگونه اخلاقی در مفهوم «علیت» نمی کرد. اینکه محال است دو چیز علت و معلول یکدیگر باشند دلیلی دیگر دارد و معلول نبودن شیئی برای معلول خود دخالتی در علیت او ندارد.^{۱۱۶}

گاهی منظور از «علت»، مطلق آن چیزی است که وجود شیئی بدان بستگی دارد، اعم از آنکه کل آن چیزی باشد که وجود شیئی را واجب می سازد و یا جزء آن باشد، چه، معلول همانطور که بر تمام علت تکیه دارد بر جزء آن نیز تکیه دارد.

بعضی که گمان کرده اند معلول بر آنچه بطور کامل «علت» نامیده می شود بستگی دارد ولی اگر چیزی دارای علتی است، که هر یک در اطلاق عرفی علت است و بر حسب دقت عقلی جزء علت می باشد، وجود آن به هیچکدام از آنها جداگانه بستگی ندارد. اما این گمان باطل است زیرا این افراد به این نکته توجه ندارند که علت، [یک امر انتزاعی نیست بلکه] بر حسب اینکه چیزی را عیناً و بطور مشخص و جزئی صورت وقوع بنخشد علت نامیده می شود [و در عالم اعیان وجود شیئی به جزء علت بستگی دارد و فقدان هر جزء علت مستلزم فقدان کل معلول است]. البته روشن است که شیئی جزئی همیشه یک علت دارد و با یک علت موجود می شود، تا آنجا که اگر علت دیگری، غیر از علت جزئی معین، بفرض درآید مستلزم آنست که معلول دیگری غیر از معلولی که ابتدا داشته ایم از آن حاصل شود. پس هر جزئی از جهت ذات و شخصیت خود موقوف بر علت خاص متعین است و جز همان یک علت را ندارد.^{۱۱۷} اما درباره «کلی» بزودی صحبت خواهیم کرد.

[اقسام علت]

علت، طبق اصطلاح دوم، منقسم می گردد به علت تام - و آن مجموع علل است، و همانا بر حسب اصطلاح دوم تامه، نامیده می شود اما بر حسب اصطلاح نخست علتی جز آن نیست - [و غیر تام].^{۱۱۸}

اما عِلَّتْ غیر تام^{۱۱۹} - از اقسام عِلَّتْ بر حسب اصطلاح دوم - خود دارای چهار قسم است: فاعلی، غائی، صوری و مادی. این علتها هر یک معنائی جداگانه دارند ولی لفظ عِلَّتْ بر سبیل اشتراک [لفظی] بر آنها حمل نمی شود و کسی که در این مقام قائل به اشتراک لفظی شده مرتکب اشتباهی آشکار گشته است، زیرا تعجب انگیز است که «عِلَّتْ» را ابتدا بر چند قسم تقسیم کنیم و سپس آن را بطریق اشتراک لفظی بر هر یک از اقسام حمل کنیم، و چگونه می توان مشترک لفظی را تقسیم کرد [حال آنکه باید مقسم در همه اقسام وجود داشته باشد]؟ پس حق اینست که [لفظ «عِلَّتْ» مشترک معنوی است و] معنی عِلَّتْ «مطلق آن چیزی است که شیئی بر آن توقف دارد» و این همان است که در اصطلاح دوم توضیح داده شد [و اعم از چهار قسم است].

[اما چگونگی تقسیم عِلَّتْ غیر تام به چهار قسم مذکور اینست که] می گویند: عِلَّتْ یا جزء شیئی است و یا جزء آن نیست. اولی یا همانست که شیئی فعلیت خود را مرهون آن است و آن را «عِلَّتْ صوری» مینامند، و یا همانست که بالقوه شیئی خواهد بود و آن را «عِلَّتْ مادی» می گویند. آنکه جزء شیئی نیست یا همانست که شیئی بمنظور تحقق آن موجود می شود و آن «عِلَّتْ غائی» است، و یا اینکه بودن شیئی بسته به اوست و آن «عِلَّتْ فاعلی» نامیده می شود. گاهی درباره عِلَّتْ فاعلی می گویند «چیزی است که شیئی از اوست» ولی این تعبیر با فاعلیت نمی سازد. بلی، درباره عِلَّتْ مادی می توان، با اعتبارات مختلف، گفت: شیئی «از اوست» و یا «در اوست»، چه، عناصر سازنده هر شیئی یا عِلَّتْ عنصری او چیزی است که شیئی «از او» ساخته می شود، مانند آب و هوا نسبت به ترکیباتی که از آندو به وجود می آید^{۱۲۰}، و نیز درباره هیأتها می توان گفت «در ماده»^{۱۲۱} ای که موضوعشان است قرار دارند، و گاهی در اینمورد نیز از تعبیر «عِلَّتْ قابلی» شیئی استفاده می شود. سپس گاهی آنچه را که شیئی «از او» است با آنچه شیئی «در او» است یکی دانسته و هر دورا برویهم «عِلَّتْ مادی» می گویند، و در این صورت تعداد عِلَّتْ های غیر تام

چنانکه گفته‌ایم - چهار است، و گاهی نیز «علت قابلی» را جدا می‌کنند و بر رویهم پنج علت غیر تام می‌شمارند.^{۱۲۲} درباره «علت صوری» یا «صورت» نیز، از جهت اینکه مقوم ماده بتنهائی و یا مقوم خود و ماده بر رویهم است، دو اعتبار مختلف وجود دارد، و بزودی درباره آن صحبت خواهیم کرد.

[تقسیم معلولات]

[موجود از این جهت که معلول است نیز اقسامی دارد]: بعضی از موجودات تنها دارای علت فاعلی هستند، مانند عقول، چه، عقول برای غیر خود بوجود نیامده‌اند [تا علت غائی داشته باشند] و ماده و صورت هم ندارند. بعضی دیگر از موجودات علت فاعلی و مادی و صوری دارند ولی، بنابر رأی مشائیان، علت غائی ندارند. برای این قسم «افلاک» را مثال زده‌اند و ما بزودی در بحث غایت در این باره که «افلاک غایت دارند یا ندارند» بحث خواهیم کرد.

[تقسیم هر کدام از علت‌های چهارگانه]

علت فاعلی گاهی نزدیک و گاهی دور است، و نیز ممکن است عام و یا خاص باشد، همچنانکه کلی یا جزئی نیز هست، و گاهی - چنانکه گفته‌اند - بعنوان بالذات یا بلعرض اعتبار می‌گردد. علت‌های دیگر از علل چهارگانه هم دارای احتمالات و اقسام فوق هستند.

برای مثال، «خانه» را در نظر بگیرید: «صانع»^{۱۲۳} علت عام خانه است و «بناء» وقتی نسبت بصانع ملاحظه شود علت خاص است. در عین حال، «بناء» علت کلی است و وقتی گفته می‌شود «این بناء» تبدیل به علت جزئی می‌گردد. بنای خاص پیش از شروع به ساختن خانه «علت فاعلی بالقوه» است و هنگام ساختن خانه را می‌دهد و یا از آن استفاده می‌کند «علت بعید» است و هر علت بعیدی از این جهت که دارای گونه‌ای از فاعلیت است و نسبتی به فعل دارد «علت فاعلی بالعرض» نیز هست.^{۱۲۴}

[علتهای واحد و بسیار و معلولهای واحد و بسیار]

امر جزئی، که در اعیان واقع می‌شود، نمی‌تواند علتهای تامه بسیار داشته باشد ولی می‌توان علتهای غیر تام بسیار، مانند صورت و غایت و غیر آن، داشته باشد. اما دلیل اینکه شیئی نمی‌تواند دارای علتهای تامه بسیار باشد اینست که: هر یک از علتهای بسیار یا دخالتی در وجود معلول دارد بطوریکه وجود معلول متوقف بر تمام آنها است و یا اینکه در میان آنها اموری هست که دخالت در وجود معلول نداشته و معلول هم توقف بر آن ندارد. در صورت اول همگی برویهم علت تامه‌اند و هر کدام بتنهائی جزء علت است، و در صورت دوم آنکه دخالت ندارد نه علت تامه و نه جزء علت است.

اما معلولی مانند «حرارت مطلق» که بطور کلی لحاظ می‌شود، بیک معنی می‌توان گفت دارای علتهای تامه بسیار است، ولی منظور از این سخن آن نیست که حرارت کلی با علتهای تامه بسیار در اعیان واقع می‌شود و یا حرارت جزئی واقع علتهای تام فراوان دارد بلکه منظور اینست که یک علت خاص برای تمام جزئیات و اقسام مختلف آن پیشنهاد نمی‌شود، و یک فرد جزئی از حرارت ممکن است در اثر حرکت و فرد دیگر در اثر شعاع آفتاب فرد سوم در اثر نزدیکی با آتش بوجود آید. مطلب دیگری که در این بحث باید مورد اشاره قرار گیرد اینست که: چند شیئی می‌توانند دارای لازم واحدی، از جهت نوع، باشند و یا عرض مفارقی که بیک نوع بستگی دارد داشته باشند. یک شیئی نیز می‌تواند، باعتبارات مختلف، دارای اعراض غیر لازم بسیار گردد. اما شیئی واحد - از آنجهت که واحد است - نمی‌تواند دارای لوازم بسیار باشد. علت واحد از جمیع جهات نیز نمی‌تواند دارای معلولهای بسیار باشد، اما ممکن است علت فاعلی واحد باعتبار تعدد قابل‌ها دارای آثار متعدد گردد، مانند خورشید، که [علت واحد است و یک اثر بیشتر ندارد و آن تابش است اما در اثر اختلاف قابل‌ها] ب تابش آن رنگ‌های مختلف پدیدار می‌گردد و لباس‌گازر بدان سفید و صورت او سیاه می‌نماید. هم چنین جایز است «علت

قابلی» واحد باشد ولی در اثر تعدد فاعل‌ها آثار مختلف در او پدید آید، مانند جسم واحد که تحت تأثیر منبع حرارت گرم و در مجاورت منبع برودت سرد می‌گردد. و نیز جایز است «فاعل» و «قابل» هر دو واحد باشند ولی اثری که موجود می‌شود، در اثر اختلاف اموری که به یکی از آندو ضمیمه می‌شود، مختلف گردد، مانند یک نجار که از یک قطعه چوب، تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های مختلف [، که ضمیمه فاعل است، و یا ابعاد مختلف، که ضمیمه چوبست]، اشیاء گوناگون می‌سازد.

[تلازم معلول با علت تامه]

فاعل طبیعی، هنگامی که قابل یافت شود و مانعی بین او و قابل نباشد، واجب است تأثیر خود را آشکار سازد. فاعل ارادی نیز، اگر اراده کند و آنچه برای تأثیر، لازم است در اختیار او بوده و آنچه مانع تأثیر است منتفی باشد، و جوباً تأثیر می‌کند. هم چنین هر چه وجودش فقط بر یک شیئی توقف داشته باشد، چنانچه آن شیئی موجود شود باید وجود یابد وگرنه معلوم می‌شود بر شیئی دیگری هم توقف دارد، در حالیکه فرض کردیم جز بر همان شیئی توقف ندارد.

بطور کلی، وجود معلول بستگی به وجود علت دارد، از آنجهت که علت است با ملاحظه خصوصیتی که علت است و وابسته به آنست، از قبیل اراده یا معاون و یا، بالاخره، وجود هر شرطی که باید باشد و انتفاء هر مانعی که باید نباشد تا علت تحقق یابد. و چون تمام آنچه لازم است متحقق شد واجب است معلول تحقق یابد و اگر تمام آنچه لازم است فراهم نیامد، خواه هیچ یک فراهم نشود و یا فقط بعضی فراهم نشود، واجب است که معلول منتفی گردد. [هم چنین در صورت تحقق معلول توسط علت] تا آن هنگام که مرجح وجود، دوام دارد ترجیح وجود معلول ادامه می‌یابد و تا آنزمان که انتفاء مرجح ادامه می‌یابد انتفاء ترجیح، دوام خواهد داشت.

وجود مرجح و زوال مانع در علت دخالت دارند، چه، مقصود از علت، چیزی است که وجود شیئی با آن واجب می‌شود، و آنچه مانع دارد وجودش واجب نیست

مگر اینکه مانع زائل شود. گاهی گفته می‌شود «طبیعت سقف بر اینست که فروریزد و مانع جلو ریزش را می‌گیرد» اما این سخن خود گویای آنست که ریزش سقف ب مجرد اقتضای طبیعت - که حاصل است - واجب نمی‌شود بلکه باید، علاوه بر مقتضای طبیعت [که مرجح نامیده می‌شود] مانع هم برطرف شود تا سقف فرو ریزد. پس آنچه در این مورد «علت» است وجود طبیعت خاص [یا مرجح] بانضمام زوال مانع است.

باید دانست مقصود ما از «علت»، چیزی است که با فرض تحقق آن وجوب [وجود] معلول، قطعی است بطوریکه نسبت امکانی خالی از ترجیح باقی نماند. و اینکه می‌گویند «آنچه ایجاب کننده معلول است طبیعت است بشرط آنکه مانع نباشد» خود اعترافی است به اینکه وجوب [وجود] معلول متوقف بر ارتفاع مقتضی برودت نیست، چه، برودت تنها در آب پدید می‌آید که عامل مقتضی سرما موجود مانع آن منتفی باشد. اما مثلث بخودی خود مستلزم زوایای خود می‌باشند و هیچ چیز نمی‌تواند مانع سه زاویه داشتن مثلث گردد مگر اینکه ذات آن باطل شود.

هی چنین تذکر این نکته لازم است که مقصود ما [از دخالت زوال مانع در مفهوم علیت] این نیست که عدم، اعطا کننده وجود باشد زیرا عدم دارای ذات نیست تا وجود بخش گردد، بلکه مقصود اینست که رجحان وجود شیئی بر عدمش حاصل نمی‌شود مگر با تحقق ذاتی که مشروط به عدم مانع است [و آن ذات مرجح است]. بعلاوه، نفس «علیت» یک وصف اعتباری [و یک معنی ذهنی انتزاعی] است [- زیرا آنچه واقعیت عینی دارد خود علت است نه «علیت»، نظیر انسان و مفهوم «انسانیت -] و عدم مانع نیز یک مفهوم ذهنی است، و ذهن بر این مجموعه [یعنی مرجحیت مرجح و معدوم بودن مانع که هر دو ذهنی است] نام «علیت» می‌نهد، و خلاصه اینکه نزاع مزبور لفظی است، باین معنی که وقتی می‌گویند «زوال مانع دخالت در علیت دارد یا ندارد؟» چنانچه اندک وقتی در مسأله «وجوب وجود معلول» بکنیم

پاسخ آن روشن می‌شود بدون آنکه نیاز به چون و چرای فراوان باشد. این سخن نیز که می‌گویند «وجود مانع، علت عدم شیئی است» حاصلی ندارد زیرا عدم دارای ذات^{۱۲۵} نیست تا حصول پذیرد، بلکه در اینمورد کافی است بگوئیم «عدم علت وجود، علت عدم است» [، و این سخن نیز متضمن تسامح است بلکه صحیح اینست که] عدم نه مقدور است و نه معلول.

فصل [چهاردهم]

آنچه درباره غایت گفته‌اند

گفته‌اند:

غایت گاهی در نفس فاعل است، مانند خوشحالی و احساس غلبه بر موانع و انبساط حاصل از آن، و گاهی در خارج از وجود فاعل است مانند صورت کرسی که نجار آن را به چوب می‌بخشد. گاه نیز غایت [نه در فاعل و نه در قابل بلکه] در نفس انسان دیگری است مانند اینکه عملی را برای خشنودی کسی انجام می‌دهیم.

[گفته‌اند:]

[غایت ممکن است اتفاقی و عرضی و یا ذاتی باشد]. در تعریف غایت اتفاقی گفته‌اند:

بطور بالعرض به عنوان غایت یک امر ارادی یا طبیعی و یا قسری ظهور می‌کند، و چون امر قسری منتهی به اراده یا طبیعت می‌گردد پس باید گفت هر غایت اتفاقی مسبوق به عاملی از قبیل طبیعت یا اراده است.^{۱۲۶} هم چنین هر جا یک غایت بالعرض هست غایت بالذات هم وجود دارد. جریانهایی که به طور طبیعی صورت می‌گیرند و تأثیراتی که بطور مستقیم از اراده موجود زنده ناشی می‌شوند غایات ذاتی هستند و آنچه بدنبال آنها بالعرض اتفاق می‌افتد غایت عرضی است. برای مثال، کسی که برای خریدن متاعی به بازار می‌رود ولی بدهکار خود را می‌بیند، بدون آنکه از پیش مطلع باشد و خروج خود را به خاطر آن انجام دهد، برای او یافتن بدهکار غایت بالعرض و خریدن متاع غایت بالذات است. سبب‌های اتفاقی

نیز گاهی دارای غایات ذاتی هستند که بدانها منتهی می‌شوند، مثلاً سنگی که فرود می‌آید غایت ذاتی او [- بر حسب طبیعت -] فرود آمدن و قرار گرفتن در فرودگاه خاصی است اما بالعرض ممکن است سرکسی را هم بشکنند در این صورت فرود سنگ نسبت به غایت ذاتی خود دارای سبب طبیعی و نسبت به غایت عرضی خود دارای سبب اتفاقی است. گاهی نیز نوبت به غایت ذاتی نمی‌رسد و جریان در غایت اتفاقی متوقف می‌شود مانند اینکه سنگ ایجاد شکستگی کند و در همان محل متوقف شود. در این صورت می‌گویند جریان مزبور نسبت به غایت ذاتی خود باطل شده است.

گفته‌اند:

از شرائط غایت داشتن فعل این نیست که همراه با نقشه و اندیشه باشد، بلکه تأثیر نقشه و اندیشه فقط اینست که پاره‌ای از خصوصیات را که ذاتاً ممکن هستند برای فعل، واجب می‌سازد. یکی از نشانه‌های عدم لزوم نقشه و اندیشه در غایت اینست که دارندگان ملکه صناعات هنگامی که در صناعت خود غرق می‌شوند تفکر نمی‌کنند، مثلاً، یک نوازنده ماهر وقتی بشدت غرق در نواختن می‌شود [درباره جزئیات حرکات خود، معمولاً] نمی‌اندیشد.

گفته‌اند:

غایت گاه تنها صورتی است که در تخیل نقش می‌بندد و همه حرکات به همان صورت منتهی می‌شود، مثل اینکه کسی از نشستن در جائی خسته می‌شود، از آنجا برمی‌خیزد و در جای دیگر می‌نشیند [تا احساس تنوع کند]. و گاهی غایت، همان فعلی که حرکت بدان منتهی می‌شود نیست [بلکه چیزی ورای آن است] مانند اینکه کسی بسوی مکانی حرکت می‌کند تا در آن مکان دوستی را ببیند.

گفته‌اند:

مبدء حرکت اگر تنها یک شوق خیالی است فعل را «جزاف» [یا بیهوده] می‌گویند، مانند کسی که باریش خود بازی می‌کند [یا سبیل خود را تاب می‌دهد]. و

اگر شوق خیالی همراه با اقتضای مزاج یا طبیعت باشد فعل را مبتنی بر قصد ضروری می‌خوانند مثل اینکه کسی نفس [عمیق] می‌کشد و یا مریضی در بستر از این پهلو به آن پهلو می‌غلطد. و اگر شوق خیالی با یک ملکه نفسانی همراه گردد اما انجام فعل نیاز به نقشه و اندیشه نداشته باشد فعل را «عادی» می‌نامند [مانند حرکاتی که هنگام سخن گفتن انجام می‌شود]. و اگر شوق خیالی با نقشه و اندیشه جدی همراه باشد فعل بکلی از عبث بودن خارج می‌شود [مانند اینکه کسی به قصد نوشتن کتابی، مطالعه می‌کند].

در تمام مراحل بالا «شوق و تخیل» لازم است حتی برای کسی که با ریش خود بازی می‌کند و یا کاری را از روی سهو انجام می‌دهد، و حتی شخص خواب هم وقتی بکاری دست می‌زند خالی از تخیل لذت نیست و حداقل از حالتی که با آن خسته شده به حالت دیگر در می‌آید. هم چنین باید دانست تخیل، مطلبی است و توجه به تخیل، مطلبی دیگر و در یاد ماندن توجه به تخیل نیز مطلب سوّمی است. بنابراین نمی‌توان اصل «تخیل لذت» را بخاطر عدم توجه یا در یاد نماندن توجه انکار کرد.

[گفته‌اند:]

غایت ضروری - که یکی از غایات بالعرض است^{۱۲۷} - بر سه قسم است: یکی آنکه غایت فراهم شود تا غایت بالذات موجود گردد بدین معنا که از علل غایت ذاتی بشمار می‌رود مانند صلابت برای آهن، که باید به حدّ کافی برسد تا قطع اشیاء توسط آن صورت گیرد. دوم آنکه باید موجود شود تا غایت بالذات حاصل گردد، اما بدین معنا که غایت بالعرض لازمه علّت و نه خود آن است، مانند تمایل به سیاهی در رنگ آهن که لازمه صلابت آن است^{۱۲۸} [و صلابت، خود، علّت مستقیم بریدن است]. سوم آنکه غایت بالعرض از لوازم نفس غایت بالذات باشد [و از این جهت وجود آن ضروری است] مانند دوست می‌داشتن فرزند که باید باشد تا غایت ذاتی ازدواج که تولید نسل است صورت بندد، و مانند حدوث حادثات عنصری در

اثر حرکت افلاک در حالیکه غایت ذاتی حرکت فلک فوق اینهاست.

گفته‌اند:

مرگ غایتی است که برای حفظ نظام نوع انسانی، و برای نفوس فردی سودمند است، و از قبیل غایات ضروری است.

گفته‌اند:

اینکه اشخاص نوع [انسان] غیر متناهی هستند یک غایت ذاتی نیست، بلکه غایت ذاتی، «نفس وجود انسان» است، ولی چون این غایت تنها از طریق عدم تناهی آحاد تحقق می‌یابد^{۱۲۹} بناچار عدم تناهی از غایات ضروری، و از قسم اول از اقسام سه‌گانه آن، بشمار می‌رود.

گفته‌اند:

آنچه بطور غالب صورت می‌گیرد «اتفاقی» نامیده نمی‌شود، و زمانی که حرکت غالب صورت نمی‌گیرد حتماً مانعی وجود دارد. «اتفاق» نیز اگر به این معنا است که چیزی واقع شود بدون آنکه وجودش واجب شود و توسط علتی ترجیح یابد، چنین فرضی محال است زیرا آنچه واجب نشود هستی نمی‌یابد.

[گفته‌اند:]

عَلَّتْ غَائِي، در حقیقت، عَلَّتْ فَاعِلِيَّتْ عَلَّتْ فَاعِلِيْ است، و عَلَّتْ فَاعِلِي، خود، عَلَّتْ وجود عَلَّتْ غَائِي است، اما غایت بودن آن را سبب نمی‌شود، بلکه غایت بودن آن ذاتی است. هم چنین، غایت حقیقی همان است که در نفس فاعل [با شعور] صورت می‌بندد، و آنچه در خارج واقع می‌شود تنها معلول فعل، و نه عَلَّتْ آن، است.

بحث و تحصیل

آنچه گفته شد خلاصه سخنانی است که، درباره غایت، گفته‌اند. بعضی از این گفته‌ها درست و متین و بعضی دیگر سست و متزلزل هستند. یکی از گفته‌های متزلزل ایشان اینست که غایت را بر سه قسم دانسته‌اند: قسمی

که در نفس فاعل است، مانند خوشحالی، و قسمی که در قابل است [مانند ایجاد صورت میز در چوب] و قسم دیگر که در انسان دیگر است مانند انجام عملی بخاطر رضایت دیگری. در اینجا - اگر دقت کنیم - قسم دوم و سوم نیز در نفس فاعل قرار دارند زیرا آنکس که چیزی را می‌سازد برای آنست که خود چنان خواسته و آنکس که عملی را برای رضایت غیر انجام می‌دهد بدین جهت است که رضایت غیر، مطلوب اوست.

یکی دیگر از سخنان متزلزل تقسیم اخیر ایشان است که می‌گفتند: غایت گاهی خود آن چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌شود مانند طلب مکان جدید بخاطر خستگی از مکان اول، و گاه امر دیگری است مانند رفتن به مکانی برای دیدن دوستی در آن مکان. در اینجا نیز غایت واقعی بر نفس فاعل است زیرا هرگونه اولویت یا خوشحالی و یا منفعت بالاخره به نفس انسان فاعل بر می‌گردد و هر جوینده دیگری نیز این چنین است. بناکننده هر حرکتی اگر نوعی استقرار و انتفاع را در نظر نداشته باشد آن حرکت را بنا نمی‌نهد.

بنابراین، تمام غایات افعال [موجود با شعور] از آنجهت غایت هستند که به نفس فاعل بر می‌گردند و حصول آنها در نظر فاعل اولی از عدم حصول است. البته صورتی که در قابل یا انسان دیگر پدید می‌آید - مانند اینکه خانه‌ای ساخته یا انسان دیگری خشنود می‌شود - نهایت فعل است و اگر غایت را به معنای «مطلق نهایت» بگیریم غایت نیز هست، اما بدین معنا که نهایت فعل بطور مطلق علت غائی، تعیین آخرین هدف مطلوب از حصول فعل باشد، هرگز چنین نیست. درباره غایت، سخنان دیگری هم هست که بزودی خواهد آمد.

فصل [پانزدهم]

اثر امر وحدانی

باید دانست آنچه واحد است اثر آن نیز واحد است، زیرا اگر از آنچه واحد از جمیع جهات است دو اثر ظاهر شود باید آندو اختلافی حقیقی یا عرضی داشته

باشند تا «دو اثر شمرده شوند. در صورتی که اختلاف دو معلول از جهت عرضی باشد معنای فرض مزبور اینست که واحد از جمیع جهات ذات هر کدام را همراه با یک عرض جداگانه موجود ساخته است. و چون این دو عرض دارای دو حقیقت مختلف هستند بناچار علت مفروض منشأ پیدایش حقایق مختلف گردیده است، - هر چند اختلاف دو معلول جز در ممیزهای یک امر مشترک یا مخصصهای دو متخصص مشترک نباشد - و در نتیجه [دوگانگی ایندو معلول منتهی به دوگانگی در علت می‌گردد زیرا] وقتی مقتضی مختلف شد اقتضاء نیز مختلف می‌گردد، و چون اقتضاء مختلف گردید جهت اقتضاء مختلف می‌شود، و چون در ذاتی دو جهت پدید آید «واحد از جمیع جهات» نخواهد بود.

گاهی نیز در بیان محال بودن صدور دو اثر از یک مؤثر واحد از جمیع جهات می‌گویند: اقتضای هر یک از جهات دو گانه با دیگری فرق می‌کند. پس چگونه با یک جهت هم چیزی را اقتضا می‌کند و هم اقتضا نمی‌کند؟

اما [مطلب روشنتر از اینهاست، چه،] اگر با بصیرت به خود بنگری می‌یابی که تو با اراده واحد، بدون آنکه منشعب به اراده‌های مختلف گردد، نمی‌توانی کارهای بسیار انجام دهی. چگونه بتوانی در حالیکه فاعل یگانه در ماده‌ای واحد و با شرائطی یکسان نمی‌تواند یک فعل و خلاف آن را با هم انجام دهد؟^{۱۳}

□ پی نوشت‌های مشرع سوم

فصل نخست: متقدم و متأخر

۱. اقسام تقدم و تأخر در اینجا تا حدودی غیر منظم و ناقص بیان شده است که با توجه به بحث و تحقیقی که خواهد آمد شاید قابل اغماض باشد اما تقسیم فعلی به نظر مشکل می‌نماید زیرا آنچه متقدم و متأخرش بستگی به لحاظ دارد و جای آندو بر حسب نوع لحاظ تغییر می‌کند نمی‌تواند به قراردادی و طبیعی تقسیم شود، بلکه فقط قراردادی است و بهترین مثال آن که در ادامه متن آمده تقدم و تأخر امام است، هر چند این مثال هم خالی از اشکال نیست، که خواهد آمد. اما تقسیم تقدم به رتبه به قراردادی و طبیعی با این قید که «متقدم و متأخر آن قابل جابجائی هستند» هیچگونه توجیهی ندارد و دلیل بارز آن نیز این است که در مثالهای سلسله‌های علت و معلولی و سلسله اجناس و انواع به اعتراف مؤلف جای مقدم و مؤخر به هیچوجه عوض نمی‌شود. البته اگر قید مذکور و اعتبار لحاظ از ابتدا مطرح نشود می‌توان گفت تقدم به رتبه یا طبیعی و یا قراردادی است و هر یک احکام خود را دارد.

۲. مثال امام و مأموم برای تقدم رتبه‌ای قراردادی، با آنکه در آثار متأخران، از جمله در بدایة الحکمة، نیز آمده، چندان مناسب نیست زیرا امام جماعت به طول معمول دارای نوعی برتری و تقدم به فضیلت نیز هست و این امر باعث تداخل مثالها می‌شود. به علاوه ورودی مسجد یا محل برگزاری جماعت همیشه در کنار صف آخر نیست لذا، با تذکر عدم مناقشه در مثال، بهتر است مسأله «امام و مأموم» مطرح نشود و تالاری در نظر گرفته شود با دو ورودی در دو طرف و جماعتی که آن حضور دارند در این صورت برای دو نفری که از ورودیهای متقابل وارد می‌شوند نفرات اول و آخر حاضران متفاوت و به عکس یکدیگر تصویر می‌شود و این تفاوت هیچ ملاکی جز لحاظهای آنها ندارد.

۳. مقصود دلیل بطلان تسلسل علل - تا بی نهایت در عالم طبیعت است.

۴. مقصود از چند جمله اخیر (اما... است) روشن نیست. گمان می‌رود

در اینجا بجای «طبیعی و غیر طبیعی» به اشتباه «طبعی و غیر طبعی» گفته شده و دلیل آن اینست که تقدم «غیر طبعی» در تقسیم سابق نیامده است و تفسیری هم که در معترضه آمده مربوط به غیر طبیعی یا قراردادی است. با اینهمه اصلاح مذکور نیز به فرض که انجام شود باز هم این جملات معنای روشنی را افاده نمی‌کنند.

۵. دلیل نقض این است که زمانهای متقدم و متأخر آینده، مثل فردا و پس فردا، هنوز هیچکدام تحقق نیافته‌اند تا گفته شود زمان متقدم در بردارنده متأخر است، چه، صحت قضیه موجب در گرو تحقق موضوع است.

به علاوه اصل مدعا نیز بی معناست زیرا سیر زمان به عنوان یک حرکت مستقل یا، بر حسب مشهور، به عنوان مقدار حرکت فلک وجود پایداری که همه آن به طور یکجا قابل تحقق و دریافت باشد ندارد تا بخشی از آن، به نام متقدم، شامل بخش دیگر، به نام متأخر باشد. البته در عالم خیال ممکن است مجموعه یک حرکت از ابتدا تا انتها را در نظر بگیریم ولی این فقط یک خیال یا اعتبار است و واقعیت عینی ندارد.

۶. اگر امکان را به «سلب ضرورت از جانب وجود و عدم» تعریف کنیم یک معنای عدمی است در حالیکه وجوب، تأکید وجود است و جنبه ثبوتی دارد. بنابراین نمی‌توان گفت: «امکان، چیزی است که ممکن آن را دارد و واجب فاقد آن است». هم چنین اینکه گاهی امکان را به «تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم» تعریف کرده و آن را به معنی اثباتی بر می‌گردانند (از جمله: *بداية الحكمة*، بخش چهارم، آغاز فصل پنجم) مشکل را حل نمی‌کند زیرا اولاً آنچه «متساوی الطرفین» فرض شده «ماهیت» است که به خودی خود از دائره وجود و عدم بیرون است (لا موجوده و لا معدومه و لیست الاهی) ثانیاً یک طرف این تساوی فرضی «عدم» است که فقط یک نام است و تحقق ندارد تا بخشی از سازندگی یک جنبه اثباتی را تأمین کند.

۷. متن «تأخر» است (مجموعه یکم، ص ۳۰۴، سطر ۸) اما نسخه بدل «متأخر» است و با ملاحظه قرینه موجود در متن، یعنی کلمه «متقدم»

نسخه بدل ترجیح داده شد.

۸. اسامی «کیقبار» و «لهراسب» فقط دو نام هستند که به عنوان دو مثال اهمیتی ندارند اما انتخاب این دو نام ایرانی، به ویژه از ایران باستان، خود نمودی از گرایش ایرانی - باستانی شیخ اشراق است که یکی از ارکان حکمت اشراق است.

۹. در تأیید نظر شیخ اشراق می توان افزود: در تعریف علت ناقصه، که تقدم طبعی بر معلول دارد، گفته شد از وجود آن ضرورت وجود معلول نتیجه نمی شود ولی عدم آن مستلزم عدم معلول می باشد. همین معنا - ظاهراً - در مقایسه دئو زمان متقدم و متأخر راست می آید زیرا اگر - برای مثال - امروز نگذرد فردا هم نخواهد آمد ولی گذشتن امروز ضرورت آمدن فردا را نتیجه نمی دهد. این مطلب معلوم است اما آنچه تا حدودی پرسش برانگیز است این است که وقتی میان معروضها یعنی ذات متقدم و متأخر و تأخر ذاتی نباشد چگونه میان عرضهای آنها، یعنی زمانشان، که تابع معروضند علیت هست؟ و نیز چگونه جوهرها تحت تأثیر عرضهایشان قرار می گیرند و به تبع آنها متصف به تقدم و تأخر می گردند؟ این پرسشها - ظاهراً - قابل پاسخ هستند زیرا این که تقدم و تأخر را به «ذاتی» تقسیم می کنند خود به همین دلیل است که گاهی تقدم یک شیء بر شیء دیگر ناشی از عرضهای آنهاست. هم چنین علیت یک عرض برای عرض دیگر نیز اشکال عقلی ندارد زیرا هر دو موجودند جز اینکه نحوه وجودشان تبعی است و از این معنا لازم نمی آید همه شؤون وجودی شان هم تبعی باشد.

۱۰. در متن «طبیعی» آمده (مجموعه یکم، صفحه ۳۰۵ سطر ۱۸) ولی مقصود «طبعی» است. هم چنین لازم به تذکر است که در مثال مذکور (پدر و پسر) دو نوع تقدم «طبعی» است: یکی تقدم «پدر» بر «پسر» به عنوان جزء علت پیدایش پسر و دیگر تقدم زمان تولد پدر بر زمان تولد پسر که آنها، به عقیده مؤلف، طبعی است. ایندو ربطی به هم ندارند، چه، زمان تولد پدر زید بر همه افرادی که بعد از او به دنیا آمده اند تقدم دارد و با همه آنها، تک تک، قابل مقایسه است.

۱۱. وجه مدعای مؤلف در اینجا روشن نیست، زیرا، برای مثال، وقتی سلسله اجناس و انواع را از بالا به پائین یا بر عکس لحاظ می‌کنیم زمانی اشغال نمی‌شود تا تقدم نقطه آغاز بر نقطه انجام به تقدم یک زمان بر زمان دیگر برگردد.

فصل دوم: وحدت و کثرت و ملحقات آن دو

۱۲. منظور از اجزای حدی جنس و فصل است. اما تعقیب آن با قیود «نه در عالم خیال و نه در عالم اعیان» معنی روشنی ندارد زیرا اجزای حدی توسط تحلیل از واقعیت شیئی اعتبار و استخراج می‌گردند و تحلیل همیشه ذهنی است.

۱۳. قدمای فلاسفه اسلامی، از جمله شیخ اشراق، هر یک از افلاک نهگانه را نوع منحصر در فرد می‌دانستند. شیخ این مطلب را قبول دارد اما تحلیل فلک به ماده اثری و صورت فلکی را شیخ با تنزل از مدعای خود در رد ماده و صورت - حتی در عنصریات - فرموده است. اما امروز همه این سخنها در مورد افلاک باطل است زیرا افلاک بخشی از عالم عناصر هستند و حداکثر ممکن است نوع واحد فلک و کوکب را تصویر و افراد متعددی را برای آن در نظر گرفت.

نکته قابل توجه دیگر این است که در اصطلاح فلاسفه اسلامی متقدم، از جمله شیخ اشراق، فلک و کوکب به دو معنا است و، برای مثال، می‌گویند کواکب ثابت در فلک هشتم قرار دارند ولی امروز این تفکیک معنوی باطل است بلکه هر چه هست کوکب یا «ستاره» یا «کره» نورانی یا ظلمانی است.

۱۴. از جمله اعتقادات قدما این بوده که فلک «خرق و التیام»، یعنی «پاره شدن و دوباره به هم وصل شدن» نیست. به همین جهت متکلمان اسلامی یکی از مشکلات معراج پیامبر اسلام را «خرق و التیام» افلاک می‌دانستند. اما امروز معلوم است که چنین مشکلی وجود ندارد و ستارگان فراوانی که در فضا منتشر هستند به فراوانی قطعه قطعه می‌شوند و سقوط می‌کنند. به علاوه فرضیه متداول این است که همه اجرام آسمانی حاصل تجزیه تدریجی توده واحد اولیه‌ای است که ضمن دوران توده

مذکور از آن جدا شده و پیرامون آن به حرکت آمده و برخی از آنها نیز به تدریج قطعات کوچکتری را، که اقمار آنهاست، از خود جدا ساخته و تحت تأثیر دو نیروی جاذبه و گریز از مرکز، پیرامون خود به گردش وا داشته‌اند.

۱۵. در متن از واژه «متباین» استفاده شده (مجموعه یکم، صفحه ۳۰۹، سطر ۱۹) ولی چون صحبت درباره دو فرد از یک نوع است در ترجمه از واژه «تمایز» استفاده شد، چه، «تباین» اصطلاحی است که در مورد نسبت میان دو مفهوم به کار می‌رود.

۱۶ و ۱۷. در این دو مورد نیز، به دلیلی که در پاورقی سابق گفته شد، واژه تباین به «تمایز» ترجمه شد.

۱۸. شرافت افلاک از این جهت است که، به اعتقاد فلاسفه متقدم، دارای اجرام اثیری و نفوس فلکی برتر از نفوس ناطقه انسانی هستند. این سخن امروز قابل طرح نیست.

۱۹. در منابع متأخر، از جمله *بداية الحکمة*، اتحاد در نوع را «مماثلت» گفته‌اند (*بداية الحکمة*، بخش هشتم، پایان فصل اول، اقسام واحد غیر حقیقی) و ظاهراً بهتر از «مشاکلت» است، زیرا «مشاکلت» بیشتر با یک جنبه عرضی مخصوص به اجسام ارتباط می‌یابد در حالی که اتحاد در نوع ممکن است در دو یا چند موجود نیز فرض شود مثل اتحادی که میان نفوس ناطقه انسانی از جهت نوعیت تصویر می‌شود.

۲۰. مقصود از «نسبت محض» ممکن است عرضی باشد که مشائیان آن را «اضافه» می‌نامند. هم چنین ممکن است مقصود اتحاد در نسبتهای کمی باشد چنانکه می‌گوئیم ۳×۴ با ۲×۶ در نسبت تساوی با ۱۲ متحدند، ولی احتمال نخست ارجح است زیرا اتحاد در کمیت ضمن مباحث قبل مطرح شده است.

۲۱. تقسیم وحدت غیر حقیقی به وحدت در موضوع و محمول و اشتغال هر دو بر نوعی از اتحاد در نسبت در کلمات متأخران نیامده و از افاضات مغنم شیخ اشراق است. تفاوت‌های دیگری نیز هست از جمله آنکه در کتب متأخر اصل تقسیم به صورت دوران بین اقسام متقابل و

منشعب از یکدیگر در آمده و با شمارش استقرائی که در این کتاب ذکر شده به کلی متفاوت است.

۲۲. این قسم، با شقوق مختلف آن در تقسیمات متأخران از واحد نیامده است.

۲۳. شمارش اقسام، از یکم تا ششم، در متن کتاب نیامده و فقط در آغاز بیان هر قسم گفته شده است: «و از جمله واحد...». در ترجمه جهت سهولت تناول و ضبط مطالب شماره‌های مذکور افزوده شد.

فصل سوم: اقسام غیریت

۲۴. با توجه به اینکه در عنوان فصل سابق گفته شده بود «درباره وحدت و کثرت و لواحق آندو»، سزاوار بود اینجا فصل جدیدی گشوده نشود.

۲۵. به تعبیر دیگر: چون هر جنسی، اعم از قریب یا بعید، غیر از جنس الاجناس با فصلی از جنس پیش از خود جدا می‌شود خود به منزله «نوع» است جز اینکه «نوع متوسط» است و «نوع الانواع» نیست و دارای افراد متمایز و مشخص نمی‌باشد. بنابراین مماثلت در جنس هم، که از وحدتهای غیرحقیقی است و «مجانست» نام دارد، به طریقی به مماثلت بر می‌گردد، هر چند «مماثلت» اصطلاحی فقط بین دو فرد متمایز که به حقیقت نوعی واحدی تعلق دارند برقرار می‌گردد.

۲۶. طبیعت فصلی نیاز ندارد از این جهت با طبیعت جنسی همانند شود زیرا فصل مساوی با نوع است، جز اینکه اگر فصل با جنس بعید یا أبعد مرکب شود نتیجه آن «نوع متوسط» است که تفاوت واقعی با «جنس» ندارد.

۲۷. خلاصه تقسیم تا اینجا بدینصورت شد که: وحدت در مقابل غیریت قرار می‌گیرد، و غیریت یا همراه با مماثلت است و یا همراه با مخالفت، و مخالفت یا همراه با تضاد است و یا بدون تضاد. این تقسیم هم مسامحه‌آمیز است زیرا مماثلت را که از اقسام وحدت (وحدت غیرحقیقی) دانسته‌اند در اینجا از اقسام غیریت، که قیم وحدت و نقطه مقابل آن است، شمرده‌اند، و این درست نیست هر چند هر مماثلتی

همراه با نوعی از غیریت پدید آید. اما نقص تقسیم از آنچه در ادامه فصل می‌آید روشن می‌گردد.

۲۸. شمارش اقسام در متن کتاب نیامده و جهت سهولت در ضبط اقسام توسط مترجم افزوده شده است.

۲۹. اصل توهم و پاسخ آن، هر چند هر دو به کوتاهی بیان شده‌اند، روشن است و به طور خلاصه: توهم کرده‌اند که چون از دو قضیه نقیض یکدیگر لزوماً یکی صادق و دیگری کاذب است و دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند تصور شده تناقض اختصاص به قضایا دارد، در حالیکه این فقط قسمی از تناقض است و سلب و ایجاب ممکن است بر مفرد، مثل انسان و لایانسان، نیز وارد شوند و یک شیئی ممکن نیست هم انسان و هم لایانسان بوده یا هیچکدام از آن‌دو نباشد.

در کنار این مطلب، که به خودی خود درست است، می‌توان به این نکته توجه کرد که آیا ورود سلب و ایجاب بر مفرد آن را تبدیل به دو قضیه ذهنی نمی‌سازد؟ ظاهراً وقتی انسان یا لایانسان را تصویر می‌کنیم با اشاره ذهنی به تصویر خود نمی‌گوئیم «این انسان است» یا «این لایانسان است»؟ گویا بتوان با این توجیه که در برخی از کتب متأخر نیز آمده (بداية الحکمة، بخش هشتم، آغاز فصل نهم) ادعا کرد تناقض فقط در قضایا تصویر می‌شود ولی قضیه مقید به این نیست که صورت لفظی یا کتبی پیدا کند بلکه مقصود قضیه منطقی است.

۳۰. چنانچه نهایت بُعد و خلاف در تضاد شرط نشود گاهی شمار اضداد ممکن نیست. برای مثال از سیاهی تا سفیدی بی شمار رنگهای نزدیک به هم وجود دارد که هیچ یک با هم قابل اجتماع بر موضوع واحد نیستند هر چند بسیار نیز به هم نزدیک و حتی غیرقابل تشخیص برای حواس معمولی باشند. بنابراین تمثیل مورد به چند رنگ مشخص درست است اما کافی نیست. به نظر می‌رسد اگر از جنبه کاربردی بنگریم سخن مشائیان درست است و چنانچه جنبه عقلی را مورد توجه قرار دهیم. سخن مخالفان ایشان - به ضمیمه توضیحی که ارائه شد - درست است.

۳۱. برای مثال، روح غیر سبک و غیر سنگین است اما نیمه سبک و

نیمه سنگین هم نیست زیرا اصولاً از مقوله ماده نیست تا به اوصاف مذکور و حد وسط آنها توصیف شود. با اینهمه گمان می‌رود این مثال درست نیست زیرا هر دو طرف تضاد را منفی فرض کرده‌اند، در حالیکه دو ضد، بر حسب اتفاق همه تعریف کنندگان، دو امر وجودی هستند. بنابراین میان «غیر سبک» و «غیر سنگین» یا «غیر گرم و غیر سرد» به خودی خود تضادی نیست تا بحث واسطه حقیقی یا مجازی پیش بیاید. ۳۲. درست به نظر نمی‌رسد زیرا سلب یا عدم اصولاً چیزی نیست و موجودیتی ندارد تا مقابله‌ای واقعی و حقیقی با چیزی داشته باشد بنابراین می‌توان گفت تقابل واقعی میان «دو ضد» و نیز «دو متضایف» است اما دو قسم مشهور دیگر یعنی «تناقض» و «عدم ملکه» از تقابل اسمی برخوردارند. اگر این مطلب را بپذیریم دلیلی هم که در متن آمده بی‌مورد خواهد بود.

۳۳. پیش از این گفته شده است که هر یک از انواع عدد، اعم از واحد و کثیر، دارای صورت نوعی ویژه‌ای است که بسیط و تجزیه‌ناپذیر است. مثلاً عدد هفت هر چند کثیر است ولی خود نوع واحدی از مراتب عدد را تشکیل می‌دهد و چنانچه مثلاً به سه و چهار تقسیم شود آن صورت نوعیه از بین می‌رود و در صورت نوعیه بسیط دیگر به وجود می‌آید.

۳۴. پیش‌تر، در توضیح خواص و لوازم تضاد از آنچه «نه سرد و نه گرم» است به عنوان مثال برای واسطه حقیقی استفاده شد و دلیلش هم این بود که آنچه اینگونه شات، به هر حال، جسمی با درجه‌ای از حرارت یا برودت است، مثل آبی که نه می‌جوشد و نه یخ زده است. اما برای واسطه مجازی به چیزی که «غیر سنگین و غیر سبک» است مثال زده شد و آن نیز در پاورقی شماره هشت همین فصل انتقاد شد.

۳۵. معنای درستی برای این مثال نمی‌توان یافت زیرا هیچ یک از کوری و بینائی بر دیوار حمل نمی‌شود و حد وسطی هم بین آندو نیست. این از جهت کاربرد لغات و مورد استعمال عرفی تقابل عدم و ملکه است اما در متن واقع و از جهت عقلانی دیوار برآستی نایبنا است و در حد وسط نیست یعنی به هیچ صورتی، نه با چشم و نه جز آن، نمی‌بیند.

فصل چهارم: قوه و فعل، حادث و غیر حادث

۳۶. معلوم نشد طبق کدام قاعده لازمه صورت نوعی آب انجماد است. انجماد خود ملازم با سردی و یا عین سردی با درجه‌ای معین است و در سطر بعد اشاره شده است که هیچ یک از سردی و گرمی لازمه طبیعت آب نیستند و هر دو عرض هستند. اما اینکه در طبیعیات ارسطویی آب را به عنوان عنصری سرد و مرطوب شناخته‌اند آن نیز، بر فرض که پذیرفته شود، سردی در حد انجماد نیست، بلکه در مقابل مطلق گرمی است که ممکن است به انجماد نیز برسد.

۳۷. پنج معنی متعدد برای قوه ذکر شد ولی به نظر می‌رسد بیش از سه معنا از مجموعه آنها مستفاد نمی‌گردد:

الف - قوه در مقابل فعلیت. این قوه را در اصطلاح «امکان استعدادی» یا «استعداد» نیز می‌گویند و فرقی نمی‌کند که منظور استعداد پذیرش عرض جدید توسط جوهر باشد یا تبدیل عرضی به عرض دیگر یا پذیرش عرضی توسط عرض دیگر یا تبدیل جوهری به جوهر دیگر. همه اینها «استعداد» است که با حرکت به ثمر می‌رسد.

ب - قوه به معنی مصدر فعل شدن. این معنا را در اصطلاح «نیرو» می‌گویند.

ج - قوه بمعنی مقاومت در برابر عامل بیرونی. اگر مقاومت را نوعی از فعل بدانیم که موجب انفعال عاملی بیرونی می‌گردد این معنا نیز معنی دوم بازگشت می‌کند.

۳۸. شخص منتشر، به طوری که در فصل پنجم همین کتاب آمده، مولول «عالم بدلی» است و آن نیز در زبان عرب مفاد نکره مفرد است که به نحو علی البدل بر یکی از افراد مندرج در معنی نکره صدق می‌کند.

۳۹. متن این است: «والقوة اذا اخذت مختصه بشیء واحد بسبب مخصصها به فی الفرض او فی الایان» (مجموعه یکم، ص ۳۲۴، سطر ۵ و ۶). جارو مجرورهای «فی الفرض او فی الایان» بعد از فعل «یخصص» آمده و معنای آن در ترجمه ملحوظ گردیده است. اما ممکن است ایندو جارو مجرور متعلق به «سبب» باشند و در این صورت در ترجمه باید گفت

«سببی عینی یا فرضی»، ولی، در هر صورت، معنی «اختصاص فرضی قوه به یک شیئی خاص» یا «اختصاص قوه به شیئی خاص به سببی فرضی» روشن نیست. قوه اگر اختصاص به شیئی خاصی داشته باشد آن اختصاص عینی و واقعی است، نه فرضی، و اگر سببی برای اختصاص آن به شیئی خاصی وجود داشته باشد باز هم آن سبب واقعی و عینی است، نه فرضی؛ و فرض افراد تغییری در وضع طبیعت ایجاد نمی‌کند، مگر در موردی که خود آن «فرض» بخشی از طبیعت بوده و قوه یا فعلیتی را تشکیل دهد.

۴۰. منظور این است که «بالفعل قوه باشد» چه، قوه، حتی اگر هیولای نخستین باشد از این جهت که هیولای نخستین است و قابلیت پذیرش نخستین صورت را دارد بالفعل است و بالفعل نیز موجود است.

۴۱. ظاهراً منظور از قوه، اعم از محرک یا بازدارنده (مُعَاوِق)، در این فقره، قوه به معنی استعداد در مقابل فعلیت نیست بلکه قوه به معنی «نیرو» است، اما می‌توان در کنار آن استعداد حرکت و سکون را در خود شیئی نیز در نظر گرفت و یا فعلیت حرکت یا سکون را مسبوق به قوه پیدایش آندو دانست. سکون در اینجا معنی عدمی ندارد بلکه به معنی توقف شیئی در مرحله قبلی است.

۴۲. و معنی قدیم زمانی موجودی است که مسبوق به عدم زمانی نباشد، نه اینکه در طول زمان هر چه به عقب برگردیم همچنان موجود باشد، و گرنه تعریف شامل ممکنات فوق زمان نخواهد شد.

۴۳. معنائی که تقریر شده در واقع همان «امکان استعدادی» است که به ماده وجود شیئی طبیعی تعلق می‌گیرد و به آن «هیولا» نیز می‌گویند، و در مرتبه نخستین از آن به «هیولای نخستین» یا «ماده نخستین» تعبیر می‌کنند. این معنا در حد طبیعت درست است اما بحثی که آغاز شد اعم از طبیعت است بلکه حادثات فوق طبیعی یا مفارق یا به تعبیر دقیق‌تر «ابداعیات» را نیز شامل است، زیرا مفارقات نیز در مرتبه پیش از ذات خود از امکان برخوردارند و آن امکان نیز باید موضوعی داشته باشد. در اینجاست که معلوم می‌شود موضوع امکانی که پیش از وجود شیئی مطرح

است هیولا نیست و امکان مذکور نیز امکان استعدادی نیست، هر چند این مطلب در مورد طبیعت درست است. «امکان» در این مورد همان امکان ذاتی است و موضوع آن «ماهیت» است. اما اینکه ماهیت اعتبار صرف است مشکلی برای موضوعیت آن در اینجا نیست زیرا امکان نیز اعتبار است و اعتباری می‌تواند موضوع یا حامل اعتبار دیگر گردد.

۴۴. «حادث» در اینجا، به دقت، به معنی فلسفی به کار رفته و مسبوق به «ماده» و «مدت» است.

۴۵. عبارتی که افزوده شده مستفاد از متن کتاب است، بدین منظور که عین اصطلاحاتی که مورد استفاده قرار گرفته ملحوظ گردد (مجموعه یکم، ص ۳۲۶، سطر ۹).

۴۶. مقصود این نیست که ماهیت آب - مثلاً - بدون اینکه وجود خارجی پیدا کند نیاز به ماده خارجی دارد، بلکه مقصود این است که در ماهیت آن ماده ملحوظ می‌گردد، جز اینکه ماده مذکور دارای مراتب است، یعنی در وجود خارجی ماده خارجی است و در وجود ذهنی تصویر ماده است.

۴۷. شماره اقسام در متن کتاب نیست و جهت تسهیل در ضبط اقسام افزوده شده است.

۴۸. هر موجود بالقوه‌ای، از آن جهت که بالقوه است، تحت تأثیر موجود بالفعلی که از آن جهت بالفعل است به فعلیت می‌رسد و انتفاء موجود بالفعل موجب می‌شود قوه مذکور منتهی به فعلیت نشود. بنابراین موجودی که انتفای همه موجودات دیگر هیچ‌زیانی به او نمی‌رساند باید هیچگونه قوه‌ای و حالت منتظره‌ای نداشته باشد چنین موجودی فعلیت محض و، به تعبیر دیگر، واجب الوجود است.

۴۹. «هیأت» در اصطلاح شیخ اشراق، چنانکه پیش‌تر گفته شده، به معنی «عرض» است.

۵۰. از جمله خصوصیات جهان‌شناسی ارسطویی که از طریق فلسفه مشاء به شیخ اشراق نیز منتقل شده زنده بودن افلاک و اشتغال آنها بر نفوس فلکی برتر از نفوس انسانی است که دارای حرکت شوقی ارادی

هستند. این مطالب امروز فقط در حد مثال ارزش دارد و چون مثالها معمولاً منحصر به فرد است می‌توان گفت اصل مطلب نیز بیهوده است. ۵۱. مناسب بود دو قسم دیگر نیز به شرح ذیل افزوده می‌شد تا تقسیم کامل شود:

قسم ششم موجود عینی طبیعی که پیوسته از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه است.

قسم هفتم قوه محض یا هیولای نخستین که از تمام جهات بالقوه است. این قسم در واقع نقطه مقابل قسم اول است که فعلیت محض بود، جز اینکه دو تفاوت با آن دارد: نخست اینکه فرضی است و موجود بالفعل محض فرضی نیست. دوم اینکه حداقل از این جهت که قابلیت پذیرش صورت دارد بالفعل است، پس از تمام جهات، به طور مطلق، بالقوه نیست، در حالیکه موجود بالفعل محض از تمام جهات، به طور مطلق، بالفعل است.

فصل پنجم: کلی و جزئی

۵۲. در منطق صوری «مفهوم» را به کلی و جزئی تقسیم می‌کنند. برای نمونه در منطق تهذیب، تألیف سعدالدین تفتازانی آمده است «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فکلی و الا فجزئی» و درم نظومه منطق، تألیف سبزواری آمده است:

مفهومٌ آبِ شرکة جزئی و منه مالم یا بها کلی

اما در امور عامه فلسفی، که موضوع آن وجود بواهر موجود است درستتر این استکه، چنانکه در متن ملاحظه می‌کنیم، «موجود» به کلی و جزئی تقسیم شود، گو اینکه می‌دانیم درباره موجود کلی و واقعیت داشتن و موطن وجود آن اختلافی دراز مدت، به درازای تاریخ فلسفه، جریان داشته و دارد. اما موجود جزئی، جز با فرض سفسطه، مورد اختلاف نیست.

شیخ در ادامه مطلب این تقسیم را با ظرافت کامل به ماهیت منتقل ساخته است.

۵۳. این سخن با دیدگاه مثالی افلاطون، که شیخ معمولاً خود را

منتسب به او می‌داند، سازش ندارد.

۵۴. این بیان در واقع تعبیر غیر دقیقی از نظریه اصالت تسمیه (nominalism) است که می‌گوید معنی کلی به هیچ وجه در ذهن پدید نمی‌آید زیرا ذهن معنی را از خود نمسازد بلکه از جزئیاتی که به طور مستقیم یا توسط حواس با آنها سر و کار دارد می‌سازد و در نتیجه، آنچه ساخته می‌شود بر فرض که تشخیص قابل اشاره‌ای نداشته باشد باز هم متشخص و غیر کلی است و ما آن تصویر در واقع متشخص را، از آن جهت که تشخیصهای متفاوت را بر هم انباشته و به ابهام گرائیده، کلی می‌نامیم. بنابراین کلی طبق ادعای اصالت تسمیه فقط اسم است.

۵۵. در متنی که ملاحظه کردیم سه اشکال بر کلیت طبیعت ذهنی وارد شده است که به طور خلاصه از اینقرارند:
الف - طبیعت ذهنی ویژگیهایی دارد که اجازه نمی‌دهند منطبق بر بسیار باشد.

ب - اگر کلیت به معنی انطباق بر بسیار است جزئیها هم از جهاتی بر هم منطبق هستند.

ج - طبیعت ذهنی از خاصیت لااقتضائی برخوردار است، نه اینکه اقتضای برخوردار از همه خصوصیات متقابل جزئیات خارجی را داشته و بدین جهت بر همه آنها صدق کند.

شیخ در پاسخ خود، که خواهد آمد، بیشتر به اشکال اول و رد آن پرداخته و گویا و اشکال دیگر را قابل پاسخگویی نشمرده است. در پاسخ به اشکال دوم می‌توان گفت انطباق جزئیها**

** بر یکدیگر اولاً به صورت عرضی و محدود به افراد موجود است در حالیکه انطباق مفهوم کلی بر جزئیات به صورت طولی و غیر محدود به افراد موجود است. ثانیاً انطباق جزئیها بر یکدیگر همراه با دقت نیست مثلاً دو سطح منطبق بر هم هرگز به دقت یک اندازه و دارای رویه یکسان نیستند ولی انطباق - مثلاً - ویژگی «امتداد» بر کلیه امتدادهای جزئی از دقت کامل برخوردار است.

اما در پاسخ به اشکال سوم ممکن است گفته شود صورت ذهنی کلی نسبت به خصوصیات متقابل جزئیات

۵۶. چنانکه آئینه نیز این چنین است، یعنی در عین حال که یک موجود جزئی خارجی مثل دیگر موجودات طبیعی است حیثیت و هدف وجودی آن نشان دادن سایر هستیهای طبیعی است که روبروی آن قرار می‌گیرند.

۵۷. چنانکه آئینه نیز این چنین است یعنی سطوحی را که روبروی آن قرار گرفته نشان می‌دهد و از خاصیت نشان دادن سطوح دیگر و عمق شیئی برخوردار نیست، اما همین مقدار هدف وجودی آن را برآورده می‌سازد.

۵۸. ظاهراً ضرورتی ندارد که تمامیت و نقض تنها به جهت کمی یعنی مقدار برگردد بلکه تمامیت و نقض اعم از همه جهات تشکیک است که مقدار نیز ممکن است یکی از آنها باشد و روشن است که همه اختلافات مقداری نیز از قبیل تشکیک نیست.

۵۹. متن این است: اولاً یکون فصل من جوهر ما یخصه (مجموعه یکم، ص ۳۳۴، سطر ۹ و ۱۰). این عبارت براستی مبهم است. به علاوه، این ادعا که تمامیت و نقض مقداری به ممیزهای فصلی و نوعی متفاوت بر می‌گردد ناشی از این است که هر مرتبه‌ای از عدد را یک نوع خاص می‌شمارند و مقدار متصل پایدار، از قبیل طول و عرض، را نیز با تقسیم بندیهای قراردادی، مثل متر و سانتیمتر، به عدد بر می‌گردانند، اگر هر مرتبه‌ای از عدد نوع خاصی را تشکیل دهد از قبول این مطلب گریزی نیست و در آنصورت تشکیک به «زیاده و نقص» به کلی برمی‌افتد. اما اگر همه مقادیر را به کیفیت برگردانیم و معتقد شویم انواع مقدار، کیفیتهای قابل تحویل به کمیت هستند در این صورت، هم ادعای مذکور منتفی می‌گردد و هم تشکیک در مقدار به «شدت و ضعف» برمی‌گردد.

۶۰. شیخ در بیان نظریه مخالف از لفظ «ماده» و در بیان پاسخ آن از لفظ «هیولا» استفاده کرده ولی این مهم نیست زیرا این دو لفظ در مواردی به

خارجی ویژگی لااقتضائی دارد و به همین علت با همه آنها می‌سازد. صورت ذهنی کلی فقط اقتضای حداقل قدر مشترکی را دارد که همه افراد کلی لزوماً از آن برخوردارند.

یک معنا هستند. اما آنچه مهم و مایه اشکال بر شیخ است این است که بین ماده یا هیولای نخستین با ماده یا هیولای پسین خلط کرده است. هیولا یا ماده نخستین امری فرضی و کلی و مشترک بین همه امور طبیعی است اما هیولا یا ماده پسین که برای هر موجود خاصی جداگانه در نظر گرفته می‌شود برآستی خاص اوست. این ماده، که گاهی خود حاصل ترکیب مواد و صورتهای فراوان است، همان چیزی است که حامل نوع و مرتبه‌ای خاص از استعداد است و فقط می‌تواند به فرد معینی از نوع معینی ضرورت یابد. مقصود بیان‌کننده نظر مذکور در متن «ماده» به این معناست.

با اینهمه، چنانچه اشکالی که دارنده این نظر بیان کرده درست باشد، یعنی حتی عوارض وجود عینی هم نتوانند مایه تشخیص شوند، اشکال او به «ماده» پسین نیز سرایت می‌کند و نوبت به پاسخ شیخ نمی‌رسد. البته توجه داریم که شیخ نیز تا اینجا پاسخی نداده و فقط به بیان لازمه این نظر، یعنی نفی هر گونه تمایز، به صورت جدلی اکتفا کرده است و در ادامه بحث نیز، ضمن تفاوت نهادن میان «تمیز» و «تشخص»، عینیت و تشخیص را یکی دانسته و در واقع، مدعای طرف مقابل را با اتکاء بر بداهت، مردود دانسته است.

۶۱. یعنی سیاهی یا سفیدی عینی و مشخص، خود به خود، به دلیل تشخیصی که دارد از سیاهی یا سفیدی مشخص دیگر جدا می‌شود و نیاز به عاملی و رای عوارض وجود عینی نیست.

۶۲. منظور ماهیاتی است که نوع آنها منحصر در فرد می‌باشد، مثل هر یک از عقول و افلاک، به اعتقاد قدما فیلسفه.

۶۳. ظاهراً می‌توان مقصود از این تفصیلات را در این چند جمله خلاصه کرد که: آنچه فرد را از فرد، اعم از ذهنی و خارجی، جدا می‌کند مشخص نام دارد و آنچه کلی را از کلی جدا می‌کند «متمیز» نام دارد و عینیت مساوی با تشخیص است و نیاز به ملاکی و رای تشخیص در جدائی افراد از یکدیگر نمی‌باشد.

۶۴. خلاصه اینکه دور باطل فقط در صورتی است که دو شیئی علّت

پیدایش یکدیگر باشند اما در صورتیکه یکی علت پیدایش دیگری و یکی طریق شناخت دیگری باشد یا شناخت هر دو متوقف بر یکدیگر باشد یا پیدایش دو اعتبار در دو شیئی متوقف بر یکدیگر باشد دور باطل لازم نمی‌آید. مورد بحث از قبیل صورت دوم، یعنی توقف شناسائی دو شیئی بر یکدیگر است.

۶۵. بنا بر توضیحاتی که گذشت بهتر بود به جای «دو شیئی» گفته می‌شد «دو مفهوم کلی»، زیرا «ممیز» طبق توضیحات گذشته کتاب به آنچه دو مفهوم کلی، یا دو حقیقت، را از هم جدا می‌کند تفسیر شد و در مقابل «مشخص» که وسیله جداسازی دو فرد می‌باشد قرار گرفت. اما «شیئی» که در اینجا آمده اعم از کلی و جزئی است.

۶۶. بیان روشنتر استدلال مشائی این بود که: نفس، به هر حال، چه آلی باشد و چه غیر آلی، تصویری از خود دارد. حال، اگر نفس دارای وسیله‌ای مادی باشد و آن را هم، از این جهت که ماده‌ای مربوط به نفس است، تعقل کند تصور دیگری هم از خود به عنوان صاحب وسیله دارد. در نتیجه، دو تصور از یک موضوع در یک محل (اعم از محل مادی) گرد می‌آیند و چون اجتماع آندو به صورت مذکور محال است پس می‌توان دریافت که نفس دارای وسیله مادی نیست.

اما جواب، طبق مبنائی که مشائی در اعتراف سابق خود پذیرفته، با بیان روشنتر این است که: مبدء دو تصور متفاوت است: یکی از ذات نفس از این جهت که موجود است و تحت تأثیر نیروی خارجی نیست و دیگری نفس از این جهت که دارای وسیله مادی است و مبدء این تصور همان وسیله است. دو تصور مزبور به دلیل اختلاف مبدء قابل اجتماع با یکدیگرند و می‌توانند به یک موضوع مربوط بوده و در یک محل گرد آیند، و این، شبیه همین امر است که شخصی خود را در آئینه بنگرد و دو تصویر همزمان، یکی مادی و یکی غیر مادی از خود داشته باشد.

صورت واضح بحث و پاسخ را ملاحظه کردیم و البته چون جدلی است پاره‌ای از کمبودها به آن لطمه نمی‌زند، ولی دو کمبود آشکار در آن به نظر می‌آید: نخست اینکه «دارای وسیله مادی بودن» برای نفس به

خوبی توضیح داده نشده و روشن نیست که نفس بر حسب این فرض به کدامیک از صورتهای سه گانه «مقرون به ماده» یا «منشعب از ماده» یا «مستقر در ماده» خواهد بود، گو اینکه تعبیر «وسیله داشتن» بیشتر با صورت اول می سازد که آنهم به معنی «مادی بودن» نفس نیست و اشکالی تولید نمی کند.

کعبود دوم این است که در بخش پاسخ توجه به این واقعیت نشده که دو تصور لزوماً با هم نیستند و بلکه معمولاً با هم جمع نمی شوند. برای مثال وقتی شخص در آئینه خود را می نگرد چنانچه به تصویر توجه کند از خود غافل خواهد شد و اگر به خود بپردازد از تصویر غفلت خواهد کرد دو تصویر مذکور از نفس نیز می توانند همین وضع را داشته باشند، و در این صورت اشکال منتفی است.

۶۷. به تعبیر دیگر می توان گفت دو جزء فرضی زمان هر چند از همه جهت مثل هم هستند اما از جهت تقدم یکی و تأخر دیگری با هم متفاوتند. اما با توجه به اینکه تقدم و تأخر مذکور نیز زمانی است این پاسخ تا حدودی به پاسخ نخست، که شیخ آن را مردود دانست، بر می گردد، گو اینکه اشکال شیخ بر آن پاسخ نیز پذیرفتنی نبود زیرا تعبیر دیگری که در اینجا به آن اشاره شد در سایر موارد، که تقدم و تأخر زمانی ندارند، نمی آید، و به عوض در آنگونه موارد ممیزهای دیگر، از قبیل مکان و محل و موضوع و جز اینها وجود دارد.

۶۸. به عبارت دیگر وقتی زمان سابق باطل شد نسبت هیأت به آن زمان هم باطل می شود و همین نسبت با زمان بعد برقرار می گردد و در نتیجه دو هیأت که از همه جهت یکی بوده و زمان آنها متفاوت باشد بر یک موضوع گرد نمی آیند، بلکه فقط یک هیأت، مثلاً یک رنگ سبز، است که نسبتهای زمانی بی شماری را از دست داده و در هر آن نسبتی با یک جزء از زمان دارد که پیوسته از دست می دهد و نسبتی جدید می یابد.

۹۸. سخن شیخ اشراق دقیق نیست زیرا اولاً کاربرد کلمه «نوع» گسترده تر از این مقدار است و به فراوانی گفته می شود هر یک از عقول دهگانه نوع منحصر در فرد هستند. ثانیاً در منطق صوری هرگز شرط

نشده است که اصطلاحات جنس و فصل و نوع فقط برای غیر مفارقات به کار بروند بلکه معمول این است که از ابتدا «جوهر» را به مفارق و غیر مفارق تقسیم می‌کنند و معلوم است که اگر جوهر مادی با فصل خاصی از جنس الاجناس جوهر جدا می‌شود جوهر مفارق نیز باید فصل خاصی داشته و همراه با جنس خود نوعی را تشکیل دهد.

۹۹. این که چگونه وقوع چیزی مستلزم تکرر «نوع» است پرسشی است که پاسخ آن دشوار است و در سخنان شیخ هم تا اینجا ملاحظه نشد. اما اینکه واقعیت عینی داشتن چیزی مستلزم تسلسل در عالم اعیان باشد، چنانکه در ادامه آمده است، مطلبی بود که نمونه‌های آن به تفصیل توضیح داده شد، گو اینکه در برخی از نمونه‌ها، از جمله «وجود» قابل پذیرش نبود.

فصل ششم: اعتبارات عقلی

۶۹. مقصود نوع متوسط است که به اعتباری دیگر جنس شمرده می‌شود.

۷۰. مقصود از منطق، جزء اول کتاب المشاعر و المطارات و مقصود از قسطاس مورد اشاره در کتاب المقومات بخش طبیعیات از کتاب مذکور است. ولی هیچ یک از ایندو تا این تاریخ (مرداد ۱۳۸۰) به چاپ نرسیده‌اند.

۷۱. این تعبیر مبتنی بر مسامحه است زیرا اصطلاح متداول این است که می‌گویند: «جنس، مقوم فصل و فصل مخصص جنس است».

۷۲. قابل پرسش است که مطالب ابتدای فصل تا اینجا (بندهای ۹۸-۱۰۰) چه ارتباطی با عنوان «اعتبارات عقلی» داشت؟ شاید تنها پاسخ ممکن این باشد جنس و فصل و نوع نیز اعتباراتی هستند که با تحلیل عقلی به دست می‌آیند و هیچیک از آنها، با قید کلیت، تحصیل عینی ندارد. با اینهمه قابل پرسش است که چرا ضمن این مباحثات به ویژگی «اعتباری بودن» این مفاهیم کمترین اشاره‌ای نشده است؟

۷۳. محتوای این بحث همان است که شیخ بارها آن را وعده کرده است. هدف از این بحث چنانکه از عنوان پیداست، توجه دادن به این

نکته است که پاره‌ای از عناوین متداول در مباحث فلسفی وجود عینی ندارند بلکه اعتبارات ذهنی هستند. اما اهمیت بحث، بر حسب تلقی فلاسفه بعد از شیخ اشراق، این است که وی در اینجا به اعتباریت وجود نیز رأی داده، و چون اصل را بر این نهاده‌اند که یکی از وجود یا ماهیت اصیل و دیگری اعتباری است بنابراین شیخ اشراق بایستی معتقد به اصالت ماهیت باشد.

اما مشکل مهمی که بروز می‌کند این است که:

اولاً چگونه می‌توان اعتباریت هستی (به طور کلی) و اصالت ماهیت را توجیه کرد؟ و به تعبیر ساده‌تر: چه تعریفی از هستی داشته باشیم تا با اعتباری بودن مطلق هستی سازش کند؟ و نیز از ماهیت چه بفهمیم که با اصالت داشتن هماهنگی نماید؟

ثانیاً آیا این عقیده که به شیخ اشراق نسبت داده شده با سایر عبارات او و موضعگیریه‌ها و اصول عقاید او سازش دارد؟

این دو مشکل تا امروز حل نشده و نیاز به تحقیق دارد. اما به نظر نگارنده به یک نکته ظریف حتماً باید توجه شود و آن اینکه: هدف شیخ در ایراد این بحث و این فصل ویژه این است که نشان دهد پاره‌ای از امور هستند که صرف اعتبارند و نبایستی واقعی ملحوظ شوند و باید توجه شود که هستی آنها اعتباری است. این هدف در صورتی معنا دارد که آنچه منهای این امور است هستی واقعی داشته باشد، و چنانچه وجود به طور مطلق اعتباری باشد هستی واقعی آنچه غیر از این امور است قابل طرح نخواهد بود.

نتیجه آنکه: اعتباریت مطلق وجود با هدفی که شیخ از ایراد فصل حاضر دارد نمی‌سازد.

علاوه بر اینها شواهد فراوان دیگری در سخن شیخ یافت می‌شود که قول به اعتباریت وجود را می‌کند. اما وجود این شواهد و فراوانی آنها به این معنا نیست که شیخ مرتکب تناقض نشده است.

۷۴. سؤال اخیر با رد دلیل اول ارتباط نمی‌یابد و بهتر بود ضمن رد دلیل دوم ذکر شود. در اینجا همین قدر کافی است که گفته شود اگر امکان

شیئی در اعیان مستلزم عینیت امکان باشد باید امتناع شیئی در اعیان نیز مستلزم عینیت امتناع باشد، در حالیکه وقتی موصوف معدوم باشد صفت به طریق اولی معدوم خواهد بود.

۷۵. در این پاسخ بین جعل بسیط و جعل مرکب خلط شده است. در جعل مرکب، یا جعل الشئی شیئاً، باید موضوعی از قبل باشد تا چیزی به آن اضافه شود، اما در جعل بسیط، که در اصطلاح به آن «جعل الشئی» می‌گویند، چنین شرطی نیست بلکه جاعل یکباره وجود را جعل می‌کند. ۷۶. این فقره اگر از مباحثه جاری حذف شود هیچ اشکالی پیش نمی‌آید آنچه در اینجا ذکر شده پیش از آنکه پاسخ دلیل چهارم باشد از ادله مستقل اعتباریت وجود است.

۷۷. مطلبی که در پاورقی شماره ۷ گفته شد در اینجا، بدون اشاره به تفاوت جعل بسیط و مرکب، بیان و با فرض پذیرش، عیناً به ماهیت منتقل شده یعنی فرض مجعول به جعل بسیط بودن ماهیت عیناً در مقابل جعل بسیط وجود قرار داده شده است.

۷۸. این فقره، تا آخر پاسخ، در مقابل فقره‌ای است که طبق تذکر پاورقی شماره هشت قابل حذف از این مباحثه دانسته شد.

۷۹. خلاصه پاسخ به دلیل چهارم با حذف دو فقره زائد این است که: اولاً اگر وجود مجعول باشد باید برای ماهیت جعل شود و لازمه آن تقرر قبلی ماهیت است.

ثانیاً بر فرض توسل به جعل بسیط، یعنی جعل مستقیم وجود، می‌توانیم همین فرض را عیناً به ماهیت منتقل کنیم و دلیلی برای رد آن نیست.

نقد این پاسخ نیز با تحلیل دقیق معنی ماهیت میسر است، چه، اگر به معنای ماهیت توجه شود معلوم می‌گردد قابل جعل نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است.

۸۰. کلمه «ذات» در اینجا به معنی هویت یا وجود (اعم از ذهنی و خارجی) به کار رفته و این بر خلاف متداول نزد فلاسفه است، هر چند نزد عرف صحیح است. فلاسفه، به ویژه اصالت وجودیان، ذات و ماهیت

و حقیقت را غالباً به یک معنا به کار می‌برند.

۸۱. تفاوتی که میان تصویر نامتناهی به طور مطلق و تصویر نامتناهی به صورت متمایز گذاشته شد مطلب مفیدی است و حاصل آن از اینقرار است که ذهن ما فقط نامتناهی، از هر چیزی، را دارد و از تصویر عینی آن، به دلیل تناهی ظرفیت خود، عاجز است. اما این مطلب معلوم نشد که چرا ما در اینجا نیاز به دومی داریم و چرا تصویر مطلق حوادث نامتناهی با امکانات نامتناهی مسبوق به آنها کفایت نمی‌کند.

به طور خلاصه به نظر می‌رسد شیخ در اینجا در صدد شده مدعی درست و معقول خود در مورد اعتباری بودن امکان را با یک مدعای نادرست و دلیل نادرستتر آن تحکیم کند. مدعای نادرست این است که تصویر امکانات نامتناهی برای حادثهای فرضی نامتناهی غیر ممکن است و دلیل نادرستتر آن اینست که ذهن ما نمی‌تواند این حادثات نامتناهی و امکانات نامتناهی آنها را به صورت تفصیلی و متمایز تصویر کند.

در واقع می‌توان گفت: اولاً امکان یک اعتبار است. ثانیاً امکان از لوازم ماهیت است و دایره مدار حدوث نیست هر چند همه حادثها ممکن هستند. ثالثاً تصویر حادثهای نامتناهی فرضی و امکانات فرضی نامتناهی به طور مطلق هیچگونه دشواری ندارد.

۸۲. مقصود از هیولا چیست و امکانات نامتناهی آن چه نوع امکانی است؟ هیولا یا هیولای نخستین است که فاقد همه صورتهاست و یا غیر نخستین که خود شامل ماده و صورت است و در عین حال هیولا یا ماده صورت بعدی است و یا اعم از هر دو. اما امکانی که به هیولا، به هر یک از قبیل وجود عینی است و با مبحث اعتباری امکان مربوط نمی‌باشد. اما اینکه امکان مزبور متناهی یا غیرمتناهی است ظاهراً هر دو را می‌توان گفت به این معنا که در هر شرائطی امکان یا امکانات محدودی هست ولی اگر مجموع شرائط و حالات متعدد را در طول یکدیگر در نظر بگیریم امکانات نامحدودند، چه، ماده موجود، بی آنکه معدوم شود، پیوسته در تحول است. بنابراین، تمام مباحثی که ذیل عنوان دلیل دوم صورت گرفته

اولاً غیر مربوط به مطلب؛ ثانیاً، طبق توضیحات پاورقی سابق، غیر لازم؛ ثالثاً چنانکه ملاحظه می‌شود، از نوع بازی با الفاظ است.

۸۳. این در واقع دلیل دوم ناستواری سخن سوم است. ضمناً در گفتار شیخ به «دلائل» ناستواری سخن مذکور اشاره شد، در حالیکه مجموعاً فقط دو دلیل آورده است.

۸۴. اگر موهون بودن سخن صاحب بصائر فقط از این جهت باشد که تصور کرده چنانچه لفظ «وجود» را به «حصول» و «موجود» را به «متحصل الذات» تبدیل کند مطلب عرض می‌شود شاید انتساب سخن او به «وهن» قابل توجیه باشد اما اگر «موهون بودن» این پاسخ به محتوای آن، منهای الفاظ، بر می‌گردد باید گفت این محتوا عیناً مشهورترین دلیلی است که جهت اثبات اعتباریت وجود توسط شیخ ایراد شده و در منابع متأخر از او نقل و به آن پاسخ داده شده است.

۸۵. سخن دوم مشهورترین و قاطعترین پاسخی است که متأخران در مقابل استدلال شیخ اشراق، مبنی بر تسلسل در صورت واقعیت داشتن وجود، ایراد کرده‌اند. و شیخ نیز در اینجا تعریضی نسبت به آن ندارد، هر چند در مقام بحث نیز نبوده است.

ضمناً از مطالب مذکور ضمن پاسخ چهارم اولاً بر می‌آید که شیخ اشراق در مسأله اعتبارات عقلی از عمر بن سهلان ساوی به نحوی متأثر بودن، و ثانیاً چنین می‌نماید که به غالب گفتگوهای که در این باب معمول است احاطه و نسبت به آنها توجه داشته است.

۸۶. اولاً زیادتی وجود بر ماهیت که در کلمات فلاسفه پیش از شیخ اشراق، از جمله ابن سینا، نیز آمده مستلزم عینیت هر دو نسبت بلکه به این معناست که ماهیت که به خودی خود یک اعتبار است، عاری از قید وجود و عدم است و هر یک از آندو که به آن ملحق شود زائد بر مقومات مفهومی اوست. ثانیاً آوردن این مقدمه، بر فرض که خود بی اشکال باشد، در این پاسخ ضرورت ندارد، چنانکه در ادامه نیز بحث بر محور واقعیت داشتن «وجود» و «وحدت» ادامه یافته است.

۸۷. چنانکه ملاحظه می‌شود شیخ اشراق در شروع بحث چنین فرض

کرده که در این مسأله فقط دو عقیده مطرح است: نخست عقیده کسانی که وجود و وحدت و امکان را عینی می‌دانند و دیگر عقیده کسانی که - همچون خود او - هر سه را اعتباری می‌شمارند. البته اگر اینطور باشد استدلال وی روند درستی دارد ولی اگر - چنانکه از گفتار متأخران بر می‌آید - فرض کنیم کسانی هم هستند که وحدت و امکان و مفاهیم مشابه اینها (از معقولات ثانی فلسفی) را اعتباری می‌دانند ولی «وجود» را عینی می‌شمارند دیگر تسلسل مذکور در کلام شیخ پیش نمی‌آید، بلکه گفته می‌شود «وجود وحدت عینی دارد» اما «وحدت وجود اعتباری دارد»، و از این به بعد اگر تسلسلی هم پیش بیاید در اعتبارات ذهنی است و اشکال عقلی ندارد.

۸۸. در متن کتاب فقط به «وجوب» و «امکان» اشاره شده، اما معلوم است که منظور وجوب غیری و امکان ذاتی است، زیرا اولاً در واجب بالذات امکان راه ندارد، ثانیاً امکان بالغیر معنا ندارد. به علاوه مثالهایی که در ادامه مطلب آمده با این تفسیر هماهنگی دارد.

۸۹. مقصود از وجوب در هر دو طرف «وجوب بالغیر» است زیرا وجوب ذاتی، بر فرض که واقعی باشد، وجودی جدا از واجب بالذات ندارد تا منتهی به تسلسل مورد نظر شیخ بشود، بلکه مثل همه صفات واجب متحد با ذات واجب است. البته «وجوب» نیز حتی در صورتیکه ذاتی باشد طبق قاعده کلی از اعتباریات خواهد بود.

۹۰. این اشکال مبتنی بر این است که «نسبت» را امری واقعی بدانیم. به علاوه بر فرض که «نسبت» واقعی باشد معلوم نیست نسبتی که میان یک امر عینی و یک امر اعتباری بر قرار می‌شود باز هم عینی باشد. فلاسفه معتقد به اصالت وجود، ماهیت را اعتباری می‌دانند و قائلان به اصالت ماهیت - که شاید شیخ هم یکی از آنان باشد - وجود را اعتباری می‌شمارند و بنابراین، نسبت بین وجود و ماهیت، به هر حال، نسبت میان یک امر عینی و یک امر اعتباری است و این مثال، بر خلاف بسیاری از مثالهایی که شیخ اشراق متعرض شده و از هر یک تسلسلی را استخراج نموده، به درستی جریان نمی‌یابد.

۹۱. این اشکال با اشکال اصلی، که بر موجودیت وجود تکیه داشت و مستلزم تسلسل می‌سد، به کلی فرق دارد. در آنجا برای وجود عینی موجودیتی جدا از خودش در نظر می‌گرفتند ولی در اینجا ظاهراً اصل وجود را اعم از موجودیت عینی و نقیض آن گرفته‌اند، چنانکه وقتی می‌گوئیم «وجود دارد یا وجود ندارد؟» این چنین است و گویا پرسیده‌ایم: وجودش تحقق یافته یا تحقق نیافته است؟ چنین پرسشی مایه اشکال نیست و منافاتی با اینکه موجودیت عینی نفس وجود و وجود عینی نفس موجودیت باشد ندارد، و شاید به همین دلیل است که شیخ این بیان را به خود نسبت نداده است.

۹۲. این اشکال از جهت محتوای خود جدید نیست، زیرا پیش‌تر نیز ضمن پاسخ چهارم، ذیل [تتمه پاسخ]، تحت عنوان تولد سلسله چهارم بیان شد جز اینکه در آنجا اولاً به جای «امکان ذاتی» از واژه «وجوب بالغیر» استفاده شد و گفته شد این وجوب غیری چون در ممکن فراهم می‌آید خود ممکن ذاتی است ولی در اینجا از واژه‌های «امکان» و «امکان ذاتی امکان» استفاده شده است. ثانیاً در آنجا اشکال ابتدا به طور عام و سپس درباره ابداعیات یا ممکنات دائم الوجود، به خصوص، بیان شد ولی در اینجا از ابتدا درباره معلول اول بیان شده است. خاصیت بیان اخیر نیز این است که یک محذور جدید افزوده شده و آن لزوم تعدد جهت در واجل الوجود است که بایستی دارای وحدت از تمام جهات باشد.

۹۳. در اینجا شیخ قسمتی از عبارت ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیها را که با مسأله حدوث ذاتی مربوط است به طور ناقص نقل کرده و همین نقل ناقص موجب

ابهام در عبارت شده است. متن کامل اشارات، آنگونه که در پاورقی کتاب (مجموعه یکم، ص ۳۶۰) از اشارات (طبع تهران، ۱۳۰۵، ۲۸/۳) قسم سوم، نمط پنجم) نقل شده و مفید کامل مقصود است از اینقرار است:

«انت تعلم ان حال الشیئ الذی یکون للشیئ باعتبار ذاته متخلیا عن غیره، قبل حاله من غیره قبيلة بلذات. و کل موجود عن غیره یستحق

العدم لوانفرد، اولا یکون له وجود لوانفرد، بل انما یکون له الوجود عن غیره، فاذن لایکون له وجود قبل ان یکون له وجود، و هو الحدوث الذاتی».

۹۴. این نخستین باری است که شیخ اشراق مطلبی را از یک فیلسوف اسلامی در این کتاب نقل می‌کند ولی مدرک آن کامل نیست. در دائرة المعارف بزرگ اسلامی ذیل «ابن سینا» نوشته شده است: «الانصاف نوشته بزرگی بوده است که به گفته ابن سینا نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفته است. تنها دستنوشته آن در حمله مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت. ابن سینا به گفته خودش قصد داشته است... آن را دوباره بنویسد اما ظاهراً به اینکار موفق نشده است. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمان بدوی یافته و در مجموعه‌ای با نام ارسطو عندالعرب... منتشر کرده است».

با توجه به نکته فوق، شایسته پرسش است که شیخ اشراق چگونه از مفاد این دستنوشته به تاراج رفته اطلاع یافته است.

۹۵. از این جمله و چند جمله دیگر بعد از آن معلوم می‌شود نگارش کتاب حاضر بعد از کتاب حکمة‌الاشراق صورت گرفته است. در عین حال چنانکه می‌دانیم توصیه شیخ اشراق بر این بوده که این کتاب پیش از حکمة‌الاشراق مطالعه شود.

۹۶. ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ - سوره نور (۲۴)، آیه

۴۰

۹۷. اگر اینطور باشد معنی چهارمی هم برای لفظ «حقیقت» تصویر می‌شود و آن وجود عقلی و ذهنی شیئی در مقابل وجود عینی آن است.

فصل هفتم: تئمة اعتبارات عقلی

۹۸. «فصل سیاهی» طبق آنچه در آغاز متن آمده از قبیل اضافه بیانی است یعنی فصلی که سیاهی است، اما قابل پرسش است که اگر سیاهی خودش فصل باشد نوعی که از ضمیمه شدن این فصل به جنس رنگ تولید می‌شود چیست؟ ظاهراً مسامحه‌ای در عبارت صورت گرفته و نوع را که ساخته شده توسط است با خود فصل مرادف گرفته‌اند.

۹۹. «محال بودن بقای عرض»: متکلمان اشعری در مورد خلق و یقای عرض با فلاسفه و متکلمان معتزلی اختلاف دارند. فلاسفه و معتزله اعراض را معلول فعل و انفعالات جواهر می‌دانند و اشاعره آنها را مخلوق مستقیم خداوند می‌شمارند. هم چنین اشاعره معتقدند عرض در دو زمان پی در پی نمی‌ماند بلکه پیوسته نابود و بار دیگر به طور مستقیم به وسیله خالق خلق می‌شود. البته برخی از متأخران ایشان مثل سعدالدین تفتازانی این نظر را بعید و دور از تجربه حسی دانسته‌اند. بحث اصلی که در این مورد هست به مسأله قدرت خداوند برمی‌گردد که اشاعره آن را نافی ضرورت علت و معلولی می‌دانند و فلاسفه و معتزله در این عقیده با آنان مخالفند. جهت توضیح بیشتر به کتاب علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم تألیف نگارنده، ص ۲۱۳ - ۲۱۸، چاپ ۱۳۷۶، مراجعه شود.

۱۰۰. «تفکیک»: شاید منظور جداسازی متون دینی مربوط به جهان‌شناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی از مباحث عقلی و علمی و تاریخی و دیگر منابع اطلاعاتی باشد، به این معنا که بدون استمداد از اینگونه مباحث نیز بتوان به خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی معتبری، که فقط متکی به متن باشد دست یافت. امروز از این نظریه با عنوان «مکتب تفکیک» یاد می‌شود. رک (جهت مطالعه اصطلاح جدید): محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک

۱۰۱. «طفره»: در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جزء مسافتی به جزء دیگر بدون آنکه از اجزای ما بین عبور کند و محاذی آنها قرار گیرد و به عبارت دیگر انتقال از مسافتی به مسافت دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط (سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، باستاند به: اسفار، ۲، ص ۱۰۷ و ۱۱۱ - شفاء ج ۱، ص ۷۸).

توجه: تعبیر دوم عام است و حرکت هر متحرکی در هر مقوله‌ای را شامل می‌شود.

۱۰۲. در اینجا سه فرض بیان شده و فرض سوم «تعدد جهت» است ولی تعدد جهت حتی در امر بسیط مایه اشکال نیست. به همین جهت فلاسفه در مورد عقل اول معتقد به تعدد جهت شده و عقل اول را از هر

جهتی علت معلول دیگری می‌شمارند. شاید به همین دلیل است که شیخ اشراق نیز در ادامه بحث متعرض رد فرض سوم نشده است.

۱۰۳. این نکته را شیخ اشراق در منطق حکمة الاشراق به صورت کلی‌تر و اعم از انواع بسیط عنوان کرده و معتقد شده است شناختن و شناساندن فصل یا جزء ذاتی اخص اصلاً، براساس ظرفیت و توان فکری بشر، غیر ممکن است. این نکته از نوآوریهای قابل توجه شیخ اشراق در منطق صوری است.

در ادامه همین مبحث نیز، شیخ به نظر کلی خود در باب کلیات پنجگانه و حدود کاربرد آنها اشاره کرده است.

۱۰۴. وحدت «بالنوع» از قبیل وحدتهای مجازی و به این معناست که دو فرد در حقیقت متکثر از جهت نوع با یکدیگر متحد باشند مانند حسن و حسین که کثیرند ولی از جهت «انسان بودن» وحدت دارند. در اینجا نیز مثال ۴ و ۶ آورده شده که دو عدد هستند ولی از جهت زوجیت وحدت دارند.

۱۰۵. نکته‌ای که گوشزد گردیده بار دیگر اهمیت بحث «اعتبارات عقلی» از دیدگاه شیخ اشراق را ثابت می‌کند. این مبحث به طور کلی در فلسفه و به ویژه در امور عامه که هدف آن شناخت وجود است اهمیت دارد زیرا حداقل این نکته را روشن می‌کند که پاره‌ای از امور که نزد افکار خام و فلسفه نیاموخته از واقعیات عینی شمرده می‌شوند در واقع صرف اعتبار هستند و با همان حیثیت اعتباری خود دارای نقش مهم در فهم شخصی و روابط اجتماعی انسانها می‌باشند. اما در مورد شیخ اشراق به ویژه از این جهت نیز اهمیت دارد که وی «وجود» را هم در ردیف همین اعتباریات شمرده و مباحثی را که در آغاز پاورقیهای فصل ششم متذکر شدیم پیش آورده است.

در پایان تذکر دو نکته به نظر سودمند می‌آید: نخست اینکه از مطاوی مباحث گذشته و اشارات متفرق شیخ اشراق چنین برمی‌آید که وی جدا از مشایبان و شاید بیش از آن مقدار که در ظرفیت با آنان بوده در تقابل با متکلمان به چنین مباحثی وارد می‌شده است.

نکته دوم اینکه متأسفانه شیخ اشراق نام و نشانی و کتب افرادی که از آنان مطلبی را جهت مقابله یا تأیید گرفتن نقل کرده در غالب قریب به اتفاق موارد ذکر نکرده و همین امر تحقیق در مطالب وی و پیگیری جریان مباحث در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی را دشوار می‌سازد.

فصل هشتم: قار و غیر قار

۱۰۶. مقصود از «علم کلی» فلسفه است و این توصیف یا به معنی علمی است که بر سایر علوم احاطه دارد و موضوع آنها را تعریف و ثابت می‌کند و یا به معنی علمی است که در روش تحقیق خود «کلی نگر» است و سعی در شناخت حقایق امور به وجه کلی دارد.

هریک از دو تفسیر فوق را بپذیریم این توصیف بیشتر با امور عامه فلسفی مناسبت دارد و با الهیات به معنی اخص که در صدد شناخت و بحث درباره موجودات خاصی می‌باشد، چندان تناسب ندارد هر چند آن موجودات نیز، بر حسب فرض، دارای تأثیرات فراگیر در مجموعه هستی می‌باشند.

۱۰۷. احتمالاً در منطق المشارع و المطارات، که به چاپ نرسیده، این مطلب آمده است. اما در باب مغالطات از منطق حکمة الاشراق، با اینکه به تفصیل ایراد شده و مؤلف نیز عنایتی به تذکر مواردی از مغالطات مهم داشته، بر حسب تفحص نگارنده، این مطلب مورد اشاره واقع نشده است. شیخ در اواخر فصل هفتم اشاره‌ای به این مطلب نموده و آن را از جمله «زورگوئیهای» متکلمان شمرده است. در پاورقی مربوط به آن تذکر توضیح مختصری بیان شد و نشانه‌ای برای تحقیق بیشتر ارائه گردید. در فصل حاضر شیخ اشراق دلیل عقلی مختصری جهت امکان بقای عرض ارائه کرده که قابل ملاحظه و روشن است.

فصل نهم: تناهی‌پذیر و تناهی‌ناپذیر

۱۰۸. «تناهی ابعاد» به این معناست که وجود امتداد نامتناهی محال است و «تناهی آثار قوا» به این معناست که آثار نیروهای طبیعی محدود است و اثر هر نیروئی در نقطه‌ای پایان می‌یابد. برای مثال، شعله آتش تا حدی می‌سوزاند و سپس که منع آن تبدیل به زغال یا خاکستر شد

سوزاندن نیز متوقف می‌شود. هم چنین هر شعله‌ای به مقداری می‌سوزاند نه بیشتر و نه به طور نامحدود.

فصل دهم و یازدهم: تجزیه‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر + جزء دیگری و....

۱۰۹. در بحث مربوط به نفس، پس از بیان مراتب نفس، از تجزیه‌پذیر بودن یا نبودن هر یک از مراتب بحث می‌شود و قدر مسلم نزد فلاسفه اسلامی این است که نفس ناطقه انسانی مجرد و تجزیه‌ناپذیر است. اما در بحث مربوط به جسم و جزء لایتجزا اختلاف اصلی میان متکلمان و فلاسفه است و با احتساب اقوال منسوب به فلاسفه و متفکران یونان باستان هفت قول و با ادغام اقوال مشابه پنج قول در مسأله وجود دارد. جهت توضیح بیشتر مراجعه شود به: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و مشهود در فلسفه سهروردی چاپ ۱۳۶۴ ص ۲۴۰-۲۴۶ و بدایة الحکمة، بخش ششم، فصل سوم (درباره جسم).

فصل دوازدهم: قابل حرکت و غیر قابل حرکت

۱۱۰. این که عرضی یا صورتی ممکن است تحت تأثیر علتی در موضوعی یا ماده‌ای حلول کند و سپس که تا آن علت باطل شد آن عرض یا صورت نیز باطل شود مطلب روشنی است و هر کس نظام علیت را پذیرفته باشد به سادگی آن را می‌پذیرد. اما اینکه همان عرض یا صورت باطل شده عیناً بار دیگر، با برقراری علت، بر موضوع یا محل دیگری فرود آید، آنگونه که از متن کتاب در اینجا برمی‌آید، مطلب قابل پذیرشی نیست و دلیل آن در ادامه متن خواهد آمد.

۱۱۱. این مباحث بیشتر جدلی است. در حقیقت، ماده و صورت هرگز تصادفی به هم نمی‌رسند بلکه هر ماده‌ای اقتضای صورت خاصی را دارد که براساس قوانین علیت بناچار با همان متحد می‌شود و هر صورتی برای ماده خاصی پدید می‌آید، و در عین حال هر دو ممکن الوجود هستند و وجوب وجود هر یک تنها بالغیر است، چنانکه اتحادشان نیز بر حسب ذات ممکن و براساس علیت واجب بالعلّة است.

۱۱۲. استدلال منع انتقال عرض به طور خلاصه از اینقرار شد که:

الف: انعدام عرض از محل نخست و حصول مجدد آن در محل دوم

انتقال نیست.

ب: انعدام عرض از محل نخست و بازگشت عینی آن در محل دوم مستلزم اعاده معدوم است.

ج: انتقال از محل اول به محل دوم بدون طی مرحله میانی مستلزم طفره و محال است.

د: انتقال از محل اول به محل دوم با گذشتن از مرحله میانی مستلزم استقلال عرض در مرحله میانی است و با عرضیت آن منافات دارد. همه این مطالب در مورد انتقال صورت از یک ماده به ماده دیگر نیز قابل طرح است.

علاوه بر این، اگر پیدایش اعراض و تعلق آنها به جواهر و نیز پیدایش صورتها و تعلق آنها به مواد مناسب خود پیرو نظام علیت باشد علیت به موارد خاص تعلق می‌گیرد و در نتیجه جواهر و اعراض و نیز مواد و صورتها خاص یکدیگرند و جا به جایی معنا ندارد. برای مثال، رنگ یا مزه‌ای که در یک سیب فراهم می‌آید محصول مستقیم علل و عوامل موجود در او و محیط او و درخت خاصی است که سیب بر آن قرارداد و معنا ندارد همین مزه عیناً از این سیب جدا شود و وارد یک سیب دیگر شود. وضع صورتها نیز به همین گونه بلکه روشتر از این است. تفکیک صورت از ماده اولاً یک تفکیک عقلی است و در واقع یک موجود خاص است از دو جهت نگریسته می‌شود. ثانیاً بر فرض که این دو در متن واقع دو چیز باشند باز هم در یک نظام وابسته قرار دارند که همه اجزای آن با یکدیگر معنا و تحقق پیدا می‌کنند. صورت فقط برای این ماده، صورت است و ماده فقط برای این صورت خاص، ماده است، یا هر دو هستند و برای هم هستند و یا نیستند و فرو می‌پاشند و فرصتی برای انتقال باقی نمی‌ماند.

۱۱۳. نتیجه‌ای که شیخ اشراق گرفته این است که حرکت فلک ارادی است. در این صورت باید گفت سکون برای آن ممتنع نیست، در حالیکه آن را ممتنع فرض کردند. اما اگر عاملی پیوسته اراده فلک را در جهت حرکت تعیین می‌بخشد باید بحث به آن عامل منتقل شود. به علاوه

عبارت شیخ در اینجا دو پهلو است: می‌گوید: یصح علیه الحركة و یمتنع علیه السکون (مجموعه یکم، ص ۳۷۵، سطر ۱۳)، و می‌دانیم تعبیر «یصح» اعم از وجوب و امکان است و می‌توان گفت از مجموع عبارت، حرکت دائمی و در عین حال ممکن مستفاد می‌گردد. اما آنچه مایه امیدواری است این است که زمان اینگونه سخنان گذشته است. افلاک زنده به صورتی که تصور می‌شد وجود ندارند اما در عین حال، اصل مدعا، منهای تصوراتی که از ساختمان افلاک و جهان داشته‌اند، درست است یعنی، به هر حال اجرامی هستند بنام افلاک و حرکاتی دارند دورانی و دائمی و در عین حال، مثل اصل وجودشان، ممکن.

۱۱۴. این نیز یکی دیگر از ژرف‌نگریهای شیخ اشراق است. گویا آن حکیم تیزبین و روشن ضمیر توجه داشته که نظام جهان بینی مشائی که می‌خواهد طبیعیات را یکسره بر پایه الهیات و هر دوی آنها را براساس قوانین و قواعد کلی و بنیادی امور عامه فلسفی سر و سامان دهد هر چند هدف والائی را تعقیب می‌کند و اگر توفیق یابد کار بزرگی کرده است اما سرانجام توفیق نخواهد یافت. شاهد زنده و گویای صحت این پیش‌نگری وضع امروز علوم طبیعی است که به کلی از الهیات و فلسفه جدائی‌گزیده و به تدریج این استقلال در حوزه علوم اجتماعی و فردی نیز عملی شده است. البته این جدائیهای روشی که قلمروهای مستقل را نیز نوید می‌دهند منافات با وحدت واقعی جهان ندارند و پیوستن راهها به یکدیگر مطلبی است که این روش سودمند را تکذیب و تخطئه نمی‌کند.

فصل سیزدهم

۱۱۵. مقصود جدا کردن علت تامه فاعلی از علت به معنی کلی آن است که شامل فاعلی، غائی، مادی و صوری است.

۱۱۶. به تعبیر روشنتر: فرض اینکه دو چیز علت و معلول هم باشند به خودی خود ممکن است و مستلزم تناقض نیست اما این فرض در عمل مواجهه با شکست کند.

۱۱۷. قسمت اخیر، گویا، تعریضی است بر گوینده سخن سابق که می‌گفت شیئی معلول بر جزء علت خود تکیه ندارد. شیخ اشراق ابتدا

روشن ساخت که اگر یک جزء از علّت تامه مفقود شود دیگر «تامه» و موجب وجود معلول نخواهد بود و بنابراین جزء علّت نیز، به واسطه، موقوف علیه است، و اکنون با این بیان اخیر می‌خواهد بگوید: معترض اصولاً متوجه مطلب نبوده و گمان کرده وقتی می‌گوئیم «جزء علّت نیز موقوف علیه است» به این معناست که هر جزء علتی عیناً نقش علّت تامه را ایفاء می‌کند و در نتیجه یک معلول به تعداد اجزای علّت تامه خود دارای علت‌های متعدد است، در حالیکه اینطور نیست و ما قبول داریم که هر معلولی یک علّت بالفعل دارد.

۱۱۸. عبارت کتاب افتادگی دارد که در ترجمه اصلاح شد. اما نکته مهمتر این است اصطلاح اول و دوم در عبارات فصل حاضر از ابتدا تا اینجا عنوان و تعریف نشده است. جهت تکمیل این نقیضه باید افزود که علّت گاهی به معنی عام به کار می‌رود و گفته می‌شود «آنچه وجود شیئی متوقف بر آن است». به این معنا علّت شامل اقسام چهارگانه فاعلی، غائی، مادی و صوری و اقسام فرعی هر یک می‌گردد زیرا همگی در این معنا که «وجود شیئی متوقف بر آن است» فی الجمله اشتراک دارند. اما گاهی، و بلکه در غالب اوقات، علّت را فقط به معنی فاعل یا علّت فاعلی به کار می‌برند. حال، کدامیک اصطلاح اول است و کدام دوم است در اینجا روشن نشده و اهمیتی هم ندارد.

۱۱۹. اصطلاح علّت تام و ناقص گاهی فقط در مورد علّت فاعلی به کار می‌رود که در آغاز فصل مورد اشاره قرار گرفت و گاه نیز این اصطلاح با توجه به مجموعه چهار قسم علّت به کار می‌رود به این معنا که به چهار علّت بر رویهم و به طور مجموعی می‌گویند «تام» و به یکی از آنها یا کمتر از چهار می‌گویند «غیرتام». این اصطلاح البته چندان معمول نیست ولی شیخ اشراق در اینجا لفظ «غیرتام» را به این اعتبار به کار برده است.

۱۲۰. اصل مطلب درست است ولی مثال آن از طبیعیات ارسطو گرفته شده که آب و هوا را دو عنصر از مجموعه چهار عنصر می‌دانست در حالیکه امروز معلوم است که آب و هوا عناصر بسیط اولیه نیستند ثانیاً عدد عناصر منحصر در چهار نیست.

۱۲۱. در این تعبیر «ماده» به معنی عنصر نیست زیرا برخی از هیأتها، از قبیل علم هستند که مجردند و بر ذهن عارض می‌شوند که آنهم - بنا بر فرض - مجرد است.

۱۲۲. منظور این است که ماده قابل صورت و جوهر حامل عرض را گاهی یکی حساب می‌کنند و هر دو را علت قابل می‌نامند و در این صورت عدد علل چهار است و گاهی محل صورت و موضوع عرض را دو تا حساب می‌کنند و عدد علتها در این صورت پنج خواهد بود.

۱۲۳. مقصود از «صانع» کسی است که سفارش ساختن خانه را می‌دهد و خانه به خرج او ساخته می‌شود. البته ممکن است یک نفر «صانع» و «بنا» باشد به دو اعتبار.

۱۲۴. در مجموع پنج تقسیم برای علت فاعلی ذکر شد، از اینقرار: ۱- عام و خاص ۲- کلی و جزئی ۳- بعید و قریب ۴- بلذات و بالعرض ۵- بالفعل و بالقوه

این تقسیمات به علت تداخلی که با هم دارند و بیشتر اعتباری هستند چندان ارزشمند نیستند. برای مثال در همین متن، سفارش دهنده خانه به اعتباری علت عام و به اعتباری علت بعید دانسته شده است. به علاوه ممکن است تقسیمات دیگری هم در نظر گرفته شود.

۱۲۵. ذات در اینجا به معنی تحصیل و تحقق عینی است و به این معناست که عدم دارای ذات نیست. به کار بردن ذات به معنی فوق در کلام شیخ اشراق بی سابقه نیست و پیش‌تر نیز تذکر داده شود. اما اگر ذات را به معنی ماهیت بگیریم در آن صورت عدم نسبی دارای ذات است زیرا عبارتست از عدم یک ماهیت خاص.

فصل چهاردهم: غایت

۱۲۶. حرکت قسری در مقابل حرکتی است که مقتضای طبیعت است و طبیعی نامیده می‌شود. برای مثال، رفتن سنگ رو به بالا قسری است و فرود آمدن آن به طرف زمین طبیعی است.

اما اولاً در طبیعت حرکت قسری به معنی واقعی وجود ندارد بلکه آنچه قسری است عاملی طبیعی و خلاف معمول دارد و تا آن عامل با آن

هست حرکت نیز دوام می‌یابد. برای مثال سنگ به طور معمول تحت تأثیر عامل طبیعی فرود است اما سر بالا رفتن آن هم عاملی در محدوده طبیعت دارد. ثانیاً هر جا حرکتی قسری همراه با عاملی غیر غالب صورت می‌گیرد حرکتی طبیعی با عاملی غالب و متعارف نیز پشت آن است برای مثال سنگ که به هوا پرتاب می‌شود عاملی برای پرتاب دارد اما چه بسا انسانی که بر حسب طبیعت خود صاحب اراده است و به طور طبیعی اراده می‌کند، به دلیلی اراده کرده است سنگ را به هوا پرتاب کند، و یا نفت که چه بسا بر خلاف طبیعت خود از زمین فوران می‌کند تحت تأثیر فعل و انفعالاتی در لایه‌های زیرین زمین است که همه آنها طبیعی و عامل حرکات طبیعی هستند.

۱۲۷. این قسم پیش‌تر ضمن توضیح غایت بالعرض گفته نشد و شاید از این جهت است که شیخ اشراق یک جمله معترضه توضیح مختصری درباره آن ارائه می‌کند، اما انصاف این است که این توضیح هم کفایت نمی‌کند.

۱۲۸. مناقشه در مثال درست نیست اما به هر حال مثال غلطی است و علامت آن تعبیر متعارف «برق شمشیر» است.

۱۲۹. باور صد در صد غلطی در میان فلاسفه اسلامی شکل گرفته که تصور می‌کنند نفوس ناطقه انسانی از حیث آغاز خود بی نهایت اند، تا آنجا که آن را برای کلی با افراد نامتناهی مثال می‌زنند، و از جمله در منظومه سبزواری آمده است:

مفهوم آب شرکة جزئی و منه مالم یا بها کلی
 من واجب المصداق او مما امتنع فی العین او ممکنه ولم يقع
 او واحد او اکثر قد وقعت تناهت أولا منفس قد خلت
 سپس نیز باورهای نادرست دیگری در پی این اعتقاد بروز کرده و یک نمونه آن در اینجا آمده، بدین صورت که شیخ اشراق این عدم تناهی را، که خود غایت ذاتی نیست، مقدمه تحقق یک غایت ذاتی، یعنی استقرار نوع انسانی، می‌داند.

به نظر می‌رسد پی جوئی اینکه چرا فلاسفه اسلامی نفوس انسانی

گذشته را غیرمتناهی می‌شمرده‌اند و چه دلیلی و چه انگیزه‌ای داشته‌اند و این باور را از کجا اتخاذ کرده‌اند، همگی قابل دقت تاریخی است، هر چند ثمر علمی و فلسفی مهمی ندارد، اما به هر حال روشن است که: اولاً نفوس در گذشته انسانی غیر متناهی نبوده‌اند، بلکه انسان و محل زندگی انسان از نظر طبیعی آغازی داشته‌اند و حتی انگیزه دینی هم در این مورد منتفی است زیرا بر حسب ظاهر آیات قرآن و عهدین اولین انسان «آدم» است و زمین و آسمانها نیز طی روندی که در کتب مذکور آمده به صورت فعلی درآمده‌اند. ثانیاً معلوم نیست به چه دلیل شرط تحقق غایت ذاتی استقرار نوع انسان عدم تناهی آن در گذشته است. انسان هم مثل دیگر انواع جماد و نبات و حیوان حتی با تحقق یک فرد تحقق می‌یابد. ثالثاً این که استقرار نوع انسانی یک غایت ذاتی است محل تأمل است بلکه چه بسا غایت ذاتی امر دیگری است و استقرار نوع مقدمه آن است.

فصل پانزدهم: اثر امر وحدانی

۱۳۰. مطلب این فصل به قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» مربوط است که شیخ بدون تصریح به متن قاعده به بیان و تقریب آن پرداخته است. در پایان فصل عبارتی آمده که عجیب می‌نماید، زیرا، اعم از آنکه درست پنداشته و عیناً ترجمه شود و یا حمل به غلط و اشتباه نسخه گردد و پس از اصلاح ترجمه شود، به هر حال، بی تناسب می‌نماید. متن عبارت این است: «و ربما یمکنک أن تستبصر أنك بارادة واحدة لا تتفرع الی ارادات کثیرة، لا یمکن أن تفعل أفعال کثیرة، کیف؟ والفاعل الواحد فی مادة واحدة بشرائط متفقة لا یجوز أن یفعل فعلاً و خلاف ذلك الفعل.»

توضیح مشکل این است که قاعده الواحد... هر چند قاعده‌ای عام است اما شأن صدور و تحقیق آن فاعلیت الهی یا مبدأ واحد علی الاطلاق نسبت به معلولهای کثیر جهان آفرینش است، و معلوم است که فاعلهای مادی معمولاً دارای ذات بسیط و دارای جهت واحد نیستند تا در معرض چنان قاعده‌ای قرار گیرند. در متنی که ملاحظه شد ابتدا تشبیه استدلالی یا استدلال تشبیهی مناسبی صورت گرفته، بدینگونه که گفته شده است

«نفس انسانی با اینکه از تجرد و وحدت برخوردار است نمی‌تواند با یک اراده واحد و غیر منشعب به اراده‌های متعدد مصدر بیش از یک فعل باشد.» این تشبیه می‌تواند با همه تفاوت‌هایی که بین نفس انسانی و خداوند هست، تا حدودی مایه تقریب مقصود باشد. اما جمله‌ای که در ادامه آمده اگر به همین صورت ترجمه شود - که شد - در واقع استدلال به اضعف جهات ثبات اقوی است، چه، عدم توان ماده برای انجام دو فعل دلیل عدم توان نفس و - در نهایت - مبدء واحد جهان نیز نخواهد بود. اما اگر به جای «لایجوز» از فعل «یجوز» استفاده شود جمله به کلی غلط است و در عین حال خلاف مقصود را افاده می‌کند.

مشرع چهارم

واجب الوجود

١. مقدمات بحث واجب الوجود

٢. اثبات واجب الوجود

٣. صفات واجب الوجود

مشرع چهارم واجب الوجود

فصل [اول]

در باره مقدماتی پیش بحث واجب الوجود^۱

یکی از تقسیمات موجود اینست که موجود یا ممکن است و یا واجب. ممکن چون در ذات خود هیچ ترجیحی نسبت بوجود ندارد بناچار وجود او تحت تأثیر مرجح است، و اگر در ذات خود مرجحی داشت واجب الوجود بذاته بود. عدم نیز دارای همین تقسیمات است [، یعنی ماهیت معدوم نیز، یا عدم برای آن ضروری و یا ممکن است در صورت اول ممتنع الوجود نامیده می شود].

واجب الوجود، بدون شک، موجود است، زیرا موجوداتی دارند. اگر این موجودات واجب فرض شوند اعتراف به وجود واجب صورت گرفته است، ولی اگر ممکن باشند وجود آنها تحت تأثیر مرجح است، و هر یک از ممکنات نیز بتنهایی ممکن است، پس مجموع آنها هم ممکن می باشند. و اینکه می گوئیم همگی بر رویهم نیز ممکن هستند از این جهت نیست که حکم آحاد را مستقیماً به مجموع سرایت دهیم - و بهمین قدر اکتفا کرده و گمان کنیم حکم آحاد بسادگی به

کل سرایت می‌کند - بلکه در اینمورد بدین صورت استدلال می‌کنیم که: مجموع، معلول آحاد است و چون علت، ممکن باشد معلول سزاوارتر به امکان است. و چون آنچه هست، همگی، ممکن باشد همگی نیاز به مرجح دارند. مرجح نمی‌تواند، خود، ممکن باشد زیرا در آنصورت جزء همه خواهد بود. پس مرجح باید غیرممکن باشد و چون قطعاً ممتنع نیست پس واجب الوجود بالذات است. چنین موجودی علت نهائی نیز هست زیرا اگر علتی و رای آن تصور شود ممکن است، نه واجب.

بدین طریق مسأله علت اولی یا علة العلل نیز حل می‌شود، و منتهی الیه سلسله علل آشکار می‌گردد ولی این نهایت، البته، از جانب صعود است، اما از جانب نزول، مسأله با این مقدار به پاسه نمی‌رسد، بلکه لازم است به پاره‌ای از پاره‌ین که در بحث نهایت سلسله‌های مجتمعة الاحاد مطرح شده، و پیش از این بدانها اشاره کرده‌ایم، مراجعه شود.

فصل [دوم]

راههای اثبات واجب

برای اثبات واجب الوجود دو طریق عمده وجود دارد: یکی آنکه ابتدا وجود و سپس وحدت واجب را ثابت می‌کند، و دیگر آنکه ابتدا ثابت می‌کند واجب الوجود واحد است و سپس، با توجه به اینکه اجسام و هیأت‌های آنها کثیرند و هیچیک واجب نیستند و همگی ممکن هستند نیاز به مرجح واجب یا منتهی به واجب دارند، ثابت می‌کنند واجب الوجود بطور مستقل از ممکنات وجود دارد.^۱

[یکی از دلائل واجب]

یکی از دلائل مشهور اثبات واجب اینست که: ابتدا امکان عالم جسم ثابت شود بدین طریق که: ترکیب در اجسام نوعیه ظاهر است، خواه طرف بحث ما به هیولا، که بسیط‌تر از جسم نوعی است، اعتراف کند و خواه نکند، و نیز اعم از آنکه صورت، که قول به آن از اختصاصات مشائیان است، مورد پذیرش او باشد یا

نباشد، چه، [وجود هیأتها برای پیش برد این استدلال کفایت می‌کند و] اعتراف بدین مطلب ضروری است که هر جسمی هیأت هائی زائد بر خود دارد و بواسطه همانها تعیین می‌یابد و از دیگر اجسام ممتاز می‌شود. هیأتها واجب الوجود بالذات نیستند وگرنه نیاز به موضوع نداشتند، و مقتضای ذات جسم هم نیستند وگرنه همگی مشابه بودند. خود اجسام نیز، در ذات خود، ممکن‌اند زیرا به این هیأت‌های ممیز نیاز دارند. البته این طبق عقیده غیر مشائیان است، اما بر حسب عقیده مشائیان به صورتهای خود نیازمندند و، به هر صورت، خالی از نوعی افتقار نیستند. و آنچه نیازمند است طبق قواعد مورد قبول همگان ممکن الوجود است و واجب نیست. بعلاوه، اگر ممیزات اجسام [اعم از صورت یا هیأت] نبودند فقط یک جسم می‌توانست موجود باشد. بنابراین ذواتی که با حیثیت تکثر موجود می‌شوند آنچه بدانها کثرت می‌بخشد همان است که وجود می‌دهد، چه، می‌دانیم اگر کثرت نبود ذات یک یک آنها مقرر نمی‌گشت و آحاد بوجود نمی‌آمد.

نتیجه آنکه: چون اجسام و هیئت‌های آنها ممکن هستند و هیچ یک مرجح دیگری نیست - وگرنه تقدم شئی بر آنچه بر او مقدم است و تقدم شئی بر خود لازم می‌آمد - پس نیاز به مرجح دارند و سلسله مرجحات بناچار به واجب منتهی می‌شود.

[دلیل دوم برای اثبات واجب]

استدلال دوم با توجه به حرکات موجودات صورت می‌گیرد بدین طریق که: متحرک، خود، بحرکت آورنده خویش نیست، بلکه نیاز به محرک دارد. اجسام فلکی نیز روشن شده است که حرکات آنها از نوع حرکت طبیعی نبوده، بلکه نفسانی مباشر آن نفس فلکی است. نفس در محرک بودن خود نیاز به غایت دارد، و غایت آن در عوامل پائین‌تر از فلک و یا در نسبت بعضی اجزاء فلک ببعض دیگر نیست. و چون روشن شد که حرکت بخاطر اجسام زیرین و زبرین^۲ و یا نفوس زیرین و زبرین^۳ فلک صورت نمی‌گیرد بناچار می‌باید بخاطر امری باشد که نه جسمانی است و نه

بستگی به عالم ماده دارد. چنین موجودی یا واجب الوجود است، که همان مطلوب ما است و یا ممکن است [، و خود حرکتی دارد]، و بهمین طریق پیش می‌رود تا به واجب الوجود می‌رسد.

این استدلال، در ابتدای نظر، برتر از استدلالهای دیگر نیست، اما اگر فطرت سلیم آن را با دیگر استدلالهای مشائیان بخوبی و با دقت مقایسه کند بدان برتری خواهد داد زیرا استدلالهای دیگر ایشان آلوده به حدس و گمان است. از این جهت است که ارسطو نیز همین طریقه را برگزیده است [، یعنی از طریق حرکت فلک بر وجود واجب استدلال کرده است]، چه، امکان هستی‌های زوال‌پذیر آشکار است، و پیداست که عنصریات [با حرکت‌های خود] تحت تأثیر سماویات هستند، و موجودات عالم هستی همپایه یکدیگر نیستند بلکه امور سماوی بر امور عنصری قاهرند، و کواکب، در میان موجودات سماوی، شریفتر از غیر خود می‌باشند، و شمس شریفترین کوكب و ظاهرترین و قاهرترین موجود آسمانی است، [و در این استدلال تمام مراتب فوق در نظر گرفته شده است].

بعضی، بغلط، درباره سماویات به پندارگر آئیده‌اند^۴، اما این استدلال [، علاوه بر مزایائی که ذکر شد] ثابت می‌کند سماویات غایت برترین نیستند، بلکه ورای آنها موجود کاملتری است که محرک ایشان است، نه بطریق مباشرت و تغیر پذیری، بلکه از روی عشق و امداد نوری؛ و بدین طریق با استدلال بر واجب از طریق حرکات سماوی توهم مزبور نیز مندفع می‌گردد.

[دلیل سوم بر واجب الوجود]

یکی از دلایل نوظهور که متأخران می‌آورند اینست که ثابت می‌کنند آنچه وجودش زائد بر ماهیت است باید معلول باشد زیرا وجود، اگر در ذات خود واجب باشد عارض ماهیتی غیر خود نمی‌شود. هر امر عرضی، یا در وجود خود معلول ماهیت است - مانند زوایای سه گانه که بر ماهیت مثلث متکی است - و یا بر خارج از خود - مانند عرض که بر موضوع خود تکیه می‌کند -، و، بهر صورت، در ذات خود

واجب نیست وگرنه عارض بر دیگری نمی شود.

گفته اند: ماهیت نمی تواند علت وجود خود باشد زیرا لازم می آید ماهیت قبل از وجود، موجود باشد، چه، هر علتی باید از نظر وجود بر معلول خود تقدم داشته باشد، و تقدم ماهیت بر وجود بوجود، ممتنع است.

و چون ثابت شد وجود اجسام و اعراض آنها زائد بر ماهیت آنهاست - و هر چه چنین باشد ممکن است - بدین نتیجه می رسیم که تمام اجسام و اعراض آنها ممکن هستند و در وجود خود نیاز به واجب الوجود دارند. در واجب الوجود، ماهیت عین وجود است زیرا اگر وجودش زائد بر ماهیت باشد ممکن خواهد [و سخن درباره او همچون سایر ممکنات خواهد بود].

[فصل سوم]

[صفات واجب الوجود]

[اثبات وحدت واجب]

ایشان [طبق طریقه نخست، که بدان اشارت رفت] پس از اثبات اصل وجود واجب به اثبات این مطلب می پردازند که آنچه وجود و ماهیتش یکی است متعدد نمی شود، و بدین طریق استدلال می کنند که: اگر دو موجود داشته باشیم که وجود و ماهیتشان یکی است، از نظر حقیقت، اختلافی نخواهند داشت، چه، اختلافها از طریق لوازم ماهیات پدید می آیند و آیندو، ماهیت ندارند و وجود محض، که حقیقت آنها را تشکیل می دهد در هر دو یکی است و هیچگونه امتیازی بین آنها نیست. عرض غیر لازمی نیز در هیچ یک یافت نمی شود، چه، اگر چنین عرضی وجود داشته باشد لازمه وجود خارجی هر دو خواهد بود، و در اینصورت است که هر کدام نیاز به مخصص خارجی دارد تا از دیگری جدا شود. نیاز مزبور ملاک امکان هر دو خواهد بود و هر دو نیاز به مرجح خواهند داشت، در حالیکه آنها را واجب فرض کرده ایم.

بدین طریق است که ایشان امکان عالم و سپس وجود و وحدت واجب بالذات

را ثابت می‌دارند.

بحث و رهائی

این استدلال زمانی مؤثر است که ثابت شود وجودی که زائد بر ماهیت است دارای صورت عینی است^۵؛ و بر اساس این فرض است که گفته می‌شود «وجودی که زائد بر ماهیت و عارض بر آن است واجب بالذات نیست وگرنه عارض بر غیر نمی‌شد، و [گفته می‌شود] ماهیت ایجاب‌کننده وجود خود نیست، پس نیاز به واجب الوجودی هست که دهنده وجود باشد». اما اگر فرض اساسی ما این باشد که وجود، یک امر اعتباری و هویت عینی ندارد، نیاز به علت عینی هم نخواهد داشت، و دیگر استدلال مزبور جریان پیدا نمی‌کند.^۶

هم چنین، آورنده دلیل مذکور می‌گوید: «وجود، عرضی است و اگر واجب بالذات بود عارض نمی‌شد». حال اگر گفته شود: «چرا می‌گوئید وجود عارض^۷ بر ماهیت نیست؟» باز هم جواب می‌دهند: «زیرا اگر عارض شود قائم بر ماهیت خواهد بود». معنی «قیام بر ماهیت» اینست که وجود، دارای وجودی در ماهیت خواهد بود، و این یک اعتراف ضمنی است به اینکه وجود دارای قیامی، یعنی دارای وجودی در ماهیت است، و این مطلب منتهی به تسلسل باطل می‌گردد.^۸

[تقریر دیگر دلیل]

با اینهمه، ممکن است این استدلال بطریق بهتری تقریر شود، بدینصورت که گفته شود: در آنجا که وجود زائد بر ماهیت باشد ماهیت نیز طبق قاعده‌ای که [در امور فلسفی] گفته شده است، تحت مقوله‌ای مندرج می‌گردد. حال، فرض کنیم که عرض نیز منحصر در یک مقوله نباشد اما، بالاخره به هر تعداد باشند و نیز اعم از اینکه شمار آنها معلوم یا مجهول باشد - آیا قائم به غیر نیست؟ هر مقوله‌ای شرکت‌پذیر است، و عرض نیز قائم به غیر است. اما جوهرها نیز، بدون شک، تمام یا بعضی از آنها، نیاز به منحصص دارند. سپس، اگر امکان بر نوع، که در جنس مندرج است، حمل شود بر طبیعت جنسی نیز حمل می‌شود، زیرا آنچه بر جنس ممتنع

باشد بر نوع نیز - که تحت آنست - ممتنع است، و بنابراین اگر حمل امکان بر جنس ممتنع باشد هیچ نوع ممکن از آن هم یافت نخواهد شد [و خود بخود، فردی هم از آن موجود نمی‌گردد]. این قاعده حتی در صورتی که طبیعت جنسی را اعتباری بدانیم صادق است، چه، اگر جنس حیوانیت - مثلاً - اعتباری باشد، با اینهمه چون «سنگ بودن» بر آن محال [و مستلزم تناقض در نفس اعتبار] است بر انواعی هم که مندرج در آنست محال است. پس، بطور کلی، آنچه بر جنس ممتنع است و آنچه واجب بر آنست، اگر ملاک آن طبیعت باشد و نه یک امر ذهنی عارضی، به انواع نیز سرایت می‌کند.

بنابراین اگر بپذیریم که چنانچه مقولاتی از اعراض و انواعی از مقولات جوهری نیاز به غیر [- اعم از موضوع یا منحصص -] داشته باشند لازم می‌آید همگی ممکن باشند، پس واجب الوجود هم چنانچه تحت مقوله‌ای درآید باعتبار جنس خود دارای یک جهت امکانی خواهد شد و دیگر واجب نبوده بلکه ممکن است و این محال است. اما اگر واجب الوجود در هیچ مقوله‌ای مندرج نباشد دارای ماهیت و وجود قابل تفکیک از هم نخواهد بود بلکه ماهیت آن عین وجود آنست.

اجسام، هیچ یک، این چنین نیستند، بلکه همگی با هیأت‌هایشان دارای وجودهای زائد ب ماهیت هستند، هر چند این وجودات اعتباری باشند. ماهیات آنها نیز، که زائد بر وجود است، اعم از آنکه وجود اعتباری باشد یا غیر اعتباری، محکوم به امکان است، زیرا امکان بر جنس تمام مقولات حمل می‌شود، و همگی، بخصوص بنا بر حصری که گفتیم، نیاز به مرجح دارند. اما واجب الوجود، طبق طریقه مشهور مشائیان، ماهیتش عین وجود است، و وجودی که وصف اعتباری یا واقعی برای غیر [یعنی ماهیت] است در واجب عین ماهیت است. پس وجودی که عین هویت برای غیر باشد تحقق ندارد مگر برای او - خواه وجود را اعتباری بدانیم یا غیر اعتباری - و نیز طبق طریقه اصحاب اعتبارات هیچ وجود متحصل عینی جز او نمی‌تواند باشد.^۹

اگر قاعده فوق^۱ مقدر شود بر اساس آن می توان اثبات کرد که در عالم دو چیز که هر دو واجب باشند وجود ندارد، زیرا: [اولاً] وجود، نفس ماهیت هر دو است. [ثانیاً] از جهت نوع [- اگر لازم نوعی وجد داشته باشد -] متفق هستند. [ثالثاً] تمایز با عرض غریب نیز مستلزم مخصص خارجی است [که با وجوب وجود نمی سازد]. [رابعاً] جایز نیست هر کدام خود را به چیزی تخصیص دهد، چه، باعث تقدم تخصص آن بر نفس تخصص می گردد. [خامساً] جایز نیست هر یک دیگری را به چیزی تخصیص دهد، چه، باعث می شود تخصص هر کدام بر تخصص مخصص آن مقدم شود و، در نتیجه، تعیین آن بر تعیین خودش نیز تقدم یابد، که این [هر دو] محال است. [سادساً] نمی توانیم بین دو واجب الوجودی که از جهت ماهیت متفق اند امتیازی بر اساس کمال و نقص قائل شویم، چه، اگر کمال ماهیتی که وجود می یابد معلول علتی نباشد نقص آن - حداقل - معلول علت است، و این علت یا بمرتبه فاعل یا قبال و یا شیئی از مخصصات راجع است و در هر حال، آنکه بصورت ناقص وقوع یافته ممکن و آن دیگری که کامل است واجب الوجود خواهد بود. بدین طریق که می بینیم این استدلال هم وجود و هم وحدت واجب را ثابت می دارد.

در بعضی از کتب، استدلالی برای وحدت واجب وجود دارد بدین مضمون که: دو واجب نمی توانند از همه جهت مشترک باشند وگرنه یکی خواهند بود، و از همه جهت نیز نمی توانند مفترق باشند زیرا می دانیم حداقل از جهت وجود وجود مشترک هستند. اما اگر بگوئیم از جهتی مشترک و از جهتی مفترق هستند جهت اشتراک متوقف بر جهت امتیاز خواهد [و یا هر یک متوقف و نیازمند به دیگری است] و این باعث امکان می گردد.

این استدلال در صورتی پا بر جا است که مسلم شود وجود واجب نمی تواند اعتباری و یا زائد بر ماهیت باشد، اما اگر چنین مطلبی مسلم نباشد گوینده ای تواند گفت از جهت وجوب وجود اشتراک دارند، و چون وجود، اعتباری و غیر عینی

است نیاز به علتی [از قبیل جهت امتیاز] ندارد تا باعث امکان گردد.

[سخنی دیگر]

یعضی از متأخران گفته‌اند ماهیت وجود حق اول برتر از آنست که بوصف «وجوب» متصف شود. بلکه ماهیت حق بگونه‌ای است که هیچگونه اسم و وصفی ندارد و چنین ماهیتی وقتی تصویر شود تا معنی پیدا کند، و تأویل آن چنان است که تصور وجوب وجود مستلزم ترکیب است زیرا وجوب دارای یک مفهوم و وجود دارای مفهوم دیگری است. اما وجودی که وجوبش بمعنی «کمال وجود» است از شدت بساطت دارای هیچگونه اسمی که دلالت بر کمال و بساطت آن بکند نیست [و از این جهت است که تعبیر واجب الوجود هم‌گویای حال او نیست] و این تعبیر با مفهوم ترکیبی که دارد، در واقع، یکی از لوازم وجود اوست.

اما اگر سخن این افراد بدینگونه تأویل نکنیم، دلیلی بر وحدانیت واجب الوجود نخواهند داشت، نه آن دلیل را که مبتنی بر این بود که آنچه ماهیتش با آئیتش یکی است متعدد نمی‌شود، و نه دلیلی را که اخیراً ذکر کردیم، زیرا اگر وجوب وجود را - که هر دو در آن مشترکند - یک لازمه بدانیم جایز است، چنانکه پیش از این هم گفته‌ایم، امور مختلف می‌توانند دارای لازم واحد باشند، بویژه اگر لازم مزبور صرفاً عقلی باشد.

بحث و پی‌گیری

بعضی از متأخران، که تحصیلاتی نداشته‌اند، به این دلیل اقتصار ورزیده‌اند که: اگر دو واجب در وجوب وجود مشترک باشند بناچار نیاز به وجه افتراقی خواهند داشت. فارق بین آندو نمی‌تواند یک امر عرضی باشد زیرا عرضی [در مرتبه متأخر از ذات است و] پس از ذات حاصل می‌شود. امر ذاتی هم نمی‌تواند بعنوان فارق شناخته شود زیرا ذاتی اگر از این جهت که واجب الوجودند ذاتی باشد نمی‌تواند مایه تکثر و افتراق شود [، چه، هر دو دارای ملاک وجوب هستند]. اما اگر ملاک ذاتی بودن آن، امری جز وجوب باشد نیاز به علت پیدا می‌شود که منافات با وجوب

وجود دارد.

وجه بطلان این استدلال اینست که می‌گوید «عرضی چون بعد از ذات حاصل می‌شود نمی‌تواند مایه افتراق گردد»، و این سخیف‌ترین تعلیلی است که می‌توان بدان تمسک جست. آیا افراد مختلف نوع انسان توسط عرضیات از یکدیگر تمایز نمی‌پذیرند؟ پس فارق عرضی هم یافت می‌شود، و اینکه می‌گویند «عرضی پس از ذاتی حاصل می‌شود» معلوم نیست چه دخالتی در امتناع تمایز با عرضی دارد. بلی اگر ذات پیش از دخالت عرضیات از یکدیگر تمایز حاصل می‌کردند عرضیات نمی‌توانستند مایه تمایز باشند ولی، تا آنجا که از ملاحظه ممیزات بین اشخاص برمی‌آید، چنین نیست. تعلیل مزبور اشکالات دیگری هم دارد که از آنچه پیش از این گفته شده است بر می‌آید.

علاوه بر این، تعلیل اخیر او نیز مختل است، زیرا می‌گوید، «اگر وجوب وجود ملاک ذاتیت ذاتی باشد ذاتی نمی‌تواند فارق گردد زیرا املاک مزبور در هر دو هست و اگر ملاکی جز وجوب وجود در نظر گرفته شود واجب الوجود دستخوش امکان می‌گردد، و این محال است». اما طرف مقابل نیز می‌تواند بگوید: وجوب وجود یک لازم اعتباری است و هر کدام از دو واجب می‌توانند دارای ذاتی وحدانی باشند [زیرا وقتی جهت اشتراک، اعتباری شد نیاز به وجه افتراق نیست]، و بر فرض که تنزل کند می‌پذیرد که هر کدام دارای ذاتیاتی هستند - چنانکه حقایق بسیط این چنین اند - و در هیچ امر ذاتی مشترک نیستند و وجوب وجود نیز یک لازم عرضی عقلی است، و بنابراین نیازی به مخصص برای هیچکدام نیست.

وی ممکن است، حتی، از این مقدار هم تنزل نموده و اظهار کند که: می‌پذیریم که این دو حقیقت بسیط در یک امر ذاتی هم مشترک باشند، آیا درست است گفته شود اینکه [- مثلاً -] رنگی در اعیان تخصص به «سیاهی» پیدا می‌کند معلول علتی خارج از ذات است؟ [قطعاً درست نیست زیرا] اگر چنان بود هر آینه ملحق شدن فصل سیاهی به آن رنگ خارجی خاص ممکن بود و می‌توانست با حفظ همان

خصوصیات، ولی، همراه با فصل سفیدی موجود شود، در حالیکه می‌دانیم چنین چیزی محال است اتفاق بیفتد. بلی در امور مرکب که دارای اجزاء مستقل از یکدیگرند چنین اتفاقی می‌افتد [که مثلاً جزء الف بجای اینکه با ب ترکیب شود با ج مرکب می‌گردد] اما در ذاتیات امور بسیط چنین حادثه‌ای رخ نمی‌دهد، و حاصل این گفتگو اینست که:

دلیل این شخص فضول [که بدون صلاحیت وارد مباحث عقلی می‌شود] لغو است. بلی اگر مسلم شود که وجود در واجب، غیر اعتباری است هر چند در غیر واجب اعتباری باشد، و نیز مسلم شود که ماهیت واجب عین وجود اوست، در اینصورت قابل توجیه است که گفته شود: در صورت وجود داشتن دو واجب اشتراک در ماهیت لازم می‌آید و وجه افتراقی لازم است، اما این استدلال هم باید بطریقی که ما پیش از این گفتیم جریان یابد، و نه بصورتی نظیر آنچه ایشان می‌گویند. دلیل اقناعی دیگر هم برای اقبات وحدت واجب می‌آورند و خلاصه آن اینست که: اگر دو واجب الوجود داشته باشیم بین آنها نزاع و ستیز در می‌گیرد. این دلیل جنبه خطابی دارد و باید درباره آن در کتبی که مبتنی بر خطابه است بحث شود.

[نتیجه کلی]

چون از مباحث و دلائلی که گذشت چنین برآمد که واجب الوجود باید واحد باشد و کثرت ملازم با امکان است این نتیجه به دست می‌آید که کثرت در وجود خود ممکن و معلول و نیازمند به واجب الوجود^{۱۱} هستند.

[نفی ترکیب در واجب]

واجب الوجود همانطور که قسمت کلی به جزئیات متعدد را نمی‌پذیرد از تقسیم کَمّی [یعنی تقسیم کل به اجزاء] نیز برکنار است زیرا چنین تقسیمی مستلزم جسمیت است، و پیش از این استدلال کردیم که هر جسمی مرکب و نیازمند به امور بسیاری است و مفهوم کلی آن، بناچار، منقسم به جزئیات نیز هست [که در بحث

نفی تعدد، منتفی شده است]. بنابراین جسم از جهات بسیاری دچار امکان است [و یکی از آنها تقسیم کمی و نیاز کل به اجزاء است]، و واجب الوجود نمی تواند تقسیم به اجزاء شود زیرا [در کلیت خود] معلول اجزاء [و نیازمند به آنها] خواهد شد و «ممکن» می گردد. بعلاوه، اجزاء واجب نمی توانند واجب باشند زیرا واجب نمی تواند متعدد باشد. و نیز معلوم شد واجب الوجود نه جسم است، نه عرض، نه داخل در مقوله جوهر است و نه تحت مقوله ای از اعراض در می آید و، بالجملة، نه در محلی حلول می کند [و نه محلّ حوادث می گردد]؛ و چون با چیزی در جنس، شریک نیست از چیزی در فصل، مفارقت نمی گزیند، و بدین جهت است که تعریف به حدّ برای آن ممکن نیست؛ و چون هیچگونه تقسیم کمی ندارد تعریف مقداری هم برای آن صورت نمی گیرد؛ و چون واجبی جز او نیست همتائی ندارد؛ و چون دارای موضوع نیست و رقیبی که در توانائی با او برابری کند و مانع او گردد ندارد دارای هیچگونه ضدی، باصطلاح عامه و خاصه،^{۱۲} نمی باشد.

بحث و تحویل

شبهه ای است که در حل آن به اضطراب افتاده اند و آن اینست که: واجب الوجود، از جهت وجود، با ماهیات موجود شریک است و باید ممیزی نسبت به آنها داشته باشد و در اینصورت معلول ممیز خواهد شد [زیرا در تقرر ذات خود بدان نیازمند است].

کار این اشکال با معرفت نسبت به قواعد گذشته آسان است. بعضی اینطور جواب داده اند که: وجوب به معنی سلب علت است و واجب الوجود یعنی موجودی که در هستی خود نیاز به علت ندارد. اما این جواب صحیح نیست، زیرا: اولاً علت نداشتن از نتایج وجود وجود، نه نفس وجوب، است. ثانیاً چنانچه پاسخ مزبور اکتفا کنیم کسی می تواند گفت: اینکه واجب الوجود علت ندارد آیا بجهت نفس مفهوم وجود است یا امری زائد بر وجود در اینجا دخالت دارد؟ اگر احتمال نخست پذیرفته شود می باید هیچ وجودی، اعم از واجب و ممکن، علت نداشته

باشد و اگر امر زائدی در واجب دخالت می‌کند پس در ذات واجب کثرت پدید می‌آید و تبدیل به ممکن می‌شود.

با بررسی قواعد گذشته به این نتیجه می‌رسیم که هیچ پاسخی و دافعی نسبت به شبهه مذکور وجود ندارد جز اعتراف به اینکه ممیز بین وجود واجب و غیر واجب کمال و نقص است، چنانکه در گذشته هم گفته‌ایم. کامل بودن، در اعیان، زائد بر اصل وجود نیست، و وجوب وجود بمعنی کامل بودن و عدم وجوب بمعنی نقص یا سلب کمال است، و هیچ معنی دیگری ندارد.

گاهی می‌گویند یکی از سه طریق است: وجوب یا امکان، تقدم یا تأخر و علّیت یا معلولیت. اما این سخن تولید اشکالی برای ما نمی‌کند زیرا، بنظر ما، کمال وجود بمعنی وجوب وجود [و نقص بمعنی امکان] است [و بنابراین، ما هم طریق جدیدی غیر از طرق سه گانه پیشنهاد نکرده‌ایم].

سؤال:

اگر طبیعت کلی وجود، اقتضای تخصص یافتن به واجب الوجود نماید لازم می‌آید غیر واجب، متصف به وجود نشود، و اگر طبیعت وجود مقتضی تخصص به واجب نباشد معلوم می‌شود تخصص مذکور ممکن است و نیاز به علت دارد.

جواب:

پس از بیان کردیم که اینگونه اشکال متوجه ذواتی است که دارای طبایع تحصیل یافته‌ای هستند که [در ذهن،] معروض کلیت قرار می‌گیرند، و هم چنین در امور واقعی و عینیّت یافته‌ای که باعث تمایز می‌گردند بدین طریق می‌توان سخن گفت. اما در امور عامه‌ای که، در عین حال، اعتباری باشند و دارای ذات متحصّل و عینی نباشند در معرض چنین اشکالی نیستند تا پرسیده شود که «تخصص آنها به مقتضای وجود است و یا علت خارجی دارد؟» بلکه، در اینگونه امور، آنچه واقعیت عینی دار شیئی واحد است و امر ذهنی که نیاز به منحصص یا محلّ و یا اشیاء دیگر - دارد کمترین اخلالی نسبت به استغنای امر خارجی ندارد. برای توضیح بیشتر به

قسطاسی که در توضیح این مرام آوردیم مراجعه کنید.^{۱۳}

[نکته‌ای درباره وحدت]

چون دانستیم وحدت نیز [مثل وجود] اعتباری است، پس، از وصف واجب الوجود به وحدت لازم نمی‌آید «وحدت» زائد بر «ذات» واجب باشد، و تفصیل این مطلب نیز در قسطاس سابق [مذکور در کتاب تلویحات و در فصل اعتبارات عقلی مذکور در همین کتاب] گذشت.

بعضی در حل شبهه احتمالی فوق گفته‌اند: وحدت واجب الوجود یک معنی سلبی دارد و می‌توان از آن [بنفی تعدد و] به سلب قسمت کمی تعبیر کرد. اما این راه حل، استقامت چندانی ندارد و شبهه را بخوبی دفع نمی‌کند، زیرا این مطلب نیز روشن است که «وحدت» بمعنی مبدء اعداد نمی‌تواند سلبی باشد، در حالیکه وحدت باین معنی بر واجب حمل می‌شود، چه، واجب هر چند متعالی از مشارکت ممکنات است اما ذهن می‌تواند او را در ردیف موجودات قرار داده و آن را به این معنی «واحد» بشمارد. در این صورت «ثانی» او عقل اول و «ثالث» او - برحسب وجود - عقل دوم است و همینطور...، و بنابراین، راهی جز آنچه گفتیم نیست.^{۱۴}

سؤال:

آیا واجب الوجود از قبیل «موجود، نه در موضوع» نیست؟ ظاهراً جواب مثبت است و بدین ترتیب، آیا در مقوله «جوهر» مندرج نمی‌گردد؟

جواب:

اگر در آنچه، در باب حصر مقولات، گفتیم نیکو بنگری از پاسخ به این سؤال بی‌نیاز خواهی بود.

در بعضی کتب، در پاسخ به سؤال مزبور، گفته‌اند: وقتی درباره جوهر می‌گوئیم «موجود، نه در موضوع است» منظورمان موجود بالفعل نیست، وگرنه جوهریت عنقاء هم بمعنی وجود بالفعل آن خواهد بود، بلکه، منظور اینست که «جوهر

ماهیتی است که اگر موجود شود نه در موضوع خواهد بود»^{۱۵}. [اینابراین، در هر جوهری ماهیت و وجود از یکدیگر تفکیک می‌شوند و ماهیت، ممکن است متصف بوجود باشد یا نباشد]. اما درباره واجب الوجود نمی‌توان گفت ماهیتی است که «اگر» موجود شود «نه در موضوع» خواهد بود، زیرا واجب الوجود ماهیتی مستقل از وجود ندارد، یعنی حیثیتی که وجود، زائد بر آن باشد ندارد، بلکه ماهیت او نفس وجود اوست، یعنی آنچه هویت او را تشکیل می‌دهد نفس وجود است، در حالیکه مفهوم «ماهیت» [که در جوهر تصویر می‌شود] بگونه‌ای از استقلال است که آنچه غیر آن است و برای آن اثبات می‌شود [- یعنی وجود -] قابل سلب از آن نیز هست. این مطلب از گفته‌های یکی از فصول سابق نیز برآمد. خلاصه اینکه:*

*** بعلاوه، اگر وجود بالفعل داخل در حقیقت جوهر بود آنچه جوهریت برای آن واجب است واجب الوجود نیز بود. و در اینصورت جسم نمی‌توانست ممکن الوجود باشد زیرا جوهریت برای آن واجب است.

* واجب الوجود، چون دارای وجود و ماهیت جداگانه نیست نمی‌توان درباره او گفت «ماهیتی است که اگر وجود یابد در موضوع نیست»، چه، اینگونه تعبیری فقط در مورد موجودی جایز است که وجود آن زائد بر ماهیت باشد، هر چند وجود آن از قبیل اعراض باشد، اما صرف «موجود نه در موضوع بودن» موجب جوهریت و جنسیت نیست. ***

[نتیجه بحث:]

واجب الوجود سزاوارترین اشیاء به وحدت است و در حقیقت، شایسته‌ترین موجودات به مفاهیم حق است که [طی فصول گذشته] ذکر شده است. واجب الوجود دارنده کمال مطلق است، و چگونگی نباشد در حالیکه تمام کمالات [که در سایر موجودات هست] مستفاد از اوست؟ واجب الوجود، جایز نیست از بین برود زیرا اگر منعدم شود معلوم می‌گردد که - بطریق امکان خاص - ممکن است نباشد، و آنچه بدین طریق بتواند نباشد بودن آن هم [به همان معنا] ممکن است^{۱۶}، در حالیکه

وجود آن را واجب فرض کرد. بعلاوه، حاجتی به این استدلال هم نیست زیرا نفس «وجوب وجود» بمعنی «امتناع عدم» است.

واجب الوجود نمی تواند دارای صفتی مقرر در ذات خود باشد زیرا صفت نمی تواند واجب الوجود باشد، چه، کلیه صفات نیازمند به موصوفی هستند که بر آن تکیه کنند، و هر چه در وجود خود متکی به امری غیر از خود باشد دارای وجوب بالغیر است، و چنین موجودی در ذات خود ممکن است. بنابراین صفات، بهر صورتی باشند، واجب بالذات نیستند [و فرض ثبوت آنها برای واجب مستلزم ترکیب و نیاز و بسیاری دیگر از لوازم ممنوعه است]. بعلاوه، [بر فرض که صفات هم برای خود واجب بالذات باشند، تعدد واجب پیش می آید و] بیان کرده ایم که هستی دو واجب در ردیف هم ممنوع است.^{۱۷}

[بحثی درباره صفت]

اما اینکه «آیا واجب می تواند دارای صفت ممکنی باشد یا نمی تواند؟» نیازمند بحثی است، و در این باره می گوئیم: برای واجب محال است که دارای صفات ذاتی ممکن باشد زیرا:

[هر ممکنی نیاز به علت فاعلی دارد، و صفت ممکن مقرر در ذات واجب نیز از این قاعده مستثنا نیست و، بدین ترتیب، لازم است در واجب الوجود دو جهت تشخیص دهیم، جهتی بعنوان فاعلیت و جهت دیگری بعنوان قابلیت، و بتعبیر دیگر تعدد جهت لازم می آید و] جهت فاعلی ضرورتاً جدا از جهت قابلی است، زیرا:

اولاً: فعل فاعل گاهی در غیر او واقع می شود - و این مطلب را طرف مقابل نیز می پذیرد - اما قبول قابل ممکن نیست در غیر او واقع شود. به علاوه با توجه به ضابطه شکل دوم [از شکل های چهارگانه قیاس صوری] عام یا خاص - ممکن است بر دیگری ممتنع باشد آندو بالضروره با یکدیگر متباین خواهند بود.

ثانیاً: جهت قابلیت، بخودی خود، اقتضای تحصیل بالفعل ندارد ولی جهت

فاعلیت است که، بر حسب ذات خود، اقتضای تحصیل بالفعل ندارد. پس دو جهت غیر از یکدیگرند.

ثالثاً اگر جهت قابلیت عین جهت فاعلیت بود می‌بایست هر چیزی عین آنچه را انجام می‌دهد خود بپذیرد و آنچه را می‌پذیرد خود انجام داده باشد، در حالیکه می‌دانیم چنین نیست.

[رابعاً] در اینجا دو ضابطه مشهور داریم، یکی اینکه: دو چیز هرگز یکی نمی‌شوند مگر با اتصال بیکدیگر و امتزاج با یکدیگر، چه، در غیر اینصورت: یا بحال دوگانگی می‌ماند و یا یکی یا هر دو از بین می‌روند و در هر صورت اتحادی ندارند. اما ضابطه دوم اینستکه: هیچ واحدی هرگز دوگانگی نمی‌پذیرد مگر اینکه اجزای ترکیبی او از هم جدا شوند و یا اجزای او که بهم متصل اند از یکدیگر مفارقت کنند. پس اگر او همچنان با حفظ صفت وحدت بماند دو چیز نشده، بلکه ممکن است شیئی دیگری حاصل آید که ثانی او محسوب گردد. و یا او از بین برود و شیئی دیگری حصول پذیرد و، در هر صورت، واحد اولیه تبدیل به «دو چیز» نشده است. هم چنین باید دانست [همانطور که دو شیئی خارجی تبدیل به یک شیئی نمی‌شوند] دو مفهوم و یا دو اعتبار نیز هرگز تبدیل به یک مفهوم یا یک اعتبار نمی‌شوند [و یک مفهوم یا یک اعتبار نیز هرگز - با حفظ وحدت - تبدیل به دو مفهوم یا دو اعتبار نمی‌گردند].

نتیجه آنکه: چون بطور مسلم جهت قبول، در ذات خود، غیر از جهت فعل است موجودی که واحد از جمیع جهات است نمی‌تواند دارای دو جهت با دو اقتضای مختلف باشد، و فرض وجود جهت فعل و جهت قبول در ذات واجب مستلزم آنست که در ذات او دو جهت محصل و مختلف الاقتضاء در ردیف هم باشند، و چنین فرضی مستلزم «ترکیب» است و آنهم بر ذات واجب محال است.

آنچه گفته شد درباره آن صفت ذاتی بود که ممکن باشد و گفتیم که تصور آن در حق واجب محال است. اما صفاتی که در حق واجب تصور می‌شود [بیکدیگر از سه

صورت است: [یا سلبی است مانند «قدوسیت» و «فردیت»، و یا اضافی است مانند «مبدئیت» و «مُبدِعیّت» و «علّیت». اضافات هرگز متقرر در ذات شیئی نیستند، آنچه در طرف «راست» ما قرار دارد می‌گردد و در سمت «چپ» قرار می‌گیرد و هیچگونه فعل یا انفعالی در ذات ما پدید نمی‌آید. نوع سوم از صفات واجب، اعتباری است مانند «شیئیت» و «وحدت» و «حقانیت».^{۱۸}

صفاتی از قبیل آنچه ذکر شد درباره واجب، جایز و گاه واجب است، و درباره اضافه، بخصوص، باید توجه کنیم که نفس اضافه برای او جایز است اما صفتی که مستلزم اضافه ذات او به غیر باشد جایز نیست.

قاعده

هر کمالی که می‌تواند برای وجود از این جهت که وجود است ثابت شود و موجب تکثر نیست و هیچگونه ترکیبی را باعث نمی‌شود، بر واجب الوجود، ممتنع نیست؛ و آنچه ممتنع بر او نیست برای او واجب است زیرا هیچگونه قوه امکانی در او نیست. برای مثال، وقتی ثابت شد صفت «ادراک» از آنجهت که ادراک است دارای خصوصیات فوق است همین مقدار کافی است که «ادراک» را برای حق متعال واجب بشماریم.

درباره [ادراک یا] علم خداوند سخن بسیار است و ما آن را برای بحث ادراکات گذاشته‌ایم و آنچه گفتیم منتهای آن چیزی بود که می‌شد طریقه مشائیان را با آن تقریر کرد. اما، در این باره مطلب بسیار مهم و عظیمی داریم که از مرموزات کتاب ما، موسوم به حکمة الاشراف، است. و در آن مقام جز با یاران و هم‌زمان طریقه اشراق گفتگو نمی‌کنیم، چه، مقصد ما از سلوک در آن مسیر صرفاً آن نیست که از چیزی از روی تعصب دفاع کنیم و یا با خصمی به مجادله پردازیم بلکه در آنجا می‌خواهیم به تحقیق و رصد روحانی پردازیم، مباحثی قدسی ترتیب دهیم و تجربیاتی صحیح بیندازیم و سلوکی داشته باشیم که به خلع هوی و هوس و تجرید قلب منتهی شود. بحق می‌توان گفت کتابی که در علم الهی بپایه حکمة الاشراف برسد در دست ما

نیست، و حتی اگر بگوئیم در علم الهی کتابی جز حکمة الاشراق نوشته نشده راست گفته‌ایم. بعلاوه، درباره قواعد بسیاری از علوم دیگر نیز کتابی عجیب‌تر از آن یافت نمی‌شود. برای آن کتاب روش دیگری برگزیده و آن را با تأیید الهی و الهام او برشته تحریر کشیده‌ایم. هیچ توانی جز توان او و هیچ نیروئی جز نیروی او نیست؛ منزه است و بازگشت همه امور به اوست.

[برهانی دیگر بر وجود واجب]

به اصل بحث بر می‌گردیم و سخن در وجود واجب را بطریق مشائیان ادامه داده و می‌گوئیم: یکی از راههایی که مشائیان باید قواعد خود، درباره وجود واجب را با توسل به آن استحکام بخشند برهانی است که بر ویژگی «حدوث نفس» استوار است، بدینطریق که:

بر حسب دلائل محکم دانسته‌ایم نفس قبل از بدن موجود نبوده است، چه، نفس بدون بدن قابل تمایز نیست و وجود آن پیش از بدن مستلزم تناسخ نیز هست، در حالیکه تناسخ محال است. دلائل بطلان وجود نفس پیش از بدن همچنین دلالت بر این دارند که محال است آنچه نفس از اوست و آنچه نفس بدان منتهی می‌شود بر یکدیگر منطبق باشند، و نیز دلائل مزبور حدوث نفس را ثابت می‌کنند و می‌دانیم هر حادثی ممکن است و هر ممکنی نیاز به مرجح دارد. مرجح وجود نفس نمی‌تواند جسم باشد. البته در اینمورد تنها نمی‌توان بر گفته ایشان اقتصار کرد که، می‌گویند: «جسم نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند که هیچ جهتی را نسبت به آن اتخاذ نمی‌کند و هیچگونه علاقه‌ای و وضعی میان آنها تصور نمی‌شود»^(۲۰)، زیرا طرف مقابل یا نیروی وهم نیز می‌تواند بمعارضه برخاسته و بگوید «بهمانگونه که شما جایز می‌دانید جسم از مبدئی بوجود آید که مفارق کامل است و هیچگونه علاقه وضعی و نسبت مکانی با جسم ندارد، هم چنین جایز است موجود مفارقی مثل نفس نیز از جسم بوجود بیاید بدون آنکه علاقه وضعی و نسبت جسمانی بین آنها برقرار باشد»^{۱۹}. بنابراین لازم برای اثبات اینکه نفس از جسم پدید نمی‌آید بدلیل

دیگری رجوع کنیم و آن می‌تواند چنین باشد که:

هیچ چیز نمی‌تواند برتر از خود را ایجاد کند، چه، وجود معلول تابع علت و مستفاد از اوست و نمی‌تواند مساوی با او باشد، چه رسد به اینکه برتر باشد. این قاعده [هر چند براساس عینیت وجود نیز معتبر است اما] بر حسب نظر کسانی که وجود را اعتباری می‌دانند ظاهرتر می‌باشد زیرا نزد ایشان آنچه شیئی از فاعل دریافت می‌دارد ماهیت است، و چون نفس ماهیت از فاعل بودن و قابل همچون سایه فاعل باشد پیدا است که سایه نم‌یتواند تمام‌تر و کامل‌تر و برتر از صاحب سایه باشد.^{۲۰}

و حال که معلوم شد نفس محتاج به مرجح است و مرجح او نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، پس باید مرجح نفس امری ماورای جسم باشد. مرجح مزبور اگر واجب باشد مطلوب، همان است و اگر ممکن باشد خود نیاز به مرجح [غیر جسمی] دارد و این سلسله به واجل الوجود بالذات منتهی می‌گردد.

آنچه ذکر شد یکی از برهانهای واجب الوجود است که، با توجه به معرفت نفس و حدوث آن، مستحکم و سهل‌المأخذ است، و اگر با چشم بصیرت نگریسته شود بر بسیاری از برهانها ترجیح دارد، و بر همین اساس است که در سخنان مذهبی قدیم گفته‌اند «ای انسان، خود را بشناسی، خدا را خواهی شناخت».^{۲۱}

[وحدت و حیات واجب]

چه بسا می‌توان از طریق دلیل فوق راهی نزدیک بسوی اثبات وحدت و حیات واجب گشود که برای اهل بصیرت نافع است، هر چند مشائیان بلحاظ بعضی از قواعد فرعی خود - که اجمالاً به آنها اشاره خواهیم کرد - تا حدودی از این طریقه جدید رویگردان هستند. به هر حال، دلیل مذکور از اینقرار است که: بذات خود مراجعه می‌کنیم. مشاهده می‌کنیم که تمام ذات خود را نمی‌توانیم یکباره تعقل کنیم، و شعور به ذات تنها با شعور به اجزای آن ممکن است. شعور به ذات با غفلت از اجزای بدن - مانند قلب و مغز و غیره - استمرار می‌یابد، و بهمین طریق شعور

بذات با غفلت از آنچه بعنوان فصل مجهول نفس شناخته می شود ممکن است. هم چنین جایز نیست شعور انسان بذات خود توسط صورتی باشد که از ذات او برای ذاتش حاصل می شود، چه، صورتی که در ذهن مُدرک حاصل می شود و با توجه به آن شیخ به خود اشاره می کند و می گوید «من» غیر از نفس ذات اوست بلکه این صورت نسبت به ذات او در حکم سوم شخص است و ادراک مستقیم ذات هرگز توسط صورت و یا امر دیگری خارج از ذات - هر چه و بهرگونه که باشد - نیست. ادراک ذات نمی تواند زائد بر ذات باشد خواه توسط صورت و خواه توسط امر وجودی دیگر، اما واسطه سلبی بحث دیگری دارد که خواهد آمد، [و در اینجا همین قدر باید گفت] سلب نمی تواند جزء ماهیت شیئی باشد. انسان وقتی بذات خود می نگرد و به آن اشاره می کند چیزی جزء ماهیت شیئی باشد. انسان وقتی بذات خود می نگرد و به آن اشاره می کند چیزی جز ذات نمی یابد، و پاره ای از امور سلبی که فرض می شود، مانند اینکه ذات خود را بدون موضوع و بدون محلّ یا بدون اضافه به بدن دریافت می کند، اینها همه عرضیاتی خارج از ذاتند. ذات انسان [- چنانکه بعضی می گویند -] دارای فصل مجهولی هم نیست، چه، ادراک ذات توسط صورت نیست [تا آن صورت شامل جنس معین و فصل مجهولی باشد]، و اصولاً ذات شخص، غایب از او نیست [و با تمام بساطت در اختیار اوست]. بنابراین با فرض شعور به ذات امر مجهولی باقی نمی ماند [تا توسط صورت یا واسطه دیگری شناخته شود]^{۲۲}.

تا اینجا بساطت نفس ثابت شد و می دانیم که در وجود خود نیازمند به مرجح نیز هست. مرجح نفس باید برتر از او باشد. نفس دانا و زنده است و مرجح نیز باید دارای علم و حیات باشد. نفس بسیط است و دارای فصل نیست، مرجح نیز باید شریفتر و بسیطتر و از معلولیت دورتر باشد. حال اگر فرض کنیم در عالم وجود دو واجب داشته باشیم هیچیک در مرتبه ای پائین تر از نفس نخواهند بود. سپس اگر متمایز از یکدیگر باشند، و هر کدام شعور غیر زائد بر ذات را، که نفس دارد - داشته

باشند، و هر یک دارای حقیقت مستقلی نیز باشد ترکیب معنوی در هر دو لازم می‌آید، و در این صورت نفوسی که معلول آنها هستند برتر و بسیط‌تر از آندو خواهند بود. اما اگر، با فرض داشتن شعور غیر زائد بر ذات، از جهت حقیقت نیز متفق باشند ناچار باید لازم نوع در آنها یکی باشد و ممیز عرضی نیز - چنانکه گفته‌ایم - نیاز به مخصص را سبب می‌شود [و فرض مخصص باعث ترکیب است]. ممکن است تصور شود بتوان کمال و نقص را بعنوان مخصص آنها در نظر گرفت در حالیکه وضع کمال و نقص را پیش از این بیان کرده‌ایم و گفته‌ایم کمال و نقص اگر معلول علتی خاص نباشد به نفس علیت و معلولیت بر می‌گردد و در اینصورت آنکه ناقص است معلول [و ممکن] خواهد بود با آنکه آن را واجب فرض کردیم.

نتیجه آنکه: چون تمایز بین دو واجب مفروض امکان ندارد باید اعتراف کرد که مبدء کلیه ائیات، ائیتی است واحد، حی، دراک، و آن کاملترین موجودات است و ثانی ندارد. این طریقه تا حدی منحرف از قواعد مشائیان است، ولی ما آن را بر سیل احتیاط در این جایگاه ایراد کردیم، چه، اثبات وجود واجب و وحدت او از مهمترین مطالب است، هر چند فطرت به وجود او شهادت می‌دهند و توجه به آن، جهت تصدیق، کفایت می‌کند.

□ پی نوشت‌های مشعر چهارم

فصل اول: مقدمات

۱. فصول این مشعر قدری مغشوش است. در ظاهر فقط یک فصل عنوان شده، ولی توسط مترجم به سه فصل افزایش یافته: مقدمات، اثبات ذات و بحث درباره صفات.

فصل دوم: اثبات واجب

۱. طریقه دوم، اگر همین است که گفته شد، باید گفت کافی نیست زیرا واجب الوجودی که هنوز ثابت نشده چگونه وحدت آن اثبات می شود؟ و اگر فرض کنیم پیش تر ثابت دشه دیگر نیازی نیست که از طریق وحدتش اثبات گردد. بلی ممکن است عبارت را اصلاح کنیم و بگوئیم: ثابت می کنیم موجودی که واحد از تمام جهات است وجود دارد و سپس ثابت می کنیم که چنان موجودی واجب الوجود است. اما آیا این طریقه می تواند مقصود مؤلف باشد؟

۲. مقصود از جسم زیرین فلک روشن نشد، چه، در نظام فلسفی متکی بر عقول و افلاک جسمی (یا جرمی) برتر از جسم فلکی تصویر نمی شود.
۳. مقصود از نفوس زیرین نفوس فلکی روشن نشد، چه، در نظام فلسفی متکی بر عقول و افلاک بالاترین مرتبه نفس را نفوس فلکی می دانند و مرتبه بالاتر را عقل می نامند.

۴. تصریح نشده است که پندار مورد اشاره درباره سماویات چیست و از چه کسانی است اما ادامه متن نشان می دهد که پنداری افراطی است و شأن آسمانها را از آنچه هست فراتر می برد. یکی از نظامهایی که به پندارگرایی افراطی در مورد آسمانها گرفتار بوده نظام اساطیری یونان باستان است که هر فلکی را خدای امر خاصی در زمین می دانسته - و از باب مثال ستاره زهره را خدای عشق می نامیده - و گویا همین تلقی است که در قرون بعد به مسأله تأثیر حرکات و اوضاع کواکب در امور زمین و زمینیان، یا شیوه تنجیم، منتهی شده است و اصطلاحات «قمر در عقرب» و «قران سعدین» و امثال اینها که هنوز هم رائج است از آن است. لازم به تذکر است که شیوه اعتقادی فلاسفه اسلامی نسبت به افلاک و

رای به زنده بودن آنها و قول به حرکت نفسانی و ارادی آنها، که در متون گذشته همین کتاب هم ملاحظه شد، به نوبه خود از جمله پندارهای افراطی درباره سماویات است.

فصل سوم: صفات واجب الوجود

۵. این جمله (متن: ژاذا ثبت ان الوجود الزائد علی الماهیات له صورة فی الایان - مجموعه یکم، ص ۳۹۰، سطر ۱۶ و ۱۷) شاید مفید این معنا باشد که قول منسوب به شیخ اشراق مبنی بر اعتباریت وجود، مخصوص به وجود ممکنات است.

۶. قابل سؤال است که بر فرض قبول اعتباریت وجود و فرو ریختن استدلال مذکور فرضیه‌ای که جانشین عینیت وجود می‌شود چیست و برای مثال در همین مورد چه باید بگوئیم و فرض مسأله را چگونه بیان و طرح کنیم. در آثار شیخ اشراق این فرضیه جانشین بیان نشده است.

۷. «عارض» در این جمله با «عرضی» که جمله قبل آمده به یک معنا نیست «عرضی» در مقابل ذاتی است ولی «عارض» در این جمله به معنی موجود در موضوع یا وجود «لغیره» و در مقابل جوهر یا «موجود نه در موضوع» یا وجود «لنفسه» می‌باشد دلیل این تفاوت پاسخی است که داده شده و گفته شده است: «اگر عارض شود قائم بر ماهیت خواهد بود». قیام به غیر یا طفیلی‌گری شأن عرض است.

۸. شیخ از اینجا راهی به دلیل ویژه خود، یعنی لزوم قول به اعتباریت آنچه عینی بودن آن مستلزم تسلسل باشد، باز کرده است. اما، قطع نظر از اینکه دلیل مذکور بر راستی درباره «وجود» جریان می‌یابد یا خیر، باید گفت استفاده فعلی شیخ به شدت قابل نقد است زیرا هیچ یک از طرفین فرض، یعنی قیام به غیر و عدم قیام به غیر یا در موضوع بودن و نه در موضوع بودن، ارتباطی با نتیجه مورد نظر شیخ ندارد. وجود «الف» اگر قائم به ماهیت - یا موضوع دیگر - نباشد در خود و برای خود است نه اینکه وجود مذکور یکبار دیگر هم موجود باشد. به علاوه چطور می‌توان گفت: وجود قائم به خود و نه در موضوع، موجود است، یعنی دارای وجود است ولی وجود قائم به غیر و در موضوع، موجود نیست، یعنی دارای

وجود، نیست؟

۹. جمله اخیر، شبیه آنچه در پاورقی ۵ بدان اشاره شد، حاکی از آن است که نظریه اعتباری بودن وجود بر فرض که به شیخ اشراق نسبت داده شود مربوط به وجود ممکنات است، منتها در اینجا مطلب به صراحت بیان شده است. هم چنین معلوم می شود با استناد به اظهارات شیخ درباره خداوند، از جمله اینکه گاهی می گوید «خدا وجود صرف است» نمی توان نسبت قول به «اعتباری بودن وجود» را از او نفی کرد. برای نمونه وی در کتاب التلویحات می گوید «فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى أمرين فهو الوجود الصرف...» (مجموعه یکم، چاپ انجمن فلسفه، ص ۳۵، سطر ۸ و ۹).

با اینهمه سخن فوق بدین معنا نیست که مسأله اصالت ماهیت و اعتباریت وجود حل شده و یا - دست کم - می توان نظر قاطعی را در این باب به شیخ اشراق نسبت داد و آیا - حتی - می توان تصویر روشنی از مسأله ارائه کرد؟ در عین حال باید پذیرفت که این مطلب، مسیر تحقیق در مسأله و فرضهای آن را تحت تأثیر قرار می دهد.

۱۰. خلاصه قاعده این بود که وجودی که دارای ماهیت و زائد بر ماهیت است لزوماً ممکن است.

۱۱. آنچه تا اینجا گفته شد براساس شیوه نخست بود، یعنی ابتدا اثبات واجب صورت گرفت سپس به وحدت او پرداخته شد. اما طریقه دوم یعنی اثبات واجب از طریق اثبات وحدت، که نسبت به آن انتقاد کردیم، مورد آزمایش قرار نگرفت.

۱۲. عوام از هو نوع تقابلی به ضدیت تعبیر می کنند ولی خواص می گویند: دو ضد، دو امر وجودی هستند که بر یک محل گرد نمی آیند و بین آنها منتهای دوری است. در این باره، البته، اختلافاتی هم هست.

۱۳. شیخ اشراق در فرازی از فصل «اعتبارات عقلی» (فصل ۶/ بند ۱۰۱) در مشروع سوم نیز به قسطاس مذکور در کتاب التلویحات اشاره کرده است. قسطاس مورد اشاره ضمن تلویح دوم در کتاب التلویحات اللوحية والعرشیه ضمن فصلی که نسبت به شیوه آن کتاب قدری مفصل است بیان

شده است (مجموعه یکم، ص ۲۱-۲۶، بندهای ۱۲-۱۶). شیخ در اینجا در پاسخ به اشکالی که طرح شده، بی آنکه اصل اشکال را حل کند، سعی می‌کند با توسل به احتمال اعتباریت وجود از پاسخگوئی طفره برود.

۱۴. در این پاسخ، وحدت خداوند از نوع وحدت عددی فرض شده و برای آن ثانی و ثالث در نظر گرفته شده است. حال، ممکن است فرض ثانی و ثالث برای واجب، به عنوان موجود خاص، به صورتی که در متن آمده مایه اشکال نباشد اما به هر حال مسلم است که وحدت الهی از نوع وحدت عددی نیست، بلکه وحدتی است که برای آن ثانی و ثالث تصور نمی‌شود. در این مورد می‌توان به کتب فلسفه اسلامی، بحث وحدت واجب و نیز به بحث واحد و کثیر از امور عامه مراجعه کرد.

۱۵. به نظر می‌رسد: اینکه «وجود بالفعل شرط جوهریت نیست» به خودی خود به این معنا نیست که «ماهیت داشتن شرط جوهریت است»، بلکه این امر نیاز به قرارداد جدید دارد و باید تصمیم گرفت که در تعریف جوهر و عرض از کلمه «ماهیت» استفاده بشود یا نشود. البته وقتی در تعریف عرض «وجود در موضوع» را قید می‌کنیم لازمه آن معلول بودن و ممکن بودن و ماهیت داشتن هست ولی «وجود به در موضوع» که در تعریف جوهر گفته می‌شود، به خودی خود اعم از آن است که شیئی ممکن دائم یا واجب باشد و این عمومیت نیز در گرو آن نیست که موجودیت را «بالفعل» بشماریم یا مطلق بگیریم. در باب منطق صوری در تعریف هر یک از جوهر و عرض «ماهیت» را موضوع قرار داده و وجود بالفعل را هم شرط نکرده‌اند و بر این اساس، واجب الوجود، به دلیل نداشتن ماهیت در تعریف جوهر وارد نمی‌شود ولی، به هر حال، این یک قرارداد است که بر اساس هدف منطق صوری، که جلوگیری از خطا در تفکر و شناختهای تصویری و تصدیقی است، منعقد شده و یک فیلسوف می‌تواند به دلایل دیگری قید «ماهیت» را بردارد و خدا را جوهر فرض کند.

۱۶. تقید به «امکان خاص» وجه روشنی دارد، زیرا اگر چیزی

وجودشبه امکان عام ممکن باشد بین واجب بالذات و ممکن بالذات مردود می‌گردد و این لازمه تولید هیچ اشکالی در مورد واجب الوجود بالذات نمی‌کند.

۱۷. بیشترین تعریض این فقره به اشاعره دست که بر حسب مشهور معتقد به صفات متعدد واجب و زائد بر ذات واجب هستند، و این اعتقاد در مقابل اعتقاد شیعه و فلاسفه قرار دارد که صفات غیر فعل را عین ذات می‌دانند. شیخ اشراق در اینجا مطلب را به صورتی کلی و جامع بیان کرده و متذکر شده است که قول به صفات متقرر در ذات، یعنی غیر صفات فعل که اضافاتی اعتباری به ذات را باعث می‌شوند، به هر صورتی باطل است اعم از آنکه صفات مذکور را هم مثل ذات، واجب بدانیم و یا ممکن و مقرر به ذات بشماریم.

۱۸. اگر این تقسیم درست باشد صفات حقیقی عین ذات، از قبیل علم و قدرت، از شمار صفات پروردگار حذف می‌شوند و این نیز خلاف نظر مشهور فلاسفه است. شاید توجیه مطلب بدینگونه باشد که شیخ اشراق می‌خواسته صفاتی را بشمارد که در واقع صفت و غیرذات باشند و آنچه را که عین ذات است، ضمن قبول آن، صفت به معنی واقعی نشمرده است. آنچه در ادامه مطلب، ذیل عنوان «قاعده» آمده مؤید این توجیه است.

۱۹. نکته‌ای که شیخ اشراق در اینجا متذکر می‌شود بسیار ارزنده است زیرا فلاسفه از یک سو معتقد به علیت و فرع مهم آن یعنی سنخیت میان علت و معلول هستند و از سوی دیگر معتقدند که جسم نمی‌تواند خالق جسم باشد بلکه علتی فوق طبیعی لازم است. شیخ در اینجا می‌گوید: اگر مبدء مفارق، با آنکه سنخیت با جسم ندارد، می‌تواند علت جسم باشد پس جسم نیز بی آنکه سنخیت با نفس مجرد داشته باشد می‌تواند علت نفس باشد. تذکر این نکته هر چند حاکی از یک نظر نهائی و جدی در این دو مورد نباشد به خودی خود از مطالب مهم مربوط به مسأله علیت است که در فلسفه شأن و یزره دارد، تا آنجا که گاهی فلسفه را، در متون متقدم، به «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند.

۲۰. شیخ در ضمن این استدلال یکبار دیگر به اصل اعتباریت وجود اشاره کرده ولی این اشاره، بر خلاف برخی دیگر از اشارات وی، متضمن نکته قابل توجه دیگری نیز هشت و آن قول به مجعولیت ماهیت یا اصالت ماهیت است. شهرت یافته که طرح این مسأله که «اصالت با وجود است یا ماهیت؟» از زمان میرداماد صورت گرفته ولی با توجه به اشاره فعلی شیخ کاملاً روشن است که حتی طرح مسأله هم از شیخ اشراق است ولی بحث کافی درباره آن از او نیست، اما باید گفت که بحث و استدلال درباره مسأله از میرداماد هم نیست بلکه از ملاصدرا است. در ضمن باید دانست که اشاره فعلی شیخ هم کافی نیست زیرا روشن نکرده است که «جعل ماهیت» توسط فاعل به چه معناست، و هر چند شیخ در اینجا در مقام بحث در این مسأله نیست اما قابل سؤال است که: اولاً آیا ماهیت، به عنوان ماهیت، نیاز به جعل دارد؟ ثانیاً «جعل» یعنی چه؟ آیا جز به این معناست که ماهیت متصف به وصف وجود شود؟ و آیا این معنا با اعتباریت وجود می سازد؟ به نظر می رسد واژه های قابل تعریف و کلیدی مسأله، به خصوص «ماهیت» و «جعل» باید به درستی توسط شیخ اشراق تعریف شوند تا اصل مقصود وی - با صرف نظر از استدلال مسأله و درستی یا نادرستی آن استدلال - روشن شود. جهت تکمیل مطلب متذکر می شویم که تمام عبارت شیخ، پس از بیان استدلال، این است: «هذا علی طريقة من يأخذ الوجود اعتبارياً اظهر، فان عنده الشئ له من الفاعل ماهيته، فاذا كانت الماهية نفسها من الفاعل و هي كظلي له، فلا يصح ان يكون الظل أتم وأكمل وأشرف من ذي الظل» (مجموعه یکم، ص ۴۰۲، سطر ۱۳-۱۵)

۲۱. از جمله تعبیرات مفید این معنا این است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

ریشه فرهنگی این اندیشه را نیز می توان در گفته های سقراط یافت که بر «شناخت خود» بسیار تکیه می کرده است.

۲۲. این استدلال که در اینجا به عنوان مقدمه اثبات وحدت و حیات واجب الوجود، از طریق نفس انسانی، آمده از جمله دلایل اثبات تجرد

نفلس است و شیخ اشراق آن را در حکمة الاشراق به عنوان دلیل ابتکاری خود در مسأله آورده است.

اشاراتی که در ضمن استدلال آمده اهمیت خاصی در فهم نظر شیخ اشراق پیرامون نفس دارد و می‌رساند که به عقیده وی اینگونه نیست که دلایل مشائیان جهت اثبات نفس و مجرد آن ناقص است بلکه ایشان معتقد است مشائیان اصولاً نفس انسانی را به درستی نشناخته‌اند و گرنه چنان دلائلی که در تاریخ فلسفه آمده و در معرض گفتگو قرار گرفته از جانب ایشان ایراد نمی‌شد.

مشرع پنجم

فعل پروردگار

۱. معلول دائم و غیر دائم و دائم معلول و غیر معلول

۲. اسباب حوادث، اتفاقات و ارادات

۳. چگونگی محرک بودن عقل نسبت به فلک

۴. حدوث ذاتی و زمانی

مشرع پنجم

فعل پروردگار و معنی ابداع

فصل [اول]

در باره معلول دائم و معلول غیر دائم و دائم معلول و دائم غیر معلول چون موجود به علت و معلول تقسیم شود، معلول نیز به دائم و غیردائم تقسیم می‌گردد، و چون موجود را به دائم و غیردائم تقسیم کنیم، دائم نیز به معلول و غیر معلول تقسیم می‌گردد.

[دفع دو پندار خطا]

بعضی از عوام الناس «مسبوقیت به عدم» را در مفهوم «فعل» لحاظ می‌کنند و نیز تمام افعال را صادر از روی اراده می‌دانند، در حالیکه اگر «صدور از روی اراده» را جزء مفهوم فعل بدانیم دیگر نمی‌توان گفت «فلانکس این فعل را از روی اراده انجام داد» زیرا مسبوق به اراده بودن داخل مفهوم فعل است و تصریح به اینکه فعل مزبور از روی اراده انجام شده [سخنی عبث است و] بدان می‌ماند که حکمی را بر انسان بشرط حیوانیت حمل کنیم. این افراد، هم چنین، نباید بگویند «این کار از روی طبع

انجام شده است»، چه، اشتراط اراده در مفهوم فعل باعث می شود آن مفهوم منافی با طبع باشد^۱ و بدان می ماند که انسان را مقید به «جماد بودن» بکنیم.

«مسبوقیت به عدم» در مورد حادث نیز ربطی به فعل فاعل ندارد، چه، اگر فاعل اراده کند حادث زمانی را بی آنکه مسبوق به عدم [زمانی] باشد ایجاد کند نمی تواند، و اصولاً چنین فرضی ممکن نیست، زیرا اگر فرض کنیم موجود حادثی مسبوق به عدم نیست حادث هم نخواهد بود و این خود اعتراف به دوام موجود است. بنابراین عدمی که سبقت بر حادث دارد مربوط به فعل فاعل نیست و حادث از جنبه وجودی خود - که ممکن نیز هست - بستگی به فاعل دارد. مفهوم «وجوب بالغیر وجود» نیز منافات با این معنی ندارد که وجوب وجود در زمان معین و یا بطور دائم باشد، و اگر ایشان دوام را ممتنع بدانند این به لحاظ مفهوم «وجوب بالغیر» نیست و دلیلی دیگر دارد.

بطور کلی می توان گفت: اگر دو چیز داشته باشیم که محمول واحدی [- مثل وجود -] به هر دو حمل می شود، منتها بر یکی بطور موقت و بر دیگری بطور دائم، بطوریکه حمل موقت صورت نگیرد مگر آنکه دائمی است در وقت خاص نیز دارنده محمول مذکور است، در اینصورت، آنکه دائمی است سزاوارتر به حمل وجود براوست؛ و بر همین اساس آنکه دائمی است سزاوارتر به معلولیت و وجوب وجود بالغیر است. حال، اگر کسی امتناع دارد از اینکه دائم الوجود بالغیر را «مفعول» و «معلول» بنامد، و بر این اصطلاح تکیه می کند که هر فعلی هنگامی فعل است که مسبوق به عدم فعل [و هر مفعولی هنگامی مفعول است که به عدم مفعولیت] باشد - در این صورت با اینکه می دانیم مسبوقیت به عدم ربطی به فعل فاعل ندارد و آنچه به فاعل مربوط است افاده وجود ممکن است - با چنین کسی نزاعی در اصطلاحی که برای خود ساخته نداریم، و او می تواند چنین اصطلاحی را درباره [فاعلیت] مُبدع عالم نیز بکار برد.

[رد یک اشتباه دیگر]

یکی دیگر از اشتباهات ایشان اینست که می‌گویند «موجود پس از اینکه موجود شد بی نیاز فاعل می‌گردد». این توهم از اینجا پیدا شده که می‌بینند ساختمان پس از تعطیل فعل سازنده و مرگ او نیز می‌ماند. این توهم، ایشان را بر آن داشته تا معتقد شوند که چون تعلق نعلول به علت در لحظه افاده و احداث، و نه از جهت ادامه وجود، است پس دائم الوجود نیاز به علت ندارد زیرا لحظه ایجاد و ابداع در او تصور ندارد و چیزی که موجود است ایجاد نمی‌شود.

اما هر دو گفته ایشان بی حاصل است: هم اینکه می‌گویند «موجود با وجود خود مستغنی از فاعل می‌شود» و هم اینکه از آن نتیجه می‌گیرند که «موجود دائم بی نیاز از علت است». دلیل بطلان گفتار ایشان اینست که: ممکن بالذات، واجب الوجود بالذات نمی‌گردد، و وجود - چنانکه گفته‌ایم - او را از امکان خارج نمی‌سازد. چنین موجودی در همان لحظاتی هم که موجود است نیاز به یک مرجح وجودی غیر از خود دارد. حال اگر او را در حال وجود بی مرجح بدانیم جریان از دو صورت بیرون نیست: یا وجود او همچنان بر عدمش راجح است و یا نیست. اگر وجودش راجح باشد این رجحان به ذات و ماهیت او بر می‌گردد، پس ماهیت او مقتضی وجود است، و نیاز به غیر ندارد، پس باید نیاز به علت نداشته باشد نه در حال و نه در آینده و نه در گذشته، و چنین موجودی واجب الوجود بالذات است در حالیکه او را ممکن فرض کرده‌ایم، و جمع این دو محال است. اما اگر وجود او را - که مرجح خارجی ندارد - در ذات خود نیز راجح بر عدم بدانیم با ممکنی روبرو خواهیم بود که مرجح برای وجود خود ندارد، و چنین ممکنی علی القاعده موجود نیست، چه، مرجح وجود آن منتفی است [و فرض وجود چنان ممکنی مستلزم تناقض است].

[چاره جوئی بی ثمر]

گاهی می‌گویند «وجود در زمان اول، خود، مرجح وجود در زمان دوم است و همینطور... تا زمانهای بعد». اما این سخن هم حاصلی ندارد، زیرا زمان اول باطل شده است و اگر هم رجحانی بر حسب او موجود بوده با خود او از بین رفته، و

پیداست که آنچه معدوم است نمی‌تواند مرجح وجود باشد. بعضی از ضعیفان نیز گمان می‌کنند فاعل نیروئی به موجود می‌دهد که پس از عدم فاعل هم باقی می‌ماند. اما اگر ایشان غیر موجه است، زیرا نیروی مزبور نیز خود وجود ممکن است و نیاز به مرجح دارد، و گفتگو در بقای آن با انتفاء مرجح بهمان گونه است که درباره موجود صاحب نیرو ایراد کردیم. نتیجه آنکه: چون وجود ممکن در ذات خود واجب و بی‌نیاز از مرجح نیست در ادامه وجود خود نیز محتاج به علت است، هم چنانکه در اصل وجود. اما اینکه می‌گویند «موجود را نمی‌توان ایجاد کرد»، یعنی، وجود دیگری نمی‌توان به او داد، البته صحیح است ولی باید توجه داشت که وجود اولیه، که نیاز آن به مرجح پذیرفته شد، در زمانهای بعد عیناً موجود نیست [و برای هر زمانی وجودی خاص در نظر گرفته می‌شود]. اما درباره مثال «ساختمان و سازنده» باید گفت: حادث، گاهی دارای علت حدوث و علت ثبات جداگانه است مانند «خانه» که علت حدوث آن [، یا جزئی از علت]، حرکت بناء است و علت ثباتش خشک شدن مواد و بهم چسبیدن اجزاء [و مساعدت هوا و عوامل دیگر] است که باعث بقای شکل آن می‌گردد. و گاهی علت حدوث و ثبات شیئی امر واحدی است مانند ظرف مخصوصی که آب درون خود را بشکل خاصی در می‌آورد. بهر تقدیر، شیئی^۲ در حال ثبات نیاز به مرجح دارد، و چنانچه علت حدوث منتفی شود و علتی برای ثبات نداشته باشد محال است باقی بماند.

فصل [دوم]

درباره اسباب حوادث - اتفاقات و ارادات - بحثی درباره دوام

گفته‌ایم که: هر حادثی ممکن است و نیاز به مرجح ندارد. مرجح حادث نمی‌تواند [- با وصف مرجح بودن -] دائم باشد زیرا مستلزم دوام ترجیح است و در این صورت معلول، حادث نخواهد بود. هم چنین جایز نیست مرجح از جمیع وجوه حاصل باشد و زمانی استمرار یابد [سپس از بین برود] و پس از زمانی حادث

بوجود آید، چه، اگر وجود حادث مقترن با وجود مرجح نباشد معلوم می‌شود مرجح مزبور تام نبوده و نیاز به شرط جدیدی دارد تا تبدیل به یک مرجح کامل شود، در حالیکه آن را یک مرجح تام فرض کرده بودیم.

بنابراین می‌توان به درستی نتیجه گرفت که هر حادثی دارای مرجح تامی است که آن نیز [- از جهت مرجح بودن -] حادث است و از جهت زمانی لزوماً مقترن با یکدیگر هستند. گفتگو درباره مرجح حادث نیز از آنجهت که خود نیز حادث است و نیاز به مرجح حادث دیگری دارد همانند حادث اول است، بدینسان که او هم نیاز به مرجح دارد و این سلسله همچنان پیش می‌رود و نمی‌تواند با رسیدن به اولین حادث منقطع گردد زیرا هر حادثی بعنوان «اولین» فرض شود، از جهت نیاز به مرجح، همسان دیگر حادثات خواهد بود.

پس اگر همچنان پیش برویم با سلسله‌ای از علل غیر متناهی روبرو خواهیم بود، و چون برهان بر امتناع سلسله علل مجتمع و غیر متناهی قائم شده است بناچار باید چنین سلسله‌ای فراهم نیاید و عللی که مجتمع می‌شوند غیر متناهی نباشند. از سوی دیگر، سلسله حادثات، بر حسب ذات خود - نمی‌تواند در مرحله‌ای منقطع شود یا خلل پذیرد زیرا هر حدی در نظر گرفته شود، برای خود، حادث است و استدعای مرجحی حادث دارد که از جهت زمانی مقارن با او باشد، و مرجح او نیز این چنین است، و بدینصورت است که هرگونه خلل و انقطاع فرضی در سلسله حادثات، ممتنع و مردود است.

با توجه به اشکال فوق، تنها راه چاره اینست که علل غیرمتناهی، که اجتماعشان غیر ممکن است و تصور هیچگونه ثباتی برای آنها نمی‌شود و انقطاع و خلل نیز نمی‌پذیرند، خود، نفس حرکات باشند [که به حرکت دائمی و دورانی فلک باز می‌گردند]، و حرکات مزبور همگی منقطع هستند مگر حرکت دورانی فلک، و همان است که علت حدوث حادثات و علت عدم آنها نیز هست، چه، عدم حادث در زمان معین نیز محتاج به مرجح عدم در همان زمان است، و این مرجح یا وجود

چیزی است که نباید باشد و عدمش شرط وجود حادث است و یا عدم چیزی است که باید باشد و وجودش شرط حصول حادثات است.^۳

سؤال:

اگر بتوانیم سلسله‌ای از علل حادث و غیرمتناهی فرض کنیم که از جهت زمان با یکدیگر مجتمع نباشند دیگر حاجتی نیست به اینکه سلسله حادثات به یک علت ثابت بنام «واجب الوجود» منتهی شود.^۴

جواب:

علتهائی که همگی حادثند ما را از واجب الوجود، بی‌نیاز نمی‌سازند، زیرا حامل [اولیه] حرکات، که جرم متحرک [فلکی] و نفس محرک [فلکی] هستند، از جمله امور ثابت و [در عین حال] ممکن هستند که نیاز به مرجح ثابت و غیر متغیر دارند، و آن جز واجب الوجود نتواند بود، و [به هر حال] شکی نیست که در عالم عنصری امور ثابت و ممکن وجود دارند هر چند تعداد آنها منحصر در هیولای اجسام و جوهر ملاک بالذات - که در انسان است و تبدل نمی‌پذیرد - باشد. بعلاوه، در هر حادثی، غیر از حرکت [، که علت خاص خود را دارد]، زمان حدوث غیر از زمان بطلان است و بین آندو، زمان دیگری است که زمان ثبات نامیده می‌شود. [حادث در زمان ثبات هم نیاز به علت دارد و] علل ثبات حادثات باید مجتمع در وجود باشند، چه، در اینصورت ثابت نخواهند بود و هیچ چیزی با زوال برپادارنده خود برپای نخواهد ایستاد.

پیش از این نیز ثابت کرده‌ایم سلسله عللی که حادث هستند باید منتهی به واجب الوجود بالذات گردند، و او علت جمیع موجوداتست، علت وجود و علت ثبات آنها، چه، جز او هر چه هست، از ثابت و غیر ثابت، ممکن است و مجموع ممکنات نیازمند به واجب الوجود هستند.

سؤال:

حرکات فلکی نیز حادث‌اند و نیاز به مرجح حادث دارند، و بدین ترتیب،

نمی‌توان حرکت فلک را علت بقیه حرکات نامتناهی دانست. هم چنین نمی‌توان یک حرکت فلک را علت حرکت دیگر آن دانست، زیرا حرکت دوم حاصل نمی‌شود مگر اینکه حرکت اول باطل شده باشد. بعلاوه، هر حرکتی [- علاوه بر حدوث -] در دوام خود نیز نیازمند به علت است، پس چگونه ممکن است علت آن، حرکاتی باشند که پیش از این بوده و اکنون باطل شده‌اند؟ بنابراین، علت حوادث، حرکت فلک نیست و علت‌های دیگری لازم است، و چنانچه فلک دیگری با حرکات جداگانه‌ای بعنوان علت فرض شود همین اشکال را درباره آنهم تکرار می‌کنیم، و اگر همه حرکات را به حرکت متحرک اعلیٰ برگردانند سخن خود را درباره آن تکرار می‌کنیم. نتیجه آنکه: از یکسو باید متحرکات نهایت داشته باشند زیرا جسم متناهی است و از سوی دیگر ذات حرکت حادث مستدعی طبقاتی از علل و معلولات متغیر و مترتب و غیرمتناهی و مجتمع می‌باشد، و این لازمه - چنانکه گفته شد - ممتنع است [، و بنابراین، اشکال متقدم بازگشت می‌کند].

جواب:

نمی‌توان گفت حرکت متقدم علت مطلق حرکت متأخر است، بلکه مطلب بدینصورت است که: هر فلکی دارای یک اراده کلی و ثابت است که بیک حرکت کلی^۵ تعلق می‌گیرد. علاوه بر این، می‌دانیم کسی که [- برای مثال -] قصد دارد به جایگاهی حرکت کند بالضروره باید یک قصد کلی^۶ نسبت به آن حرکت داشته باشد ولی همراه آن اراده‌های جزئی مربوط به حرکات جزئی معین - از مقصد تا جایگاه - نیز باید فراهم آید.

اراده‌ای که بهر قدم در طور مسیر تعلق می‌گیرد و نیز تعیین یافتن حرکت کلی نسبت به یک قدم خاص، معلول آنست که قدم پیش از آن برداشته شود، چه، اگر قدم پیشین برداشته نشود و شخص به نقطه معین نرسد نوبت به قدم بعدی نمی‌رسد. فلک نیز این چنین است، یعنی اراده‌ای کلی و ثابت دارد که به حرکت آن بطور مطلق تعلق می‌گیرد. سپس، این اراده کلی با وصول به نقطه معین اراده جزئی

حرکت از آن نقطه بنقطه بعدی را موجب می‌شود، و بدین معنی است که هر حرکت جزئی قبلی علّت حرکت جزئی پس از خود است^۷ و وصول بیک نقطه با اراده کلی، علّت اراده جزئی و حرکت جزئی بعد از آن است، و حرکت جزئی بعدی نیز علّت اراده و حرکت جزئی سوم است، و همچنان... تا بی نهایت. [بنابراین] هیچ حرکت جزئی ای متوقف بر اراده‌ای که، خود [متقابلاً] توقف بر آن حرکت جزئی دارد، نیست، بلکه هر حرکتی توقف بر حرکت دیگر از نوع خود دارد. هم چنین، وصول به هیچ نقطه‌ای توقف بر حرکتی که، خود متوقف بر وصول به آن نقطه است، ندارد، بلکه هر وصولی تنها توقف به وصولی دیگر از نوع خود [و پیش از خود] دارد، و بدینگونه است که دور ممتنع هم لازم نمی‌آید.

[توجه به این نکته نیز لازم است که] اگر افلاک اراده کلی حرکت را نداشتند تجدد دائمی ارادات برای حرکات جزئی واجب نمی‌شد، چه، از حرکت بیک نقطه لازم نمی‌آید اراده یک حرکت جزئی دیگر از آن نقطه به نقطه بعد بوجود آید، مگر آنکه اراده کلی [نسبت به تمام حرکت] در ابتدا تحقق یافته باشد.

و چنانچه بپذیریم که نفس وصول بیک نقطه مستلزم حرکت از آن نقطه بعد نیست باید قبول کنیم که تجدد اراده حرکت، معلول علتی مافوق حرکات و ارادات جزئی است. علّت مافوق نیز باید دگرگونی آن موجب پیدایش ارادات جزئی شود، زیرا آنچه ثابت است نمی‌تواند، بر حسب ذات و بخودی خود، علّت امور غیر ثابت باشد، جز آنکه امری غیر ثابت واسطه شود، ولی ما بی‌درنگ سخن را به واسطه انتقال داده [و از کیفیت تغییرات آن و چگونگی ارتباط آن تغییرات با امر ثابت جويا شویم]، و از آنجا که امور متغیر ثابت‌الذات و مترتب در علیت و معلولیت نمی‌توانند تا بی نهایت پیش بروند بناچار باید در یکی از مراحل، که میسر باشد، دور صورت گیرد و این دور همچنان در اشخاص منتشر بطریق تبدل و تعاقب ادامه یابد، و مبنای آن چیزی جز اراده کلی و ثابت نخواهد بود.

نتیجه آنکه: حرکت فلک دارای علتی است که یک جزء آن ثابت است، و آن

اراده کلی است، و جزء دیگر آن غیر ثابت است و آن عبارتست از ارادات جزئی متعلق به نقطه نقطه حرکت که تحت تأثیر اراده کلی واجب می‌شوند. پس حرکت دائمی فلک بلحاظ اجزاء خود، که بمنزله اشخاص آن فرض می‌شوند، علت حدوث حادثات است؛ و بر حسب مدت و صنف خود علت ثبات نسبت حادثات به علل ثبات است؛ و مدت مذکور که عیناً مدت ثبات است حادث را همچنان پیش می‌برد تا [به مرز نابودی برسد و] سبب زوال آن تحقق یابد. آیا مشاهده نمی‌کنی که حرکتی موجب حدوث انسان می‌شود و عاملی باعث می‌شود مدتی زندگی او طول بکشد، و سپس همین طول مدت بتدریج او را بسوی حرکت دیگری میراند که موجب زوال حیات از جسم او می‌گردد.^(۶)

[انحلال یک شبهه]

با توجه به راه حل فوق، یک شبهه دیگر هم منحل می‌شود و آن اینست که می‌گویند: اگر حادث دارای ثبات [- هر چند در مدتی کوتاه -] باشد نیاز به علت ثبات دارد و میان او و علت ثبات نسبتی برقرار خواهد بود. نسبت مذکور، خود، حادث است زیرا به تبع حادث بوجود آمده است. سپس حادث دوم، یعنی نفس نسبت، خود، دارای ثبات است، و نیاز به علت ثبات دارد، و نسبتی بین او و علت ثبات برقرار خواهد بود. [نسبت دوم نیز همچنان است و نسبت سوم را بدنبال می‌آورد، و بطور کلی] نسبت هر حادثی به علت ثبات خود یک حادث است و [برای خود] علت ثبات و نسبتی نیز با آن علت ثبات دارد، و نسبت بعدی نیز همچنان است و این سلسله تا بی‌نهایت پیش می‌رود.

اما انحلال شبهه مذکور بدینصورت است که علت ثبات حادث [- چنانکه گفته شد -] حرکت دائمی فلک است [، که معلول اراده کلی است]، و بر حسب مدت و صنف خود موجب ثبات حادث می‌گردد، اما خود نیاز به علت دیگری برای ثبات ندارد، و همین حرکت [- چنانکه گذشت -] از یکسو تبدیل به اجزائی می‌شود که در حکم اشخاص آن بشمار می‌روند و حدوث حرکات جزئی را سبب می‌شوند، و از

سوی دیگر حادث را در طول زمان بسوی زوال می‌برند و به آخرین حرکتی که منجر به زوال می‌شود و به علت جزئی آن حرکت نزدیک می‌سازند.

بحث و تحصیل

سزاوار آنست که شبهه مذکور بطریق فوق دفع نشود زیرا نظیر همین اشکال در امور غیر حادث، مانند ممکنات ازلی، عیناً پیش می‌آید [و در آنجا پاسخی نخواهیم داشت]. تقریر شبهه در مورد این قبیل ممکنات اینست که: علل آنها - مثل خودشان - غیر حادث است، و هر یک از این معلولات نسبتی با علت خود دارند. نسبت، هر چه باشد، ممکن است و خود نیاز به علتی، بهرگونه که باشد، دارد. سپس بین نسبت با علت آن نیز نسبتی برقرار است و نسبت دوم هم ممکن و محتاج به علت است و خود نسبت دیگری با آن دارد، و این سلسله همچنان تا بی نهایت پیش می‌رود.

اما اگر در جوار شبهه مذکور بگوئیم اموری مثل نسبتها همگی از اعتبارات ذهنی هستند [و تسلسل در آنها باعث اشکال نمی‌شود] دیگر نیازی به این تکلفات نیست. هم چنین می‌توانیم این مطلب را رد کنیم که نسبت هم دارای نسبتی باشد، چنانکه مشهور نزد مؤلفان کتب نیز همین است. ولی باید دانست که پاسخ مشهورگاهی با این اشکال مواجه می‌شود که: بین دو شیئی بودن نسبت، موجب بی نیازی ذات آن - از آن جهت که ممکن است - از علت مرجح نمی‌شود، و بناچار نسبتی بین نسبت و علت آن نیز برقرار می‌شود، و آن نسبت - با توجه به واقعیت علیت و ثبات آن - از قبیل حیثیتی که بین دو امر برقرار می‌شود [و در اصطلاح «نسبت» نامیده می‌شود]، نمی‌باشد. حاصل کلام اینکه، انحلال شبهه تنها بدین طریق است که معتقد شویم نسبت، خود، دارای نسبتی که نیاز به علت بیرونی را ایجاد کند نمی‌باشد. این مطلب و نظائر آن، همانگونه که پیش تر گفته‌ایم، با ملاحظه قسطاس^۱ معلوم می‌گردد.

[علیت حرکات نسبت به یکدیگر]

حال که مطلب فوق معلوم شد باید دانست علیت حرکت نسبت به حرکت دیگر

به دو صورت است: اول آنکه علیت محرک برای حرکت بعدی به مناسبت تغییری باشد که در خود آن محرک پدید می‌آید، و از این قبیل است آنچه در وصول شخص متحرک به نقطه خاص ملاحظه کردیم، چه، وصول مزبور [که تغییری در چگونگی محرک است] موجب می‌شود اراده حرکت به نقطه‌ای در نفس متحرک پدید آید و حرکت دوم صورت گیرد. بدین طریق است که یک علت متقدم به فانی شده می‌تواند حرکت بعدی را پدید آورد، و علت یک حرکت برای حرکت بعدی در مورد فوق جز بدین طریق تصور ندارد.^۹

دوم اینکه: حرکت دو چیز - به عنوان علت و معلول - تقارن زمانی داشته باشند و، در عین حال، حرکتی که عنوان علت دارد، بر حسب ذات یا طبع، مقدم بر حرکتی باشد که به عنوان معلول شناخته می‌شود، و از این قبیل است حرکت انگشت که باعث حرکت انگشتی می‌شود و گردش خورشید که گمان می‌رود علت گردش شعاع باشد.

سؤال:

گفته شد فلک در حرکت خود از نقطه‌ای به نقطه دیگر دارای اراده‌های جزئی است، در حالیکه وضع فلک همانند ما نیست. ما هنگام حرکت قدم به قدم پیش می‌رویم و هر قدمی باعث تعیین اراده جزئی متعلق به خود می‌گردد، و گاهی نیز واحد دیگری [مثل طول یا زمان معین] جای قدم را می‌گیرد ولی وضع بهمان منوال است. اما فلک در حرکت خود مسیر واحدی با وضعیتهای مشابه دارد و نمی‌توان در آن نقطه‌هایی یافت که پایان هر یک شروع دیگری باشد، و نیز نقطه‌ای که به عنوان مبدء یا منتهای حرکت فرض می‌شود ترجیحی نسبت به نقاط دیگر ندارد.

جواب:

نقطه‌ای که بعنوان مبدء یا منتهای حرکت فلک شناخته می‌شود همانند نقطه‌ای نیست که در حرکت انسان بهمین عنوان شناخته می‌شود و ما چگونگی آن را بیان کردیم. افلاک بخودی خود دارای اجرام متساوی هستند^{۱۰} ولی اجزائی که در

حرکت آنها فرض می‌شود بر حسب اختلاف آنچه در زیر فلک قرار دارد مختلف می‌گردند؛ و حتی اگر نبود جز نفس افلاک و مقابله آنها با یکدیگر و تربیعات و تسدیسات و دیگر مناسبت‌های فلکی که با یکدیگر پیدا می‌کنند همین مقدار کافی بود تا نقاطی مشخص و متعین گردد و اراده‌های جزئی بر آنها تعلق گیرد و بدانها تعیین یابد.

زمینه سازی و بحث

چون دانستی که هر حادثی نیاز به علل حادث غیر متناهی دارد پس بدانکه: گاهی ما، در کتابهایمان، بعضی امور را، به پیروی از پیشینیان، به «امور اتفاقی» موسوم ساخته‌ایم، و مقصودمان از این نام‌گذاری این نیست که این امور بدون مرجح بعالم وجود در می‌آیند، بلکه منظورمان از «امور اتفاقی» تمام آن خصوصیتی است که ملحق به شیء می‌شود. اما نه بر حسب ذات و ماهیت آن، و اینگونه امور باعث اختلاف افراد با یکدیگر می‌گردد.^{۱۱} می‌دانیم اشخاصی که از جهت ماهیت نوعی خود مشترکند وقتی بر حسب امور خارجی با یکدیگر مختلف می‌شوند این امور مقتضای ذات هیچکدام نخواهد بود زیرا در آنصورت می‌بایست مشترک میان همگان باشد. علل ثابت اگر چنان باشند که نسبت آنها با تمام اشخاص، مساوی باشد بعضی از اشخاص - بر حسب ماهیت نوعی - نمی‌توانند، در مقابل یک عرض، رجحانی نسبت به بعضی دیگر داشته باشند. پس اگر فرض کنیم فاعل یکی و ماهیت نوعی هم یکی باشد هیچ یک از افراد نمی‌تواند [، بر حسب ماهیت خود،] اختصاص به امر خاصی داشته باشد.

نتیجه آنکه: هر امر اتفاقی [نیز مانند سایر حادثات که درباره آنها صحبت کردیم] دارای علت‌های غیر متناهی است، و آنچه به اشخاص ماهیات - که قابل هستی و زوال‌اند - ملحق می‌شود و حادثاتی که تعلق به اشخاص دارند و باعث تمایز شخصی از شخص دیگر می‌شوند، همگی، بنوبه خود باید دارای غیر متناهی سماوی^{۱۲} باشند.

مرجح اتفاقیات ممکن است «زمان» باشد^{۱۳}، و در این صورت همگی تحت لوی زمان واقع می‌شوند، و هر خصوصیتی که به شیئی ملحق می‌شود و باعث تمایز اشخاص از نوع واحد عنصری می‌گردد بایستی حادث زمانی باشد. البته نمی‌توان گفت: «هر امری که ملحق به ماهیتی باشد دارای ابتدای زمانی است» - چنانکه گاهی گفته می‌شود - مگر اینکه منظور از «امر ملحق» فقط حادث زمانی باشد، و اگر چنین باشد نیازی به استدلال هم نخواهد بود. و حتی پسندیده نیست که گفته شود: «هر حادث زمانی دارای ابتدای زمانی است»، چه، آن، شیئی واحدی است^(۱۲). اما اگر مقصود از «امر ملحق به ماهیت» چیزی باشد که برای ماهیت حاصل می‌شود اما نه بر حسب ذات و بدانجهت که ماهیت ویژه‌ای است - و همین معنی متعین است هنگامی که می‌گویند «موجودی که ماهیت او با انتیش یکی است اگر متعدد شود هیچ فرد او از فرد دیگرش ممتاز نمی‌شود مگر به لاحق خارجی، و هر لاحق خارجی دارای ابتدای زمانی است» - در چنین مواردی منظور فقط خصوصیتی است که توسط سبب خارجی ملحق به ماهیت می‌گردد و از لوازم ماهیت نیست. [حال که این مقدمه دانسته شد می‌گوئیم: تصورات کلی نفوس فلکی و عقول، همگی، اموری هستند زائد بر ماهیت افلاک و عقول و توسط سبب خارجی و خوب می‌یابند. بلکه «مقدار» نیز، که عارض بر فلک است، بنابر استدلالی که در کتب تقریر شده - که هرگاه مقدار چیزی مقتضای ذاتش باشد جزء او نیز مقدار کل را خواهد داشت، و این محال است - و با این فرض که دارای سبب خارجی است عارض بر ماهیت است و از لوازم آن نیست، هر چند دائماً با آن است. هم چنین و خوب وجود عقول که طبق قواعد مشهور ایشان پذیرفته شده است از لوازم ماهیت آنها نیست، و نیز اختصاص کواکب به مواضع خاص فلک، و بخصوص ستارگان ثابت بمواضعی از فلک متشابه از لوازم ماهیت آنها نیست، بلکه در تمام این موارد - چنانکه گفته‌ایم - با امری که لازمه وجود خارجی است رویرو هستیم [و آن را «اتفاقی» می‌نامیم].

[یک نکته مهم]

می‌دانیم ارادهٔ ما گاهی از روی انگیزه‌هایی که داریم حاصل می‌شود، اما با اینکه اراده و عزیمتی، بهر صورت، حاصل شده و انگیزه بر انجام فعل قائم گردیده فعل به تأخیر می‌افتد، سپس در بسیاری از اوقات اراده بطور ناگهانی و از جانب نفس ما، بدون آنکه سببی طبیعی وجود داشته باشد و یا کمکی برای انگیزه فرا رسد، جز می‌تواند می‌یابد و فعل واقع می‌شود. جزمیت یافتن ناگهانی اراده - بعد از آنکه اصل اراده موجود شده و انگیزه‌ها و اسباب زمینی آن موجود گشته ولی فعل همچنان معوق بوده - [نمی‌تواند بدون سبب بوده، بلکه] باید دارای سبب حادثی باشد، و خود آن سبب نیز دارای سببی است که بالاخره به علت سماوی منتهی می‌شود، و بهمین ترتیب است که تمام اراده‌ها و اقدامات و باز ایستاده‌های ما سرانجام به امر سماوی [و حرکت دائمی افلاک] منتهی می‌گردد.

بنابراین آشکار شد که افعال ما مرتبط به اراده‌های ما هستند ولی اراده‌های ما منسوب به اراده‌های دیگری از ما نیستند. همه چیز، از جمله اراده‌های ما و افعال ما، معلق به امر عالی است، و مقدورات ما، از آن جهت که توقف بر شوق‌ها و اراده‌ها و جوازم اتفاقیه‌ای دارند که خود آنها از جهتی معلل به امور سماوی هستند، در واقع مقذور ما نیستند، بدین معنی که اگر اسباب سماوی فراهم نیایند این افعال نیز جزء مقدورات ما قرار نمی‌گیرند.

فصل [سوم]**در بارهٔ چگونگی محرک بودن عقل نسبت به فلک**

دانستیم فلک دارای اراده‌ها و حرکات جزئی است، و دانستیم اراده‌های جزئی تنها توسط اسباب خارجی از اراده کلی منبعث می‌گردند. از اینجا نتیجه می‌گیریم که عقل [یا محرک فلک] نمی‌تواند فلک را بطور مستقیم و بمباشرت خود حرکت دهد، زیرا حرکات جزئی محتاج اراده‌های جزئی و حدود جزئی است و حرکت از ج بطرف ب غیر از حرکت از ب بطرف د است. بنابراین در اینگونه حرکات باید حدود

جزئی [یکی پس از دیگری] تعقل شوند. حال، اگر مقصود از عقل [بعنوان محرک فلک]، ذاتی باشد که مجرد از ماده و علائق و تدبیرهای مربوط به آن است چنین عقلی نمی‌تواند محرک مستقیم و مباشر فلک بوده و آن را با اراده‌های جزئی از نقطه‌ای به نقطه دیگر براند و اگر چنین باشد عقل نیست. پس جوهر مزبور چنانچه محرک باشد، تنها محرک تشویقی^{۱۴} خواهد بود.

فصل [چهارم]

در باره بحث هائی درباره حدوث ذاتی و حدوث زمانی

بعضی از محصلین می‌گویند: فرض می‌شود واجب الوجود مرجح وجود ما سوای خویش است. اما از یکطرف آنچه مقدم بر جمیع ممکنات است جز ذات واجب یا صفت ذاتی او - بنا بر توهم عامه مبنی ب راینکه واجب دارای صفاتی واجب الوجود است^{۱۵} - نمی‌باشد، و از طرف دیگر مرجح، یعنی واجب، دائم الوجود است، و این خصوصیت سبب می‌شود ترجیح توسط واجب نیز دائمی گردد [و ممکنات دائم الوجود گردند]. اما چنانچه فرض کنیم واجب و صفات دائمی مفروض برای او [توسط عوام] موجود باشند ولی ممکنات حاصل نشده باشند لازمه آن اینستکه ذات واجب مرجح وجود ممکنات نبوده و توقف آنها بر غیر واجب نیز محتمل باشد، و در این صورت پیدایش ممکنات از واجب نیاز به خصوصیتی دارد که در ذات واجب تجدید شود [و حصول ویژگی جدید]، از هر گونه که باشد [، با وجوب منافات دارد]. باید توجه داشت که سخن ما درباره قبل از پیدایش جمیع حادثات است، و در آن موقعیت جز ذات واجب وجود نداشته است و در آن حالت اگر ذات واجب [- بدون خصوصیت فرضی جدید -] مرجح نمی‌بود تا ابد هم نمی‌توانست مرجح باشد و هیچ موجود ممکنی هرگز بوجود نمی‌آمد. اما از آنجاکه می‌دانیم موجودات ممکن بوجود آمده‌اند و پیش از آنها فقط ذات واجب موجود بوده است معلوم می‌شود ذات واجب در پیدایش آنها کافی بوده است، و عدم توقف ممکنات بر غیر ذات واجب با توجه به دوام وجود واجب

مستلزم ازلیت و ابدیت ممکنات است.

[چاره جوئی بی ثمر]

بعضی گمان کرده‌اند همینکه بگویند واجب الوجود کارها را از روی اراده انجام می‌دهد اشکال برطرف می‌شود؛ ولی این افراد توجه نکرده‌اند که اراده یا هزار صفت دیگر هم که برای واجب فرض شود همگی واجب الوجود و دائم الوجودند، و همینکه اراده یا آن صفات دائمی شدند و وجود ممکنات توقفی بر غیر آنها نداشت دائمی می‌گردند. و اگر فرض شود - بالاخره - چیزی از قبیل اراده یا قدرت یا زمان یا غیر اینها حادث می‌شود و ممکنات را بوجود می‌آورد باز هم اشکال در این مورد مطرح است که کدام صفت باید حادث شود و کدام باید منتفی گردد تا ممکنات بوجود آیند. بعلاوه، اراده یا قدرتی که در این راه حل، حادث فرض می‌شود خود از ممکنات است چیزی جز ذات واجب بر آن مقدم نیست، پس باید توسط ذات واجب، که دائمی است، موجود شود، و بر این اساس، خود این صفات هم دائمی خواهند شد.

[یک اشتباه دیگر]

اشتباه دیگر این افراد اینست که گمان کرده‌اند وقتی حکماء اصطلاح «تقدم ذاتی» را برای موجودی بکار می‌برند منظورشان ذات آن موجود منهای صفات اوست، در حالیکه چنین نیست، بلکه علت تامه شیئی، هر چند مرکب از اجزاء بسیاری مانند اراده و انگیزه و وسیله و جز اینها باشد، همینکه فراهم شد و معلول توسط آن واجب گردید گفته می‌شود تقدم ذاتی بر معلول دارد. اما کلمه «ذات» که در مقابل صفات قرار می‌گیرد مسئله دیگری است و ارتباطی با بحث فعلی ما ندارد.

[راه حل غلط]

بعضی برای حل مسأله اراده؛ به نقل از حکما، گفته‌اند: وقوع اشیاء ممکن از واجب در یک حال برتر از حال دیگر نیست. اما این افراد نیز در اشتباهند زیرا قبل از جمیع ممکنات حالی وجود نداشته است و جمیع احوال از ممکنات است که بر

آنها و احوالشان چیزی جز واجب، مقدم نیست. بطور کلی در این استدلال نیازی به رجوع به اولویت و مطرح ساختن بحث آن نیست، بلکه کفایت می‌کند در نظر بگیریم که آنچه مقدم بر جمیع ممکنات است تنها ذات واجب است و مرجح ممکنات جز ذات واجب نیست و چون ذات واجب دارای دوام است پس تمام ممکنات باید دائمی باشند.

[پاسخهای باطل]

بعضی در مخالفت با این ایراد، دلائلی دیگر آورده‌اند. یکی از آن دلائل از اینقرار است:

گذشته [، و آنچه در گذشته وجود داشته،] منتهی به اکنون شده است و آنچه تا این زمان تنهایی پذیرفته باشد بعد از این هم متناهی خواهد بود [پس دوام ممکنات لازم نمی‌آید].

این دلیل دارای خلل آشکار است، زیرا گذشته بنحوی منتهی به اکنون نشده است که برآستی نهایت آن بوده و پس از آن نهایی نباشد. بعلاوه، بحث دوام وقتی با توجه به گذشته صورت می‌گیرد ناظر به آغاز شیئی است، و نه انجام آن، چنانکه وقتی همین بحث در آینده انجام می‌شود زمان حاضر بعنوان مبدء فرض می‌شود و دوام انجام نداشتن خواهد بود. پس دوام درباره آنچه هم اکنون نهایت آن فرض می‌شود بمعنی آغاز نداشتن و درباره آنچه هم اکنون مبدء آن شمرده می‌شود بمعنی پایان نداشتن است.

گاه بین دوام در گذشته و آینده بوجهی فرق گذاشته می‌شود چندان زشت و ناپسند که بازگو کردن آنها باعث شرمساری است. یکی از آنها اینستکه: اگر به کسی بگوئی «درهمی بتو نمی‌دهم مگر اینکه پیش از آن یکی دیگر داده باشم» نمی‌توانی درهمی به او بدهی، اما اگر بگوئی «درهمی بتو نمی‌دهم مگر اینکه پس از آنهم یکی دیگر بدهم» اعطای درهم در اینصورت امکان‌پذیر است. این تعلیل بدان می‌ماند که شخصی نمی‌خواست اسب خود را عاریه بدهد و به عاریه خواه می‌گفت «چون

رنگ اسب از سرخی به سیاهی گرائیده است نمی‌شود او را عاریه بدهند». اصولاً یکی از کارهائی که برازنده این جماعت است همین است که امور را با یکدیگر جمع کنند و یا از یکدیگر فرق نهند بدانچه نه جامع و نه فارق است و اصلاً دخالتی در موضوع ندارد، وگرنه حدیث درهم چه ربطی با تنهایی و عدم تنهایی دارد؟. بعلاوه امتناع اعطاء درهم در تعبیر اول بجهت لزوم دور است و ارتباطی با گذشته و آینده ندارد.

بعضی دیگر در چنین مسئله‌ای با این اهمیت به تمثیلی در مورد طلاق متوسل شده‌اند، و این براسستی از آنگونه کارهاست که «پسر بچه را پیر می‌سازد»^{۱۶} و بدان می‌ماند که سر را [برای رهائی از درد] به سنگ بکوبند.

دلیل دوم ایشان در ردّ اشکال مزبور اینستکه:

«یک یک حرکات مسبوق به عدم هستند، چنانکه ملاحظه می‌کنیم. پس تمام آنها بر رویهم نیز مسبوق به عدم اند و دائمی نیستند».

این دلیل اولاً یک یک افراد را با کلّ آنها برابر دانسته است، در حالیکه پیش از این خطای این روش را مدلل داشتیم.^{۱۷} ثانیاً مبتنی بر فرض «کل مجموعی» برای چیزی که نمی‌توان آن را بعنوان یک «کل» تصور کرد، و آن عبارتست از «حرکت»، و این مطلب را هم در فصلی با عنوان «آنچه تنهایی بر آن صحیح است و آنچه نیست» پیش از این روشن ساختیم.

دلیل سوم ایشان در ردّ اشکال مزبور اینست که می‌گویند: «اگر عدم تنهایی حوادث گذشته صحیح بود هر امر حادثی بر امور غیر متناهی متوقف می‌گردید، و این محال است».

این جواب هم صحیح نیست، زیرا توقف بر غیر متناهی هنگامی محال است که چیزی متوقف بر امور غیر متناهی باشد که هنوز حاصل نشده‌اند، و این آشکار است که اگر وجود چیزی توقف بر چیزهای غیر متناهی در آینده داشته باشد وجودش محال است، اما چنانچه این توقف در گذشته فرض شود حالتی پیش نمی‌آید که

غیر متناهی - که وجود شیئی بر آن متکی است - معدوم باشد و نیاز بدین نمی افتد که ابتدا غیر متناهی حاصل شود و پس از آن شیئی بوجود آید، بلکه در چنین موردی هر قسمت از زمان در نظر گرفته شود می تواند مسبوق به غیر متناهی باشد، اما حرکاتی که پس از آن می آیند و متوقف بر حرکات پیش از خود هستند در واقع بر متناهی توقف دارند، نه بر غیر متناهی.^{۱۸} اما اگر توقف بر غیر متناهی در گذشته به این معنی باشد که «هیچ حادثه ای ظهور نمی کند مگر اینکه حوادث نامتناهی ظهور کرده باشند» این معنی نفس محلّ نزاع است. البته می دانیم که حکما بدین مطلب معتقدند و می گویند هر حادثی واقع می شود مسبوق به حوادث غیر متناهی است و نمی تواند بطریق دیگری جز این واقع شود. حال باید دید چگونه ممکن است محلّ نزاع را عیناً بعنوان دلیلی برای اثبات [یا ردّ] خود آن مطرح ساخت.

دلیل چهارم ایشان برای ردّ لزوم دوام ممکنات اینست که، با تمسک به دلیل معروف «تناهی ابعاد»، می گویند: «گذشته را در نظر می گیریم و یک سال از آینده نیز به آن می افزائیم. سپس مقداری از قسمت اخیر آن را جدا کرده و پس از آن نیز بخش بزرگتری [- که شامل قسمت جدا شده قبلی نیز باشد -] جدا می کنیم. آنگاه آندورا با هم مقایسه می کنیم، ملاحظه می شود که یکی بر دیگری بمقداری متناهی افزونی دارد، و می دانیم آنچه زائد بر متناهی بمقدار متناهی باشد خود نیز متناهی است.^{۱۹}»

در ردّ این دلیل باید گفت دانسته ایم حرکات بگونه ای نیستند که در پوشش یک کلّ مرکب از اجزاء در آیند زیرا اجتماع اجزاء حرکت محال است، و هر استدلالی هم که مبتنی بر اجتماع اجزاء مزبور باشد باطل است. اصولاً، اینکه عدم تناهی در حرکات صحیح است بدین جهت است که اجزاء حرکت با هم گرد نمی آیند، حال چگونه می شود اجتماع آنها را - که خود محال است - فرض کرد تا بر اساس آن عدم تناهی - که صحت آن مرهون امتناع اجتماع است - ممتنع گردد؟ پس لزوم تناهی حرکات [- که مساوی با لزوم تناهی حادثات است -] مبتنی بر یک فرض محال

است، از آنجهت که محال می‌باشد؛ و چنین احتجاجی نمی‌تواند صحیح باشد، چنانکه پیش از این هم اشاره کرده‌ایم.^{۲۰}

دلیل پنجم ایشان [در ردّ اشکالی که منجر به دوام ممکنات شد] این است که تعدادی بر نفوس ناطقه [- که طبق نظر حکما نامتناهی است -] می‌افزایند و سپس بهمان طریق که در مسئله حرکت گفته شد استدلال را ادامه می‌دهند و کامل می‌کنند.

در فصل مربوط به «تناهی و عدم تناهی» آنچه را در حلّ اینگونه سبک عقلی‌های ایشان کفایت می‌کند بیان کرده‌ایم.

ششمین دلیل، که می‌توانند بدان تفتّن حاصل کنند، اینست که بگویند: نفوس ناطقه‌ای که در گذشته موجود شده‌اند مجموع آنها باید متناهی باشد، چه، مجموع، معلول آحاد است و هر یک از آحاد مسبوق به عدم اند زیرا هیچ یک از آنها تحقق نیافته جز اینکه حادث زمانی بوده است، و چون علت - که آحاد است - از جهت زمانی مسبوق به عدم باشد معلول نیز - که مجموع است - مسبوق به عدم [و در نتیجه، متناهی و غیر دائم] خواهد بود.

این احتجاج هر چند بهتر از احتجاج پیشین است و در آن صرفاً بر سرایت دادن حکم یک یک افراد بر کل اکتفا نشده بلکه از طریق حدوث علت به حدوث معلول راه یافته است، اما خواسته مستدلّ را بطور قطعی برآورده نمی‌سازد، زیرا: وقتی آحادی از نفوس ناطقه را بر رویهم بعنوان یک مجموع اعتبار کنیم هر زمان که واحدی بر آنها افزوده شود مجموع دیگری بدست می‌آید که غیر از مجموع پیشین است، چه، این مطلب بطور کلی آشکار است که هر مجموعه‌ای به اضافه یک واحد جدید مجموعه جدیدی جز آنچه بوده است خواهد بود. پس اگر بپذیریم که با حدوث هر واحدی مجموعه تازه‌ای خواهیم داشت پذیرفته‌ایم که در هر زمان مجموعه خاصی از نفوس ناطقه وجود دارد، و از فرض حدوث زمانی هر یک از مجموعه‌ها لازم نمی‌آید زمانی داشته باشیم که هیچ مجموعه‌ای در آن وجود

نداشته باشد.^{۲۱} [به عبارت دیگر:] هر مجموعی در زمانی خاص حاصل می‌شود و پیش از آن تحقق نداشته زیرا واحدی که با حدوث آن، مجموعه مزبور اعتبار می‌شود موجود نبوده است، اما این مطلب دلالت بر آن ندارد که اعداد نفوس نیز متناهی هستند زیرا آحاد مزبور [بدین ترتیب همگی در یک مجموعه گرد نمی‌آیند و] ربطی به یکدیگر ندارند، و بتعبیر دیگر، آحاد نفوس ناطقه، در اینصورت، مجموع حقیقی ندارند و ذهن نمی‌تواند آنها را به شماره بیاورد. و چون مجموعی در بین نباشد احتجاج مذکور [، که مبتنی بر وجود بود،] بکلی باطل می‌گردد.

نکته دیگر که در اینجا باید دانسته شود اینست که: «عدد» چون اعتباری است دارای وجود عینی بالفعل نیست. پس هر چه «شمارنده» نداشته باشد^{۲۲} «شمرده شده» نیز نمی‌باشد. نفوس ناطقه از این جهت چنین اند یعنی محال است شمارنده‌ای بتواند آنها را به شماره درآورد، و بدین جهت بهیچ روی نمی‌توان آنها را محصور در عددی دانست، و چنان اند که اگر کسی بطور ازلی و ابدی به شمارش آنها مشغول باشد هرگز به «همگی» دست نخواهد یافت، و این مطلب را در گذشته نیز متذکر شده‌ایم.

با توجه به نکته فوق موردی برای صحبت از «مجموع نفوس ناطقه» نمی‌ماند، اما بر فرض بپذیریم که ایشان ثابت کرده‌اند نفوس ناطقه گذشته از نظر عدد متناهی [و از نظر زمان حادث] اند و زمانی بوده است که هیچ نفس ناطق و هیچ انسانی در آن موجود نبوده است، ولی [باز هم قابل پرسش است که] این مطلب چه دلالتی بر حدوث عالم دارد؟ [در واقع] این مطلب کاملاً از سوی اهل نظر تجویز می‌شود که در دوره خاصی حیواناتی بوجود آیند که پیش از آن نبوده‌اند و سپس نیز نابود شده و هرگز بوجود نیایند. انسان هم، طبق این استدلال، می‌تواند بدینگونه موجود شده باشد^{۲۳}، اما از این طریق ثابت نمی‌شود که پیش از ظهور انسان هیچ چیز، از حیوان یا غیر حیوان، از هستیهای مادی، موجود نبوده است].

دلیل هفتم که برخی از متقدمان - که با نصرانیان به دروغ و نیرنگ می‌پردازند^{۲۴} -

آورده‌اند اینستکه می‌گویند: عالم دارای نیروی متناهی است، و هر چه دارای نیروی متناهی باشد از نظر بقاء نیز متناهی است، و آنچه از جهت بقاء متناهی باشد ازلی بودنش محال است. بهمین دلیل عالم نیز نمی‌تواند ازلی باشد. اما اینکه عالم از جهت نیرو و پایداری متناهی است از اینجا بدست می‌آید که «عالم مجموعه اجسام متناهی است که همگی بطوریکه بیان شده - از جهت نیرو و پایداری متناهی هستند.

این استدلال صحیح نیست، و یکی از دلایل نادرستی آن اینستکه: یک شیئی می‌تواند از جهت نیرو متناهی و از جهت بقاء نامتناهی بوده، و این خصوصیت را نه بر حسب ذات و نیروی خود بلکه بسبب دوام علت ذات خود دارا باشد. علت غیر متناهی می‌تواند شیئی را با نیروی خود بطور نامتناهی به حرکت و ایجاد اثر وا دارد. هم چنین، بر فرض که عنصریات از جهت نیرو متناهی بوده و از این جهت که دوام ندارند فسادپذیر باشند، اما اجرام آسمانی دارای نفوسی هستند که کار آنها را تدبیر می‌کنند و این نفوس - بطوریکه بزودی برهانی خواهیم ساخت - ناطق و مجرد [و غیر متناهی] هستند. علاوه بر اینها، دلیل این افراد مبتنی تقسیم جسم، بصورتی که پیش از این تقریر کرده‌ایم، می‌باشد، و این استدلال درباره نفوس ناطقه‌ای که مدبر آسمانها هستند جاری نیست.

هر یک از وجوه مزبور می‌تواند فساد استدلال ایشان را روشن سازد ولی مهمترین آنها وجه نخستین است.

[سخنی پیرامون حدوث عالم و معنای آن:]

حال که مطلب بدین جا رسید دانستن یک نکته نیز ضروری است و آن اینکه می‌گویند: «عالم خالی از حوادث نیست. هر چه خالی از حوادث نباشد نمی‌تواند بر حوادث پیشی گیرد، و هر چه بر حادثات پیشی نگیرد خود نیز حادث است. پس عالم حادث است». در مقدمات این استدلال اشکالات گوناگون وجود دارد: مقدمه اول که می‌گوید «عالم خالی از حوادث نیست» در صورتی صحیح است که

مقصودشان از عالم «مجموعه اجسام» باشد، چه، جسم خالی از حرکت و عوارض نظیر آن نیست. اما اگر مقصود از عالم - چنانکه می‌گویند - «آنچه جز واجب الوجود است» باشد درست نیست زیرا موجوداتی غیر از واجب الوجود هستند که برهان بر وجود آنها قائم شده ولی پذیرای حرکت و امثال آن نیستند، مانند عقول، و بنابراین مقدمه اول قابل نقض است.

مقدمه دوم می‌گوید «هر چه خالی از حوادث نباشد بر حادثات سبقت نمی‌جوید»، و این نیز از جهاتی مختل است، چه، اگر منظور این باشد که «هر چه بر آحاد حوادث سبقت نگیرد بر هیچ یک از آنها پیشی نمی‌گیرد» سخن مزبور لغو است، چه، دو جمله [شرط و مشروط] بیک معنی هستند. بعلاوه، درباره مجموعه عالم نمی‌توان گفت «مقدم بر یک یک حوادثی نیست» زیرا آشکار است که هر مجموعه‌ای بالضروره تقدم بر آحاد اجزای خود دارد.^{۲۵} اما چنانچه مقصود اینست که «آنچه بر آحاد حوادث مقدم نیست بر مجموعه آنها نیز نمی‌تواند پیشی گیرد» در اینصورت باید گفت حوادث مجموعه ندارند تا چیزی بر آنها پیشی گیرد [یا نگیرد]. اما اینکه در مقدمه اخیر گفته‌اند «هر چه بر حوادث سبقت نگیرد حادث است» این خود نفس محلّ نزاع است، چه، بنا بر مذهب ایشان اجرام فلکی در هیچ حالتی خالی از حرکت نیستند و چون هرگز بدون حرکت نبوده‌اند بر حرکات خود سبقت زمانی ندارند، هر چند متحرک ذاتاً مقدم بر حرکت است، [و با اینهمه، اجرام مزبور حادث زمانی نیستند]. بدین جهت است که ایشان نیازمند بدان هستند که تناهی حادثات را ثابت کنند و در این باره نیز پیش از این بحث کرده‌ایم.

[بحث و پی‌گیری]

گویندگان سخنان فوق چنانچه از در تحقیق در آیند چه بسا در بیان مذهب خود، و حتی در گفتگو از محلّ نزاع، بدشواری می‌افتند. بیان مطلب اینستکه: اگر مدعی شوند «عالم حادث است» طرف مقابل نیز این گفته را می‌پذیرد، چه، او عالم را حادث ذاتی می‌داند، بدین معنی که «عدم استحقاق وجودش، به حکم عقل، مقدم

بر استحقاق وجود است». هر ممکنی از ناحیه غیر خود استحقاق وجود می‌یابد، و این دریافت مشروط به آن است که از ناحیه ذات خویش با «عدم استحقاق وجود» روبرو باشد، و پیداست آنچه شیئی از ناحیه ذات خویش دارد مقدم بر آن چیزی است که از ناحیه غیر دریافت می‌کند. بنابراین «عدم وجود عالم» به حکم عقل، مقدم بر «وجود» آن است، و این همان حدوث ذاتی است.

اما اگر بگویند «عالم حادث است» و منظورشان حدوث زمانی باشد، بدین معنی که عالم مسبوق به عدم زمانی است، باید گفت معتقدان به حدوث عالم از عهده اثبات چنین مدعائی بر نمی‌آیند زیرا «عالم» در نظر ایشان عبارت است از آنچه غیر از واجب الوجود است، و «زمان» قسمتی از عالم بمعنی مزبور است و نمی‌تواند مقدم بر عالم شود تا سبقت عدم بر عالم بطریق زمانی باشد. بنابراین سبقت عدم بر [مجموعه] عالم تنها بطریق غیر زمانی ممکن است و فلاسفه نیز بدین مطلب قائلند و آن را اثبات می‌کنند.

و اگر از اعتقاد خود، مبنی بر اینکه «عالم قدیم نیست»، باز گردند فیلسوف نیز می‌پذیرد که عالم قدیم نیست زیرا عالم واجب الوجود بالذات نیست، و قدم حقیقی نزد فیلسوف ملازم با وجوب ذاتی است.

اما چنانچه [تعبیر را عوض کرده و] بگویند «عالم دائمی نیست» می‌پرسیم منظور از دوام چیست؟ گاهی مقصود از «دائم» چیزی است که زمان درازی استمرار وجود یابد، و شکی نیست که عالم بدین معنی دائم است. و اگر بگویند مقصود اینست که «زمانی وجود داشته که عالم در آن نبوده است» چنین سخنی با مذهب گوینده آن نمی‌سازد زیرا قبل از عالم زمانی نبوده است تا عالم در آن نباشد.

اما اگر بگویند منظور اینست که «عالم ازلی نیست» می‌پرسیم «ازلی» یعنی چه، همانگونه که در مورد «دوام» سؤال کردیم. مقصود از «ازلی» چنانچه واجب الوجود باشد بیش از یک موجود ازلی نخواهیم داشت.

و چنانچه مدعی شوند منظور اینست که «حوادث عالم در گذشته، متناهی

هستند» خواهیم گفت این حوادث، به اتفاق همگان، دارای مجموع نیستند تا متناهی یا غیر متناهی باشند. البته اگر مفهوم ادعای فوق این باشد که «آنچه از حوادث مزبور به ذهن می‌آید متناهی است» چنین مطلبی را می‌پذیریم ولی اضافه می‌کنیم که از اینجا لازم نمی‌آید وجود عالم بر غیر ذات خداوند متوقف باشد. بعلاوه، هرگاه مجموعی، بهر صورت، برای عالم فرض شود، [- حداقل -] از این جهت که «ممکن» است، به علت خود منتهی می‌شود. این سخن را افلاطون نیز گفته و حکماء، همگی، بدان معتقدند.

و اگر بگویند مقصود از حدوث اینست که «عالم معدوم بوده و سپس موجود شده است» به ایشان گفته خواهد شد منظور کدام عدم است؟ زمانی یا غیر زمانی؟ اگر بسوی عدم زمانی میل کنند و آن را سابق بر عالم بشمارند با مذهب ایشان نمی‌سازد [زیرا منظور از عالم، ما سوی الله است]، و چنانچه به عدم غیر زمانی پناه برند طرف مقابل نیز بدان قائل است، چه، هر فیلسوفی معترف است به اینکه عدم ممکن، بهر صورت، بر وجودش تقدم دارد [، با اینهمه باید گفت اختیار مزبور سودی بدیشان نمی‌بخشد].

و اگر بگویند مقصود اینست که: خداوند مقدم بر عالم است بطوریکه زمان در فاصله میان او و عالم قرار گرفته است، چنین سخنی مخالف مذهب ایشان است، چه، ایشان، همچون حکماء معتقدند قبل از عالم چیزی جز خداوند نبوده است. خداوند، بدون شک مقدم بر عالم است ولی تقدم او بطریق زمانی نیست و بناچار باید تقدم حقیقی باشد که از قبیل تقدم علت بر معلول است و حکماء نیز بدان معتقدند.^{۲۶}

[نتیجه نهائی]

از مجموعه مباحث و احتمالات مطروحه گذشته چنین بر می‌آید که نزاع مزبور فقط بیک طریق تعیین می‌یابد و آن اینست که: یک طرف معتقد شود عالم بر غیر خداوند نیز توقف دارد و برای بوجود آمدن آن ذات و صفات خداوند کفایت

نمی‌کند، و طرف دیگر بگوید ذات و صفات خداوند برای بوجود آمدن عالم کافی است. بدینگونه است که بخوبی می‌شود طرفین نزاع از چه جهت با یکدیگر موافق و در چه موردی با هم مخالفند.^{۲۷}

[نکته مهم]

مسأله «ابطال تعطیل و اثبات تفرد خداوند در امر ابداع و عدم نیاز به ظهور حادث خاصی در این باب»^{۲۸} از بزرگترین مسائل علوم است، تا آنجا که اگر کسی، پس از معرفت خداوند و صفات و وحدانیت او، فقط این مطلب را بخوبی تحقیق کند و نیز در باب‌های تجرد نفس از ماده و بقاء نفس پس از بدن و وجود موجوداتی مفارق غیر از خداوند، هر چند در مصداق و خصوصیات آن اتفاق نظر نباشد، ادراکاتی بهم رساند سهم وافری از علم بدست آورده است و نباید بدانچه، از علوم و مسائل آنها از دست داده، اهمیت دهد. برای چنین کسی آنچه می‌ماند اینست که در طریق تجرید قدم‌گزارد تا بمشاهده امور حقیقی و روحانی نائل شود.

مسأله «ابطال تعطیل و اثبات تفرد خداوند در امر ابداع» چنان است که اگر استحکام یابد و اسباب حدوث حادثات از طریق آن دانسته شود قواعد علوم حقیقی بشدیدترین وجه و روشنترین بیان ممهّد می‌گردد. یکی از مشکلاتی که همواره باعث تحیر اهل دانش گشته این بوده است که: اگر واجب الوجود تغییر نمی‌پذیرد پس حادثات چگونه ظهور می‌کنند؟ ارسطو در صدد تحقیق درباره این مشکل برآمد و بحث را به کاملترین حد خود رسانید و مسأله را بقدری روشن ساخت که گوئی از جهت وضوح بر فطریات سبقت می‌جست. البته اصل مسأله را پیشینیان مطرح ساخته بودند ولی تفصیل و توضیح آن بصورت مزبور از یادگارهای ارسطو است.^{۲۹}

درباره اهمیت مطلب فوق کافی است گفته شود شرط بحث [از علوم الهی] اینست که انسان نسبت به این مسأله و نظائر آن به حالت یقین برسد. چنانچه تفرد خداوند به ابداع ثابت شود بحث [الهیات] بجریان می‌افتد و گرنه تعطیل می‌گردد

زیرا [با قطعیت نیافتن قدرت الهی آنچه می ماند نیروئی است که به عبث فعالیت می کند و] با نیروئی که به عبث و بی هدف کار می کند سخنی نیست تا بحث درباره آن روا باشد^{۳۰}. با چنین نیروئی هیچگونه اطمینانی نیست که موجودی از روی بیهودگی خلق نشود و هر لحظه ممکن است اموری پدیدار گردند که معلول علتی نباشند^{۳۱}، و خلاصه، در اینصورت جریان امور تابع وجه معقولی نخواهد بود و چه بسا عواملی باعث گردند شیئی بر خلاف آنچه هست بنظر آید، و بدین ترتیب است که برقراری قدرت جزافی منتهی به سلب اعتماد از محسوسات می شود.^{۳۲}

از بحث ما، در این باب، هم چنین روشن شد که اجرام علوی فلکی ثابت و دور از کون و فساد هستند زیرا دائماً در حرکتند^{۳۳}، و نیز روشن شد که ارتباط ابدیت با عدم تغیر همچون ارتباط ازلیت با عدم تغیر است [و ارتباط نفی ابدیت با تغیر نیز همچون ارتباط نفی ازلیت با آن است]، و گمان می رود بحث در این مقام به حد کفایت رسیده است.

□ پی نوشت‌های مشرع پنجم

فصل اول: معلول دائم و غیر دائم، دائم معلول و غیر معلول

۱. این سخن مبتنی بر این اصل است که فاعل بدون اراده را، در اصطلاح، فاعل «به طبع» می‌گویند و آن را در مقابل فاعل «به اراده» قرار می‌دهند، اما ارادی بودن فعل به خودی خود منافات با طبع به معنی متعارف آن ندارد.

۲. «شیئی» در اینجا اعم از اصل شیئی و صفت آن است یا به تعبیر دیگر اعم از وجود جوهری و عرضی است و در هر دو علت حدوث و بقاء در نظر گرفته می‌شود. برخی از مثالهایی که در متن آمده، مثل تغییر شکل آب با شکل ظرف، خود توضیح این معناست.

فصل دوم: اسباب حوادث، اتفاقات و ارادات

۳. مسأله‌ای که طرح شده در فلسفه اسلامی با عنوان «ارتباط متغیر و ثابت» شهرت یافته و خلاصه آن از اینقرار است که سلسله‌ای از حرکات که رابطه علت و معلول بین آنها برقرار است و همگی در زمان واحد مجتمع هستند نیاز به محرک ثابت دارند، وگرنه سلسله محرکات به بی نهایت می‌کشد و تسلسلی که جامع شرائط سه گانه بطلان (ترتیب + علیت + اجتماع در وجود) است پیش می‌آید. راه حلی که اندیشیده می‌شود این است که فلک با حرکت ارادی و ثابت خود مبدء سایر حرکات طبیعی می‌گردد و چون خود ثابت است و حرکت آن نیز دائمی است نیاز به علت ثابت دارد و این نیاز توسط سلسله طولی عقول و افلاک، که توسط عقل اول به واجب الوجود منتهی می‌شود تأمین می‌گردد.

در تقریر و توضیح این استدلال، شیخ اشراق دقت کافی به عمل آورده تا روشن کند که: اولاً بحث در سلسله حادثاتی است که مجتمع در وجودند، نه حادثاتی که در طول زمان در پی یکدیگر به وجود می‌آیند. ثانیاً این که ثابت به علت ثابت و حادث به علت حادث نیازمند است، جز اینکه در مورد اخیر کافی است که مرجح بودن و مرجح، حادث باشد، نه اصل وجود آن. بر همین اساس است که فلک می‌تواند در عین ثبات خود

و دوام حرکت خود به طور پیوسته مرجح حرکات جزئی طبیعی بوده و مرجح بودن آن نسبت به هر مورد خاص حادث باشد.

یک پرسش مهم که ذیل این بیان، که بیش از یک فرضیه ارزش ندارد، مطرح می‌شود این است که: حرکت فلک تحت تأثیر کدام محرک است؟ در پاسخ به این پرسش، فلاسفه گفته‌اند حرکتی که ذاتی نیست محرک لازم دارد اما حرکت ذاتی نیاز به محرک ندارد، بلکه کافی است که جاعل، ذات محرک را جعل کند، یعنی وجود بخشد. در این صورت حرکت نیز به تبع ذات جعل شده و چون ذاتی است دائمی نیز هست.

مهمترین اشکال که در مورد این راه حل این است که اولاً: بر فرض درستی آن، بیش از یک فرضیه نیست و در مجموع همه سلسله عقول و افلاک فرضیه‌ای است که هیچ دلیلی از خود یا خارج از خود، به صورت عقلی یا طبیعی، ندارد. ثانیاً روشن است که نظام پیشنهادی مذکور، به ویژه در مورد افلاک باطل است. ثالثاً اصل راه حل منهای جهات فوق قابل پرسش است، یعنی این که بتوان رابطه متغیر و ثابت را بدینگونه توجیه کرد، بر فرض که افلاکی با چنان ویژگی‌هایی باشند، خود محل تأمل است. ۴. این پرسش در جای خود موجه است اما به طور مستقیم متوجه مباحث پیشین نیست زیرا نتیجه‌ای که از گفتگوها گرفته شد تنها لزوم و کفایت منتهی شدن حرکات جزئی حادث به یک حرکت ثابت بود، نه لزوم انتهای سلسله به واجب الوجود، هر چند در ادامه استدلال می‌توان از طریق امکان ذاتی محرک ثابت مذکور سرانجام به واجب الوجود رسید.

۵ و ۶. واژه «کلی» در هر دو مورد به مفهوم کلی اشاره نمی‌کند بلکه به معنی جامع و فراگیر است و «کل» را می‌رساند و منافاتی ندارد با این مطلب که موصوف آن خودش جزئی باشد. برای مثال وقتی انسان قصد می‌کند مسافت بین دو شهر را بپیماید یک قصد جامع نسبت به قطعات مسافت می‌گردد.

نکته دیگر اینکه می‌توان در این مورد خاص، که منظور حرکت فلک است، کلی را به معنی افلاطونی، یعنی رب النوعی، تصویر کرد. این معنا در مورد فلک مناسبتر از معنی نخست است زیرا حرکت فلک، به عقیده

ایشان، دائمی است و کلّ متعینی ندارد تا اراده کلی به مجموع آن تعلق گیرد.

۷. این تعبیر که «هر حرکت جزئی قبلی علت حرکت جزئی پس از خود است» مشتمل بر مسامحه است زیرا انجام شدن حرکت جزئی قبلی شرط بودن آن هم این است که با عدم شرط، مشروط، یعنی حرکت جزئی دوم، منتفی است ولی با وجود آن ضرورتی ندارد حرکت دوم انجام شود. تعبیر دیگر در اینجا این است که بگوئیم «معدّ» است یعنی حرکت جزئی اول زمینه ساز حرکت جزئی دوم است. به هر حال، «شرط» بگوئیم یا «معدّ»، جزء علت است و شاید منظور مؤلف نیز همین باشد.

۸. فقره اخیر به معنی اعاده این مطلب است که نسبت از امور اعتباری است و تسلسل علل در اعتباریات جنبه ذهنی دارد و مایه اشکال نیست. قسطاس مورد اشاره نیز همان است که در کتاب التلویحات درباره اعتباریات آمده و پیش تر نیز به مناسبت‌هایی بدان اشارت رفت و نشانی آن در پی نوشت‌های مربوط یادآوری شد.

۹. پیش تر (در پاورقی شماره ۷) گفته شد که تعبیر «شرط» یا «معدّ» در اینجا مناسبتر است و گرنه باید از تعبیر مشخص «جزء علت» استفاده شود.

۱۰. این سخن هم، نظیر اراده‌ای که برای افلاک تصویر شده، براساس نظام عقول و افلاک در فلسفه قدیم است. در این نظام افلاک را دارای جرم اثری می‌دانستند که در اینجا «متساوی» فرض شده است؛ اما اینکه «تساوی» به چه معناست خود مطلب مشکل و قابل توجهی است، ولی آنچه مشکل را حل می‌کند این است که امروز می‌دانیم اصل فرض بیهوده است.

۱۱. به تعبیر دیگر: اینگونه امور از لوازم وجود خارجی هستند و در مقابل لوازم ماهیت قرار می‌گیرند.*

*. اما اینکه «اتفاقی» نام گرفته‌اند از این جهت است که، بر خلاف لازمه ماهیت، لازم نیست در تمام افراد نوع باشند بلکه در برخی هستند و در برخی نیستند. این اصطلاح امروز منسوخ است.

۱۲. قید «سماوی» مفید این معناست که سرانجام باید سلسله حادثات، از هر نوعی که باشند، به ابداعات فلکی و از آنجا به عقوا و سپس به واجب الوجود منتهی شوند، تا ارتباط متغیر و ثابت توجیه شود. این مطلب پیش‌تر توضیح داده شد.

۱۳. مقصود چیست؟ چگونه زمان می‌تواند مرجح یا علت پیدایش چیزی باشد؟ شاید مقصود این باشد که وقوع چیزی، در زمانی خاص، توسط مجموعه علت تامه خود رجحان داشته باشد. در این صورت زمان نیز به نحوی در علیت دخالت می‌کند.

فصل سوم: چگونگی محرک بودن عقل نسبت به فلک

۱۴. منظور از تحریک تشویقی کشش متحرک با شعور توسط غایت مطلوب است.

فصل چهارم: حدوث ذاتی و زمانی

۱۵. به این توهم عامیانه و وجه بطلان آن پیش‌تر در مشرع چهارم اشاره و درباره آن بحث شده است.

۱۶. اقتباس از آیه شریفه ﴿یوم يجعل الولدان شیباً﴾ سوره المزمل (۷۳) آیه ۱۷ - این آیه در توصیف قیامت در قرآن کریم آمده است.

۱۷. اشکال این است که «مجموع» دارای عینیت نیست و مفهومی است که با اعتبار فراهم می‌آید و آنچه عینیت دارد تک تک آحاد است.

۱۸. البته هر حادثه‌ای بعد از حادثه پیش از خود می‌آید و مشروط به آمدن و گذشتن آن است اما چون همین حکم نسبت به حادث پیشین و... همچنان جاری است در نتیجه هر حادثه‌ای مبتنی بر حوادث نامتناهی در گذشته می‌گردد. مغالطه‌ای که در اینجا توسط مؤلف صورت گرفته بدان می‌ماند که بگوئیم چون هر فرزندی به طور مستقیم بر پدر خود متکی است پس ارتباطی با اجداد خود ندارد.

۱۹. این دلیل از جمله دلائل معروف متکلمان است که آن را باب تناهی ابعاد و ابطال تسلسل ایراد می‌کنند و نام معروف آن برهان تطبیق است. برای نمونه، فخر رازی در کتاب البراهین در علم کلام - فصل [دوم]، «در بیان آنکه جسم متناهی بود و هر چه متناهی بود محدث بود»، در

مقدمه نخستین، «در بیان آنکه جمله اجسام متناهی اند»، برهان اول - همین برهان را با الفاظی دشوار آورده (البراهین، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۹). هم چنین خواجه طوسی در شرح جدید - مقصد اول، فصل سوم، در علت و معلول؛ مسأله چهارم، در ابطال تسلسل - همین برهان را ذکر نموده و علامه حلی در شرح آن می‌گوید: «اقول:... و هو المسمى برهان التطبيق و هو دليل مشهور و تقريره انا اذا اخذنا جملة العلل و المعلولات الى مالائتناهی و وضعناها جملة، ثم قطعنا منها جملة متناهية، ثم اطبقنا احدى الجملتين بالآخرى بحيث يكون مبدء كل واحدة من الجملتين واحداً؛ فان استمر تا الى مالائتناهی كانت الجملة الزائدة مثل الناقصه، هذا خلف. و ان انقطعت الناقصة تناهت و يلزم تناهي الزايدة، لأن ما زاد على المتناهی بمقدار متناه فهو متناه» (علامه حلی، شرح تجرید، چاپ سنگی ۱۳۱۲ شمسی، ص ۵۹).

۲۰. شیخ اشراق در اینجا گویا اصل برهان را پذیرفته ولی آن را در مورد حرکات جاری ندانسته، ولی اگر درست بنگریم اصل برهان هم خالی از اشکال نیست زیرا دو سلسله‌ای که با هم مقایسه شده و یکی زائد بر دیگری - که متناهی است - به مقدار متناهی دانسته می‌شود، هر دو، از ابتدا، در متن برهان، متناهی فرض شده و از سلسله نامتناهی اصلی جدا شده‌اند، یعنی هر دو قطعاتی هستند از سلسله اصلی، یکی بزرگتر و یکی کوچکتر، در حالیکه بحث تناهی بعداد یا تسلسل علل - بر حسب اینکه دلیل در کجا ایراد شود - مربوط به امتداد یا سلسله عللی است که حداقل از یکطرف نامتناهی فرض شده است.

۲۱. گویا در این پاسخ به نحوی بر عدم تناهی زمان تکیه شده، چه، اگر زمانها متناهی باشند بالاخره تعداد آحاد و مجموعه‌های تشکیل شده توسط آنها متناهی خواهند بود. وارد ساختن فرض عدم تناهی زمان در پاسخ مستلزم مصادره به مطلوب است، مگر اینکه زمان را به طور کلی امری ماورای طبیعی بدانیم، که اگر فلک و حرکت آن جزء طبیعت نباشد مقدار حرکت مذکور نیز از حرکت و متحرک تبعیت می‌کند ولی این فرض به کلی باطل است و امروز در فلسفه جایی ندارد.

۲۲. مقصود این است که شمارنده نیز نداشته باشد یعنی قابل شمارش نباشد، و معلوم است که در این صورت «شماره» خاصی نیز نخواهد داشت. این مطلب به طور کلی درست است اما تطبیق آن بر نفوس ناطقه انسانی نه تنها دلیلی ندارد، بلکه، چنانچه پیش‌تر نیز گفته شده، دلیل بر خلاف نیز دارد. عقیده به عدم تناهی نفوس انسانی ممکن است در مورد کسانی که نفس را جسمانیة الحدوث نمی‌دانند و جهی داشته باشد اما، به ویژه، در مورد فلاسفه اسلامی که نفوس را متکون از طریق جسم می‌دانند و جسم و قوای جسمانی را هم متناهی می‌شمارند بسیار عجیب و غیرقابل توجیه می‌نماید.

۲۳. تفتن به این امر از جمله نمودهای ژرف‌نگری و سنت شکنی شیخ اشراق است. وی، چنانکه ملاحظه می‌شود، احتمالی را طرح می‌کند که از یک طرف عین واقعیت ثابت شده علمی امروز پیرامون پیدایش انواع حیوانی است و از سوی دیگر بر خلاف باور متعارف فلاسفه قبل و بعد از وی تا نزدیکیهای قرون اخیر در مورد انسان می‌باشد.

۲۴. عبارت این است: و مما یحتج بع بعض المتقدمین - من یموه علی النصارى - ان العالم... (مجموعه یکم، ص ۴۲۲، سطر ۱۲). معلوم نشد مقصود کیست و نیرنگ بازی او بر نصرانیان از چه بابت است.

۲۵. تقدم مجموعه بر اجزاء، از قبیل تقدم واقعی نیست، زیرا چنانکه در ادامه عبارت آمده، مجموعه دارای وجود اعتباری است در حالیکه وجود جزء از قبیل وجود واقعی نیست.

۲۶. پاراگرافهای این بند (۱۶۲) بیشتر در حال ترجمه تأسیس شده و غالباً در متن اصلی نبوده‌اند. متأسفانه گاهی روشن نیست احتمالی که با لفظ «اگر بگویند» و امثال آن شروع می‌شود احتمال جدید است یا شاخه‌ای از احتمال پیشین است. اما می‌توان گفت مطلب به طور خلاصه از اینقرار بود که: گفته شد: مدعی حدوث عالم می‌تواند «عالم» و «حدوث» را به صورت‌هایی تفسیر کند و در هر صورت با پاسخی از ما روبرو خواهد شد:

الف - فقط بگوید «عالم حادث» است و تفسیری برای هیچیک از این

دو کلمه نیاورد. در این صورت ما «عالم» را به ماسوی الله و «حدوث» را به ذاتی تفسیر می‌کنیم و سخن او را می‌پذیریم.

ب - بگویند عالم حادث زمانی است و مقصود از عالم همه ما سوی الله باشد. این مطلب به طور قطع باطل است زیرا بخشی از ما سوی الله در ذات خود زمانمند نیست تا حادث - و یا حتی قدیم - زمانی باشد.

ج - به تعبیر سلبی روی بیاورند و بگویند «عالم دائمی نیست». در این صورت اگر مقصود این باشد که زمانی بوده که عالم نبوده، این سخن به هر معنا باطل است، چه، بخشی از عالم، چنانکه گفتیم زمانمند نیست ولی بخش زمانمند، یعنی طبیعت، نیز نمی‌تواند به این معنا حادث باشد، چه، زمان خود بخشی از طبیعت است و همراه با آن به وجود می‌آید.

د - بگویند «عالم ازلی نیست». در این صورت اگر ازلیت به معنی قدمت ذاتی و ازلی نبودن به معنی حدوث ذاتی باشد ما این سخن را قبول داریم [ولی مطلب جدیدی نیست زیرا به احتمال اول بر می‌گردد و تنها تفاوتی در تعبیر وجود دارد].

[و اگر ازلی به معنی دائمی باشد آنچه درباره احتمال سوم گفتیم جریان می‌یابد].

ه - بگویند منظور ما از حادث بودن عالم این است که مجموعه‌ته حوادث عالم از گذشته تا امروز - و تا هر زمان که این بحث مطرح شود - متناهی است. در این صورت [اولاً معنی «مجموع» را می‌پرسیم، چه، این واژه معنی اعتباری دارد] ثانیاً می‌گوئیم حوادث عالم برای کسی به شماره نمی‌آیند تا حکمی روی آن بشود. هم می‌گوئیم اگر منظور آن مقداری است که به ذهن هر کسی می‌آید البته مطلب درست است [ولی بحث درباره عالم و حوادث آن است نه ذهن زید و عمرو و محتوای آن]. ثالثاً بر فرض که مجموعه، بدون اینکه شمرده شود، به معنی ما سوی الله باشد در این مورد فقط می‌توان بر ویژگی «امکان» تکیه کرد و عالم را متکی بر واجب دانست [و درباره تناهی آن سخنی نمی‌توان گفت، و این معنا نیز به احتمال نخست بر می‌گردد].

و - بگویند مقصود ما از «حدوث عالم» این است که «عالم معدوم بوده

و سپس موجود شده است»، می‌پرسیم: کدام «عدم» منظور است؟ ذاتی یا زمانی؟ و اضافه می‌کنیم که حکم هر یک را گفته‌ایم [به احتمال اول و دوم مراجعه کنید].

ز - بگویند مقصود از «حدوث عالم» این است که «خداوند مقدم بر عالم است» [و عالم نیز متقابلاً متأخر از خداوند است] و تقدم مذکور به این صورت است که خداوند پیش از زمان است و عالم بعد از زمان واقع شده و در واقع، زمان بین خدا و عالم فاصله شده است. این سخن معنی روشنی ندارد. [ما ضمن احتمالات دوم و سوم معنائی را که می‌توان از آن بدینگونه تعبیر کرد بیان کرده و انتقاد کردیم]

البته خداوند نیز عالم تقدم دارد - عالم به هر معنا باشد: ما سوی الله یا طبیعت - ولی معنی درست آن همانست که فلاسفه پذیرفته‌اند [و ما ضمن احتمال نخست بیان کردیم].

تذکر: ۱. احتمالاتی که طرح شده، با توجه به تلخیص یا تقریر مجددی که ارائه شد، هفت احتمال بود. ۲. قسمتهائی که در [] قرار داده شد در متن نبود و جهت توضیح و تکمیل افزوده شد.

۲۷. ارتباط این خلاصه با مطالب پیشین چندان روشن به نظر نمی‌رسد، گو اینکه فرضهای دوگانه‌ای که مطرح شده، به خودی خود، روشن هستند.

۲۸. مسأله‌ای که مطرح شده مربوط به باب علیت به طور عام و علیت خداوند نسبت به عالم و طبقات و مراتب آن، به خصوص، می‌باشد. «ابطال تعطیل» اشاره به بطلان نظر کسانی است که گمان کرده‌اند چون فعل و انفعال جاری در عالم ماده میان اجزای این عالم به صورت متقابل انجام می‌شود بنابراین بر فرض که در اهل پیدایش عالم ماده خداوند به طریقی دخالت داشته حال که جریان علیت در طبیعت برقرار است خداوند دخالتی در طبیعت ندارد و فقط نظاره‌گر است. این اندیشه در قرآن، به طور سربسته، به یهود نسبت داده شده ﴿قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیههم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان﴾ - سوره مائده (۵)، آیه ۶۴ و سپس در کتب فلسفه اسلامی به برخی از متکلمان منسوب

گشته است (از جمله: شرح اشارات، چاپ ایران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۹ قمری، جلد ۵، ص ۶۷ و ۶۸). «ابطال تعطیل» اشاره به این مطلب است که - بر حسب نظر فلاسفه - علیت الهی همچنان در باب همه امور عالم جریان دارد و یا - بر حسب نظر اشاعره - خداوند به طور مستقیم در هر حادثه‌ای دخالت می‌کند و هیچ مؤثر مستقیمی جز او نیست.

ادامه عنوان مسأله، یعنی تفرد خداوند در امر ابداع، نشان می‌دهد که مقصود شیخ اشراق جریان علیت خداوند در عالم طبیعت از طریق ابداعیات، یعنی مفارقات، یا سلسله عقول و افلاک - یا اموری دیگر از این قبیل مثل فرشتگان در اصطلاح شرع - می‌باشد.

۲۹. شیخ در اینجا، مثل بسیاری از جاهای دیگر، مدرکی در مورد آنچه از پیشینیان نقل می‌کند ارائه نکرده است. وی به احتمال قوی چنان مطلبی را از تاسوعات یا تساعیات افلاطون، که منسوب به ارسطو بوده، به واسطه یا بی واسطه نقل می‌کند. اما بر حسب آنچه در دست ما، از آثار قطعی ارسطو وجود دارد، وی جدا از بحثهای متعددی که در کتاب متافیزیک درباره علت، علل نخستین، متغیرها و ثابتها، رابطه متغیر و ثابت و اینگونه عناوین مربوط به علیت نموده، در فصلهای ششم تا نهم از کتاب دوازدهم (لامبدا) مباحثی ایراد کرده که ارتباط مستقیم با عنوان مذکور در این فصل از المشارح و المطارحات دارد.

وی در فصل ششم «ضرورت یک محرک نخستین»، در فصل هفتم «چگونگی فعالیت محرک نخستین»، در فصل هشتم «جوهرهای متحرک، به ویژه افلاک» و در فصل هشتم «عقل الهی» را مورد بحث قرار داده و مطالب سودمندی ارائه کرده که می‌تواند سرنخ و آغاز بسیاری از مباحث جاری پیرامون عنوان مورد نظر شیخ اشراق باشد. اما اینکه مطلب را به نهایت به تعبیر شیخ «بحث را به کاملترین حد خود» رسانیده و به قدری روشن ساخته باشد که «گوئی از جهت وضوح بر فطریات سبقت» گرفته باشد، ادعائی است که گمان نمی‌رود مقرون به صحت و دور از مبالغه باشد، چه، اولاً بحثها موجود و قابل ملاحظه است (ارسطو، متافیزیک - ترجمه شرف الدین خراسانی، لامبدا، فصول ۶-۸) ثانیاً طبیعت این بحث

به گونه‌ای نیست که به این سادگیها به نهایت برسد، همانگونه که تا به حال هم به جائی نرسیده و به ویژه امروز یکی از مباحث کلامی جاری در میان قشر متفکر جامعه ایرانی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران چگونگی دخالت خداوند در نظام طبیعت است و این پرسش که آیا این عالم طبیعت رخنه پوشی یا عامل نفوذی از بیرون خود هست یا خیر، بحث جدی جریان دارد.

۳۰. البته سخنی هست و آن در مورد چگونگی فعالیت همین نیروی بی شعور است، ولی برای بحث درباره غایت و هدف ناشی از شعور، در کل نظام و اجزای آن، موردی نمی‌ماند.

۳۱. بیهودگی یا بی هدفی در همه امور عالمی که بدینگونه تصویر شده امری عادی است و لازم نیست موجود خاصی به بیهودگی و به اصطلاح به «جزاف» خلق شود، اما اینکه موجودی بدون هیچگونه علتی، حتی علت فاعلی و - در طبیعت - بدون علت صوری و مادی پدید آید به هیچ وجه لازمه این طرح نیست.

۳۲. سخن شیخ در اینجا گفتار معروف دکارت را تداعی می‌کند که وجود خداوند را ضامن اعتبار معلومات حسی ما از جهان طبیعت شمرده و بدینوسیله از شک دستوری درباره آنها خارج می‌شود (دکارت، تأملات - ترجمه احمد احمدی)

اما باید دانست که هم سخن دکارت در جای خود قابل خدشه است و هم سخن شیخ اشراق، هر چند هر کدام به مناسبت خاصی این مطلب را اظهار داشته‌اند. بحث درباره دکارت در اینجا موردی ندارد اما بطلان سخن شیخ اشراق، روشن است زیرا اگر علیت موجود، منهای غایت، قابل قبول و طرح باشد ضمن همه آثاری که دارد، اعتماد ما نسبت به مدرکات حسی را هم تضمین می‌کند.

۳۳. این مطلب را شیخ اشراق تا اینجا به ثبوت نرسانده بلکه فقط طرح کرده و یکبار نیز وعده داده تا آن را توضیح دهد و به ثبوت برساند.

مشرع ششم

جود و غنا... خیر و شر

۱. نفی علت غائی از فعل واجب الوجود
۲. واجب الوجود غایت همه موجودات است
۳. قاعده امکان اشرف
۴. ابطال قاعده‌ای از ابوالبرکات
۵. تحریکات افلاک و احوال نفوس فلکی
۶. ممدّ افلاک جوهر عقلی است
۷. عدم جواز علیت جسم برای جسم
۸. صدور کثیر از واحد
۹. اثبات عقولی که ارباب انواعند
۱۰. انطواء وجود در قهر نور الانوار
۱۱. حقیقت شر و چگونگی صدور فعل از علت

مشرع ششم

بحث درباره «جود و غنا» و اشاره‌ای به «مبادی وجودی افلاک و حرکات آنها» و «ترتیب وجود» و «مسأله خیر و شر»

فصل [اول]

درباره نفی علت غائی از فعل واجب الوجود

یکی از تقسیمات وجود اینست که موجود به بی نیاز و نیازمند^۱ تقسیم می‌شود. بی نیاز مطلق موجودی است که در مقام ذات و هر یک از کمالات ذات خود نیاز به غیر نداشته باشد، و موجود نیازمند آنست که در ذات و کمالات ذات خود نیازمند به غیر باشد. موجودی که فاقد کمالی باشد [در حد همان کمال]، نیازمند است، و حق اول موجودی است که دارنده ذات [و کمالات] همه موجودات است، و لازمه چنین وصفی اینست که ذات او بخاطر ذات دیگری نباشد، چه، اگر ذات او وابسته به ذات دیگری باشد لازم می‌آید دارنده ذات تمام اشیاء بطور مطلق نباشد. [بعبارت دیگر] آنکه از جهتی مالک ذات خویش است نمی‌تواند از همان جهت مملوک باشد، و چون مالک علی الاطلاق از تمام جهات مالک خویش است از هیچ جهت مملوک غیر و برای غیر نیست. هم چنین موجودی بی نیاز مطلق است که مالک مطلق همه چیزها از جمیع جهات باشد، تا آنجا که اگر موجود مساوی با او از

جهت بی نیازی فرض شود می باید نیاز همه چیزها^۲ بیکدیگر برتر و تمامتر از دیگری باشد و همین مطلب باعث می شود آنکه از این جهت مورد نیاز نیست کمالی را فاقد بوده و بی نیاز مطلق شمرده نشود. خلاصه آنکه: اگر نیاز مطلق یا مالک علی الاطلاق در وجود باشد یکی است، و آن واجب الوجود [و بی نیاز مطلق] است و جز او هر چه هست ممکن [و نیازمند] است.

بطور کلی چون موجود به «واجب و ممکن» تقسیم شود، بالضروره، به «علت و معلول» نیز منقسم می گردد، و از این طریق به «مالک و مملوک» و «بی نیاز و نیازمند» تقسیم می شود. بی نیازی ای که از تمام جهات باشد به وجوب وجود بازگشت می کند و نیازمندی به امکان یا آنچه مصحح امکان است بر می گردد.

«بخشندگی^۳» عبارت از آنست که آنچه سزاوار چیزی است به او اضافه شود، اما نه بخاطر غرضی [که به دهنده برگردد]. پس آنکه دهنده چیزی است که سزاوار گیرنده نیست و بدان منتفع نمی شود «بخشنده» نیست، و آنکس که چیزی را به دیگری می دهد اما عوضی - هر چند از قبیل ستایش و ثنا یا رفع نکوهش - می طلبد در واقع معامله گری است جویای عوض، و «بخشنده» شمرده نمی شود زیرا چیزی داده است تا آنچه مطلوبتر و لذت بخش تر است بدست آورد. چنین کسی، که فعل شیئی برای خود او برتر از ترک است، چنانچه از انجام آن سر باز زند کمالی را از دست داده و بایستی آن فعل را انجام دهد تا بدانچه شایسته اوست نائل آید، و آنچه تحققش برای موجودی سزاوارتر از عدم تحقق است کمال آن موجود شمرده می شود، و آنکه کمالش متوقف بر حصول امری باشد نیازمند است [هر چند آن امر، فعل خود او و هر چند آن فعل، اعطای چیزی بدیگری در مقابل عوض باشد]. و هر کس اراده کننده یکی از دو طرف نقیض است بناچار باید یکطرف نزد او بر دیگری ترجیح یابد، چه، اگر چنین ترجیحی حاصل نشود نسبت هر یک از دو طرف نقیض به او مکانی است و وقوع ممکن بدون هیچگونه رجحان محال است. البته احتمال دارد فعلی در ذات خود خیر باشد ولی تا آنزمان که انجام آن برای فاعل مختار برتر

از ترک نباشد آن را اختیار نخواهد کرد و آن فعل انجام نخواهد شد.

[یک توجیه نادرست]

گاهی گفته می‌شود: «اراده» عبارتست از اینکه یکی از دو سوی تساوی را تخصیص به وقوع دهند، اما نه از آنجهت که اولییتی درکار باشد، بلکه از آنجهت که خاصیت اراده تخصیص یکی از دو جانب است بی آنکه حاجتی به رجحان واقعی باشد. سؤال از آنکه چرا این یا آن طرف بخصوص انتخاب شد، در باب اراده، بی معنی است زیرا ذات «اراده» همان انتخاب است و لوازم ماهیات علیت بردار نیستند.

اما سخن فوق بی حاصل است زیرا وقوع ممکن بدون مرجح محال است و هنگامی که هر دو جانب نسبت به اراده مساوی باشند ترجیحی درکار نیست و تخصیصی حاصل نمی‌شود. مگر آنکه مرجحی یافت شود. اما اینکه می‌گویند خاصیت اراده [فقط] «ترجیح دادن» است - انتخاب می‌کرد باز هم «انتخاب»، که خاصیت ذاتی اراده شمرده شده، حاصل نبود^۴. بعلاوه، این یک نوع هذیان است که بگوئیم «با وجود تساوی نسبت، اراده بیکی از دو طرف تعلق گرفته است» زیرا چنان نیست که اراده ابتدا حاصل شود بی آنکه تعلق به چیزی داشته باشد و سپس بیک طرف متعلق شود. مرید آنچه را پیش آید و اتفاق افتد اراده نمی‌کند و، اصولاً، اراده‌ای که مضاف به چیزی نبوده و سپس معروض تخصص به پاره‌ای از خصوصیات ممکن واقع شود وجود ندارد^۵، بلکه جریان بدین صورت است که ابتدا تصور طرفین صورت می‌گیرد و بعد رجحان یکی بر دیگری به ذهن می‌آید و پس از آن اراده‌ای که اختصاص بیک طرف دارد حاصل می‌شود. بنابراین رجحان یا ادراک رجحان یکطرف مقدم بر اراده آن است.^۶

حال که دانسته شد هر اختیارکننده‌ای باید رجحان طرفی را که اختیار می‌کند درک کند و بایستی رجحان و اولویت نزد او و نسبت به خود او باشد به این نتیجه می‌رسیم که: فعل بی نیاز مطلق باید برتر از اراده صورت گیرد زیرا تصور نمی‌شود

امری برای بی نیاز مطلق برتر از امر دیگر بوده و بی نیاز مطلق وابستگی به چیزی داشته باشد، چه، در آنحال از همان جهت نیازمند خواهد بود و دیگر بی نیازی مطلق نخواهد داشت.^۷

بحث و تحویل

حال که مطلب فوق روشن شد باید دانست کسی که این قاعده را مسلم می‌شمارد نمی‌تواند بگوید «فعل واجب الوجود دارای غایت است» مگر اینکه منظور از غایت «آنچه فعل بدان منتهی می‌شود» و یا «شریفترین قسمتی که فعل بدان ختم می‌شود»^۸ باشد، و چنین چیزی البته علت غائی فعل [- بمعنی مصلح -] نیست.^۹ عبارت دیگر، معترف به مطلب فوق نمی‌تواند [در پاسخ به اینکه چرا خداوند چشم و پا را خلق کرده] جانب استراحت گیرد و بگوید طبقات چشم را برای دیدن و پا را برای راه رفتن خلق کرده است بدین منظور که دیدن و رفتن علت غائی فعل او بوده و تصور آنها علت فاعلیت فاعل باشد، زیرا می‌پرسیم اینکه - مثلاً - دندان‌های آسیائی را پهن قرار داده تا آسیا کنند آیا آسیا کردن توسط دندان‌ها نسبت به ذات فاعل اولویت داشته و یا چنین اولیتی در کار نبوده است؟ اگر اینکار نسبت به او اولویت نداشته پس چرا آن را انتخاب کرده است؟ و اگر اولویت داشته پس فعل او معلل به غرض است و آنچه شایسته او و اولی به اوست در غیر او قرار دارد. اگر بگویند: آسیا کردن توسط دندانها برای مخلوق اولی بوده است، نه برای خالق و او بخاطر مصلحت مخلوق دندانهای آسیائی پهن قرار داده است، در جواب، خواهیم گفت: آیا رساندن این مصلحت به مخلوق برای خالق اولویت داشته یا نداشته است؟ اگر نداشته پس چرا به رساندن مصلحت فوق اقدام کرده و اگر اولویت داشته پس [باز هم] آنچه کمال خالق و شایسته اوست در وجود دیگری نهفته [، و این عین نیازمندی است].

ممکن است بگویند: به رساندن مصلحت فوق به مخلوق اقدام کرده برای اینکه بخشنده است. اما، در پاسخ، خواهیم گفت: آیا بخشنده بودن او توقف بر این فعل

دارد یا او بدون این فعل هم بخشنده است و فعل مزبور ناشی از بخشندگی است؟ اگر بخشندگی او توقف بر اینگونه افعال داشته باشد و انجام می دهند تا متصف به بخشندگی گردد پس آنچه شایسته اوست در غیر اوست و چنانچه بخشندگی برای او اولی نبوده هر آینه کاری هم برای حصول آن انجام نمی داد. اما اگر او بدون انجام اینگونه افعال هم بخشنده بوده و فعل «الف» را، که مصلحتی برای «ب» در بردارد، به مقتضای بخشندگی اش انجام داده و قصد خاصی نداشته اما لازمه قهری اینکار رسیدن مصلحتی به «ب» بوده است، در این صورت باید گفت غایت به این معنا غایتی نیست که علت فاعلیت فاعل باشد و بدینگونه نیست که فاعل ابتدا آن را تصور نموده و سپس فعل را برای حصول آن انجام دهد، بلکه بدینصورت است که فعل فاعل [بخشنده] خود به خود منتهی به مصلحت شخص دیگری منتهی شده است، و البته اگر فعل واجب را بدین معنی دارای غایت بدانیم اشکال ندارد^۱.

می گویند: غایت داشتن فعل واجب الوجود بدین معنی است که واجب ابتدا شخص ب را تصور یا ادراک کرده، - بهرگونه ادراکی که فرض شود - سپس وجود مصلحت فعل «الف» را برای «ب» ایجاب نموده و در نتیجه آنچه برای «ب» اولویت دارد حاصل شده است. پس در این حالت صرف منتهی شدن فعل به مصلحت «ب» مؤثر نبوده و حصول مصلحت «ب»، یعنی غایت [به معنی ما لاجله الفعل]، است که باعث فاعلیت واجب می شود.

در جواب، می گوئیم: [مشکل با تغییر عبارات برطرف نمی شود، زیرا] اگر برای واجب الوجود اولی نباشد که مصلحت اولائی را برای شخص «ب» در نظر گیرد هرگز فعل «الف» را بدین عنوان ممتاز نمی سازد و هرگز حصول مصلحت برای شخص «ب» را بر عدم حصول آن ترجیح نمی بخشد. و اگر بپذیریم که جعل مصلحت برای «ب» و ترجیح حصول مصلحت برای «ب» اولی به واجب الوجود است پذیرفته ایم که آنچه شایسته واجب الوجود است در دیگری قرار دارد. بنابراین، با فرض اینکه بخشندگی واجب الوجود بستگی به فعل دارد و فعل با

توجه به غایت انجام شود چاره‌ای نیست جز اینکه فاعلیت واجب موقوف بر غایات اشیاء بوده و غایات علت فاعلیت واجب باشند. پس، غایت علت فعل و فعل علت تحقق بخشندگی است و بخشندگی اولی به واجب است، پس، حصول کمال واجب بستگی به غیر واجب دارد و این عین نیازمندی است. [توجه مجدد به این نکته لازم است که] در فرض مذکور اینطور نیست که «بخشندگی» اقتضاکند فعل «الف» طبق مصلحت شخص «ب» واقع شود، بدین معنی که بخشندگی پیش از اینها حاصل باشد، بلکه بخشندگی نفس فعل و عین اضافه فاعل به فعل است و تصور غایت، مؤثر در فعل است، و بدین ترتیب غایت مؤثر در فاعلیت و مؤثر در بخشندگی است، و حصول غایت، بخشندگی بالفعل را بدنبال می‌آورد. بنابراین [طبق این فرض که بخشندگی متوقف بر نفس فعل باشد] نمی‌توان گفت: بخشندگی مبدء فعل و فعل مبدء غایت است. بلی، اگر غایتی برای واجب الوجود در نظر گرفته شود نه بدان معنی که غایت فعل خاصی باشد جایز است، زیرا چنین غایتی فقط صرف نهایت است، نه برای فعل خاص، بلکه برای فعلی از افعال.

[منشأ اشتباه:]

[منشأ اشتباه در اینمورد چیست؟] اشتباه مذکور از طریق اشتراک لفظ «غایت» بروز کرده است. ایشان گمان کرده‌اند آنچه برای ما غایت شمرده می‌شود گاهی در غیر ما قرار دارد و بدینگونه مثال می‌زنند که صورت خانه را پیش از ساختن آن در مواد سازنده آن تصویر می‌کنیم. اما حق اینست که غایت در مثال مزبور انتفاعی است که دارنده تصویر می‌برد و لذتی است که سازنده خانه حاصل می‌کند. بحث کامل به این مطلب در آینده خواهد آمد.

[نتیجه نهائی]

آنچه به عنوان نتیجه نهائی از این بحث عائد می‌شود اینست که: واجب الوجود اگر بی نیاز از تمام جهات باشد فعل او دارای علت غائی و چرایی مصلحتی نیست، بلکه ذات او بگونه‌ای است که امور را - بر حسب ذات خود - به کاملترین وجه انجام

می دهد و فاعلیت او نیز بقصد حفظ مصالح نیست [، بلکه بگونه‌ای است که - بر حسب ذات او - منتهی به حفظ مصلحت می شود]. به همین ترتیب اینکه معلول اول منتهی به وجود عقل دوم است - که معلول او و پائین تر از اوست - از آنجهت نیست که پیدایش معلول ثانی علت غائی معلول اول است، و اگر چنین بود لازم آمد آنچه دورتر از واجب الوجود است شریفت‌تر و برتر باشد - زیرا غایت نهائی حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه جمیع مقدماتش فراهم آید - و نیز لازم می آمد هیولای مشترک شریفت‌تر از سماویات و سماویات شریفت‌تر از عقول فعال باشند. البته باید دانست سخن ما، در این مقام، درباره علت غائی [- به معنی مصطلح -] است و نه غایت به معنی «نهایت فعل» زیرا بدان معنی کاملاً درست است که گفته شود «سلسله امور دائمی [- مانند عقول و افلاک -] به هیولای مشترک منتهی می گردد»، و نیز به وجهی صحیح است گفته شود «هر فعلی دارای نهایت است» هر چند به وجهی هم صحیح نیست زیرا - مثلاً - جود و بخشش بطور کلی نهایت ندارد و تا ابد همچنان متجدد می شود.^{۱۱}

[سخن آمپدو کلس]

به آمپدوکلس^{۱۲} نسبت داده اند که معتقد به بخت و اتفاق و منکر غایات بوده است.^{۱۳} اما این نسبت غالباً توسط افراد مختلف به طور تزویرآمیز و با اختلاف بیان عنوان شده است. حقیقت اینست که او فقط علت غائی را در فعل واجب الوجود منکر شده و معترف است به اینکه تا چیزی توسط علتی واجب نشود موجود نمی شود.

ولی، گاهی او و عده‌ای دیگر، اموری را که ملحق به ماهیات می شود، اما نه بر حسب ذات بلکه به علتی غیر ذاتی، «امور اتفاقی» نامیده اند. بدین معنا صحیح است بگوئیم «عالم اتفاقاً بوجود آمده است»، و مفهوم سخن ما این نیست که وجود عالم از خودش است و یا بطور جزافی توسط خالق ظهور کرده است بلکه منظور آنست که «وجود عالم مقتضای ذات عالم نیست بلکه از سوی غیر و با اراده غیر

از^{۱۵}. اصطلاحات و طبایع لغاتی که توسط دانشمندان بکار می‌رود مختلف است، و گفته‌های این شخص را، به خوبی بررسی کرده و، تا آنجا که یافته‌ایم، دلالت دارند بر اینکه او دارای قوت سلوک و ذوق و مشاهدات قدسی والامرته بوده است، و بسیاری از گفته‌ها و اعتقادات منسوب به او افتراء خالص است.

پیشینیان حکمت، در کلمات خود، دارای رموز و غرض‌های نهفته و معماگونه هستند و آنها که در کلمات ایشان در زمانهای بعد می‌نگرند گاهی به ظواهر رموز و معماهای ایشان خرده می‌گیرند، و اینکار همانطور که گاهی از روی غفلت است در مواردی هم بعمد و برای خودنمایی و جلب انظار و کسب ریاست می‌باشد.

فصل [دوم]

در بیان اینکه واجب الوجود غایت جمیع موجودات است

باید دانست هر چند علت غائی [- بمعنی مصطلح -] از افعالد خدا نفی می‌شود اما قابل انکار نیست که او خود غایت جمیع موجودات است؛ و هر موجودی بر حسب حدود تکاملی خود^{۱۶} طالب کمالات واجب الوجود است و در تحصیل آن کمال، بگونه‌ای که شایسته اوست^{۱۷} جویای شباهت یافتن به واجب الوجود است تا کمال لایق خود را بدست آورد. هر نوعی از انواع مفارق و انواع ایشری و عنصری^{۱۸} کمال ویژه‌ای و عشق مخصوصی به کمال خود دارد و تصور فقدان کمال مزبور باعث ایجاد شوق می‌گردد. شوق در موجودی که زنده و حساس ارادی است و در موجودات غیر حساس گیاهی یا جمادی^{۱۹} صورت طبیعی دارد. بزودی خواهیم دانست که اگر عشق و شوق به کمال نباشد هیچ حادثی ظهور نمی‌کند و هیچ موجودی بوجود نمی‌آید.

فصل [سوم]

پیرامون قاعده امکان اشرف

یکی از اموری که شایسته است دانسته شود اینست که: یکی از انگیزه‌هایی که موجب شده است پیشینیان معتقد به وجود اشرف و اکرم در میان موجودات

آسمانی و غیر آسمانی بشوند اینست که: فطرت‌های انسانی شهادت می‌دهند که موجودات بر حسب شرافت خود لباس وجود می‌پوشند،^{۲۰} و چون این را دانستیم که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و می‌دانیم که موجود پست‌تر نیز [به نحوی] توسط واجب بوجود آمده است، و می‌دانیم که در عالم امکان موجود شریفتر [و متوسط میان پست‌تر و واجب] هم هست، حال اگر فرض کنیم موجود پست‌تر بدون واسطه از واجب پدید آمده پس موجود شریفتر نمی‌تواند مستقیماً از واجب صادر شود. زیرا واجب وحدانی الذات است و پست‌تر [بنا بر فرض] توسط او بوجود آمده است. بنابراین باید وجود موجود شریفتر بطریقی توجیه شود. شاید فرض شود که وجود ممکن اشرف با موجودی برتر از واجب توجیه می‌گردد، ولی این محال است زیرا شریفتر از واجب وجود ندارد. بنابراین محال است که ممکن شریفتر مشمول عطای واجب نشود و محال است که شریفتر و برتر از واجب - جهت اعطای وجود به ممکن اشرف - موجود باشد.

توجیه دیگر جهت وجود ممکن اشرف اینست که اشرف و آخس با هم از واجب پدید آیند، ولی اینهم محال است زیرا، چنانکه گفتیم، تعدد جهت و اختلاف جهات، مخصوصاً بصورت پستی و شرافت در واجب تصور ندارد. هم چنین جایز است موجود شریفتر مبدء موجود پست‌تر باشد ولی موجود پست‌تر نمی‌تواند دهنده وجود به شریفتر از خود گردد. بنابراین تنها راهی که می‌ماند اینست که بین واجب الوجود و موجودات پست وجودهای شریفتر، یکی پس از دیگری و بر حسب مرتبه شرافت خود، واسطه شوند و هر موجودی بهمان نسبت که شریفتر است نزدیکتر به مبدء واحد باشد^{۲۱}.

هم چنین بنا بر قاعده فوق، جایز است بعضی از هستی‌های فسادپذیر ممنوع از وصول بدرجه هستی‌های شریفتر و کاملتر از خود باشند، و علت این ممنوعیت باید در وجود اسباب آسمانی و یا مصاکه اسباب طبیعی که تابع سماویات هستند جستجو شود. هم چنین طبق این قاعده جایز است شیئی واحدی پدید آورنده یک

شریف و یک خسیس باشد ولی نه بر حسب ذات خود بلکه باعتبار استعداد قابل که از طریق اسباب غیرمتناهی از حادثات فراهم می‌آید. اما در امور دائم، شرافت و پستی تنها از ناحیه فاعل یا اختلاف جهات در فاعل پدید می‌آید. در اینگونه موجودات همیشه شریفتر نسبت به شریفتر و پستتر نسبت به پستتر فاعلیت دارد، هم چنین محال است دو فاعل از جهت شرافت مساوی بوده و فعلشان توقف بر غیر نداشته باشد اما یکی دارای فعلی پستتر باشد، و در موردی هم که دو فاعل مساوی بوده و پذیرندگان فعل و شرائط فعلهای دو فاعل از جهت شرف و کمال مساوی باشد مطلب بهمین گونه است.

پس از دانستن قواعد فوق می‌توان به این نتیجه مهم نیز دست یافت که امور دائمی بشریفترین وجهی که تصور می‌شود و امکان دارد موجود می‌شوند، و هیچگونه امری، اعم از استعداد یا حوادث عجیب و غریب و یا اتفاقیات،^{۲۲} نمی‌تواند مانع این جریان بشود. بنابراین باید درباره امور سماوی و عوالم قدسی معتقد شویم که از تمامترین و کاملترین امور ممکن هستند، و اینکه هرکمالی برای واجب الوجود و امور عقلی و سماوی تصور شود این موجودات در مرتبه‌ای برتر از آن قرار دارند. هم چنین باید معتقد شویم که چون جوهر عقلی شریفتر از نفس است باید قبل از آن موجود شود و اثریات که برتر از عنصریاتند باید قبل آنها موجود باشند - و این قبلیت براساس علیت است [، و نه بطریق زمانی]، چنانکه خواهیم گفت.

آنچه گفته شد تفصیل مطلبی بود که پیشوای بحث کنندگان فلسفی، یعنی ارسطو، اجمال آن را آورده است. ارسطو در کتاب السماء و العالم بطریق اشاره سخنی بدین مضمون دارد که لازم است در امور علوی به تقدم اکرم و اشرف معتقد شویم.^{۲۴}

فصل [چهارم]

در ابطال قاعده‌ای که ابوالبرکات بیان کرده است و در بیان سبب زوال

یکی از متأخران که در آنچه نمی‌فهمد وارد می‌شود و کوشش دارد از مذاهبی که نسبت به آنها معرفتی ندارد و بدلائل معتقدان به آنها احاطه ندارد دفاع کند شخصی است که او را «ابوالبرکات»^{۲۵} می‌نامند. این شخص، که فلسفه را بخود می‌بندد، معتقد شده است واجب الوجود دارای اراده‌های متعدد و متجدد و غیر متناهی است که یکی پس از دیگری ظهور می‌کنند. او می‌گوید: خداوند یک کار را انجام می‌دهد و سپس کار دوم را اراده می‌کند؛ اراده می‌کند و انجام می‌دهد و انجام می‌دهد و اراده می‌کند، و البته علاوه بر اراده‌های متجدد غیر متناهی دارای یک اراده ثابت ازلی نیز هست.

ابوالبرکات با گفتن این سخنان مرتکب عمل شرم‌آوری شده، با هر انسانی که حتی سهم ناچیزی از بینش دارد بمخالفت برخاسته، با یهودیت که خود ابتدا بر آن بوده به ستیز پرداخته و با اسلام که سپس پذیرفته دشمنی کرده است. در مقابل چنین ادعا و اعتقادی عقل و قرآن بیگانه است اما چه باید کرد که او گمان کرده است این مذاهب اقتضای چنین یاوه‌گوئی‌هایی را دارند و وجود اراده‌های حادث و غیر متناهی پروردگار را تجویز و ایجاب می‌نماید. اما حقیقت آنست که هیچ یک از دارندگان این مذاهب چنین سخنانی را نگفته‌اند. یکی از مسائل مهمی که اهل این مذاهب جملگی بر آنند اینست که از طریق لزوم تناهی حوادث پی به حدوث عالم می‌برند، حال چگونه ممکن است حوادث غیرمتناهی را برای ذات خداوند تجویز کنند، در حالیکه این مطلب باعث حدوث ذات واجب می‌شود چنانکه حدوث عالم از همین طریق ثابت شد؟

سزاوار این بود که ابوالبرکات ابتدا حکمت و علوم مربوط به آن را مطالعه می‌کرد و بمعانی آنها دست می‌یافت تا شایستگی انتساب به حکمت را داشته باشد. [در آنصورت درک می‌کرد که] فرض امور حادث و غیر متناهی در ذات واجب - علاوه بر اینکه مستلزم اجتماع جهت قابلی و فاعلی است، و برهان بر امتناع تعدد جهت در واجب اقامه شده - موجب آنست که در خداوند محرک‌هایی نسبت به اشیاء وجود

داشته باشد، و اینهم محال است. حدوث حادث زمانی در خداوند نیز، بنوبه خود، جایز نیست زیرا اگر حادث مزبور توسط ذات او واجب شود نمی تواند حادث باشد و بایستی وجود دائم داشته باشد. و نیز اگر پایان بخش وجود حادث ذات خداوند باشد ظهور حادث توسط ذات امکان ندارد [زیرا ذات نمی تواند هم علت پیدایش و هم علت زوال حادث باشد]. نتیجه آنکه: وقتی فرض کنیم حادثی در ذات خداوند ظهور کند و مدتی بماند و سپس زائل گردد چاره‌ای نیست جز آنکه علت آن نیز چون خودش حادث و زائل شود. حدوث و بطلان علت حادث نیز علت‌های دیگری می خواهد و گفتگو بدانها سرایت می کند، و تا اینجا دو علت و دو معلول داریم که هر دو حادثند و خود حادثات دیگری را اقتضا می کنند. نتیجه نهائی این تسلسل این است که تجدد حوادث زمانی هرگز از ذات پروردگار منقطع نمی شود. هر حادث زمانی حادث دیگری را بدنبال می آورد، و ضرورت و جوب حوادث متجدد غیر منقطع وضعیتی را بوجود می آورد که از شئون حرکت و متحرک است، و چون هر حرکتی جز حرکت وضعی - چنانکه در باب حرکات گفته شده - منقطع می شود لازم می آید خداوند دارای حرکت وضعی باشد، و بدین ترتیب است که خدای عالم به جسم متحرک دَوّاری تبدیل می شود و چنین سخنی تعطیل و جهل و جسارت نسبت به مبدع عالم است. راه دیگری برای توجیه اراده‌های حادث اینست که بگوئیم یک امر تغییرکننده دائمی موجب تغییرات دائمی در ذات خداوند است و معنی سخن مزبور اینست که خداوند بطور دائمی تحت تأثیر افلاک قرار دارد و از معلولات آنها و تأثیر پذیرندگان توسط آنها است و این هم، آشکارا، محال است، چنانکه پیش از این نیز گفته شده است.

اما اینکه شخص دیوانه و آلوده‌ای مثل ابوالبرکات فرصت می یابد چنین هذیانهای زشت و رسوائی را بزبان آورد تنها بدین جهت است که حکمت در زمان حاصر پیرو یک وضع مشخص و استوار نیست، در حالیکه در زمانهای گذشته دارای استواری و استحکام بود، و مردمی که در این گونه مسائل وارد می شدند

بیشترین عنایتشان به مشاهدات روحانی و امور بلند مرتبه علوی بود. کسی نمی‌توانست سخن در حکمت گوید و در قواعد آن بتصرف پردازد جز آنکه تأیید او از جانب انوار قدسی ظاهر شده و از دوستی ریاست‌های دنیوی پاک گردیده باشد. امروز طایفه‌ای پیدا شده‌اند که فلسفه را بخود می‌بنند، گفته‌هایی را با طول و تفصیل به بحث می‌گذارند که اشتغال بدانها سبب انصراف از حکمت است، به کسانی از پیشینیان که برتر و داناتر از ایشان بوده‌اند خرده می‌گیرند، و ظهور این طایفه باعث شده است شجره حکمت یکباره از ریشه برآید. عده‌ای نیز کوشیده‌اند تا علوم را از خطه‌های بابل و فارس و نواحی دیگر براندازند و بدین طریق کارهای نیکو و با اهمیتی انجام داده‌اند اما - بر حسب تقدیرات الهی - مطالب مهمتری را ضایع کرده‌اند. در نتیجه، آنها غافل‌اند و روشنی از دل‌های ایشان برداشته شده است، و چون طایفه‌ای بحالتی افتند که نور از دل‌هایشان بکلی منقطع گردد عظمت و مهابت خود را از دست می‌دهند و در نظر مردم خوار می‌شوند. آیا نمی‌بینی پیشینیان چه آثاری از خود نهادند و چگونه بر دل‌های مردم هیبت افکندند و بر عجائب امور - از طلسمات و لطائف راه‌های سلوک و آثار نفوس و جز آن - ببرکت نیروی سلوک خود احاطه داشتند؟ و نمی‌بینی که بحث‌کنندگان امروز - بر عکس سابقان - چگونه به ضعف گرائیده و به چه جزئیات بی‌ارزشی مشغول شده و تا چه حد به لذت‌های دنیا چسبیده‌اند؟ چگونه ممکن است اندیشه را برای شخص دوست‌دار دنیا وصف کرد؟ و برای آنکس که در تاریکی اشتغالات دنیا سرگردان است کجا می‌توان روزنه‌ای از علوم حقیقی و هدایای ملکوتی گشود؟ واقع مطلب اینست که خداوند این طایفه را از بارگاه خود طرد کرده است.

تو نیز، هرگز کمان مبرکه انسانی به محلّ اعلیٰ برسد و از ملکه تابش انوار علوی محروم باشد. آنکس که در این مقام نیست چنانچه از خوبان باشد متوسط شمرده می‌شود و گرنه در ردیف اشقیاء قرار دارد. اگر جسارت این مرد و شدت اقدام او در حق باری تعالی، در زمینه اینگونه مسائل اساسی، نبود و اگر سخنانی که بنظر خاصه

و عامه بر خلاف برهان و مذهب توحید است از او صادر نمی‌شد ما هرگز این چنین به انتقاد او نمی‌پرداختیم، چه، وقتی شخص در مقام بشریت بحث می‌کند خطای او بهیچ وجه مایه تعجب نیست، ولی آن کس که حق صریح را صرفاً در اثر وسواس ترک می‌گوید نمی‌تواند معذور باشد.

فصل [پنجم]

در تحریکات افلاک و احوال نفوس فلکی

به مسأله مورد بحث باز می‌گردیم. گفته شد متحرک به حرکت وضعی دارای حرکت طبیعی نیست، و آشکار شد که حرکت آسمان یک حرکت ارادی است. متحرک ارادی باید دارای مقصدی باشد، چه، اگر حرکت نزد او رجحان نداشته باشد حرکت نمی‌کند. حرکت بخودی خود از کمالات حسی و عقلی نیست، و نفس فلک نیز بخودی خود مقتضی حرکت نیست زیرا آنچه ثابت است، به موجب ذات خود، غیر ثابت را اقتضا نمی‌کند. همچنین مقصد فلک نباید امر جزئی باشد وگرنه از حرکت باز می‌ایستد، چه بمطلوب خود برسد و چه نرسد، بنابراین، مطلوب فلک یک امر کلی است که اشخاص آن یکی پس از دیگری تجدید می‌گردند. اراده فلک نیز کلی^۲ است و اگر چنین نبود اراده‌های جزئی که منشأ حرکات جزئی هستند ظهور نمی‌کردند، چنانکه این مطلب را پیش از این هم مقرر داشته‌ایم. آنچه دارای اراده کلی است از ادراک کلی نیز برخوردار است و می‌باید دارای نفس ناطقه باشد، زیرا ادراک کلی، چنانکه می‌دانیم، تنها در موجود مجرد از ماده تحقق می‌یابد.

حال که دانستیم فلک دارای نفس ناطقه مُدرک و ادراک کلی و اراده کلی متعلق به حرکت است باید دانست: مطلوب فلک نمی‌تواند یک امر شهوانی یا غضبی باشد زیرا فلک دارای رشد و نمو نیست. هر نموی مستلزم در هم شکستن وضع موجود و تعدیه و حرکت مستقیم [بسوی کیفیت جدید] است، و جوهر شیئیء نموکننده باید قابل استحاله و فساد باشد. هر چه قابلیت اتصال به چیزی را داشته باشد قابلیت

انفصال از آن را نیز دارد، هرچه قابلیت ازدیاد دارد نقصان‌پذیر نیز هست. پس از آنجا که فلک دارای تغذیه نیست و نمو ندارد و اتصال و انفصال را نمی‌پذیرد مقصود آن نیز شهوانی نیست، و چون مزاحمی ندارد و اتصال آن دچار تفرق نمی‌شود و صورتهای آن فساد نمی‌پذیرد پس خوف و غضب نیز در آن نیست، و چون مقصد فلک شهوانی یا غضبی نشد بناچار عقلانی است.

[یک نکته درباره مقصد فلک]

یکی از مطالبی که در این مقام گفته می‌شود اینست که مقصد فلک، در حرکت خود، حمد و ثنای موجودات پائین‌تر نیست، زیرا چنین عملی یک کمال مظنون است که دوام آن نیز واجب نیست و یک حرکت واجب الدوام بر چنین پایه‌ای استوار نمی‌گردد. حدس بسیار نزدیک اینست که اگر حرکت دائمی فلک بمنظور تأمین امری در موجودات پائین‌تر صورت می‌گرفت فضائل در طول زمان مندرس نمی‌شد، و آسمان بر آنکس که منکر فضائل و مراتب آن است و جاهل بامور عالی و کافر به پروردگار و معتقد به جماد بودن افلاک است قطره‌آبی نمی‌پاشید، و بسیاری از آنچه خارج از سیاست الهی است واقع نمی‌شد، و می‌بایست آنچه فلک تصور می‌کند و برتر می‌شمارد واقع شود. اینطور نیست که قطام عالم جز با عبادت در مقابل فرزند یک زن یا، بندگی گل‌های بهم چسبیده [بصورت بُت] تمام نشود تا گوینده‌ای بگوید قطام کلی عالم بستگی به وقوع این اعتقادات و اعمال فاسد دارد. بلکه حق اینست که اینگونه اعتقادات و اعمال لوازم حرکات افرادی است که التفات به عالم افلاک ندارند و احوال آنها را نمی‌نگرند، هر چند افلاک به این لوازم حرکات نیز توجه دارند.

یکی از دلایل مشهور این مطلب - که حرکت فلک دارای غایتی در موجودات فروتر از آن نیست - این است که اگر چنان بود لازم می‌آمد فلک بوسیله معلول خود کمال پذیرد، در حالیکه ممتنع است علتی توسط معلول خود کامل شود و بدانچه خود آن را از قوه به فعل درآورد از قوه به فعل درآید. این مطلب بدینگونه نقض

نمی‌شود که پزشک نیز گاهی خود را معالجه می‌کند، چه معالجه کننده نفس پزشک و معالجه شونده بدن اوست و شفا دهنده برتر از آندو، یعنی موجود مفارق، می‌باشد.

[یک نکته مهم]

یکی از مطالبی که در این مقام گفته می‌شود اینست که: چنانکه معلوم شد حرکات افلاک بخاطر موجودات پائین تر نیست و می‌دانیم که معلول یک امر عارض دفعی هم - هر نوعی امری فرض شود - نیست. پس تنها راه اینست که این حرکات برای شباهت یافتن بمعشوقی صورت گیرند.

گفته‌اند: معشوق جمیع افلاک یکی نیست، و بعضی معشوق بعض دیگر نیستند، و نفوس و اجسام نیز معشوق افلاک نمی‌باشند، چون بنابر تمام این تقدیرات لازم بود حرکت تمام افلاک یکسان باشد، در حالیکه اینطور نیست و بخصوص حرکات‌های افلاک از جهت کندی و سرعت با یکدیگر تفاوت دارند. نباید تصور کرد حرکت شمس و زهره، که در زمانهای نزدیک بهم پایان می‌پذیرند، از جهت کندی و سرعت یکسانند زیرا فلک شمس بسیار بزرگتر از زهره است و می‌باید گردش آن بسیار سریع‌تر باشد تا حرکت هر دو در زمانی نزدیک بهم پایان پذیرد. اما اینکه بعضی از ضعیفان تصور می‌کنند حرکات‌های همه افلاک از جهت سرعت یکسان است و اختلاف نقطه پایان بستگی به بزرگی و کوچکی افلاک دارد، این نیز درست نیست، چه، اگر چنین بود لازم می‌بود دور فلک برترین دیرتر از بقیه به نقطه پایان برسد، در حالیکه اینطور نیست و حرکت آن سریعترین حرکات است. بنابر آنچه گذشت معلوم شد مقصد و معشوق فلک امری پائین تر از آن نیست و نیز معلوم شد که بعضی از افلاک معشوق بعضی دیگر نیستند. پس به این نتیجه می‌رسیم که معشوق فلک امری غیر جسمانی و غیر وابسته به جسم است، و آن عقل است.^{۲۷} عقل نیز واحد نیست بلکه هر فلکی یک مقصد و معشوق [مستقل] بنام عقل دارد، و بدین طریق است که با توجه به تعدد حرکات افلاک تعداد بسیاری

از عقول مفارق ثابت می‌شوند.

[نکته دیگر]

گفته‌اند عقول از تمام جهات بالفعل اند و افلاک نیز از همه جهت فعلیت دارند مگر از جهت وضع. بقای فلک بر وضع واحد مستلزم آن است که اوضاع دیگر همچنان بالقوه بمانند، جمع بین دو وضع یا بیشتر نیز ممکن نیست. پس متعین آنست که وضعیت‌های ممکن یکی پس از دیگری به فعلیت در آیند، بطوریکه بقای وضع شخصی واحد ممتنع بوده و نوع وضع فلکی توسط شخص منتشر باقی بماند. با تغییر تدریجی اوضاع خیر دائم از فلک به پائین‌تر از آن مترشح می‌شود و این بجهت شباهت جستن فلک به موجود عالی، یعنی معشوق، است و نه بقصد نفع رساندن به سافل.

[دفع توهم]

هم چنین گفته‌اند: «گاهی تصور شده است تمام افلاک به موجود برتر واحدی تشبیه می‌جویند و اختلاف حرکات از جهت اختلاف منافع موجودات سافل است، تا جمع بین مطلوب فلک و منافع سافل حاصل آید». اما اینطور نیست، زیرا اگر جایز بود جهت حرکت بستگی به نفع سافل داشته باشد نفس حرکت نیز می‌توانست بنخاطر نفع سافل صورت گیرد، زیرا فلک در اثر حرکت دچار رنج و سوء مزاج نمی‌شود، و ممکن بود گفته شود از آنجا که حرکت و سکون نسبت به ذات فلک مساوی است حرکت را اختیار کرده تا مفید برای سافل باشد.

هم چنین نمی‌توان - چنانکه بعضی توهم می‌کنند گفت: معشوق جملگی افلاک واحد است و اختلاف حرکات از آنجهت است که طبایع افلاک از جهت موافقت و مطاوعت معشوق فرق می‌کند». نادرستی این سخن از آنست که افلاک کروی هستند و در جسم کروی تمام وضعیت‌ها با یکدیگر مساوی‌اند و هیچ وضعی، از جهت مطاوعت نسبت به طبیعت، برتر از وضع دیگر نیست. بلی، البته باید دانسته شود کسی که اختلاف حرکات افلاک را ناشی از اختلاف طبایع آنها می‌داند و از

اینطریق به انواع مختلفی از افلاک قائل می‌شود، و از سوی دیگر اعتراف می‌کند به اینکه اختلاف حرکات بخاطر اختلاف معشوق‌هاست بایستی از استدلال اول خود دست شوید زیرا چنانچه اغراض مختلف بوده و حرکات مختلفی را سبب شوند لازم نمی‌آید انواع مختلفی نیز موجود باشند، چه، نوع واحد هم می‌تواند حرکات مختلفی بر اساس اغراض مختلف پدید آورد، مگر اینکه سخن مزبور بر اساس مسلکی دیگر بیان شود که بزودی بدان خواهیم پرداخت.

هم چنین گفته‌اند همانطور که هر فلکی معشوقی مخصوص به خود دارد همگی نیز دارای معشوق مشترکی هستند. حرکات افلاک از این جهت که همگی دورانی است به معشوق مشترک توجه دارد و از آنجهت که هر حرکت دورانی دارای جهتی خاص نیز هست به معشوق خاص خود وابسته است. اینها سخنانی است که ایشان می‌گویند.

اما تو، اگر می‌خواهی عالم الهی شوی، بی‌آنکه رنج مداومت به امور قدسی را بر خود هموار کنی، پس بدان که نفس خود را بدانچه ممتنع یا در حد ممتنع است حدیث کرده‌ای. مردم گاهی برای نیل به باطل نهایت کوشش را روا می‌دارند. راهبان و زاهدان امته‌ها نیز گاهی مرتکب اعمال مشقت آور می‌شوند و به ترک مألوفات می‌پردازند بی‌آنکه غرض بسیار شریفی داشته باشند و حتی برای اهدافی کم ارزش نیز به چنین کوشش‌ها و سختی‌ها تن در می‌دهند. در اینصورت آیا قبیح نیست طالب حکمت - که شریفترین مقاصد را دارد - تن به کوشش ندهد و جویای راههای رساننده به مقصود نباشد؟ پس، بدان که اگر خواسته خود را - در طریق حکمت - محقق سازی و در راه آن بکوشش پردازی زمان درازی نخواهد گذشت که بارقه نورانی ترا در خواهد یافت و بمقام سکینه ثابت الهی خواهی رسید و چنانچه مرشدی داشته باشی بمقامات بالاتر هم نائل خواهی شد. و بر فرض که وصول به ملکه طمس^{۲۹} میسر نباشد حداقل به ملکه بروق^{۳۰} دست خواهی یافت.

چنانچه بمقامی برسی که جلوه تابنده لذات بخش الهی را در خود درک کنی

متوجه خواهی شد که: افلاک بلحاظ آنکه دارای شهوت و غضب و انگیزه‌های حیوانی شاغل از حق - که همسایه او غریز باد^{۳۱} - نیستند سزاوارتر به لذات روحانی و انوار تابنده الهی هستند، و نیز خواهی دانست که حرکات افلاک صرفاً برای تشبّه و در آوردن وضعیت‌ها از قوه به فعل انجام نمی‌شود، چه، اگر اینگونه بود دوران فلک بر دو قطب ثابت دوام نمی‌یافت زیرا با فرض ثبات حرکت بر دو قطب پاره‌ای از وضعیت‌ها برای همیشه بالقوه می‌مانند، طریق حرکتی در آنها ایجاد می‌شود و این حرکات بنوبه خود اشراقات دیگری را سبب می‌شوند. پس همچنان اشراقات موجب حرکات و حرکات موجب اشراقات می‌گردند، چنانکه گفته شده است:

چون پنهان شدم آشکار شد و چون آشکار شد مرا پنهان ساخت^{۳۲}

مطلبی که در مورد افلاک گفته شد در نفس انسانی نیز قابل آزمایش است، چه، طرب و انبساطی که در نفس پیش می‌آید موجب تحرک بدن می‌گردد، یعنی بدن از احوال نفس تأثیر می‌پذیرد و نفس نیز بنوبه خود تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد. پس از تحریک بدن توسط نفس بار دیگر بارقه هائی به نفس برمی‌گردد و موجب حرکات جدیدی در بدن می‌شود، تا آنجا که گاهی بدن از جا کنده شده و بشدت ناآرام می‌شود، بنابراین تعجبی ندارد که حرکات افلاک منبعت از انواری باشد که از افق اعلی بر آن افلاک نازل می‌شود، و تو، اگر بمقام بالاتری بررسی به افلاک و مافوق افلاک دست خواهی یافت و بر بسیاری از خبرها اطلاع حاصل خواهی کرد و بیشتر حقایق را با ارساد روحانی درک خواهی نمود بشرط آنکه مرشدی مطلع بر حقائق خفیات طارئ و اسرار داشته باشی. اما اگر طریقه مزبور را برای کسب حکمت انتخاب نکنی همچون شخصی خواهی بود که با کورچشمی بسیاحت زمین پردازد

او الزمن فی ان یکون فیجا^{۳۳} (پاورقی پیگ فی الفارسیه)

فصل [ششم]

در این باره که ممد افلاک جوهر عقلی است

در مقام استدلال بر اینکه قوای افلاک متناهی و حرکات آنها غیر متناهی است

می‌گویند: واجب است که امداد رسان افلاک جوهر عقلی باشد، و آنچه بر اجسام و قوای آنها ممتنع است اینست که فعل غیر متناهی را بطریق مبدئیت انجام دهند، اما فعل غیر متناهی بر سبیل وساطت برای اجسام، ممتنع نیست، و نیز انفعال غیر متناهی در حق اجسام، ممتنع نیست. در بحث تناهی قوا در طبیعیات نیز برهان ایشان بر تنهای قوا را بیان کردیم و چگونگی آن برهان را بتو شناسانیدیم.^{۳۴}

فصل [هفتم]

در باره عدم جواز علیت جسم نسبت به جسم

پیش از شروع در بیان ترتیب وجود باید دانست هیچ جسمی نمی‌تواند وجود جسم دیگر را افاده کند. برای این مطلب دلائلی در کتابها مربوط به آن آورده‌اند، و یکی از آنها اینست که: جسم حاوی یا در برگیرنده نمی‌تواند علت وجودی جسم محوی یا در بر گرفته شده باشد زیرا اگر حاوی علت محوی باشد می‌باید در عین وجوب حاوی امکان محوی برقرار باشد، چه، وجوب معلول در مرحله بعد از علت است. پس در همان زمان که حاوی [- بعنوان حاوی -] موجود است محوی می‌تواند نباشد، و نبودن آن مساوی با امکان خلأ می‌باشد، در حالیکه گفته‌اند خلأ ذاتاً ممتنع است.

بحث و تحصیل:

در مواضع متعددی از این کتاب نظر خود را درباره اینگونه استدلال‌ها بیان کرده‌ایم، و در اینجا به جنبه دیگری اشاره کرده و می‌گوئیم: در صورت صحت این استدلال گوینده‌ای تواند گفت: محوی هم اکنون نیز - که وجود دارد - ممکن الوجود است زیرا وجود خارجی و - حتی - دوام وجود، شیئی را از امکان خارج نمی‌سازد. هر ممکن الوجودی ممکن العدم است، هر چند عدم آن در اثر مانعی به فعلیت نرسد. بنابراین، امکان عدم محوی با فرض بقاء حاوی نیز مستلزم امکان خلأ است، در حالیکه خلأ ذاتاً ممتنع است.^{۳۵}

ممکن است گفته شود: با فرض وجود حاوی [و فرض علیت آن برای محوی]

ممتنع است محوی موجود نشود، و بدین ترتیب است که خلأ لازم نمی‌آید. در مقابل این گفتار می‌گوئیم: امکانی که برای یک شیئی ممکن تصور می‌شود فقط متکی بر ذات اوست، و همواره چنین است که امکان بودن با امکان نبودن توأم با یکدیگر تحقق می‌یابند. امکان خلأ نیز مقارن امکان نبودن محوی است که گفتیم در هر صورت برقرار است و با فرض وجود یا عدم وجود حاوی تغییر نمی‌کند. بنابراین فرض علیت حاوی برای محوی مشکل را دفع نمی‌کند و چنانچه پاسخی برای یک مورد آورده شود در مورد دیگر نیز عیناً بکار می‌رود، و هیچ مانعی [، حتی علیت وجودی حاوی برای محوی،] نمی‌تواند جلو امکان محوی را بگیرد.

بعلاوه، تمسک به علیت حاوی برای محوی جهت دفع خلأ در معرض ایرادی است که پیش از این گفتیم و بدانوسیله جحت اصحاب خلأ را منحل ساختیم، و حاصل آن از این قرار بود که: وقتی جسمی از محلّ خود حرکت می‌کند هوایی که بر آن احاطه داشته حرکت می‌کند تا جای آن را پر کند. پس حرکت هوا معلول حرکت جسم است و از طریق آن واجب می‌شود و حرکت جسم بالضروره مقدم بر حرکت هوا است، و آن هنگام که حرکت جسم بعلتی واجب می‌شود حرکت هوا هنوز در حالت امکان است زیرا وجوب آن پس از وجوب حرکت جسم تحقق می‌یابد. بنابراین با فرض وجوب حرکت جسم و امکان نیامدن هوا بجای آن امکان خلأ محقق می‌شود.^{۳۶}

[دلیل دیگر]

یکی دیگر از دلایل بعضی از ایشان^{۳۷} در ردّ علیت جسم نسبت به جسم اینست که: جسم تنها توسط ماده خود عمل می‌کند، و نفس و صورتها نیز توسط هیولا تأثیر می‌گذارند، و هیولا عدم است، و محال است بتواند بعنوان واسطه عمل کند.

بحث و پی‌گیری

اینکه می‌گویند «هیولا عدم است» سخن درستی نیست، چنانکه پیش از این نیز اشاره کرده‌ایم. بعید نیست بتوان گفت «هیولا یک امر عدمی است» اما این بدان

معنی نیست که جوهر آن را عدم تشکیل می‌دهد، زیرا «عدم» در جوهر و ماهیت هیچ چیز وارد نمی‌شود، بلکه «عدمی» بودن آن بدین اعتبار است که وجود آن بعنوان جزئی از جسم تنها توسط «صورت» فعلیت می‌یابد، و اینطور نیست که هر چه توسط دیگری فعلیت می‌یابد عدم صرف باشد بطوریکه نتواند واسطه تحقق امر دیگری باشد.

بنابراین حاصل احتجاج مزبور [حداکثر] اینست که: هیولا نمی‌تواند واسطه چیزی شود زیرا فعلیت آنه تنها توسط صورت تحقق می‌یابد. طرف مقابل نیز می‌گوید فرض ما این نیست که فاعلیت و وساطت هیولا بدون صورت باشد بلکه هیولای مقرون به صورت را در نظر گرفته‌ایم. بعلاوه، اینکه می‌گوئید «هیولا باید واسطه فعل باشد» معنی آن روشن نیست زیرا مقصود از «واسطه» بدرستی معلوم نشده است. گاهی لفظ «واسطه» بر نزدیکترین فاعل اطلاق می‌شود و گاهی آن را بر آلات و ابزار مورد استفاده فاعل اطلاق می‌کنند. در عین حال ممکن است طرف مقابل نپذیرد «واسطه فعل بودن هیولا» صرفاً بمعنی «فاعل قریب بودن» یا «آلت فعل بودن» است بلکه ممکن است مدعی شود وساطت هیولا باین معنی است که «صورت» در تعیین وضع و تشخیص خود نیاز به هیولا دارد، و هیولا این فعل را انجام می‌دهد خواه جسمی وجود داشته و خواه وجود نداشته باشد. هویت صورت توسط هیولا تعیین می‌یابد و صورت بکمک هیولا دارای تشخیص و وضع مخصوص می‌شود و سپس با وضع و تشخیصی که توسط ماده خود بدست آورده به افعال خاص خود می‌پردازد. در این حال، ماده فاعل قریب نیست [والت فعل هم نیست اما بالآخره واسطه فاعلیت صورت نسبت فعل هست]. گذشته از اینها امر عدمی در موارد دیگری هم می‌تواند واسطه فعل شود. برای مثال، عقل پاره‌ای افعال خود را توسط امکان انجام^{۳۸} می‌دهد و امکان یک امر عدمی است.

[احتجاج و اشکال دیگر]

گوینده احتجاج مزبور و عده‌ای از کسانی که طریقه او را پسندیده‌اند خواسته‌اند

در راه بزدگان متقدم فلسفه گام نهند و استدلال خود را بطریقه ایشان عنوان کنند ولی از عهده بیان مطلب بر نیامده‌اند. ایشان در بیان خود چنین آورده‌اند: آنچه خود بالقوه است بهیچ وجه نمی‌تواند افاده‌کننده وجود باشد، چه، در اینصورت عدم - که ملازم با قوه است - در علت خروج شیئی از قوه به فعل شرط می‌شود و جزء علت شمرده خواهد شد، و چنین چیزی محال است تحقق یابد. ایشان پس از این مقدمات چنین نتیجه گرفته‌اند که: افاده وجود فقط برای موجودی صحیح است که از تمام جهات برکنار از قوه باشد و او واجب الوجود است.

باید گفت: این گوینده ضعیف‌ترین دلایل را برای اثبات شریفترین مطالب بکار گرفته است، آنهم بصورتی که با رأی خود او متناقض است. او می‌پذیرد که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و در این صورت حتی اگر فرض کنیم واجب الوجود، پس از صدور واحد، موجود دوم را هم خود صادر می‌کند باز هم طبق قاعده مزبور باید معلول اول، بعنوان واسطه، دخالت داشته باشد، و جهت امکانی او نیز چنانکه پیش از این گفته‌ایم دخالت دارد و هیچ‌گزیز گاهی برای رهائی از وساطت امکان وجود ندارد^{۳۹}، در حالیکه امکان، یک امر عدمی است]. و نیز نمی‌توان گفت واجب الوجود بی وساطت معلولات خود [- که همگی از جهاتی بالقوه‌اند -] قوه‌های متعدد را به فعلیت می‌آورد زیرا چنین ادعائی ناقض قاعده «الواحد...» است. یک نکته تعجب آور دیگر اینکه: این گوینده وقتی به اشکالی بر می‌خورد که بزودی خواهیم گفت و در مواردی نیز با آن روبرو خواهیم بود از اعتقادات پیشین خود باز می‌گردد و مدعی می‌شود هیچگونه جنبه بالقوه‌ای در عقول مفارق وجود ندارد.

[احتجاج دیگر]

گاهی برای اثبات عدم افاده جسم توسط جسم می‌گویند: اگر جسمی علت جسم دیگر باشد هیولای جسمی که علت است، [بر حسب قاعده] بر جسمیت آن مقدم است. هیولای معلول نیز، از نظر نوع، با هیولای علت مشارک است، و عنوان

«هیولا» بر آند و نه بطریق تشکیک بلکه بطریق تواطی صدق می‌کند. بنابراین لازم می‌آید هیولای معلول نیز [- از آنجهت که هیولا است -] مقدم بر جسمیت علت باشد، و تقدم معلول بر علت محال است.^{۴۰}

[احتجاج دیگر]

یکی دیگر از دلایلی که ممکن است در این مورد ذکر شود اینستکه: اگر جسمی بتواند علت جسم دیگر باشد هیچ جسم دربرگرفته شده‌ای نمی‌تواند علت جسم در برگیرنده خود باشد زیرا تصور نمی‌شود چیزی بتواند بزرگتر و کاملتر از خود را تولید کند.^{۴۱} همچنین در برگرفته شده نمی‌تواند توسط در برگیرنده موجود شود، زیرا ابتدا باید هویت در برگیرنده متعین گردد تا چیزی توسط او حاصل شود. هویت در برگیرنده با وضع و حیّز او معلوم می‌شود، و وضع و حیّز او با آنچه در خود اوست مشخص می‌شود. بنابراین لازم می‌آید پیش از آنکه فاعلیت در برگیرنده شروع شود معلول او حاصل دشه باشد و این محال است.^{۴۲}

یک دلیل حدسی

یکی از مهمترین دلایلی که ما را به مطلوب فوق می‌رساند و از طریق حدس بدست می‌آید اینستکه: اجسام بسیار نیازمند به علت‌های بسیار هستند. از مطالعه در امور سماوی دانسته‌ایم که هر بالاتری، از نظر جرم، بزرگتر از پائین‌تر است، و آنها که در مرتبه پائین‌تر هستند بعضی دارای کواکب بزرگتر و برتر هستند مانند موجوداتی که بین شمس و قسمت‌های بالاتر قرار دارد، چه افلاک بالاتر از شمس بزرگتر از شمس هستند و جرم شمس، خود، بزرگتر از کواکب عالی است و نورانیت آن کاملتر است.

حال اگر فلک عالی علت سافل باشد جایز نیست جرم مشتری بزرگتر از زحل باشد با آنکه می‌دانیم فلک زحل بزرگتر از فلک مشتری است. بنابراین، اجسام فلکی از آنجا که از جهات بسیاری در ردیف یکدیگرند بعضی نمی‌توانند علت بعض دیگر باشند و علت آنها باید اموری خارج از اجرام و نفوس فلکی باشند. هم

چنین ممکن نیست نفس بعضی از افلاک علت فلک دیگر و نفس آن باشد زیرا چنانکه گفتیم همگی در ردیف یکدیگرند و نمی‌توانند علت یکدیگر باشند. بر همین منوال، اجسام عنصری نیز، از آنجا که بین آنها غلبه بر یکدیگر و انقلاب بعضی ببعض بر حسب غلبه کیفیت به چشم می‌خورد، در ردیف یکدیگرند و باید علت‌های وجودی عقلی در خارج از خود داشته باشند.^{۴۳}

فصل [هشتم]

در باره صدور کثیر از واحد نزد مشائیان و اشراقیان

روشن شد که واجب الوجود واحد است، و واحد از جمیع جهات ممکن نیست که مبدء کثیر باشد. بنابراین ممکن نیست که واجب الوجود مبدء جسم باشد، زیرا هر جسمی - حداقل - از ماده و صورت تشکیل شده است، و آنچه از واجب الوجود بدون واسطه حاصل می‌شود جوهری است که از تمام جهات مجرد از ماده است و «عقل» نامیده می‌شود. عقل که معلول اول است نمی‌تواند فقط یک جسم را بوجود بیاورد زیرا این امر باعث توقف جریان وجود می‌شود، چه، جسم مذکور نمی‌تواند سایر اجسام را تولید کند. از طرف دیگر اگر سلسله صدور واحد از واحد همچنان ادامه یابد اجسام مختلف و متنوع بوجود نمی‌آیند.

مشائیان برای حل این مشکل می‌گویند: تنها راه اینست که بگوئیم «عقل» وجوبی بر حسب علت و امکانی در ذات خود دارد از آنجهت که وجوب غیری خود را تعقل می‌کند محصول شریفتری بنام «عقل دوم» را بوجود می‌آورد و با تعقل امکان ذاتی خود یک جسم فلکی بوجود می‌آورد. عقل دوم بهمین ترتیب عقل سوم و فلک دوم را تولید می‌کند و همچنان پیش می‌رود تا به نه فلک می‌رسد عقل نهم بواسطه تعقل وجوب، عقل دهم و بواسطه تعقل امکان، فلک نهم را بوجود می‌آورد که فلک قمر نام دارد و عقل دهم بکمک سایر موجودات آسمانی هیولای عناصر و صورتهای آنها را تولید می‌کند. عقل دهم از جهت تعقل وجوب غیری خود نفوس ناطقه بشری را بوجود می‌آورد و با توجه به جهت امکانی خود هیولای

مشترک را تولید می‌کند، و چون آنچه از عقل دهم حاصل می‌شود بمعاونت اجرام سماوی و حرکات آنها صورت می‌گیرد جایز است کثرت وافر از او بوجود آید. پیش از این نیز گفته شده است که جایز است از شیئی واحد - با توجه به استعدادات مختلف - اشیاء بسیاری حاصل شود، و جایز است از آنچه خود غیر متغیر است امور متعددی بوجود آید نه از آنجهت که او تغییری را پذیرفته است بلکه پذیرندگان تأثیر توسط او دارای استعدادهای متغیر و مختلفی هستند. اما عقول دهگانه، خود، هیچ تغییری را پذیرا نمی‌شوند - زیرا هیچگونه بستگی با اجسام ندارند - و اگر تغییر کنند دگرگونی آنها از دگرگونی واجب حکایت می‌کند و بدان منتهی می‌گردد، و این محال است.

بحث و اشاره

در اینکه عالم عقلی موجود است، نزد کسانی که طریقه صحیحی در بحث دارند و از شهود عقلی و علوی برخوردارند، هیچ گفتگوئی نیست، و نیز گفتگوئی در کثرت وافر عقول نیست و از راههای مختلفی می‌توان بر این مطلب برهان اقامه نمود. اما این که تعداد عقول منحصر در ده یا بیست باشد این نیز آشکارا باطل است، چه، حداقل در فلک ثوابت هزاران کواکب وجود دارد. این کواکب یا دارای انواع مختلف هستند و یا همگی از یک نوع و دارای لواحق مختلفی می‌باشند که مایه تمایز بعضی از بعض دیگر می‌شوند، و آثار مختلف بسیاری لازم است تا این افراد متفق النوع از یکدیگر تشخیص داده شوند.

این موجودات سماوی اگر دارای حقائق مختلف باشند آشکار است که توسط یک یا چند جهت محدود وجود نمی‌یابند، و اگر بیک حقیقت تعلق داشته باشند ممیزات آنها - از قبیل اوضاع و اعراض و حیّزها - دارای چنان کثرتی هستند که پیدایش آنها جهات کثیر بیرون از شماری را طلب می‌کند [و در هر صورت حصر موجودات عقلانی در این تعداد بخصوص نه تنها دلیلی ندارد بلکه کثرت موجود دلیلی بر خلاف آن است].

گذشته از اینها، اینکه می‌گویند «هر چه بماهیتی ملحق شود در یک ابتدای زمانی ملحق می‌شود» بطور مطلق درست نیست، مثلاً وقتی یک نوع واحد با اشخاص مختلف داشته باشیم افرادی که فقط از نظر عدد مختلفند لواحق دارند که با آن از یکدیگر ممتاز می‌شوند. هم چنین انواع مختلفی [که در جنس متحدند] با امتیازاتی از هم جدا می‌شوند [و این نیز ابتدای زمانی ندارد]. فلک نیز دارای جسم واحد بسیط است و تخصص هر کوکب بیک قسمت از آن خصوصیتی است که ملحق به فلک می‌گردد و ذاتی آن نیست و لازم ماهیت او نمی‌باشد و گرنه می‌بایست جمیع مواضع آن بهر کوکب اختصاص داشته باشد و این محال است. بنابراین، ناچار باید کثرتی در علل این کواکب قائل شویم و جهات سه‌گانه‌ای که در معلول دوم فرض شده وافی بتمام این موارد نیست. بعلاوه، در هر فلکی که یکی از کواکب هفتگانه تعلق دارد افلاک دیگری وجود دارند که بعضی محیط [به کوکب] و بعضی غیر محیط اند، بعضی از جهت مرکز متحد با عالم و بعضی مختلف با عالم هستند، و معلوم نیست چگونه از جهات سه‌گانه و مفروض در معلول دوم افلاکی که از جهت صورت و ماده و مقدار و شکل متکثرند بعلاوه کوکب اصلی و نفس تدبیر کننده آن بوجود می‌آیند [، چه، همه اینها بنوبه خود مخالف قاعده الواحد است]. علاوه بر اینها، می‌پرسیم چرا فلک شمس، که بزرگترین کوکب [از کوکبهای هفتگانه] است، کوچکتر از افلاک بالاتر است؟ و آیا قاعده بر این نبود که فلک برتر از علّت عقلی برتر و فلک پائین‌تر از علّت عقلی فروتر بوجود آید؟

حقیقت اینست که مشکلات فوق تنها از طریق حکمت اشراق حل می‌شود^{۴۴} و طالب حکمت آنگاه باید به تأمل در این مسائل پردازد که حق ریاضتی را که برای وصول بدین مطالب شرط شده است بجای آورد، چه، ادراک و اقتناص مسائل روحانی نیز، همچون جسمانیات، نیاز به رصد دارد، و آنکس که نردبان ارتقاء و یا ملکه نورانیت را در اختیار ندارد نمی‌تواند در زمره حکماء درآید.

بهر حال، آنکس که هنوز در نفس خویش نهضتی برای ترک لذت‌های دنیا و

اشتغال به علوم شریفه فراهم نیاورده [و نمی‌تواند واقعیات را به بیند بهتر است موقتاً بپذیرد و] معتقد شود که:

عقول دارای کثرت وافر هستند، و ترتیب افلاک در ابتدا همسان با ترتیب عقول نیست بلکه تعدادی از عقول بترتیب طولی توسط واجب الوجود حاصل می‌شود و سپس از این طبقه بر حسب نسبت هائی که بین افراد آن برقرار می‌شود طبقه دیگری از عقول بوجود می‌آیند. عقول طبقه اول، یا طولی، بمنزله امهات اند و عقول طبقه دوم [، یا عرضی] بمنزله فروع شمرده می‌شوند، و جایز است که از یک مجموعه چیزهائی حاصل آید که از تک تک افراد آن حاصل نمی‌شود. عقول فرعی، یا طبقه دوم، اجسام را بوجود می‌آورند: جسم برتر، از عقل فرعی برتر و جسم فروتر، از عقل فرعی فروتر و جسم متوسط، از عقل فرعی متوسط بوجود می‌آید. بعضی از عقول در ردیف هم و بعضی نابرابر با یکدیگر هستند. عقول نابرابر، از جهت شرف، همان عقول طولی هستند که مراتب فرعی را بوجود می‌آورند، و عقول برابر از طریق نسبت هائی بوجود می‌آیند که بین عقول حاصل می‌شود نیز با هم برابر باشند. تعداد هر دو طبقه از عقول بسیار است [بطوریکه شمرده نمی‌شود]، چنانکه در قرآن آمده است: «... و لشکریان پروردگارت را کسی جز او نمی‌داند»^{۴۵} میان عقول و هیئت‌های نورانی لاهوتی آنها نسبت‌های عددی است، چنانکه حکیم فاضل الهی، فیثاغورس، می‌گوید «مبادی موجودات عدد است»، و مقصود او از عدد امری که قائم بذات و بعال به ذات باشد نیست بلکه مقصود اینست که در عالم ملکوت ذوات نورانی وجود دارند که قائم در جهت خاصی نیستند، و این ذوات را «انایات قدسیه» می‌گوئیم. و حدت این ذوات زائد بر آنها نیست، و اینها بسیط‌ترین و شریفترین موجوداتند، و بین آنها نسبت‌های عددی عجیبی وجود دارد که تحت تأثیر آنها عجائبی در عالم جسم بظهور می‌رسد.^{۴۶}

آنکس که نیروی ارتقاء ندارد و نمی‌تواند آنچه را بتأیید خداوند در باب حکمت اشراق برای ما ظاهر شده دریابد لازم است فعلاً این چنین معتقد شود و آنکس که

ارتقاء یابد به درک امور شریفه نائل خواهد شد. در آنچه [از کیفیت عالم عقول و ارتباط آنها با اجسام] گفتیم عبرتی است برای عالمیان و بلاغی است برای فضلان و برای کسی که بینش داشته و طالب بینائی باشد و بتفکر پردازد.

فصل [نهم]

در باره اثبات عقولی که ارباب انواعند

به بعضی از احوال وجود باز می‌گردیم. موجود یا مؤثر است و یا متأثر و یا اثر. مؤثر بر دو قسم است: یا مؤثری است که بهیچ وجه نمی‌تواند تأثیر پذیرد و یا نفس اثر باشد - و آن واجب الوجود است - و یا مؤثری است که از برتر از خود تأثیر می‌پذیرد و در فزونتر از خود اثر می‌گذارد و خود او نیز اعتباری نفس اثر است. مفارقات از این قبیل هستند.^{۴۷} مقصود ما از تأثیر پذیری مفارقات این نیست که از هر جهت تغییر کنند، زیرا چنین تغییری باعث دگرگونی واجب الوجود می‌شود^{۴۸} و آن محال است، بلکه مقصود اینست که کمال موجود بالاتر از خود را می‌پذیرند. پس ذات هر عقلی اثر علت آن است، و در کمالات خود از علت خود تأثیر می‌پذیرند، و در عین حال، در موجودات پائین‌تر از خود تأثیر می‌کند. پس، عقل با اعتباری اثر و با اعتباری مؤثر و با اعتباری متأثر است.

موجودی که متأثر است، یا متأثری است که هیچگونه تأثیری از خود ندارد*، و آن هیولا است. هیولا در ذات خود اثر است، یعنی معلول علتی و متأثر از عللی است ولی خود در چیزی اثر ندارد زیرا جهتی غیر از جهت قبول در آن نیست. موجودی که اثر است یا اثری است که مؤثر و متأثر نیز هست - و ذکر آن گذشت - و یا اثری است که متأثر است ولی مؤثر نیست و آن نیز هیولا است [- که گذشت -] و یا اثری است که نه مؤثر و نه متأثر است، مانند بعضی از اعراض، چه، هر عرضی

*. این قسم متضمن یک قسم دیگر است [- که ذکر نشده -] و آن قسمی است که هم متأثر و هم مؤثر باشد [که بخودی خود اثر نیز هست] ولی تصریح به آن در اینجا بی‌فایده است زیرا به شق دوم از قسم سابق بر می‌گردد. (۲۰)

پذیرای عرض دیگر نیست و هیچ یک از اعراض دارای اعراض بی نهایت نیستند. پس باعتراف همگان اعراضی داریم که خود دارای عرض جدیدی نیستند. اینگونه اعراض اثر فاعل هستند یعنی معلول آنند ولی خود تأثیر کننده نیستند یعنی هیچ امر وجودی نیست که از آنها متأثر شود.^{۴۹}

او اوصاف اعتباری نیاز به سخنی جداگانه دارند. و اما اجسام، بنابر مشهور از طریق محققین مشائی، افاده کننده وجود عرض نیستند. چیزی که توسط آتش گرم می شود بدینگونه نیست که حرارتی از آتش بدان منتقل شود بلکه گرما را از «واهب الوصر» می گیرد، چه، انتقال عرض - طبق قاعده - ممکن نیست. آتش شیئی دیگری را آماده می سازد تا شعاع را از واهب الصور دریافت دارد. بنابراین اجسام [مؤثرات واقعی نبوده] بلکه فقط معدّات اند.

البته بحث در این باره طولانی است ولی قاعده مربوط به آن به آسانی درک می شود. عده ای جایز می دانند اجسام بگونه ای خاص دارای تأثیر باشند. ایشان تصور می کنند مثلث باعتبار ذات خود علّت زوایای خویش است و لحوق زوایا به آن تحت تأثیر فاعل خارجی نیست، چه، اگر چنان بود می توانست ملحق نشود و می توانستیم مثلی تصور کنیم که دارای سه زاویه نباشد. سپس گفته اند: همانطور که جایز است جمع آمدن اضلاع سه گانه وجود زوایا را واجب سازد جایز است نیز اجسامی داشته باشیم که وقتی - تحت تأثیر فاعل خود - بوجود آمدند آثاری نیز توسط آنها واجب شود. این مطلب به آسانی قابل فهم است. هم چنین نفس، باعتبار ارادات و شرائط خارجی بطور مستقل وجود تحریکاتی را واجب می سازد. اما قوای نفسانی، مشائیان درباره آنها معتقدند دارای افعالی هستند ولی متقدمین ایشان - یعنی محققین از مشائیان - و پیروانشان می گویند افعالی که توسط قوای نفس انجام می شود منتسب به خود این قوا نیست.

بحث و مقاومت:

بر مشائیان ایراد کرده اند که قوای نفس - مانند غایزه و نامیه و مولده - نزد کسانی

که آنها را ثابت می‌دارند اعراضند، و چگونه عرض می‌تواند نیروی افاده صورت را داشته باشد؟ و چرا باید چنین قوایی را «قوای فعّاله» بنامیم؟ سپس [جهت مستحکم ساختن این ایراد] گفته‌اند: قاعده مشهور شما اینست که «جوهر ماهیتی است که نه در موضوع ایجاد شود» و این قاعده - بر فرض که با تسلیم و تنزل پذیرفته شود - [دلالت بر عرضیت قوا دارد زیرا] قوا موجود در موضوعند و محل آنها بی‌نیاز از آنهاست، چه، طبق قواعد شما، صورت عناصر جهت برپاداشتن وجود هیولا کافی است و اگر کافی نبود عناصر نمی‌توانستند موجود شوند، و آنچه امتزاجی از عناصر است صورت عناصر را نیز در خود دارد و در پایداری خود بی‌نیاز از قوایی هستند که در آنها حلول می‌کند. بنابراین آنچه بعنوان قوای نفس فرض شده اعراضی بیش نیست.

مشائیان در پاسخ می‌گویند: اگر چه هر یک از عناصر بتنهائی بی‌نیاز از صورت‌های جدید - موسوم به قوا - هستند ولی مجموع غیر از افراد است، و آنچه جوهر است همان مجموع است، و قوا مقوم وجود مجموعند و بناچار، جوهر هستند.

طرف مقابل بازگشته و می‌گوید: اینکه گفته‌اید «مجموع جوهر است و مقدم وجودی آن نیز جوهر است» حاصلی ندارد. زیرا، اگر مفهوم «مجموع» را از آنجهت که مجموع است بنگریم متوجه می‌شویم که مجموع عبارتست از تک تک اشیاء خاص با قید اجتماع. این اشیاء همان عناصری هستند که به صورتهای تشکیل دهنده آنها، طبق قاعده مشائیان، باقی است. پس عناصر بحال خود باقی هستند و اجتماع آنها یک عرض است. قوای نفس چنانچه مقوم وجود باشند مقوم عناصر نیتسند بلکه مقوم اجتماع آنها هستند که آن نیز عرض است، و آنچه مقوم وجودی عرض است خود نیز می‌تواند عرض باشد. ایشان اضافه می‌کنند: استدلال مشائیان بدان می‌ماند که کسی بگوید: دیوار مجموعه‌ای از خشت و گل است، و آندو جوهر هستند، پس دیوار هم جوهر است. گاه نیز مقوم وجود این مجموعه است، و مقوم

وجود جوهر، جوهر است. پس گاه هم جوهر است.

گفته‌اند: غرض ما این نیست که اجتماع عناصر همانند اجتماع خشت و گل هست یا نیست، بلکه می‌خواهیم بگوئیم اقتضای این استدلال که: فلان شیئی بهر حال حافظ مجموعه‌ای از جواهر است و مجموع بی‌نیاز از آن نیست، پس خود نیز جوهر است، صحیح نیست، پس خود نیز جوهر است، صحیح نیست. بعلاوه، وقتی ارکان [یا عناصر] چهارگانه در موجودی اجتماع می‌کنند اجتماع آنها بمعنی تداخل و شکستن مرز یکدیگر نیست - زیرا شناخته‌ایم چنین پیشامدی محال است - بلکه هر عنصری، چنانکه مشائیان نیز می‌گویند، تمام عناصر بحال خود باقی هستند و هر عنصری حیّز خود را دارد و دو عنصر در یک حیّز جمع نمی‌شوند. بنابراین: صورت هر عنصری در یک موجود مرکب باقی است؛ و حیّزها، بر حسب تعدد صورتها، متعدد است؛ و کیفیات متشابه، که در اثر برخورد و تفاعل حاصل می‌شود، حصّه‌ای مخصوص بخود دارد؛ و قرائی که فرض می‌شوند، در هر عنصری غیر از عنصر دیگرند؛ و چهار عنصر بر رویهم اگر چه شیئی واحدی را تشکیل می‌دهند اما این بدانجهت نیست که صورتهای نوعیه هر یک باطل شده باشد؛ و چون صورتهای باقی هستند و هیچ یک بدیگری تبدیل نمی‌شود پس عرض هر کدام - اعم از قوه یا غیر قوه - غیر از عرض دیگری است زیرا در محلّ هائی که مختلف بالذات هستند یک عرض حلول نمی‌کند؛ و چون چنین است حصّه [یا قوه] ای که در هریک از عناصر [در اثر تفاعل] پدید می‌آید بگونه‌ای است که محلّ او، یعنی همان عنصر، از او بی‌نیاز است، چه، آن عنصر یک نوع تامّ الذّات است و بدون آن قوه نیز موجود می‌شود.^{۵۰}

بر اساس این مقدمات [که توضیح داده شد و یکی پس از دیگری آمد] گفته‌اند قوائی که وجود آنها مفروض است همگی اعراض هستند.

مخالفین مشائیان پس از سخنان فوق چنین ادامه می‌دهند که: طبق قواعد مشائیان چگونه می‌توان قوه نامیه را جوهر بمعنی «آنچه موجود نه در موضوع

است» شمرد؟ قوه نامیه پس از زمانی باطل می شود [و نمو موجود متوقف می گردد] در حالیکه ماهیت انسانی و کبد که مرکز قوه مزبور است همچنان باقی هستند، و چون شخص و مرکز قوه نامیه - با فرض بطلان خود او - نابود نشوند پس محل قوه مزبور بی نیاز از اوست، و در اینصورت قوه نامیه بدون شک عرض است. هم چنین، از این قبیل هستند نیروهای سمع و بصر و نیروی حافظه و قوه مولده، و اگر بر جوهریت آنها بدینسان استدلال کنید که هر یک دارای آثاری هستند، خواهیم گفت: اعراض نیز دارای آثارند، مثلاً گرمی و سردی دارای آثار مهم و مشخصی هستند، و چنین نیست که هر صاحب اثری جوهر باشد. اگر بگوئید حرارت بذات خود مؤثر نیست، بلکه چنانکه گذشت - موجود را آماده می کند تا صورت جدیدی از واهب الصور دریافت دارد، خواهیم گفت قوا نیز همینطورند زیرا گرداندن یک شیئی بوضعی شبیه جوهر معتدی نیز نیاز به عطای صورت از سوی واهب الصور دارد، و تولید و تصویر نیز این چنین است. علاوه بر تمام آنچه ذکر شد از راههای دیگر نیز می توان بمقابله با نظر مشائیان پرداخت و در بحث «صورت» شمه ای از آن بیان شده است.

وقتی سخن طرفین بدین جایگاه می رسد کسی که بطریقه قدما معتقد است می گوید: آشکار است که روح [حیوانی] که حامل قوای [حیوانی] است پیوسته در تبدل است، و با از هم پاشیدن آن قوای هم که در آن فرض شده باطل می شوند. اعضای بدن نیز همگی در حال تحلیل رفتن هستند و هیچ عنصری نیست مگر آنکه دستخوش تحلل است. بنابراین، آنچه حافظ مزاج انسانی [در طول زمان] است نمی تواند همان روح یا عضوی باشد که دائماً در حال تبدل و بطلان است زیرا آنچه باطل شدنی است نمی تواند چیزی را توسط بدل خود حفظ کند. هم چنین اگر فرض شود قوای ثابتی در انسان وجود دارند این قوا نمی توانند در روح [حیوانی] یا هر عضو تحلل و تبدل پذیر دیگری قرار داشته باشند. آنچه گفته شد درباره انسان بود، گیاه^{۵۱} نیز دارای نوعی از تحلل و تبدل است و اجزای آن تغییر می کنند و شیئی

ثابتی در آن نیست، و اینگونه نیست که در مدت پایداری نبات بعضی از اجزای آن بیشتر شایسته ثبات و بعضی بیشتر شایسته تبدل باشند، و، بالجمله، آنچه تبدل می‌پذیرد و خود، ثابت نیست نمی‌تواند مایه پایداری مزاج و نظام باشد. نیروی حفظ مزاج در آنچه تحلیل رفته نبوده است و آنچه بجای آن آمده از ابتدای وجود نظام و مزاج نبوده تا حافظ آن باشد و تا آخر نیز نخواهد بود، و هیچ جزئی از اجزای تبدل‌پذیر نبات و یا عضوی از اعضای حیوان نیز نمی‌توانند حافظ نظام وجودی هر یک نبات یا حیوان باشند.

پیروان مسلک قدماء سپس از اینهم فراتر رفته و می‌گویند: آیا اعتراف نکرده‌اید که نیروی واحد بر حسب ذات خود اقتضای حرکت بجهت مختلف را ندارد و کارهای مختلف انجام نمی‌دهد؟ شکی نیست که وقتی قوه نامیه می‌خواهد روی غذایی که وارد بدن شده فعالیت کند نسبت به بدن، که محل ورود است، نیز تغییراتی ایجاد می‌کند، و از اینجا حرکاتی بروز می‌کند که مقصود از آن تحریک وارد تحریک محل ورود است، این تحریکات خود موجب حرکت اجزای هر یک بجهت مختلف می‌شود، و از اینجا نیز حرکتی را در اعضای مختلف بدن پدید می‌آید. حرکت هر عضوی هم در یک جهت خاص نیست بلکه در جهات مختلفی از طول و عرض و عمق حرکت حاصل می‌شود [و حاصل تمام اینها را نمو می‌گوئیم و عمل آن را به قوه نامیه نسبت می‌دهیم]. اینهمه حرکت را بهیچ وجه نمی‌توان بیک نیروی واحد که در تمام حالات متشابه و یکسان است نسبت داد، و بهمین منوال است وضع قوه غازییه هنگامی که می‌خواهد جلو تحلیل بدن را بگیرد و اجزای آن را با اجزای مختلف غذا پیوند دهد. خلاصه اینکه، تحریکات مختلف [که بظاهر بیک قوه نسبت داده می‌شود، در واقع -] منسوب به قوه واحدی با تحریکات متشابه نمی‌باشد. پس قوه‌ای بدانصورت که ذکر شده وجود ندارد، و چون در گیاه هم شیئی ثابتی نیست تا منبع قوا شناخته شود بناچار باید پذیرفت که حیوان و گیاه دارای تدبیرکننده‌ای جهت نظام خویش هستند ولی این تدبیرکننده

جزئی از طبیعت حیوان و گیاه نیست.

[سخن بعضی از متأخران]

بعضی از متأخران گمان کرده‌اند که چون قوه نباتی در طبیعت نبات مندرج نیست پس هر گیاهی دارای نفسی مجرد از ماده است و این نفس ضایع و معطل و برای همیشه ممنوع از ارتقاء بدرجات بالاتر است، و بدین ترتیب گیاه نیز در شمار زندگان است، و هر نوعی از انواع مختلف گیاهی دارای نیروی مجرد از ماده‌ای است که بحال گیاه اعتنا دارد و آن را «صاحب نوع» می‌گویند، و الصاقات و تحریکات مختلف جز با نیروی ادراک نفس مجرد میسر نیست، و فاعلی که بر اساس طبع کار می‌کند [و فاعل بالطبع نامیده می‌شود] دارای تحریکات مختلف و متنوع نیست. در انسان نیز تحریکات توسط نفس ناطقه صورت نمی‌گیرد زیرا نفس غافل از اینگونه تدبیرهای منظم و متقن می‌باشد^{۵۲}. بنابراین تحریکات مذکور ناشی از رب النوعی است قائم بذات که دارای عنصری فیاض است و از روی ادراک و احاطه، بر آنچه که همچون مجسمه و سایه اوست فیض می‌بخشد.

ایشان بر اساس بینش و اعتقاد فوق گفته‌اند: انواع نباتات، دارای ارباب انواع مدبر مجرد هستند، و حیوانات نیز دارای ارباب انواع و نفوس حیوانی می‌باشند، و انسان نیز رب النوعی دارد - که عبارت است از عقل او که نسبت به او فیضان دارد - و دارای نفس ناطقه نیز هست زیرا مزاج او شریفتر و کاملتر از حیوان است. پس رب النوع انسان نیز قوی‌تر و شریفتر از سایر ارباب انواع است.

هم چنین گفته‌اند: نسبت رب النوع انسان به رب النوع حیوان و گیاه همانند نسبت نوعی به نوع دیگر است. پس بهمان نسبت که رب النوع انسانی برتری دارد از وسائط بیشتری، همچون نفس ناطقه و روح حیوانی و جز آن، استفاده می‌کند، و بطور کلی هر چه نوع نازل‌تر و رب النوع نازل‌تر باشد وسائط مورد استفاده او کمتر است و سرانجام بدانجا می‌رسد که رب النوع در حکم نفس بلاواسطه موجود قرار می‌گیرد.

گفته‌اند: رب النوع با نفس یکی نیست زیرا نفس باید ضرر و رنج را تبع رنج بدن بپذیرد ولی رب النوع در اثر رنج نوع خود رنجور نمی‌شود. بعلاوه، نفس فقط بیک بدن علاقه دارد ولی رب النوع بتمام بدنهای نوع خود علاقمند است.

گفته‌اند: اینکه آتش نفت و روغن را جذب می‌کند [، و باصطلاح شعله ور می‌شود -]، آنگونه که پنداشته شده، بخاطر بطلان خلأ نیست و در اثر خاصیت جذب کنندگی آتش نیز نیست - بلکه بدین جهت است که تدبیر رب النوع آتش، که نگهدارنده صنوبره و جز آن است، چنین اقتضا کرده است. این رب النوع همان است که فارسی زبانان آن را «اردیبهشت» می‌نامند، چه، فارسیان بیش از سایر اقوام به مسأله ارباب انواع اهمیت می‌دهند، تا آنجا که گیاه موسوم به «هوم» را - که در سنتهای ایشان نیز اثرگذار بوده - بخاطر رب النوع آن مقدس می‌شمارند و آن را «هوم ایزاد» می‌نامند، و بسایر ارباب انواع نیز بهمین سان اهمیت می‌دهند.^{۵۳} آغاذا ذیمون و افلاطون و هرمس اصولاً برای اثبات ارباب انواع دلیل نمی‌آورند بلکه در اینمورد ادعای مشاهده می‌کنند و در اینصورت مناظره با آنها نیز غیر ممکن است. بطور کلی ملاحظه می‌کنیم که مشائیان در علم هیأت با بطلمیوس و دیگر منجمان مشهور به مناظره نمی‌پردازند، و به رصدهای دانشمندان بابل اعتماد می‌کند. فضلالی بابل و یونان و جز آنان نیز همگی در باب مسائل هیأت ادعای مشاهده می‌کنند، و حال که چنین است باید گفت رصد هرمس و افلاطون نیز مانند رصدهای اهل هیأت است و خبرهائی که ایشان در باب انواع می‌دهند همانند اخبار بابلیان درباره آسمانها مورد قبول است و توسط به رصد روحانی همچون رصد جسمانی معتبر است و «یافته» را با «یافته» تفاوت نیست.^{۵۴}

ایشان از این سخن در شگفت می‌شوند که گفته می‌شود رنگ‌های عجیبی که در یک پَر طاووس دیده می‌شود در اثر اختلاف مزاج در همان یک پَر است که بدون قانون مضبوط و بدون دخالت رب النوع کنترل کننده‌ای بوجود آمده است. محققان از ایشان معتقد نیستند که هر عرضی هم برای خود دارای رب النوعی باشد، بلکه

تنها انواع جوهری را دارای رب النوع می‌دانند. هم چنین معتقد نیستند که ارباب انواع مثال و قالب موجودات پائین‌تر از خود باشند زیرا انواع جسمانی مجسمه و سایه ارباب انواعند و از جهت شرف، همدیگر آنان نیستند. بعلاوه، چگونه می‌توان گفت مُبدع حق برای هستی بخشیدن به چیزها نیاز به مثال هائی دارد تا الگوی ساخت و ساز وی باشند؟ و اگر چنین باشد که پروردگار نیاز به نمونه و سرمشق داشته باشد مثال‌ها نیز بنوبه خود نیاز به مثال دارند و همچنان تا بی‌نهایت پیش می‌رود. علاوه بر اینها، آنچه برای بوجود آوردنش الگو تهیه می‌کنند باید شریفتر از خود الگو باشد زیرا همان است که مقصود آخرین است، اما در باب عقول و ارباب انواع فرض مطلب بعکس است.^{۵۵}

[ردّ یک توهم]

بعضی از تشبیه گران، از متأخران، گمان کرده‌اند آنچه جز واجب الوجود است نمی‌تواند از علاقه مادی برکنار باشد زیرا امکان مانع از سلب مادیت است. اما این سخن خطا است و، چنانچه بهمه متأخران نسبت داده شود، ناشی از جهل به مذهب ایشان است، و مستلزم انکار فرق میان عقل و نفس نیز هست. این مطلب معلوم است که اگر انسان دارای رب النوع و نفس ناطقه باشد بدون شک نفس او دارای تدبیری است که رب النوع از آن برخوردار نیست. نفس ناطقه با تأثر بدن متأثر می‌شود، از رنج آن رنج می‌برد و از لذت آن کسب لذت می‌کند، در حالیکه رب النوع چنین نیست. نفس با بدنی که در آن تصرف می‌کند بر رویهم حیوان واحد و نوع واحدی را تشکیل می‌دهند اما رب النوع، بنا بر مذهب حکمای متقدم، این گونه نیست. رب النوع، از آنجا که فیاض نسبت به نوع خود می‌باشد نیاز ندارد توسط او بکمال برسد اما نفس در طلب کمال خود به بدن نیازمند است. موجودی که دارای رتبه ابداع است نیاز ندارد که در جسمی تصرف کرده و کمالی از آن کسب کند تا نوع واحد و شخص واحدی از او و جسم تشکیل شود و سپس به ابداع پردازد. بستگی به جسم همیشه ناشی از نقصی در جوهر وابسته است تا از این

طریق کسب کمال کند، و آنکه در مرتبت بقدری است که می‌تواند جسمی را بیافریند هرگز تا بدان حد مقهور علاقه به آن جسم نمی‌شود که آن جسم کمال او گردد و فعلی جز بتوسط آن جسم از او صادر نشود. کمال مفارق در اینست که به مبدء خود تشبّه جوید و علاقه به جسم [خلاف این مقصود است و] برای او نقص شمرده می‌شود. بدین ترتیب مبدع جوهر هرگز نمی‌تواند به عرضی وابسته شود، و اگر شرط تصرف در یک بدن این باشد که تصرف کننده مبدع بدن نیز باشد یا شرط مبدع بودن نسبت بیک جسم تصرف در آن باشد نفوس، نیز می‌باید مبدع جسم‌هایمان باشند و چنین امری آشکارا محال است، چه اگر چنین بود کسی که چنان عقیده‌ای را به حکما نسبت می‌دهد و یا به خود منسوب می‌دارد ناچار نبود نقص بدنی، مانند کوری و غیره، را تحمل کند، بلکه و می‌توانست [مثلاً] در صورت کور بودن، بدن دیگری که دارای دیده‌ی بینا باشد برای خود ابداع کند. این مطالب برای کسی که از کمترین حدسی برخوردار باشد روشن است.

بعضی از افراد، که گمانی مشابه افراد فوق داشته‌اند، می‌گویند هیچ ممیزی غیر از جسم و علائق جسمانی وجود ندارد. ایشان نمی‌دانند که ممیزات بسیارند: طعم و بو در یک جا قرار دارند ولی براساس حقیقت خود با یکدیگر مختلف هستند. فصل، یکی دیگر از ممیزات است و در مورد موجوداتی که دارای فصل هستند بکار می‌رود. صفات عرضی که لازم ماهیت نیستند از ممیزاتند، و ممیزات دیگری هم وجود دارند که پیش از این بر شمرده‌ایم. - اگر رب النوع نبات نفس او بوده و مُدرک ذات خود باشد می‌بایست از تصرفاتی مانند بریدن و کندن و آفت زدگی می‌بایست از تصرفاتی مانند بریدن و کندن و آفت زدگی و جز آن، که در اجسام نباتی صورت می‌گیرد دائماً در رنج باشد. رب النوع آتش و غیر آن نیز [در صورتی که با نفس آنها یکی باشند] این چنین هستند.^{۵۶} کسی که در کلام پیشینیان دقت کند و دلائل آنانرا بررسی کند و بفهمد متوجه می‌شود که ایشان سخنان فوق را باور ندارند و همگی متفق اند بر اینکه آنچه جسم و جسمانی نیست منقسم می‌شود بدانچه تعلق به

جسم دارد، و آن نفس است، و به آنچه هیچگونه بستگی با جسم ندارد، و آن را عقل می‌نامند.

رب النوع^{۵۷} هر چند طبق نظر پیشینیان عنایتی به نوع خود دارد اما عنایت او از قبیل تعلق نیست تا جزء بدن شخص واحد از نوع واحد گردد، بلکه در حد ذات خود نوع مستقلی است. عقول در نزد پیشینیان بدو قسم تقسیم می‌شوند: یکی آنها که امّات یا اصول نامیده شده و سلسله طولی را تشکیل می‌دهند و دیگر آنهائی که عقول [فرعی یا عرضی یا] ثانوی هستند و ارباب انواع را تشکیل می‌دهند. نفس ناطقه نیز نزد ایشان بر دو قسم است یکی آنکه علاقه دائم به جسم خود دارد، و آن نفس فلکی است، و دیگر آنکه علاقه دائم به جسم خود ندارد، و آن نفس انسانی است. رب النوع هر نوعی را غالباً بنام آن نوع می‌دانند و آن را «کلی» آن نوع می‌گویند. مقصود ایشان از «کلی» صرفاً تصور اینکه مانع از شرکت بین افراد بسیار باشد نیست، و نمی‌خواهند بگویند وقتی کلی را تصور و تعقل می‌کنیم معقول ما همان رب النوع است، و نمی‌گویند رب النوع [انسان - مثلاً - همچون خود او] دارای دو دست و دو پا و بینی و غیره است بلکه منظور ایشان از رب هر نوع یک ذات روحانی است که نوع جسمانی سایه و در حکم مجسمه آن است و نسبت‌های جسمانی که در نوع جسمانی است سایه‌های نسبت‌های روحانی و هیأت‌های نوری موجود در ذات روحانی وی می‌باشد. رب النوع چون نمی‌تواند مجسمه و سایه خود را - به علّت ضرورت کون و فساد در یک شخص حفظ کند ناچار آن را در شخص منتشر حفظ می‌کند. بنابراین کلیت رب النوع بدین معنی است که «مادر نوع» است و نسبت آن به هر یک از افراد مساوی است، بدین جهت که صاحب هر یک بوده و امدادگر کمالات اوست و نیز از این جهت که نوع را توسط اشخاص نامتناهی حفظ می‌کند.

بنابراین وقتی می‌شنویم انباز قلس و آغاثازیمون و جز ایشان درباره ارباب انواع صحبت می‌کنند غرض ایشان را بخوبی درک کن و گمان مبرکه می‌خواهند بگویند

رب النوع [- مثلاً - انسان]، جسم یا جسمانی و یا دارای یک سر و دو پا است، و هنگامی که هر مس می‌گوید: «یک ذات روحانی معارف را بمن القا کرد، گفتم تو کیستی؟ گفت من طباع تام تو هستم» تصور مکن که او همانند ما و در حدّ یک انسان ظاهر بین سخن می‌گوید، و بدانکه آنچه از سوی افراد معمولی بدیشان نسبت داده می‌شود غیر صحیح است، و لطائفی که در گفتار ایشان است بدین مطلب گواهی می‌دهد، ولی اشتباهات و از سوء تعبیرها درباره ایشان قسمتی ناشی از سهو نقل کنندگان و قسمت دیگر منسوب به طبیعت لغات است، و پاره‌ای نیز در اثر آنست که کسانی بغلط در شمار این گروه در آمده‌اند ولی در واقع بیگانه هستند و کلام ایشان را درک نمی‌کنند و وقتی می‌خواهند اینگونه مطالب والا را اثبات کنند آن را به زوائدی از خویش آلوده می‌کنند، و نیز ریاست طلبی بعضی از رد کنندگان ایشان سبب می‌شود نسبتهای ناروایی به این گروه از پیشینیان داده شود.

مطلب دیگری که در اینجا باقی مانده اینست که ببینیم رب النوع - بر فرض وجود داشتن - چگونه جزئیات را درک می‌کند و چگونه در جزئیات بتصرف می‌پردازد. این مطلب، چه بسا، از آنچه در آینده می‌آید دانسته شود.

فصل [دهم]

در باره انطواء و وجود در قهر نور^{۵۸} الانوار

چون دانسته شد که پیدایش هر حادثی نیازمند سبق حوادث بی‌نهایت است باید دانست که اگر حرکات افلاک و به فعلیت رسیدن تدریجی استعدادات نبود وصف «عدم تناهی» برای موجودات ممکن معنائی نداشته زیرا اجسام متناهی هستند [- هم از جهت ابعاد و هم از جهت تعداد -] و سلسله علّت و معلولی نیز لزوماً متناهی است و از تعدادی امور و جهات متناهی جز متناهی بدست نمی‌آید. پس اگر حرکات فلکی نبودند از علت‌های موجود تنها معلولات متناهی حاصل می‌شد و هستی در حدّ خاصی بدون نقصان و ازدیاد، متوقف می‌گردید، و تنها امکانات نامتناهی باقی می‌ماندند که خروج هیچ یک از قوه به فعل میسر نبود. اما از

آنجا که جود الهی در افاده وجود، قاصر نیست و توان غیر متناهی دارد لازمه ذات او اینست که هیولائی با استعداد نامتناهی جهت قبول صورتها تحقق داشته باشد، و حدوث حادثات تنها با متحرکاتی تبیین شود که تحت تأثیر شوق ازلی حرکت می‌کنند و از حرکات آنها حوادث بطور ازلی بروز می‌کنند. بر این اساس است که سماویات وجود یافته‌اند.

آنچه نورانیت او، از جهت شدت، تناهی ندارد - و نورالانوار یا واجب الوجود نامیده می‌شود - هستی را بنظام در می‌آورد و آن را ترتیب می‌دهد و نظام آن را تابی نهایت حفظ می‌کند. در اینجا به مقصود هستی کار نداریم بلکه غرض بیان این نکته است که هستی با کاملترین نظام ممکن از نورالانوار سرچشمه گرفته است. متقدمان که می‌گویند «وجود غیر متناهی همان وجود خداوند است» معنایش اینست که «وصف عدم تناهی از جمیع جهات تنها بر خداوند صدق می‌کند»، همه موجودات [ممکن] به علت‌های خود منتهی می‌شوند و علتها به خداوند منتهی می‌گردند، چنانکه می‌گویند «عقل نهایت نفس و واجب الوجود نهایت عقل است و او به چیز دیگری منتهی نمی‌شود، نه از جهت پایداری دارای نهایت است و نه به نهایی که از معلولیت ناشی می‌شود دچار است و نه از جهت کمیت نهایت‌پذیر است. ذات او شدت نوریت اوست این شدت را - که همان کمال است - نهایی نیست، یعنی هیچ مُدرکی نمی‌تواند ذاتی تمام‌تر و کاملتر از ذات او را درک کند، و اصولاً صحیح نیست تمامیتی ورای ذات او از جهتی از جهات یافت شود. شدت نوریت او طوری است که می‌تواند مبدء انوار درک کننده نامتناهی شود. با نوریت خود بر تمام انوار قاهر است، و شدت نوریت او حجاب نوریت اوست و اختفای او از دید ما در اثر شدت ظهور اوست، و چرا اینگونه نباشد در حالیکه شمس نیز با آنکه دارای جرم است در اثر ظهور فوق العاده خود در چشم نمی‌گنجد؟

بنابراین، تمام وجود در قهر نوریت واجب الوجود پیچیده شده است: اجرام در قهر نفوس و نفوس در قهر نوریت عقول و عقول در قهر نوریت معلول اول مستهلک

هستند، و او خود منظوی در قهر نوریت نورالانوار است که قیوم تمام موجودات شمرده می‌شود. نوریت عقول زائد بر ذات آنها نیست ولی انوار دیگری نیز وجود دارد که زائد بر ذاتند و از طریق تجلی سردی و دائمی عالی بر سافل حصول می‌پذیرند. این تجلیات را تنها دانایان مشاهده‌گر ادراک می‌کنند و ظاهر بینان، که تنها به درشت‌گویی می‌پردازند، به چنین مشاهداتی دست نمی‌یابند. نفوس نیز در ماهیت خود، چنانکه حکمای خسروانی معتقدند، انوار مجردی هستند که انوار قدسی را پذیرا می‌شوند. از گفته‌های متأخران، در مقام بیان مراتب والای هستی، اینست که: «موجود تام آنست که آنچه شایسته اوست برای او حاصل است و آنچه شایسته او نیست از او منتفی است، تا آنجاکه تصور نمی‌شود ذات او و نوع او کاملتر از آنچه هست بشود، و هیچگونه شوقی نسبت به حالت مورد انتظاری در او نیست. عقول در چنین وضعیتی هستند. اما بالاتر از موجود تام آنست که هیچ یک از جهات وجودی او - نه ذات و نه کمالات ذاتی او - بستگی به غیر نداشته، و وجود تمام آنچه جز اوست بستگی به او دارد. در دائره وجود و در گستره خیال کاملتر از او و حتی نزدیک به او، از جهت کمال، نمی‌گنجد، و او واجب‌الوجود است. موجودی «مکتفی» نامیده می‌شود که آنچه باعث حصول کمال اوست به او داده شده باشد، هر چند تحصیل کمال او بر سبیل تجدد و شوق دائم باشد، و موجودی که ناقص است در حدی پائین‌تر از مکتفی قرار دارد.

فصل یازدهم

در باره حقیقت شر و چگونگی صدور فعل از علت

ضرورت عدم تناهی حوادث ایجاب می‌کند در عالم کون و فساد تضادهائی وجود داشته باشد. تضاد گرما و سرما [- و دیگر موجودات متضاد -] در اثر فعل خاصی از فاعل نیست بلکه لازمه ذات آنها است. اگر تضاد نبود کون و فساد تحقق نمی‌یافت، و اگر کون و فساد نبود اشخاص غیر متناهی بوجود نمی‌آمدند. انواع عنصری تنها با فعل متقابل عوامل مختلف بر روی یکدیگر بوجود می‌آیند، و عمل

متقابل مستلزم نوعی از تضاد است. پس می‌توان گفت اگر تضاد نبود فیض بصورت مستمر و متجدد دوام نمی‌یافت، نفوس ناطقه بتعداد غیر متناهی^{۵۹} بوجود نمی‌آمدند، عالم عنصری از حیات باز می‌ماند و بیشتر ممکنات در حال عدم بحث باقی می‌ماندند. بنابراین آنچه از دیدگاه یکی شرّ است، با توجه به نظام کلی عالم، خیر است زیرا وجود بطوری که نظام و مستعمل بر خیر باشد بدون آن تحقق نمی‌پذیرد و آنچه هست بلیغ‌ترین نظامی است که می‌تواند باشد.^{۶۰}

بعضی از ممکنات نیز هستند که از شرّ و فناء برکنارند، عقول و امثال آنها از اینگونه‌اند. بعضی از ممکنات نیز دارای خیر بسیار و شرّ اندک هستند، و آشکار است که ترک خیر بسیار برای احتراز از شرّ اندک مساوی با شرّ بسیار است.^{۶۱} نمی‌توان گفت چرا این قسم برکنار از شرّ اندک نشده است، چه، این محال است و مستلزم آن است که چیزی غیر از آنچه هست باشد و حذف این قسم مستلزم اقتضای بر قسم سابق است. محال است آب غیر از آب و آتش غیر آتش باشد، و محال است که آتشی با لباسی برخورد حاصل کند و مانعی از سوزاندن نباشد و نسوزاند. حال، وقتی به شخصی که لباسش سوخته نظر کنیم و مقدار ضرر او را در اثر سوزش لباس با مقدار منفعتی که در سراسر عمر خود از آتش می‌برد بسنجیم می‌بینیم که به هیچ وجه قابل مقایسه با یکدیگر نیستند، اما اگر - بر فرض - آتش برای شخص مزبور تنها ضرر داشت و برای نوع انسانی نافع بود باز هم وجودش، جهت حفظ نظام نوع، نیکو شمرده می‌شد، چنانکه گاهی یک عضو را برای مصلحت بدن قطع می‌کنند و این عمل [- هر چند برای همان عضو شرّ است - اما] با توجه بنظام کلی بدن خیر دانسته می‌شود.

[منشأ اشتباه]

آنکس که در این باب [- یعنی حذف شرور -] اصرار می‌ورزد و سخن را به درازا می‌کشد در واقع بدین توهم دچار است که عالم فقط بخاطر انسان آفریده شده است. اما چنانچه از عقل و نظری در این باب برخوردار بود می‌فهمد که اگر اراده

خداوند بگزارف بود و قوانین کلی و مضبوط ازلی و ابدی وجود نداشت [و خلاصه، اگر آنچه می‌گذرد قسمتی از یک نظام کلی نبود] وضع حیوان و انسان بهمین گونه که اکنون هست نیز نمی‌توانست باشد. در آنصورت خداوند توانا - که بخیال مردم بی‌سواد و پندار این شخص، که در سلک طیبیان است و تشبه به حکما می‌جوید، دارای اراده‌های متجدد و حادث خواهد بود^{۶۲} - حتی قادر نبود [در موارد خاص هم مصلحت را رعایت کند، مثلاً نمی‌توانست] جلوگیری از افراد را جهت حفظ مزاج آنها بگیرد، و نمی‌توانست از اهمال و تزییع بیوه زنان بی‌سرپرست جلوگیری کند، و نمی‌توانست از فقر و بیچارگی صاحبان شرم و حیا مانع شود، و نمی‌توانست سدّ راه محرومیت شیرخوارگان یتیم از خدمت شیر دهندگان شود و این محرومیت باعث ابتلاء و مصیبت‌زدگی هر دو گروه - شیر خوارگان و شیر دهندگان - می‌شد، و نمی‌توانست آفات بسیاری را سرکوب کند، و نمی‌توانست انتشار ادیان و اعتقادات فاسد و اسارت و غارت [افکار] توسط آنها را منع کند. من نمی‌دانم خدائی که می‌تواند کاری را انجام ندهد و دارای اراده‌های متجدد است و چنانکه این شخص می‌گوید «اراده می‌کند پس تحقق می‌یابد و تحقق می‌یابد پس اراده می‌کند^{۶۳}»، چرا چنین خدائی مصلحت خود این شخص را رعایت نکرده [و نظر و فکر صائبی به او نداده] است؟ و وقتی چنین شرّ بزرگی در مورد گوینده این سخن پذیرفته است چرا کوری زید و بیماری دائم عمر و مخلّ به نظام کلی باشد؟

اگر در پاسخ بگویند تقدیر ازلی مانع جلوگیری از شرور است خواهیم گفت: تقدیر ازلی او واجب بوده است یا ممکن؟ اگر ممکن بوده [یعنی می‌توانسته در ازل چنین تقدیر نکند] و یکی از طرفین را برگزیده است این گزینش باید مرجّحی داشته باشد، و شکی نیست که ترجیح دادن خیر عام بهتر بوده است زیرا هیچ مصلحتی برای جهل جاهل و شقاوت شقی نمی‌توان یافت. اما اگر معتقد شوید تقدیر ازلی بصورت فعلی واجب بوده است - بطوریکه تحقق وجود جز بدینصورتی که هست صحیح نباشد - گفته ما ثابت خواهد شد، یعنی معلوم می‌شود یک نظام کلی ازلی و

مضبوط حاکم بر وجود است و آنچه از دیدگاههای خاص شر است در یک بینش کلی جز خیر نیست.

ممکن است بگوید: خداوند هر چه اراده کند انجام می دهد و کسی را یاری پرسش از چرایی کار او نیست. در جواب می گوئیم: چرا سؤال از چرایی کار او جایز نیست؟ آیا زبان را می سوزاند یا نظر در کار او حرام است و یا اصولاً کار او دلیل بردار نبوده و ما فوق آن است؟ می دانیم تمام این احتمالات مردود و بی اساس^{۶۴} است. بعلاوه، وقتی باب این سخن گشوده شد که «چون و چرا در امر معقولات صحیح نیست» دیگر هیچگونه پرسش و استدلالی در این قبیل مطالب ممکن نیست و حتی اگر بخواهیم ثابت کنیم که عالم بر حسب جهات امکانی خود نیازمند به علت وجود است، و یا اگر بخواهیم درباره صفات باری تعالی بطریق نفی یا اثبات و یا درباره هر مطلب معقول دیگر به سؤال و استدلال پردازیم بما می گویند «در این باب چون و چرا نکنید».

یکی از مهمترین مطالبی که باید در باب اراده خداوند مورد بحث و اثبات قرار گیرد اینست که «آیا اراده واحد می تواند مرادات بسیار داشته باشد یا نمی تواند؟» بعضی از عامه معتقدند چنین چیزی ممکن است، و در اینصورت بالضروره مراد نبودن منافات با مراد بودن بعضی دیگر ندارد. البته ما، در این باره سخن را طول نمی دهیم زیرا پیش از این ثابت کرده ایم که فرض صفات زائد بر ذات در حق خداوند باطل است و در اینمورد نیز آنچه در آن باب گفته ایم کافی است. بنابراین باز هم این سؤال بی جواب می ماند که چرا خداوند [- مثلاً -] در حق شخصی که مبتلا بیک بیماری دائمی است آنچه را بنظر، اصلح می آید انتخاب نکرده است، با آنکه انتخاب هر یک از طرفین برای او ممکن بوده است؟

سؤال:

اگر [- مثلاً - در مورد شخص کور]، کوری [مطرح شود ولی] انتخاب و اراده نشود لازم می آید مطلبی از روی اراده صورت گرفته باشد.

جواب:

آیا انتخاب کوری بر حسب ذات نوع و ماهیت شخص است و یا بموجب اراده فاعل صورت می‌گیرد؟ اگر ماهیت [کلی] شخص مقتضی چنین انتخابی باشد معلوم می‌شود خداوند اموری را بر حسب ضرورت اراده می‌کند و این همان سخن ما و بینگر وجود یک نظام کلی و مضبوط است، و نمی‌توان گفت این نظام هم با اراده او استقرار یافته است زیرا سخن را به اراده مزبور منتقل می‌کنیم. اما ماهیت فردی نیز نمی‌تواند منشأ کوری باشد زیرا افراد هر نوع دارای ماهیتی یکسان هستند و هیچ شخصی ماهیت اختصاصی ندارد. بنابراین، آنچه مقتضای ماهیت است باید در تمام افراد شیوع داشته باشد و هیچ فردی، نسبت به یک خصوصیت ماهوی، دارای اولویت نیست. بعلاوه، بر حسب گمان این افراد، خداوند دارای اراده‌ای قسری و برخلاف طبیعت اشیاء است که آن را بر حسب ضرورت بر اشیاء تحمیل می‌کند.

سؤال:

چه عیب دارد بگوئیم ابتلای شخص به کوری برای آنست که او به ثواب اخروی دست یابد؟

جواب:

چرا برای دیگران بین سلامت و ثواب جمع شده و برای این شخص ابتلاء و ثواب دست بدست یکدیگر داده‌اند؟ مگر ماهیت نوعی برای تمام افراد یکسان نیست؟ پس چرا بعضی را به زیبایی و نیکوئی و بعضی دیگر را به زشتی و آفت اختصاص داده است در حالیکه ماهیت نسبت به همه یکسان است و اولویتی برای هیچکس نیست؟ و - خلاصه - چرا بعضی از مردم را براه شقاوت انداخته است در حالیکه مصلحت آنها این بود که شقی نشوند؟

[توهماتی دیگر]

عده‌ای دیگر از قائلین به اراده معتقد به مصلحت نیستند بلکه اقتصار بر این

مطلب می‌کنند که «خداوند اراده می‌کند و سپس انجام می‌دهد و هیچ غرض و هدفی در کار او نیست»^{۶۵}.

اشکالی که بر ایشان می‌شود اینست که: تخصیص اراده بهر یک از طرفین [یا اطراف]، ممکن است، و در اینصورت تخصیص سلامت به زید و آفت به عمر و نیاز به مرجح دارد. تخصیص دادن بدون وجود مرجح برای خداوند جایز نیست و تخصص یکطرف از طرفین ممکن بر حسب ذات خود نیز محال است^{۶۶}.

بعضی گمان می‌کنند خاصیت نفس اراده اینست که یکی از طرفین یا اطراف را رجحان می‌بخشد، در حالیکه نسبت وقوع بهر یک از آنها پیش از تحقق اراده یکسان است، [و اصولاً معنی اراده همین است که یک طرف ترجیح داده شود]. علت روی آوردن ایشان به گمان مزبور اینست که هر طرف تخصص به وقوع یابد باز هم موردی برای چون و چرا هست، و هر مرجحی برای تخصص مزبور فرض شود می‌توان سخن را بدان منتقل کرده و گفت اراده‌ای که مرجح مزبور را مرجح ساخته کدام بوده و بر چه اساسی، و طبق کدام مرجح، جریان یافته است؟ و بالاخره این تسلسل همچنان ادامه می‌یابد تا بیک امر ضروری در ماهیات و فاعل آنها منتهی شود.^{۶۷}

سخن این گروه نیز باطل است زیرا به ایشان می‌گوئیم: آیا خداوند می‌توانست عالمی برتر و کاملتر از این عالم خلق کند یا نمی‌توانست؟ اگر بگویند «نمی‌توانست» به بسیاری از آنچه مورد پرهیز ایشان است گرفتار می‌آیند و بسیاری از مطالبشان باطل خواهد شد، و چنانچه پاسخ دهند «می‌توانسته، اما چنین کاری را نکرده است» این بحث پیش می‌آید که روی گردانی خداوند از ممکن برتر و اختیار ممکن پست‌تر آیا با توجه به تساوی طرفین بوده و یا برحسب رجحانی در طرف پست‌تر صورت گرفته است؟ اگر بگویند رجحان مزبور با تساوی طرفین صورت گرفته است امری غیر معقول است و گریزی از تخصص نیست، و امتناع از فرض تخصص در حالت تساوی طرفین راه استدلال بر وجود خداوند را هم بکلی می‌بندد. [اختیار

رجحان در طرف پست‌تر نیز، با اعتراف به پست‌تر بودن آن، غیر معقول است].
 بعلاوه، در مقابل التجاء به خاصیت اراده می‌توان عیناً به خواص ماهیات التجاء
 کرد، تا آنجا که می‌توان گفت: نسبت وجود و عدم به فلان ماهیت مساوی است ولی
 این ماهیت وجود دائمی یا مسبوق به عدم خود را اقتضاء می‌کند. اگر گفته شود:
 چنین اقتضائی برای ماهیت صحیح نبوده و تنها در مورد اراده پذیرفته است، در
 مقام معارضه و منازعه گفته می‌شود «چنین اقتضائی برای اراده صحیح نیست و تنها
 برای ماهیت صحیح است» [و هیچ دلیلی برای قبول یکی از دو سخن فوق و طدر
 دیگری در دست نیست].

اما، از این جرّ و بحثها که بگذریم، منحوس‌ترین مذهبی که در این باب می‌توان
 اختیار کرد همانست که دیوانه طیب نمائی «بنام ابوالبرکات» اختیار کرده و
 می‌گوید خداوند دارای اراده‌های حادث و غیر متناهی در ذات خویش می‌باشد.

[یک حصر باطل]

گفته می‌شود فعلی که از علتی صادر می‌شود یا از روی طبیعت است و یا اراده و
 یا مجموع هر دو. اما این حصر صحیح نیست، مگر آنکه کسی بخواهد اصطلاح
 خاصی برای خود قرار داده و آنچه را فوق ارادی است طبیعی بنامد. ما با
 اصطلاحاتی که اشخاص برای خود قرار می‌دهند منازعه نداریم، اما تقسیم صحیح
 در این باره این است که گفته شود: هر فعلی یا از دارنده شعور و ادراک صادر می‌شود
 و یا از فاعلی صادر می‌شود که دارنده شعور و ادراک نیست. قسم اول یا بدینگونه
 است که فاعل با شعورکاری را از روی اراده و تصمیم انجام می‌دهد و یا اینکه ذات
 مُدرک از آنجهت که مُدرک است و غایب از خویشتن نیست فعلی را انجام می‌دهد
 بدون آنکه نیازی به اراده و تصمیم داشته باشد. فعلی را که از فاعل بدون شعور
 صادر می‌شود می‌توانیم فعل طبیعی بنامیم. چنین فعلی باید از جسمی صادر شود
 که با خصوصیتی زائد بر اصل جسمیت تخصّص یافته است و مفارق از جمیع
 وجوه نمی‌تواند منشأ چنین فعلی گردد. قسم دیگر از فعل آنست که از روی طبع و

اراده، با هم، صورت می‌گیرد بدین معنی که از جهتی طبیعی و از جهتی ارادی است نه اینکه از جهت واحد هم طبیعی و هم ارادی باشد. فعل واجب الوجود ما فوق طبع و اراده است^{۶۸}.

[نکته‌ای درباره شر]

یکی از مطالب مذکور در بعضی کتب اینست که: شرّ دارای ذات نیست، بلکه یک امر عدمی است، یعنی عدم شیئی یا عدم کمال شیئی است، و هر موجودی هم که شرّ نامیده می‌شود از آنجهت است که بیک امر عدمی منتهی می‌گردد، و اگر موجودی بهیچ وجهی منتهی به عدم شیئی یا عدم کمال شیئی نشود نه در ذات خود شر است و نه نسبت به دیگری شرّ به حساب می‌آید.

گوینده این سخن را نمی‌سزد که به راحتی بپذیرد که جهل مرکب [نسبت به امور دینی] موجب زیادتی رنج در آخرت می‌گردد، در حالیکه جهل مرکب و رنج ناشی از آن، امر وجودی و شرّ است، هر چند شرّ بودن آن بدین جهت باشد که به فقدان برخی از کمالات - از قبیل علم و ملکات نیکو - منتهی گردد. بنابراین، جهل مرکب، از این جهت که مرکب است، موجب ازدیاد رنج در آخرت نمی‌شود.

[حاصل کلام]

از آنچه [- بطور متفرق و مفصل - درباره شرّ و نظام جهان] گفته شد به این نتیجه رسیدیم که: نیازی به اینهمه بحث نیست و ثابت است که هستی جز بدینگونه که هست نمی‌تواند بود و نظامی کاملتر از این بتصور نمی‌آید. اگر چیزی را شرّ بشماریم از این جهت است که با مصلحت شخص واحدی سازش ندارد اما همان چیز نسبت به نظام کلی جهان نیکو و مفید است. حرکات و مصاکات منتهی به اموری می‌شوند که برای بعضی از اشخاص نامطلوب هستند، اما باید دانست آنچه معتبر است وجود و خواسته‌های شخص واحد نیست بلکه نظام عالم بطور غیر متناهی، در ازل و ابد، برقرار و مشتمل بر حوادث ناشمردنی است و در سلسله بی‌شمار حوادث گاهی حادثه‌ای مثل آتش گرفتن لباس یک آدم فقیر هم به چشم می‌خورد، و گاهی

یک مفسده جزئی مشتمل بر مصالح کلی است. نظام مخصوص عالم نیز، بصورتی که هست، لازمه ماهیت اشیاء است. برای مثال هیچ فاعلی نمی‌تواند مقداری اجسام کروی را خلق کند و کنار هم قرار دهد بصورتی که همگی بهم چسبیده باشند و هیچگونه فاصله‌ای بین سطوح آنها نباشد، اما در اجسامی که بشکل شش پهلو، یا مکعب، خلق شده باشند چنین وضعیتی امکان‌پذیر است. نظم آنچنانی هر یک از اشکال کروی و شش پهلو لازمه ماهیت هر یک می‌باشد [و فاعل نمی‌تواند آن را بر هم بزند]. بنابراین هر چند اشیاء ممکن معلول غیر خود هستند و وجود و هویت خود را از دیگری می‌گیرند اما نظام موجود میان آنها معلول ماهیات خود اشیاء است. از اینجا معلوم می‌شود معنی ندارد پرسیم «چرا نه فلک و هفت سیاره موجود است؟» و یا «چرا دو نقطه معین در فلک بعنوان قطب وجود دارد؟»، چه، تمام این خصوصیات تحت تأثیر عللی رجحان یافته‌اند و اگر آن علل نبودند وجود نمی‌یافتند.

اعداد خواصی بر حسب ماهیت‌های خود دارند، و ذواتی که معروض عدد واقع می‌شوند نیز خواصی بر حسب ماهیت خود دارند و خواص دیگری بر حسب اعداد پیدا می‌کنند. فلک نیز، هر چند دارای اوضاع متساوی است، اما بر حسب اضافاتی که به موجودات پائین‌تر و تحت فرمان خود دارد وضعیت‌های مختلفی پیدا می‌کند. هم چنین باید دانست عدم اطلاع بشر بر تفصیل پاره‌ای از امور دلیل بر بی‌اعتباری علم او نسبت بدانچه می‌داند نیست.

بنابراین دانستیم که آنچه واجب نشود موجود نمی‌شود، و آنچه واقع شده است بناچار دارای تعیناتی است که لازمه وقوع آن می‌باشند، و این تعینات - چنانچه بپذیریم تعینات ممکن و یا وجود یک ممکن بجای ممکن دیگر بستگی به اراده دارد - معلول رجحان هائی است که توسط فاعل قطعیت می‌یابند. بهر تقدیر، علل ممکنات بر حسب رجحان هائی باعتبار [اراده فاعل و یا ماهیت شیء] عمل می‌کنند و تعینات آنها باعتبار ماهیاتشان باعث استقرار نظام هستی می‌گردد.

هم چنین باید دانست که در مجموع، سعادت بیش از شقاوت [و خیر بیش از شر] است. مراتب مردم در آخرت همچون مراتب ایشان در دنیا است. سعادت و شقاوت نیز دارای مراتب هستند. با توجه به نکات فوق نمی توان گفت «اگر همه وقایع تحت تأثیر تقدیرات الهی بوجود می آیند پس ثواب و عقاب برای چیست؟» زیرا ملکات پست بعضی از انسانها و هیأت های دور کننده از حق، که در ایشان است، بخودی خود موجب رنج است، بی آنکه نیروئی خارجی بر آنها چیره شود و در صدد انتقام باشد. مریض، که در اثر تب لاغر می شود و مبتلا به درد و رنج می گردد از آنجهت نیست که مورد انتقام طیب واقع شده است، بلکه این از لوازم بلائی است که، توسط تقدیر، بدان مبتلا گشته است.

□ پی‌نوشت‌های مشعر ششم

فصل اول: نفی علت غائی از فعل واجب الوجود

۱. «نیازمند» و «بی‌نیاز» به ترتیب در مقابل واژه‌های «فقیر» و «غنی» انتخاب شده و تا آخر فصل به کار رفته‌اند. «بی‌نیازی مطلق» به جای «غنی مطلق»، «بی‌نیازی» به جای «غنا» و «نیازمندی» به جای «فقر» آمده است. ۲. عبارت این است: «ولا یصح أن یکون غنی مطلق إلا ماهو قلک، مطلق لجميع الأشياء، حتی لوسا واه غیره فی الغنی کان افتقاره الی ذلک الغنی اولی لذلك الغنی» (مجموعه یکم، ص ۴۲۸، سطر ۱ و ۲). در این عبارت دو اشکال به نظر می‌رسد: یکی اینکه ضمیر «افتقاره» مرجعی ندارد و دیگر اینکه «لذلك» باید «من ذلک» باشد. دومی به همین صورت ترجمه شد اما در مورد اول فرض شد «افتقارها» بوده و ضمیر آن به «جميع الاشياء» بر می‌گردد.

۳. «بخشندگی» در مقابل «جود» به کار رفته و در مقابل «جواد» از واژه «بخشنده» استفاده شده است.

۴. این پرسش به ضرر گوینده است زیرا طرف مقابل پاسخ مثبت می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که: پس خاصیت اراده فقط ترجیح یک طرف است و کاری با اولویت و سنجش سود و زیان اطراف ندارد. سنجش مزبور در واقع کار عقل است.

۵. این سخن را هم طرف مقابل می‌پذیرد و می‌گوید اراده همیشه اراده یک طرف از دو یا چند طرف است ولی از اینجا نتیجه نمی‌شود که اراده یک طرف همیشه مسبق به تشخیص اولویت آن است، بلکه شاید بدون اولویت یا درک عدم اولویت نیز باشد.

۶. طرف مقابل می‌تواند بگوید این جریان متعارف است که ابتدا عقل وارد کار می‌شود و اطراف را می‌سنجد و سپس اولویت یک طرف را تشخیص می‌دهد و آنگاه اراده به آن طرف تعلق می‌گیرد اما ضرورت ندارد همیشه جریان بدینصورت پیش برود. به علاوه همانگونه که گفته شد بر فرض که اینگونه باشد باز هم تشخیص اولویت کار عقل و انتخاب کار اراده است و اراده ملزم نیست به آنچه عقل حکم می‌کند تسلیم شود.

۷. در صورتیکه فقرات قبلی، به شرح پاورقیهای سه گانه قبلی انتقاد شود این نتیجه هم مخدوش می گردد زیرا بی نیازی مطلق می تواند یکطرف را بی آنکه برای او اولویت داشته باشد برگزیند. مطلب از این جهت مشکل نیست، اما ممکن است از جهاتی دیگر، مثل تکثر و تغیر و در معرض حوادث قرار گرفتن، با اشکال روبرو شود، و اینها غیر از بحث حاضر است. به علاوه شیخ موظف است تفسیری برای اراده واجب، که متناسب با وجوب وجود باشد، ارائه کند.

۸. برای غایت دو معنا منظور می شود: آنچه فعل برای دستیابی به آن انجام می شود (ما لأجله الفعل) و آنچه فعل بدان منتهی می شود (ما الیه الفعل). اولی مخصوص فعل فاعل بالشعور و اراده است و دومی اعم است. «شریفترین قسمتی که فعل بدان منتهی می شود، در واقع، مندرج در معنی دوم است ولی محدودتر از آن است. برای مثال، جمع شدن غذا در معده غایت خوردن، به معنی دوم، است ولی شریفترین نیست بلکه تبدیل غذا به انرژی و دیگر نتایج نهائی غذا خوردن شریفترین چیزی است که فعل مذکور بدان منتهی می شود، و البته مسأله تا حدی هم نسبی است زیرا ممکن است این مرحله هم شریفترین نتیجه شمرده نشود بلکه استفاده خاصی که از انرژی فراهم آمده صورت می گیرد شریفتر از خود آن باشد.

۹. زیرا معنی مصطلح همان است که به آن «مالأجله الفعل» می گویند. ۱۰. زیرا این غایت به معنی دوم (ما الیه الفعل) است و در همه افعال، اعم از فعل فاعل با شعور و بی شعور وجود دارد.

۱۱. منظور افاضه فیض از جانب فیاض مطلق است. هم چنین ممکن بود در این مورد به حرکت فلک، طبق مذاق فلاسفه متقدم، تمثیل شود. اما اصل مطلب و این مثال - یا هر مثال دیگر - قابل خدشه است، زیرا افعال مستمر در واقع یک فعل نیتسند بلکه دارای اجزائی هستند که هر جزء آن یک فعل محسوب می شود و نهایی متناسب خود دارد.

۱۲. إمپدوکلس (Empedokles) حکیم یونانی (۴۳۲ - ۴۹۲ پیش از میلاد) فرزند منون متولد در شهر آکراگاس از جزیره سیسیل، نویسنده دو

اثر شعری - فلسفی مشهور یکی بنام «درباره طبیعت» و دیگری بنام «پلایشها» که بر رویهم حدود پنجهزار بیت بوده است - شرف الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، امیدوکلس.

۱۳. واژه‌های بخت یا اتفاق یا شانس یا تصادف یا صدفه در دو مورد به کار می‌روند: یکی نفی علت فاعلی و دیگر نفی علت غائی، و آنچه شیخ در اینجا از نسبت دیگران به امیدوکلس بدون مدرک و توضیح - نقل می‌کند دومی است، زیرا می‌گوید: «نسبت داده‌اند که معتقد به بخت و اتفاق و منکر غایات بوده است». چنین سخنی به یقین از امیدوکلس نیست زیرا خلاف بداهت است، چه، روشن است که بسیاری از افعال موجودات با شعور، حتی غیر انسان، دارای غایت است یعنی منظور وصول به مقصودی انجام می‌شود، تا آنجا که خلاف آن، یعنی فعل فاعل با شعور و بدون غایت، مورد اختلاف قرار گرفته و، برای مثال، بخت کرده‌اند که: بازی با ریش چه غایتی دارد و یا انتخاب یکی از دو سگه یکسان برای پرداخت وجه معین چه غایتی تواند داشت؟

بنابراین پاسخی که شیخ اشراق در ادامه عبارت بیان نموده، با قطع نظر از صحت یا عدم صحت انتساب اصل مطلب و پاسخ، به خودی خود معقول است. وی چنانکه ملاحظه می‌شود نفی علت غائی در فعل واجب الوجود را به امیدوکلس نسبت داده و این مطلبی است که پیش‌تر نیز مورد بحث مؤلف قرار گرفت و نفی آن، به معنی «مالاجله الفعل» را تأیید نمود. ۱۴. این ذیل با آن صدور تناسب ندارد، مگر اینکه منظور این باشد که افعال خداوند فقط علت فاعلی دارند.

۱۵. این اصطلاح را پیش‌تر شیخ اشراق نیز به کار برد و لوازم وجود را از لوازم اتفاقی شمرد و آن را در مقابل لوازم ماهیت قرار داد که در همه انحاء و افراد وجود یک ماهیت حضور دارند، بر خلاف لازمه وجود ذهنی یا عینی یا جز آن که در گونه‌ای از وجود هست و در گونه دیگر نیست و در یک گونه - مثلاً وجود خارجی - در فردی هست و در فرد دیگر نیست.

فصل دوم: واجب الوجود غایت جمیع موجودات است

۱۶. منظور این است که هر موجودی آن کمالی را می‌طلبد که ندارد و شایسته اوست که به دست بیاورد. برای مثال، دانه در پی تبدیل شدن به گیاه است و گیاه در پی میوه آوردن و... و انسان در پی کمالاتی است که دیگر انواع و اصناف موجودات پیش از او در پی آن نیستند.

۱۷. منظور این است که هر موجودی کمال شایسته خود را به گونه‌ای طلب می‌کند. جماد با حرکت طبیعی و حیوان با حرکت غریزی و انسان با حرکت ارادی و عقلانی و مبادی عالی به گونه‌های دیگری متناسب نحوه وجود خود.

۱۸. انواع اثری اشاره به افلاک است. در متن کتاب «اثری» آمده (مجموعه یکم، ص ۴۳۳، سطر ۱۴)، که اشتباه است.

۱۹. در متن موجود ذی حیات و غیر ذی حیات آمده (مجموعه یکم، ص ۴۳۳، سطر ۱۵ و ۱۶) ولی چون گیاه هم ذی حیات است و هم حرکت طبیعی و بدون شعور دارد، عبارت در ترجمه اصلاح شد.

فصل سوم: قاعده امکان اشراف

۲۰. مقصود اعتقاد پیشینیان به نظام عقول و افلاک و طبقه بندی موجودات غیر واجب از عقل تا هیولای نخستین است. اما انگیزه‌ای که برای اعتقاد به این طبقه بندی و مراتب بیان شده «شهادت فطرت به وقوع امور بر حسب مرتبه» است. در اینجا مطلبی که به خودی خود بدیهی نیست و نیاز به اثبات دارد فطری دانسته شده و سپس همان مطلب دلیل اعتقاد به امر دیگری شمرده شده است. اما می‌توان پرسید بر فرض که هستیهای با طبقات و مراتب گوناگون وجود داشته باشند چگونه فطرت شهادت می‌دهد که هر مرتبه برتری پیش از مرتبه فروتر از خود به وجود می‌آید؟ ممکن است این مطلب دلیلی داشته باشد و توسط دلیل ثابت شود اما از بداهت، و آنهم در حد «شهادت فطرت»، برخوردار نیست. به علاوه وجود طبقات فی الجمله بدیهی است و نیاز به دلیل ندارد اما آن طبقاتی که قدمای فلاسفه گفته‌اند، و شیخ اشراق نیز فی الجمله قبول دارد و از عقل اول شروع و به هیولای نخستین ختم می‌شود، نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیل قطعی هم ندارد.

۲۱. خلاصه استدلال به صورت مقدمات ضروری و با حذف احتمالات زائد از اینقرار است:

الف: موجودات دارای طبقات هستند (تشکیک مراتب وجود)
 ب: به حکم قاعده «الواحد...» هستیها به ترتیب مرتبه خود موجود می‌شوند.

ج: موجود اخس وجود یافته است.

نتیجه: پس معلوم می‌شود موجود اشرف نیز وجود یافته است. چنانکه ملاحظه می‌شود، دو اصل مهم، یکی مراتب هستی و دیگر قاعده «الواحد...» در مقدمات این استدلال به کار گرفته شده است.

۲۲. طبق اصطلاحی که پیش‌تر بیان شد «اتفاقیات» به معنی عوارض وجود است و در مقابل عوارض لازم ماهیت قرار دارد.

۲۳. در متن «اثریات» آمده (مجموعه یکم، ص ۴۳۵، سطر ۱۲) ولی اصلاح شد اثریات در مقابل عنصریات است و بر اجرام فلکی اطلاق می‌شود. ۲۴. قاعده امکان اشرف عبارتست از اینکه در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد. هرگاه ممکن اخس موجود شود ناچار باید پیش از آن ممکن اشرف موجود شده باشد. مثلاً هنگامی که نفس و عقل را در نظر بگیریم... اگر به صدور و وجود نفس آگاه باشیم به صدور و وجود عقل پیش از آن نیز آگاه خواهیم بود. ملاصدرا جهت اثبات عقل که آن را مفارق قدسی نامیده به دوازده طریق استدلال نموده که طریق سوم قاعده امکان اشرف است... بیشتر کسانی که قاعده امکان اشرف را معتبر می‌دانند... برای جریان آن دو شرط عمده قائل اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. موجود اشرف و موجود اخس با یکدیگر در ماهیت متحد باشند.

۲. مورد جریان قاعده فقط مبدعات... می‌باشند.

بنابراین قاعده امکان اشرف در جهان عنصری... و در مواردی که موجود اشرف و اخس اتحاد ماهوی نداشته باشند جاری نمی‌شود - ابراهیم دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، قاعده امکان اشرف.

فصل چهارم: ابطال قاعده‌ای از ابوالبرکات بغدادی

۲۵. ابوالبرکات: هبة الله بن علی... بغدادی ملقب به اوحد الزمان و فیلسوف العراقین، از پزشکان و فیلسوفان نیمه اول سده ششم هجری قمری... تاریخ ولادت ابوالبرکات به درستی معلوم نیست... در ناحیه بلد- در نزدیکی موصل - در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد و در بغداد پرورش یافت... به سبب مهارت در پزشکی به خدمت خلفای عباسی در آمد... در تشخیص بیماریها روش خاصی داشت که موجب شگفتی پزشکان زمان خود می شد... به سبب گرویدن به اسلام مورد توجه همکیشان سابق خود نبود... در پایان عمر... بینائی خود را از دست داد و به همین جهت کتاب المعترف را که مهمترین کتاب فلسفی اوست... املا می کرده است. سال دقیق وفات ابوالبرکات... معلوم نیست. صفدی مدت عمر وی را ۸۰ سال و تاریخ وفاتش را حدود ۵۶۰ قمری نوشته است... ابوالبرکات مردی خودپسند و متکبر بود و به همین جهت بیشتر مؤلفان او را به دفات طبع و سوء خلق وصف کرده اند... علاوه بر تألیفات گرانقدر مجلس درس و شاگردانی نیز داشته است... [برخی از آثار فلسفی وی از این قرار است: رساله فی العقل و ماهیته... المعترف فی الحکمة که مشهورترین اثر فلسفی ابوالبرکات است... این کتاب در سه بخش منطق، طبیعی و الهی نوشته شده است... متفکرانی مثل امام فخر رازی و ابن تیمیه [و سهروردی]... و صدر المتألهین شیرازی به آن نظر داشته اند... هم چنین علی بن زید بیهقی کتابی به نام المشتبه فی نقض المعترف نوشته است... المعترف به کوشش زین العابدین موسوی و با تعلیق و مؤخره‌ای از سلیمان ندوی در ۳ مجلد در حیدرآباد دکن (۱۳۵۸ - ۱۳۵۸) منتشر شده است... ابوالبرکات از نقادان فلسفه مشاء به شمار می رود... [از این رو ملاحظه ارتباط میان اعتقادات وی و شیخ اشراق و سنجش میان نقد این دو متفکر از فلسفه مشاء می تواند موضوع تحقیقی مستقل باشد] - دائرة المعارف بزرگ اسلامی، با گزینش.

فصل پنجم: تحریکات افلاک و احوال نفوس فلکی

۲۶. اراده کلی، چنانکه در موضعی دیگر نیز تذکر داده شد، از نظر

مفهومی و طبق اصطلاح منطقی، کلی نیست بلکه جزئی و مشخص است و کلیت آن به معنی تعلق به یک حرکت مستمر است. سپس جزء جزء آن حرکت نیز به تبع، مراد خواهند بود و هر جزء، منشأ آثار ویژه‌ای است. ۲۷. مطالبی که راجع به معشوق فلک و مقصد حرکت فلکی گفته شده همه منسوخ و معلوم البطلان است از این گونه مطالب باز هم در این فصل خواهد آمد.

۲۸. در اینجا اشاره‌ای به عقیده خاص شیخ اشراق صورت گرفته که بر خلاف پیشینیان خود عدد عقول مفارق بیش از آن می‌داند که قابل تعیین و تشخیص باشد.

۲۹. طمس: فرهنگ معین: طمس: ... رفتن همه صفات بشریت در صفات انوار ربوبیت [نقل از] کشاف اصطلاحات الفنون.

۳۰. بروق: لاروس: البرق: درخشش، آذرخش، روشنائی... جمع: بروق - بَرَقَ بروق البصر: چشم خیره شد. فرهنگ معین: بروق: جمع برق [درخشش]، از جمله اصلاحاتی است که در انوار ناشی از سلوک و ممد سلوک از آن استفاده می‌شود و به برخی از انواع آن در پاورقی ۴۰، از مشعر هفتم، به پیروی از متن کتاب، اشاره شده است.

۳۱. که همسایه او عزیز باد: در ترجمه «عز جاره» آمده است. دعای بسیار لطیفی است که کمتر شنیده شده است. همسایگی خدا کنایه از بلند مرتبگی کسی است که می‌کوشد تا به خداوند متعال تشبیه جوید.

۳۲. صورت کامل بیت این است:

شرفتی غرّبنی أخرجنی من وطنی إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيبي
گوینده بیت شناخته نشد بر حسب گفته یکی از اهل اطلاع از ابوالحسن نوری (با ابوالحسین نوری) از عرفای قرن ششم است و در رساله‌ای بنام ادب الملوک که نسخه خطی آن در دانشگاه تهران موجود است ثبت شده است.

۳۳. متن این است: او الزّمن فی ان یکون فیجا (مجموعه یکم، ص ۴۴۴، سطر ۱۲). در پاورقی آمده است: فیجا، ای پیگ فی الفارسیه. فرهنگ معین: فیج [feyj - fayj]: پیک - قاصد. بنابراین «پیگ» با حرف «گ»

در پاورقی درست نیست. اما معنی متن روشن است. می‌گوید: بدان می‌ماند که شخص زمین گیر و علیل بخواهد شغل قاصدی و پیام رسانی را که لازمه‌اش طی مسافت دور است، به عهده گیرد.

فصل ششم: مُمدّ حرکت افلاک، جوهر عقلی است

۳۴. خلاصه مدعا در باب تناهی قوای طبیعی این است که نیروهای طبیعی اولاً به شرط نوعی محاذات و داشتن وضعی خاص نسبت به معلول خود عمل می‌کنند. ثانیاً مقدار عمل آنها در هر نوبت محدود است و در مرز معینی قطع می‌شود. ادعای شیخ در اینجا این است که محدودیت عمل در هر مورد منافاتی با تکرار عمل محدود به مقدار نامحدود ندارد، به شرط اینکه مبدء عمل همچنان موجود باشد. این مدعا، بر حسب مبانی قدماى فلاسفه، در باب افلاک، از این جهت که فسادپذیر نیستند، قابل پذیرش است اما با توجه به نادرستی فرض فساد ناپذیری افلاک و طبیعی بودن آنها قوای آنان نیز محدود است و امداد رسان ویژه‌ای بنام عقل یا جز آن ندارند.

فصل هفتم: عدم جواز علیت جسم برای جسم

۳۵. امتناع خلأ:

مسأله خلأ از طبیعیات ارسطو و فلاسفه پیش از او به یادگار مانده است. ارسطو در «طبیعیات، کتاب چهارم» درباره «مکان، خلأ و زمان» بحث می‌کند (ارسطو، طبیعیات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳). وی در کتاب مذکور پس از نقل نظریات معتقدان به امکان خلأ معتقد به محال بودن آن در طبیعت می‌گردد. و همین عقیده پس از وی در میان فلاسفه اسلامی جریان می‌یابد. امروز در پی بطلان بسیاری از مطالب طبیعی ارسطو این عقیده نیز ابطال و بحث درباره آن از دایره فلسفه خارج شده است.

۳۶. ظاهراً در اینجا مغالطه‌ای صورت گرفته زیرا تقدم علت بر معلول را زمانی فرض کرده‌اند، در حالیکه اینطور نیست. وقتی حرکت جسم از مکان خود به علت خاصی واجب می‌شود مقارن با آن، علت تامه حرکت هوا نیز تحقق یافته و حرکت هوا نیز واجب می‌گردد.

به علاوه اگر استدلال شیخ درست باشد در مورد هر علّت و معلولی جریان می‌یابد برای مثال در همین مورد می‌توان گفت بر فرض که علّت حرکت جسم فراهم شود باز هم حرکت برای جسم ممکن است، در حالیکه فرض فلاسفه این است که در اینگونه موارد وجوب غیری ایفای نقش می‌کند و امکان ذاتی منشأ اثر خاصی نیست.

۳۷. از جمله: بهمینار، التحصیل.

۳۸. منظور مواردی است که تحلیل عقلی توسط امکان، اعم از امکان عام یا خاص انجام می‌شود. برای مثال وقتی عقل احکام ماهیت را با نظر امکان ذاتی آن بیان کرده، می‌گوید نسبت به وجود و عدم تساوی دارد، این عمل عقلی به وساطت امکان، که عدمی است، صورت می‌گیرد. البته با توجه به این نکته لازم است که در اینجا امکان با حیثیت معدودیت، که در مقابل وجود واقعی آن منظور می‌شود، واسطه نشده بلکه امکان به عنوان وجود اعتباری واسطه این عمل عقلی شده است.

۳۹. به این دلیل گریزی از دخالت امکان نیست که بر حسب قاعده مزبور عقل اول به اعتبار ذات خود که دارای امکان ذاتی است موجد فلک و به اعتبار نسبت خود به واجب الوجود که وجوب غیری است موجد عقل دوم است. این پاسخ، چنانکه ملاحظه می‌شود، جدلی است و اگر طرف مقابل اصل قاعده را نپذیرد جریان نمی‌یابد.

۴۰. شیخ درباره این استدلال چیزی به نفی یا اثبات نفرموده ولی می‌توان گفت به شدت قابل اشکال است زیرا هیولای تمام اجسام، همانند صورت جسمیه و خود جسم از نظر مفهومی یکی است ولی این امر منافات با این معنا ندارد که هیولای هر جسمی از جهت وجودی اختصاص به خود او داشته باشد، و در این صورت تقدم وجودی هیولای معلول بر نفس علّت لازم نمی‌آید. استدلال مذکور در واقع مثل این است که گفته شود چون «انسانیت» بر همه انسانها به طور مساوی (تواطؤ) صدق می‌کند پس هیچ انسانی نمی‌تواند علّت یا جز علّت انسان دیگری باشد چون لازمه‌اش این است که علّت و معلول در یک ردیف قرار گیرند.

۴۱. مغالطه آشکاری است زیرا بزرگتر بودن از جهت جسم و ابعاد

جسمانی ملازم با کاملتر بودن نیست. کوه بزرگتر از انسان است ولی کاملتر نیست و بسیاری از حیوانات نیز در مقایسه با انسان همین وضع را دارند. به علاوه دربرگیرنده نیز، به این دلیل که در برگیرنده است، لزوماً کاملتر از در بر گرفته شده نیست. برای مثال، ظرف در مقایسه با آب یا مشروب دیگر و یا ماکولی که در آن قرار می‌گیرد کاملتر نیست. بنابراین هیچ ملاکی برای این مدعا که در بر گرفته شده نمی‌تواند علت در برگیرنده باشد، موجود نیست.

۴۲. این بخش از استدلال نیز مغالطه است زیرا مکان بودن و متمکن بودن از عوارض وجود خارجی جسم است و در پیدایش آن، به عنوان علت یا معلول، دخالتی ندارد. بنابراین هویت دربرگیرنده با حیثیت دربرگیرندگی و در بر گرفته شده معلوم نمی‌گردد. بلی اگر اصل مکان و متمکن به عنوان فرض در نظر گرفته شود مفهوم مذکور در آن دخالت دارد ولی در اینجا نیز ابعاد خاصی منظور نمی‌گردد.

۴۳. شیخ این دلیل را حدسی نامید و حدس در نظری برتر از حس و عقل است. اما، چنانکه می‌دانیم، حدس وی در اینجا مقرون به صحت نیست، چه، این فرض که هر سیاره‌ای در فلکی قرار داشته و با آن گردش کند و خورشید، به عنوان یکی از سیارات، در فلک چهارم باشد و بسیاری دیگر از جزئیاتی که از این نظام حدسی بر می‌آیند همگی باطل هستند. بنابراین باید گفت اگر براستی مقام حدس برتر از یقین عقلی و تجربی است دلیلی که در اینجا ذکر شده اصولاً حدسی نیست.

فصل هشتم: صدور کثیر از واحد

۴۴. ملاحظه می‌کنیم که مشکلات مورد اشاره بدانگونه که شیخ اشراق تصور می‌کرده و بدان باور داشته و در این فصل و فصل بعد به تفصیل آورده، نیز حل نشده است و تنها مطالبی آمده که همگی حدسی و برخی از جمله توان به افلاک زنده و اثیری به طور قطع باطل است. حال درباره این ادعا که «مشکلات فوق تنها از طریق اشراق حل می‌شود» چه باید گفت؟ فیلسوف مشائی می‌تواند به سادگی متقاعد شود که عقل بشری و ناقص او دچار خطا شده است و این پذیرش هیچ مشکلی را در

نظام فکری و فلسفی او به بار نمی‌آورد. اما یک فیلسوف اشراقی، نظیر شیخ اشراق، اگر امروز زنده بود، چه باید می‌گفت؟ اشراق یعنی الهام قدسی یا اتصال به منبع نور و دریافت مستقیم حقیقت و چنین واقعیتی اگر صورت بگیرد نمی‌تواند منتهی به نتیجه غلط بشود، و اکنون که منتهی به نتیجه غلط شده فقط سه فرض قابل طرح است: یا منبع نوری در کار نیست، و یا اتصال مستقیم به آن برای بشر عادی یا مطلق بشر میسر نیست (روش مورد ادعای حکمت اشراق درست نیست)، و یا توهم اتصال یعنی اشراق کاذب نیز روی می‌دهد. به نظر می‌رسد پذیرش فرض سوم کمترین نتیجه‌ای است که بایستی بدان گردن نهاد.

۴۵. (... و لا يعلم جنود ربک الا هو) - سوره مدثر (۷۴)، آیه ۳۱ - توجه به این نکته لازم است که در آیه سلب علم به طور مطلق صورت گرفته، و این سلب مطلق شامل سلب علم به ذات و کیفیت و کمیت و برخی دیگر از جهات می‌گردد، ولی در اینجا شیخ اشراق فرض را این‌گونه گذاشته که ذات جنود پروردگار و کیفیت آنها را شناخته و تنها عدد آنها باقی مانده که نمی‌توان شناخت. این فرض - ظاهراً - مخالف مفاد آیه شریفه است.

۴۶. چنانکه ملاحظه می‌شود شیخ اشراق در اینجا فرضیه اصالت عدد را که فیثاغورث بدان شهرت دارد پذیرفته است. این پذیرش معلول، ریشه افلاطونی و پیش از ارسطوئی شیخ اشراق است. در عین حال باید دانست که اولاً گرایش فیثاغورث بی دلیل است، ثانیاً ربط دادن آن به مسأله مورد بحث پایه محکمی ندارد و ثالثاً نتایجی که شیخ از طریق گرفته لزوماً بر این مقدمات مترتب نمی‌شود.

فصل نهم: اثبات عقولی که ارباب انواعند

۴۷. مقصود از مفارقات در اینجا موجودات ممکن و مجرد است ولی این واژه وقتی در مقابل «مادی» به کار برود شامل واجب الوجود نیز می‌گردد.

۴۸. زیرا آنچه به واجب منسوب می‌گردد باید دارای نوعی ثبات باشد و قبول اصل تغییر عمومی نسبت به همه موجودات، حتی مفارقات،

موجب قطع ارتباط هستی با واجب الوجود می‌گردد.

۴۹. تقسیم ابتدا سه گانه بود ولی از آن چهار قسم، به طریق استقراء، استخراج می‌گردد:

الف - موجودی که فقط مؤثر و متأثر و اثر است، مانند عقول مفارق.

ب - موجودی که فقط مؤثر است و متأثر و اثر نیست، و آن واجب الوجود است.

ج - موجودی که متأثر و اثر است ولی مؤثر نیست، و آن هیولا است.

د - موجودی که اثر است ولی متأثر و مؤثر نیست، مانند پاره‌ای از اعراض.

قسم سوم و چهارم قابل تأمل است زیرا اگر فرض کنیم هیولا علت مادی جسم باشد جزء علت یا علت ناقصه خواهد بود و به نحوی در پیدایش جسم مؤثر است. در مورد هیولای نخستین، که صرف فرض است، چنین می‌توان گفت و در مورد هیولای ثانوی که خود متضمن صورتی است و فعلیت دارد و همراه با صورت خود هیولای صورت بعدی را می‌سازد مطلب روشنتر است.

قسم چهارم نیز به نظر غریب می‌آید زیرا عرضی که هم موجود باشد و هم هیچ اثری نداشته باشد و نیز از هیچگونه عاملی تأثر نپذیرد گمان نمی‌رود در عالم طبیعت یافت شود.

۵۰. آنچه در اینجا گفته شده مخالف قواعد مسلم شیمی امروزی است. طبق قواعد علمی اگر ترکیب چند عنصر غیر واقعی و از نوع اختلاط باشد مطلب به همین گونه است که گفته شد. اما چنانکه ترکیب واقعی باشد صورتهای قبلی از بین می‌روند و صورت جدیدی حاصل می‌شود برای مثال اگر گندم و برنج را مخلوط کنند هر یک آثار خود و صورت نوعیه خود را حفظ می‌کند ولی آن دو را با مواردی دیگر همراه آب و به کمک حرارت بپزند آنچه به دست می‌آید صورتی جدید، با خواصی جدید است گو اینکه صورت مذکور و خواص آن برآمده از صورتهای خواص پیشین هستند.

۵۱. در متن کتاب کلمه «نبات» آمده ثم ان النبات فیه تحلل ما - و کذا

غیره - (ص ۴۵۸، سطر ۱)، ولی در پاورقی گفته شده است «ثم ان الهيئات...»، و چنین می‌رساند که تا اینجا بحث درباره جوهر بوده و اینهم تلمکه‌ای در مورد عرض است و در صدد اثبات این مطلب است که اعراض، به دلیل ناپایدار بودن خود منبع قوا نیستند. این معنا البته صحیح است، اما به دلائلی متن کتاب هنگام ترجمه ترجیح یافت: نخست اینکه گزینش پاورقی مستلزم تغییر و پنج ضمیر مذکر به مونث است. دوم اینکه در پایان بحث نیز کلمه «نبات» تکرار شده و نسخه بدلی ندارد. سوم اینکه بحث بعدی به گونه‌ای شروع شده که گوئی بحثی که پیش‌تر عنوان شده و در جریان است درباره «نبات» است: (ص ۴۵، سطر ۱ به بعد) ۱۹۰ - و ليس كما وقع لبعض المتأخرين، لما تفتن أن قوة النبات غير منطبقة، ظن أن لكل نبات نفسا مجردة عن المادة و يلزم ان تكون ضایعة متعطله ممنوعة من الكمال و النبات ایضا حی، قال هاء لاء...

۵۲. مقصود این است که نفس ناطقه منشأ اصلی نیست، بلکه واسطه است، چه، بر حسب معمول، نفس را منشأ تحریکات بدن و مدبّر بدن می‌شناسند.

۵۳. اشاره به عقاید و مراسم زردشتیان است.

۵۴. خلاصه اینکه: رؤیت، رؤیت است، با چشم سر باشد یا با چشم باطن، و اگر ادعای رؤیت با چشم سر پذیرفته شود ادعای رؤیت با چشم باطن به طریق اولی پذیرفته است زیرا چشم سر بیش از چشم باطن در معرض خطا است.

این، استدلال، بر فرض که درست باشد، فقط در حق رؤیت‌کننده باطنی نافذ است زیرا وی می‌تواند نسبت به آنچه در باطن خود، براستی و بی واسطه، می‌بیند مطمئن شود و حتی بیش از محسوسات خود، که ادراکات با واسطه هستند، به آن اعتماد کند. اما صحت تحمیل ادعا به دیگران پیوسته جای تأمل دارد زیرا مدلول مشاهده باطنی هر شخص برای دیگری حکم ادراک با واسطه پیدا می‌کند و حتی با دو واسطه است: یکی اندامهای حسی مشاهده‌گر، که مشهود را حکایت می‌کنند و دیگر اندامهای حسی شخص دوم که مدلول مشهود را دریافت و به ادراک خود

منتقل می‌کند، در حالیکه شهود حسی شخص برای خود او فقط یک واسطه دارد و آن حواس اوست. به علاوه، وجود پاره‌ای مطالب متکی بر شهود و در عین حال، غلط در آثار شیخ اشراق، که گاهی به آنها اشاره کرده‌ایم، دلیل بر آن است که شهود کاذب نیز وجود دارد. هم چنین شهود حسی به همان نسبتی که قابل ابطال است قابل اثبات نیز هست، اما شهود باطنی چون قابل ابطال نیست قابل اثبات نیز نمی‌باشد و این دو حکم کلی شامل شخص مشاهده‌گر نیز می‌شود.

۵۵. اشکالاتی که بر فرضیه ارباب انواع گرفته شده غالباً همانهایی است که ارسطو در ردّ بر مثل افلاطونی آورده است (نک: امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره یونانی - ترجمه علیمراد داودی - چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۶۰ ← ۱۷۵: دفاع از مثل، ص ۲۴۶ ← ۲۵۱: انتقاد مثل) البته این مطالب را شیخ به عنوان بحث آورده و گر خود در حکمة الاشراق ارباب انواع را پذیرفته است (نک: حکمة الاشراق - مجموعه یکم از آثار شیخ اشراق، چاپ انجمن فلسفه، ص ۹۲ و ۹۳، ضمن بخش مغالطات از منطق. هم چنین: همان، ص ۱۴۵ ← ۱۴۷، شماره ۱۵۵، ضمن بحث تقسیم و ترتیب انوار).

۵۶. چند سطری که در علامت ... قرار گرفته با قبل و بعد از خود ارتباط روشنی ندارد. در نسخه‌چاپی تصحیح هانری کربن نیز به این نکته توجه شده و از علامت مذکور استفاده شده است.

۵۷. این اولین باری است که در این بحث تعبیر «رب النوع» آمده و تا اینجا پیوسته از تعبیر «صاحب نوع» در متن کتاب استفاده شده است. ولی در ترجمه از ابتدا تا اینجا «رب النوع» آوردیم.

فصل دهم: اقطواء وجود در قهر نور الانوار

۵۸. قهر: در لغت به معنی غلبه و چیرگی است. لاروس: قهراً قهراً: بر او چیره شد. به همین معنا در قرآن کریم در آیات بسیاری آمده است، از جمله: (فاما الیتیم فلا تقهر) (الضحی - ۹) (و هو القاهر فوق عباده) (الانعام - ۱۸ و ۶۱)، (سبحانه هو الله الواحد القهار) (الزمر - ۴).

فصل یازدهم: حقیقت شر و چگونگی صدور فعل از علت

۵۹. غیر متناهی بودن نفوس ناطقه دخالتی در بحث و استدلال فعلی کتاب ندارد بلکه مدعا این است که اگر تضاد نبود جهان طبیعت نیز تحقق نمی‌یافت و ادامه پیدا نمی‌کرد، خواه نفوس ناطقه‌ای باشند یا نباشند و خواه متناهی یا نامتناهی باشند، و این مدعا در حد خود مفهوم و بر حسب آنچه در طبیعت ملاحظه می‌شود محسوس و قابل تجربه است. اما عدم تناهی نفوس ناطقه انسانی، چنانکه پیش‌تر نیز گفته شده، نه تنها بی دلیل است بلکه دلیل بر خلاف نیز، به ویژه در فلسفه هائی که نفس را جسمانیة الحدوث می‌دانند، دارد.

۶۰. در مسأله «چگونگی ورود شر در قضای الهی»، که معمولاً با همین عنوان در کتب فلسفه اسلامی مطرح می‌شود پاسخهای مختلفی داده می‌شود. یکی از آنها این است که تضاد، از جمله تضاد میان خیر و شر، از لوازم طبیعت است و گریزی از آن نیست. این پاسخ در سطور قبل آمده و در پاورقی سابق نیز مورد اشاره قرار گرفت.

پاسخ دیگر این است که آنچه شر نامیده می‌شود نسبت به مورد خاصی که با آن سنجیده می‌شود شر است ولی نسبت به مجموعه نظام هستی خیر است. حاجی سبزواری می‌گوید: «وفی نظام الكل کل منتظم (منظومه حکمت)». در چند سطر اخیر شیخ همین مطلب را گفته و براساس آن مدعی شده که نظام موجود نظام احسن است و یا به قول برخی از فلاسفه: لیس فی الامکان احسن مما کان.

شیخ اشراق پاسخهای دوگانه‌ای را که ذکر شد به هم آمیخته و یکی را با لفظ «بنابراین» بر دیگری متفرع ساخته زیرا دو پاسخ فوق خیلی به هم نزدیک هستند، چه، اگر تضاد لازمه طبیعت باشد آنچه خیر یا شر نامیده می‌شود در واقع یک طرف ضدین است و در واقع نه خیر و نه شر است، و چنانچه طبیعت جز با تضاد حاصل نشود و ادامه نیابد پس می‌تواند گفت چنین نظامی بهترین نظام طبیعی است، یعنی همین است که هست و بهتر از آن تصور ندارد تا واقع شود، و چون اصل وجود طبیعتی باین ویژگی خیر و به مصلحت عموم باشد پس می‌توان گفت شری وجود ندارد. در اینجا دو نکته قابل تأمل وجود دارد: یکی اینکه طبق این معنا،

همانگونه که اشاره شد، اگر شری نباشد خیری هم نیست. خیر و شر نسبت به افراد و موارد خاص سنجیده می‌شود ولی در نظام کل، که ملاحظات جزئی از آن حذف شده، خیر و شر تصویر نمی‌گردد. ضدین باید در مقابل هم قرار داشته باشند و جای دیگر را بگیرند تا جریان طبیعت برقرار شود اما اینکه کدام ضد خیر و کدام ضد شر است باید گفت برای طبیعت، هیچکدام. این سخن به نوبه خود درست است ولی با اصل صورت مسأله، به شرط اینکه در مورد قضای الهی و در رابطه با عدالت و لطف پروردگار مطرح شود، سازش ندارد زیرا در آنجا موارد خاص عیناً مطرح هستند و سؤال این است که چرا - مثلاً - زید دچار وضعیتی می‌شود که نسبت به او شر محسوب می‌گردد و در همان حال، عمرو، که برتری خاصی نسبت به او ندارد به وضعیتی می‌رسد که برای شخص او خیر به حساب می‌آید؟ پس آنچه دثر پاسخ گفته شده حل مسأله نیست بلکه حذف مسأله یا تغییر آن است.

تأمل دوم از این جهت است که بر فرض درستی اصل سخن، می‌توان پرسید آیا خلقتی با خصوصیتی غیر متکی بر تضاد امکان ندارد؟ البته در طبیعت موجود تضاد اصل است ولی ثابت نشده است که آفرینشی دیگر، به هر نامی که باشد، میسر و ممکن نبوده و نمی‌باشد. پس نظام احسن بودن این نظام ثابت نیست.

۶۱. این پاسخ در واقع پاسخ دوم است و می‌گوید خیر و شر واقعیت دارند ولی مجموع خیرها از مجموع شرها بیشتر است و حتی برتر رفته و می‌گوید هر شخص انسانی را که حساب کنیم مجموع خیرهایی که دریافت می‌کند بیش از شروری است که به او می‌رسد.

در اینجا نتیجه محاسبه مجموع با مجموع ممکن است با تجربه‌ای ناقص و مبتنی بر حدس پذیرفته شود ولی همین محاسبه برای عموم تک تک افراد بسختی قابل پذیرش است. به علاوه وقتی پای افراد در کار می‌آید تشخیص خیر و شر با دقت کافی میسر نخواهد بود زیرا چیزی که به نظر یکی شر می‌آید چه بسا به نظر دیگری خیر است و یک شخص نیز می‌تواند دچار دگرگونی تشخیص در این مورد بشود و ملاک خاصی

نیست تا بگوید کدامیک از دو تشخیص او در یک مورد خاص درست بوده است. به علاوه چه دلیلی هست بر اینکه شر قلیل همراه با خیر کثیر را باید پذیرفت؟ اگر ملاک این الزام، طبیعت باشد به پاسخ اول بر می‌گردد و چنانچه از روی مصلحت گرائی و به حکم عقل سوداندیش باشد مشکل فلسفی را حل نمی‌کند.

۶۲. بنا بر نقل مصحح (هانری کربن) در پاورقی، منظور مؤلف ابوالبرکات بغدادی است. وی در کتابی بنام المعبر، پس از اشاره به ابداع معلول اول توسط خداوند، می‌گوید: «... ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك الخلق الازلي و الافعال الزمنية بارادات سابقة و لا حقة و قدیمة و حدیثة دائمة و متبدلة، یرید فیکون و یکون، فیرید شیئاً لأجل ذاته و شیئاً لأجل شیئ، هیولاً لأجل صورة، و صوراً لأجل فعل، و فعلاً لأجل صورة. السبب القریب اموجب لوجود کل موجود هو تصویره فی العلم الاول الذی هو علم الاول و ارادة وجوده لا غیر. فاذا تصور ذلك الشیء و تصور معه ارادة وجوده کان كأنه قد قال: کن، فکان (مجموعه یکم، ص ۴۸۶، پاورقی، نقل از المعبر، مقاله دوم، فصل پنجم).

۶۳. اگر متن مذکور در پاورقی سابق درست باشد باید گفت جمله‌ای که شیخ اشراق از ابوالبرکات نقل کرده درست نیست، چه، جمله ابوالبرکات این است که «یرید فیکون و یکون» و ظاهراً معنا این است که «اراده می‌کند پس می‌باشد و می‌باشد»، و «می‌باشد» دوم اشاره به علت دوام موجود است. به علاوه، «یرید فیکون» معنا دارا ولی «یکون فرید» معنائی که تأثیر اراده در هستی را برساند افاده نمی‌کند. با اینهمه اصل سخن شیخ و تقابل میان نظام ضروری کلی و اراده‌های متبدل و جزئی محفوظ و قابل طرح و بحث است.

۶۴. صورت نخست بر اساس تجربه مردود است، یعنی در تجربه ملاحظه می‌کنیم که سؤال مزبور زبان را نمی‌سوزاند. صورت دوم از این جهت مردود است که بحث حلال و حرام بعد از اثبات صانع و صفات او و اثبات شریعت خاص مطرح می‌شود و سخن فعلی در مرحله اثبات صفات است. صورت سوم بر اساس قول به حسن و قبح عقلی افعال

مردود می‌گردد. اما کسانی همچون اشاعره، که حسن قبیح را ارادی می‌دانند صورت سوم را مردود نمی‌شمارند و حتی به آیاتی مثل (لا یسأل عما یفعل) برای آن استدلال می‌کنند.

۶۵. این سخن می‌تواند اشاره به نفی علیت در مذهب اشاعره باشد و در اینجا منظور این است که طبق مبنای ایشان بحث از «اقتضا» به طور کلی بی‌مورد است. اعم از اینکه اقتضای ماهیت کلی مقصود باشد یا جزئی، زیرا ایشان هرگونه اقتضائی را که در متن طبیعت اشیاء منظور شود منکر هستند و معتقدند همه امور مقتضای مستقیم اراده پروردگار است و خداوند بدون هیچ ضابطه‌ای و فقط بر این اساس که «اراده» می‌کند امور را سامان می‌دهد. جهت توضیح بیشتر به بخش مربوط به اشاعره از کتاب علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تألیف نگارنده، مراجعه شود.

۶۶. گمان می‌رود اگر سخن منسوب به گروه مزبور را درست تحلیل کنیم معنی آن نفی مصلحت و مفسده یا نفی دخالت آنها در ترجیح و اراده است و در این صورت محلی برای این پاسخ که اراده خداوند نسبت به یک طرف از دو طرف نیاز به مرجح دارد، باقی نمی‌ماند و معنی سخن مزبور جواز ترجیح بدون مرجح برای خداوند است یا به تعبیر دیگر مرجح در نفس اراده است نه خارج از آن.

۶۷. مفاد این ایراد غیر از مطلبی است که در پاورقی سابق گفته شد. در آنجا گفته شد اصالت اراده در خداوند موجب نفی لزوم مرجح در خارج از اراده اوست ولی در اینجا گفته شده است لزوم مرجح به تسلسل می‌انجامد، چه، مرجح قرار دادن مرجح نیز خود فعلی است که دو یا چند طرف دارد و نیاز به مرجح دیگری دارد و همچنان... تا بی‌نهایت.

البته، ظاهراً نتیجه هر دو ایراد در نهایت یکی است زیرا این تسلسل - اگر پذیرفته شود - سرانجام منتهی به نفی مرجح در خارج از اراده خداوند می‌گردد.

۶۸. تقسیمی که در اینجا توسط شیخ اشراق ارائه شده به طور خلاصه از اینقرار است:

الف - فعل صادر از فاعل با شعور و به مقتضای اراده خاص (ارادی)

ب - فعل صادر از فاعل با شعور به صرف خود آگاهی و بدون اراده خاص (فوق ارادی)

ج - فعل صادر از فاعل بی شعور (طبیعی)

د - فعل صادر از با شعور به مقتضای طبیعت (ارادی و طبعی)

هـ - فعل برتر از طبع و اراده یا فعل واجب الوجود

در تقسیم فوق اولاً طبیعت و شعور در مقابل یکدیگر قرار داده شده و فعل فاعل بی شعور را طبیعی نامیده‌اند. ثانیاً بین طبیعی و طبعی فرق نهاده شده و طبعی چنانکه می‌دانیم و در اینجا نیامده، در مقابل قسری است. ثالثاً گونه‌ای از فعل با عنوان فوق اراده و گونه‌ای دیگر با عنوان فوق اراده و طبع تصویر شده که گویا اولی اختصاص به ممکن مفارق تام و دومی اختصاص به واجب الوجود دارد.

با اینهمه نمی‌توان ابهام موجود در تقسیم را انکار نمود. در آثار متأخران تقسیم دقیقتری در مورد علت فاعلی و چگونگی فعل آن صورت گرفته که قابل ملاحظه است.

مشرع هفتم
ادراک و علم واجب الوجود... سعادت و شقاوت

۱. ادراک و علم

۲. ادراکات نفوس سماوی و اقسام دیگر ادراک

۳. کیفیت ظهور مغیبات

۴. بقای نفس

۵. امتناع تناسخ

۶. سلوک حکمای الهی

۷. وصیت مصنف

مشرع هفتم

ادراک و علم واجب الوجود - ادراک و علم مفارقات - بقای نفس - سعادت
و شقاوت و آنچه بدان مربوط است

فصل [اول]

در باره ادراک و علم

جماعتی پنداشته‌اند موجودی که قابلیت ادراک دارد وقتی چیزی را درک می‌کند با صورت آن شیئی متحد می‌شود، ولی می‌دانیم این سخن باطل است زیرا، چنانکه پیش از این اشاره کرده‌ایم، هیچ چیز نمی‌تواند عیناً با چیز دیگری متحد شود، چه، اگر هر دو پس از اتحاد باقی باشند پس متحد نشده‌اند، و اگر اولی باطل و دومی همچنان حاصل باشد و یا اولی باقی بماند و دومی از بین برود باز هم دو شیئی با هم متحد نشده‌اند. بلی گاهی گفته می‌شود «جسم سفید سیاه شد» و یا «آب تبدیل به هوا گردید» ولی در اینگونه موارد منظور این نیست که «سفید با حفظ عنوان سفیدی سیاه شود» و یا «آب در عین حال که آب است هوا گردد» بلکه منظور اینست که جسم موصوف به سفیدی وصف سفیدی را از دست داده و وصف سیاهی را بدست آورده و نفس جسم که محلّ و معروض است همچنان باقی است. هم چنین در مورد تبدیل آب به هوا مقصود اینست که هیولای حامل صورت آب

صورت مزبور را از دست داده و صورت هوا را بر خود حمل کند. بنابراین در مسئله مورد بحث نیز اگر صورت شیئی حاصل شود ولی نفس ادراک باقی نماند یا نفس باقی باشد ولی صورت شیئی حاصل شود ولی نفس ادراک باقی نماند یا نفس باقی باشد ولی صورت شیئی ادراک شده حاصل نشود ادراک بدست نمی‌آید، و اگر هر دو موجود باشند با هم متحد نیستند. حقیقت اینست که جوهر ادراک کننده‌ای که شعور به ذات خویش دارد دائماً در تجدد نیست، بلکه شیئی واحدی است که پیش از حصول صورت ادراکی و همراه با آن صورت و پس از آن دارای وضعیت ثابتی است. صورت ادراکی با فرض وجود قبلی جوهر درک کننده بوجود می‌آید و با فرض بقاء آن از بین می‌رود. انسان، انسان است چه ادراک بکند و چه خالی از ادراک خاص باشد... بنابراین اتحاد درک کننده و درک شونده معنی ندارد^۱.

[توهمی دیگر]

عده‌ای دیگر گمان می‌کرده‌اند که وقتی ذهن ما چیزی را درک می‌کند با عقل فعال متحد می‌شود تا آنجا که ذهن و عقل فعال یکی می‌شوند. این سخن نیز باطل است زیرا، چنانکه گفته‌ایم، اتحاد دو شیئی تنها بدینصورت است که با هم متصل شوند یا ممزوج گردند یا ترکیب مجموعی پیدا کنند، و طریق دیگری نیست، [و اینها نیز هیچکدام اتحاد واقعی نیستند]. بلی، اتحاد در مفارقات صورت می‌گیرد اما معنی دیگری دارد و بزودی آن را بیان خواهیم کرد. بعلاوه، اتصال نفس انسان به عقل فعال متصل می‌شود تا فقط یک مطالب را درک کند و این باعث تجزیه عقل فعال می‌گردد و باطل است، و یا اینکه نفس باتمام عقل فعال متحد می‌شود و با درک یک مطلب سایر مطالب را هم درک می‌کند و این نیز باطل است [زیرا به تجربه می‌یابیم که یک ادراک فقط ادراک یک شیئی است].

[توهم دیگر]

عده‌ای دیگر - که بیش از افراد فوق به بحث و جدل می‌پردازند - مقدمه‌ای برای

بحث علم در نظر گرفته‌اند. در این مقدمه - ضمن این بحث که هر مفارقی باید مدرک ذات خویش باشد - قاعده‌ای را به اثبات می‌رسانند و آن اینست که: «هر چه معقول شود و ذاتی قائم بر خویش داشته باشد وجود خارجی آن همانند وجود ذهنی آنست، یعنی هر دو مجرد از ماده هستند». ^۲ دلیل این مطلب اینست که وقتی چنین موجودی تعقل می‌شود معقول دیگری نیز می‌تواند همراه با صورت ذهنی آن در نفس حاضر شود و هر دو با هم تعقل شوند، چه، تعقل ایندو با هم [به دلیل تجرد صورتهای ذهنی] میسر است. و اگر فرض کنیم ذات موجود مزبور هم، مثل صورت ذهنی او، مجرد [و متکی بر خویش] باشد ماهیت او اقتضا می‌کند که بتواند در خارج از ذهن انسانی نیز با صورت معقولی همراه شود، و خود بخود می‌تواند آن صورت را تعقل کند. بطور کلی اگر تعقل برای جوهر ممتنع باشد - و می‌دانیم که آنچه بر جنس [، که تحت جوهر است]، به موجب طبیعت آن ممتنع باشد بر نوع نیز ممتنع است - باید این نتیجه حاصل شود که هیچ جوهری نمی‌تواند ذات خود را ادراک کند، در حالیکه می‌بینیم اینطور نیست. [و جوهرهای بسیاری هستند که، علاوه بر ذات خود، سایر ذوات را هم درک می‌کنند]. هم چنین جوهری که بتواند صورت عقلی از غیر خود داشته باشد ذات خود را هم تعقل می‌کند، زیرا آنچه دیگری را تعقل می‌کند می‌تواند درک کند که خود اوست که تعقل می‌کند. حال، اگر چنین موجودی از تمام جهات بالفعل باشد آنچه برای او ممتنع نیست بصورت یک امر ممکن غیر واقع باقی نمی‌ماند بلکه می‌بایست امر مزبور تحت عنوان وجوب ذاتی یا غیری تحقق یابد و در موجوداتی مثل عقول [- که بالفعل هستند ولی واجب بالذات نیستند -] تحت عنوان وجوب غیری به فعلیت می‌رسد.

نتیجه کلی مقدمات فوق این است که: «هر چه تعقل شود و دارای ذات مجرد از ماده باشد می‌تواند ذات خود و غیر خود را تعقل کند».

تقریرکنندگان قاعده فوق سپس شبهه‌ای را بر خود وارد می‌کنند بدینقرار که: «شیئی خارجی دارای تمایزات ذاتی نسبت به صورت ذهنی است، و گاهی پاره‌ای

از این امتیازات سبب می‌شوند آنچه برای صورت ذهنی صحیح است برای شیئی خارجی جایز نباشد». سپس خود به این ایراد پاسخ می‌گویند که: استعداد صورت ذهنی برای مقارنه با صورت دیگر پس از تحقق آن [، یعنی پس از رسیدن بمرحله وجود خارجی]، نیست زیرا شیئی ابتدا واقع و سپس مستعد نمی‌شود بلکه مستعد است و سپس واقع می‌شود. استعدادی که مقدم بر وجود خارجی باشد متعلق به ماهیت است^۳ و آنچه متعلق به ماهیت باشد در وجود ذهنی و عینی بطور یکسان قابل مشاهده است.

بحث و پی‌گیری

سخن فوق استوار نیست، زیرا:

اولاً حد وسط در اثبات این قاعده که «هر چه تعقل می‌شود...^۴ باید قادر به تعقل باشد» اینست که صورتی مقارن با آن می‌تواند بیاید، اما می‌دانیم مقارنت با هرگونه صورت برای واجب الوجود - چنانکه توسط برهان ثابت شده - جایز نیست. ثانیاً مقارنه دو صورت در نفس فقط بدین معنی است که هر دو در جوهر واحدی بنام نفس منطبع می‌گردند ولی آنچه برای صورت ذهنی جایز است لازم نیست بر موجود خارجی - که معادل صورت ذهنی است - نیز جایز باشد. انطباق در ذهن برای صورت ذهنی جایزه بلکه واجب است اما جوهر خارجی - که صورت متعلق به اوست - بهیچ وجه نمی‌تواند در چیزی منطبع گردد. توسل به استعداد نیز - که پیش از این صورت گرفت - کمترین فایده‌ای ندارد زیرا کسی نمی‌تواند بگوید: صورت جوهر خارجی که در ذهن نقش می‌بندد - و پیش از آن نبوده است - استعداد حصول در ذهن را دارد، و این استعداد چون قبل از حصول در ذهن تحقق داشته منتسب به ماهیت است. سپس نمی‌توان از این سخن نتیجه گرفت که جوهر خارجی قائم بنفس نیز می‌تواند در محلی نقش بندد و یا بصورت عرض در آید، زیرا محال است جوهر، حتی بوجهی از وجوه، تبدیل به عرض گردد. پس این مطلب، چنانکه پیش از این گفته‌ایم باطل است؛ و آنچه بر طبیعت ذهنی، از جهت

ذهنیت، حمل می‌شود به جوهر خارجی سرایت نمی‌کند. وجوه دیگری نیز برای اثبات فساد مطلب مذکور هست که ما سخن را با ذکر آنها طولانی نمی‌کنیم. باید دانست پیشینیان درباره کیفیت آنچه لازم است در باب علم واجب الوجود معتقد شوند دارای مسلک خاصی بوده‌اند. مقصد ایشان نیز در اینمورد صحیح است، اما دلیلی که عده‌ای از ایشان بکمک آن بتقریر مطلب مزبور می‌پردازند خالی از مسامحه نیست. خلاصه استدلال ایشان اینستکه: واجب الوجود دارای ذاتی مجرد از ماده است، و غایب از ذات خود نیست، و روشن شده است که وقتی موجودی این چنین باشد معقول است - معقولیت او نیز بدین معنی نیست که عمل خاصی انجام می‌دهد تا خود را تعقل کند، آنگونه که نفس انسان صورت انسانیت و پرنده بودن را از خصوصیات خارجی تجرید و سپس تعقل می‌کند بلکه این یک معقولیت ذاتی است - پس تجرد ذاتی مستلزم معقولیت ذاتی است، و معقولیت او برای ذات خود بدین معنی است که او عاقل ذات خویش نیز هست، زیرا چنین معقولیتی بدون عاقلیت امکان‌پذیر نیست. و چون معقولیت و عاقلیت او به تجرد ذات او و عدم غیبت او از خویش باز می‌گردند در عالم اعیان، عاقلیت او عین معقولیت است و نتیجه آنست که او در عین حال که شیئی واحدی است عقل و عاقل و معقول نیز هست، و هیچگونه تعددی در او نیست هر چند در اعتبارات ذهنی متعدد بنماید، و نیز اوصافی مثل «عدم غیبت» و «تجرد» چنانکه می‌دانیم سلبی هستند [و جنبه وجودی ندارند تا باعث تعدد شوند].

دلیل آورندگان سپس به بحث درباره کیفیت تعقل خداوند نسبت به اشیاء پرداخته و گفته‌اند: «عاقلیت خداوند نسبت به ذات خود مستلزم آنست که لوازم ذات خود را نیز تعقل کند. تعقل لوازم ذات منطوی در تعقل ذات است. ما نیز وقتی انسانیت را تعقل می‌کنیم لوازم انسانیت را هم، در عین حال، تعقل کرده‌ایم». سپس مثالی تفصیلی در این باب آورده، و فرق نهاده‌اند بین اینکه علوم مختلف [که به مسائل و جزئیات مختلف تعلق می‌گیرند] همگی بتفصیل و بالفعل حاضر در ذهن

باشند، و اینکه علم به امور مختلف بالقوه بوده و قدرت بر حاضر سازی آنها وجود داشته باشد، و در اینحال می‌گوئیم صورتهای علمی بتفصیل و بالفعل حاضر نیستند اما ملکه حاضر ساختن آنها وجود دارد. حالت دیگری نیز تصور کرده‌اند و آن اینست که مسائل و مطالب بسیاری بر انسان القاء می‌شود و علم اجمالی بتمام آنها و پاسخ هایشان پیدا می‌کند و سپس بتفصیل یک یک آنها می‌پردازد تا آنجا که گوش شنونده و اوراق کاغذ را پر می‌کند. در تعریف اینگونه علم می‌توان گفت «علمی است واحد که به اشیاء بسیار تعلق می‌گیرد». سپس گفته‌اند: «علم خداوند از قبیل علم بالقوه نیست زیرا چنین علمی دستخوش تغییر است. انسان در نفس خود می‌نگرد که علم او بیک مسئله وقتی در اثر طرح سؤال از قوه به فعل در می‌آید تغییر می‌کند». سپس نتیجه گرفته‌اند که «علم واجب الوجود هب اشیاء از نوع سوم است و علم او به اشیاء منظوی در علم به کل موجودات است».

[نظر متأخران]

وقتی متأخران بحثها و نتیجه‌گیری‌های فوق را - که توسط پیشینیان صورت گرفته - مطالعه کردند آنها را مبتنی بر سهل انگاری و آسان پنداری یافتند. یکی از سهل انگاریها اینست که خواسته‌اند معقولیت شیئی را تنها از طریق تجرد آن به اثبات برسانند. متأخران به این نکته پی بردند که در اینمورد قیاسی از شکل دوم تشکیل داده شده که هر دو مقدمه آن موجب است، از اینقرار که:

«ذات قائم بنفس، مجرد از ماده است. معقول بالفعل نیز ذات مجرد از ماده است. پس: ذات قائم بنفس، معقول بالفعل است». اما می‌دانیم که در شکل دوم هر دو مقدمه نمی‌توانند موجب باشند، و چنین نتیجه‌ای را نمی‌توان با این قیاس بدست آورد زیرا آنچه در عین تجرد، معقول می‌گردد از آنجهت است که در جوهر عاقلی نقش می‌بندد اما جوهر مجرد خارجی نمی‌تواند [، در عین خارجیت،] در جوهر دیگر نقش بندد، و اینستکه هرگز معقول بالفعل نمی‌گردد، و اگر چیزی را [- اعم از مجرد و غیر مجرد -] معقول می‌نامیم از آنجهت است که صورت منقوش در

جوهر عاقل با او منطبق است. بدین معنی شیئی می‌تواند «معقول» باشد اما از اینجلازم نمی‌آید شیئی مزبور در ذات خود نیز بتواند خود را تعقل کند. این مطلب نیاز به بیان جداگانه‌ای دارد.

متأخران سپس به بحث دیگری در این باب پرداخته و گفته‌اند: اگر علم خداوند عبارت باشد از ذات او با قید تجرد از ماده و عدم غیبت از خویش و معنی دیگری نداشته باشد در اینصورت صحیح نیست این معنی سلبی را علم خداوند دانسته و آن را متعلق به اشیائی جز ذات او تصور کنیم زیرا علم او به اشیاء نیاز به اضافاتی بین او و اشیاء دارد و «عدم ماده» یا «عدم غیبت از خویش» هیچگونه اضافه‌ای را سبب نمی‌شوند. هم چنین مفهوم تجرد از ماده با مفهوم علم به اشیاء کثیر و نیز مفهوم عدم غیبت از خویش با مفهوم علم به اشیاء بسیار، مترادف نیستند، و بالاخره، علم به اشیاء بسیار عبارتست از اضافاتی که از دو سلب مذکور فراهم نمی‌آید.

علاوه بر اینها، متأخران می‌گویند: این گفتار که «علم خداوند به لوازم ذاتش منظوری در علم او بذاتش می‌باشد» خالی از سهل انگاری نیست زیرا می‌توان سؤال کرد: آیا علم او هم بذات و هم به لوازم ذات تعلق می‌گیرد یا نه؟ اگر بگویند: علم او به ذات و لازم ذات تعلق نمی‌گیرد، مطلبی است جداگانه و در جای خود آشکار شده است که محال است. اما اگر پاسخ مثبت داده شود - و توجه داشته باشیم که ذات عیناً با لازم ذات یکی نیست - تعدد علم لازم می‌آید، و چون لازم ذات تابع ذات است علم به لازم ذات نیز تابع علم به ذات خواهد بود، و این نیز از نشانه‌های تعدد است.

سپس ادامه می‌دهند: اما علم اجمالی به تعداد زیادی از مسائل، که طیّ مثالهای سه گانه به آن اشاره شد، نیز قابل منع است زیرا مسائل بسیار نمی‌توانن یکباره و با هم مورد علم قرار گیرند، بلکه یکی بعد از دیگری وارد ذهن انسانی می‌شود و هر یک با علم اجمالی جداگانه معلوم می‌گردد. بعلاوه، آنچه بیش از علم تفصیلی به

یک یک مسائل در نفس انسان وجود دارد و قابل شهود است نیروی احضار یک یک مسائل و قدرت تخصیص توجه به هر کدام است و این توجه پس از اینکه هر یک مورد سؤال خاص قرارگرفت بمرحله فعلیت می‌رسد. چنین نیروئی را نباید علم اجمالی به تمام مسائل دانست زیرا ایندو با هم فرق دارند، و قوه وجود شیئی دارای مراتبی است که بعضی نزدیکتر به فعلیت هستند.

[نظر نهائی متأخران]

متأخران پس از اینکه مطالب پیشینیان را با طول و تفصیل و اطناب - بگونه‌ای که دیدیم - بررسی و تدوین کرده‌اند آنها را بکنار نهاده و طریقه دیگری در مسئله فوق برگزیده‌اند، و باید گفت آنچه برگزیده‌اند بکلی فاسد است. طریقه پیشینیان در اجمال خود صحیح بوده است اما ایشان با تفصیلات خود آن را مشوش ساخته‌اند. طریقه خود را نیز جز در مواضع متفرق و اندک مورد تصریح قرار نداده‌اند ولی خلاصه آنچه در این باب مرتکب شده‌اند اینستکه: واجب الوجود اشیاء را توسط صورت تفصیلی آنها می‌داند. صورت جمیع اشیاء در ذات او موجود است، و این صورتهای - که لازمه ذات او هستند - خارج از ذات می‌باشند، یعنی کثرتی هستند که تابع ذاتند ولی داخل در آن نیستند و بدینگونه است که با وحدت ذات واجب الوجود نیز منافات ندارند. این مطالب را متأخران بطریق اشاره در مواردی گفته‌اند، و بسیاری از پیروان ایشان آنها را مطالعه می‌کنند اما سر در نمی‌آورند و به عمق مطلب پی نمی‌برند، و تنها آنکس که دارای قریحه و قواد و پی جوئی بسیار باشد می‌تواند از مجموع این اشارات مقصد ایشان را دریابد.

یکی از اشارات نارسای ایشان که در بعضی موارد آورده‌اند اینستکه: واجب الوجود وقتی ذات خود را تعقل می‌کند لوازم ذات خود را نیز تعقل می‌نماید، و این لوازم - که معقولات او هستند - هر چند اعراضی می‌باشند که در ذات او موجودند اما ذات واجب هرگز متصف به این اعراض و یا منفعل از آنها نمی‌شود، و بسیار می‌گویند که ذات واجب می‌تواند محلّ اعراض باشد اما نمی‌تواند منفعل از آنها

گردد، و چه بسا اینگونه تشبیه می‌کنند که نسبت معقولات به ذات او همچون خانه‌ای است که ما در نفس خود تصویر می‌کنیم و سپس خانه خارجی را طبق آن تصویر می‌سازیم و تنها فرق ما با واجب الوجود اینست که ما برای ساختن خانه نیاز به استعمال وسائل داریم ولی در خداوند نفس تصور باعث وجود خارجی می‌گردد.

بحث و پی‌جویی

می‌گویند «ذات خداوند محلّ اعراض بسیار است ولی از آنها منفعل نمی‌شود» و ما این سخن را نقل کردیم تا شخص جاهل گمان کند که گفته مزبور معنایی دارد، چه، این سخن باعث این پندار است که: در هر انفعالی تجدد حالتی وجود دارد، چنانکه می‌گوئیم منفعل شد [یعنی تحت تأثیر قرار گرفت یا اثر پذیرفت]. [اما در واقع چنین نیست و] این پندار باعث بی‌نیازی گوینده [از تحقیق بیشتر] نمی‌شود، زیرا هر چند ممکن است پیدایش بعضی از اعراض موجب تجدد حالت نشود اما در اینگونه موارد نیز جهت اقتضاء و جهت قبول [که بترتیب باعث دهش و پذیرش عرض می‌گردند] با یکدیگر تفاوت دارند و متعدد هستند، چنانکه پیش از این هم گفته شده است [حتی در موضوع واحد] فعل از یک جهت و قبول فعل و اثر آن از جهت دیگر صورت می‌گیرد.

بعلاوه، چگونه شخص عاقل می‌تواند بپذیرد که ذاتی محلّ اعراضی باشد اما متصف به اعراضی که تقرّر در او یافته نشود؟ و آیا اتصاف هر ماهیتی به صفتی جز باین معنی است که آن صفت در او تقرّر یافته و او محلّ برای آن صفت باشد؟.

گاهی گفته می‌شود: می‌توان در واجب الوجود فعل و قبول را تصور کرد [بدون آنکه تعدد جهت لازم بیاید] بدین‌طریق که: ذات او با قید مجرد از ماده علت ادراک ذات است، سپس ذات و ادراک ذات برویهم علت ادراک لازم ذاتند، [و بدین ترتیب است که خداوند صورت تمام اشیاء را - که لازمه ذات او هستند - در علم خود دارد]. [بتعبیر دیگر، ذات باعتبار سلب ماده مقتضی صورتهای علمی است و

باعتبار ادراک هر علتی مُدرک معلول نیز می باشد.

این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا ادراک ذات [برای مُدرک] به سه صورت تصور می شود: یکی اینکه صورتی از ذات در ذات منعکس گردد، و دیگر اینکه صفتی زائد بر ذات باشد، و سوم اینکه - چنانکه گفته اند - مجرد ذات از ماده موجب عدم غیبت از خویش باشد. اما پیش از این گفته ایم که ذات نمی تواند صورت یا اعتبار صفت زائدی مُدرک خویش گردد و بزودی نیز، در این باره، دوباره صحبت خواهیم کرد. و چون تعقل او زائد بر ذات نباشد تنها این احتمال می ماند که ذات واجب باعتبار مجرد از ماده و عدم غیبت از خویش مبدء علم به خود است. چنانکه ایشان نیز اعتراف می کنند. سپس علم او به صورت های اشیاء نیز - چنانکه گفته می شود - یا بدین طریق است که پس، از علم بذات باید لازم ذات خود را هم بداند، اما علم او به لازم تابع وجود لازم است. در این صورت لزوم لازم مقدم بر علم او به لازم خواهد بود، و دیگر جایی برای این سخن ایشان نیست که علم او به صورت اشیاء سبب وجود خارجی آنهاست» زیرا طبق این فرض صورتهای علمی معلول لازمها خواهند بود، و نه برعکس. بعلاوه، فرض مزبور مستلزم آنست که در ذات او جهت اقتضا باشد در حالیکه می دانیم تعدد جهت در ذات واجب ممتنع است.

احتمال دوم برای علم به صورت اشیاء اینست که حصول صورت در ذات او مقدم بر لزوم لازم بوده و این تقدم از قبیل تقدم علت بر معلول باشد بطوریکه اگر صورت مقارن ذات واجب نمی بود لازم مابین ذات نیز تحقق نمی یافت. اما طبق این احتمال نیز اشکال دیگری پیش می آید و آن اینکه ذات واجب با قید مجرد خود به تنهایی علت وجود لوازم مابین نیست بلکه ذات او واجب پدید آمد - خواه صورت مقدم بر لازم مابین بوده و یا نه مقدم باشد و نه مؤخر - خود مستلزم تعدد جهت است. و نمی توان بدین سخن بازگشت که وقتی ذات خود را تعقل می کند لازم ذات - یعنی لازم مابین [یا وجود خارجی شیء] - را هم تعقل کرده است، زیرا لزوم مابین در این فرض فرع بر تعقل صورت است، و صورت زائد بر ذات است.

هم چنین نمی‌توان گفت: [واجب الوجود بخودی خود در یک حالت امکانی نسبت به قبول صورت می‌باشد ولی] خصوصیت «سلب ماده» او را از مکانی که مرجح حصول صورت نیست خارج کرده و به فعلیتی که مستلزم قبول [و حصول] است می‌رساند، بنابراین آنچه قابل صورت است ذات اوست و آنچه فاعل صورت است «سلب ماده» بتنهائی و یا بضمیمه ذات است. ذات در حالت انفراد پذیرای صورت و همان ذات با اعتبار سلب ماده مرجح حصول صورت [و صورت علت وجود خارجی صاحب صورت است].

آنچه باعث رد توجیه اخیر می‌گردد اینستکه مستلزم برتری «سلب» بر «ذات» است، زیرا می‌گوید ذات بخودی خود حالت پذیرش دارد و آنچه مرجح حصول و فعلیت است «سلب ماده» است، در حالیکه می‌دانیم محال است جهت سلبی برتر از [جهت وجود یعنی] «ذات واجب» باشد. بعلاوه، علیت صورت اول اگر بدینطریق باشد که بهمراهی ذات واجب علت پیدایش لازم مباین - که خود صورت آنست - بوده و در عین حال علت حصول صورت دیگری^۵ نیز در ذات واجب باشد لازم مآید ذات واجب باعتبار یک صورت و یک جهت دو فعل مختلف انجام دهد، و این ممتنع است. علاوه بر اینها، توجیه فوق باعث میشود ذات واجب در مقابل صورت اولیه منفعل گردد زیرا علت استکمال واجب توسط صورت دوم و صورتهای بعدی است، و این اشکال حتی در صورتیکه بگوئید وجود این صورتهای کمال واجب الوجود نیست باز هم وارد است، زیرا معنی قول ایشان اینست که وجود صورت بخودی خود ممکن و بالقوه است و چون وجود بالفعل یافت و قوه آن منتفی شد نفی قوه، خود، کمالی است که پیش‌تر نبوده است. آنچه باعث قطعیت بیشتر اشکال می‌شود اینستکه ایشان وجود صورتهای ناقص برای واجب نمی‌دانند و آنچه وجودش ناقص نباشد عدمش ناقص است و زائل‌کننده ناقص باعث کمال است. بنابراین صورتهای اولیه - که باعث حصول صورتهای ثانوی هستند - تکمیل‌کننده ذاتند و ذات مستکمل است، و هر تکمیل‌کننده‌ای، [حداقل]

از آنچه که تکمیل کننده است، از تکمیل شونده، از آنچه که تکمیل شونده است، برتر است.

خلاصه آنکه: اثبات صورت در واجب الوجود قولی فاسد و اعتقادی پست است و موجب آنست که چیزی شریفتر از ذات واجب دهنده صورت به واجب باشد، و این ممتنع است، اما اگر ملتزم شونده ذات واحد از جهت واحد می تواند فاعل و قابل باشد بسیاری از قواعد مهم ایشان فرو می ریزد و به محالات فراوان در می افتند. اینست آنچه متأخران معتقدند.

اما آنچه ما، در این باب، به آن معتقدیم در کتاب موسوم به حکمة الاشراق ذکر شده است و تصریح به آن در اینجا میسر نیست زیرا این کتاب بمنظور بحث در حدود قواعد و منابع مشائیان ترتیب یافته و نمی خواهیم از روش ایشان بکلی فاصله بگیریم. با اینهمه، همین کتاب نیز اگر بدقت نگریسته شود خالی از نکاتی که نور دیدگان هستند و گنجهایی که زیر پوششی دقیق خفته اند نیست، ولی اگر شخص کند ذهن آنها را در نیابد گناه از ما نیست. اما شخصی که برآستی در پی بحث است نیز در این کتاب مطالبی محکم بر می گیرد، و دسا می یابد بدانچه خود انتظار نداشته و ما در حق او امیدوار بوده ایم. اما مهمترین قاعده ای که هر بحث کننده ای پیش از ورود به حکمت اشراق باید بر آن تکیه کند همان است که در کتاب تلویحات گفته ام. در آنجا از آنچه میان من و پیشوای اهل بحث، حکیم ارسطو طالیس، در مقام «جابرص»^۶ که شَبَح او با من گفتگو کرد، گذشت پرده برداشته و به این نتیجه رسیده ایم: انسان ابتدا باید درباره شناسایی خود از ذات خویش بیندیشد و بحث کند، و سپس به مقامات بالاتر رود.^۷

حال بدین مطلب مهم پرداخته و می گوئیم: نفس ما وقتی خود را درک می کند ادراک او توسط صورت نیست، و بر این مطلب دلائلی هست، و یکی از آنها اینست که: صورتی که در نفس نقش می بندد عین نفس نیست و آنکس که خود را درک می کند باید «خود» را بلاواسطه درک کند نه اینکه چیزی را که با «خود» او مطابق

است درک کند، و هر صورتی از نفس، که در ذات مدرک وارد شود مدرک نسبت به آن «او» است، نه «من» پس ادراک نفس توسط صورت امکان ندارد^۸. دلیل دوم اینست که: هر صورتی در نفس، جهت ادراک نفس، حاصل شود کلی است و مانع از انطباق بر بسیار نیست، و حتی اگر مجموعه‌ای از صورتهای کلی فرض شود که بر رویهم همگی تعلق بیک شخص داشته باشند باز هم هر یک از صورتهای از کلیت خود خارج نمی‌شود، و این در حالی است که می‌دانیم هر انسانی ذات خود را بگونه‌ای که مانع از شرکت است درک می‌کند، و این نیز دلیل بر آنست که تعقل نفس با وصف جزئیت نمی‌تواند توسط صورت انجام شود. بعلاوه، نفس [علاوه بر ادراک‌کننده وجود خویش] بدن متعلق به خود و اوهاام و خیالات جاری در خود را هم درک می‌کند. اگر تمام اینها را با صورت - و آنهم یک صورت کلی - درک کند لازم می‌آید هر نفسی محرک بدن کلی و بکارگیرنده نیروهای کلی بوده، و در همان حال، منکر خود و منکر قوای باطنی خود باشد، هر چند آثار قوای مزبور را نتواند انکار کند. پس، از آنجا که وهم هیچ یک از قوا را درک نمی‌کند و قوای جسمی نیز هیچکدام خود را درک نمی‌کنند و نفس هم فقط کلیات را درک می‌کند، باید هیچ انسانی بدن و وهم و خیالاتی را که بطور جزئی و مشخص به او مربوطند درک نکند، در حالیکه می‌دانیم اینطور نیست و هیچ انسانی نیست که بدن جزئی حاضر خود و قوای جزئی حاضر در آن را درک نکند و قوای مذکور را بکار نگیرد. بنابراین انسان نفس خود و قوای خود و بدن خود را بدون وساطت صورت درک می‌کند.

یکی دیگر از نشانه‌های اینکه ما دارای ادراکاتی بدون وساطت صورت هستیم و در تحقق آنها حضور ذات مدرک به تنهایی کفایت می‌کند اینست که: وقتی عضوی از اعضای انسان قطع شود متوجه و متألم می‌گردد، و بدین گونه نیست که صورت جدا شدن عضو در آن عضو یا غیره آن منعکس شود و سپس درد ناشی از آن ادراک گردد، بلکه آنچه ادراک می‌شود عین جدا شدن عضو و خود اوست که محسوس می‌گردد و تولید رنج می‌کند نه اینکه صورت آن حس شود و درد بیاورد^۹. این نیز

یکی از نشانه‌های آن است که حصول ذات بعضی از امور نزد نفس یا آنچه تعلق خاص بنفس دارد برای ادراک آنها کافی است. یکی از نکاتیکه مشائیان را ملزم به پذیرش سخن، میسازد اینست که خود ایشان می‌گویند گاهی منظره‌ای به چشم می‌آید اما به شعور انسان منتقل نمی‌شود. و آن زمانی است که انسان در فکر خود و یا داده عضو حسی دیگری مستغرق است - در اینگونه موارد نفس باید به صورتی که چشم می‌دهد توجه کند تا ادراک حاصل شود. پس ادراک با التفاوت نفس به مورد مشاهده صورت می‌گیرد و مورد مشاهده همیشه جزئی است. از اینجا نیز معلوم می‌شود نفس دارای علم اشراقی حضوری غیر متکی به صورت است.^{۱۰}

[الزام از طریق مسأله رؤیت]

[درباره کیفیت رؤیت اختلاف است بعضی آن را با انطباع صورت در عضو بنیائی می‌دانند و نظر دیگر اینست که شعاعهایی از جسم به چشم می‌افتد و باعث رؤیت جسم می‌گردد]. کسی که رؤیت توسط شعاع را باطل می‌داند اگر ملتزم به انطباع شبیح گردد دچار این اشکال می‌شود که صورت اجسام بزرگ چگونه در جلیدیه و یا سایر اعضاء کوچک چشم جای می‌گیرد؟ گاهی در مقام اعتزاز می‌گویند هر دو [- یعنی چشم و جسم -] قابل تقسیم به اجزاء بی نهایت هستند، ولی مشکل بدین صورت حل نمی‌شود زیرا دست انسان نیز کوه را در خود جای نمی‌دهد با اینکه هر دو تا بی نهایت در عالم خیال تقسیم می‌شوند و در هر کوهی اجزاء بسیار و بی شماری هست که در دست انسان جای می‌گیرد. گاهی معتقد به انطباع شبهه به سخن متأخران پناه می‌برد که می‌گویند: نفس تمام مقدار جسم را توسط استدلال درک می‌کند.^{۱۱} این «استدلال» مقتضی آنست که شیئی به طور کامل مشاهده شود، و مشاهده نسبت به امر کلی صورت نمی‌گیرد بلکه آنچه مشاهده می‌شود همواره یک امر جزئی است که ایشان انطباع آن در نفس را جایز نمی‌دانند. بدین ترتیب ایشان نیز مشاهده اشراقی نفس نسبت به مقدار کامل جسم بدون نیاز به صورت را قبول دارند. بعلاوه، پیش از این نیز گفته‌های ایشان را باطل ساخته‌ایم.

اما اگر کسی هیچ یک از دو نظریه، انطباق شبه و خروجی شعاع، را نپذیرد، یعنی بدخول چیزی در چشم یا خروج چیزی از آن و یا هر تغییر کیفیتی در چشم معتقد نباشد، در اینصورت باید معترف شود که ایصار عبارتست از صرف روبه روئی چشم با چیزی که در روشنائی قرار دارد، و این تنها به معنی اشراق حضوری نفس است^{۱۲} و چنین شخصی در هر حال ناچار است بدان اعتراف کند.

[نتیجه بحث]

پیش از این گفته شد: هر کمال مطلق که برای موجود، از آن حیث که موجود است، تصور شود داشتن آن برای واجب الوجود ممتنع نیست، و وقتی می‌گوئیم «کمال مطلق» منظورمان چیزی است که از جهتی کامل و از جهت دیگری، مانند تکثر و ترکیب و جسمیت، شمرده نشود. حال چنانچه معلوم شده باشد که علم اشراقی بدون واسطه و اثر و بمجرد اضافه خاصی که حضور اشراقی شیئی نامیده می‌شود برای نفس میسر است پس چنین علمی بطریق اولی و اکمل برای واجب الوجود حاصل است. بنابراین واجب الوجود هم ذات خود را بدون واسطه درک می‌کند - چنانکه در مورد نفس گفته شد - و به اشیاء نیز به علم اشراقی حضوری احاطه دارد.

بنابر طریقه مشائیان نیز می‌توان مطلب را در این قاعده جمع آورد که: «علم یا تعقل عبارت از اینست که معلوم یا مورد تعقل، غائب از ذات مجرد نباشد». حال، اگر ذات مجرد خود را تعقل کند تعقل او بدین معنی است که غائب از خود نیست، و اگر به تعقل لازم ذات پردازد باز هم بدین معنی است که لازم ذات نزد او حاضر است و از او غائب نیست. اما اینکه ما در بعضی موارد نیاز به صورت اشیاء داریم - مثل زمانیکه آسمانها و ستارگان دور دست را تعقل می‌کنیم - بدانجهت است که ذات این امور نسبت به ذات ما غایب هستند و ما ناچاریم صورتهای آنها را حاضر سازیم، و چنانچه ذوات این امور هم - مانند موارد پیش - نزد ما حضور داشتند هیچگونه نیازی به صورت آنها نداشتیم.

بنابراین می‌توان [- بتعبیری دیگر -] تمام آنچه را مورد ادراک واقع می‌شود بدینگونه تقسیم نمود که: کلیات با حضور صورت آنها در ذات مدبرک تعقل می‌شوند، زیرا کلی در ذات خود چیزی جز صورت انطباعی نیست. اما ادراک جزئیات: یا بدینگونه است که ذات آنها نزد مدبرک حاضر است و مورد اشراق نفس قرار می‌گیرد و یا بدینسان که صورت آنها در چیزی می‌افتد که نزد نفس حاضر است و نفس نسبت به آن اشراق دارد مانند صورتهائی که در نیروی خیال فراهم می‌آیند. اگر بحثی در این مورد باشد جز با طائفه‌ای از اهل اشراق نیست، [اما طبق قاعده مشائیان - چنانکه گفته شد -] تعقل شیئی بطوری که شامل تمام موارد شود بدین معنی است که شیئی مورد تعقل غائب از ذات تعقل کننده نباشد. اما واجب الوجود به طور کلی بی‌نیاز از صورت است و اشراق و تسلط مطلق بر همه چیز دارد و هیچ چیز بیرون از دائره حضور او قرار نمی‌گیرد. امور گذشته و آینده - که تنها صورت آنها نزد مدبرک سماوی است - در حضور او هستند زیرا او بر حامل آن صورتهای احاطه و اشراق دارد، و مبادی عقلیه نیز بهمین ترتیب نزد او حاضرند، و «از او ذره‌ای به اندازه یک مثقال در آسمانها و نه در زمین پوشیده نمی‌ماند» (۳۴ / ۳) ۱۳.

و چون علم واجب الوجود حضوری و اشراقی و بدون وساطت صورت است پس اگر شیئی معلوم از بین رفت و اضافه او نسبت به عالم باطل شد تغییری در ذات واجب حاصل نمی‌شود، مثلاً اگر زید - که ذات واجب مبدء آن است - فوت کرد و اضافه مبدئیت باطل شد تغییری در ذات مبدء بوجود نمی‌آید و بدان می‌ماند که چیزی که از طرف راست ما حرکت می‌کند در سمت چپ ما قرار گیرد، چه، در ذات ماکمترین تغییری [با تغییر مکان و تغییر اضافه شیئی نسبت به ما] حاصل نمی‌شود. علم وابسته به زمان بصورتیکه موجب تغییر در ذات عالم باشد در حق واجب الوجود ممتنع است. کسی که می‌داند «زید بزودی می‌آید»، و چون زید آمد باز هم معتقد باشد «بزودی می‌آید» جاهل است، و اگر با علم به «آمدن زید» علم قبلی او باطل شود دچار تغییر شده است، و اینها همه در علم متکی بر صورت ممکن

است، اما علم اشراقی حضوری نسبت به ذات اشیاء و صورت آنها بوجهی که در ادراک کنندگان سماوی موجود است، و دگرگونی برای آنها ممتنع است - و همین علم با احاطه بتمام صورتها و تغییرات در واجب موجودات است بدون آنکه تغییری در واجب پدید آید - هرگز موجب کمترین دگرگونی در ذات عالم نیست.

خلاصه کلام اینکه: واجب الوجود بر جمیع اشیاء احاطه دارد بدون آنکه نیاز به صورت یا سیر فکری یا دگرگونی یا حضور تعریف مدرکات نزد او باشد، و این بدانجهت است که ذات همه اشیاء نزد واجب الوجود حاضر است. ادراک او به ذات خود عین حیات اوست و حیات او زائد بر ذاتش نیست. علم او و بینائی او شیئی واحد است. صفاتی که مربوط به کمالند همگی بازگشت به ذات می‌کنند. او دارای صفات اضافی و سلبی نیز هست، اما هرگونه تکثری نسبت به ذات او ممتنع است.

آنچه گفته شد حداکثر مقداری است که می‌توان طریقه مشائیان را با آن حفظ کرد و تا این مقدار که ملاحظه شد هیچگونه مخالفتی با حق ندارد. اما بیان و ارائه چون و چرای کامل مطلب تنها طی قواعد مذکور در کتاب ما - که حکمة الاشراق نام دارد - میسر است.

سؤال:

وقتی درک کننده‌ای چیزی را درک می‌کند اگر هیچگونه صورتی در نفس او حاصل نشود درک نکرده است و چنانچه صورتی در نفس او حاصل شود باید با معلوم یا صاحب صورت مطابقت کند.

جواب:

در علم صوری وضع بدینگونه است، اما علم اشراقی چنانچه پس از اینکه نبوده است بطریقی که گفتیم حاصل شد البته خصوصیتی برای مدرک ایجاد می‌کند که نبوده است اما این خصوصیت همان اضافه اشراقی است و نیاز به مطابقت ندارد.

سؤال:

آیا اینطور نیست که علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کنند؟

جواب:

در تقسیم فوق لازم است کلمه «علم» را اولاً به علوم خود و ثانیاً به علمی مقید کنیم که به ذات خود ما و یا امریکه حضور اشراقی در آنها کفایت می‌کند تعلق نگیرند. اما علمی که از این قبیل نیستند، مانند علم واجب الوجود و علم مدرکات به ذوات خود در حقیقت به تصور و تصدیق منقسم نمی‌شوند. اما اشخاص شب زده‌ای که بی پروا و بگزاف و بدون مشاهده و سیر فکری صحیح پا به عالم معقولات می‌گذارند فساد مذهبشان را پیش از این بیان کرده‌ایم. ایشان می‌گویند «ادراک عبارتست از اینکه ذات ادراک کننده ذات ادراک شونده را در یابد». و نیز به مذاهب جاهلی تمسک کرده و می‌گویند «صورتها در واجب الوجود نقش می‌بندند و او از صورتی به صورت دیگر و از هیئتی به هیئت دیگر می‌رود». وجه فساد این گفته‌ها باید در سخنان سابق ما جستجو شود.

فصل [دوم]

در باره ادراکات نفوس سماوی و اقسام دیگر ادراک

چون آشکار شد موجودات سماوی دارای نفوس محرکه‌ای هستند که خود دارای مبادی تعقلی می‌باشند، باید دانست که این موجودات نسبت به حرکتها و لوازم حرکات خود شعور دارند و نیز عالم به هستی‌های برتر و فروتر از خود هستند. هم چنین صحت بعضی از انذارهای [غیبی] با تجربه ثابت شده است: کسانی که اهل سلوک هستند این مطلب را در نفس خود - در خواب یا بیداری - تجربه کرده‌اند، و مردم عادی نیز گاهی مواردی را در خواب تجربه می‌کنند و یا از افراد مورد اعتماد خویش می‌شنوند. بدین ترتیب مردم عادی بناچار می‌پذیرند که در عالم وجود، چیزی هست که بر جزئیات گذشته و آینده احاطه دارد و اوست که نفس ما را - در خواب یا بیداری - بر ادراک امور غیبی قادر می‌سازد. محال است

آنکه ادراک غیبی ندارد بتواند دیگری را بر غیب احاطه دهد، و از اینجا معلوم می‌شود موجودی که نفس ما را با امور غیبی انداز می‌کند خود داننده پنهان و آشکار است. اما اهل سلوک نیاز بدینگونه وسائط، جهت تصدیق به موجود مطلع بر غیب، ندارند، زیرا سالک اگر به حدی رسیده است که دارای ملکه اتصال به عالم غیب است خود بخوبی می‌داند امر غیبی دارای القاء کننده‌ای است که برخوردار از حیات است و مظاهری نیز دارد، هر چند کمتر اتفاق می‌افتد دو مظهر او شبیه به یکدیگر باشند. چنین شخصی به نیروی سلوک خود عجائبی را درک می‌کند که با بودن آنها از بسیاری دلائل بی‌نیاز است. اما اگر سالک بدین مرتبه نرسیده و تا این اندازه از همت سلوک برخوردار نیست [که در بیداری بشهود نائل گردد] می‌تواند در رؤیاهای خود تأمل کند. با تأمل در این رؤیاها می‌توان دریافت که آنچه گاهی در رؤیا شهود می‌گردد در اثر قلّت شواغل نفس است و اینگونه اطلاعات از طریق سیر فکری حاصل نمی‌شوند، زیرا فکر انسان قاصر از تحصیل این امور است، چه، در حال بیداری، که قدرت تفکر بیشتر است، چنین دریافت هائی حاصل نمی‌شود. پس باید چنین ادراکاتی از طریق اتصال نفس بدست آید، یعنی از میان برخاستن شواغل نفس یا کم شدن آنها آئینه نفس را قادر سازد تا ارتسامات غیر خود را در خود منقوش نماید.

اما اگر کسی در جایگاهی است که هیچگونه رؤیای صادق یا انداز درستی ندارد چنین شخصی مرده است و از اهلیت حکمت و شایستگی مخاطبت برخوردار نیست، ولی همنی شخص هم می‌تواند از رؤیاها و الهامات دیگران استفاده کند. نتیجه آنکه: طبق هر یک از فرضهای فوق باید پذیرفت که موجود مطلع بر غیب و محیط بر هستی‌های متعلق به گذشته و حال و آینده وجود دارد.^{۱۴}

پیش از این نیز گفتیم نفوس سماوی باید بر حرکات خود و لوازم آنها آگاهی داشته باشند، و حال می‌گوئیم: [درباره] موجودی که بر امور گذشته و آینده احاطه دارد [سه احتمال جریان می‌یابد]: یا دارای علوم غیر متناهی متعلق به هستی‌های

غیر متناهی است که یکی بعد از دیگری، بر حسب ترتب زمان هایشان، بروز می‌کنند، و یا علم آنها در حد معینی پایان گرفته و بجهل منتهی می‌شود، و یا موجود مزبور دارای علوم کلی است که ضوابط و قوانین امور تکراری را تشکیل می‌دهند. قسم اول تصور قابل پذیرشی نیست، یعنی موجود مطلع بر امور گذشته و آینده نمی‌تواند دارای علوم جزئی غیر متناهی مرتب بر حسب ترتب زمانها باشد زیرا هر چند حوادث غیر متناهی بخودی خود غیر مجتمع هستند اما اگر علم به آنها در ذات واحدی فراهم آید مستلزم اجتماع سلسله‌ای از امور جزئی غیر متناهی است. زمان دوم همانگونه که پس از زمان اول حادث می‌شود علم به آن نیز مترتب بر علم به زمان اول است، در حالیکه مبرهن شده است که اجتماع آحاد غیر متناهی یک سلسله مترتب در یک زمان محال است.

دلیل دیگر [جهت اثبات بطلان وجه اول] اینستکه: [با فرض آگاهی مطلع بر امور غیبی بر فرد فرد حوادث نامتناهی گذشته و حال و آینده] در مورد علم او به حوادث آینده یکی از چند صورت پیش می‌آید: یا حادثی در علم مدرک هست که هرگز واقع نمی‌شوند، یا چنین حادثی در علم او نیست و یا هر چه در علم اوست بالاخره زمانی بوقوع می‌پیوندد^{۱۵}. اگر فرض کنیم حادثی در علم او هست که هرگز واقع نمی‌شوند این فرض مستلزم تناقض است و به محال می‌گراید زیرا اعتقاد ما بر این بود که آنچه در علم او، نسبت به آینده، هست در آینده واقع می‌شود. و چنانچه فرض کنیم هر چه در علم او هست بالاخره زمانی قطعاً واقع می‌شود در اینصورت لازم است زمانی بیاید که همگی واقع شوند - چه، اگر همگی واقع نشوند معلوم می‌شود حادثی در علم او هست که هرگز واقع نمی‌شود و این محال است - و چنانچه زمانی بیاید که همگی واقع شوند دیگر حادثه‌ای برای آینده نمی‌ماند تا او بدان علم داشته باشد، و این ممتنع است. هم چنین در این حالت علم او نیز متناهی خواهد بود در حالیکه آن را نامتناهی فرض کردیم. اما اگر گفته شود مُدرک حوادث آینده علم خود را از موجود برتری می‌گیرد سخن را به موجود برتر منتقل می‌کنیم.

دلیل سوم [جهت اثبات بطلان علم به حوادث مترتب نامتناهی] اینستکه: اگر موجودی مُدرک امور غیر متناهی مترتب بر حسب ترتب زمان باشد علم او اختصاص به آینده نخواهد داشت بلکه علم حوادث گذشته نیز نزد اوست زیرا تمام حوادثی که هم اکنون «گذشته» نامیده می‌شوند زمانی متعلق به آینده بوده‌اند. بدین ترتیب است که صورت حوادث غیرمتناهی گذشته در علم او گرد می‌آیند، هر چند قرون و ادوار گذشته [و حوادث واقع در آنها] خود مجتمع نبوده بلکه مترتب بر یکدیگر بوده‌اند. و چون مطلع بر غیب احاطه به مجموعه‌ای از حوادث گذشته داشته و بتواند تمامی آنها را بتفصیل احصاء کند لازم می‌آید حوادث مزبور متناهی باشند، در حالیکه غیرمتناهی فرض شده‌اند، و این محال است.

اما اگر [طبق احتمال دوم] فرض شود حرارتی که متعلق علم قرار می‌گیرند متناهی بوده و نمی‌توانند تا بی نهایت پیش بروند پس چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم: مطلع بر غیب و القاء کننده آن بزودی دچار جهل خواهد شد زیرا حوادث ادراک شده توسط او به پایان می‌رسند، و این نیز خلاف فرض نخستین و پذیرش آن مستلزم تناقض است. بعلاوه، اگر چنین فرضی صحیح بود در دورانهای غیرمتناهی گذشته واقع شده و علوم مطلع بر غیب تا بحال منقرض گشته بود و در آنصورت هیچگونه انداز غیبی و یا رؤیای صادقه‌ای که به زمانهای بعد تعلق بگیرد وجود نداشت. ممکن است گفته شود وقتی علوم او پایان می‌پذیرد علوم جدیدی برای او خلق می‌شود، ولی باید دانست هیچ چیز خود را توسط علوم جدید از قوه به فعل نمی‌رساند^{۱۶}، و اگر فرض شود دیگری او را توسط علوم جدید از قوه به فعل می‌راند سخن را به موجود جدید منتقل می‌کنیم.

پس، بنا بر آنچه گذشت تنها یک فرض، قابل اعتماد است و آن اینکه بگوئیم: حوادث دارای ضوابطی کلی هستند و با توجه به ضوابط کلی خود تکرار می‌شوند [و مطلع بر مغیبات بر آن ضوابط احاطه دارد]. البته منظور اینست که حوادث آینده شبیه گذشته ظهور می‌کنند نه آنکه آنچه معدوم شده عیناً بازگردد. مطلع بر غیب بر

قوانینی احاطه دارد که حوادث با پیروی از آنها در طول هزاران سال، سالی پس از سال دیگر و دوره‌ای پس از دوره دیگر، ظهور می‌کنند و پس از هزاره‌های معینی حرکات شبیه آنچه بوده‌اند تکرار می‌شوند^{۱۷}، اما مطلع بر غیب نمی‌داند دوره‌ها و هزاره‌ها چند بار تکرار می‌شوند - زیرا غیرمتناهی قابل ضبط نیست^{۱۸} - هر چند وصول بیک نقطه [مرزی] خاص و ادراک مقتضیات آن در علم مطلع بر غیب شبیه استثنای کلیات شرطی است.^{۱۹}

لازم است اضافه کنیم: هر چند استدلال درباره اثبات نظر فوق توسط ما صورت گرفت اما اصل نظر متعلق به پیشینیان، از قبیل بابلیان و حکماء خسروانی و هندیان و دیگر متقدمین مصری و یونانی و جز آنها، می‌باشد. و نیز باید توجه کرد که بحث و استدلال فوق اثبات می‌کند «هر باشنده‌ای فسادپذیر است» و «هر فساد پذیری باشنده است»^{۲۰}، و بسیاری دیگر از فروعات نیز از این طریق به اثبات می‌رسند. اما این توهم که شخصی یا هیئتی سماوی عیناً بوجود بازگردد باطل است^{۲۱}، و براهین بطلان آن گذشت، و بحث دیگری نیز درباره بطلان تناسخ خواهیم داشت.

فصل [سوم]

درباره کیفیت ظهور مغیبات

نفس انسان می‌تواند به امور غیبی آگاه شود بشرط آنکه بدن مانع نشود، از این جهت است که گاهی نفس در رؤیا بر امر غیبی اطلاع حاصل می‌کند، و یا، با داشتن فطرت سالم بهمراه کسب ملکه انوار علوی، [در حالت بیداری] بر غیب احاطه پیدا می‌کند. گاهی نیز ضعف طبیعی آنچه به طور معمول مانع ادراک غیب است باعث درک مغیبات می‌شود چنانکه برای مبتلایان به صرع و صفرا اتفاق می‌افتد، و یا ضعفی بطور مصنوعی القاء می‌گردد مانند اینکه افرادی با مشغول ساختن و بازی دادن بچه‌ها توسط کارهای پر سر و صدا و مُدهش در حواس طبیعی آنها ایجاد ضعف می‌کنند. هم چنین هرکس بهر طریق بستگی بدنی خود را از دست بدهد^{۲۲} و یا به رطوبت دماغی قابل توجهی دچار شود ممکن است بر ادراک پاره‌ای از امور

غیبی نائل شود.

اما آنهاکه از اصحاب فضیلت بشمار می‌روند دارای ریاضت‌ها و علوم مرموزی هستند. این علوم گاهی برای جوینده‌ای که دارای فطرت سلیم است در «حکمت اشراق» حاصل می‌شود و نیز جوینده‌ای که مورد مساعدت راهبری آگاه و آگاهی بخش قرارگیرد به شمه‌ای از علوم فوق دست می‌یابد، و بطور کلی جز آنهاکه اهل تأییدند مابقی، که بسیار نیز هستند، نیاز به مساعدت دارند. علاوه بر این، خمیره حکمت هرگز از عالم منقطع نمی‌گردد^{۲۳}. تلقی امر غیبی گاه با خواندن نوشته‌ای دست می‌دهد، و گاه با شنیدن صدائی حصول می‌پذیرد بی آنکه صاحب صدا دیده شود. مخاطبه حکمت‌آمیز گاهی با صدای لطیف و یا وحشت‌زا صورت می‌گیرد و گاه به راز گوئی پنهان می‌ماند، و چه بسا القاء کننده حکمت در صورتی سماوی و یا در قالب بزرگی از بزرگان علوی متجلی می‌شود. مقام اول^{۲۴} در خلسه‌های معتبر در عالم «هورقلیا»^{۲۵} متعلق به سید عظیم «هورخش»^{۲۶} است که برترین موجود جسمانی و با شکوه‌ترین انسان و وجه علیای پروردگار در نظر اهل اشراق است، و اوست که با تنویر بر فکرت، قائم و شاهد است، و سایر بزرگان نیز دارای القائات و عنایاتی هستند. گاهی بعضی از بزرگان در مظاهری، متناسب با موقعیت، جهت القاء امر غیبی به خواص اهل فضل، ظاهر می‌شوند، و نفوس بزرگان گذشته نیز می‌توانند القائاتی داشته باشند. شیخ القاء کننده غیبی گاه در قالب انسان و گاه در هیئت کوکب ظاهر می‌گردد، گاهی صورت صناعی جسمانی گویا دارد و گاه دارای صورت صناعی رنگین - نظیر صورت‌های منقوش در کلیسا - است و بهمان گونه تکلم می‌کند. گاهی درخششی چشم را خیره می‌کند و صورتی آشکار می‌گردد، و گاه پس از ظهور و اختفای صورت نورانی بلافاصله امر غیبی القاء می‌شود، و چون موجود نوری صورت ظاهری خود را باطل کند و اشباح مرتفع شوند و القاء جزئی پایان پذیرد دانسته می‌شود که آنچه ناپدید شد از محلّ اعلیٰ فرود آمده است.^{۲۷}

مشائیان می‌گویند: مشاهده صورتها توسط حس مشترک نیز انجام می‌شود. صورتها از معدن تخیل به حس مشترک سرایت می‌کنند، چنانکه گاهی نیز از حس مشترک، به تخیل می‌روند. آنچه مانع نقش پذیری حس مشترک از خیال می‌شود دو امر است: یکی عقلی و باطنی است که متخیله را به افکار متفرق مشغول می‌سازد، و دیگری حسی و ظاهری است که قوه خیال را با ادراکات خارجی سرگرم می‌کند. اما آنگاه که هر دو مانع بر طرف شوند نقش پذیری حس مشترک از خیال آغاز می‌شود. از جمله موارد کنار رفتن مانع عقلی باطنی هنگامی است که مرضی بر یکی از اعضای رئیسه مستولی گردد و نفس به جانب مرض جذب شود، و از موارد برطرف شدن مانع حسی ظاهری هنگامی است که زمان چشم بر هم نهادن شخص طول بکشد. اما در هنگام خواب - بر حسب قواعد ایشان - هر دو مانع از بین می‌روند زیرا احساس باقی نمی‌ماند و نفس نیز از تصرف در بدن اعراض کرده به معاونت قوای طبیعت می‌پردازد.

نقشی که در حس مشترک پدید می‌آید اگر از جانب متخیله باشد شیطانی و کاذب است، و چنانچه از جانب نفس باشد - یعنی از عالم قدس در نفس جایگزین شده و از آنجا به تخیل و حس مشترک در آید - صادق است. هم چنین گاهی آنچه در نفس است عیناً به حس مشترک منتقل می‌شود و گاه متخیله از او به شبیه یا ضدش منتقل می‌گردد، و در اینصورت است که نیاز به تأویل و تفسیر می‌باشد. مشائیان می‌گویند تصوراتی مانند «غول» و «جن» از محصولات حس مشترک است. اما درباره صورتها و اموری که توسط ارباب مشاهده ادراک می‌شوند سخن مشائیان مسموع نیست، زیرا در بین ایشان افراد اهل سلوک بسیار کم هستند و آن عده نیز دارای سلوک ضعیفی می‌باشند، ولی آنکس که بکمک استادی متأله و یا با تأییدات قدسی بسلوک پردازد - هر چند کمتر اتفاق می‌افتد - بزودی درک می‌کند که مشائیان از دو عالم عظیم^{۲۸} غفلت کرده و آندو را هرگز در بحثهای خود دخالت نداده‌اند، و مطالب قابل توجه بسیاری ورای آنچه ایشان می‌گویند وجود دارد.

فصل [چهارم]

در باره بقای نفس

نفس پس از بدن باقی می ماند، و یکی از بهترین دلائلی که برای اثبات آن می آورند اینست که: نفس جوهری است که منطبق در جوهر یا عرض دیگر نیست، و مباین با بدن است، و علت وجودی آن با فرض زوال بدن باقی است، و علاقه آن با بدن یک علاقه شوقی است،^{۲۹} و علاقه شوقی تنها یک اضافه است، و اضافه از ضعیف ترین اعراض است، و زمانی که بدن از کار می افتد علاقه مزبور باطل می شود. حال، چنانچه با بطلان اضافه مذکور نفس هم از بین برود لازم می آید جوهر در قوام وجودی خود متکی بر یکی از ضعیف ترین اعراض خود باشد، و این محال است. بعلاوه، علت وجودی نفس - چنانکه گفته شد - با فرض زوال بدن باقی است، و هیچگونه محلّ و مکانی هم ندارد تا دارای ضدی و مزاحمی باشد و از طریق او بنحوی باطل شود^{۳۰}، و جوهر مباین، یعنی بدن، که علت فاعلی نفس و اضافه کننده وجود آن نیست، بگونه ای نمی باشد که بطلان آن موجب بطلان جوهر دیگر گردد.^{۳۱} بنابراین نفس پس از زوال بدن باقی است >.

یکی دیگر از دلائلی که جهت اثبات بقای نفس می آورند اینست که: هر چه باطل شود باید دارای قوه بطلان باشد. شیئی بسیط در ذات خود قوه بطلان ندارد - زیرا از جهت ذات خود بالفعل است و تصور نمی شود شیئی واحدی در ذات خود بالفعل و بالقوه باشد - بنابراین باید قوه بطلان شیئی بسیط در قبال او باشد چنانکه قوه وجود و عدم صورت یا عرض در حامل های آنهاست. اما نفس از آنجا که مجرد است قابل هم ندارد، و در ذات خود علاوه بر فعلیت دارای وحدت نیز هست، و بدین ترتیب هیچگونه قوه بطلانی - در ذات و در خارج از ذات خود - ندارد و بهیچ منعدم نمی شود^{۳۲}. این استدلال در هر بسیط دیگری، مانند هیولا و عقل، که در ذات خود دارای فعلیت و وحدت باشد جاری است.

[یک اشکال مهم]

در اینجا شبهه‌ای پیش می‌آید و آن اینست که می‌گویند: آیا مفارقات ممکن الوجود نیستند؟ و آیا هر ممکنی قوه وجود و عدم نیست؟ پس نفس هم - که یک مفارق ممکن است - بر خلاف ادعای شما دارای قوه وجود و عدم است. بعضی از متأخران در صدد پاسخ به این شبهه بر آمده و گفته‌اند: امکان عقول فعال از جهت وجود آنها [و با مقایسه به علت آنها] است، بدین معنی که هرگاه علت آنها معدوم شود معدوم می‌شوند. اما ممکناتی که مورد بحث ما هستند بگونه‌ای دیگرند، یعنی می‌توانند با فرض بقای علت خود معدوم شوند، و آن در صورتیست که جوهر آنها دستخوش فساد و آسیب بشود.

بحث و تحصیل

این پاسخ استوار نیست، زیرا: [اولاً] امکانی که قسیم ضرورت وجود و ضرورت عدم است در مفارق و غیر مفارق بیک معنی است. [ثانیاً] اینکه گفته‌اند «امکان مفارقات بدین معنی است که فقط با انعدام علت خود منعدم می‌شوند» درست نیست زیرا این یکی از لوازم امکان است و نفس امکان نیست. امکان - بخصوص طبق قواعد ایشان - [بمعنی تساوی ذات شیئی نسبت به وجود و عدم است و] لازمه آن اینست که شیئی ممکن با حضور علت حاصل و با غیاب آن منعدم می‌شود، و این معنی عیناً در هستی‌های [غیر مفارق و] فسادپذیر نیز جاری است. [ثالثاً] اینکه گفته‌اند: هستی فسادپذیر می‌تواند با بقاء علتش منعدم شود، صحیح نیست، زیرا هر ممکنی تا آن هنگام که علتش - یعنی آنچه وجودش را واجب ساخته - باقی است واجب است موجود باشد و در چنین شرائطی عدم بر آن محال است. [علت نیز - طبق تعریف - تنها بمعنی مقتضی وجود نیست بلکه] انتفاء مانع نیز بخشی از معنی علت و موجب وجود شیئی است. علت مرکب [که خاص هستی‌های فسادپذیر است] نیز مانند علت دائمی و بسیط است و وجود معلول توسط آن واجب می‌شود، و تا هنگام که دوام دارد هستی فسادپذیر بوجود خود ادامه می‌دهد.

بنابراین، علت، از آنجهت که موجب وجود معلول است در مفارق و غیر مفارق بیک معنی است، و اگر اختلافی بین ایندو باشد از جهت دیگری است که ربطی بر مسئله علیت و معلولیت ندارد. [رابعاً] با این سخن اشکال در مورد نفس [که انگیزه بحث است -] برطرف نمی‌شود زیرا خود ایشان اعتراف می‌کنند که وجود آن تنها در هیولا امکان دارد [و در اینصورت واضح است که فساد هیولا مستلزم فساد نفس است].

اما بهترین جوابی که در اینمورد می‌توان گفت اینست که: قوه در هستی‌های فسادپذیر با امکانی که قسیم و جوب و امتناع است مترادف نیست - هر چند امکان بمعنی واحدی بر فسادپذیر و فسادناپذیر حمل می‌شود -، بلکه قوه در فسادپذیر بمعنی استعداد شیئی است که با وجود [بالفعل] آن جمع نمی‌شود. امور دائمی [یا مفارق یا فسادناپذیر -] مسبوق بهیچ گونه استعدادی نیستند. اما نفس ناطقه، هر چند دارای استعداد وجود در ماده است و بدین اعتبار وجودش بر عدمش ترجیح می‌یابد، ولی لازمه این سخن قبول استعداد عدم آن در ماده نیست.

مطلب فوق، در حد خود، پیچیده است، اما شرحی می‌آوریم تا بوضوح گراید: ماده تشکیل دهنده بدن در شرائط خاصی دارای استعداد داشتن نفس مدبر بر می‌گردد، و وجود نفس برای بدن مستلزم آن است که بدن بنخودی خود موجود باشد. استعداد بدن نسبت به نفس مخصوصی نیست بلکه آمادگی آن را دارد که با نفسی متحد شود.^{۳۳} از طرف دیگر جوهر مباین وقتی برای چیزی موجود شد باید در ذات خود نیز موجود شود اما اگر از چیزی منتفی شد لازم نمی‌آید در ذات خود هم منتفی باشد، و این درست بر خلاف عَرَض است زیرا وجود عرض برای معروض مستلزم وجود عرض در ذات خود است و انتفای آن از معروض مستلزم انتفای آن در ذات خود می‌باشد، چه، وجود و عدم عرض در ذات خود عین وجود و عدم آن برای معروض است، ولی در جوهر مباین - چنانکه گفته شد - ملازمه فقط از یک طرف است، یعنی وجود آن برای غیر مستلزم وجود برای خود است - زیرا تا

در خود موجود نباشد نمی تواند برای دیگری باشد - ولی چنانچه برای دیگری نبود لازم نمی آید بخودی خود هم نباشد، [بلکه می تواند بطور مستقل موجود شود بی آنکه برای دیگری باشد]. برای مثال، اسب [- که یک جوهر مباین با راکب است -] هنگامی می تواند برای راکب باشد که برای خود نیز موجود باشد اما اگر فرض کنیم راکبی وجود نداشته باشد لازم نمی آید اسب هم نابود شود. بدن در شرائط خاصی استعداد برخوردار از نفس را پیدا می کند و در شرائط خاص دیگری استعداد جدائی از آن را دارد و آن هنگامی است که اجل او سر می رسد. [دقت کنید، می گوئیم «استعداد همراهی با نفس و جدایی از آن را دارد» و] نمی گوئیم «بدن استعداد وجود و عدم نفس را در شرائط معین دارد»، و این بدان علت است که نفس جوهری است مباین از بدن.^{۳۴} استعداد بدن برای داشتن نفس مستلزم آنست که نفس در ذات خود موجود باشد اما استعداد بدن برای از دست دادن نفس مستلزم آن نیست که نفس در ذات خود از دست برود، زیرا «استعداد انتفاء برای غیر» و حتی «انتفاء برای غیر بطور بالفعل» هیچکدام دلیل کافی انتفای یک جوهر مباین «برای خود» نیستند. هم چنین، متلاشی شدن بدن دلیل بر آن نیست که برای نفس «استعداد انتفاء در ذات خود» پدید آمده است، و بنابراین، نفس با توجه به بقای علت خود همچنان باقی است،^{۳۵} و اینکه چیزی دخالت در وجود امر دیگر داشته باشد دلیل آن نیست که در عدمش هم دخالت دارد. ساده ترین مثال در این مورد «وسیله نجاری» است که وجودش شرط پیدایش کرسی است اما با زوال آن کرسی منهدم نمی شود.

فصل [پنجم]

در باره امتناع تناسخ

یکی از دلائلی که برای امتناع تناسخ می آورند اینست که: بدن بر حسب شرائط خاص خود مستعد داشتن نفسی می گردد. حال اگر با نفس تناسخی هم علاقه پیدا کند لازم می آید حیوان واحدی دارای دو نفس باشد که ایندو با یکدیگر در تضاد و

تدافع هستند، و این محال است.^{۳۶}

دلیل دیگری که می‌آورند اینست که: انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر یا بطریق نزول از انسان به حیوان است و یا بطریق صعود از حیوان به انسان. در صورت اول باید دانست اعداد حیوانات بیش از انسان است چنانکه اعداد نباتات نیز بسیار بیش از حیوانات است و با هم قابل مقایسه نیستند، و چون نفوس انسانی به ابدان حیوانات بروند صاحبان نفس [- یعنی بدنها -] بیش از نفوس خواهند بود، و این محال است. اما اگر نفوس حیوانی به انسانها منتقل شوند تعداد نفوس بیش از ابدان خواهد بود و هر یک مانع استقرار دیگری در بدنهای موجود خواهند شد. بعضی از حیوانات کوچک [- نظیر حشرات -] دارای انواعی هستند که عدد افراد آن بتهائی بیش تر از جمیع حیوانات بزرگ است و نباتات بزرگ و کوچک نیز همین نسبت را با یکدیگر دارند. بنابراین تناسخ نمی‌تواند صحیح باشد، و تفصیل مطلب در مواضع دیگری از کتابهای ما یافته می‌شود.

فصل [ششم]

در سلوک حکمای الهی

هر لذتی مشروط به آنستکه شخص ادراک کند آنچه دریافته است مایه کمال اوست. اگر وصول بدانچه کمال است تحقق یابد ولی ادراک مزبور حاصل نشود لذتی دست نمی‌دهد. هم چنین شایسته است مانعی از کمال بودن آنچه یافته شده، در حال یافتن،^{۳۷} و مانعی از ادراک کمال بودن آن [، در حال داشتن]، نباشد. بر همین قیاس، تحقق رنج مشروط به آنست که شخص ادراک کند آنچه به او رسیده شرّ و آفت است، و اگر آفتی برسد اما شخص متوجه وصول آن و یا آفت بودن آن نشود رنجی تولید نمی‌شود.

برای مثال، شخص مست چه در حال بی‌خبری مضروب شود و چه به دیدار معشوق نائل آید نه از اولی می‌رنجد و نه از دومی لذت می‌برد.
هر یک از ادراکات لذت یا رنجی بر حسب خود دارند. لذتی که از راه شامه یا

ذائقه ادراک می شود با لذتی که از طریق باصره و سامعه بدست می آید تفاوت دارد. نفس نیز لذت و رنجی مخصوص به خود دارد. لذت نفس در اینست که به کمال قوای عملی و نظری خود دست یابد. کمال قوای نظری در اینست که به درک معقولات نائل شوند، و کمال قوای عملی بستگی به آن دارد که نفس بدن مسلط شود، و در تمام تدابیر قوای عملی دخالت کند، و نگذارد قوای مزبور براه افراط یا تفریط بروند.

اگر نفس ادراک کرد بکمالات فوق رسیده است لذت می برد، و چنانچه خود را فاقد کمالات فوق بیابد و یا با داشتن آنها دچار حالتی ضد کمال گردد - مانند آنکه به جهل مرکب گرفتار شود، یعنی هم ناآگاه نسبت به حقیقت بوده و هم به نقیض آن معتقد باشد - در اینصورت متألّم می گردد.^{۳۸} البته ممکن است عالم موقتاً خالی از لذت و جاهل موقتاً خالی از رنج باشد ولی این معنی دلیل بر آن نیست که پس از جدائی از آن حالت دچار قرین لذت یا دچار رنج نشود. ادراکات و ادراک کننده ها و ادراک شونده های روحانی کاملتر و شریفتر از نظائر خود در جسمانیات هستند، تا آنجا که لذت روحانی قابل مقایسه با لذت جسمانی نیست، و منکر لذات روحانی همانند از مردی افتاده ای است که لذت آمیزش را انکار می کند.

لذت برنده ترین و لذیذترین موجودات همان «حق اول» است زیرا او کامل ترین ادراک شونده [- یعنی خود -] را بشدیدترین وجه ادراک می کند، و توسط بزرگترین ادراک کننده [- یعنی خود -] بشدیدترین وجه ادراک می شود. بنابراین موجود حق اول عاشق ذات خود و معشوق ذات خود و معشوق جمیع موجودات است، و عاشق غیر ذات خود نیست. پس از «حق اول» عقول، و سپس مدبرات سماوی بترتیب و لذت بخش ترین هستی ها هستند. اما اصحاب سلوک، انوار بی نهایت لذت بخشی را در نفوس خود در همین دنیا تجربه می کنند. آغازگران طریق، انوار گذرنده را درک می کنند. و متوسلان به انوار ثابت دست می یابند، و فاضلان از اهل سلوک مستغرق در نور می گردند و به مشاهده علوی می پردازند.^{۳۹}

[یک پندار باطل]

بعضی پنداشته‌اند مقصود ما از «ادراک انوار» اتصال نفس [به مبدء] و اتحاد آن با مُبدِع است، در حالیکه با برهان دریافته‌ایم اتحاد محال است مگر آنکه منظور از اتحاد صرفاً ادراک حالتی روحانی باشد که در شأن مفارقات است و شائبه‌ای از امتزاج و اتصال جرمی در آن نباشد و هویت هیچ یک از دو متحد باطل نشود. اگر منظور از اتحاد، معنی فوق باشد نزاعی در مورد «اصطلاح» نداریم ولی توهم حلول در مُبدِع ناشی از نقص اندیشه اوست. بلی، مانعی نیست از آنکه مطلب بصورتی باشد که در ذیل می‌آید. توضیح، اینکه:

دیده‌ایم که نفس، هر چند حلول در بدن نمی‌کند، چون بین او بدن علاقه شدید برقرار است به بدن اشاره می‌کند و می‌گوید «من»، و این جایگزینی تا آن حد است که بسیاری از مردم نفس خود را فراموش می‌کنند و می‌پندارند هویت آنها همان بدن ایشان است. بر همین قیاس، ممکن است نفس با مبادی خود علاقه‌ای شوقی و نورانی و لاهوتی پیدا کند، بطوریکه شعاع قیومی چنان بر او بتابد که او را در خود غرق نموده، و در آنحال با سلب التفات از ماورای مبدء [- و حتی از خود -] به مبدء اشاره کند و بگوید «من»، و این یک اشاره روحانی خواهد بود، و بر این مبنا است که سرانجام همه انبیاء در نور قاهر الهی غرق خواهند شد.

[پنداری دیگر]

عده‌ای دیگر پنداشته‌اند بارقه [الهیّه، یا نوری که بناگهان بر ضمیر می‌تابد] همان علم و یا لذتی است که در اثر علم دست می‌دهد، و این نیز خطا است. این پندارگران هرگز بارقه را در نیافته و نمی‌دانند که آن با قطع نظر از هر علمی حصول می‌پذیرد، و علم بدون بارقه نیز تحقق می‌یابد. بارقه با تمامی اقسام خود، از قبیل مستوعبه، نزاعه، مسبّته، کارّه و آنچه در قسمت پیشین دماغ رخ می‌دهد و بارزه نامیده می‌شود، همگی انوار سائره^۴ هستند، و این مطلب آشکار است. بنابراین، از آنجاکه علم بدون لذت نیز حاصل می‌شود اما ادراک نور بدون لذت میسر نیست

پس لذت روحانی ملازم با نور [یا بارقه] است.

اما نور طامس یا غرق کننده، که به موت کوچک میانجامد، آخرین حکیم یونانی که روایت صحیحی از او درباره آن نقل شده است حکیم بزرگ، افلاطون است^{۴۱}. هم چنین از بزرگانی که سخن درباره نور طامس از او در تاریخ ضبط شده «هرمس» است. از فهلوپان، مالک خاک، موسوم به کیومرث در این باره سخن گفته، و از پیروان او فریدون و کیخسرو در این باب گفتگو کرده اند.

اما انوار سلوک در زمانهای نزدیک، گونه ای از آن به فیثاغوریان اختصاص داشته، و سپس از ایشان به برادریم «اخمیم»^{۴۲} رسیده، و از او به «سیارتستر»^{۴۳} و پیروان او منتقل شده است. طریقه سلوک خسروانیان به «سیار بسطام»^{۴۴}، و پس از او به «جوانمرد بیضاء»^{۴۵} انتقال یافته و از او و پیروانش به «سیار آمل و خرقان»^{۴۶} رسیده است. رشته دیگری از سلوک از خسروانیان باقیمانده که بعدها با طریقه های فیثاغوریان و پیروان آمیدوکلس و اسقلیبوس درآمیخته و بزبان عده ای از رهروان طریق در شرق و غرب جاری گشته، و به جماعتی رسیده است که به آرامش سخن گفتند^{۴۷} و در آثار مفصل شناخته شده هستند.

خلاصه اینکه، حکیم متاله کسی است که بدن او همچون پیراهنی برای اوست که زمانی آن را کنار نهاده و زمان دیگر بکار می گیرد. هیچ انسانی نمی تواند در زمره حکماء درآید و از ایشان دانسته شود مگر آنکه بر خمیره مقدس سلوک دست یابد و پوشش بدن را گاهی بکار گیرد و گاه کنار نهد، اگر بخواهد بعالم نور عروج کند و یا بهر صورتی اراده کند در آید، و شعاعی که بر او می تابد او را بدینکار توانائی می دهد. آیا نمی بینی که آهن گداخته در اثر نفوذ آتش شباهت به آتش پیدا می کند و همچون آتش روشنی می بخشد و می سوزاند؟ نفس انسان نیز، که از جوهر قدسی تشکیل شده است، آنگاه که از عالم نور منفعل شود و لباس اشراق بپوشد همچون نور تأثیر می کند و منفعل می سازد: اشاره می کند و شیئی با همان اشاره او وجود می یابد، و تصور می کند و شیئی بر حسب تصور او واقع می شود. دجالها توسط

کارهای خارق عادت به حيله می‌پردازند اما نفوس نورانی با فضیلت که طالب نظامی دور از شرّ و فساد هستند با تأیید نور قدسی به تأثیر می‌پردازند، چه، این نفوس خود موالید قدسند.

اگر آنچه بر جوهر نفس غلبه دارد امر قهری باشد حاصل اشراق بر او از جانب سماویات و ارباب طلسمات افزایش حصّه امور قهری است. در این صورت آنچه را فهلویان «خُرّه»^{۴۸} می‌نامیدند از آنگونه است که اثر آن در شهاب‌های نورانی ظاهر می‌شود، و نفسی که در معرض چنین اشراقی قرار گیرد شجاع و قاهر و غالب خواهد بود. و اگر اشراق توسط شهاب قدسی انوار روحانی، بر حسب استعداد نفس، از مایه عشق و محبت برخوردار باشد «خُرّه» ای که در سعادت بخشیدن به نفس سالک مؤثر است متضمن امور لطیف است و موجب میل نفوس نسبت به نفس سالک و عشق او و تعظیم او می‌گردد زیرا در این حالت درخششی که در این حال به سوی جریان می‌یابد از جانب ارباب طلسمات مبارک و معظم و معشوق است. اما اگر اشراقات وارد بر نفس حالت معتدلتری داشته و تحت وساطت «سید نیر اعظم» از هیأت‌های نوری بیشتری بهره داشته باشد نفسی که چنین اشراقاتی را دریابد سرانجام ملیک معظم و صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال خواهد شد، و تنها در این موقعیت است که پیشینیان مقام سالک را «کیان خُرّه»^{۴۹} می‌نامیدند.

مرتبّه اخیر وقتی به حدّ کمال خود رسید از شریفترین اقسام اشراق است زیرا از یک اعتدال نوری ویژه برخوردار است. بعلاوه، نیر اعظم [، که واسطه اینگونه اشراقات است،] در پیشاپیش تمام خلسه‌های روحانی قرار دارد.

اما [کارهای خارق عادت مانند] راه رفتن بر آب و هوا و صعود به آسمان و پیمودن مسافت بسیار در مدت کم [یا طی الارض] و عملیات دیگر برای جماعتی از سالکان میسر می‌شود که نور واصل به آنها بطور مستقیم از مدینه هائی در شرق میانه^{۵۰} فرود می‌آید. اینگونه اعمال نشانه انحراف از طریق سلوک نیست و

متوسطین از اصحاب سلوک بدان مبادرت می‌کنند اما اهل فضیلت اعتنائی به این قبیل اعمال ندارند. [سخن آخر در این باب اینستکه] در میان پیروان مشائیان کسی را نمی‌شناسیم که قدم راسخی در حکمت الهی و فقه انوار داشته باشد.

فصل [هفتم]

وصیت مصنف

اگر سیر بسوی حق در این زمان منقطع نشده بود هرگز تا بدین پایه مغموم و متأسف نبودم. سنّ من، در این هنگام، نزدیک به سی سال است و بیشتر ایام عمر خود را در سفرها گذرانده و خبرگیری و تفحص کرده‌ام تا مگر مشارک مطلعی یافت شود اما نیافته‌ام کسی را که خبری از علوم شریفه داشته و یا - حتی - ایمان بدین علوم داشته باشد.

برادران من، شما را وصیت می‌کنم به انقطاع به جانب پروردگار و مداوت بر تجرید، و کلید آن را در کتاب خود موسوم به حکمة الاشراف بودیعت نهاده‌ام، و در این کتاب در هیچ موضعی آن را آشکار نساخته‌ام. در حکمة الاشراف نیز زبان و بیان خاصی را برگزیده‌ام تا [توسط ناهلان] همه جا پراکنده نشود. ممکن است شخص مبتدی قدر کتاب حکمة الاشراف را شناسد اما بحث کننده‌ای که طالب بصیرت است می‌داند که من هرگز نوشته‌ای که با آن برابری کند ارائه نکرده‌ام، و چنین شخصی بخوبی بر مواضع آگاهی بخش و پنهان آن آگاه است.

آخرین وصیت من اعتصام به حبل توحید و اشراق است.

سپس خداوند را که پروردگار عالمیان است. درود بر برگزیدگان و سلام و تحیت نثار برادران تجرید باد.

ای کسانی که انوار سبحات را از افق جلال دریافته، و بر مرکبهای شوق بسوی عالم عزّ و کمال رفته، و بر اسرار الهی مطلع شده‌اید. ای کسانی که به معارج قدسی صعود کرده‌اید، ای فضلالی متألّه و ای جویندگان مخلص که تابع راستین اهل فضیلت هستید! سلام و رحمت خداوند و برکات او بر شما باد.

پایان کتاب المشارع و المطارحات

□ پی نوشتهای مشرع هفتم

فصل اول: ادراک و علم

۱. با تمام اصراری که شیخ بر استقلال درک کننده و درک شنونده از یکدیگر دارد و بر آن با استفاده از کبرای کلی عدم امکان اتحاد کامل دو شیئی، استدلال می‌کند، باید گفت این اتحاد واقعیت دارد زیرا درک شونده واقعی شیئی خارجی نیست بلکه صورت آن است و صورت ذهنی، خود، بخشی از وجود درک کننده است و حیثیت ادراکی عبارتست از حکایت این صورت از آنچه بر حسب معمول، درک شونده نامیده می‌شود.

۲. شیخ در کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیه (مجموعه یکم، ص ۷۴، شماره ۵۴) قاعد مزبور - همراه با اشاره به نظر مخالف - به این صورت نقل شده است: «و من قال ان ما یُعقل و له ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فیعقل، لان ذاته مجردة عن المادة،... یحوزان یکون سها...». در این عبارت، چنانکه ملاحظه می‌شود، «له ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها» گفته شده، در حالیکه در عبارت «الشماع» فقط «له ذات قائمة» گفته شده است (مجموعه یکم، ص ۴۷۵، سطر ۱۲). به نظر می‌رسد عبارت «التلویحات» دقیقتر است زیرا «قیام به نفس» اصطلاحی است که، بر حسب معمول، به معنی موجود نه در موضوع در مورد جوهر و گاهی نیز به معنی موجود غیر معلول در مورد خداوند به کار می‌رود و کاربرد آن به معنی مجرد، اصطلاح رائجی نیست.

۳. می‌دانیم که شیخ اشراق اصل مدعا را قبول ندارد و به تفصیل آن را انتقاد می‌کند اما درباره این جمله نیز جداگانه باید توجه داشت که «استعداد» همیشه متعلق به موجودی است که از جهت یا جهاتی فعلیت یافته و جهت یا جهات بالقوه‌ای هم دارد. ولی ماهیت به معنی اصطلاحی خود هیچگونه استعدادی ندارد، چون وجود ندارد. اما اگر استعداد به معنی دیگری، نظیر احکام و لواحق ماهیت، به کار رود جمله مذکور وجه صحت دارد.

۴. عبارت این است: فلانّ الوسط فی ان «کلّ ما یُعقل یجب ان یُعقل»

مقارنۃ الصورة (مجموعه یکم، ص ۹۷۶، سطر ۱۱ و ۱۲). لازم به ذکر است که: متن قاعده این نبود بلکه قید مهمی داشت و آن قید «تجرد از ماده» در جانب ذات معقول، بود وگرنه روشن است که هر آنچه تعقل می شود دارای ذات مجرد نیست تا عاقل نیز باشد. به همین ملاحظه در ترجمه متن قاعده سه نقطه به جای قید محذوف افزوده شد.

۵. منظور از «صورت دیگری» یا «صورت دوم» صورتی است که متأخر از وجود معلول است. اما صورت مذکور معلول وجود عینی شیئی است و معلول مستقیم ذات واجب نیست و لازم نمی آید ذات واجب به اعتبار جهت واحد دو فعل مختلف انجام دهد، چنانکه در ادامه متن کتاب آمده است.

۶. «جابرص» و «جابلق» از جمله شهرهای عالم مثل معلق است که شیخ اشراق بدان معتقد است و آن را «اقلیم هشتم» می نامد. و مطالبی مثل وحی و رؤیاهای صادق را با توسل به وجود آن عالم تبیین می کند. وی ضمن عبارتی می گوید: «و هذا احکام الاقلیم الثامن الدی فیہ جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب - مجموعه دوم، ص ۲۵۴، قسمتی از بند ۲۷۳.

۷. رؤیای مورد اشاره در کتاب التلویحات (مجموعه یکم، صفحات ۷۰ - ۷۴، بند ۵۵)، ذیل عنوان «حکایة و منام» آمده است. در این رؤیا شیخ اشراق، در حالیکه در باب علم و ادراک نفس نسبت به خود متحیر است نموداری از ارسطو را ملاحظه می کند و پس از اظهار لطف ارسطو نسبت به او از حالت وحشتی که بدان دچار گشته خارج می شود و مشکل را طرح کرده، از ارسطو پاسخ می گیرد. سپس گفتگوی مفصلی میان آندو می گذرد که سرانجام با ستایش ارسطو از افلاطون به پایان می رسد.

۸. این دلیل از دلائل مهم شیخ اشراق بر تجرد نفس است. وی در کتاب فارسی پرتو نامه دلیل مذکور را با این عبارات آورده است:

«بدانکه تو چون خود را دانی نه به صورتی دانی از تو در تو، که اگر توی تو را به صورتی دانی از دو حال بیرون نباشد: یا دانی که آن صورت مطابق تو است یا نه، اگر ندانی که آن صورت مطابق تو است پس خود را

ندانسته باشی و سخن ما در آن است که بدانسته باشی. و اگر دانستی که آن صورت مطابق تو است پس خود را بدانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق تو است.

پس معرفت تو به خود به صورت نیست، و نتوان بود الا آنکه ذات تو ذاتی است قائم به خود، مجرد از ماده، که از خود غائب نیست» - پرتو نامه (مجموعه سوم از آثار سهروردی - ص ۳۷).

۹. و این مطلب منافات با آن ندارد که حصول صورت نیز در زمانهای بعد موجب تألم و رنج مضاعف گردد.

۱۰. معلوم نشد اعتراف مذکور چگونه مؤید وجود ادراک بدون توسط صورت است. نفس مشغول به اندیشه خاصی و مستغرق در آن است و صورتی را که باید طبق معمول توسط یک عضو حسی خاص، مثل چشم، درک کند مورد غفلت قرار می دهد. از اینجا چگونه ثابت می شود که در یک ادراک بدون توسط صورت مستغرق است؟ عجیب اینکه شیخ نیز تصریح کرده که ممکن است نفس در این حال مستغرق در ادراک صورتی باشد که توسط عضو حسی دیگری آن را دریافت کرده است.

۱۱. منظور این است که چون تقسیم به اجزای بی نهایت و بدون وصول به جزء لا یتجزا به حکم عقل برای جسم میسر است پس انسان تمام یک جسم را با همه اجزای آن به کمک عقل در می یابد هر چند ادراک حسی و عینی چنان موجودی میسر نیست. پس این ادراک بدون وساطت صورت است. در ادامه متن همین مطلب آمده است.

۱۲. نتیجه درستی است که بر یک فرض نادرست بار شده است، چه، این فرض که هیچ فعل و انفعالی میان چشم و جسم صورت نگیرد و در عین حال رؤیت انجام شود نه تنها از نظر تجربی مردود است بلکه به حکم عقل نیز پذیرفتنی نیست زیرا می توان پرسید: پس مواجهه چشم و جسم چرا لازم است؟

۱۳. متن آیه به صورتی که در کتاب آمده این است: (و لا یغرب عن علمه مثقال ذره فی السماوات و لا فی الارض)، و مصحح در پرانتز (نوشته است (۳/۳۴)، یعنی «سوره سبا (۳۴)، آیه ۳». اما در قرآن کریم

دو آیه با این مضمون آمده که هیچ یک با این عبارت نیست. نخست در «سوره یونس (۱۰) آیه ۶۱»: ﴿... و ما یغرب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء...﴾ و دیگر در «سوره سبأ (۳۴)، آیه ۳»: ﴿.. لا یغرب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لا فی الارض...﴾. متنی که در کتاب آمده، همانطور که مصحح تشخیص داده، بیشتر با نشانی دوم (سوره سبأ) مناسبت دارد ولی به جای کلمه «عنه» به اشتباه «عن علمه» آمده است. متن کامل آیه تا آنجا که به مطلب ارتباط می‌یابد از اینقرار است: ﴿عالم الغیب لا یغرب... و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین﴾ ترجمه آیه به صورت فوق از اینقرار است: «او بر غیب آگاه است و مقدار ذره‌ای در آسمانها و نه در زمین از او پوشیده نمی‌ماند و چیزی کمتر یا بیشتر از ذره نیست جز آنکه در کتابی آشکار است». ضمناً در ترجمه‌ای که توسط مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای انجام شده آمده است: «او بر غیب جهان آگاه است و مقدار ذره یا کمتر و بیشتر از ذره‌ای از موجودات عالم در همه آسمانها و زمین نیست جز آنکه در کتابی آشکار است». این ترجمه به نظر درست نمی‌آید زیرا «لا یغرب» را معنا نکرده و در نتیجه جمله دوم (و لا اصغر و...) را با جمله اول (لا یغرب...) به هم آمیخته است.

فصل دوم: ادراکات نفوس سماوی و اقسام دیگر ادراک

۱۴. دو مقدمه اول قابل پذیرش هستند یعنی می‌توان قبول کرد که اولاً اطلاعاتی بر غیب در خواب یا بیداری برای انسانها حاصل می‌شود، مثلاً بسیار اتفاق افتاده که اشخاصی زمان مرگ قریب الوقوع خود را ادراک و اظهار کرده‌اند. ثانیاً منبعی وجود دارد که این اطلاعات را، در هنگام مناسب، اضافه می‌کند. اما از این دو مقدمه بر نمی‌آید که منبع مذکور «نفس سماوی» است. به علاوه امروز می‌دانیم که چنین نیست.

۱۵. تفاوت میان احتمال دوم و سوم روشن نیست. وجه دوم و سوم در متن کتاب با این عبارات بیان شده‌اند: «اولیس فیها مالا یقع ابداء، او فیها الا ما یقع وقتاً مالم یته» (مجموعه یکم، ص ۴۹۱، سطر ۱۶ و ۱۷). ممکن است گفته شود تفاوت این است که طبق احتمال دوم، زمان وقوع هر حادثی هم برای مُدرک آنها معلوم است و طبق احتمال سوم، زمان، معلوم

نیست.

۱۶. متن کتاب این است: «و أما أن يقال انها عند ما ينقضى منها علوم يُخلق فى انفسها علوم اخرى ، فان الشئ لا يُخرج نفسه من القوة الى الفعل بالعلوم، و ان فرض لها مُخرج آخر من القوة الى الفعل يعود الكلام اليه (مجموعه يكم، ص ۴۹۲، سطر ۱۶-۱۸ و ص ۴۹۳، سطر ۱). عبارت قدرى ناقص مى‌نماید و بهتر بود - مثلاً - گفته مى‌شد «و لا يمكن ان يقال...» و در آن صورت «فان الشئ...» بیان علت بطلان گفته مزبور به حساب مى‌آمد. هم چنین قید «توسط علوم جدید» (بالعلوم) که در عبارت آمده اصالتی ندارد بلکه مقصود این است که: هیچ چیز نمی‌تواند خود را از قوه به فعل برساند مگر اینکه موجود دیگری که از فعلیت مورد نظر برخوردار است در او تأثیر بگذارد. و به همین جهت در ادامه مطلب فرض موجود بالفعل دیگری مطرح و پاسخ داده شده است.

۱۷. بازگشت آشکاری به هزاره‌های زردشتی صورت گرفته و در ادامه نیز شیخ تصریح کرده که اصل این مذهب متعلق به حکمای بابلی و خسروانی و هندی است ولی در پی آن نیز برای اینکه بازگشت مذکور موهم تناسخ نباشد به بطلان تناسخ تصریح کرده است.

۱۸. آیا شیخ این کلی را در مورد علم خداوند نیز قبول دارد؟ ظاهراً اینطور است که اگر خداوند را عالم به جزئیات بدانیم و جزئیات نیز نامتناهی باشند برای خداوند نیز قابل شمارش نیستند وگرنه متناهی خواهند بود و این با اصل فرض در تناقض است.

۱۹. منظور این است که ضوابط کلی به صورت قضیه شرطیه می‌گویند اگر - مثلاً - مقتضی A تکرار شود حادثه B نیز تکرار می‌شود سپس به صورت قیاس استثنائی گفته می‌شود: اما مقتضی A تکرار نشد. پس B هم (که در اینجا یک هزاره با مجموعه حوادثش فرض شده) تکرار نخواهد شد.

۲۰. متن کتاب این است: «کل کائن فاسد و کل فاسد کائن» در اینجا از «کائن» که به معنی مطلق باشنده است «باشنده ممکن» مراد گردیده است و، در ضمن، جمله دوم نیز مطلب مهمی را افاده نمی‌کند و بیشتر از قبیل

قرینه سازی است.

۲۱. این مطلب در فصل مربوط به «امتناع اعاده معدوم» مورد بحث قرار گرفته و بطلان آن، به روایت از ابن سینا، بدیهی فرض شده و در ضمن استدلال هم برای آن صورت گرفته است.

فصل سوم: کیفیت ظهور مغیبات

۲۲. مثل کسانی که به خواب مصنوعی می‌روند یا در مجالس ارتباط با ارواح به عنوان واسطه (مدیوم) عمل می‌کنند. این نکته قابل توجه است که شیخ اشراق ادراک غیب از طریق غیر ریاضت عرفانی را هم مورد عنایت و پذیرش قرار داده است و از این طریق چه بسا شود پاره‌ای از اشراقات باطل خود او را که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره شد، توجیه نمود.

۲۳. این مطلب از اصول بنیادی حکمت اشراق و از معتقدات اساسی شیخ اشراق است. وی معتقد است «خاتم الحکما» در عالم نداشته‌ایم و در آینده نیز نخواهیم داشت و شجره حکمت همچنان رشد می‌کند و ثمرات جدید به بار می‌آورد.

۲۴. عبارت کتاب این است: «و فیشجاه الخلسات المعتره فی عالم هور قلیا للسید العظیم هورخش» (مجموعه یکم، ص ۴۹۴، سطر ۱۲). کلمه «فیشجاه» در پاورقی مصحح به «پیشگاه» ترجمه شده است. پیشگاه در زبان فارسی - از جمله - به معانی «مسند»، «صدر مجلس» و «محراب مسجد» آمده است (فرهنگ معین).

۲۵. هور قلیا: این کلمه تلفظ‌های مختلف دارد، از جمله: هُورُ قَلِیا، هُورُ قَلِیا و هُورُ قَلِیا. از کلمه عبری «هَبِلُ قَزِئِیم» گرفته شده که مرکب از «هبل» به معنی دهبوی گرم و بخار و «قزئیم» به معنی درخشش و شعاع است. در برخی از آثار کلامی فارسی، از جمله در جوامع الکلم تألیف شیخ احمد احسائی (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ هـ ق) به معنی عالم مثال یا عالم پس از مرگ به کار رفته و به همین مناسبت جسد مثالی را جسد هورقلیائی نامیده است. (با استفاده از فرهنگ معین). شیخ اشراق این کلمه را به معنی بخش فلکی از عالم مثال معلق به کار برده است (دینانی، شعاع

اندیشه و شهود...، ص ۳۷۲).

۲۶. هورخش: شیخ اشراق نخستین کسی است که هورخش را از جهت افاضه نور و حرارت سرچشمه انتفاع عظیم دانسته... از جمله آثار شیخ اشراق... دو نیایش است بنام هورخش کبیر و هورخش صغیر (فرهنگ معین - بخش اعلام).

۲۷. ای کاهش شیخ اشراق تصریح می‌کرد که این مطالب حاصل دریافتها و تجربیات خود اوست یا از دیگری حکایت کرده است.

۲۸. یکی از این دو عالم در نظر شیخ اشراق، به طور قطع، عالم مُثل معلق است که در نظر وی منشأ آثار بسیاری در عالم طبیعت می‌باشد. اما عالم دوم، به احتمال، عالم اربار انواع یا مُثل افلاطونی است که شیخ اشراق آن را پذیرفته و مشائیان، به پیروی از ارسطو، آن را رد کرده‌اند. سایر عوالم، با اختلافاتی، مورد قبول مشائیان و اشراقیان هستند و آنها عبارتند از عوامل جسم، نفس، فلک، عقل و ربوبیت.

فصل چهارم: بقای نفس

۲۹. استدلالی با پنج مقدمه و یک نتیجه بقای نفس صورت گرفته که به ترتیب از اینقرارند:

الف - نفس منطبع در چیزی نیست.

ب - نفس جوهری است مباین با بدن.

ج - علّت وجودی نفس پس از زوال بدن باقی است.

د - علاقه میان نفس و بدن علاقه شوقیه است و آن از اضافات است.

ه - اگر نفس با زوال بدن از میان برود لازمه‌اش توقف جوهر بر یکی از

ضعیف‌ترین عرضهای خویش است.

پس: نفس بعد از زوال بدن باقی است.

به نظر می‌رسد هیچ یک از مقدمات چهارگانه نخست ثابت نشده‌اند و مقدمه پنجم نیز یک قضیه شرطیه و متوقف بر مقدمات سابق است.

بنابراین در استدلال مذکور نوعی مصادره به مطلوب صورت گرفته است.

۳۰ و ۳۱. این دو مقدمه همم به هیچ وجه ثابت نیستند و بدیهی نیز

نمی‌باشند.

۳۲. این استدلال هم متکی بر بساطت، تجرد و وحدت نفس است و آن نیز باید جداگانه اثبات شود.

۳۳. ادعائی است که نیاز به اثبات دارد. اگر بدن به منزله ماده و نفس به منزله صورت باشد هر ماده‌ای با هر صورتی و هر صورتی با هر ماده‌ای متحد نخواهد شد و این از جمله دلالتی است که در رد تناسخ می‌آورند.

۳۴. چنانکه پیش‌تر اشاره شد جوهر مباین بودن نفس نسبت به بدن باید اثبات شود. این اصل نزد کسانی که به جسمانیة الحدوث بودن نفس معتقدند و نفس را صورت بدن می‌دانند پذیرفته نیست و بیشتر با قول کسانی که تمایل به تناسخ دارند سازش دارد. شیخ اشراق در تألیفات خود، هم نفس را جسمانیة الحدوث شمرده و هم تناسخ را - به ویژه در همین کتاب و در همین مشرع در فصل آینده (پنجم) - مردود شمرده است.

۳۵. باید دید علت مورد اشاره، علت چه چیزی بوده است. در اینجا سه احتمال مطرح است: یکی اینکه علت موجب اتحاد ماده‌ای با صورتی گردد و بر اساس آن، انسانی به وجود بیاید. این احتمال با قول مشائیان سازش دارد. دوم اینکه علت، موجب پیدایش نفس باشد با صرف نظر از اینکه به بدنی تعلق بگیرد یا نگیرد. این احتمال با مباین بودن جوهر نفس با جوهر بدن می‌سازد. سوم اینکه علت، موجب تعلق گرفتن نفس از پیش موجود، به بدن باشد. این احتمال هم با قول به مباین بودن جوهر نفس سازش دارد.

اما اینکه نفس بعد از مفارقت از بدن، به دلیل بقای علتش همچنان موجود باشد فقط با قبول احتمال دوم ممکن است ولی در دو صورت دیگر قابل پیش بینی نیست، چه در این دو صورت، علت مفروض صرفاً علت پیدایش نفس نیست. بنابراین، استدلال مذکور از نظر مقدمات خود ناتمام است و باید کامل شود.

فصل پنجم: امتناع تناسخ

۳۶. به نظر می‌رسد اگر بدن مذکور دو نفس مفروض - یا بیش از دو نفس را - به تناوب دارا شود اشکال مذکور پیش نمی‌آید. اشکال فقط در

صورتی است که یک بدن دو نفس را با هم دارا شود و یا این اصل پذیرفته شود که هر بدن خاصی فقط با یک نفس خاص، که صورت او را تشکیل می‌دهد، مناسبت دارد و از قبول هر نفس دیگری امتناع می‌ورزد. در این حال البته هرگاه بدن مزبور زنده فرض شود به یقین با همان نفس خاص خواهد بود و تبدیل آن به نفس دیگر مقتضی ابطال کل است.

فصل ششم: سلوک حکمای الهی

۳۷. اگر شرط لذت بدن ادراک کمال و شرط رنج بردن ادراک نقص باشد واقعیت کمال و نقص دخالته نخواهد داشت بلکه ادراک شر و نقص واقعی با تصور اینکه کمال است نیز موجب لذت و ادراک کمال واقعی با تصور اینکه نقص و شراست نیز موجب رنج می‌گردد.

۳۸. اعتقاد به نقیض بالاترین مرتبه جهل مرکب است ولی ممکن است جهل مرکب همراه با غفلت باشد و با توجه به همین حالت است که می‌گویند «ندانند و ندانند که ندانند». همین معناست که بیشتر با عنوان «جهل مرکب» تناسب دارد، و این معنا به طور معمول باعث تألم نمی‌گردد اما معنائی که در کتاب آمده نیز همه جا مستلزم تألم نیست بلکه بر حسب مورد ممکن است موجب رنج یا لذت گردد. برای مثال کسی که در معامله‌ای ضرر کرده ولی خودش نمی‌داند و معتقد است سود برده لذت می‌برد و کسی که سود برده ولی نمی‌داند و معتقد است ضرر کرده دچار رنج می‌شود.

۳۹. متن: فللمبتدی نور خاطف و للمتوسط نور ثابت و للفاضل نور طامس و مشاهدة علویة.

۴۰. شیخ اشراق در مقابله پنجم از حکمة الاشراق، در بند دوم از فصلی با عنوان «فی احوال السالکین»، از انوار «شارق» بر «اخوان تجرید» یاد کرده و برای آن اقسامی در نظر می‌گیرد که با اصطلاحاتی که در اینجا آمده مناسبت دارد، ولی عین این تعبیرات نیست برای مثال از نوری نام می‌برد که احساس آن شبیه احساس ریزش آب داغ بر روی سراسر است و نوری که هنگام دریافت آن انسان می‌پندارد که موهای سرش را با دست گرفته و می‌کشند و آنرا با درد می‌آورند، و نوری که همراه درک آن احساس

سنگینی بالاتر از حد طاقت می شود... در این فقره نیز، چنانکه مشاهده می شود از نوری صحبت شده که «نزاعه» نام دارد یعنی انسان حس می کند دارد از مقر سکونت خود برکنده می شود و از نوری صحبت شده که «کاده» نام گرفته و گوئی آدمی را به تعب می آورد. جهت شرح بیشتر این انوار بایستی به شروح حکمت الاشراق، فصل نامبرده، مراجعه شود. ۴۱. هیچ یک از منقولات مذکور در اینجا مدرک تاریخی معتبر ندارد و به ویژه این که افلاطون اهل سلوک بوده، سخنی است که از آثار به جا مانده از او بر نمی آید. استاد شهید مرتضی مطهری نیز در کتابهای «آشنائی با علوم اسلامی، بخش فلسفه، درس سوم، از همین دیدگاه، شیخ اشراق را مورد انتقاد قرار داده اند.

۴۲. مجموعه یکم، ص ۵۰۳، پاورقی: اخی اخیم و اخی الخیم، گویا ذوالنون مصری باشد. این مطلب از کتاب الفهرست ابن ندیم برمی آید [قابل توجه است که مصحح کلمه «اخی» را که جزء متن کتاب است و به معنی «برادرم» می باشد، جزء نام شخص مورد نظر محسوب داشته است.].

۴۳. همان: سیار تستر، یعنی ابا سهل تستری

۴۴. همان: سیار بسطام، یعنی ابو یزید بسطامی

۴۵. همان: جوانمرد بیضاء، یعنی حسین بن منصور حلاج، که در بیضا [در فارس] متولد شد.

۴۶. همان: سیار آمل و خرقان، یعنی ابوالحسن خرقانی

۴۷. متن: تکلموا بالسکینه (مجموعه یکم، ص ۵۰۳، سطر ۶)

۴۸. مجموعه یکم، ص ۵۰۴، پاورقی، نقل از پرتونامه، اواخر فصل دهم: «و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی، و عالم قدس همه نورهای اند مجرد از مادّت؛ و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند و نور واجب الوجود و عقل را نهایت نیست در شدت؛ و روشن روانان در آخرت این ظاهرتر از محسوسات بصر بینند و روشنتر از همه روشنائیها؛ و نور مفارقات زائد بر ماهیات ایشان نیست، بلکه ایشان نورها و مجرداند از مادّت، همچنانک حکیمان نورانی گفتند از

سر مشاهدات و هر پادشاهی [نسخه: و هرک] حکمت بدانند و بزمایش و تقدیس نورالانوار مدامت نماید - چنانک گفتیم - او را «خُرّه کیانی» بدهند و «فرّ نورانی» ببخشند و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و خواب و الهام او به کمال رسد».

۴۹. فرهنگ معین: خُرّه [xvarreh]: ۱- موهبتی ایزدی که به پادشاهان و روحانیان اختصاص داشت و آنان را از دیگر خلایق ممتاز می‌داشت ۲- نور، فروغ ۳- ..

۵۰. مجموعه یکم، ص ۵۰۵، پاورقی: اشاره به جابلقا، جابرسا و هورقلیا است - مستند به گفتار مصحح (هانری کرین) در مقدمه فرانسوی تصحیح کتاب [ظاهراً به لحاظ متوسط بودن عالم مثال معلق میان طبیعت و ماورای طبیعت، مصحح به این نتیجه رسیده که «مدینه‌های شرق اوسط» به معنی شهرهای عالم مثال است].