



Tahour.ir



شرح حکمت متعالیه

شرح مختصر اسفار اربعه

جلد سوم



سید مرتضیٰ حسینی شاهرودی



شرح حکمت متعالیه

شرح مختصر اسفار اربعه - جلد سوم

مؤلف: استاد دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

ویراستاری و صفحه‌آرایی: جواد مصطفوی

خطاطی عنوان: علیرضا صوفی

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵

ناشر: پایگاه اطلاع رسانی طهور (Tahour.ir)

تمامی حقوق برای مؤلف محفوظ و استفاده از اثر با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست

۳	فهرست
۸	المرحلة السابعة في القوة و الفعل
۸	فصل یکم: معانی قوه
۱۲	فصل دوم: تعریف قوه به معنی صفت مؤثر
۱۵	فصل سوم: تقارن قوه و فعل
۱۷	فصل چهارم: زمان و شرایط وجوب صدور فعل از قوه فعلی و انفعالی (اقسام قوه فاعلی و انفعالی)
۲۲	فصل پنجم: تقسیم قوه فاعلی از نظر حکما و طبیعی دانها
۲۲	فصل ششم: تقسیم فاعل به بالذات و بالعرض
۲۳	فصل هفتم: تقسیم دیگر از فاعل
۲۴	فصل هشتم: مسبوقیت فعل به عدم یا تقدم عدم زمانی بر فعل (مشروط بودن فعل به حدوث)
۲۵	فصل نهم: مغایرت مزاج و قدرت
۲۶	فصل دهم: حرکت و سکون
۳۹	فصل یازدهم: گونه وجود حرکت
۴۹	فصل دوازدهم: اثبات محرک اول
۵۰	فصل سیزدهم: اشکالات قاعده «هر متحرکی، محرک دارد»
۶۰	فصل چهاردهم: اقسام محرک و اثبات محرک عقلی

فصل پانزدهم: جسمانی بودن مبدأ مباشر افعال و حرکات طبیعی (علیت مباشر صورت نوعی برای افعال و حرکات طبیعی).....	۶۴
فصل شانزدهم: مسبوق بودن حادث زمانی به استعداد و ماده.....	۶۶
فصل هفدهم: تقدم فعل بر قوه.....	۷۳
فصل هجدهم: موضوع حرکت.....	۷۶
فصل نوزدهم: حکمت مشرقی.....	۷۹
فصل بیستم: طبیعت، مبدأ قریب حرکت.....	۸۵
فصل بیست و یکم: کیفیت ربط متغیر به ثابت.....	۹۶
فصل بیست و دوم: نسبت حرکت با مقولات.....	۹۸
فصل بیست و سوم: مقولاتی که حرکت نمی پذیرند.....	۱۰۸
فصل بیست و چهارم: حرکت در مقولات پنج گانه.....	۱۱۰
فصل بیست و پنجم: تحقیق در حرکت کمی.....	۱۵۴
فصل بیست و ششم: براهین دیگر بر حرکت جوهری.....	۱۷۴
فصل بیست و هفتم: رد نظر شیخ مبنی بر دفعی بودن حدوث صور جوهری.....	۱۸۷
فصل بیست و هشتم: تأکید بر حرکت در جواهر طبیعی.....	۱۹۲
فصل بیست و نهم: اقدم و اذوم حرکات مقولات عرضی، حرکت وضعی مستدیر است.....	۱۹۷
فصل سیام: اثبات حقیقت زمان و این که زمان مقدار حرکت است.....	۱۹۸
فصل سی و یکم: تدریجی بودن غایت قریب زمان و حرکت.....	۲۰۳
فصل سی و دوم: قدم زمان (و قدم عالم).....	۲۰۹
فصل سی و سوم: ربط حادث به قدیم.....	۲۱۵
فصل سی و چهارم: نفی اول و آخر از زمان؛ نفی حدوث زمانی زمان.....	۲۴۱
فصل سی و پنجم: دلایل قائلان به بدایت زمان.....	۲۵۳
فصل سی و ششم: در حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدمش.....	۲۷۳
فصل سی و هفتم: کیفیت عدم حرکت و توابع آن.....	۲۸۵
فصل سی و هشتم: کیفیت عاد بودن زمان به واسطه «آن».....	۲۹۴
فصل سی و نهم: چگونگی تعدد و اندازہ گیری زمان و حرکت به وسیله یک دیگر.....	۲۹۵

فصل چهلیم: امور زمانی.....	۳۰۰
مرحله هشتم: دنباله مباحث مربوط به حرکت.....	۳۰۴
فصل یکم: آغاز و انجام حرکت و تضاد میان حرکت‌ها.....	۳۰۴
فصل دوم: نفی حرکت از سایر مقولات.....	۳۱۰
فصل سوم: حقیقت سکون.....	۳۱۴
فصل چهارم: اقسام وحدت و ملاک آن‌ها؛ بیان ملاک وحدت و تعدد حرکت.....	۳۲۰
فصل پنجم: در حقیقت سرعت و بطؤ.....	۳۲۷
فصل ششم: احوال متعلق به سرعت و بطؤ.....	۳۲۹
فصل هفتم: تضاد حرکات.....	۳۳۴
فصل هشتم: تضاد حرکات مستقیم با حرکات مستدیر.....	۳۳۶
فصل نهم: حرکت مستقیم تا بی‌نهایت ادامه ندارد.....	۳۳۶
فصل دهم: انقسام حرکت به اعتبار فاعل آن.....	۳۳۷
فصل یازدهم: غایت حرکت طبیعی.....	۳۳۹
فصل دوازدهم: اجتماع مبادی حرکات مختلف در شیئی واحد.....	۳۴۰
فصل سیزدهم: مبدأ حرکت‌های قسری.....	۳۴۱
فصل چهاردهم: ضرورت وجود مبدأ میل مستقیم یا مستدیر در اجسام.....	۳۴۲
فصل پانزدهم: تنهای قوای محرکه جسمانی.....	۳۴۲
مرحله نهم: قدم، حدوث و اقسام تقدم و تأخر.....	۳۴۳
فصل یکم: حقیقت حدوث و قدم.....	۳۴۳
فصل دوم: اثبات حدوث ذاتی.....	۳۴۵
فصل سوم: چگونگی تحقق حدوث زمانی.....	۳۵۵
فصل چهارم: حدوث، علت نیاز به علت نیست.....	۳۵۹
فصل پنجم: تقدم و تأخر و اقسام این دو.....	۳۶۱
فصل ششم: نظریات مربوط به اشتراک لفظی یا معنوی اقسام تقدم و تأخر.....	۳۶۶
فصل هفتم: اطلاق تشکیکی تقدم بر اقسام آن.....	۳۸۲
فصل هشتم: در اقسام معیت.....	۳۸۷

فصل نهم: تکمیل بحث حدوث ذاتی.....	۳۸۹
مرحله دهم: عقل و معقول.....	۳۹۹
فصل یکم: تعریف علم.....	۳۹۹
فصل دوم: لزوم وجود صور ذهنی، در علم به اشیاء غایب.....	۴۰۱
فصل سوم: تفاسیر حکما درباره علم و تعقل.....	۴۰۵
فصل چهارم: تحقیق در معنی علم.....	۴۲۱
فصل پنجم: تفاوت‌های هشت‌گانه میان صورت ادراکی و صورت مادی.....	۴۲۳
فصل ششم: عرض بودن علم.....	۴۲۶
فصل هفتم: تعقل به مثابه اتحاد جوهر عاقل با معقول.....	۴۴۰
فصل هشتم: بررسی اشکالات اتحاد عاقل و معقول.....	۴۴۹
فصل نهم: تعقل نفس از نظر متقدمان: اتحاد نفس با عقل فعال.....	۴۶۳
فصل دهم: بررسی گفته یکی از متأخران در باب علم.....	۴۶۸
فصل یازدهم: اتحاد عقل و عاقل و معقول، نه مستلزم کثرت در ذات است نه کثرت در اعتبار.....	۴۷۰
فصل دوازدهم: پاسخ به بقیه اشکالات اتحاد عاقل و معقول.....	۴۷۱
فصل سیزدهم: انواع ادراکات.....	۴۷۷
فصل چهاردهم: تبیین چگونگی توحید کثیر و تکثیر واحد به وسیله قوه عاقله (وحدت در عین کثرت).....	۴۸۳
فصل پانزدهم: مراتب عقل و معقول.....	۴۸۴
فصل شانزدهم: توانایی نفس بر تعقل دفعی معقولات کثیر.....	۴۹۰
فصل هفدهم: چگونگی تعقل امور متعدد با نفس بسیط.....	۴۹۲
فصل هجدهم: تقسیم علم.....	۴۹۳
فصل نوزدهم: اثبات قوه قدسیه.....	۴۹۵
فصل بیستم: علیت علم به علت برای علم به معلول و نفی عکس آن.....	۴۹۸
فصل بیست و یکم: انحصار علم به ذی السبب از طریق علم به سبب.....	۵۱۴
فصل بیست و دوم: کلی بودن علم به اشیاء از طریق علم به اسباب آن‌ها.....	۵۱۹

فصل بیست و سوم: تغییر علم به جزئیات به تبع تغییر در جزئیات.....	۵۲۲
فصل بیست و چهارم: تفسیر معانی عقل.....	۵۳۱
فصل بیست و پنجم: معانی عقل از نظر ارسطو.....	۵۳۵
فصل بیست و ششم: پاسخ به اشکالات تبدیل عقل هیولانی به عقل بالفعل.....	۵۳۶
فصل بیست و هفتم: دلیل بر عقل و معقول بالفعل شدن عقل هیولانی.....	۵۴۰
فصل بیست و هشتم: علوم بدیهی اولی و نسبت آن‌ها با علوم نظری.....	۵۵۴
بخش دوم (از مرحله دهم): بحث درباره احوال عاقل.....	۵۵۷
فصل یکم: عاقل بودن هر مجردی نسبت به ذات خود.....	۵۵۷
فصل دوم: عقل و معقول بالفعل بودن هر مجرد.....	۵۷۲
فصل سوم: نسبت عقل فعال با نفوس ما.....	۵۷۵
فصل چهارم: علم حضوری و دائمی عاقل به ذات خود؛ اثبات علم حضوری نفس به خود.....	۵۷۸
فصل پنجم: ضرورت تجرد عاقل.....	۵۸۷
فصل ششم: تجرد قوه خیال (تجرد مدرک صور خیالی).....	۵۹۶
فصل هفتم: نفی ذاتی بودن تعقل برای نفس.....	۶۱۰
فصل هشتم: یکی نبودن تعلم و تذکر.....	۶۱۶
بخش سوم: بحث‌هایی در ناحیه معلوم.....	۶۱۹
فصل یکم: حلول نکردن معقول در جسم و جسمانی (مدرک نبودن جسم).....	۶۱۹
فصل دوم: ادراک محسوسات، از شؤون عقل است نه حس.....	۶۲۶
فصل سوم: اقسام معلومات.....	۶۲۸

المرحلة السابعة فى القوة و الفعل

- نکات: ۱- تغییر و تکامل موجود بالقوه یا دفعی است یا تدریجی. تکامل تدریجی، حرکت است. تغییر دفعی را کون و فساد می‌دانستند.
- ۲- پیشینیان حرکت را منحصر به چهار مقوله عرضی می‌دانستند: کم، کیف، این و وضع.
- پیشینیان بحث درباره حرکت را در علم طبیعی مطرح می‌کردند. چنان‌که نفس را نیز از مباحث در طبیعیات می‌دانستند.
- ۳- فهرست مرحله هفتم: ۱- اثبات محرک برای هر حرکتی، ۲- تناهی محرکات، ۳- اثبات قدرت و برخی از قوای نفس، ۴- مزاج نبودن نفس، ۵- مرگ‌ناپذیری مجردات، ۶- نفی حرکت از مجردات، ۷- مسبوق و به ماده و زمان بودن مکونات، ۸- عرض بودن امکان وقوعی، ۹- تقدم قوه و فعل بر هم‌دیگر، ۱۰- تجدد طبیعت و حرکت جوهری، ۱۱- حدوث زمانی اجسام، ۱۲- حدوث همه عالم، ۱۳- گونه وجود عقلیات، ۱۴- اثبات زمان و فاعل آن، ۱۵- حادث زمانی نبودن اصل زمان و ۱۶- مسبوقیت ذات زمان به حق تعالی و عالم امر.

فصل یکم: معانی قوه

مشترک لفظی در ادبیات و فلسفه: خود مشترک لفظی در این دو علم،

مشترک لفظی است و به یک معنی نیست. مشترک لفظی در ادبیات به این معنی است که یک لفظ در معانی متعدد چند بار وضع شده است و معانی یادشده جامع و مشترک ندارند. مشترک لفظی در فلسفه مربوط به لفظ و وضع نیست بلکه مربوط به عدم وجود جامع در مصادیق است. بر این اساس، نفس در فلسفه مشترک لفظی است، زیرا مصادیق آن حقایق مختلف دارند و مفهوم نفس که بر آنها حمل می‌شود، مفهومی انتزاعی است ولی در ادبیات، مشترک معنوی است، زیرا لفظ نفس برای مفهوم جامع انتزاعی وضع شده است.

قوه به‌گونه مشترک لفظی شش معنی دارد که پنج معنای آن در فلسفه و یک معنی هم در هندسه به‌کار می‌رود.

سه معنای ابتدائی قوه

۱- معنایی که در حیوان وجود دارد و با آن کارهای سختی که چندان متعارف و شایع نیست، انجام می‌دهد مانند حرکت دادن وزنه‌های سنگین (نیروی کار شدید). ضد این معنی، ضعف خوانده می‌شود.

(ثم انَّ للقوه، ص ۳) ۲- معنی دوم، مبدأ قوه یادشده (قدرت) است: حیوان در وضعیتی باشد که کارهای متعارفی را که می‌خواهد، انجام دهد و آنچه را نمی‌خواهد، ترک کند. مانند توانایی بر حرکت و مانع شدن از رعشه دست. ضد آن عجز است.

(و اما اللازم)، ۳- لازم قوه به معنای نخست: منفعل نشدن به آسانی به

این معنی که کار سختی را که انجام می‌دهد یا می‌خواهد انجام دهد، به راحتی خسته نشود و کار را ناتمام نگذارد. ضد آن انفعال و اثرپذیری است. (خستگی ناپذیری).

قوه به اعتبار معنی قدرت (معنی دوم) دو معنی دیگر دارد:
(اما الذی کالجنس)، ۴- صفت مؤثر در غیر که معنی عامی است که در حکم جنس آن است نه خود جنس آن، زیرا قوه ماهیت نیست تا جنس و فصل داشته باشد. تأثیر در غیر از این جهت مفهوم عام است که در اشیاء مختلف وجود دارد.

(فهو الامکان)، ۵- امکان که از لوازم قوه است. در تعریف قادر می‌گویند: صحت صدور و عدم صدور فعل از آن. صحت به معنی امکان است. پس از لوازم قدرت، امکان صدور و عدم صدور است و یکی از معانی قوه.

چون قوه به معنی قدرت این دو معنی جنسی و لازم را دارد، اسم قوه از معنای قدرت به این معنای جنسی و آن لازم منتقل می‌شود.

(ثم نقلوا اسم القوة)، معنی جنسی قدرت: صفت مؤثر در غیر از آن جهت که غیر است. از جهت غیر بودن برای این است که ممکن است چیزی واحد باشد ولی دو جهت داشته باشد و یکی از دو جهت بر جهت دیگر تأثیر گذارد مانند تأثیر پزشک در بیماری خود.

معنی لازم قدرت: امکان است که آن‌هم به معنی قوه به کار می‌رود، چنان‌که پارچه سفید را بالقوه سیاه می‌دانند، یعنی ممکن است سیاه شود.

همین معنی از قدرت است که متکلمان درباره صفت قدرت خدای متعال به کار می‌برند: صحت فعل و ترک ولی حکما قدرت حق تعالی را مشیت فعل و ترک می‌دانند. در معنای قدرت، مشیت فعل و ترک اخذ شده است، نه امکان و ضرورت. امکان و ضرورت از خصوصیات مصداق قادر است.

در مقابل قوه، فعل قرار دارد.

مقصود از فعل در برابر قوه: تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه به این معناست که شیئی یا موجود و حاصل است یا می‌تواند موجود و حاصل شود.

تقسیم موجود خارجی به بالفعل و بالقوه هم به این معناست که شیئی یا کامل است یا می‌تواند کامل شود.

فعل در تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه به معنی حصول و وجود است که با معنای لغوی آن متفاوت است. معنی لغوی فعل، کار، ایجاد، تأثیر و تحصیل شیئی است نه وجود و حصول بلکه وجود به معنی انفعال و تأثر است نه فعل و تحصیل، زیرا قوه از معنی اول که تعلق به کار شاق بود، به معنی پنجم که امکان است منتقل شده است و چیزی را که امکان به آن تعلق دارد، فعل می‌نامند.

(انّ المهندسين، ص ۴) ۶- معنی مورد نظر مهندسان که شبیه به امکان است: قابلیت و استعداد، چنان‌که می‌گویند خط مستقیم خطی است که می‌تواند ضلع مربع باشد، برخلاف خط منحنی که این توان و قابلیت را

ندارد.

(و عرفت انّ ضدّ القوی)، ضد قوی به معنی نخست، ضعیف؛ به معنی دوم، عاجز، به معنی سوم، انفعال‌پذیر آسان؛ به معنی چهارم، غیر مؤثر؛ به معنی پنجم، ضروری؛ به معنی ششم تکرار منفی همه جمله مهندسان. (فاما القوه)، معنی پنجم قوه، امکان بود. مقصود از این امکان، امکان استعدادی است.

فصل دوم: تعریف قوه به معنی صفت مؤثر

گفته شد که یک معنی کلی قوه، شدت در فعل است و معنی دیگر آن، قدرت.

مهم‌ترین مطالب این فصل: ۱- تعریف قوه ۲- اقسام آن ۳- معنی جامع داشتن یا نداشتن ۴- سنخیت اقسام قوه با مراتب وجود.

تعریف قوه: مبدأ تأثیر چیزی در چیزی دیگر. چیز دیگر باید در تعریف اخذ شود، زیرا اگر چیزی در خودش تأثیر بگذارد و حیثیت دیگر بودن لحاظ نشود، اولاً، تأثیر چیزی در خود است که مستلزم اجتماع فاعل و قابل است. ثانیاً، مستلزم دوام تأثیر یادشده بر خودش است، زیرا فاعل و قابل یکی است و تأثیر تنها متوقف بر فاعل و قابل است. پس اگر چیزی بر خودش تأثیر بگذارد، باید این تأثیر همیشگی باشد. اگر همیشگی باشد، تغییر نخواهد داشت و ثالثاً مستلزم تقدم چیزی بر خودش است. حاصل آن‌که قوه به معنی مبدأ تأثیر در غیر است.

از این‌که اشیاء تغییر می‌کنند، معلوم می‌شود که هر متحرکی، محرکی

غیر از خودش دارد.

(ثم قوة الفاعل)، اقسام قوه فاعل که مبدأ تغییر در شیئی دیگر است: ۱- قوه با شعور و اراده (که بدان قدرت گفته می شود) ۲- قوه بی شعور و اراده. هر کدام اقسامی دارد.

(و قوة المنفعل، ص ۶) اقسام قوه منفعل: ۱- گاهی در اجسام است ۲- گاهی در ارواح.

هر یک از آن دو ۱- گاهی فقط اثر را می پذیرد مانند آب که شکل را می پذیرد ولی آن را نگه نمی دارد و ۲- گاهی علاوه بر پذیرش، حفظ هم می کند مانند زمین و موم.

قوه منفعل ۱- گاهی تنها یک چیز را می پذیرد مانند قوه فلک بر قبول تنها حرکت وضعی ۲- گاهی بیش از آن را می پذیرد مانند قوه حیوان ۳- گاهی امور نامحدود را می پذیرد مانند قوه هیولی برای پذیرش افعال و صور.

قوه فاعل نیز ۱- گاهی تنها مبدأ یک اثر است مانند آتش ۲- گاهی مبدأ آثار متعدد است مانند قوه فاعل مختار ۳- گاهی مبدأ امور نامحدود است مانند قوه الهی که علی کل شیئی قدیر.

(و ضابطه القول)، معیار فراوانی تأثیر قوه فاعلی و تأثر قوه انفعالی

شیئی هرچه تحصیل و فعلیت بیش تری داشته باشد، فعل آن بیش تر و انفعال آن کم تر است و هرچه فعلیت و تحصیل آن کم تر باشد، انفعال آن

بیشتر و فعل و تأثیر آن کم‌تر است.

پس واجب تعالی که در نهایت قوت و شدت است، فاعل کل و غایت کل است و قوه و فاعلیت او فوق مالایتناهی بما لایتناهی است و هیولی که در نهایت ابهام و ضعف قرار دارد، قوه پذیرش صور نامتناهی را دارد.

مقصود این نیست که استعداد همه چیز را دارد، زیرا استعداد، قوه قریب به فعل است، بنابراین بدون صورت ممکن نیست قوه قریب باشد. پس هیولی استعداد همه صور را ندارد بلکه استعداد چیزهایی را دارد که برای پذیرش آنها صور مناسب آن را پیش‌تر فراهم کرده است.

اقسام قوه فاعلی: ۱- قوه فاعلی که تنها مبدأ یک فعل است. ۲- قوه فاعلی که افعال متعدد دارد.

هر دو قسم یا ۱- شعور و اراده دارد یا ۲- شعور اراده ندارد. مجموع چهار قسم می‌شود:

(الاول، ص ۷) قسم یکم: قوه‌ای که تنها یک کار از آن صادر می‌شود و بدان علم ندارد. این بر دو قسم است: یا ۱- صورت مقوم است یا ۲- عرض.

اگر صورت مقوم است یا ۱- صورت جسم بسیط است مانند صورت آب و آتش یا ۲- صورت جسم مرکب است که صورت نوعی نامیده می‌شود مانند طبیعت سرد افیون و فرفیون (سگ‌شیر). اگر عرض باشد مانند حرارت و برودت.

(القسم الثانی)، قسم دوم: قوه‌ای که کارهای متعدد از آن صادر می‌شود و بدان علم ندارد مانند قوه نباتی.

(القسم الثالث)، قسم سوم: قوه‌ای که تنها یک کار از آن صادر می‌شود و بدان علم دارد مانند نفس فلکی.

(القسم الرابع)، قسم چهارم: قوه‌ای که کارهای مختلف از آن صادر می‌شود و بدان علم دارد مانند قدرت حیوانات زمینی.

قوه، معنی جامع و جنس اقسام چهارگانه نیست، زیرا اقسام یادشده قابلیت اندراج در یک معنی جنسی را ندارند؛ برخی از آن‌ها صور جوهری هستند و برخی عرض و ممکن نیست جوهر و عرض، مندرج تحت یک جنس و مقوله باشند.

فصل سوم: تقارن قوه و فعل (ص ۸)

به نظر برخی از پیشینیان، قدرت باید با فعل مقارن باشد. پس شرط قادر بودن، حدوث فعل است.

نقد شیخ: کسی که به تقارن قوه و فعل عقیده دارد مانند این است که می‌گوید: نشسته توان ایستادن ندارد مگر آن‌که بایستد. اگر توان ایستادن داشته باشد، چگونه می‌ایستد؟ پس خود گوینده نیز ناگزیر وقتی چشم فرومی‌بندد توان دیدن ندارد و در واقع، کور است، زیرا توان دیدن ندارد.

(لأنّ الذی فسرّ، ص ۹) دفاع فخر رازی از نظر پیشینیان:

فخر رازی و اشاعره طرفدار نظر پیشینیان و مخالف نظر شیخ هستند.

به گفته فخر رازی، قوه، مبدأ تغییر است و مبدأ تغییر از دو حال بیرون نیست یا جهات مبدأیت آن کامل است یا نیست. اگر جهات مبدأیت آن کامل باشد، اثر با او محقق خواهد بود و تقدم قوه بر اثر محال است. در این صورت تقارن قوه با فعل درست است ولی اگر جهات مبدأیت آن کامل نباشد، اگرچه جهات یادشده بر اثر مقدم است ولی تمام جهات مؤثر در فعل و تغییر نیست بلکه برخی از آن است که مقدم است. اگر گفته شود: قوه اثر، مقدم است و منظور تمام قوه باشد، درست نیست ولی اگر مقصود بخشی از قوه یا قوه ناقص باشد، تقدم آن بر اثر درست است؛ پس برخی از اجزاء قوه مقدم بر فعل است ولی تمام آن مقارن با فاعل است.

(أقول)، نقد ملاصدرا بر توجیه فخر رازی: رازی بین قوه قابلی که همراه با امکان است و قوه فاعلی تام ملازم با وجوب، خلط کرده است. این امکان با امکان ذاتی که از عوارض ماهیت است نیز تفاوت دارد. امکان ذاتی با فعلیت جمع می شود ولی امکان استعدادی، امکان فعلیت است نه خود فعلیت و با تحقق فعلیت، امکان آن از بین می رود یا (با اشتداد آن) تبدیل به فعلیت شده است.

(و لفظ المبدأ ایضاً مشترک)، همان گونه که لفظ قوه مشترک بین چند معناست، لفظ مبدأ نیز بین مبدأ امکان شیئی و مبدأ فعلیت شیئی مشترک است. مبدأ امکان، مبدأ قابلی است نه فاعلی. مثلاً نطفه مبدأ امکان انسانیت است نه مبدأ فاعلی آن. این دو با هم جمع نمی شوند و مبدأ

قابلی ذاتاً ممکن نیست مبدأ فاعلی باشد، زیرا لازمه‌اش این است که قوه در عین قوه بودن، فعل باشد، در حالی که وجدان و فقدان با هم تناقض دارند.

البته فخر رازی در پایان، اعتراف می‌کند دو جهت قابلی و فاعلی مبدأ تغییر با هم تفاوت دارند، یکی نقطه آغازین قبول است و دیگری نقطه پایانی آن است که فاعلی است.

فصل چهارم: زمان و شرایط وجوب صدور فعل از قوه فعلی و انفعالی (اقسام قوه فاعلی و انفعالی) (ص ۱۰)

تعریف قدرت

قوه فاعلی اگر با شعور و اراده باشد، قدرت نام دارد.
تعریف قدرت از نظر حکما: فاعل به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست کار را انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد.

تعریف قدرت از نظر متکلمان: فاعل به‌گونه‌ای باشد، که صدور فعل و ترک از او صحیح باشد. صحت در این تعریف همان امکان است. پس قدرت با امکان فعل و ترک همراه است. امکان با نقص، همراه است. از نظر آن‌ها فاعل تام و دائم الفعل مانند حق تعالی، قادر نیست بلکه موجب است. البته قدرت با تعریف آن‌ها که با امکان همراه است، در مورد حق تعالی به‌کار نمی‌رود و از این جهت حق با آن‌هاست، زیرا قدرت از نظر آن‌ها ممکن و ناقص است و مصداق آن قدرت حیوان است. چنین

قدرتی در مورد خدا به کار نمی رود.

حکما: قادر کسی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.

محقق خفری: این تعریف به تعریف متکلمان برمی گردد، زیرا حاصل این تعریف، جواز و امکان فعل و ترک است.

(و اما من فسر القادر، ص ۱۱)، ملاصدرا: کسی که قادر را شخصی می داند که فعل او با شعور و اراده است، از نظر او هر کسی که فاعل شاعر مرید باشد، قادر است، خواه قدرت و مشیت او عین ذات یا لازم ذات او باشد، خواه نباشد؛ خواه عدم مشیت رخ دهد، خواه رخ ندهد. پس کسی که مشیت ذاتی دارد نیز قادر است، زیرا بر او صدق می کند که فعل را خواسته و انجام داده است. شرط صدق آن استثناء در مشیت نیست، یعنی لازم نیست گاهی فعل را بخواهد و انجام دهد و گاهی نخواهد و انجام ندهد تا قادر باشد بلکه خواستن ازلی و ذاتی هم قدرت است. علت صدق تعریف این است که صدق قضیه شرطیه متوقف بر صدق دو طرف یا وقوع دو طرف آن نیست بلکه ملاک صدق آن لزوم بین مقدم و تالی است، نه تحقق آن. پس کسی که همیشه خواسته و همیشه هم کار را انجام داده است، مصداق «اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد»، هست.

(القادر علی اقسام) (اقسام (قدرت و) قادر

(منها) ۱- فاعل بالقصد: کسی که نسبت او به دو طرف فعل و ترک

برابر باشد و برای این که یکی از دو طرف را انتخاب کند، باید چیزی مانند علم، قابلیت فعل، صلاحیت، ابزار، کمک، زمان، انگیزه و مانند آن بر او افزوده شود.

(و اعلم انّ الداعی)، داعی غیر از اراده است، زیرا مرید گاهی داعی دارد و گاهی ندارد، گاهی عقلی است گاهی خیالی ولی در همه این موارد، فاعل بر آن صادق است.

(و منها الفاعل بالعنایه)، ۲- فاعل بالعنایه کسی است که منشأ فاعلیت، علت و داعی صدور فعل از او، علم او به نظام فعل و جود اوست نه چیزی زائد بر آن مانند فاعلیت واجب تعالی از نظر حکمای مشاء. تصور فعل برای صدور آن بسنده است، مانند علم به ارتفاع برای کسی که نمی داند در ارتفاع حرکت می کند برای سقوط او.

(و منها الفاعل بالرضا)، ۳- فاعل بالرضا کسی است که منشاء فاعلیت او ذات عالم فاعل است و چیزی غیر از ذات در فاعلیت او تأثیر ندارد. علم این فاعل به فعل خود، حضوری است همانند علم او به ذات خود. از نظر حکمای اشراق، حق تعالی نور است، نور ظاهر برای خود و مظهر غیر است. نور بودن حق تعالی که همان علم او به ذاتش است، سبب پیدایش موجودات عالم می شود. مجعولات خارجی همان معلومات او هستند.

(و هذه الثلاثه)، اشتراک این سه فاعل: (بالقصد، بالعنایه و بالرضا) داشتن اختیار، مشیت و داعی.

تفاوت آن سه: علم فاعل بالقصد غیر از ذات و مفارق از آن است. در فاعل بالعنايه، علم متأخر از ذات، زائد و لازم آن است. در فاعل بالرضا، علم عین ذات اوست. در آن دو علم فاعل، حصولی و در فاعل بالرضا، حضوری است. فاعل‌هایی که کار را بدون علم و مشیت انجام می‌دهند:

۱- فاعل بالطبع ۲- فاعل بالقسر و فاعل بالتسخیر.

(منها الفاعل بالطبع)، اقسام فاعل بالجبر: ۱- فاعل بالطبع: فاعلی که به اقتضای طبع خود و بدون هر چیز دیگری کار را انجام می‌دهد.

۲- فاعل بالقسر: فاعلی که تحت امور بیرون از خود، کاری را برخلاف طبیعت خود انجام می‌دهد.

۳- فاعل بالتسخیر: فاعلی که کار را موافق با طبیعت خود ولی با هدایت و استخدام توسط قاهر بیرون از خود انجام می‌دهد. مانند فعل همه فاعل‌های طبیعی به امر فاعل قاهر بر خود که به استخدام آن و خدمتی برای آن انجام می‌دهند.

این سه فاعل در مجبور بودن در کارهای خود مشترکند. از آن‌جا که همه فاعل‌های خلقی، نسبت به حق تعالی فاعل بالتسخیر هستند، فاعلی که اختیار محض داشته باشد، تنها حق تعالی است.

(و لرجع الی ما کنا فیه، ص ۱۴) رابطه قوه فاعلی با قوه انفعالی عنوان فصل این بود: زمان و شرایط وجوب صدور فعل از قوه فعلی و انفعالی، اینک اصل بحث: چنان‌که گفته شد: قوه فاعلی دو قسم است:

۱- با اراده و شعور ۲- بدون اراده و شعور. اینک ادامه بحث:

قوایی که کار را با اراده و شعور انجام می‌دهند یا ۱- علم و ادراک دارند یا ۲- ندارند.

در قسم نخست، صدور فعل از آن‌ها به محض حضور منفعل و ماده‌ای که قابلیت تام دارد، انجام نمی‌شود بلکه فاعل باید علاوه بر ادراک، انگیزه و تصمیم هم داشته باشد، زیرا نسبت این فاعل به افعال پیش از داعی و اراده برابر است و مانند ماده‌ای است که نسبت آن به صور متعدد و متضاد برابر است. مثلاً قوه عقل می‌تواند صورت انسان و لایانسان را تصور کند و نسبت به آن دو برابر است. ایجاد هر کدام متوقف بر داعی و اراده آن است. هرگاه مقدمات فعل ارادی از تصور، تصدیق، شوق مؤکد، عزم و جزم به آخرین مرتبه رسید که اجماع نامیده می‌شود، صدور فعل، ضروری می‌شود و پیش از آن ضرورت ندارد.

دو دلیل بر نفی ضرورت فعل از قوه فاعلی به تنهایی

(لأن تلك القوى)، یکم: اگر قوه فاعلی شاعر و مرید به تنهایی سبب ضرورت و تحقق فعل باشد، لازمه‌اش این است که افعال متضاد هم‌زمان از آن صادر شود که محال است.

دوم: اگر قوه فاعلی برای ایجاد فعل به تنهایی در فاعل ارادی بسنده باشد، لازمه‌اش این است که افعال این‌گونه فاعل‌ها دائمی باشد و هرگز از آن‌ها جدا نشود، حال آن‌که فاعل ارادی گاهی کاری را انجام می‌دهد و گاهی انجام نمی‌دهد.

(و اما القوى الفاعله)، در قسم دوم که فاعل از علم و ادراک برخوردار نیست، صدور فعل از آنها با حضور منفعل و ماده‌ای که قابلیت تام دارد، گاهی ضروری است و گاهی ضروری نیست.

(و ذلک اذا کانت تامه)، اگر این فاعل تام باشد و موانع انجام کار مرتفع شده باشد و قابلیت منفعل هم تام باشد، فعل بالضروره انجام خواهد شد وگرنه انجام فعل بر امکان خود باقی خواهد ماند.

فصل پنجم: تقسیم قوه فاعلی از نظر حکما و طبیعی‌دان‌ها (ص ۱۵)

از آن‌جا که در حکمت سخن از وجود و افاضه وجود است ولی در علوم طبیعی سخن از حرکت و محرک است، فاعل از نظر حکما، مبدأ و مفید وجود است و از نظر طبیعی‌دان‌ها مبدأ حرکت است.

فاعل حقیقی که هیچ‌گونه نقصی نه در ذات و نه در فعل دارد، حق تعالی است. فاعلیت او مطلق است، نه مقید به دوام ذات است نه دوام وصف نه شرط وصف نه شرط وقت بلکه ضرورت ازلی دارد. سایر قوایی که مبدأ حرکات هستند، معدّات اند نه مفیض وجود.

فصل ششم: تقسیم فاعل به بالذات و بالعرض (ص ۱۶)

اکثر موارد و مصادیق که مردم و متکلمان آن‌ها را فاعل می‌دانند، مانند پدر نسبت به فرزند، کشاورز نسبت به زراعت، بنا نسبت به ساختمان در واقع فاعل حقیقی و بالذات نیستند بلکه فاعل بالعرض و مجازند (فاعل

بالتبع هستند). فاعل حقیقی در همه موارد حق تعالی است چنان که فرمود: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿واقعه، ۵۹.۵۸﴾؛ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿واقعه، ۶۴.۶۳﴾؛ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴿واقعه، ۷۲.۷۱﴾.

فصل هفتم: تقسیم دیگر از فاعل (ص ۱۷)

فاعل یا بالطبع است یا بالعاده یا بالصناعه یا بالاتفاق.

۱- فاعل بالطبع (بالطباع) که قبلاً در این باره بحث شد.

۲- فاعل بالصناعه ۳- فاعل بالعاده: اگر قوه فاعلی در نهاد چیزی نباشد بلکه بعد از ذات و طبیعت آن موجود شود یا فاعل به صنعت است یا به عادت. اگر قوه فاعلی به صنعت به وجود آمده باشد، فاعل بالصناعه است و اگر به عادت پدید آمده باشد، فاعل بالعاده است.

(اما الّتی تحصل بالصناعه)، تفاوت میان فاعل بالصناعه و بالعاده: فاعل به صنعت، به قصد تحصیل قوه با ابزاری خاص تمرین می کند.

(و اما الّتی بالعاده)، فاعل به عادت، در اثر تکرار کاری بدون آن که قصدی از پیش داشته باشد، قوه ای را که ندارد به دست می آورد. مقصود از این قصد، نوع علمی و عقلی آن است و گرنه همه افعال غایت دارند حتی اگر غایت عقلی نداشته باشند، غایت خیالی و وهمی دارند.

فصل هشتم: مسبوقیت فعل به عدم یا تقدم عدم زمانی بر فعل (مشروط بودن فعل به حدوث)

متکلمان: شرط فعل، مسبوق به عدم بودن است. علت چنین سخنی، دیدگاه آن‌ها در باب ملاک نیازمندی به علت است. به نظر آن‌ها قدیم، فعل نیست و نیاز به فاعل ندارد. چیزی نیاز به فاعل دارد و فعل است که حادث باشد.

حکما: مسبوق بودن به عدم، شرط فعل نیست اگرچه افعال تدریجی با حدوث همراهند مانند مصادیق دو مقوله ان یفعل و ان ینفعل. ملاک نیازمندی به علت در همه افعال، امکان آن‌هاست هم در حدوث و هم در بقاء.

برخی از متکلمان، نیاز فعل به فاعل در بقاء را نفی کرده‌اند. به گفته ملاصدرا اگر مقصود آن‌ها از فعل، چیزی مانند حرکت و زمان و نیز طبیعت سیال باشد، سخن آن‌ها درست است، زیرا این‌گونه افعال، دوام و بقاء ندارند تا نیاز به فاعل داشته باشند. بی‌نیازی آن‌ها از فاعل، سالبه به انتفاء موضوع است ولی متکلمان چنین مطالبی را استشمام هم نکرده‌اند. به همین جهت تصریح کرده‌اند که اگر جایز بود که خدا پس از ایجاد عالم، از بین برود، عدم خدا ضرری برای عالم نداشت.

(و الحق عند المحققین، ص ۱۹) حق در مورد نیاز معلول به علت این است که وجود معلول، عین تعلق به علت است و همین ملاک نیازمندی آن به علت است نه ماهیت، نه حدوث، نه سبق عدم و نه ترتب وجود بر

عدم.

معلول با این وجود تعلقی به فاعلی نیازمند است که تام الحقیقه باشد و تمامیت همه اشیاء به او وابسته باشد.

نتیجه این که هر فعلی با فاعل تام خود همراه است آن هم همراهی ضروری نه اتفاقی و مصاحبت تنها. اگر فعل زمان مند باشد، مستند به فاعل زمان مند است و اگر زمان مند نباشد، مستند به فاعل غیرزمانی است.

فصل نهم: مغایرت مزاج و قدرت (ص ۲۰)

مزاج عبارت است از ترکیب کیفیات چهارگانه عناصر اربعه.

عناصر اربعه: هوا، آتش، آب و خاک. (گازها، انرژی، مایعات، جمادات)

کیفیات رابعه: حرارت، برودت، رطوبت و یبوست. حرارت کیفیت مربوط به آتش است، برودت از آب،

خاک: کیفیت سرد و خشک، آب: سرد و مرطوب، هوا: گرم و مرطوب، آتش: گرم و خشک دارد.

طبايع (اخلاط) چهارگانه: خون، بلغم، صفرا، سودا.

صفرا منطبق بر آتش، خون منطبق بر هوا، سودا منطبق بر خاک و بلغم منطبق بر آب است.

مزاج: ترکیب این کیفیات و متوسط میان آنها.

دلیل بر غیریت مزاج با قدرت: اگر قدرت عین مزاج باشد، باید فعل

آن از سنخ کیفیات چهارگانه باشد، زیرا بین فعل و فاعل سنخیت وجود دارد ولی فعل و اثر قدرت از سنخ کیفیات چهارگانه نیست. پس قدرت عین مزاج نیست.

کیفیتی که در مزاج وجود دارند در کیف ملموس بودن مشترکند. اگر قدرت، همان مزاج باشد، باید کیف ملموس باشد حال آن که نیست. کار کیف ملموس از غیر آن صادر نمی شود. پس قدرت، همان مزاج نیست. کار قدرت یا نفسی که متصف به قدرت باشد، تدبیر، جبران، تسخیر، تولید و مانند آن است که فراتر از افق مزاج است. این بحث مناسب طبیعیات است.

فصل دهم: حرکت و سکون

تغییر بر دو قسم است: ۱- دفعی (کون و فساد) ۲- تدریجی (حرکت).
تغییر دفعی به مجردات هم نسبت داده می شود (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۱۶-۱۷)، زیرا مجردات نیز حدوث ذاتی دارند.

پیشینیان، حرکت و سکون را از عوارض موجود طبیعی می دانستند بنابراین در طبیعیات مطرح می کردند ولی ملاصدرا آن را از عوارض وجود بماهو وجود می داند، از این رو در الهیات مطرح می کند.

بر این اساس، علت طبیعی یا محرک نیز از طبیعیات به فلسفه برمی گردد، زیرا حرکت از سنخ وجود است و معطی حرکت، معطی وجود و فاعل فلسفی است.

به علاوه، حرکت و سکون شبیه به قوه و فعل است، زیرا هر دو از عوارض وجود هستند و مانند آنها از مسائل فلسفی محسوب می شوند. تفاوت حرکت و سکون با فعل و انفعال در این است که حرکت و سکون از شئون وجود بالقوه و از اوصاف وجود سیال و متغیر است. (فنقول، ص ۲۱) موجود بر سه قسم است: ۱- از هر جهت بالفعل مانند مجردات ۲- از هر جهت بالقوه مانند هیولی اولی ۳- از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه مانند اجسام. موجود بالفعل مطلق، حالت منتظره ندارد، بنابراین حرکت ندارد. موجود بالقوه محض نیز حرکت ندارد، زیرا هیچ فعلیتی ندارد و چیزی که هیچ فعلیتی نداشته باشد، وجود ندارد و معدوم، به حرکت که امری وجودی است، متصف نمی شود. موضوع حرکت، موجودی است که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه باشد مانند اجسام. در این گونه موجودات که مرکب از فعلیت و قوه هستند، فعلیت بر قوه تقدم دارد.

(ثم القسم الاول، ص ۲۲) احکام فعلیت محض

۱- تغییرناپذیری ۲- بساطت حقیقی ۳- کل الاشياء بودن ۴- فوق تمام بودن و افاضه کمالات به دیگر موجودات. غیر از موجودی که فعلیت محض است، همه موجودات، حرکت به معنی اعم را دارند، زیرا اولاً، ذاتاً فاقد هرگونه کمال اند و هرچه دارند از

حق تعالی دریافت می‌کنند و ثانیاً، این فقدان کمال ذاتی، در بقاء آن‌ها نیز محقق است و اگر یک لحظه مستند به افاضه حق تعالی نباشند، جز ذاتِ لاقتضاء چیزی نیستند. خروج از لاقتضایی ذاتی به اقتضاء و نیز خروج از عدم ذاتی به وجود، خروج از نقص ذاتی به کمال، خروج از فناء ذاتی به بقاء اگرچه به معنی مصطلح حرکت نیست، ولی اولاً، از مصادیق تغییر است و ثانیاً، باید حرکت به گونه‌ای تعریف شود که شامل این ویژگی‌ها هم بشود.

مقولاتی که حرکت می‌پذیرند: ۱- مقولاتی که تدریج در معنای آن‌ها اخذ شده است مانند ان یفعل و ان ینفعل ۲- مقولاتی که مسافت حرکت هستند مانند کم، کیف، این و وضع ۳- مقولاتی که بالتبع حرکت دارند مانند، جده، متی، اضافه. اگر تغییر دفعی را نیز حرکت بدانیم، جوهر هم حرکت‌پذیر است.

تعریف مصطلح حرکت: خروج از قوه به فعل به گونه تدریجی، غیر دفعی؛ حدوث تدریجی؛ حصول تدریجی.

سکون: عدم خروج از قوه به فعل برای موضوعی که قابلیت خروج دارد. عدم حدوث تدریجی.

(و لیس لک ان تقول)، اشکال: دفعی عبارت است از حصول در آن، آن عبارت است از طرف زمان، زمان عبارت است مقدار حرکت پس دفعی که در تعریف حرکت آمده است، اخذ شیئی در تعریف خود و دور محال است. هم‌چنین کاربرد خروج و نیز تدریج در تعریف همین مشکل

را دارد.

(لأننا نقول)، پاسخ: این‌ها تعریف حقیقی نیست. به‌ویژه بر اساس مبانی صدرایی که حرکت از سنخ وجود است و تعریف از سنخ ماهیت و مختص ماهیت.

(قال بعض الفضلاء)، پاسخ شیخ اشراق: دفعی، تدریجی و مانند آن مفاهیم بدیهی‌اند که عقل آن‌ها را با کمک حسّ درک می‌کند بنابراین کاربرد آن‌ها در تعاریف مفاهیم غیربدیهی هرچند از خانواده خودشان باشد، اشکال ندارد، زیرا هدف از تعریف، تبیین است. دور از این جهت در تعاریف باطل است که به تبیین نمی‌انجامد، زیرا از واژگان و مفاهیمی استفاده می‌کند که به هم وابسته‌اند و فهم هر یک بر فهم دیگری توقف دارد ولی اگر برخی از مفاهیم بدیهی باشند، تبیین به‌دست خواهد آمد. به‌علاوه حرکت از مفاهیم بدیهی و محسوس است و نیاز به تعریف ندارد.

(فالقدمات عدلوا، ص ۲۳) با توجه به دوری بودن تعریف و نیز تردید در بداهت آن، قداما از آن عدول کردند و برای آن تعریف دیگری ارائه کردند و ارسطو گفت: حرکت ممکن الحصول است، هرچه حصول آن برای چیزی، ممکن باشد، کمال آن است. پس حرکت، کمال متحرک است.

اشکال: هر ممکن الحصولی کمال نیست چنان‌که آفات و امراض، کمال نیستند.

- پاسخ: این گونه امور معانی عدمی است و حرکت متوجه آنها نیست. به علاوه گاهی امور عدمی بالتبع کمال یا مقدمه کمال اند.
- نکاتی درباره تعریف حرکت به کمال: ۱- کمال مفهوم است نه ماهیت. پس جنس تعریف نیست اگرچه مانند جنس، عام است و نیاز به تخصص دارد.
- ۲- مخصص آن این است که این کمال با سایر کمالات این تفاوت را دارد که خودش مقصود نیست بلکه وصول و تعدی به غیر، هدف آن است.
- ۳- هرچه این گونه باشد، باید مقصد و مقصودی داشته باشد که ممکن الوصول باشد.
- ۴- مقصد یادشده تا به فعلیت محض نرسد، کمال یادشده بالقوه خواهد بود.
- ۵- تا متحرک در مسیر فعلیت قرار دارد، بالقوه است و چون به مقصد رسید، قوه و حرکت هم پایان یافته و به فعلیت می رسد. پس حرکت بین قوه محض و فعلیت محض قرار دارد.
- ۶- به همین جهت با کمالات دیگر تفاوت دارد. کمالات دیگر بین قوه محض و فعلیت محض قرار ندارند و این گونه نیستند که مقداری از آن محقق شده باشد و مقدار دیگری محقق نشده باشد. مثلاً مربع بودن کمالی برای شکل است ولی این گونه نیست که میان قوه و فعل باشد یا مقداری از آن محقق شده و مقداری محقق نشده باشد.

(فاذا عرفت هذا، ص ۲۴) تطبیق معنی حرکت بر جسم: هنگامی که جسم در مکانی باشد و حصول آن در مکان دیگر ممکن باشد، جسم در مکان نخست، فعلیت است و نسبت به آن ضرورت دارد ولی نسبت به آینده، دو امکان استعدادی دارد: ۱- امکان توجه به مکان دوم ۲- حصول در مکان دوم. با هر یک از دو امکان استعدادی یک کمال برای آن متصور است و می تواند به دست آورد، زیرا حصول در مکان دوم، ممکن است. هرچه ممکن الحصول باشد، کمال است پس حصول در مکان دوم، کمال است. هم چنین توجه به مکان دوم برای چیزی که در مکان اول قرار دارد ممکن است. هرچه ممکن الحصول باشد، کمال است پس توجه به مکان دوم، کمال است.

یکی از دو کمال یادشده (توجه به مکان مطلوب و حصول در آن) مقدم بر دیگری است و یکی متأخر از آن است. توجه به مکان دوم، مقدم است و وصول به مکان دوم، متأخر. پس حرکت کمال اول است و وصول به مکان دوم، کمال دوم.

نفس هم کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، زیرا نفس، صورت نوعی شیئی مرکب است. صورت نوعی برای ماده ای که آن را می پذیرد، کمال اول است و وصول به آثار و لوازم صورت نوعی، کمال دوم است. پس حرکت کمال اول است برای شیئی بالقوه از جهت بالقوه بودن چنان که ارسطو گفته است.

(و اما افلاطون الالهی) تعریف افلاطون از حرکت: خروج شیئی از

مساوات، یعنی بودن شیئی به گونه‌ای که حال آن در هیچ آنی با حال قبل و بعد آن مساوی نباشد.

تعریف فیثاغورس: غیریت، یعنی بودن شیئی به گونه‌ای که حال آن در هر آنی با حال قبل و بعد آن مغایر باشد. شبیه به تعریف افلاطون. این دو تعریف شامل تغییر دفعی هم می‌شود.

تعریف حرکت به طبیعت حدناپذیر، یعنی طبیعت بی‌آغاز و انجام یا به انجام نرسیدن تقسیم آن.

تعریف متأخران: حصول نخستین شیئی در حیز دوم و تعریف سکون به حصول دوم شیئی در حیز اول.

خلاصه تعاریف حرکت

ارسطو: ۱- کمال اول است برای شیئی بالقوه از جهت بالقوه بودن

ارسطو: ۲- خروج تدریجی شیء از قوه به فعل

افلاطون: ۳- خروج شیئی از مساوات، یعنی بودن شیئی به گونه‌ای که حال آن در هیچ آنی با حال قبل و بعد آن مساوی نباشد.

فیثاغورث: ۴- غیریت، یعنی بودن شیئی به گونه‌ای که حال آن در هر آنی با حال قبل و بعد آن مغایر باشد. شبیه به تعریف افلاطون. این دو تعریف شامل تغییر دفعی هم می‌شود.

فارابی: ۵- خروج شیء از قوه به فعل

ملاصدرا: ۶- حرکت، نحوه وجود شیء تدریجی الوجود است و

عروض آن بر موضوعش از قبیل عروض محمول بالضمیمه و به اصطلاح عارض وجود نیست.

۷- تغییر تدریجی

۸- خروج از اجمال به تفصیل ۹- خروج از باطن به ظاهر ۱۰- کشف المحجوب ۱۱- خروج از وحدت به کثرت

(ص ۲۶) عقده و حل: اشکال فخر رازی بر چپستی حرکت

حرکت قطعی: خروج تدریجی از قوه به فعل

حرکت توسطی: بودن متحرک بین مبدأ و منتهی

معروف این است که حکما بر این باورند که حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و خارج ظرف تحقق حرکت توسطی است.

فخر رازی: وقتی حرکت در خارج وجود ندارد، اولاً، چگونه می توان آن را تعریف کرد و ثانیاً تعریفی کرد که نشان دهنده وجود خارجی معرف است؟

(مع انه اتفقت آراء الحكماء، ص ۲۷) تغییر تدریجی معنی ندارد. تغییر فقط دفعی است، زیرا وقتی چیزی تغییر می کند یا به سبب حصول چیزی در آن است یا به سبب زوال چیزی از آن. اگر نه زوال موجود رخ دهد نه حدوث معدوم، در این صورت تغییری رخ نداده است و این خلاف فرض است و فرض این است که تغییر رخ داده است.

اگر تغییر رخ داده است، نباید تدریجی باشد، زیرا شیئی جدید قبلاً معدوم بوده و بعداً موجود شده است، پس حادث است. حادث آغاز و

انجامی دارد. آغاز شیئی حادث، اولین جزء آن است و این جزء تقسیم‌ناپذیر است و گرنه جزء نخستین نبود بلکه به اجزاء دیگر تقسیم می‌شد. پس باید جزء نخستینی باشد که تقسیم‌پذیر نباشد.

آن جزء نخستین یا در آغاز وجود خود موجود است یا نیست. اگر نیست، معدوم است و اولین موجود نیست. اگر هست، یا چیزی بالقوه دارد که هنوز به وجود نیامده باشد یا ندارد. اگر ندارد، تغییر دفعی است نه تدریجی و اگر هنوز چیزی از آن جزء نخست در قوه باقی مانده و به وجود نیامده است، آن چه باقی مانده یا عین همان است که موجود شده یا غیر آن است. اگر عین چیزی است که موجود شده، تناقض است، زیرا شیئی واحد هم موجود است و هم معدوم. اگر شیئی باقی مانده غیر از آن است که موجود شده، در این صورت، تمام جزء نخستین هنوز موجود نشده است و این خلاف فرض است و فرض این است که جزء نخستین موجود شده است.

حاصل: هر جزء پدید آمده یا بسیط است یا مرکب. اگر بسیط است، حصول آن دفعی است نه تدریجی. اگر مرکب باشد، مرکب از اجزاء دفعی خواهد بود و در هر دو صورت تغییر دفعی است، نه تدریجی.

(أقول انَّ بهمنیار)، پاسخ بهمنیار: این اشکال، تعریف حرکت را نفی نمی‌کند بلکه وجود حرکت قطعی را نفی می‌کند و این اشکال نیست، زیرا حرکت قطعی در خارج وجود ندارد. آن چه وجود دارد، حرکت توسطی یک شیئی سیال است که بین آغاز و انجام در سیلان است و خود

آن امر متوسط، منقضی و سیال نیست یعنی سیلان در ذات و هویت آن نیست. (انکار حرکت جوهری)

توسط بین آغاز و انجام، حالتی است که شیئی در آن هنوز به مقصد نرسیده است و در خارج وجود دارد اما حرکت قطعی که امر واحد سیال مستمر است، تنها در ذهن وجود دارد که با «آن» سیال ترسیم می‌شود. (و جمهور المتأخرین)، نقد میرداماد بر نفی حرکت قطعی توسط بهمنیار

جمهور متأخران، مانند بهمنیار برای حرکت قطعی تنها وجود ذهنی قائل شده‌اند و وجود خارجی آن را نفی کرده‌اند.

منکران حرکت قطعی می‌گویند وجود حرکت توسطی در خارج، سبب استمرار حرکت در ذهن است، زیرا در حرکت توسطی یک امر بسیطی وجود دارد که بین آغاز و انجام حرکت، سیلان دارد. گذشته آن در خارج وجود ندارد. این امر بسیط سیال مانند نقطه‌ای است که با حرکت بر خط، به تدریج خطی ترسیم می‌کند. نقطه به گونه‌ای است که با ترسیم خط، اجزاء سابق آن با هم جمع می‌شوند و در خارج هم خط وجود دارد، ولی امر بسیطی که زمان را ترسیم می‌کند، به دلیل سیلان، اجزاء سابق آن از بین می‌روند و همیشه تنها یک آن وجود دارد. وجود اجزاء سابق فقط در ذهن است نه خارج.

(اذا كان حصول الشیء، ص ۲۸) اینک پاسخ نقضی میرداماد: اگر دلیل بهمنیار بر وجود نداشتن حرکت قطعی درست باشد، تنها وجود خارجی

آن را نفی نمی‌کند بلکه وجود ذهنی آن را نیز نفی خواهد کرد.

(و قد برهن)، پاسخ حلی میرداماد برای اشکال فخر رازی: مقدمه یکم: اتصال صورت جسمی و منفصل نبودن آن به اجزاء غیرمنقسم، برهانی است و دلایل ترکیب جسم از اجزاء ریز نشکن، ناتمام است. مقدمه دوم: خروج جسم از مکانی به مکان دیگر، محسوس است و این خروج، امری تدریجی است که منطبق بر مسافت متصل است و با چشم دیده می‌شود.

نتیجه: چون خروج، امری تدریجی و منطبق بر مسافت متصل است، پس کمیت متصلی (زمان) اثبات می‌شود که غیرقارّ است و اجزاء آن اجتماع در وجود ندارند. انطباق حرکت و زمان به عنوان امر متصل غیرقارّ بر مسافتی که حرکت در آن رخ داده است، به عنوان کمیت متصل قار، غیرقابل انکار است.

کشف اساسی مغالطه فخر رازی از این قرار است: رازی می‌گفت: تغییر با حدوث چیزی پدید می‌آید و هر حادثی، آغاز و انجामी دارد و آغاز باید بسیط و تقسم‌ناپذیر باشد. جزء بسیط آغازین در آغاز وجود خود یا موجود است یا معدوم. اگر موجود باشد، یا به‌طور کامل موجود است یا بخشی از آن موجود نیست. اگر به‌طور کامل موجود باشد، وجود آن دفعی است نه تدریجی، چون بسیط است و...

دفع مغالطه رازی: مغالطه رازی از آن‌جا ناشی می‌شود که برای هر حادثی، آغازی قائل می‌شود بدون آن‌که معنی آغاز را روشن کند. آغاز دو

معنی دارد: ۱- جزء نخست ۲- مسبوق به عدم بودن.

کاربرد آغاز برای چیزی مانند حرکت خطاست، زیرا حرکت و هر متصلی که منقطع و محدود است، آغاز به این معنی ندارد، چنانکه پایان هم به معنی جزء آخر ندارد. آغاز به این معنی، همان جزء لایتجزی است که برای زمان، حرکت و جسم محال است.

معنی دوم آغاز، درست است و هر موجود متصل محدودی، آغاز و پایان دارد، یعنی از جایی شروع کرده و به جایی ختم می‌شود.

پس رازی دو معنی از آغاز را با هم خلط کرده و آنچه را محال است، به جای آنچه ممکن است به کار برده است. معنی دوم اگرچه ممکن است ولی اشکال رازی ارتباطی به آن ندارد.

بیان میرداماد از این قرار است: ظرف وجود برخی از اشیاء «آن» است و ظرف وجود برخی دیگر، زمان است. موجودات زمانی، اجزاء بالفعل ندارند تا در «آن» واقع شوند. ظرف آن‌ها زمان است. ظرف و مظروف زمانی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است و در عین حال، اجزاء آن‌ها بالفعل نیست و هر جزئی که بالفعل شود، امتداد دارد و «آنی» نیست بلکه تدریجی و زمانی است. موجودی که اجزاء «آنی» دارند، دفعی هستند.

(و من تعاریف الحركة، ص ۲۹) تعریف دیگر شیخ برای حرکت: تبدل اندک اندک حال قارّ در جسم به‌سوی یک شیء، به‌گونه‌ای که متحرک با این تبدل به آن شیء برسد.

اجزاء تعریف: ۱- تبدل حال قارّ برای احتراز از تبدل حال غیر قارّ

است، مانند انتقال از یک نوع به نوع دیگر از مقوله یا انتقال از فردی به فرد دیگر. انتقال در سه مقوله متی، فعل و انفعال وجود دارد ولی حرکت نیست.

۲- حال قارّ مقید به جسم، احتراز از احوال نفوس مجرد است. مانند تبدل صفات و ادراکات و حالات نفس در بیداری و خواب که حرکت نیست ولی تبدل هست.

(قوله یسیرا یسیرا) ۳- اندک اندک، احتراز از تبدلات دفعی است، مانند تبدل صور جسمی هیولی که از نظر مشاء از سنخ کون و فساد و دفعی است. بر اساس حرکت جوهری این تبدلات نیز از سنخ حرکت است.

(علی سبیل اتجاه، ص ۳۰)، ۴- توجه به غایت، احتراز از تبدلاتی است که متوجه غایت نیست، مانند کم و زیاد شدن نور اجسام به سبب تابش مستقیم و غیر مستقیم خورشید.

۵- سببیت تبدل برای وصول، مقصود از سبب، قریب و ذاتی آن است. این قید احتراز از تبدلاتی است که سببیت برای وصول به مقصد سببیت ذاتی ندارد، مانند سببیت حرکت نسبت به شرور که بعید و بالعرض است.

۶- بالقوه یا بالفعل بودن چیزی که متحرک به آن می‌رسد. این قید برای شمول مقصود بالقوه و بالفعل است. مثلاً حرکت مستقیم، غایت بالفعل دارد ولی حرکت دوری، غایت بالقوه دارد.

(و من تعاریفها)، تعریف دیگر: زوال از حالی به حالی یا سلوک از قوه به فعل. به نظر شیخ، این تعریف غلط است، زیرا تعریف باید جنس و فصل داشته باشد ولی زوال و سلوک نه جنس هستند نه به منزله جنس بلکه مرادف با حرکت‌اند.

(و اقرب التعاریف، ص ۳۱) آخرین تعریف که اقرب آنهاست: توافی حدود بالقوه به گونه متصل. اگر موافات و پی‌درپی آمدن متصل حدود بالقوه باشد، حرکت است و اگر این موافات، منقطع باشد، سکون است.

فصل یازدهم: گونه وجود حرکت

شیخ: حرکت، مشترک لفظی بین دو معنی از حرکت است: ۱- حرکت قطعی ۲- حرکت توسطی

حرکت قطعی در خارج وجود ندارد.

دلیل: متحرک تا به مقصد نرسیده، حرکت به گونه تام وجود ندارد، وقتی بدان رسید، قطعات قبلی وجود ندارد (بنابر اذا وجدت، فقد انقطع) یا به مقصد رسیده و دیگر حرکت نیست (بنابر اذا وجدت، فقد وصل). پس وجود خارجی ندارد.

حرکت قطعی وجود ذهنی دارد، دلیل: متحرک هم به مکانی که ترک کرده استناد دارد و هم به مکانی که رسیده است و چون این امر در خارج محقق نمی‌شود پس در ذهن وجود دارد.

(الثانی، ص ۳۲) اثبات حرکت توسطی: به این معنی که چیزی از مبدأ

حرکت کرده و به مقصد نرسیده است و بین مبدأ و منتهی است و در هر حدی از مسافت که قرار دارد، نه قبلاً آنجا بوده و نه بعداً آنجا خواهد بود. این دو ویژگی هم نشان‌دهنده وجود حرکت است و هم وجود خارجی آن.

(و الذی یقال)، شیخ پس از اثبات حرکت توسطی در خارج و نفی حرکت قطعی در خارج، این اشکال را مطرح کرده است: اگر حرکت قطعی که تدریج در آن اخذ شده وجود نداشته باشد و تنها حرکت توسطی وجود داشته باشد که تدریج در آن اخذ نشده است، حرکت در زمان فاقد معنی است.

پاسخ شیخ: اگر مقصود از حرکت در زمان، امر متصل تدریجی (حرکت قطعی) باشد، حرکت در زمان درست است، زیرا حرکت قطعی نسبت به زمان گذشته درست است، اگرچه نسبت به زمان حال، خطاست. در زمان حال، حرکت وجود ندارد، زیرا وجود در حال با سیلان ناسازگار است ولی در زمان گذشته وجود دارد. چیزهایی که در گذشته وجود داشتند، دو نوع‌اند:

۱- چیزهایی که همان‌گونه (و همان‌جا) که در گذشته وجود داشتند اینک هم وجود دارند مانند اجسام که هم در زمان منقضی شده وجود داشتند و هم اینک. وجود این‌ها منطبق بر زمان نیست.

۲- چیزهایی که وجودشان در گذشته منطبق بر زمان است و همان‌گونه و همان‌جا که قبلاً وجود داشتند، اینک وجود ندارند، مانند

حرکت که هر جزئی از آن بر جزئی از زمان منطبق است. در آینده گفته خواهد شد که شیخ وجود جمعی حرکت قطعی را نفی می‌کند ولی وجود اتصالی آن را به گونه غیر مستقر انکار نمی‌کند.

شیخ: حرکت توسطی در زمان وجود دارد. وجود آن در زمان مستلزم مطابقت آن با زمان نیست بلکه وجودی مانند وجود اشیاء دیگر است. وجود چوب در زمان به این معناست که هر قطعه‌ای از زمان را که در نظر بگیریم، چوب در آن هست. وجود حرکت توسطی در زمان هم به همین معناست، یعنی در هر قطعه‌ای از زمان، حرکت توسطی به طور کامل وجود دارد. وجود حرکت توسطی در زمان نیز به معنی انطباق با زمان نیست.

دو معنای حرکت توسطی: ۱- حرکت توسطی که ملازم با حرکت قطعی است و هر دو با هم انتزاع می‌شوند و چون حرکت قطعی در زمان واقع می‌شود، حرکت توسطی نیز به واسطه آن و بالعرض و المجاز (بالتبع) با زمان و حدوث زمانی همراه است.

۲- وقوع حرکت توسطی در زمان معنای ممتدی که بر زمان منطبق باشد، نیست. هرگاه زمان قطع شود، «آن» پدید می‌آید و حرکت توسطی در «آن» حضور دارد و چون «آن» در زمان، بالقوه وجود دارد، حرکت توسطی نیز به واسطه آن در زمان حضور دارد.

بخش نخست این فصل، دیدگاه شیخ درباره نفی وجود از حرکت قطعی و اثبات حرکت توسطی بود که تا این جا مطرح شد. بخش دوم

مربوط به مطالبی درباره سخن شیخ است.

(و فیه موضوع اباحت)، مطلب یکم: اشکال فخر رازی بر سخن شیخ و نفی حرکت قطعی

هر ماهیتی گونه خاصی از وجود دارد. وجود ماهیت متناسب با همان ماهیت است در تجرد، ماده، جوهر، عرض، حدوث و قدم. وجود هیچ ماهیتی به گونه وجود ماهیت دیگر نیست.

(بمعنی انه یصدق، ص ۳۳)، معیار وجود داشتن در خارج این است که مفهوم آن شیئی بر یک امر خارجی صدق کند و اگر آن شیئی ماهیت است، حد آن در آن شیئی خارجی یافت شود. برای آگاهی از وجود ماهیت یا مفهوم در خارج، باید آن را با وجود خارجی بسنجیم. اگر با آن مطابق بود، به موجود بودن آن حکم کنیم وگرنه، نه. ماهیت حرکت، زمان، قوه و استعداد هم همین گونه است. به گفته فخر رازی، عجیب است که شیخ زمان را به عنوان موجود متصل در خارج پذیرفته ولی حرکت قطعی را که ناظر به وجود سیال است، نمی پذیرد. حرکت قطعی نیز مانند زمان، سیال است. اجزاء هیچ کدام از آن دو با هم جمع نمی شوند و این جمع نشدن به معنی سیال بودن آن دو است.

پذیرش وجود زمان و نفی حرکت قطعی چند اشکال دارد:

(و الحركة بالمعنی الاول)، ۱- حرکت بر زمان منطبق است. اگر حرکت معدوم باشد، لازمه اش این است که یک معدوم بر یک موجود منطبق باشد که محال است.

(و الحركة عنده)، ۲- حرکت، محلّ زمان است، اگر حرکت معدوم باشد، معدوم، محلّ امر موجود می‌شود که محال است.

(و علتیه)، ۳- حرکت، علت قابلی و اعدادی زمان است. محال است که علت شیئی موجود، معدوم باشد.

ممکن است گفته شود، این نقش‌ها را به حرکت توسطی می‌دهیم که شیخ وجود خارجی آن را پذیرفته است.

پاسخ: اتصاف حرکت توسطی به اجزاء، بالعرض است و چون بالعرض باید به بالذات منتهی شود، باید امر بالذاتی وجود داشته باشد تا حرکت توسطی به وسیله آن اجزاء داشته باشد.

(الثانی)، مطلب دوم: توجیه نظر شیخ. شاید مقصود شیخ از نفی حرکت قطعی، نفی وجود ثابت برای آن است. توضیح: از سویی جدایی وصف از موصوف، در ظرف اتصاف، به تناقض می‌انجامد، زیرا لازمه‌اش این است که موصوف در عین حال که موصوف است، وصف نداشته و موصوف نباشد. از سوی دیگر، حرکت قطعی، متحرک را رها می‌کند، زیرا جسم در هر لحظه‌ای در جایی است که نه قبلاً بوده و نه بعداً خواهد بود. پس حرکت قطعی وصف خارجی جسم نیست.

(لکننا نقول)، پاسخ ملاصدرا به توجیه کلام شیخ: این که شیخ می‌گوید: جدایی وصف از موصوف، در ظرف اتصاف، تناقض است، درست است و جدایی حرکت قطعی از متحرک نیز ممکن نیست و آن دو تلازم دارند، جسم که حرکت بر آن منطبق است و محلّ و علت اعدادی حرکت

است، ثابت نیست بلکه به خاطر مادّه آن، متأثر و منفعل است. پس قابل و محلّ حرکت مانند خود حرکت، سیال است، همان گونه که فاعل حرکت نیز سیال است، زیرا ممکن نیست حرکت سیال باشد و فاعل قریب آن سیال نباشد، خواه فاعل طبیعی باشد، خواه قسری یا ارادی.

(الثالث، ص ۳۴) مطلب سوم: راهی برای اثبات حرکت قطعی.

نفی حرکت قطعی به گونه سالبه جزئی، درست است ولی سالبه کلی آن نادرست. حرکت قطعی، وجود دفعی یا جمعی ندارد ولی نفی برخی از گونه های آن به معنی نفی مطلق آن نیست. بهتر آن است که سخن شیخ حمل بر این شود که وی وجود ثابت و مستمر مانند وجود اشیاء عینی خارجی را از حرکت قطعی نفی کرده است نه مطلق وجود را.

(الرابع)، مطلب چهارم: اثبات حرکت قطعی از طریق وجود زمان

شیخ وجود تدریجی حرکت قطعی در خارج را نفی نمی کند بلکه وجود دفعی آن را در خارج نفی می کند.

(فانه ان لم یکن)، دلیل یکم: وی زمان و منشأ آن را موجود می داند و این با نفی وجود تدریجی حرکت قطعی در خارج متناقض است. وی می گوید: آنچه درباره نفی وجود از زمان گفته شده، مبنی بر این است که زمان در «آن» موجود نیست و مانند شجر و حجر نیست که همه اجزاء آن در یک «آن» دفعتاً جمع می شوند. فرق است که گفته شود، زمان اصلاً وجود ندارد یا در «آن» وجود ندارد.

اگر وجود زمان به گونه ایجاب جزئی صادق نباشد، نقیض آن که

سلب کلی است، صادق است. معنی سلب کلی وجود زمان این است که زمان مصداقی در خارج ندارد. ولی اگر مصداقی در خارج نداشته باشد، نمی‌توان بُعد و مقداری باشد که بین دو طرف مسافت است.

(و الزمان یشبّه، ص ۳۵) دلیل دوم: به گفته شیخ، وجود حرکت، از وجود زمان قوی‌تر است. پس حرکت در خارج وجود دارد، زیرا زمان که ضعیف‌تر است، در خارج وجود دارد.

(الخامس)، مطلب پنجم: اشکال فخر رازی بر حرکت توسطی و پاسخ

ملاصدرا

حرکت توسطی عبارت است از بودن شیئی بین آغاز و انجام. این مفهومی کلی و ذهنی است که بر افراد کثیر قابل صدق است. مفهوم کلی به دلیل کلی بودن، در خارج وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد حرکت معین و جزئی است، یعنی «آن» و «آنیات» است. «آن» و «آنیات» همان‌گونه که مصداق حرکت توسطی نیستند، مصداق حرکت قطعی هم نیستند. به همین سبب است که برخی حرکت را نه این دانسته و نه آن، بلکه گفته‌اند: حرکت حصولات متعاقب در حدود مسافات متتالی است، یعنی حرکت مجموعه سکون‌های پیاپی در مسافت‌های متتالی است. شبیه به ذرات صغار صلب دموکریت در باب اجسام که باطل است، زیرا در این صورت سه اشکال مطرح خواهد شد: ۱- تتالی آنات ۲- تشافع حدود ۳- کمال ثانی بودن حرکت.

۱- وجود یک «آن» محال است، چه رسد با اجتماع «آنات». «آن» مانند

جزء لایتجزی است و «آنات» مانند اجزاء لایتجزی. ۲- «آن» طرف زمان است و اگر زمان وجود نداشته باشد، طرف هم وجود ندارد. مانند نقطه و خط و سطح که به هم دیگر وابسته اند. «آن» طرف زمان است و زمان، عارض حرکت قطعی و حرکت توسطی، پدیده‌ای «آنی» و در «آن» رخ می‌دهد. اگر حرکت قطعی وجود نداشته باشد، زمان هم وجود ندارد و اگر زمان نباشد، «آن» هم نیست و اگر «آن» نباشد، حرکت توسطی هم نیست. وقتی یک «آن» وجود نداشته باشد، تتالی معنی نخواهد داشت.

بر فرض که «آن» و «آنات» ممکن باشد، در کنار هم قرار گرفتن آن‌ها ممکن نیست، زیرا «آن» طرف است و وقتی دو آن در کنار هم قرار می‌گیرند که یکی طرف دیگری باشد، در حالی که آن دیگری هم طرف می‌خواهد. به علاوه طرف داشتن «آن» به این است که چپ و راست داشته باشد که مستلزم تجزیه «آن» است. پس تشافع «آنات» نیز محال است.

حرکت کمال اول است. کمال اول در جایی صادق است که متحرک به مقصد نرسیده باشد، حال آن که اگر حرکت در «آن» رخ دهد، در هر «آنی» متحرک واصل است و غیر از وصول نیست، در حالی که وصول غیر از طلب وصول است. طلب وصول، کمال اول است و وصول، کمال ثانی.

(و الجواب)، پاسخ ملاصدرا به اشکال فخر رازی

ملاصدرا تصویری از حرکت توسطی ارائه می‌کند که مصادیق خارجی

داشته باشد. بخش اول اشکال این بود که حرکت توسطی، کلی است و در خارج وجود ندارد، زیرا آنچه در خارج وجود دارد، شخص است. پاسخ ملاصدرا: اگرچه حرکت توسطی به این معنی در قیاس با امور زمانی و آنی که عقل در خارج اعتبار می‌کند، کلی و مبهم است ولی از جهات شش‌گانه تعیین دارد و از کلیت خارج می‌شود. ۱- تعیین موضوع ۲- وحدت مسافت ۳- وحدت زمان ۴- فاعل معین ۵ و ۶- آغاز و انجام معین.

حرکت از موجوداتی است که همین اندازه از تعیین برای آن‌ها بسنده است، هرچند همین اندازه هم خالی از اشتراک نیست و کلی است که در اثر اضافه به امور شش‌گانه، به صورت کلی فی المعین درآمده است. (السادس، ص ۳۶) مطلب ششم: دلیل بر امتناع حرکت قطعی در خارج از طریق تحلیل اجزاء حرکت و نقد آن

این دلیل درباره زمان و هر غیرقاری به‌کار می‌رود: حرکت یا مرکب از امور تقسیم‌پذیر است یا از امور تقسیم‌ناپذیر. ترکیب از امور تقسیم‌ناپذیر باطل است، زیرا امور تقسیم‌ناپذیر، امتداد و اندازه ندارند. از ترکیب اموری که امتداد و اندازه ندارند، شیئی دارای امتداد و اندازه به‌وجود نمی‌آید.

اگر حرکت از امور تقسیم‌پذیر ترکیب شده باشد، تقسیم‌پذیری آن مستمر است، بنابراین اجزاء فرضی آن به‌گونه دفعی وجود ندارند، زیرا غیرقارّ هستند و به‌گونه تدریج به‌وجود می‌آیند. هر جزئی که پدید آید

تقسیم‌پذیر است و برخی از اقسام قبل از دیگری و برخی بعد از دیگری موجود می‌شود. چیزی که اجزاء آن قبل و بعد داشته باشد، کل آن هرگز با هم و دفعتاً موجود نمی‌شود، پس آنچه جزء موجود فرض شده، جزء موجود نیست و این خلاف فرض است.

(أقول)، این استدلال را رازی به عنوان شبهه بر وجود حرکت آورده است که قبلاً نیز در سخنان رازی و نیز شیخ آمده بود و پاسخ آن‌هم این بود که این مغالطه بین سالبه کلی با جزئی است، زیرا وجودی که در این دلیل نفی شده است، مطلق انحاء وجود نیست بلکه گونه‌ای از آن است. در این استدلال گفته شد که اگر اجزاء شیئی تقسیم‌پذیر هم تقسیم‌پذیر باشد، برخی از اجزاء قبل و برخی بعد خواهد بود. چیزی که برخی از اجزاء آن قبل و برخی بعد باشد، وجود دفعی و جمعی ندارد. مغالطه در همین جا رخ داده است، زیرا موجود نبودن چیزی به گونه دفعی مستلزم نفی مطلق آن نیست، زیرا چیزی که وجود دفعی ندارد، می‌تواند وجود تدریجی داشته باشد.

(السابع، ص ۳۷) مطلب هفتم: دلیل ایجی بر نفی حرکت قطعی اتصال بین جزء گذشته حرکت با جزء آینده آن، اتصال بین موجود و معدوم است و محال. پس حرکت نمی‌تواند یک موجود واحد متصل باشد.

پاسخ ملاصدرا: وجود حرکت و زمان، ضعیف و آمیخته به عدم است، چنان‌که فعلیت آن آمیخته به قوه و حدوث آن عین زوال آن است. هر

جزئی از آن ملازم با عدم جزء دیگر یا عین عدم آن است. این ویژگی امور متصل تدریجی است.

فصل دوازدهم: اثبات محرک اول (ص ۳۸)

در این فصل نخست به اثبات محرک اول از راه متعارف فلسفی می‌پردازند، سپس از راه حرکت جوهری. اگر حرکت به فاعل نسبت داده شود، فعل است و اگر به قابل نسبت داده شود، کمال اول است.

حرکت صفت وجودی و امکانی است. پس هم نیاز به قابل دارد، هم به فاعل. فاعل و قابل آن باید متعدد و متغایر باشد، زیرا اولاً، اجتماع فاعل و قابل، محرک و متحرک که مربوط به دو مقوله ان یفعل و ان ینفعل است، محال است. ثانیاً، واحد بودن مفیض و مستفیض محال است. پس متحرک، محرک خود نیست و نیاز به محرکی بیرون از خود دارد.

(لکن هنا دقیقه، ص ۳۹)، وحدت حرکت و متحرک بر اساس حرکت

جوهری

درباره حرکت گفته شد که حرکت صفت وجودی و امکانی است. بر اساس حرکت جوهری، دیگر حرکت، وصف نیست بلکه وجود امکانی است. حرکت، وصف چیزی نیست بلکه یک جوهر سیال است که ذاتاً متجدد است و حرکت‌های وصفی مانند حرکت اعراض، وصف نیستند

بلکه ظهورات حرکت ذاتی و جوهری اند.

براین اساس، حرکت نیاز به محرک ندارد بلکه نیاز به جاعل و موجد دارد که ذات متحرک را که عین حرکت است، جعل کند. تفصیل آن بعداً مطرح خواهد شد اما اجمالاً آن:

(فالآن نقول قولاً مجملاً، ص ۴۰)، متحرک و قابل حرکت، نسبت به دو کمال، بالقوه است: کمال اول و کمال ثانی؛ حرکت و مقصد. محرک و معطی حرکت، واجد کمال و بالفعل است. قابل نیاز به محرک دارد که از جهت اعطای حرکت بالفعل باشد. این محرک یا خودش نیز متحرک و در نتیجه نیازمند به محرک است یا نیست. اگر باشد، یا به دور می‌انجامد یا به تسلسل یا به محرک اول غیر متحرک. اگر متحرک نباشد، خودش محرک اول است.

(فثبت ان فی الوجود طرفین)، وجود دو طرف دارد: ۱- حق تعالی که فعلیت و خیر محض است. ۲- هیولی که شر است و خیریت آن بالعرض است.

فصل سیزدهم: اشکالات قاعده «هر متحرکی، محرک دارد» (ص ۴۱)

در فصل پیش دو برهان بر نیازمندی متحرک به محرک و ضرورت مغایرت آن دو مطرح شد. فخر رازی هفت دلیل فلسفی بر مغایرت محرک و متحرک که از پیشینیان است، نقل و نقد کرده است. ملاصدرا شش دلیل آن را نقل و نقدهای آن را هم مورد نقد قرار داده است.

(الاولی)، دلیل یکم: اگر علت حرکت چیزی، خودش باشد، پیوسته حرکت خواهد داشت و سکون برای آن محال است، زیرا علت حرکت، ذات آن است و تا بقاء ذات، علت حرکت هم باقی است، در حالی که اشیاء سکون هم دارند. پس علت حرکت اشیاء متحرک، امری بیرون از ذات آنهاست.

(الثانیة)، دلیل دوم: اگر علت حرکت، ذات متحرک باشد، اجزاء حرکت مجتمع خواهد بود. جمع اجزاء حرکت، یعنی ثبات آنها. ثبات اجزاء حرکت، یعنی نفی حرکت. پس اگر علت حرکت، ذات متحرک باشد، حرکت متنفی خواهد بود، حال آنکه حرکت وجود دارد.

لزوم اجتماع اجزاء حرکت: اگر حرکت معلول ذات متحرک باشد، ذات متحرک همیشه ذات اوست و در ذات بودن ثابت است. هرگاه علت ثابت باشد، معلول هم ثابت است. پس با ثبات علت حرکت، حرکت هم ثابت خواهد بود. ثبات حرکت به دو معنی است: ۱- نفی حرکت ۲- همیشگی بودن و گوناگون نبودن حرکت که هر دو خلاف بداهت و تجربه است.

(الثالثة)، دلیل سوم: اگر جسم ذاتاً حرکت کند، یا حال و مکان ملائم ندارد و همه حالات و مکان‌ها برای او یکسان است، یا حال و مکان مناسب دارد. اگر ندارد، کمال ثانی هم ندارد و چیزی که کمال ثانی نداشته باشد، کمال اول (حرکت) هم ندارد. پس اگر جسم ذاتاً حرکت کند، حرکت نخواهد داشت.

به علاوه از آن جا که همه حالات و جهات برای آن یکسان است، ترجیح یکی از حالات و جهات برای آن ترجیح بلامرجح است. در این صورت یا در همه جهات حرکت می کند یا اصلاً حرکت نمی کند. حرکت در همه جهات محال است، زیرا یک حرکت نمی تواند هم زمان در همه جهات باشد. تقدم جهتی بر جهت دیگر هم ترجیح بلامرجح است. اگر اصلاً حرکت نکند خلاف فرض است، زیرا فرض این است که موضوع بحث، فاعل حرکت است نه خود حرکت. علاوه بر این که نفی حرکت و نیز نفی حرکت در جهات مختلف، خلاف بداهت است.

اگر حالات و مکان های مناسب و ملائم دارد، باید وقتی بدان مکان یا حال رسید، حرکت پایان یافته و سکون جای گزین آن شود. در این صورت حرکت آن ذاتی نیست، زیرا ذاتی با دوام ذات، دوام دارد.

(الرابعة)، دلیل چهارم: اگر حرکت جسم، ذاتی جسم و به سبب جسم بودن آن باشد، باید همه اجسام متحرک باشند، زیرا اجسام در جسمیت مشترکند، پس باید در آثار جسمیت که حرکت هم از آنهاست، مشترک باشند. حال آن که برخی از اجسام متحرک نیستند. اگر حرکت جسم به سبب خصوصیتی در جسم باشد، در این صورت، ذات جسم علت حرکت نیست بلکه آن خصوصیت، علت جسم است و محرک و متحرک، متغایر و متعدد خواهند بود که مطلوب همین است.

(الخامسة)، دلیل پنجم: اختلاف جهت قوه و فعل که در فصل پیش گذشت: محرک یا از همان جهت که حرکت می کند محرک است یا از آن

جهت محرک نیست بلکه جهت محرک بودن و متحرک بودن آن متعدد است. بنابر فرض دوم، محرک غیر از متحرک است. اگر جهت محرک بودن آن همان جهت متحرک بودن آن باشد یعنی از یک جهت هم محرک باشد هم متحرک، تناقض است، زیرا محرک ملازم با وجدان است و متحرک ملازم با فقدان. جمع وجدان و فقدان در یک جهت محال است، زیرا وجدان، وجود است و فقدان، عدم.

(السادسه، ص ۴۲) دلیل ششم: نسبت متحرک که قابل است به حرکت، امکان است ولی نسبت محرک به حرکت، وجوب است. اجتماع امکان و وجوب در شیئی واحد از جهت واحد، تناقض است.

(قال صاحب کتاب المباحث المشرقیه)، نقدهای فخر رازی بر سه دلیل نخست (پاسخ نقضی)

از نظر مشاء، اولاً، طبیعت و میل طبیعی اشیاء به رسیدن به مکان طبیعی خود، مبدأ حرکت و سکون است. ثانیاً، تحریک طبیعت همیشگی نیست بلکه با وصول به مکان طبیعی، تحریک و حرکت پایان می پذیرد و به سکون تبدیل می شود. با توجه به این پیش فرض های فخر رازی سه دلیل نخست را این گونه رد می کند:

(مع انها لاتحرک ابدأ)، نقد دلیل یکم: (دلیل یکم: چیزی که لذاته متحرک باشد، سکون آن محال است، زیرا علت آن همراهش است)، با توجه به مبنای مشاء که حرکت ذاتی و میل طبیعی را با سکون ناسازگار نمی دانند، اشکالی ندارد که حرکت لذاته باشد و با وصول به مقصد،

تبدیل به سکون شود.

(و لایقی اجزاء)، نقد دلیل دوم: (دلیل دوم: اگر طبیعت، علت حرکت باشد، چون علت جمع و ثابت است، اجزاء معلول یعنی حرکت نیز باید جمع و ثابت باشد و حرکت، سکون باشد)، حکیمان مشاء با این که علت را طبیعت و مجتمع می دانند ولی برای اجزاء حرکت، ثبات و بقاء قائل نیستند.

(و هی طالبه لمكان)، نقد دلیل سوم: (دلیل سوم: اگر حرکت، مکان و مقصد طبیعی دارد، با رسیدن به آن ساکن می شود، حال آن که متحرک بالذات است و باید حرکت آن دائمی باشد و اگر مکان و مقصد طبیعی ندارد، حرکت آن به سمت خاصی، ترجیح بلامرجح است). حکیمان مشاء هم طبیعت را علت حرکت می دانند و هم برای آن مکان طبیعی قائلند که با رسیدن متحرک به آن مکان، ساکن می شود.

(فلئن قلت)، پاسخ به اشکال نقضی دلیل یکم: ممکن است در ردّ نقض یادشده گفته شود، طبیعت من حیث هی علت حرکت نیست بلکه در صورتی علت حرکت است که تحولی رخ دهد، مثلاً مانعی پدید آید یا حالت ملائمی از بین برود یا منافری رخ دهد. مانند آن که سنگی از مکان طبیعی خود خارج شده باشد، طبیعت آن سبب حرکت به سوی مکان طبیعی آن است ولی اگر در مکان طبیعی خود بماند، ساکن خواهد بود. در هر صورت، طبیعت به ضمیمه فقدان ملائم یا وجود منافر و مانند آن، علت حرکت است نه ذاتاً و مطلقاً.

(او زوال حاله)، پاسخ به اشکال نقضی دلیل دوم: از آنجا که ممکن است طبیعت به گونه مطلق علت حرکت نباشد، بلکه به شرط پیدایش مانع یا زوال ملائم و خروج از مکان طبیعی، علت باشد، قرب و بعد شیئی نسبت به حالت ملائم یا منافر می‌تواند در علیت طبیعت شیئی برای حرکت مؤثر باشد. تأثیر این قرب و بعدها سبب می‌شود حالت ملائم یا منافر به تدریج پدید آید یا به تدریج از بین برود و چنین طبیعت مشروطی تأثیر تدریجی دارد.

(انما یحصل)، پاسخ به اشکال نقضی دلیل سوم: چون طبیعت به شرط منافی یا ملائم علت حرکت است، با قرار گرفتن در مکان مناسب خود، شرط علیت از بین می‌رود.

با اشکالاتی که بر نقض‌ها وارد شد و در نتیجه سه دلیل نخست تحکیم شد، یک نقض کلی بر هر سه دلیل وارد می‌کند که عبارت است از: اگر چنان‌که در پاسخ نقض‌ها گفته شد، علیت ذات و طبیعت مشروط به وجود منافر و مانند آن باشد، چر این سخن درباره سه دلیل نخست گفته نشود؟

توضیح: شما در پاسخ به اشکال نقضی دلیل یکم گفتید: ممکن است طبیعت من حیث هی علت حرکت نباشد بلکه علیت آن مشروط باشد. عین همین بیان را درباره اصل دلیل یکم می‌توان گفت: طبیعت، علت حرکت خود است ولی مشروط به حصول منافر. در این صورت، متحرک می‌تواند محرک خود باشد ولی به‌طور مشروط.

در پاسخ به اشکال نقضی دلیل دوم گفتید: طبیعت به سبب قرب و بعدها سبب می شود حالت ملائم یا منافر به تدریج پدید آید یا به تدریج از بین برود. چرا عین همین درباره اصل دلیل دوم گفته نشود؟ مثلاً بگوئیم طبیعت، علت حرکت است ولی چون ارتباط طبیعت با حالت منافر کم و زیاد می شود، شرایط تحریک نیز تفاوت می کند و طبیعت با هریک از شرایط بیرونی، علت برای جزئی از حرکت خواهد بود.

در پاسخ به اشکال نقضی دلیل سوم گفتید: چون علیت طبیعت مشروط به منافی است، با قرار گرفتن در مکان مناسب، شرط علیت از بین می رود. همین سخن را درباره اصل دلیل سوم می توان گفت: حالات و مکان های مناسب و ملائم دارد ولی طبیعت به شرط منافر علت حرکت است، نه به طور مطلق تا گفته شود، باید وقتی بدان مکان یا حال رسید، حرکت پایان یافته و سکون جای گزین آن شود.

(الا بان یقال)، فخر رازی تنها راه پاسخ به اشکالات سه دلیل اول را تمسک به دلیل چهارم می داند، به این صورت که طرفداران دلایل سه گانه بگویند: اگر حرکت جسم، ذاتی آن باشد، باید همه اجسام متحرک باشند، زیرا اجسام در جسمیت مشترکند. پس اولاً، سه دلیل اول بدون دلیل چهارم، چیزی را اثبات نمی کنند و ثانیاً در صورت رد دلیل چهارم، آن سه دلیل هم رد می شوند.

(فنقول)، نقد دلیل چهارم: (اگر حرکت جسم، ذاتی آن باشد، باید همه اجسام متحرک باشند). جسم از سه چیز تشکیل شده است: ۱- مقدار ۲-

صورت جسمی ۳- هیولی

مقدار و ابعاد سه گانه جسم، طبیعت و ماهیت مشترک بین همه اجسام است.

اما اشتراک صورت جسمی میان همه اجسام، فاقد دلیل است و اختلاف آن‌ها در صورت جسمی می‌تواند سبب اختلاف در حرکات یا بودن و نبود حرکات باشد.

دلیل بر تعدد حقیقت صور جسمی: صورت جسمی، همان قابلیت برای ابعاد سه گانه نیست، زیرا قابلیت، امر اضافی است و صورت جسمی، امر جوهری است. پس صورت جسمی، قابلیت نیست. پس تعریف جسم به جوهر قابل ابعاد سه گانه، تعریف حقیقی نیست، زیرا تعریف جوهر به عرض است. پس صورت جسمی چیزی است که قابلیت از لوازم آن است. وحدت لازم دلیل بر وحدت ملزوم نیست، پس مانعی ندارد که صور جسمی در عین تعدد، لازم واحدی مانند قابلیت ابعاد سه گانه داشته باشند.^۱

نتیجه: با تعدد و اختلاف صور جسمی در اجسام مختلف، حرکت و سکون آن‌ها تبیین پذیر است. برخی از اجسام در عین اشتراک در

۱- پاسخی بر اشکال تشکیک در جسم است. به نظر ملاصدرا، جسم امری ذو مراتب است؛ طبیعی، مثالی و عقلی. مستشکل: تشکیک در جایی است که مراتب جامع داشته باشند که این جا تقسیم در ابعاد سه گانه است که نه جسم مثالی دارد نه جسم عقلی. پاسخ: داشتن ابعاد سه گانه نه جنس جسم است نه فصل آن بلکه از عوارض یا لوازم آن است و وحدت لازم دلیل بر وحدت ملزوم نیست.

جسمیت به سبب اختلاف در صورت، متحرک‌اند و برخی دیگر به دلیل تفاوت صورت جسمی آن‌ها با اجسام دیگر، متحرک نیستند. پس حرکت اجسام و نیز انواع حرکت آن‌ها به صورت آن‌ها نسبت دارد نه به حقیقت جسمی مشترک که مقدار آن‌هاست.

(ثم قال و ان سلّما، ص ۴۳) بر فرض که بپذیریم که اجسام در صورت جسمی نیز مشترک‌اند، اختلاف آن‌ها را می‌توان به مادّه و هیولای آن‌ها نسبت داد و علت تفاوت آن‌ها در حرکت و سکون و نیز انواع حرکت آن‌ها، مادّه آن‌ها باشد، نه مقدار و صورت مشترک آن‌ها.

(أقول)، نقد ملاصدرا بر اشکال رازی بر دلیل چهارم
نقد یکم: اشتراک اجسام در «جوهر قابل ابعاد سه‌گانه» بدیهی است و نیازی به ارائه دلیل ندارد. براهین آن ارائه خواهد شد که برای عالمان، تنبیه و تذکر است.

اشتراک صورت جسمی در اجسام برای اثبات مبادی طبیعی و محرکات خاص، بسنده است، زیرا حرکات، اوضاع و ایون از عوارض و اوصاف همان امر مشترک است. مثلاً مکان‌مندی، از مختصات جسم است، وضع و نسبت اعضاء به هم و به بیرون، انتقال از مکانی به مکان دیگر، همگی از اوصاف جسم است که سبب قابلی حرکت است. حرکت نیاز به علت فاعلی هم هست.

(ص ۴۴) راه‌های اثبات علت فاعلی متحرک

(بعضها یبتنی)، راه یکم: اثبات امکان و قوه وجود این اوصاف در جسم. عوارض مختلف جسمانی، مسبوق به استعداد و قوه‌اند، زیرا جسم قابل آن‌هاست و قبول به معنی انفعال با فعلیت جمع نمی‌شود. پس ممکن نیست فاعل و قابل یکی باشد.

(و بعضها)^۱ راه دوم: صفات و عوارض مختلف اجسام از لوازم ماهیت مشترک نیست، زیرا در این صورت باید در همه افراد آن ماهیت وجود داشته باشند ولی وجود ندارند، پس عوارض مختلف جسم از لوازم صورت جسمیه مشترک نیست بلکه از لوازم صورت نوعی است. حاصل آن‌که صورت جسمی، از امور بدیهی است، علاوه بر این‌که تنبیهات لازم هم بر آن ارائه شده است.

(و اما قوله یجوز)، نقد دوم: این اشکال ناظر به این سخن رازی است که می‌گفت: اشتراک امور مختلف در لازم واحد، مجاز است. جواز اشتراک امور مختلف در لازم واحد مشروط است به این‌که منشأ لزوم، یک جهت مشترک باشد و لازم واحد، لازم مبادی مختلف از حیث اختلاف آن‌ها نباشد.

قابلیت ابعاد اگرچه نسبی است ولی از لوازم جسم بما هو جسم است، نه از لوازم اختلاف اجسام.

رازی با بیان این‌که امور مختلف می‌توانند لازم واحد داشته باشند،

۱- این‌هم دلیل دیگری بر رد اشکال تشکیک است.

می‌خواهد بگوید، قابلیت ابعاد، لازم مشترک اجسام مختلف است، نه جهت اشتراک آن‌ها.

ملاصدرا قابلیت ابعاد را لازم صورت جسمی می‌داند ولی رازی لازم صور نوعی می‌داند.

(و بعض تلک الطرق)، برخی از دلایل شش‌گانه نشان می‌داد که ماده مشترک بین اجسام مختلف، مبدأ حرکات مختلفی که هریک از آن‌ها مربوط به نوعی از اجسام است، نیست، زیرا ماده، قوه و استعداد است و اجسام از جهت ماده با هم تفاوت ندارند.

فخر رازی در اشکال بر دلیل چهارم می‌گفت: اگر بپذیریم که اجسام در صورت جسمی مشترکند، در ماده، مشترک نیستند و ماده خاص هر جسمی می‌تواند سبب حرکت‌های خاص آن باشد.

ملاصدرا: ولی تفاوت مواد که می‌تواند مبدأ حرکت‌های مختلف باشد، تنها به سبب تفاوت صور نوعی آن‌هاست.

نقض دلیل چهارم با حرکات و اشکال افلاک که اشکال دوم فخر بر این دلیل است.

بر فرض وحدت صورت جسمی و ماده جسم، باز هم اجسام می‌توانند حرکت‌های مختلف داشته باشند.

فصل چهاردهم: اقسام محرک و اثبات محرک عقلی (ص ۴۷)

۱- محرک بالذات با واسطه: مانند نجار که با تیشه کاری انجام می‌دهد.

۲- محرک بالذات بی واسطه و مباشر که صفت حرکت را به چیزی می‌دهد. در این صورت، ذات متحرک وجود دارد و محرک به آن حرکت می‌دهد.

۳- محرک بالذات بی واسطه غیرمباشر که ذات متحرک را افزوده می‌کند.

اقسام محرک از جهت دیگر

- ۱- محرکی که خودش هم متحرک است مانند راننده و گوینده.
- ۲- محرکی که خودش، متحرک نیست مانند معشوق که عاشق را تحریک می‌کند یا معلم که متعلم را به حرکت وامی‌دارد.

اثبات محرک عقلی یا اثبات وجود محرک غیر متحرک

(و لاستحالة وجود اجسام بلانهاية)، دلیل یکم: اجسام نامتناهی محال است، زیرا اولاً، جسم، بُعد دارد. اگر اجسام نامتناهی باشند، بعد نامتناهی خواهد بود که به نفی تعدد جسم می‌انجامد و محال است. ثانیاً، اجسام محلّ دارند، وجود اجسام نامتناهی در محلّ واحد ممکن نیست. پس نامتناهی بودن اجسام به نفی تعدد اجسام می‌انجامد. اگر هر محرکی، متحرک باشد، همه متحرک‌ها جسم خواهند بود. اگر سلسله محرک‌ها نامتناهی باشد، به اجسام نامتناهی و ابعاد نامتناهی خواهد انجامید که محال است. پس برخی از محرک‌ها نامتحرک‌اند.

(و اما ثانیاً)، دلیل دوم: تسلسل در ناحیه علل به دلایل متعدد محال است. یکی از آن دلایل، برهان وسط و طرف است: محرک با متحرک معیت دارد و از آن انفکاک ناپذیر است. حال اگر چیزی محرک داشته باشد و محرک آن هم محرک دیگری داشته باشد، ممکن نیست این زنجیره محرک تا بی نهایت ادامه یابد، زیرا اگر مجموعه آنها را در نظر بگیریم، اولین محرک در این زنجیره، فقط محرک است. آخرین این زنجیره فقط متحرک است. غیر از این دو (اولین و آخرین) وسط هستند. حال اگر این زنجیره همه در حکم وسط باشند یعنی محرک برای چیزی باشند و متحرک چیزی دیگر، لازمه اش این است که وسط بدون طرف وجود داشته باشد حال آنکه چنین چیزی محال است و وسط بودن چنانکه از نامش هم پیداست، متوقف بر وجود طرف است. پس تا محرک نامتحرک نباشد، وسط محقق نخواهد شد. پس تسلسل محال است.

(فالمحرک الذی لایتحرک، ص ۴۸) محرک نامتحرک یا مبدأ فاعلی است یا مبدأ غایی. مبدأ فاعلی، چیزی را ایجاد می کند که خودش حرکت دارد مانند این که نفسی را ایجاد می کند که خودش اراده دارد. محرک نامتحرک به جسم متحرک، مبدأ قریب حرکت را افاضه می کند و به جسم نیرویی می دهد که با آن حرکت کند. مبدأ غایی، معشوق و محبوب است و به دلیل محبوب بودن بدون آن که کاری انجام دهد، محب را به حرکت وامی دارد.

جسمانی نبودن محرک نامتحرک

محرک نامتحرک، حرکت ندارد، هر قوه جسمانی، دست کم وقت تحریک که بدن، جسم و ماده خود را حرکت می دهد، خود نیز بالعرض و به واسطه آن با آن حرکت می کند. مثلاً طبیعت سنگ که علت حرکت جسم و ماده آن از بالا به پایین است، همراه با آن حرکت دارد. پس محرک نامتحرک، مادی و جسمانی نیست.

قوه جسمانی: مقصود از قوه جسمانی صرفاً قوای مادی نیست بلکه هر چیزی را که به جسم وابستگی داشته باشد، شامل می شود، خواه وابستگی آن ها مربوط به مرتبه ذات آن ها باشد، خواه مرتبه فعل آن ها. مثلاً قوای جسمانی محسوس، در مرتبه ذات خود وابسته به جسم و ماده هستند ولی نفس انسان در مرتبه ذات خود، مجرد است و در مرتبه فعل، وابسته به جسم و ماده است و برخی از کارهای خود را به وسیله جسم و ماده انجام می دهد.

کارهایی که جسم انجام می دهد یا بالطبع است یا بالعرض یا بالقسر. هر کاری که جسم انجام دهد و بالقسر و بالعرض نباشد، با قوه ای زائد بر جسمیت آن انجام می دهد، زیرا اگر جسمیت آن علت برای آن فعل بود، باید آن فعل در همه اجسام وجود داشته باشد، زیرا جسمیت مشترک میان آن هاست، پس لوازم جسمیت هم باید مشترک باشد. حال آن که مشترک نیست پس مربوط به اصل جسمیت نیست.

آن قوه زائد بر جسمیت، یا طبع است یا اراده نفسانی. در هر دو

صورت، صورت آن قوه زائد، باید نوعی تعلق به جسم داشته باشد و ممکن نیست کاملاً مفارق باشد، زیرا موجود مفارق، مجرد تام است. حال آنکه اگر مفارق کاری را از طریق حرکت انجام دهد، باید فاقد آن و وابسته به آن باشد. در حالی که موجود مفارق به هیچ چیزی وابسته نیست و نسبت آن به همه موجودات مساوی است، خواه نسبت ایجاد باشد، خواه تدبیری.

فصل پانزدهم: جسمانی بودن مبدأ مباشر افعال و حرکات طبیعی (علیت مباشر صورت نوعی برای افعال و حرکات طبیعی)

گفته شد که هر حرکت و متحرکی به محرک عقلی مفارق وابسته است. این محرک مفارق عقلی، مبدأ بعید حرکات و متحرک‌هاست اما ممکن نیست مبدأ قریب، مباشر و بی‌واسطه آن‌ها، مجرد عقلی باشد.

دلیل: حرکتهای متعدد و متفاوت اجسام که سرانجام به عقل مفارق بازمی‌گردد، یا به این سبب در اجسام رخ داده است که ۱- جسم هستند یا به این سبب که ۲- قوه جسمانی دارند یا به این سبب که ۳- عقل مفارق قوه‌ای دارد که حرکات اجسام بدان وابسته است.

فرض اول و دوم باطل است: اگر به سبب جسمیت باشد، (فرض اول) باید آن حرکات مختلف در همه اجسام وجود داشته باشد، زیرا جسمیت مشترک میان آن‌هاست. (فرض سوم) اگر به سبب وجود قوه‌ای در عقل مفارق باشد یا ۱- آن قوه، خود مفارق است یا ۲- اراده آن است.

اگر خود مفارق باشد، نسبت مفارق با همه موجودات و حرکات، یکسان و برابر است، پس باید همه حرکات در همه اجسام محقق شود، حال آنکه این گونه نیست. اگر اراده آن باشد، یا علت تعدد اراده‌های مفارق، خود اجسام هستند یا غیر اجسام. اگر جنبه جسمیت اجسام باشند، همان گونه که نسبت عقول به همه چیز برابر است، اراده آن‌ها هم نسبت به همه چیز برابر است. اگر مربوط به جسمیت اجسام نباشد بلکه مربوط به ممیزات آن باشد، این ممیزات در نهایت به علل مفارق برمی‌گردد. تعلق اراده مفارق به این ممیزات یا به سبب جسم است که گفته شد یا گزاف است که اراده گزاف برای مفارق محال است. پس فرض دوم درست است که اجسام قوه‌ای جسمانی دارند که مبدأ قریب افعال متعدد و مختلف آن‌هاست.

حاصل: منشأ حرکات مختلف اجسام:

- ۱- خود جسم است، در این صورت باید همه اجسام، آن حرکات مختلف را داشته باشند.
- ۲- عقل مفارق است. نسبت عقل مفارق به همه چیز برابر است و سبب حرکت‌های مختلف نمی‌شود.
- ۳- اراده عقل مفارق است ولی عقل، اراده گزاف ندارد.
- ۴- چیزی غیر از صورت جسمی، غیر از مبدأ مفارق و غیر از اراده آن است. آن، صورت نوعی است که تفاوت آن‌ها سبب تفاوت اجسام در حرکت و سکون اجسام است.

فصل شانزدهم: مسبوق بودن حادث زمانی به استعداد و ماده (ص ۴۹)

وجود هر حادث زمانی متوقف بر دو چیز است:

۱- قوه، استعداد و امکان استعدادی آن. از آن جا که قوه یادشده، جوهر نیست^۱ تا مستقل از موضوع محقق شود، نیازمند به جوهری است که آن را بر پا نگه دارد پس

۲- جوهری که آن قوه و استعداد، قائم و مستند به آن باشد.

عکس نقیض عنوان فصل: هرچه مسبوق به قوه و استعداد وجود خود نباشد، حادث زمانی هم نیست. چیزی که مسبوق به استعداد نباشد، مسبوق به حامل استعداد و ماده هم نیست. چیزی که ماده نداشته باشد، مجرد است. مجرد، حادث زمانی نیست.

(ممکن الوجود لذاته، ص ۵۰) حادث زمانی، امکان ذاتی هم دارد، زیرا حادث زمانی اگر ممکن نباشد، یا ممتنع الوجود است و هرگز وجود نمی یابد، در حالی که حادث زمانی وجود یافته است یا واجب الوجود است و پیشینه عدمی ندارد، حال آن که حادث زمانی، پیشینه عدمی دارد.

۱- این گونه مطالب و مانند آن از اشاراتی است که نشان می دهد قوه و ماده که بازگشت آن به هیولی و قوه محض است، وجود ندارد و بر فرض که وجود داشته باشد، جوهر نیست. در فصل نوزدهم بدان تصریح می شود.

تغایر قدرت و امکان

(فامکان الوجود)، ممکن بودن چیزی به معنی قادر بودن فاعل بر ایجاد آن نیست، زیرا قدرت فاعل غیر از امکان قابل و حادث است، زیرا اولاً، امکان، وصف شیئی ممکن است ولی قدرت، وصف فاعل آن است. ثانیاً، امکان شیئی پیش از قدرت فاعل است و تا چیزی ممکن نباشد، مقدور نیست و بسا ممکن باشد ولی مقدور نباشد.

انتزاع عقلی نبودن امکان استعدادی

(و هذا الامکان)، امکان، استعداد و مانند آن، از امور عینی است نه عقلی و اعتباری، جوهر هم نیست پس عرض است.

امکان استعدادی از امور عقلی انتزاعی نیست، زیرا به مستعد و مستعد له اضافه دارد و اضافه در حکم مضاف و مضاف الیه است. اگر مضاف و مضاف الیه، انتزاعی باشد، اضافه هم انتزاعی است و اگر عینی باشد، اضافه هم عینی است.

(فیکون الاضافه مقومه له، ص ۵۱) امکان استعدادی از سنخ اضافه است نه جوهر و نه عرض قار

(و لو کان الامکان جوهرًا)، دلیل یکم: اگر امکان استعدادی، جوهر باشد، وجود خاصی خواهد داشت و با قطع نظر از اضافه به حال و محل، موجود خواهد بود و قائم به ذات خود خواهد بود، نه امکان برای چیزی دیگر. پس جوهر نیست.

به تعبیر دیگر، اگر امکان، جوهر باشد، قائم به ذات خود است و منشأ امکان چیز دیگر نخواهد بود، حال آن که امکان قائم به ذات خود نیست و امکان برای چیز دیگر است.

(و کذا لو کان عرضاً قاراً)، امکان استعدادی، عرض قار هم نیست، زیرا اعراض (غیر از اضافه) وجود فی نفسه دارند، حال آن که امکان استعدادی وجود فی نفسه ندارد.

اضافه مشهوری: چیزی که اضافه در حقیقت و ذات آن نباشد و اضافه عارض بر آن شود. مانند انسان که اضافه بر آن عارض می شود و خودش اضافه نیست.

اضافه حقیقی: چیزی است که اضافه در ذات و حقیقت آن باشد مانند ابوت.

اضافه امکان استعدادی، از سنخ اضافه مشهوری نیست بلکه اضافه حقیقی است، یعنی ذاتی ندارد که اضافه بر آن عارض شده باشد، بلکه خود اضافه است.

(و الاضافة مقومة)، دلیل دوم: اضافه که عرض است مقوم امکان وجود اشیاء است. عرض، مقوم جوهر نیست. پس امکان، جوهر نیست.

(فلنسم هذا الامکان، ص ۵۲) نیازمندی امکان استعدادی به موضوع چنان که گفته شد، امکان استعدادی، جوهر نیست بلکه عرض است. هر عرضی نیاز به موضوع دارد. پس امکان استعدادی نیاز به موضوع

دارد. موضوع آن، ماده و هیولی است.

امکان استعدادی، قوه وجود، حامل وجود نام دارد و حامل این امکان، موضوع، ماده و هیولی است.

تفاوت امکان استعدادی با امکان ذاتی

امکان استعدادی، امری وجودی است ولی امکان ذاتی، ذهنی و مفهومی است.

امکان استعدادی در مقابل وجود بالفعل است ولی امکان ذاتی در مقابل وجوب و امتناع است.

امکان استعدادی، معقول ثانی فلسفی است ولی امکان ذاتی، مفهوم است و فقط در ذهن است و حتی از سنخ ماهیت هم نیست.

امکان مانند مفهوم وجود عام است و مصادیق متعدد دارد. برخی از مصادیق آن اصلاً در خارج وجود ندارد مانند امکان ذاتی، برخی وجود دارد و بالفعل هم هست مانند وجودات امکانی بالفعل و برخی از جهتی موجودند و از جهتی معدوم مانند امکان استعدادی.

امکان استعدادی، وجود نیست، عدم هم نیست بلکه عدمی است. از جهتی وجود است و از جهتی وجود نیست؛ وجود دارد ولی آثار وجود را ندارد. مانند هسته خرما که وجود دارد ولی آثار درخت خرما را ندارد. (و حیث یکون حدوث)، اثبات عنوان فصل: حدوث که همان کون و فساد، تکون و انهدام است، خواه تدریجی خواه دفعی، بین شیئی سابق و

لاحق پیوند خاصی باید وجود داشته باشد. این پیوند خاص به سبب ماده مشترک است. اگر پیوند خاصی بین آن دو وجود نداشته باشد اولاً، هر چیزی به هر چیزی تبدیل خواهد شد، ثانیاً چیزی از بین رفته و چیز دیگری پدید آمده است و این همانی میان هیچ دو حالتی محقق نخواهد شد، در حالی که این همانی و پیوند میان اشیاء امری وجدانی است. جامع مشترک میان حالات مختلف یک شیء ماده‌ای است که حادث مسبوق به آن است.

اگر در حدوث اشیاء، هم ماده حادث باشد و هم صورت، از آن جا که هر حادثی مسبوق به ماده دیگری است، لازمه‌اش این است که حدوث هر چیزی متوقف بر حدوث مواد نامتناهی باشد که محال است، زیرا لازمه‌اش وجود مواد نامتناهی در موجود متناهی و نیز تحقق اجناس نامتناهی متخذ از مواد نامتناهی در شیئی محدود است.

(و اعلم انّ موضوع الامکان)، با توجه با امتناع تسلسل در مواد، پس ماده و موضوع امکان استعدادی از مبدعات است و متوقف بر ماده دیگر پیش از خودش نیست.

اشکال: گفته شد که اضافه مقوم امکان استعدادی است. اضافه بین دو چیزی است که تعقل هر یک از آن دو با قیاس به دیگری ممکن باشد. به‌علاوه دو شیئی متضایف، در وجود و عدم و قوه و فعل همراه هم هستند. اشکال این است که اگر امکان استعدادی، اضافه است، چگونه ممکن است یک طرف آن چیزی باشد که آینده محقق می‌شود؟ اضافه

بین مستعد و مستعد له مستلزم همانندی آن دو در وجود و عدم، قوه و فعل و مانند آن است و میان موجود و معدوم، اضافه‌ای نیست تا امکان استعدادی باشد.

(فنفول، ص ۵۳) پاسخ: امکان استعدادی وصفی است که در ماده وجود دارد به گونه‌ای که تعقل آن ملازم با تعقل وجود چیزی (صورت) در آینده است.

(مثال ذلک)، دو مثال: ۱- گنجایش حوض که صفت حوض است استعداد برای آبی است که می‌توان در آن ریخته شود. تصور ظرفیت حوض، ملازم با تصور اندازه‌ای از آب است که آینده ممکن است در آن ریخته شود. این دو تصور از هم جدا نمی‌شود و همین اضافه است و امکان استعدادی آن. این گونه نیست که ظرفیت حوض تصور شود ولی مثلاً سیاهی و سفیدی لباس با آن مقایسه شود.

(و کذا صحن الدار)، ۲- گنجایش یک اتاق هم همین گونه است. اگر گنجایش تعداد افرادی که می‌توانند در آن حضور یابند، تعقل شود، گنجایش آن امکان استعدادی برای تعداد معینی از افراد است و در تعقل و وجود با همه همراه هستند و همین اضافه است. چنان‌که اگر گنجایش کف اتاق برای تعداد قالیچه لحاظ شود، امکان استعدادی برای قالیچه است و تصور آن همراه با تعداد قالیچه‌هاست.

(و ان قیل، ص ۵۴) اشکال: ظرفیت حوض و اتاق وصف وجودی دو امر خارجی است، حال آن‌که قوه و امکان استعدادی، وصف عدمی است

نه وجودی. پس مقایسه آن‌ها با هم چیزی را اثبات نمی‌کند.
(کان کل منهما بالقیاس، ص ۵۵) پاسخ: گنجایش حوض یا اتاق نیز
معنی عدمی است، زیرا گرچه طول و عرض و عمق حوض، امور
وجودی است ولی این‌ها برای افراد بالفعل گنجایش حوض نیستند بلکه
برای افراد بالقوه که عدمی هستند، گنجایش محسوب می‌شوند. البته اگر
آب یا افراد بالفعل هم اینک در حوض و اتاق وجود داشته باشند، دیگر
نسبت به آن‌ها امکان استعدادی نیست، زیرا امکان استعدادی پس از
فعلیت مستعد له باطل و زایل می‌شود.

(تنبیه): تفاوت امکان استعدادی در موجودات مختلف

مستعد له چند قسم است: ۱- مستعد له‌ای که در ماده محقق می‌شود
مانند صورت جسمی؛ ۲- مستعد له‌ای که بر موضوع محقق می‌شود مانند
عرض؛ ۳- مستعد له‌ای که با ماده محقق می‌شود مانند نفس.
در حکمت اشراق، نفوس پیش از ابدان آفریده شده‌اند، از این‌رو با
پیدایش بدن، استعداد نفس پدید نمی‌آید بلکه تعلق و ارتباط آن با بدن
حادث می‌شود.

از نظر مشاء، با تحقق استعداد بدن برای دریافت نفس، نفس پدید
می‌آید، یعنی نفس با بدن حادث می‌شود.

در حکمت متعالیه، نفی به حدوث بدن حادث می‌شود.
(و الماده هی المرجحه)، وجود نفس از نظر آن دو حکمت، با ماده

است نه در مادّه و مادّه علت معدّ آن است و مرجح وجود نفس بر عدم آن است.

وجود و عدم نفس ممکن است. نسبت مبدأ فاعلی به آن نیز برابر است. آنچه سبب و مرجح وجود نفس بر عدم آن است، مادّه خاص و بدن است.

(فتبین لک)، مادّه از دو جهت نیاز به نفس دارد: ۱- برای تقوّم خودش از آن جهت که وجود دارد. از این جهت لازم نیست مقوم فقط نفس باشد بلکه هر صورتی می‌تواند مقوم آن باشد. ۲- برای ترجیح وجود آن بر عدمش. از این جهت نیاز به نفس دارد.

فصل هفدهم: تقدم فعل بر قوه (ص ۵۶)

تعابیری در فلسفه وجود دارد که درست هم هست ولی سبب نتایج نادرستی شده است مانند: قوه قبل از فعل است، جنس قبل از فصل است، بی‌نظمی قبل از نظم است، نقص قبل از کمال است، ماهیت ممکن قبل از وجود آن است، هر حادثی مسبوق به مادّه آن است.

اغلب تصورشان بر این است که تقدم امور یادشده، زمانی است و نیز مطلق موارد یادشده تقدم دارد، در حالی که اولاً، تقدم یادشده، زمانی نیست و ثانیاً تقدم امور یادشده مطلق نیست بلکه قوه خاص بر فعل خاص تقدم دارد، نه مطلق قوه بر مطلق فعل.

فعل مسبوق به فاعل است، معلول مسبوق به علت است، مقید مسبوق

به مطلق است.

(و منهم من قال بالخلیط، ص ۵۷) قائلان به خلیط: همه چیز در همه چیز وجود دارد، به همین سبب حرکت، خروج از قوه به فعل، انقلاب، کون و فساد و مانند آن وجود ندارد، زیرا چیزی معدوم نیست تا با حرکت یا کون و فساد یا انقلاب پدید آید. آنچه که آفرینش نامیده شده است، کمون و بروز است، آفرینش، اظهار باطن، کشف محجوب و اظهار خفیات است، چنانکه مرگ و انهدام و معدوم شدن، عکس آنهاست. (فنقول)، به گفته شیخ، در امور جزئی درست همان است که گفته‌اند، یعنی قوه خاص بر فعل تقدم زمانی دارد.

(ثم القوه مطلقاً)، ملاصدرا: به‌طور کلی قوه بر آنها تقدم ندارد بلکه فعل بر قوه پنج نوع تقدم دارد. دلایل آن از این قرار است:

(فانها لا تقوم بذاتها)، یکم: قوه بدون فعل هیچ‌گونه قوامی ندارد بنابراین نمی‌تواند بدون فعل و جوهر وجود داشته باشد.

(و ذلك الجوهر)، دوم: جوهر باید بالفعل باشد تا مستعد برای چیزی باشد و اگر بالفعل نباشد، چیزی نیست تا استعداد چیزی را داشته باشد یا نداشته باشد.

(ثم ان فی الوجود)، سوم: اشیائی وجود دارد که هرگز قوه ندارند بلکه فعلیت محض هستند مانند حق تعالی و عقول.

(ثم القوه تحتاج، ص ۵۸)، چهارم: قوه برای خروج و وصول به فعلیت

نیاز به مخرج و فاعلی دارد که آن را از حالت بالقوه به فعلیت برساند. ممکن نیست مخرج آن حادث باشد، زیرا اگر حادث باشد، خودش نیاز به قوه و مخرج دیگری دارد و به تسلسل می‌انجامد. پس باید به فعلیت برسد که حادث و مسبوق به قوه نباشد. پس مخرج قوه در نهایت باید موجود بالفعل قدیم باشد.

(و ایضا فان الفعل يتصور) پنجم: تصور فعل نیاز به چیزی ندارد ولی تصور قوه وابسته به تصور فعل است و تا فعلیت تصور نشود، قوه تصور نمی‌شود.

(و ایضا فان الفعل قبل القوه)، ششم: فعل بر قوه تقدم به شرافت و کمال دارد، زیرا فعل، کمال است و قوه، نقص. هر قوه‌ای که نسبت به فعلی سنجیده شود، آن فعل، کمال آن قوه است. پس فعل نسبت به قوه، از جهت شرف و کمال، تقدم دارد.

(و الخیر فی کل شیء)، هفتم: تحلیل هر چیزی به این نتیجه می‌انجامد که خیر، فعلیت آن است و شر، قوه آن. اگر چیزی از همه جهات، شر باشد، معدوم است و هیچ چیزی از جهت وجودش، شر نیست.

(فالقوه لان لها)، هشتم: ماهیت قوه در خارج به حامل خود که اصل وجود است، تقوم دارد چنان‌که ماهیت متقوم به وجود است.

نتیجه: فعل بر قوه انواع تقدم دارد، تقدم بالعلیه، بالطبع، بالشرف، بالزمان و بالحقیقه.

(وهم و اندفاع، ص ۵۹)، در ضمن توضیح تقدم بالشرف، کمال و

نقص؛ و خیر و شر مطرح شد و گفته شد که شر و قوه با هم‌اند، همان‌گونه که خیر و فعل با هم‌اند. به گفته شیخ، قوه شر، بهتر از فعلیت آن است، در حالی که گفته شد، فعل نسبت به قوه آن کامل محسوب می‌شود. پس برتری فعل بر قوه یک مورد نقض دارد و آن برتری قوه شر بر فعلیت آن است.

(قلنا: صدقت)، پاسخ: خلط میان بالذات و بالعرض سبب این توهم شده است، زیرا قاعده یادشده که فعلیت برتر از قوه است به قوت خود باقی است ولی برخی از مقارنات خیر با حقیقت آن خلط شده است. شر بالقوه، وجود ناقص است و به خاطر نقص آن، شر محقق می‌شود وقتی که فعلیت می‌یابد، وجودش کامل می‌شود و وجود خیر و کمال است. شر بودن شر بالفعل، از جهت وجود آن نیست بلکه مقارناتی دارد که یا عدم محض یا عدم نسبی است یا مفاد کان تامه یا مفاد کان ناقصه است. همراهی این شرور با فعلیت مستلزم این نیست که فعلیت، شر باشد.

فصل هجدهم: موضوع حرکت (مطالب این فصل، بر مبنای جمهور است)

مطالب اصلی این فصل: ۱- نیاز حرکت به موضوع ۲- جسم و جسمانی بودن موضوع حرکت ۳- صورت جوهری نبودن حرکت و متقوم نبودن هیچ نوع جوهری به حرکت. یعنی حرکت، فصل هیچ نوعی نیست.

از آن جا که حرکت (توسطی)، حالت سیال است اولاً، وجودش میان قوه محض و فعلیت محض است و ثانیاً، وجود جمعی که همه اجزاء آن هم زمان محقق باشند، ندارد. به دلیل سیلان حرکت، نیازمند به موضوعی است که حرکت عارض آن شود. اگر موضوع هم سیال باشد، نیازمند به موضوع دیگری است و به تسلسل می‌انجامد. پس موضوع باید ثابت باشد.

(فاما ان یکون هذا الثابت)، موضوع ثابت حرکت، نمی‌تواند قوه محض باشد، زیرا چیزی که قوه محض باشد، موجود نیست. ثانیاً، اوصاف قوه محض نیز قوه محض است، پس نمی‌تواند موضوع حرکت باشد، زیرا حرکت وجود خارجی است و وجود خارجی بالفعل است.

(و ذلک اما ان یکون، ص ۶۰) امتناع بالفعل بودن موضوع حرکت از

همه جهات

(اذ الذی یکون بالفعل)، دلیل یکم: موضوع حرکت، بالفعل محض نیست، زیرا موجود بالفعل محض، نقصی ندارد و چیزی که نقص نداشته باشد، حالت منتطره ندارد. چیزی که حالت منتطره ندارد، تعلقی هم به ماده ندارد، مانند مفارقات عقلی. نتیجه این که اگر موضوع حرکت بالفعل محض باشد، متحرک نخواهد بود.

(و ایضا الحركة)، دلیل دوم: حرکت کمال اول است. متحرک چیزی است که نسبت به این کمال، بالقوه است و برای اتصاف به آن به گونه

بالفعل نیاز به علتی (محرک) دارد که آن را از قوه به فعل خارج کند. موجود مجرد فاقد هیچ کمالی ممکن نیست، چه رسد به کمال اول. پس مجرد نمی تواند موضوع حرکت باشد.

(و اعلم انه لایجوز)، صورت نوعی نبودن حرکت برای جواهر

جسمانی

(الاول)، دلیل یکم: حرکت، عرض (چنان که شیخ اشراق می گوید) بلکه اضعف اعراض است. عرض، صورت نوع جوهری نیست و ممکن نیست جوهر و اقوی به وسیله عرض و اضعف، تحقق و تقوم یابد.

(و الثانی)، دلیل دوم: موضوع حرکت، جسم بالفعل است. جسم بالفعل، نوع متحقق و متحصل است. نوع متحقق و متحصل، صورت نوعی دارد. پس نوع متحقق و متحصل، نیازی به صورت ندارد تا حرکت، صورت آن باشد.

(و الثالث)، دلیل سوم: هیچ یک از انواع حرکت، وجود بالفعل مستقر ندارد. چنین چیزی، منوع و صورت نوعی برای چیزی نیست.

(و الرابع، ص ۶۱)، دلیل چهارم: اگر حرکت، مقوم نوع جوهری باشد، با سکون، آن نوع از بین می رود و نیز با از بین رفتن اجزاء حرکت، آن نوع از بین می رود. اگر اجزاء معدوم، مقوم نوع باشد یا تأثیر معدوم در موجود است و محال یا صورت بودن معدوم برای نوع معدوم است.

فصل نوزدهم: حکمت مشرقی

مطالبی که در فصل قبلی بر اساس حکمت رایج مطرح شد، در این فصل رد شده و بر اساس حکمت متعالیه مطرح می‌شود.

مقدمه: در فصل قبل گفته شد: ۱- حرکت باید موضوع ثابت داشته باشد. در این فصل ثابت می‌شود که حرکت نیاز به موضوع ثابت ندارد. ۲- جسم مرکب از قوه و فعل، موضوع حرکت است. در این فصل ثابت می‌شود که ترکیب جسم از قوه و فعل، تحلیلی است، نه عینی و خارجی و آن دو به دو حیثیت جسم برمی‌گردد، نه به دو جزء آن. ۳- حرکت، صورت نوعی و منوع نیست. در این فصل ثابت می‌شود که حرکت، صورت نوعی و منوع است،^۱ زیرا حرکت گونه وجود است و فصل نیز گونه وجود است.

نه صورت، ماهیت است و نه فصل؛ همان‌گونه که حقیقت ماهیت به فصل آن است، شیئیت شیئی نیز به صورت آن است. صورت و فصل دو اعتبار از یک حقیقت است؛ صورت لایشرط، فصل است و فصل بشرط لا، صورت. فصل، مقوم جنس و محصل نوع است، همان‌گونه که صورت، مقوم ماده است. نوعیت نوع در ذهن به فصل است و در خارج به صورت. فصل به وجود برمی‌گردد و حرکت هم گونه وجود است. پس حرکت می‌تواند صورت نوعی نیز باشد، زیرا آن دو جز در اعتبار،

۱- بر همین اساس است که ملاصدرا هر فردی از افراد انسان را یک نوع می‌داند، نه یک فرد و شخص.

تفاوتی با هم ندارند.

ماهیت نبودن فصل و گونه وجود بودن آن بر اساس حرکت جوهری اثبات می‌شود و حکمت‌های پیشین به دلیل نفی حرکت جوهری، از عهده آن بر نمی‌آیند.

حکمت مشاء: فصل، ماهیت نیست، نه جوهر است و نه عرض بلکه مفهوم است.

دلیل: اگر فصل، ماهیت باشد، فصل انواع جوهری یا جوهر است یا عرض. اگر جوهر باشد، داخل در مقوله جوهر و جوهر جنس آن خواهد بود و نیاز به فصل دارد. فصل آن‌هم چون مندرج در مقوله جوهر است، نیاز به فصل دیگری دارد و به تسلسل می‌انجامد و محال است. اگر فصل انواع جوهری، عرض باشد، لازمه‌اش تقوم جوهر به عرض است و محال.

ملاصدرا به دلایلی فصل را ماهیت نمی‌داند. ۱- فصل مانند جنس و نوع نیست که در پاسخ از چیستی شیئی و جواب ماهو می‌آید بلکه در پاسخ از شخص شیئی و در جواب ایّ شیئی می‌آید. ۲- بر اساس اصالت وجود، صورت که حقیقت چیزی را تشکیل می‌دهد، گونه وجود است نه ماهیت اعتباری و فصل، مفهوم منتزع از آن است. ۳- استدلال شیخ دلیلی بر این مدعاست ولی راه حل آن از حکمت مشاء به دست نمی‌آید.

(فالفاعل القریب) عینیت حرکت و علت قریب آن با سیلان

حرکت، تدرج، تجدد، انقضاء و سیلان است. چیزی که این‌گونه

باشد، علت قریب آن هم باید عین سیلان باشد، زیرا اگر علت آن ثابت باشد، اجزاء حرکت منقضی نخواهد شد، زیرا تخلف معلول از علت محال است. در این صورت، حرکت، حرکت نخواهد بود بلکه سکون خواهد بود.

تا زمانی که حرکت به عنوان امری عرضی و دارای وجود فی نفسه لحاظ شود، علت قریب آن باید متحرک و عین سیلان باشد ولی هرگاه از این وضعیت خارج شد و حرکت از لوازم ذاتی چیزی بلکه عین ذات آن بلکه عین وجود آن محسوب شد، یا لازم نیست فاعل قریب آن سیال باشد یا حرکت چیزی غیر از وجود آن نیست تا نیاز به علت داشته باشد. در این صورت، وجود معلول نیاز به علت دارد نه ذاتیات و مراتب وجود آن، همانگونه که وجود مجرد نیاز به علت دارد نه مجرد آن، چنانکه وجود قدیم نیاز به علت دارد نه قدم آن.

همچنین است حدوث، مادیت و سایر ذاتیات یا گونه‌های وجود هر موجودی. در این صورت، علت قریب آن‌ها ثابت است و به جعل بسیط آن‌ها را ایجاد می‌کند. حاصل آن‌که اگر حرکت ذاتی چیزی باشد، علت ندارد. علت آن همان علت ذات متحرک است و ذاتی علتی غیر از علت ذات ندارد، زیرا حیثیتی جز ذات ندارد و غیریت آن با ذات آن هم در مقام مفهوم، تحلیلی است. حرکت برای ذات سیال مانند زوجیت برای عدد چهار است. همانگونه که زوجیت، عرض لازم چهار و معلول آن است، حرکت نیز برای ذات سیال همین گونه است.

(و ستعلم، ص ۶۲)، علت قریب در انواع طبیعی، طبیعت آنهاست. تفاوت جسم با حرکت در این است که وجود جسم متجدد و سیال است ولی ماهیت آن ثابت است ولی حرکت عین تجدد است و ماهیت ندارد تا متصف به ثبات یا سیلان شود.

توضیح این سخن که: موضوع حرکت، مرکب از دو جهت قوه و فعل است.

(فما ذکر فی الفصل السابق) قبلاً گفته شد که هر پدیده حادثی نیاز به موضوع دارد. اگر پدیده حادث، عرض باشد، موضوع آن جوهر است. اگر پدیده حادث، صورت جوهری باشد، موضوع آن ماده است. اگر نفس باشد، موضوع آن بدن است. حادث بدون محل، ماده و موضوع ممکن نیست و به تعبیر دیگر، هر حادثی مسبوق به ماده است.

ملاصدرا با نیاز هر حرکت به موضوع به معنی اعم مخالف نیست. وی با نیاز حرکت به موضوع آن گونه که عرض به موضوع نیازمند است، مخالف است. اگر حرکت عرضی باشد، چنین موضوع هم دارد ولی اگر حرکت جوهری باشد، نیازمندی به چنین موضوعی برای آن ممکن نیست.

(و ما ذکر ایضاً)، ترکیب موضوع از قوه و فعل در دو جا متفاوت است: ۱- ترکیب موضوع از قوه و فعل در حرکت عرضی ۲- ترکیب موضوع از قوه و فعل در حرکت جوهری.

(كما فی الحركات العارضة، ص ۶۳) اگر حرکت عرضی باشد مانند

حرکاتی که عارض بر جسم می‌شود و مقصود از موضوع، محلّ عرض باشد، موضوع آن مرکب از قوه و فعل است، موضوع، هم وجه ثابت دارد که در تمام مسافت حرکت وجود ثابت دارد و هم وجه متغیر و قوه قبول آن‌چه هنوز محقق نشده است.

(و ان كان العروض بحسب التحليل العقلي)، اگر حرکت عرضی نباشد بلکه از لوازم ذات موضوع باشد و تعدد حرکت و متحرک تحلیلی باشد، آن‌گونه که درباره ذاتیات چیزی گفته می‌شود، مانند ثبات برای مجرد، صفات برای خدای متعال و مانند آن، در این‌گونه موارد که حرکت جوهری هم مانند آن‌هاست، تعدد تحلیلی است نه تحقیقی و فاعل و قابل یک حقیقت‌اند و هر یک از آن دو عین دیگری و متضمن آن است. همان‌گونه که درباره قوه می‌گویند، قوه بودن آن عین فعلیت آن و فعلیت آن عین قوه بودن آن است، درباره طبیعت سیال هم گفته می‌شود: طبیعت عین تجدد و سیلان است و ثبات حرکت عین تجدد آن است. در چنین موضوعاتی قوه و فعل از هم جدا نیستند، بلکه یک حقیقت از دو حیثیت، دو عنوان دارد. اتحاد فعل و قبول در این‌گونه موارد بدین سبب است که قبول به معنی انفعال نیست بلکه اتصاف است و فعل به معنی ایجاد نیست بلکه به معنی تحلیل و انتزاع است. عدد چهار نه زوجیت را ایجاد می‌کند پس فعال بودن آن به معنی ایجاد نیست و نه از آن منفعل می‌شود پس معنی قبول هم انفعال نیست. اگر فعل به معنی ایجاد و قبول به معنی انفعال باشد، اجتماع آن دو محال است ولی در معانی تحلیلی،

اجتماع امور متغایر منعی ندارد.

اگر حرکت جوهری از عوارض تحلیلی باشد، از سنخ ماهیت نیست و نسبت آن به موضوع مانند نسبت زوجیت با عدد چهار نیست بلکه مانند نسبت وجود رابط با وجود مستقل است. این آخرین سخن صدرایی است. در این صورت، حرکت، گونه وجود مادی است نه از سنخ ماهیت و به همین سبب از معقولات ثانی فلسفی است^۱ نه معقول اول که از سنخ ماهیت است. بلکه حرکت با وجود مادی، مساوق است و علاوه بر اشتراک در مصادیق، حیثیت صدق آن‌ها هم واحد است و میان آن دو رابطه علی و معلولی هم وجود ندارد. در این صورت، همان‌گونه که عاقل و معقول با هم متحد بلکه واحدند، فاعل و قابل هم با هم متحد بلکه واحدند. در واقع، در چنین مواردی نه فاعل به معنی حقیقی و تحلیلی آن صادق است، نه قابل به آن معانی صادق است. پس نه فاعل به معنی اول یعنی ایجاد است، نه به معنی دوم مانند علیت عدد چهار برای زوجیت که تحلیلی است بلکه به معنی ارتباط وجود رابط به مستقل است و این یکی از مصادیق علیت در حکمت صدرایی است یعنی تجلی و ظهور علت در خود و برای خود و حرکت و معلول یعنی ظهور ماده در علت خود و برای علت خود. در این صورت چنان‌که گفته شد، قبول و فعل و فاعل و قابل با حیثیت‌های متعدد از چیزی انتزاع نمی‌شود بلکه

۱- بر اساس اصالت وجود و به نظر نهایی ملاصدرا، اولاً وجود معقول اول است و ثانیاً تنها

معقول اول هم هست.

همه آنها به یک حیثیت برمی گردند.

فصل بیستم: طبیعت، مبدأ قریب حرکت (ص ۶۴)

دو مطلب در این فصل مطرح می شود: ۱- هر متحرکی طبیعی دارد که مقتضی حرکت آن است. ۲- مبدأ هر حرکت جسمانی، طبیعت جسم است، خواه حرکت طبیعی باشد، خواه قسری و خواه ارادی. بر اساس این دو مطلب، سیلان ذاتی صور طبیعی هم اثبات می شود. توجه به این نکته لازم است که موضوع بحث درباره استناد حرکت به طبیعت و جسم، حرکت فاعلی است نه قابلی. مقصود از حرکت قسری که مستند به طبیعت شیئی است هم حرکت قسری فاعلی است. پس حرکت قلم در دست نویسنده یا چیزی که کسی آن را حمل می کند، خارج از بحث است، زیرا اینها فاعل حرکت نیستند بلکه قابل آن اند.

استناد حرکت به طبیعت

استناد حرکت به طبیعت اشیاء متحرک، در حرکت طبیعی روشن است. به علاوه، اگر ثابت شود که حرکات قسری و ارادی به طبیعت مستند است، ثابت می شود که هر متحرکی، طبیعی دارد که مبدأ حرکت است و اگر چنین طبیعی پذیرفته نشود، بازگشت حرکت قسری و ارادی به طبیعت که برهانی هم هست، نادرست خواهد بود. پس استناد حرکت طبیعی به طبیعت، نیاز به دلیل مستقل ندارد.

(اما اذا كانت قسریة)، اما اگر حرکت قسری باشد، دلایل استناد آن به طبیعت بدین شرح است:

(فلان الاقصر)، دلیل یکم: فاعل حرکت، یا طبع است یا قسر یا اراده. حرکت قسری به طبیعی برمی گردد، زیرا اگرچه قاسر از بیرون بر مقسور اثر گذاشته است ولی فاعلیت قاسر بیرونی، بالعرض است، زیرا اگر بالذات بود، باید با قطع ارتباط متحرک با آن، حرکت هم قطع شود، در حالی که سنگی که با دستی پرتاب می شود با قطع ارتباط سنگ با دست، به حرکت خود ادامه می دهد، در حالی که اگر دست قاسر علت بالذات بود، باید حرکت مقسور به آن متصل باشد و با وجود آن حرکت داشته باشد و با قطع ارتباط با آن از حرکت بایستد، زیرا چنانکه در جای خود گفته شد، علت و معلول با هم تلازم وجودی دارند. ادامه حرکت مقسور پس از قطع ارتباط آن با قاسر، نشان دهنده این است که قاسر خارجی، فاعل بالذات نیست بلکه بالعرض و معدّ است. فاعل حرکت قسری، طبیعت مقسور است که همراه با حرکت است.

(و ایضاً)، دلیل دوم: اگر حرکت قسری مستند به قاسر باشد، یا حرکت قاسر به طبیعت برمی گردد یا آن هم به قاسر دیگری مستند است. اگر به قاسر دیگری مستند باشد و این زنجیره ادامه یابد، به تسلسل محال می انجامد و اگر بی واسطه یا با واسطه به طبیعت، مستند باشد، مطلوب ثابت است.

(و اما اذا كانت ارادیة)، استناد حرکت ارادی به طبیعت مقصود از فاعل ارادی در برابر فاعل بالطبع و بالقسر است، نه در برابر فاعل بالعنایه و بالرضا یا بالتجلی.

(انّ المبدأ القریب)، دلیل یکم: حرکت ارادی نیز به طبیعت مستند است، زیرا اراده بدون وساطت طبیعت، منشأ حرکت نیست. منشأ قریب حرکت، اعضاء و جوارح است و اعضاء و جوارح اگرچه به اراده نفس عمل می کنند ولی کارشان طبیعی است، همان گونه که قسری که بر سنگ وارد می شود، اگرچه سبب می شود پرتاب سنگ قسری باشد ولی فعل سنگ هم در آغاز پرتاب هم در ادامه حرکت آن، طبیعی است.

این گمان عمومی که فاعل قریب و مباشر حرکات ارادی، نفس است، درست نیست، زیرا این قوه محرکه موجود در اندام آدمی است که پس از تصور، تصدیق، شوق و اراده به انجام کار می پردازند. این قوه محرکه موجود در عضلات همان طبیعت آنهاست و اعضاء مطیع آن هستند.

(و نحن نثیقن بالوجدان)، دلیل دوم: با وجدان و دریافت درونی می یابیم که چیزی که سبب میل جسم به مکانی یا حالی می شود، قوه و صورتی است قائم به جسم که طبیعت نام دارد.

نکته: صورت از آن جهت که مکمل ماده است، صورت نام دارد و از آن جهت که مبدأ حرکت و اثر است، طبیعت نامیده می شود و از آن جهت که مبدأ تغیر و دگرگونی شیئی است، ماده نام دارد. قوه، طبیعت، صورت نوعی، همان کمال اول جسم طبیعی است. این کمال اگر همراه با

علم و اراده باشد، نفس نام دارد.

اشکال: منشأ حرکت اشیاء، اعراض طبیعت آنهاست نه خود طبیعت آنها.

پاسخ: خود اعراض، محصول طبیعت هستند و بدون استناد به طبیعت نه چیزی هستند و نه فعل و اثری دارند.

(و لهذا عرفها الحكماء، ص ۶۵) تعریف حکما از طبیعت: مبدأ حرکت و سکون جسم.

دلیل سوم: در طبیعیات قدیم نیز حرکت را به قوه، طبیعت و میل طبیعی شیئی نسبت داده‌اند.

(و قد برهنوا)، آنها دلیل آوردند بر این که هر چیزی که میلی از خارج می‌پذیرد، باید میل طبیعی هم داشته باشد و به همین سبب است که اشیاء به سوی مقاصد خاصی حرکت می‌کنند نه بدون مقصد یا هر مقصدی.

(و قد علمت)، پیش‌تر گفته شد که علت مباشر حرکت، باید متحرک و سیال باشد و گرنه استناد امر سیال و حرکت به امر ثابت به صدور متحرک از سیال می‌انجامد که محال است و به نفی علیت می‌انجامد.

(و الحكماء كالشيخ)^۱، شیخ و دیگران هم اعتراف کرده‌اند که طبیعت اگر متحرک نباشد ممکن نیست علت حرکت باشد. البته آنها به حرکت جوهری طبیعت نرسیدند، به همین جهت گفته‌اند تجدد مراتب قرب و

۱- راه یکم ربط متغیر به ثابت از نظر مشاء.

بعد به غایت در حرکات طبیعی و تجدد احوال در حرکات قسری و تجدد ارادات در حرکت نفسی و ارادی سبب می‌شود طبیعت حرکت داشته باشد و با حرکت آن علیت آن برای حرکات دیگر منعی ندارد و سبب صدور متجدد از ثابت نخواهد بود.

(أقول: ما ذکروه غیر مجد)، ملاصدرا: ۱- استناد حرکت طبیعت به تجدد مراتب قرب و بعد به غایت و تجدد احوال در حرکات قسری و تجدد ارادات برای حل استناد متغیر به ثابت بسنده نیست، مگر آن‌که حرکت در متن فاعل مباشر راه یابد، همان‌گونه که حرکت در متن فعل راه یافته است.

۲- تجدد مراتب، احوال و ارادات باید به چیزی که بالذات حرکت دارد مستند باشد وگرنه مشکل یادشده حل نخواهد شد.

(لما عرفت من انتهاء القسر)، ۳- پیش‌تر استناد حرکت قسری به طبیعت، مدلل شد و نیز گفته شد که نفس در حرکات طبیعی با استخدام طبیعت حرکت می‌بخشد. به هر حال، همه حرکات معلول طبیعت است و به آن می‌انجامد.

۴- وجود حرکت قسری نشان‌دهنده آن است که مقسور طبیعتی دارد که مقتضی حرکتی غیر از حرکت قسری است، زیرا اگر چنین طبیعتی نداشته باشد، حرکت قسری معنی ندارد و در این صورت همه حرکات برای آن طبیعی خواهد بود.

اشکال: حکمای مشاء چنان‌که گفته شد، ضرورت تغییر و سیلان فاعل

قریب حرکت را پذیرفته‌اند ولی این پذیرش مستلزم آن نیست که ذات فاعل قریب متجدد باشد بلکه با ثبات ذات طبیعت، ممکن است تغییر لازم برای فاعل قریب، از خارج به آن ملحق شود. مثلاً نفس با آن که به حسب ذاتش مجرد و ثابت است، می‌تواند به‌خاطر عوامل بیرونی حرکت عرضی داشته باشد و با آن حرکت عرضی، علت قریب حرکات باشد. این راه نخست تبیین ربط متغیر به ثابت از نظر مشاء است.

پاسخ ملاصدرا: این اندازه برای تبیین ربط متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم بسنده نیست، زیرا تغییر طبیعت با تغییر در اعراض و حالت تأمین نمی‌شود بلکه باید این تغییر به ذات و طبیعت اشیاء منتهی شود، علت فاعلی حرکت در امور طبیعی چیزی جز طبیعت نیست. اگر تغییر هر حال و صفتی مستند به حال و صفت پیش از خود باشد، چیزی تبیین نشده است. تبیین زمانی است که حرکت اعراض و حالات به ذات منتهی شود.

چنان‌که گفته شد، حرکت قسری نیز به حرکت طبیعی باید ختم شود. (و علمت انّ النفس)، در حرکات ارادی نیز نفس جز از طریق استخدام طبیعت، حرکتی را در بدن ایجاد نمی‌کند و در نتیجه، نفس در فاعل قریب حرکت طبیعی تأثیر می‌گذارد و حرکت اعراض و حالات طبیعت هم مستند به طبیعت است و این مستلزم آن است که خود طبیعت، حرکت داشته باشد.

اگر فاعل حرکت، امری ثابت باشد، با بقاء آن باید حرکت هم باقی

باشد، حال آنکه جزء نخست حرکت از بین می‌رود تا جزء دوم آن پدید آید. همین‌گونه است نسبت به اجزاء بعدی حرکت که اگر مستند به فاعل ثابت باشد، نباید از بین بروند، زیرا علت آن‌ها به دلیل ثابت بودن، باقی است و با فرض بقاء اجزاء حرکت، دیگر حرکت نخواهد بود بلکه امر ثابتی است که به فاعل ثابت مستند است.

پاسخ مشاء: طبیعت علت فاعلی اجزاء حرکت است ولی علت تام آن‌ها نیست. همان‌گونه که با وجود طبیعت همه اجزاء حرکت محقق نمی‌شوند، با بقاء آن هم همه اجزاء حرکت باقی نمی‌مانند. فاعلیت طبیعت برای اجزاء حرکت، مقید به وجود شرایط و زمینه‌هایی است که همه آن‌ها همراه با طبیعت موجود نیستند بلکه به تدریج و با تأثیر هر یک از اجزاء پیشین طبیعت، زمینه و شرایط پیدایش جزء بعدی فراهم می‌شود و همین‌گونه ادامه می‌یابد. حاصل آن‌که طبیعت برای همه اجزاء حرکت علت تام نیست تا با وجود طبیعت همه آن‌ها موجود شوند و با بقاء آن نیز همه باقی بمانند.

اشکال: فاعلیت طبیعت به وجود شرایط و زمینه‌ها برای اجزاء حرکت غیر از جزء نخست ممکن است پذیرفته شود ولی درباره جزء نخستین بسنده نیست، زیرا طبیعت نسبت به آن فاعل تام است و با بقاء آن باید جزء نخست حرکت باقی بماند، حال آنکه اگر باقی بماند، حرکت، حرکت نخواهد بود.

شاید بتوان گفت، طبیعت نسبت به جزء اول حرکت نیز مشروط به

شرایط و معدّات و حالاتی است که با وجود آن‌ها جزء اول حرکت پدید می‌آید و با بقاء همه آن‌ها جزء اول حرکت هم باقی می‌ماند ولی اگرچه طبیعت باقی می‌ماند ولی شرایط و معدّات آن باقی نمی‌مانند. به همین سبب در عین حال که طبیعت باقی است، جزء اول حرکت از بین می‌رود. در واقع، طبیعت برای حرکت، علت تام نیست.

حاصل راه نخست تبیین فاعلیت مباشر طبیعت برای حرکت‌های طبیعی از نظر مشاء این شد که طبیعت در ذات خود ثابت است ولی به حسب حالات و عوارض خود متغیر است. طبیعت با این تغییرات عارضی، علت ایجاد حرکت است.

(فان قیل)، راه دوم تبیین ربط متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم: زنجیره‌ای از حرکات و محرکات را در نظر بگیریم تا هر یک از آن محرک‌ها علت یکی از آن حرکات باشد. توضیح: دو سلسله را فرض کنیم: ۱- سلسله حرکت‌ها ۲- سلسله احوال و معدّات یا قرب و بعدها نسبت به غایت. هر جزئی از سلسله حرکت‌ها مستند به جزئی از سلسله معدّات است و عدم بقاء اجزاء حرکت بدین دلیل است که اجزاء معدّات و احوالی که به همراه علت فاعلی (طبیعت) نسبت به اجزاء حرکت علیت دارند از بین می‌روند. در واقع، جزئی از احوال و معدّات طبیعت که علت فاعلی حرکت است، از بین می‌رود و طبیعت که باقی مانده علت تام نیست، در نتیجه معلول آن جزء از معدّات که جزء نخست حرکت است نیز از بین می‌رود و احوال و معدّات جزء دوم پدید می‌آید

و در نتیجه جزء دوم حرکت هم پدید می‌آید، آن حال مؤثر در جزء دوم از بین می‌رود، جزء دوم حرکت هم از بین می‌رود و همین‌گونه ادامه می‌یابد. مثلاً تصور حرکت سبب برداشتن گام اول شود، گام اول سبب تصور گام دوم و برداشتن گام دوم سبب تصور گام سوم و همین‌گونه ادامه یابد.

(أقول، ص ۶۶) اشکال نخست ملاصدرا بر راه دوم: این بیان هم بسنده نیست، زیرا سخن در علت ایجاد کننده حرکت است نه علت معدّ آن. علت ایجاد کننده حرکت بنا بر نفی حرکت جوهری، باید موجود مجرد باشد و موجود مجرد مشروط به معدّ و قابل نیست. اجزاء دو سلسله‌ای که لحاظ شد، نسبت به هم معدّ هستند. مثلاً هر گامی از حرکت نتیجه گامی در معدات است که آن گام از معدات نتیجه‌ای گامی دیگر از حرکات در مرحله پیش است.

این‌ها اگرچه ممکن است درست یا حتی دقیق هم باشند ولی علت اعدادی است نه فاعلی، یعنی همه این حالات، قرب و بعدها و معدات زمینه‌ساز فاعلیت علت فاعلی است نه آن‌که خودشان فاعل باشند. اگر آن فاعل هم بخشی از معدات یا مجموعه آن باشد، باز هم حرکت متوقف بر چیزی دیگری است که اولاً، از سنخ معدات و تغییرپذیر نباشد، ثانیاً فاعل حرکت باشد نه معدّ آن، هرچند فاعلیت آن متوقف بر امور بسیاری باشد. هیچ یک از این دو سلسله علت فاعلی برای دیگری نیست، زیرا اولاً، ویژگی علت فاعلی را که ثبات و خودبستگی است، ندارند و ثانیاً اگر

یکی از آن دو علت برای دیگری باشد، از آنجا که آن دیگری هم به نوبه خود علت برای آن است، تقدم شیئی بر خود لازم می آید.

(و لا مخلص عن هذا)، راه رهایی از این اشکالات: استناد حرکت به طبیعت سیال که سیلان، همه ذات و هویت آن باشد. این طبیعت عین سیلان، علت مباشر همه حرکات عرضی است. این طبیعت سیال بین فاعل محض و قابل محض قرار دارد.

شأن ماده، قوه و زوال است و شأن فاعل محض، افاضه و ایجاد است. پس همواره جسم از جهت قابلیت خود، حرکت و کمالی را از دست می دهد و از طرف فاعل جبران می شود و بدل آن افاضه می شود. اسم شریف جبار به همین معناست.

(و ایضاً من راجع)، اشکال دوم ملاصدرا بر راه دوم: اگر به وجدان خود رجوع کند، می یابد که این دو سلسله و اجزاء آن در وجود متأخر از طبیعت اند و تا طبیعت وجود نداشته باشد، سلسله های یادشده وجود نخواهند داشته تا برای هم معدّ باشند یا نباشند. پس این دو سلسله به طبیعت بر می گردند. اگر طبیعت ثابت باشد، ربط آن به علت ایجادی ثابت، ممکن نخواهد بود. پس گریزی نیست جز این که طبیعت عین سیلان باشد و به جعل بسیط، فعل و معلول موجود ثابت باشد.

(و هذا علی قیاس ما ذکر)، تمثیل: همان گونه که در برهان وسط و طرف گفته می شد اگر علیتها به یک علت بالذات منتهی نشوند، لازمه اش این است که وسط بدون طرف موجود باشد، در حالی که وسط

و طرف، متضایف‌اند و دو امر متضایف بدون هم تحقق ندارند، این‌جا هم همین‌گونه است: عوامل و اجزاء حرکت، نسبت به هم علیت و معلولیت دارند. اگر هر یک از اجزاء سلسله حرکت‌ها و قرب و بعدها و معدات تا بی‌نهایت برای دیگری علت باشند، غیر از جزء اخیر همه عنوان وسط دارند و وسط بدون طرف ممکن نیست. پس باید جزیی وجود داشته باشد که وابسته به اجزاء و معدات پیشین نباشد تا طرف باشد. پس باید مجموع حرکات به علت ثابتی مستند باشد. در این صورت مسأله ربط متغیر به ثابت بازخواهد گشت. تنها راه حل آن نیز سیلان طبیعت است تا وجود آن مستند به علت ثابت باشد، نه حرکت آن یا ذات ثابت آن بدون حرکت.

(علی انّ مراتب القرب)، اشکال سوم ملاصدرا بر راه دوم: دو سلسله یادشده، جدای از هم نیستند تا برخی از یک سلسله بر اجزاء سلسله دیگر تأثیر بگذارند بلکه آن دو یکی هستند. قرب و بعد در واقع همان اجزاء حرکت است نه جدای از آن. از این‌رو تأثیر آن‌ها بر اجزاء حرکت، تأثیر شیئی بر خودش است.

(و اما نفس الحركة، ص ۶۷)، با توجه به آن‌چه گفته شد، این پرسش که: علت طبیعت سیال چیست، پاسخ خود را خواهد یافت: علت طبیعت سیال که تجدد عین ذات آن است، همان علت وجود آن است نه آن‌که وجودش علتی داشته باشد و حرکتش علتی دیگر.

فصل بیست و یکم: کیفیت ربط متغیر به ثابت (برهان یکم بر حرکت جوهری) (ص ۶۸)

راه‌های تبیین ربط متغیر به ثابت

راه یکم: حرکت دو جنبه دارد: ۱- ثابت ۲- متغیر. از جهت ثابت، به علت ثابت مستند است و از جهت متغیر به حرکات.

راه دوم: حرکت دو قسم است: ۱- قطعی ۲- متوسطی. متوسطی ثابت است و به علت ثابت ربط دارد و قطعی، متغیر است و به اشیاء ماده ارتباط دارد.

راه سوم: ربط متغیر به ثابت از طریق اعراض و معدات.

راه چهارم: ربط متغیر به ثابت از طریق ذاتی بودن حرکت برای متغیر و سیال بودن طبیعت متحرک «علّه المتغیر متغیر و علّه الثابت ثابت».

(لقائل ان يقول)، اشکالی که بر همه این‌ها وارد می‌شود این است که: اگر هر متجددی به متجددی پیش از خود مستند است، یا به تسلسل می‌انجامد یا به دور یا به تغییر در ذات حق تعالی، زیرا اگر طبیعت متجدد به متجدد پیش از خود مستند باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد، تسلسل است. اگر برخی از آن متجددها مستند به برخی دیگر باشند و آن‌ها نیز به نوبه خود مستند علیه برخی دیگر باشند، دور است و اگر سلسله متغیرها به حق تعالی مستند باشند، مستلزم تغییر در ذات حق تعالی است و تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ عُلُوًّا کَبِيرًا.

(انّ تجدد الشیء)، پاسخ یکم ملاصدرا: ضرورت متغیر بودن علت

متغیر در جایی است که تغیر، فعل فاعل باشد نه ذاتی که تغیر صفت ذاتی آن باشد. به تعبیر دیگری، آنچه گفته شد در حرکت‌های عرضی درست است نه در حرکت‌های ذاتی و جوهری، زیرا ذات آن، وجود آن است که خواه مباین با علت باشد خواه مرتبه علت و خواه ظهور علت، مستند به علت ثابت است. حرکت جوهری نسبت به متحرک مانند امکان نسبت به ماهیت یا فقر نسبت به وجود فقری است. همان‌گونه که حق تعالی عقل اول را جعل (به هر معنایی که باشد) می‌کند و ماهیت و امکان و مانند آن از لوازم مجعول است و نیاز به علت ندارد و مستند به حق تعالی و واجب الوجود و وجود صرف نیست، ضعف وجود مشکک و فقر وجود امکانی نیز چیزی غیر از مجعول نیست تا نیاز به جعل مستقل داشته باشد بلکه از لوازم تحلیلی مجعول است. حرکت هم همین‌گونه است. اگر چیزی زائد بر طبیعت باشد، نیازمند به فاعلی است که آن را جعل کند ولی اگر عین طبیعت باشد، جعل طبیعت، به جعل بالتبع آن هم می‌انجامد.

در این‌که حرکت سرانجام باید به چیزی منتهی شود که متجدد بالذات است، بر اساس همه دیدگاه‌ها موجه است و همه آن را پذیرفته‌اند. تفاوت در این است که به نظر جمهور، این حقیقت متجدد بالذات، حرکت و زمان است و به نظر ملاصدرا، طبیعت سیال است.

(و لکل شیء ثبات)، پاسخ دوم ملاصدرا: بر اساس تشکیک خواه در وجود و خواه در ظهور، قوه، مرتبه‌ای از فعلیت را دارد؛ کثرت، مرتبه‌ای

از وحدت را دارد و هر مرتبه ضعیفی در حقیقت مرتبه قوی، به اندازه خود شریک است. قوه‌ای باشد که هیچ سهمی از فعلیت نداشته باشد، ضعیفی که هیچ اندازه‌ای از قوت نداشته باشد، کثرتی که هیچ حظی از وحدت نداشته باشد، ممکن نیست. اقتضای تشکیک همین است. بنابراین، همه موجودات متحرک، سهمی از ثبات دارند که اصل و حقیقت آنهاست و از همان جهت به علت فاعلی ثابت مستند می‌باشند.

فصل بیست و دوم: نسبت حرکت با مقولات (معنی حرکت در مقوله)

(ص ۶۹)

معانی حرکت در مقوله

- ۱- مقوله، موضوع حقیقی و بی‌واسطه حرکت باشد.
- ۲- مقوله واسطه در عروض حرکت نسبت به موضوع حقیقی آن باشد. موضوع حقیقی حرکت، جوهر باشد ولی به واسطه مقوله، حرکت بر آن عارض شود.
- ۳- حرکت مندرج تحت مقوله باشد، یعنی مقوله، انواع و افرادی داشته باشد که برخی از آنها متحرک و برخی ساکن باشند. در این صورت، مقوله جنس حرکت است.
- ۴- مقوله، مسافت حرکت باشد؛ متحرک یعنی جوهر، از انواع و افراد مقوله به تدریج عبور کند و از نوعی به نوع دیگر یا از صنفی به صنف دیگر متبدل شود.

از معانی چهارگانه، تنها معنی چهارم در مورد وقوع حرکت در مقوله درست است.

نادرستی سه معنی نخست حرکت در مقوله

(اما الاول، ص ۷۰)، نادرستی معنی یکم: اگر حرکت در مقوله به این معنی باشد که مقوله، موضوع حرکت است، یعنی حرکت وصف مقوله است پس موضوع حرکت که مقوله است، ثابت و وصف مقوله که حرکت است، متغیر است. از نظر قائلان به حرکت در مقوله این پذیرفته شده است. در این صورت، حرکت در کیف، یعنی تکلیف مانند تسود، تیّض و مانند آن.

در تسود که سواد با حرکت خود تغییر می‌کند بنا بر معنی اول، ذات سواد که موضوع حرکت است، یا در حال حرکت باقی می‌ماند و تغییری در ذات و صفات آن رخ نمی‌دهد یا تغییر رخ می‌دهد. اگر تغییری در ذات و صفات آن رخ ندهد، حرکتی هم رخ نداده است و اشتدادی در کار نخواهد بود.

اگر تغییری رخ می‌دهد، یا آن تغییر در صفات سواد است یا در ذات آن.

اگر تغییر در صفات سواد باشد و ذات همان‌گونه که پیش از حرکت، بوده، باقی مانده است، در این صورت، حرکتی در ذات آن رخ نداده است بلکه در صفات آن رخ داده است، حال آن‌که فرض این است که

حرکت در ذات آن یعنی در مقوله رخ داده است. این خلاف فرض است و محال.

اگر تغییر در ذات آن رخ دهد به گونه‌ای که ذات سواد در حرکت اشتدادی باقی نماند، در این صورت، حرکتی رخ نداده است بلکه سیاهی قبلی از بین رفته و سیاهی جدیدی پدید آمده است. انعدام چیزی و پیدایش چیز دیگر، حرکت در آن نیست. پس موضوع در حرکت سیاهی، خود سیاهی نیست بلکه موضوع حرکت، محل آن است و حرکت، محلّ و موضوع سیاهی را از نوعی به نوع دیگر یا از صنف و فردی به صنف و فرد دیگر می‌برد. حرکت سیاهی به سفیدی، حرکت از نوعی به نوع دیگر است، حرکت سیاهی به سیاهی شدیدتر یا ضعیف‌تر، حرکت از صنفی به صنف دیگر است و در هر دو صورت، در صورت شخص و فرد بودن موضوع، حرکت از فردی به فرد دیگر است.

این همان اشکالی است که شیخ بر وقوع حرکت در جوهر وارد کرده است. اشکال یادشده در صورتی که موضوع حرکت مقوله باشد، بر حرکت در مقولات عرضی هم وارد می‌شود و اختصاص به مقوله جوهر ندارد.

(و کذا الحركة فی المقدار)، آنچه درباره تکیف و حرکت در کیف گفته شد، درباره تکمّم و حرکت در کم هم گفته می‌شود. حرکت در کمّ و رشد گیاه، به این معنی نیست که خود کمیت، موضوع حرکت است، زیرا هنگامی که چیزی در کمیت خود حرکت می‌کند و بر کمیت آن

افزوده می‌شود یا در هنگام حرکت، مقداری که موضوع حرکت است باقی می‌ماند یا نمی‌ماند.

اگر مقدار قبلی باقی مانده است یا مقدار افزوده شده بر آن، داخل در مقدار قبلی است یا بیرون از آن است. اگر داخل در آن باشد، تداخل مقادیر است و محال. به علاوه، زیادتیی حاصل نشده است پس حرکت در کم رخ نداده است که خلاف فرض است و محال.

تداخل مقادیر بدین سبب محال است که به تناقض می‌انجامد، زیرا حضور چیزی در مکانی به این معناست که جایی برای حضور چیز دیگر وجود ندارد، حال اگر چیز دیگری هم در آن حضور داشته باشد، لازمه‌اش این است که در عین حال که جایی برای حضور چیزی دیگر نیست، جایی برای حضور آن هست که تناقض است.

اگر مقداری قبلی باقی مانده است و مقدار افزوده شده بر آن، داخل در مقدار قبلی نیست بلکه بیرون از آن است، در این صورت تغییری در مقدار قبیل رخ نداده است پس حرکتی در کم انجام نشده است.

اگر مقداری قبلی باقی نمانده باشد، در این صورت نیز حرکتی رخ نداده است. پس موضوع حرکت، کم نیست.

(و اعلم انّ الامام الرازی)، فخر رازی از این سخن حکما که تسود و حرکت در سواد، خروج سواد از نوع آن است، چنین فهمیده است که مقصود آن‌ها خروج سواد به غیر سواد است. به همین جهت می‌گوید: حرکت اشتدادی سواد، سبب خارج شدن سواد از نوع خود است و

موضوع حرکت در آن، پس از خروج از نوع سواد، کیفیتی بسیط از کیفیات محسوس را پیدا می‌کند ولی مردم همه آن کیفیات را به دلیل نزدیکی به سیاهی، سیاهی می‌دانند، چنان‌که کیفیات نزدیک به سفیدی را سفیدی می‌دانند. رازی این نکته را در مورد حرکت‌های کمی نیز گسترش داده است و حرکت در کم را نیز به معنای خروج از یک مقدار به مقدار دیگر می‌داند.

(أقول، ص ۷۱) اشکال ملاصدرا بر فخر رازی: با این نظر، او نمی‌تواند حد سیاهی را از حدود رنگ‌های دیگری که نزدیک به سیاهی است جدا کند.

ملا صدرا حرکت در سیاهی را خروج از سیاهی به سوی سیاهی می‌داند، زیرا عنوان سیاهی در همه مراتب آن وجود دارد. مراتب سیاهی، انواع مختلف است و اختلاف آن‌ها اختلاف اصناف و افراد نیست. حاصل آن‌که سیاهی یک نوع نیست تا خروج آن از آن مرتبه به خروج از سیاهی به رنگ دیگر باشد.

(ثم اعترض)، اشکال فخر رازی بر حرکت در مقدار: تنالی آنات این اشکال و پاسخ آن از گذشته وجود داشته و فخر رازی اشکال را بازگو کرده است.

به گفته حکما، متحرک در مقدار (حرکت کمی)، هر آن، مقدار خاصی غیر از مقادیر پیش از آن دارد، به گونه‌ای که مقدار آن در دو زمان، همانند نیست و گرنه حرکت در مقدار نیست. به تعبیر دیگر، ویژگی حرکت در

کم این است که مقدار آن در هر زمان تغییر می‌کند به گونه‌ای که هرگز دو مقدار همانند در دو زمان وجود ندارد. اشکال رازی: لازمه این سخن، تتالی آنات در خارج است که محال است.

علل امتناع تتالی آنات: ۱- وجود «آن» در خارج محال است، چه رسد به تتالی آنات، زیرا «آن»، جزء لایتجزی است که محال است. ۲- تتالی آنات به معنی نفی زمان است و اگر زمان وجود نداشته باشد، پایانی ندارد تا «آن» باشد. پس تتالی آنات به معنی نفی «آن» است و محال. (ان تلک الانواع)، پاسخ شیخ به اشکال فخر رازی: انواع در حرکت کمی، بالفعل موجود نیستند، از این رو عبور از کیفیات نامتناهی، مستلزم تتالی آنات نیست.

(فیه نظر)، رازی این پاسخ را کافی نمی‌داند، زیرا اگر انواع مختلف از مسافت حرکت در خارج وجود نداشته باشند، مسافت حرکت محقق نخواهد شد و اگر حرکت، مسافت نداشته باشد، حرکتی رخ نمی‌دهد. اگر حرکت وجود نداشته باشد، سکون خواهد بود و این خلاف فرض است. پس اگر انواع حرکت بالفعل باشند، تتالی آنات است و اگر بالقوه باشند، حرکتی نیست. پس پاسخ شیخ برای حل اشکال بسنده نیست.

فخر رازی در پی آن است که حرکت در کیف را به گونه‌ای تبیین کند که اشکال تتالی آنات مطرح نشود. به همین سبب می‌گوید، مقوله، موضوع حرکت نیست بلکه مسافت حرکت است، یعنی متحرک در

حرکت خود انواع مختلف مقوله را پشت سر می‌گذارد بدون آن‌که آن انواع بالقوه باشد یا تنالی آنات لازم آید.

(أقول، ص ۷۲)، ملاصدرا پیش از پاسخ به اشکال فخر رازی، معنی صحیح حرکت در سواد را بیان می‌کند: اولاً، آن‌چه در خارج وجود دارد، وجود است. ثانیاً، وجود واحدی که در اثناء حرکت وجود دارد، یک فرد سیال تدریجی است که منطبق بر زمان و قسمت‌پذیر است. ثالثاً، از آن وجود واحد مستمر در هر مقطعی از زمان، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود که معنی جامعی که از حدود آن انتزاع می‌شود، سواد است، یعنی از هر مقطع آن یکی از درجات سواد انتزاع می‌شود و جامع آن جامع سواد است. (برای تفصیل بیش‌تر حاشیه شیخنا الاستاد دیده شود).

(و قد علمت)، وجود مقدم بر ماهیت است و ماهیت، وجود بالعرض یا بالتبع دارد. پس معنی جامع سواد در طی مراتب حرکت، به تبع وجود سیال آن موجود است و همان معنای جامع، مسافت است و چون یک وجود در مسیر حرکت می‌کند، یک مفهوم به نام سیاهی از آن انتزاع می‌شود و همان‌گونه که وجود آن دارای مراتب است، این معنی جامع نیز مراتب دارد، یعنی به‌گونه‌ای است که عقل در هر آن، نوعی خاصی از آن ماهیت جامع انتزاع می‌کند.

(ثم انّ الحل الذی، ص ۷۳) راه حل اشکال مشهور که فخر رازی مطرح کرد: رازی حرکت در مقوله را حرکت در انواع یک مقوله دانست نه در افراد و اصناف آن و حرکت را تغییر تدریجی از یک نوع به نوع

دیگر ندانست بلکه آن را قبول دفعی خواند و برای این که اشکال تنالی آفات مطرح نشود، می گوید: موضوع حرکت در هنگام اتصاف به یکی از مقولات عرضی، مانند سواد، مدت کوتاهی که قابل درک حسی نیست، در آن نوع باقی می ماند و به گونه دفعی به نوع دیگر متصف می شود و چون زمان توقف در هر نوع اندک است، ذهن گمان می برد که متحرک در هر آن، به نوعی از انواع مقوله متصف است.

رازی راه حل فوق را که انتقال دفعی از یک نوع به نوع دیگر است، برای تبیین حرکت کمی نیز به کار می برد. این راه حل در واقع، به نفی حرکت در کم و کیف می انجامد، زیرا تلبس شیئی به فرد یا نوع از مقوله ای که حرکتی ندارد، دفعی است نه تدریجی.

(أقول)، اشکال ملاصدرا بر راه حل رازی

ملاصدرا راه حل رازی را که مستلزم نفی حرکت در مقوله کم و کیف است، نسبت به مقولاتی مانند این و وضع، مستلزم طفره نیز می داند و نه تنها مشکل حرکت در کم و کیف را حل نمی کند، به مشکل جدید در این و وضع هم می انجامد.

برای این که متحرک از نقطه الف به نقطه ب برسد با توجه به این که طفره محال است، باید مسیر الف تا ب را به طور پیوسته طی کند و گرنه هم طی کرده و هم طی نکرده، زیرا به نقطه ب رسیده ولی مسیر را طی نکرده است و طفره محال است حتی با کمک حس هم می توان بطلان آن را دریافت. این معنی نخست حرکت در مقوله و اشکالات آن.

(و اما بطلان القسم الثانی، ص ۷۴) نادرستی معنی دوم: معنی دوم این بود که مقوله واسطه در عروض حرکت نسبت به موضوع حقیقی آن باشد. موضوع حقیقی حرکت، جوهر باشد ولی به واسطه مقوله حرکت بر آن عارض شود. معنی دوم حرکت در مقوله با معنی نخست قابل جمع است و اشکالات آن بر این هم وارد می شود، زیرا مقوله در این معنی، واسطه در عروض است و وقتی چیزی خود نتواند معروض حرکت باشد، واسطه در عروض حرکت بر غیر هم نخواهد بود. مقوله وقتی می تواند واسطه در عروض حرکت برای غیر شود که خودش به حرکت متصف شود، یعنی اولاً، خودش متحرک باشد تا ثانیاً واسطه در حرکت شیئی دیگر شود. کشتی ساکن نمی تواند سبب اتصاف سرنشین آن به حرکت باشد.

(و اما القسم الثالث)، نادرستی معنی سوم: معنی سوم این بود که حرکت مندرج تحت مقوله باشد، یعنی مقوله، انواع و افرادی داشته باشد که برخی از آنها متحرک و برخی ساکن باشند. در این صورت، مقوله جنس حرکت است.

به گمان برخی، مقولاتی که حرکت دارند، انواعی دارند که یکی از آنها حرکت است و البته یکی دیگر از آنها سکون. مانند مقوله این که یکی از انواع آن قارّ است و دیگری غیرقارّ که حرکت مکانی، نوع غیرقارّ آن است. مقوله کیف نیز دو نوع قارّ و سیال دارد که استحاله، نوع سیال آن است. کم نیز دو نوع قارّ و غیرقارّ دارد که نمو و زبول نوع سیال آن

است. پس هر مقوله‌ای که حرکت دارد، دو نوع قارّ و سیال دارد و نوع سیال آن متحرک است.

بر اساس معنی سوم، حرکت در مقوله به معنی اندراج حرکت در مقوله است مانند اندراج نوع تحت جنس.

دلیلی بطلان معنی سوم: بر اساس این معنی مقوله باید به دو نوع ثابت و سیال تقسیم شود نه به دو فرد از مقوله، یعنی سیلان و حرکت از انواع مقوله هستند نه قارّ و غیرقارّ. حرکت و سکون از انواع مقوله هستند نه متحرک و ساکن. همان‌گونه که سکون شیئی غیر از شیئی ساکن است، تجدد شیئی هم غیر از شیئی متحرک است. در حالی که بحث درباره حرکت در مقوله است، نه متحرک و مقوله آن. شیئی متحرک الزاماً تحت معنی حرکت نیست و متحرک چیزی است که حرکت عرض آن می‌شود و عارض و معروض مندرج تحت یک مقوله نیستند.

(بل الحق)، توجیه معنی سوم با اصالت وجود

اگر حرکت از عوارض ترکیبی موضوع خود باشد، بین حرکت و متحرک جدایی وجود دارد و اندراج متحرک در یک مقوله مستلزم اندراج حرکت در آن نیست. ولی اگر حرکت از عوارض تحلیلی موضوع باشد، حرکت و متحرک، یک حقیقت و یک مصداق دارند و اندراج هر یک از آن دو تحت مقوله، مستلزم اندراج دیگری است.

حرکت برای متحرک محمول بالضمیمه و از عوارض ترکیبی آن نیست بلکه خارج المحمول است که از صمیم محمول خارج می‌شود و

بر آن حمل می‌گردد؛ از عوارض تحلیلی متحرک است.
 (ثم ان هولاء اختلفوا)، اختلاف قائلان به معنی سوم
 قائلان به معنی سوم حرکت در مقوله دو دسته‌اند: ۱- اختلاف سیال و
 ثابت، اختلاف نوعی است، زیرا سیالیت داخل در ماهیت سیال است،
 پس شیئی سیال در ماهیت خود با ثابت تفاوت دارد. ۲- اختلاف در
 حرکت و سکون، از نوع اختلاف در عوارض است و مانند اختلاف دو
 فرد از یک ماهیت است.
 (اما الاولى، ص ۷۵) نقض دلیل گروه نخست: سفیدی داخل در
 حقیقت سفید است ولی در مواردی تفاوت سفید و سیاه نوعی و به فصل
 نیست.
 (اما الثانية)، نقض نظر گروه دوم مبنی بر عارضی بودن اختلاف سیلان
 و ثبات
 همه عوارض به تفاوت فردی بر نمی‌گردد. به عنوان نمونه هر فصلی
 عارض جنس می‌شود و با این عروض، نوع جدیدی پدید می‌آید. هر
 عددی نیز با افزایش بر آن و عروض واحدی بر آن نوع دیگر می‌شود.
 با ابطال سه معنی از حرکت در مقوله، معنی چهارم درست خواهد
 بود.

فصل بیست و سوم: مقولاتی که حرکت نمی‌پذیرند

معنی حرکت در مقوله این است که در هر آن، فردی از مقوله از آن

انتزاع شود.

حرکت از آن جا که وجودی ضعیف است، به شش امر تعلق دارد: ۱- فاعل (ما عنه الحركة) ۲- قابل (ما به الحركة) ۳- مسافت (ما فيه الحركة) ۴- مبدأ (ما منه الحركة) ۵- مقصد (ما اليه الحركة) ۶- زمان (ما عليه الحركة).

نکات: ۱- پیش تر نیاز حرکت به فاعل (تحت عنوان: هر حرکتی نیاز به فاعل دارد) و قابل (تحت عنوان: هر حرکتی نیاز به موضوع دارد) مطرح شد. آن جا گفته شد که در حرکت های عرضی، فاعل غیر از قابل است ولی در حرکت های ذاتی و جبری، قابل عین فاعل است. بحث زمان هم بعداً مطرح می شود.

۲- حرکت به قابل نیاز دارد، خواه قابل جدای از مقبول باشد مانند حرکت های عرضی، خواه با آن متحد باشد مانند حرکت جوهری، زیرا حرکت حیثیت بالقوه شیئی است، بنابراین حرکت بدون قابل ممکن نیست.

۳- تعلق به حرکت به آغاز و انجام، مبدأ و منتهی، قوه و فعل، از تعریف حرکت به دست می آید. مبدأ، امری است که حرکت از آن آغاز می شود و منتهی چیزی است که حرکت به آن ختم می شود. در این فصل مبدأ، منتهی و مسافت مورد بحث است.

مقصود از مبدأ و منتهی، این نیست که حرکت منقطع الاول و منقطع الآخر است، زیرا حرکت افلاک نه اول دارد نه آخر.

۴- وقوع حرکت در سه مقوله مورد اتفاق است: ۱- کم ۲- کیف ۳-

این.

مشاء اسلامی حرکت در مقوله وضع را اضافه کرد. قدما حرکت وضعی (حرکت چیزی به گرد خود) را از مقوله این می دانستند. علامه بر عکس قدما، حرکت آینی را از مقوله وضع می دانند.

مقوله اضافه و جده، چون انتزاعی و معقول ثانی هستند، در حرکت نیز تابع منشأ انتزاع خود هستند. اگر منشأ انتزاع آنها حرکت داشته باشد، آنها هم حرکت دارند و گرنه ندارند.

۵- حکما قبل و بعد از ملاصدرا حرکت در مقوله متی، ان یفعل و ان ینفعل را نپذیرفتند، زیرا حرکت در ذات و ماهیت آن سه وجود دارد و اگر علاوه بر ذاتشان که عین حرکت است، حرکتی در آن واقع شود، مساوی با حرکت در حرکت است که محال می باشد ولی علامه حرکت در این سه مقوله را نیز می پذیرد و حرکت در حرکت را سبب تندی و کندی حرکت می داند و محال نیست. بحث حرکت در متی جداگانه مطرح خواهد شد.

(ص ۷۶) گونه های مختلف آغاز و انجام (حذف)

فصل بیست و چهارم: حرکت در مقولات پنج گانه (ص ۸۰)

حرکت در این، محسوس است و اختلافی در آن نیست.

برخی حرکت وضعی را انکار کرده اند، بدین دلیل که حرکت خروج از ضدی به ضد دیگر است. در مقوله وضع، تضادی نیست پس حرکت

هم نیست.

به نظر مشاء اسلامی و پس از آن، حرکت وضعی وجود دارد مانند حرکت جسم مستدیر به گرد خود و با توجه به مکان نداشتن فلک نهم (محدد الجهات) از نظر مشاء، حرکت آن فقط حرکت وضعی است. از نظر آن‌ها مکان از خود اجسام به وجود می‌آید و اگر اجسام نباشند، مکانی هم نیست.

از نظر اشراق که مکان را بُعد مجرد می‌دانند که اجسام در آن قرار می‌گیرند و اگر تمام اجسام عالم در یک آن معدوم شود، باز چیزی وجود دارد و آن فضای خالی از اجسام است. بر این اساس، فلک نهم نیز مکان و حرکت آینی دارد.

اما افلاک فروتر از فلک الافلاک که مکان دارند یا به‌گونه‌ای است که کلیت آن‌ها با کلیت مکانشان تغییر می‌کند یا کلیت فلک در کلیت مکان خود مستقر است و تنها نسبت اجزاء فلک با نسبت اجزاء مکان آن تغییر می‌کند، یعنی حرکت مکانی و آینی ندارند و تنها حرکت مستدیر دارند که حرکت وضعی است.

(و اما الذی فی مکان)، اشکال یکم: چیزی که نسبت اجزاء آن با نسبت اجزاء مکان تغییر کند، در واقع، کل آن‌هم با مکان تغییر کرده و چیزی که اجزاء آن مکان داشته باشد، کل آن‌هم مکان دارد. پس حرکت افلاک یادشده، آینی است نه وضعی.

(فقد اختلف)، پاسخ: حکم جزء به کل سرایت نمی‌کند بنابراین از

تغییر مکانی اجزاء نمی‌توان تغییر مکانی کامل را نتیجه گرفت. اشکال دوم: مبدأ و منتهای حرکت، ضد هم هستند ولی در مقوله وضع، بین مبدأ و منتهای تضادی نیست، پس حرکت هم نیست. پاسخ: اولاً، ضدیت مبدأ و منتهای حرکت، حتمی نیست. بر فرض که حتمی باشد، همه مقولات از این جهت همانند نیستند. (لکن المقوله) اشکال سوم: حرکت بدون اشتداد و استکمال نیست ولی در این و وضع، اشتداد و استکمال وجود ندارد. پس در اشتداد و استکمال حرکت محقق نمی‌شود. (و هذا فی الاین، ص ۸۱)، پاسخ اجمالی: در این و وضع نیز اشتداد و استکمال وجود دارد، زیرا این دو نیز زیادت و نقصان دارند و هرچه زیادت و نقصان داشته باشد، اشتداد و استکمال هم دارد. به تعبیر دیگر، خروج از قوه به فعل در هر حرکتی وجود دارد. این ویژگی در حرکت آینی و وضعی هم وجود دارد. خروج از قوه به فعل، خروج از نقص به کمال و در نتیجه اشتداد است. پس حرکت آینی و وضعی هم اشتداد دارد. (و اعلم انّ الحركة)، پاسخ تفصیلی: چنان‌که در ردّ معنی نخست از معانی چهارگانه حرکت در مقوله گفته شد، تسوّد به این معنی نیست که ذات سواد، شدید شود بلکه جسم مراحل متعدد سواد را طی می‌کند، یعنی حرکت خروج شیئی از قوه به فعل است، نه چیزی که شیئی با آن از قوه به فعل خارج می‌شود؛ حرکت، سیلان است نه چیزی که با آن سیلان

پدید می‌آید. حرکت خروج از قوه به فعل است، نه سبب خروج چیزی از قوه به فعل.

اگر حرکت در مقوله به این معنی باشد که مقوله، موضوع حرکت است، یعنی حرکت وصف مقوله است، پس موضوع حرکت که مقوله است، ثابت و وصف مقوله که حرکت است، متغیر است. از نظر قائلان به حرکت در مقوله این پذیرفته شده است. در این صورت، حرکت در کیف، یعنی تکیف مانند تسود، تبیض و مانند آن.

در تسود که سواد با حرکت خود تغییر می‌کند، بنا بر معنی اول، ذات سواد که موضوع حرکت است یا در حال حرکت باقی می‌ماند و تغییری در ذات و صفات آن رخ نمی‌دهد یا تغییر رخ می‌دهد. اگر تغییری در ذات و صفات آن رخ ندهد، حرکتی هم رخ نداده است و اشتدادی در کار نخواهد بود.

اگر تغییر در ذات و صفات آن رخ می‌دهد، یا آن تغییر در صفات سواد است یا در ذات آن.

اگر تغییر در صفات سواد باشد و ذات همان‌گونه که پیش از حرکت، بوده، باقی مانده است، در این صورت، حرکتی در ذات آن رخ نداده است بلکه در صفات آن رخ داده است. حال آن‌که فرض این است که حرکت در ذات آن یعنی در مقوله رخ داده است. این خلاف فرض است و محال.

اگر تغییر در ذات آن رخ دهد به‌گونه‌ای که ذات سواد در حرکت

اشتدادی باقی نماند، در این صورت، حرکتی رخ نداده است بلکه سیاهی قبلی از بین رفته و سیاهی جدیدی پدید آمده است. انعدام چیزی و پیدایش چیز دیگر، حرکت در آن نیست. پس موضوع در حرکت سیاهی، خود سیاهی نیست بلکه موضوع حرکت، محلّ آن است و حرکت، محلّ و موضوع سیاهی را از نوعی به نوع دیگر یا از صنف و فردی به صنف و فرد دیگر می‌برد. حرکت سیاهی به سفیدی، حرکت از نوعی به نوع دیگر است، حرکت سیاهی به سیاهی شدیدتر یا ضعیف‌تر حرکت از صنفی به صنف دیگر است و در هر دو صورت، در صورت شخص و فرد بودن موضوع، حرکت از فردی به فرد دیگر است.

این همان اشکالی است که شیخ بر وقوع حرکت در جوهر وارد کرده است. اشکال یادشده در صورتی که موضوع حرکت مقوله باشد، بر حرکت در مقولات عرضی هم وارد می‌شود و اختصاص به مقوله جوهر ندارد.

آنچه درباره تکلیف و حرکت در کیف گفته شد، درباره تکمم و حرکت در کم هم گفته می‌شود. حرکت در کم و رشد گیاه، به این معنی نیست که خود کمیت، موضوع حرکت است، زیرا هنگامی که چیزی در کمیت خود حرکت می‌کند و بر کمیت آن افزوده می‌شود یا در هنگام حرکت، مقداری که موضوع حرکت است باقی می‌ماند یا نمی‌ماند.

اگر مقداری قبلی باقی مانده است یا مقدار افزوده شده بر آن، داخل در مقدار قبلی است یا بیرون از آن است. اگر داخل در آن باشد، تداخل

مقادیر است و محال. به علاوه، زیادتی حاصل نشده است، پس حرکت در کم رخ نداده است که خلاف فرض است و محال.

تداخل مقادیر بدین سبب محال است که به تناقض می انجامد، زیرا حضور چیزی در مکانی به این معناست که جایی برای حضور چیز دیگر وجود ندارد. حال اگر چیز دیگری هم در آن حضور داشته باشد، لازمه اش این است که در عین حال که جایی برای حضور چیزی دیگر نیست، جایی برای حضور آن هست که تناقض است.

اگر مقداری قبلی باقی مانده است و مقدار افزوده شده بر آن، داخل در مقدار قبلی نیست بلکه بیرون از آن است، در این صورت تغییری در مقدار قبلی رخ نداده است، پس حرکتی در کم انجام نشده است. اگر مقداری قبلی باقی نمانده باشد، در این صورت نیز حرکتی رخ نداده است. پس موضوع حرکت، کم نیست.

حاصل استدلال: هنگامی که سیاهی را در نظر می گیریم، یا عین آن سیاهی در طی حرکت باقی است و اشتداد یافته است یا از بین رفته و سیاهی های دیگری به وجود آمده است. هر دو فرض باطل است، زیرا اگر عین آن سیاهی در طی حرکت باقی نباشد، سیاهی معدوم نه حرکت کرده و نه اشتداد یافته است. اگر عین آن سیاهی در طی حرکت باقی باشد و سیاهی دیگری بر آن افزود شده باشد، اجتماع مثلین است و اگر چیزی به آن افزوده نشده باشد، سیلان و اشتدادی هم نخواهد بود. پس تسود به سیلان سواد نیست بلکه به این است که متحرکی در هر آن با

یکی از انواع یا اصناف سیاهی همراه باشد به گونه‌ای که در فرایند حرکت، هیچ یک از آن‌ها باقی نباشد. این حرکت اشتدادی بر اساس مشاء است.

به تعبیر دیگر، به نظر ملاصدرا، حرکت، اشتدادی است حتی حرکت در این و وضع. معنی اشتداد این نیست که سواد شدت یابد بلکه موضوع سواد (جسم) در اسودیت خود اشتداد می‌یابد. جسم در حالی که تسود می‌یابد، نوعی از سواد دارد. آن نوع را رها می‌کند و نوع دیگر از سواد را می‌یابد و همین‌گونه ادامه می‌یابد. اعتراض ملاصدرا بر این حرف این است که آنچه گفته شد، درست است ولی باید سواد مستمری هم در این جا وجود داشته باشد تا اشتداد جسم در تسود رخ دهد و گرنه رهایی از سواد به سواد دیگر بدون وجود جنبه وحدت، اشتداد نیست. برای تبیین سواد مستمر، مسأله حرکت توسطی و قطعی را مطرح می‌کند و آن را مقدمه حرکت جوهری قرار می‌دهد.

اشتدادی بودن حرکت

(هی خروج نفس الشیء من القوة الی الفعل)، تا این جا بحث در این بود که حرکت در مقوله این ظاهر است و حرکت در مقوله وضع مصادیقی دارد. اینک بحثی مطرح می‌شود که مقدمه حرکت جوهری است.

برخی از مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود مسلماً اشتداد دارند

مانند حرکت در کیف. به نظر قدما وقتی که چیزی در حرارت حرکت می‌کند، هر مرتبه بعدی حرارت اشد از مرتبه قبلی است. جسم نیز همیشه از رنگ خفیف به رنگ شدید می‌رود. حرکت الوان از اشد به اضعف نیست. مواردی نقض توضیح داده خواهد شد.

اشتداد در مورد مقوله کم واضح است. رشد و نمو، اشتداد است ولی در مقوله این و وضع، مطلب ظاهر نیست. ملاصدر همین قدر می‌گوید که حق این است که مقوله این و وضع هم اشتداد دارند ولی اضافه می‌کند: «فإنَّ كلاً منهما يقبل التزید و التناقص»، یعنی هر کدام از حرکات آینی و وضعی، تزید و تنقص دارند. نه خود ملاصدرا توضیحی داده و نه شارحان.

علامه: حرکت مساوی با اشتداد است، زیرا حرکت، خروج شیئی از قوه به فعلیت و از نقص به کمال است.

اشکال: گاهی حرکت غیر اشتدادی همسطح است مانند حرکت آینی و گاهی تنقصی. وی درباره حرکت آینی و وضعی توضیح نمی‌دهند ولی در مورد قسم سوم می‌گوید: حرکت تنقصی نیست، مثلاً در باب حرارت و برودت، شیئی که تدریجاً گرم می‌شود، از نقص به کمال و از ضعف به شدت حرکت می‌کند. گویی به نظر می‌رسد که وقتی شیئی دوباره سرد می‌شود، از شدت به ضعف می‌آید ولی معنی حرکت از شدت به ضعف این است که شیئی از فعلیت به سوی قوه برود و این محال است. در مورد برودت، نوعی تبدل صورت می‌گیرد و حرارت که یک عرض است به

چیز دیگری تبدیل می‌شود و از نظر ماهیتش کمال پیدا می‌کند.

راه حل حرکت اشتدادی در حرکات اُینی و وضعی

محال است که جسم در آن واحد بیش از یک مکان را اشغال کند، پس لازمه حرکت مکانی این است که شیء، همراه با اخذ مکان بعدی مکان قبلی را رها کند. جسم، بالقوه مکان بعدی را دارد و وقتی مکان بعدی فعلیت پیدا می‌کند تکامل یافته است، زیرا امر بالقوه تبدیل به فعلیت می‌شود ولی چون جسم، با فعلیتی که می‌گیرد، فعلیتی را رها می‌کند، نتیجه این حرکت، تکامل در مکان نیست چنان‌که تنقصی هم نیست، زیرا تنقص، تبدیل امر بالفعل به بالقوه است ولی دور زدن شیء در حرکات اشتدادی مانعی ندارد، چنان‌که در حرکت دوری چنین است. در حرکت دوری، شیء دوباره به نقطه اول و به قوه‌ای مانند قوه اول می‌رسد اما این قوه عین قوه اول نیست بلکه مانند آن است. محال آن است که فعلیت به عین قوه‌ای که قبلاً بود، تبدیل شود.

(و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مراراً)، شرح بیش‌تر: این مطلب که در دو فصل پیش هم به مناسبت بحث درباره نسبت حرکت و مقولات ذکر شد، این است که حرکت، نفس خروج شیئی از قوه به فعل است، نه چیزی که به سبب آن، شیئی از قوه به فعل خارج می‌شود.

گاهی گفته می‌شود: حرکت سبب خروج شیئی از قوه به فعلیت است. مثلاً وقتی جسم در مکان حرکت می‌کند، این حرکت سبب می‌شود که

«این» های بالقوه جسم تبدیل به این های بالفعل شود و حرکت سبب خروج جسم است از این بالقوه به این بالفعل. چه بسا کسی نه فقط نسبت به موضوع بلکه نسبت به خود مقوله هم این گونه تعبیر کند و بگوید: حرکت سبب خروج مقوله از مرحله قوه به مرحله فعلیت است. این سخن درست نیست، دو چیز وجود ندارد که یکی حرکت و دیگری خروج تدریجی از قوه به فعلیت باشد تا گفته شود: حرکت «سبب خروج از قوه به فعلیت» است، بلکه حرکت همان «نفس خروج تدریجی از قوه به فعلیت» است.

(و لذلك قالوا) در دو فصل پیش هم (نسبت حرکت به مقولات)، برخی گفته بودند: نسبت حرکت به یک مقوله این است که آن مقوله موضوع حرکت است یعنی مقوله قبول کننده حرکت است. حرکت در کیف یعنی کیف حرکت را قبول می کند. وی پاسخ داد: معنی حرکت این نیست بلکه حرکت در کیف این است که جسم حرکت در کیف را قبول می کند نه این که کیف حرکت را قبول می کند. پس نسبت حرکت به مقوله نسبت «فی» است نه نسبت «ب»؛ آن که حرکت با آن، نسبت «ب» دارد (یعنی نسبت قابلیت دارد) موضوع است به همین سبب، موضوع «ما به الحركة» است.

علت طرح این مطلب در این جا این است که به عقیده ملاصدرا هر حرکتی اشتدادی است. از این رو وارد این مطلب می شوند که معنی اشتداد سواد چیست. آیا تسود به این معناست که واقعاً سواد قبول اشتداد

می‌کند؟ وی می‌گوید: چنین نیست و دلیلی که می‌آورد عین همان دلیلی است که در دو فصل پیش مطرح کرد: اگر بگویید که معنی تسود این است که سواد اشتداد را قبول می‌کند و سواد، موضوع اشتداد است آیا ۱- در حرکت اشتدادی شیء، یک «سواد اصل» داریم که در همه این مراحل باقی است یا ۲- یک سواد اصل باقی و ذات محفوظ نداریم؟ هر دو فرض باطل است. اگر بگویید اصل سواد باقی است و تدریجاً هم سواد اضافه می‌شود، اجتماع مثلین است. معنایش این است که چیزی که در مرتبه قبل سیاه بود، در مرتبه بعد باز سیاه می‌شود. سیاه که سیاه نمی‌شود. اگر بگویید که در حین تسود یک سواد اصل باقی نداریم که در همه مراحل موجود باشد. پس «سواد اشتد» غلط است، چون معنی «سواد اشتد» این است که ما موضوعی داریم که اشتداد را قبول می‌کند. اگر موضوع باقی نباشد دیگر حرکت نیست.

اگر موضوع حرکت سواد باشد، نه می‌توان گفت: این سواد باقی است و نه باقی نیست. پس باید گفت: معنای تسود این نیست که سواد اشتداد را قبول می‌کند بلکه معنای تسود این است که موضوع سواد (جسم) اشتداد را قبول می‌کند. این جسم است که مرحله به مرحله سوادها را قبول کرده و در اسودیت خودش اشتداد می‌یابد.

البته در آخر فصل نکته‌ای را مطرح کرده که این استدلال را باطل می‌کند و نشان می‌دهد که نظر دیگران است.

تبیین سواد مستمر از طریق حرکت توسطی و قطعی: توضیح با تمثیل:

رأس یک مداد را در نظر بگیرید. نوک مداد را که نقطه واقعی نیست نقطه فرض کنید. وقتی نوک مداد یا مخروط که نقطه است از روی صفحه‌ای عبور کند، نقطه‌ای این نقاط را طی می‌کند. این نقطه در دو آن با یک نقطه تماس ندارد بلکه به‌طور مستمر از این نقاط عبور می‌کند. گویی نوک مداد از خودش تعینی دارد و آن به آن با این نقاطی که روی این سطح قرار دارد متحد می‌شود.

در باب حرکت هم همین‌گونه است. نمی‌شود گفت که فقط موضوع است که استمرار دارد و سواد مستمر وجود ندارد بلکه سواد مستمر مانند یک نقطه مستمر است که با سوادها وحدت می‌یابد، نه آن‌که از یکدیگر منفصل باشند، سوادِ موجود شود و معدوم شود و بعد سواد دیگری و سواد دیگری؛ ضمن این‌که مراتب سواد، مراتب شیئی واحدند، یک سواد باقی هم هست مانند حرکت متوسطی و قطعی. هم حرکت متوسطی وجود دارد هم حرکت قطعی. اگر جسمی حرکت می‌کند و از یک نقطه به نقطه دیگر می‌رود، این حرکت یک حقیقت ممتد است که هر جزئی بر جزئی از مسافت و نیز بر جزئی از زمان منطبق است و هیچ جزئی در مرتبه جزء دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر شیئی مستمری هست که از اول زمان حرکت تا آخر آن وجود دارد. پس بنا بر حرکت متوسطی، یک امر مستمر وجود دارد ولی اگر حرکت متوسطی وجود نداشته باشد، امر مستمری وجود ندارد. البته به خاطر وجود حرکت قطعی یک امر ممتد واحد وجود دارد، یعنی از ابتدا تا انتهای حرکت، یک وجود واحد ممتد

هست که هر جزئش غیر از جزء دیگر است.

ملاصدرا در جای دیگر نظر دقیق‌تری دارد و آن این که حرکت توسطی به این معنی وجود ندارد مگر مجازاً. بنا بر این نظر، در باب مقوله هم باید «سواد اصل مستمر» را نفی کرد. نتیجه این می‌شود که عالم با جوهر و اعراضش حرکت قطعی دارد و معنایش این است که دائماً با یک وجود متصل و ممتد به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است و چون وجود اشیاء عین وجود حرکت است، هیچ مرتبه از مراتب وجود اشیاء باقی نیست و همیشه بین گذشته و آینده است.

اگر دستگاه ادراکی انسان منحصر به مغزش بود که همیشه در سیلان است، محال بود که چیزی را درک کند. جمع و حاضر دیدن عالم و گذشته و حال آن، برای این است که یک وجود فوق ماده و طبیعت داریم که می‌تواند گذشته و آینده را با یکدیگر حاضر و جمع کند و در نتیجه علم و آگاهی پیدا می‌شود.

(أقول اذا فرضنا، ص ۸۲)، نقطه‌ای را در نوک مداد فرض کنیم که با حرکت آن بر روی صفحه کاغذ خط به وجود می‌آید. (این یک فرض است، زیرا در واقع، نقطه حرکت نمی‌کند. نقطه آغاز و پایان خط است). در باب حرکت هم همین‌گونه است. این‌گونه نیست که فقط موضوع استمرار داشته باشد بلکه سواد مستمر مانند نقطه مستمر هم وجود دارد. این نقطه شبیه «آن» سیالی است که راسم زمان است. این «آن» در طی زمان، حرکت توسطی بین مبدأ و منتهی را شکل می‌دهد. به این معنی که

غیر از انواع سواد که یکی پس از دیگری محقق می‌شود، وحدتی وجود دارد که سبب می‌شود انواع سواد از هم منفصل نباشند به گونه‌ای که سواد از بین برود و سواد دیگری پدید آید. اولاً، این انواع سواد، مراتب سواد شیئی واحد است و مهم‌تر این‌که در همه این مراتب انواع سواد، سواد باقی است مانند حرکت قطعی و توسطی.

حرکت قطعی چون بر زمان منطبق است، مانند خود زمان امتدادی سیال دارد و در نتیجه ممکن نیست همه آن در یک «آن» موجود باشد، بلکه کل آن فقط در مدت زمان حرکت موجود است، به گونه‌ای که به ازاء اجزاء فرضی زمان مذکور، حرکت مزبور نیز اجزاء فرضی مشابهی دارد که همراه با اجزاء مشابه زمانش موجود و معدوم‌اند؛ یعنی نیمه اول آن فقط در نیمه اول مذکور و نیمه دومش فقط در نیمه دوم آن موجود است. همچنین ربع اول آن فقط در ربع اول از زمان مذکور موجود است و ربع دومش فقط در ربع دوم آن و همین‌گونه و در یک «آن» فقط مقطعی فرضی از آن موجود است؛ اگر زمان و حرکت منطبق بر آن در حدی متوقف شوند، مقطع حاصل در حرکت بر مقطع حاصل در زمان منطبق است.

حرکت قطعی یک کل ممتد است که با فرض مقاطعی در آن به اجزایی فرضی قابل انقسام است؛ به‌طوری که ممکن نیست هیچ دو جزء فرضی آن با هم موجود باشند، بلکه باید جزء فرضی اول آن معدوم شود تا جزء فرضی دوم موجود شود و جزء فرضی دوم معدوم شود تا جزء

فرضی سوم موجود شود و هرگز کل آن یا حتی جزء فرضی بسیار کوچکی از آن در یک «آن» موجود نیست؛ در هر آنی فقط مقطعی فرضی از آن موجود است غیر از مقاطع فرضی موجود در آنات قبل و بعد.

حرکت متوسطی: تغییر زمانی یا تغییری را که در طول مدتی از زمان موجود است، اگر غیر منطبق بر زمان در نظر بگیریم، تغییر مستمر یا حرکت متوسطی است.

بر خلاف حرکت قطعی، همه حرکت متوسطی در همه آنات حرکت، موجود است. پس تغییری است که امتداد سیال ندارد، گرچه زمانی و دارای طول عمر است؛ در هر آنی از آنات زمان، حرکت موجود است. از این رو، در حرکت متوسطی در طول مدت زمان حرکت در همه آنات، یک تغییر ثابت وجود دارد.

آیا حرکت خارجی، قطعی است یا متوسطی؟ در وجود حرکت متوسطی اتفاق نظر وجود دارد. ظاهر سخنان شیخ انکار حرکت قطعی است. بهمنیار با نقل اشکالی بر حرکت قطعی آن را صریحاً انکار می‌کند. میرداماد، ملاصدرا و علامه هر دو را پذیرفته‌اند.

به عنوان مثال وقتی سنگی را که رها می‌کنیم، ممکن است کسی بگوید در همان آن اول، حالتی موجود می‌شود که اسمش حرکت است و تا آخرین آن این حرکت، استمرار دارد. این حالت ثابتی که استمرار دارد، یک وجود بسیط و باقی است تا وقتی که سنگ به سطح زمین برسد؛ مانند این که جسمی در یک آن سفید شود و یک ساعت ادامه یابد. در

این جا سفیدی در آن اول حادث شده و در طول زمان یک ساعت باقی می ماند. پس حدوثی در «آن» داریم و بقائی در طول زمان. اگر در تحلیل حرکت بگوییم چیزی در یک آن حادث می شود و در مدتی از زمان باقی است، این را حرکت متوسطی نامند.

تحلیل دیگر از حرکت: وقتی سنگی رها می شود، چنین نیست که شیئی ای به نام حرکت حادث شود و مثلاً یک ساعت باقی بماند، بلکه چیزی حادث می شود که دائماً در حال حدوث و فناست؛ حدوث تدریجی و فنای تدریجی. نمی گوییم حادث و سپس معدوم می شود و چیز دیگری حادث می شود بلکه شیئی تدریجاً حادث می شود.

مثلاً اگر با نوک مدادی روی کاغذ خطی بکشید، این خط در «آن» حادث نمی شود بلکه تدریجاً حادث می شود. اگر این خط کشیدن، یک دقیقه طول بکشد، یک دقیقه حدوث این خط طول کشیده است و آن به آن حادث می شود. البته این تشبیه از یک جهت درست است و از جهت دیگر درست نیست، چون خط آن به آن حادث می شود و حدوث تدریجی دارد ولی فنای تدریجی ندارد. حال، چیزی را در نظر بگیرید که آن به آن حادث می شود و آن به آن هم فانی می شود یعنی حدوث متصل و فنای متصل، وجود متصل و عدم متصل دارد. این معنایش این است که این شیئی یک وجود ممتد در طول زمان دارد و تدریجاً حادث می شود بدون آنکه باقی باشد؛ حدوثش ملازم با فنایش است.

(قال بعضهم)، و بهذا يعلم أنَّ النفس ليست بمزاج، فإن المزاج أمر

سیال متجدد.

این عبارت حاکی از آن است که بویی از حرکت جوهری به مشام گوینده آن رسیده است. این عبارت اشاره به مسأله مورد اختلاف قائلان به نفس و منکران آن دارد: آیا نفس انسان حاصل ترکیب اجزاء مادی است؟

در باب نفس گفته می‌شود: چون ماده در سیلان است و هیچ جزء آن در دو «آن» باقی نیست، پس مزاج که کیفیت مادی و تابع ماده است، سیال است و باقی و مستمر نیست. آن شخص می‌گوید: ما در خودمان یک وجود باقی و مستمر را احساس می‌کنیم. ولی مزاج دائماً در حال سیلان است. اگر نفس عین مزاج بود، نمی‌توانستیم وجود خود را به صورت یک امر مستمر احساس کنیم. تا این‌جا خیلی ارتباطی به بحث ما ندارد. از این مطلب که نفس یک جوهر باقی است اگرچه دائماً در حال تغییر است، بر می‌آید که بوی حرکت جوهری به مشام گوینده آن رسیده است.

(تنبیه و توضیح): بررسی حرکت در جوهر و ارائه برهان بر اصالت

وجود از راه حرکت اشتدادی

ملاصدرا سه مطلب خاص خود را بیان می‌کند که هر سه از بحث گذشته درباره حقیقت اشتداد استنتاج می‌شود:

مطلب یکم: ارائه برهانی بر اصالت وجود از راه حرکت

تنها با اصالت وجود، حرکت اشتدادی قابل تبیین است. توضیح: معنای حرکت اشتدادی این است که موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود، زیرا هر مرتبه شیئی که آن به آن در حال اشتداد است با مرتبه دیگر فرق می‌کند. بنابراین اگر مرتبه قبلی داخل در یک نوع باشد، مرتبه بعدی داخل در همان نوع نیست.

فرض کنید چیزی حرکت اشتدادی می‌کند و از رنگ زرد به‌سوی رنگ زردتر می‌رود. اگر مرتبه دوم همان نوع مرتبه اول باشد، اختلافشان، فردی است؛ در مابه الاشتراک، یکی هستند و اختلافشان در مابه الامتیاز است. پس مرتبه دوم باید از سنخ مرتبه اول نباشد، زیرا اگر از سنخ اولی باشد مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز می‌شود. معنای اشتداد این است که مرتبه بعدی با مرتبه قبلی اشتراک و امتیاز دارد ولی امتیاز مرتبه بعدی از مرتبه قبلی به همان چیزی است که در آن اشتراک دارند، نه به امری غیر از مابه الاشتراک. حال یا باید قائل به تشکیک در ماهیت شد که خود مشائین هم قبول ندارند، یا بگوییم هر مرتبه از مراتب شیئی در حال اشتداد، مرتبه‌ای غیر از مرتبه قبل دارد. این را خود مشائین هم قبول دارند.

(و لو كانت الماهیه موجوده)، اگر وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری، یک حقیقت واحدی هست که اشتداد دارد و از هر مرتبه این امر واحد می‌تواند ماهیتی انتزاع کرد ولی اگر وجود، امری اعتباری و ماهیت اصیل باشد، وقتی چیزی حرکت می‌کند و از نوعی به نوع دیگر

خارج می‌شود، این انواع، واقعی و اصیل‌اند. پس میان این انواع، وحدت وجود ندارد و این انواع سکون‌هاست. وقتی چیزی از مبدأ به‌سوی منتهی حرکت می‌کند، انواع غیرمتناهی قابل انتزاع است و بنابراین باید انواع غیرمتناهی بالفعل وجود داشته باشد؛ غیرمتناهی محصور بین حاصرین که محال است.

خلاصه دلیل: اگر اصالت با وجود نباشد، اشتداد و تکامل در عالم محال است، ولی اشتداد در عالم وجود دارد، پس اصالت با وجود است؛ اگر ماهیت اصیل باشد، باید در هر اشتداد و تکاملی ماهیات غیرمتناهی به دنبال یکدیگر وجود پیدا کنند و پیدایش امور غیرمتناهی در زمان متناهی محال است.

دو معنای اشتداد

۱- تفسیر علامه از اشتداد: هر حرکتی از آن جهت که خروج از قوه به فعل است، اشتدادی است؛ نسبت بین مرتبه قوه هر حرکتی با فعلیت آن، رابطه نقص و کمال است. پس تنقص محال است، زیرا در این صورت، تنقص خروج از فعلیت به قوه است و محال.

۲- بدون توجه به رابطه قوه و فعلیت، رابطه فعلیت‌ها را با یکدیگر در نظر بگیریم و بگوییم فعلیت آن دیگر نسبت به فعلیت این «آن» اشد است. چنین امری محسوس است که فعلیت بعدی اشد از فعلیت قبلی باشد.

این دوگونه قابل تصور است: ۱- علت این‌که در تکامل، مرتبه بعد

اکمل از مرتبه قبل است، این است که طبیعت فعلیتهای به دست آمده را رها نمی‌کند و آنها را روی هم جمع می‌کند. پس علت اشتداد یا تکامل این است که فعلیت قبلی باقی می‌ماند و فعلیت بعدی به آن ضمیمه می‌شود.

این با حرکت قطعی سازگار نیست، زیرا لازمه اصل حرکت واقعی این است که هیچ چیزی از ماده و طبیعت در دو آن باقی نباشد. پس معنی ندارد که فعلیت‌ها ذخیره شود.

۲- در اشتداد، مرتبه فعلیتی که در یک «آن» پیدا می‌شود در همین آن معدوم می‌شود، ولی همیشه هر فعلیتی، استعداد فعلیت کامل‌تر را دارد. آن فعلیتی که بعد پیدا می‌شود از فعلیت قبلی اکمل است، نه این‌که آن فعلیت قبلی باقی می‌ماند و چیزی روی آن انباشته می‌شود.

در اشتداد به این معنا تنقص هم ممکن است، یعنی هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اضعف از خودش باشد. پس غیر از اشتداد به معنای رابطه میان بالقوه و بالفعل، اشتداد به معنای رابطه میان دو امر بالفعل هم هست.

حرکت آینی اشتداد به معنی اول را دارد چون قوه هر مرتبه‌ای نسبت به فعلیت بعدی اضعف است ولی اشتداد به معنای دوم را ندارد، زیرا در حرکت آینی هیچ فعلیتی از فعلیت دیگر اشد و اکمل نیست.

(والثانی، ص ۸۴)، مطلب دوم: انقلاب ذات

لازمه حرکت اشتدادی نوعی «انقلاب ذات» است. حکما انقلاب ذات

و تبدیل ماهیت به ماهیت دیگر را محال می‌دانند. در کیمیاگری گفته می‌شد آیا امکان دارد که در طبیعت، جوهری مانند مس تبدیل به جوهر دیگر مانند طلا شود؟ عده‌ای محال می‌دانستند، زیرا معنایش انقلاب ذات است. وقتی چیزی تبدیل به چیز دیگر می‌شود باید یک امر محفوظی در بین باشد تا بگوییم «این» به «آن» تبدیل شد. اگر امر محفوظی در بین نباشد، با حالتی که یک شیئی به کلی معدوم شده و شیئی دیگری از نو موجود شود تفاوت ندارد.

انقلاب ذات، لازمه حرکت اشتدادی: به گفته ملاصدرا این که گفته می‌شود انقلاب ذات محال است و شیئی واحد در عین این که واحد است نمی‌تواند در دو آن دو ذات داشته باشد، مبتنی بر اصالت ماهیت است ولی بنا بر اصالت وجود محال نیست که یک شیئی در دو آن دو ذات، دو ماهیت و دو جنس و فصل داشته باشد و دست‌کم فصول آن تغییر کند. بنابر اصالت وجود، تبدل ذات به ذات دیگر، تبدل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی، تبدل نوع به نوع کامل‌تر نه تنها محال نیست بلکه ضروری است، زیرا در هر جا که اشتداد صورت می‌گیرد، تبدل انواع و تکامل انواع صورت می‌گیرد. بنابر اصالت ماهیت، معنای تبدل ذات این است که یک ذات معدوم شود و ذات دیگری موجود شود. پس چیزی نیست که ذات آن تبدیل به ذات دیگری شود؛ چیزی در بین نیست که بگوییم این چیز، ذاتی را رها کرده و ذات دیگری را گرفته است؛ هر چه هست خود همان ذات است. پس ذاتی معدوم شده و ذات دیگری

موجود شده است که تبدل ذات و انقلاب یک ذات به ذات دیگر نیست. بنابر اصالت وجود، حقیقت وجود در مراحل اشتداد محفوظ است و در یک مرحله ذاتیاتی دارد و در مرحله دیگر ذاتیاتی دیگر. یک «او» در این جا هست که همان حقیقت وجود است و این «او» قبلاً دارای یک ذات بود و اینک ذات دیگری دارد.

پس پاسخ شیخ که می‌گوید لازمه حرکت در جوهر این است که ماهیت و ذات شیئی به ذات دیگر تبدیل شود در حالی که ذات یک شیئی قابل تبدیل شدن به ذات دیگر نیست، این است که در همین حرکات اشتدادی، مانند حرکت اشتدادی در کیف که شما خودتان قبول کرده‌اید، دائماً یک ذات به ذات دیگر تبدیل می‌شود.

پس اولاً، شیخ قائل به حرکات اشتدادی است و حرکت اشتدادی جز با اصالت وجود سازگار نیست. ثانیاً شیخ منکر انقلاب ذات و تبدل نوع به نوع دیگر است و به همین دلیل حرکت در جوهر را محال می‌داند، در حالی که حرکت اشتدادی مورد قبول وی، تبدل و انقلاب ذات به ذات دیگر است. اگر در این جا انقلاب ذات جایز است، چرا در حرکت جوهری انقلاب ذات جایز نباشد؟ معنای حرکت جوهری از جنبه ماهوی انقلاب ذات است؛ یعنی جوهر پیوسته ماهیت عوض می‌کند و ماهیات غیرمتناهی را رها می‌کند ولی در عین حال وحدتی هم در این جا هست که این وحدت مربوط به وجود است. در حرکت جوهری یک وجود واحد ممتد متصل داریم که چون دائماً مراتب مختلف اشتداد را طی

می‌کند، ماهیاتش تا بی‌نهایت عوض می‌شود.

پس در مطلب دوم: ثابت شد که در حرکات اشتدادی که مورد قبول شیخ و ارسطوست، دائماً انقلاب ذات روی می‌دهد. حال که انقلاب ذات جایز شد، پس باید در جوهر هم جایز باشد.

مطلب دیگری که ملاصدرا در این جا مطرح نکرد ولی در دو فصل پیش مطرح کرد،^۱ این است که شیئی در حال حرکت، بالفعل هیچ ماهیتی ندارد و بالقوه ماهیات غیرمتناهی دارد. به تعبیر استاد مطهری، کاش مرحوم آخوند در کنار سه مطلبی که در این جا بیان کرده است، این را هم ذکر می‌کرد.

از نظر حکما هر ممکنی ماهیت و وجود دارد؛ هر ممکنی ترکیبی از امر اعتباری و امر حقیقی است. این جا به یک حرف جدید رسیدیم، زیرا تا به حال می‌گفتیم غیر از خدا هیچ حقیقت دیگری بدون ماهیت نیست ولی حال می‌گوییم شیئی در حال حرکت هیچ ماهیتی ندارد، یعنی ماهیت بالفعل ندارد گرچه بی‌نهایت ماهیت بالقوه دارد.

ماهیت بالفعل ندارد به این معناست که نمی‌توان گفت این شیئی در حال حرکت این ماهیت خاص را دارد. از این نظر مانند سایه است. چون زمین در حال حرکت است، سایه دائماً حرکت می‌کند و نمی‌توانیم برای

۱- مرحوم آخوند این مطلب را در جواب فخر رازی بیان کرده است و همین مطلب در مباحث جواهر و اعراض، آنجا که یکی از سؤال‌های ابوریحان از بوعلی را طرح می‌کند آمده است و مرحوم آخوند آنجا این مطلب را شاید بهتر از جاهای دیگر بیان کرده باشد.

سایه حدی معین کنیم و بگوییم سایه این جاست چون هر مرزی که برای آن تعیین کنیم از آنجا رد شده است.

حال که شیئی در حال حرکت هیچ ماهیت بالفعلی ندارد، نمی‌توان گفت داخل در کدام نوع است، زیرا توقف ندارد. هر جا که شیئی متوقف شد، ماهیت بالفعل دارد ولی تا در حرکت است تنها ماهیات بالقوه غیرمتناهی قابل انتزاعند. «قابل انتزاعند» یعنی ذهن در عالم خودش شیئی در حال حرکت را متوقف فرض می‌کند و بعد ماهیتی انتزاع می‌کند. این مانند آن است که در مورد جسم در حال حرکت می‌گوییم این جسم در این نقطه چنین است، در حالی که هیچ وقت در این نقطه نبوده است، زیرا دائماً سیلان داشته و در حال عبور و گذشتن بوده است ولی ذهن بودنی در این نقطه برای جسم اعتبار می‌کند.

لازمه این مطلب که شیئی در حال حرکت ماهیت ندارد این است که در طبیعت، شیئی ثابت وجود ندارد و همه چیز در جریان است. هر ماهیتی که برای یک شیئی انتزاع کنیم آن بعد، از آن ماهیت گذشته و به ماهیت دیگری وارد شده است.

(و الثالث)، مطلب سوم: حرکت، جامع اضداد

مطلب سوم ویژگی خاص حرکت است. شیئی در حال حرکت باقی است یا نه؛ واحد است یا نه؛ بالقوه است یا نه؟

گفته شد که حرکت دو اعتبار دارد، اعتبار توسط و اعتبار قطع. حرکت به اعتبار توسط، امری آنی الحدوث و مستمر البقاء است و به

اعتبار قطع، یک امر ممتد، متصرم و متجدد الوجود است که آن به آن حادث شده و زایل می‌شود. چون مقوله با حرکت متحد است، مقوله‌ای هم که حرکت در آن واقع می‌شود به اعتبار انطباقش بر حرکت توسطی یک امر آنی الحدوث و مستمر البقاء است و به اعتبار انطباقش بر حرکت قطعی، یک امر ممتد و متجدد الوجود است که دائماً در حال حدوث و فناست. حرکت قطعی و توسطی دو امر جدا نیستند بلکه دو اعتبار از شیئی واحد هستند.

لازمه‌اش این است که وقتی شیئی مثلاً در مقوله کیف حرکت می‌کند، هم درست است که بگوییم یک کیف واحد از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد و هم درست است که بگوییم یک امر واحد ممتد وجود دارد که مراتبش موجود می‌شوند و فانی می‌شوند. پس اگر بگوییم یک امر باقی مستمر در عالم طبیعت و عالم حرکت وجود دارد، درست است و اگر بگوییم هیچ امر باقی در عالم حرکت وجود ندارد باز هم درست است، زیرا آن امر باقی همان کلی طبیعی است که از مراتب این امر متجدد انتزاع می‌شود و در نهایت، ملاصدرا آن را مجاز می‌داند.

(فما أعجب حال مثل هذا الوجود)، وی می‌گوید: گویی امور متناقض درباره حرکت صادق است. اگر بگوییم در این «آن» موجود است، درست است و اگر بگوییم معدوم است باز هم درست است؛ اگر بگوییم باقی است درست است و اگر بگوییم زایل است، باز هم درست است؛ اگر بگوییم واحد است، درست است و اگر بگوییم کثیر است باز هم

درست است. این‌ها نقیض هم‌اند. حرکت، وحدتی دارد که با کثرت مغایرت ندارد. کثرتی دارد که عین وحدت است؛ مستمری است در عین سیلان؛ زوال بالقوه‌ای است در عین فعلیت و موجودی است در عین معدومیت. عجیب‌تر این است که ما خودمان مصداق آن هستیم. خودمان موجودی باقی و زایل؛ واحد و کثیر؛ موجود و معدوم هستیم.

(فنفول، ص ۸۵) رفع اشکال از حرکت جوهری و اثبات آن

تا این‌جا یک برهان بر حرکت در جوهر ذکر شد^۱ و براهین دیگر بعداً مطرح می‌شود. مطالب این فصل تا این‌جا مقدمه‌ای است برای رفع اشکال از حرکت در جوهر.

در باب اشتداد و از جمله اشتدادهای عرضی گفته شد که انواع، نامتناهی و بالقوه هستند ولی یک امر بالفعل وجود دارد که منشأ انتزاع آن‌هاست و آن وجود است. هم‌چنین گفته شد که در حرکات اشتدادی عرضی دائماً انقلاب ذات صورت می‌گیرد و انقلاب ذات، راه برای حرکت جوهری هموار می‌کند.

(و اما الذی ذکره الشیخ و غیره، ص ۸۵) اشکال شیخ بر حرکت

جوهری

اشکال شیخ بر حرکت جوهری: حرکت در جوهر محال است، زیرا بر فرض حرکت در جوهر یا نوعی که در اول حرکت هست، در وسط حرکت اشتدادی باقی است یا باقی نیست. اگر نوع در وسط اشتداد،

۱- برهان ربط متغیر به ثابت، فصل ۲۱.

همان نوع در اول حرکت است پس حرکت در جوهر واقع نشده است، زیرا تغییر در غیر نوع (عوارض و مشخصات فردی) رخ داده است. پس حرکتی عرضی رخ داده نه حرکت در جوهر.

اگر در وسط اشتداد، نوع اولی باقی نیست، معنایش این است که نوع جوهری اولی باطل شده و نوع جوهری دیگری پدید آمده است. پس حرکت جوهری رخ نداده است بلکه بطلان یک جوهر و حدوث یک جوهر دیگر است و چون حرکت، بی نهایت تقسیم پذیر است، پس در یک زمان محدود جوهرهای غیرمتناهی حادث می شود که محال است.

شیخ این سؤال را مطرح می کند که ممکن است گفته شود: این اشکال در همه حرکات اشتدادی می آید، زیرا در هر حرکت اشتدادی جوهری یا غیر جوهری، شیئی از نوعی به نوع دیگر خارج می شود.

پاسخ شیخ: در غیر جوهر اشکالی پیش نمی آید، زیرا در آنجا یک موضوع ثابت باقی داریم و بنابراین مانعی ندارد که انواع عرضی دائماً متبدل شوند، ولی اگر جوهر، خودش دائماً متبدل شود، دیگر حافظ وحدتی نداریم چون جوهر قائم به شیئی دیگری نیست. پس به این جهت است که حرکت اشتدادی در غیر مقوله جوهر جایز است ولی در مقوله جوهر جایز نیست.

پاسخ ملاصدرا: بنابر آنچه که ملاصدرا تاکنون درباره اصالت وجود و حرکت اشتدادی ارائه داده، پاسخ شیخ روشن است.

وی در تنبیه و توضیح سه مطلب را بیان کردند: ۱- لازمه حرکت

اشتدادی اصالت وجود است. ۲- انقلاب ذات، در حرکات اشتدادی ممکن و واقع است. ۳- نوعی شبه تضاد و تناقض در حرکت وجود دارد و حرکت، جامع اضداد است.

۴- مطلب چهارمی که اضافه شد: شیئی در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد، زیرا ماهیت حد است و شیئی در حال حرکت هیچ حد ثابتی ندارد. ممکن اگر از سنخ حرکت نباشد مرکب از وجود و ماهیت بالفعل است ولی اگر از سنخ حرکت باشد وجودی دارد و ماهیت بالقوه‌ای و شیئی متحرک ماهیات غیرمتناهی بالقوه دارد.

۵- سه چیز (موضوع حرکت، خود حرکت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود) باید از دو نظر، ۱- از نظر وحدت و عدم وحدت ۲- از نظر ثبات و عدم ثبات مورد بررسی قرار گیرند.

۱- آیا موضوع حرکت باید ثابت و باقی باشد؟ ۲- آیا موضوع حرکت باید واحد باشد؟ آیا مقوله ثبات و وحدت دارد یا نه؟

چون ملاصدرا (این‌جا) قائل به حرکت توسطی و قطعی است، هم قائل به ثبات حرکت است و هم قائل به عدم ثبات حرکت. در مورد وحدت حرکت هم شکی نیست که مراتب حرکت یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهند. در مورد مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، از جهتی که بر حرکت توسطی انطباق دارد ثبات دارد و از جهتی که بر حرکت قطعی منطبق است، ثبات ندارد. وحدت هم همین‌گونه است.

توضیح اشکال شیخ: وی دو اشکال را در قالب یک اشکال مطرح

کرده است ولی در چند صفحه بعد، آن را به صورت دو اشکال مطرح می‌کند.

اشکال یکم: در حال اشتداد، جوهرهای غیرمتناهی بالفعل در زمان محدود حادث می‌شود؛ غیرمتناهی محصور بین حاصرین می‌شود که محال است. اشکال دوم: این اساساً حرکت در جوهر نیست. اگر جوهری حادث و سپس معدوم شود و این ادامه یابد، این حرکت نیست، چه رسد به حرکت جوهری بلکه حدوثهای متوالی جوهرهاست، زیرا برای تحقق حرکت، وحدت، اتصال و استمرار لازم است.

دفع دخل خود شیخ: چه فرقی است میان حرکت در جوهر و سایر حرکات اشتدادی که این اشکال در مورد سایر حرکات اشتدادی (مثلاً کیف) وارد نمی‌شود؟ چرا اگر جسمی در کیف حرکت کند، لازم نمی‌آید کیف‌های غیرمتناهی محصور بین حاصرین شود و نیز لازم نمی‌آید به جای حرکت در کیف حدوثهای متوالی و متعاقب انواع کیف داشته باشیم که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؟

پاسخ شیخ: فرق در این است که در حرکات اشتدادی غیرجوهری مانند حرکت در کیف، موضوعی وجود دارد و آن جوهر است و بنابراین لازم نمی‌آید که این انواع، بالفعل باشند تا این اشکالات لازم بیاید. این دو اشکال در حرکت در جوهر (یعنی محصور شدن غیرمتناهی بین حاصرین و تتالی انواع) از آنجا لازم می‌آید که در حرکت جوهری، انواع باید بالفعل باشند نه بالقوه. اما در حرکات عرضی، لازم نیست که انواع

بالفعل باشند بلکه انواع، بالقوه هستند و لذا هیچ کدام از دو اشکال پیش نمی‌آید.

پرسش: چرا در حرکت در جوهر باید انواع بالفعل باشند ولی در حرکت در اعراض، انواع بالقوه‌اند؟

پاسخ شیخ: ملاک این تفاوت از این جهت است که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت و بالفعل است.

در حرکات عرضی، موضوع جسم است و جسم غیر از ما فیه الحركه است. جسم که جوهر است مثلاً در مقوله این یا کیف حرکت می‌کند. در آنجا ایرادی ندارد که موضوع، امری بالفعل باشد ولی ما فیه الحركه امری بالقوه باشد. ولی در حرکت جوهری در حقیقت قائل شده‌ایم که ما به الحركه و ما فیه الحركه یعنی موضوع حرکت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، یک چیز است. در این صورت ما فیه الحركه یعنی مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود چون موضوع حرکت هم هست و موضوع باید بالفعل باشد، خودش باید بالفعل باشد. بالفعل بودن ما فیه الحركه در حرکت جوهری به این است که اولاً، انواع، بالفعل باشند و بنابراین تتالی انواع پیش می‌آید و ثانیاً لازم می‌آید انواع غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شوند. اما در حرکات عرضی این دو امر لازم نمی‌آید چون موضوع غیر از ما فیه الحركه است.

(فأقول، ص ۸۶) پاسخ ملاصدرا به اشکال شیخ: این جا دو خلط رخ داده است: ۱- خلط میان وجود و ماهیت ۲- خلط میان بالقوه و بالفعل.

به علاوه پرسش شما این بود که آیا نوع جوهر در وسط اشتداد باقی است یا نه؟ پاسخ: اگر مقصود این است که آیا این وجود عیناً همان وجود اول است؟ پاسخ مثبت است و وجود باقی است، زیرا یک وجود واحد مستمر است. بنابر حرکت متوسطی یک وجود مستمر داریم و بنابر حرکت قطعی، حرکت یک وجود متصل ممتد است و وجود متصل ممتد به یک اعتبار باقی است، یعنی همان که شروع شده است اتصال و ادامه دارد. اما اگر مقصود از بقاء، بقاء ذات و ماهیت باشد، پاسخ این است که اثبات شد که در هر حرکت اشتدادی، انقلاب و تبدل ذات رخ می دهد و در عین این که یک وجود واحد است ولی در هر آنی ماهیتی دارد و نوع آن باقی نمی ماند. پس پاسخ این پرسش که در وسط اشتداد، نوع جوهر باقی است یا نیست (حتی فردش باقی است یا نیست) این است که از نظر وجود باقی است و از نظر ماهیت باقی نیست.

پس با توجه به تبدل ذات در حرکت اشتدادی و این که در حرکت، یک شیئی واحد از ابتدا تا انتها باقی است. پس هم تبدل ذات صورت گرفته و هم آن شیئی باقی است.

پاسخ های ملاصدرا به اشکال بقاء موضوع: راه یکم: همین که موضوع باقی در حرکت جوهری، ماده است.

اگر مقصود از ماده که موضوع حرکت است، هیولای اولی باشد که قوه محض است و قوه محض، موضوع حرکت نیست و از خود هیچ حکمی ندارد، درست نیست ولی این جا نمی گوید هیولای محض

موضوع است بلکه می‌گوید «هیولی با صورۀ مّا» موضوع است. همین صور جوهری، ما فيه الحركة است. پس هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و از آغاز تا پایان حرکت یک امر ثابت باقی هست که «هیولی با صورۀ مّا» است.

این صورۀ مّا بر حرکت توسطی منطبق می‌شود. «صورۀ مّا» یعنی صورت لا علی التعین و کلی، ولی کلی‌ای که همیشه با یک فرد وجود دارد و باقی است.

ملاصدرا می‌گوید: شیخ هم که قائل به کون و فساد است و می‌گوید جوهری فاسد و جوهری حادث می‌شود، قائل به وحدت هیولی به تبع صورۀ مّا است. پس همان‌گونه که وی وحدت هیولی در کون و فساد را به تبع صورۀ مّا محفوظ می‌داند، ما هم وحدت هیولی با صورۀ مّا در حرکت و به طریق اولی در حرکت جوهری را محفوظ می‌دانیم، زیرا در آنجا انفصال صور است و در این‌جا انفصال صور نیست.

دوم: در باب حرکت در اعراض (فصل هجدهم) بر مبنای قوم گفتند: موضوع حرکت نه بالفعل محض است نه بالقوه محض، بلکه مرکب از آن دو، یعنی جسم است. آیا این‌که موضوع حرکت ماده باشد با مطلب فصل هجدهم که می‌گفت موضوع حرکت نه بالقوه محض است نه بالفعل محض، مخالف است؟

سوم: موضوع باقی در حرکت جوهری، خود ماهیت است ولی با توجه به این‌که وی قائل به تبدل ذات است، این سخن برای مخاطب

است.

چهارم: حافظ وحدت مراتب حرکت در حرکت جوهری، موجود مفارق است.

پنجم: در حرکت جوهری اساساً نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نیست. نیاز به موضوع در حرکات عرضی به این جهت است که عرض نیاز به موضوع دارد. به عبارت دیگر، از آن جهت موضوع لازم است که موضوع حافظ وحدت باشد. خود این صور جوهری وحدت دارند و ما فيه الحركه از ابتدا تا انتهای حرکت حافظ وحدت خودش است و دیگر نیازی به موضوع نیست. (این دقیق‌ترین پاسخ است).

نظر علامه طباطبایی: اگر قداما قائلند که حرکت نیازمند به موضوع است، از آن جهت است که فقط در مقولات عرضی قائل به حرکت بودند. چون در حرکات عرضی ما فيه الحركه عرض است و عرض نیازمند به موضوع است وگرنه دلیلی ندارد که حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع باشد.

طبق این نظر اشکال شیخ از اساس وارد نیست، زیرا پاسخ آن این است که حرکت در جوهر موضوع نمی‌خواهد. بسا قداما حرکت را عرض می‌دانستند، چنان‌که شیخ اشراق حرکت را یکی از مقولات عرضی می‌داند و چون عرض نیاز به موضوع دارد پس حرکت هم نیاز به موضوع دارد.

ملاصدرا در آخر فصل هجدهم پس از اثبات نیاز حرکت به موضوع

که مرکب از قوه و فعلیت است، گفت: «و سستمع کلاماً فیہ تنویر القلب» (اسفار، ج ۳، ص ۶۱) و در فصل بعد (فی حکمۀ مشرقیۀ) گفت: فقط حرکات عرضی است که نیازمند به موضوعی است که غیر از ما فیہ الحركه باشد ولی در حرکت ذاتی جوهری نیاز به موضوع مرکب از قوه و فعل نیست و فاعل و قابل در این جا یکی است.

(موضوع کل حرکت، ص ۸۷) یکی از پاسخ‌های ملاصدرا به اشکال بقاء موضوع این بود که موضوع باقی حرکت، مادّه است ولی نه مادّه به اصطلاح فلسفه که قوه محض است و هیچ حکم مستقّلی ندارد و تابع صورت است بلکه مادّه با «صورۀ ما». این صورۀ ما همان است که در باب حرکت توسّطی گفته شد: حرکت قطعی یک امر واحد ممتدّ متصل است و ممتدّات دارای این خصلت هستند که همچنان که کل آن‌ها مصداق یک ماهیت است، هر جزّشان هم مصداق همان ماهیت است. با پیدایش و حدوث حرکت، «حرکتۀ ما» یعنی کلی حرکت وجود پیدا می‌کند. گرچه مراتب حرکت دائماً حادث و فانی می‌شوند ولی این کلی حرکت یا حرکتۀ ما از همان آن اول در ضمن همین افرادی که متدرّج هستند و علی الاتصال حادث و فانی می‌شوند، یعنی در ضمن افراد آنیّه‌ای که بالقوه هستند وجود دارد.

پس چون یک حرکتۀ ما از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد که نامش حرکت توسّطی است، در حرکت جوهری یک صورۀ ما از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد. این صورۀ ما در هر آنی با مرتبه‌ای از صورت متحد

است و «ماده با صورۀ ما» برای حرکت در صور خاصه، موضوع است. رفع استبعاد در مورد موضوع بودن «صورۀ ما»: شیخ و امثال او در باب کون و فساد بالاتر از آن را پذیرفته‌اند، زیرا آن‌ها که منکر حرکت در جوهر هستند و قائل به کون و فسادند، می‌گویند صورتی فاسد می‌شود و صورت دیگر کائن می‌شود. این صورت‌ها به یکدیگر متصل نیستند و یک واحد را تشکیل نمی‌دهند تا حرکت باشد. این‌جا این پرسش مطرح بوده که ماده واحد است یا کثیر؟ گفته‌اند ماده در ذات خودش نه واحد است و نه کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت خودش است.

توضیح: قدما آب را یک عنصر و بخار و هوا را عنصر دیگر می‌دانند. آب مرکب است از صورت آب و ماده. وقتی آب تبدیل به هوا می‌شود، این صورت زایل می‌شود و صورت جدیدی که همان صورت هوایی باشد، به جای آن می‌آید. پس ماده‌ای در این‌جا وجود دارد که قبلاً صورت آب داشت و حالا صورت هوا دارد. این ماده در ذات خود نه واحد است و نه کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت است. پرسش این است که این ماده‌ای که در آب بود و حالا ماده هواست، یک ماده است یا دو ماده؟ می‌گویند یک ماده است. اگر یکی است، وحدتش را از کدام صورت دارد؟ می‌گویند از یک واحد بالعموم دارد. این ماده باید با یک صورت باشد، حال یا با این صورت یا با آن صورت. می‌گویند به‌طور کلی وحدت ماده مستحفظ است به دو چیز: به یک «واحد بالعدد» که مقصودشان مفارق یا عقل مجرد است که ماده را ایجاد کرده است، و

به یک «واحد بالعموم» که مقصود صوری است که بر مادّه متبادل می‌شود. همان‌گونه که خیمه احتیاج به عمود دارد ولی کدام یک از عمودها؟ خیمه به «عمود مّا» احتیاج دارد، نه به عمود خاصی. مادّه هم همین‌گونه است. محال است که مادّه بتواند لحظه‌ای بدون صورت باقی بماند. مادّه احتیاج به صورت دارد ولی به «صوره مّا».

شیخ که قائل به کون و فساد است، صورت‌ها را مانند عمودهای خیمه متبادل می‌داند و می‌گوید یک صورت زایل می‌شود و صورتی دیگر جای آن را می‌گیرد، ولی ما که قائل به حرکت در جوهر هستیم، قائل نیستیم که صور جدای از یکدیگرند، بلکه می‌گوییم این صور یک واحد متصل هستند که تعدد آن‌ها بالا‌اعتبار است، چون به سبب حرکت پدید می‌آیند. پس تشخیص مادّه به «صوره مّا»یی که در ضمن یک صورت واحد متصل و به تعبیر دیگر در ضمن صور متعددی که تعدد آن‌ها بالقوه است وجود داردف اسهل و اقرب به قبول عقل است از آنچه شما قائل هستید. زیرا شما می‌گویید مادّه در ضمن صورّه مّایی موجود است که این صورّه مّا عبارت است از صورتی از میان صورت‌هایی که یکی باید برود و دیگری جایش را بگیرد. شما در آنجا می‌گویید که «العقل غیر منقبض» از این‌که وحدت هیولی و تشخیص آن به صورّه مّای متبادل محفوظ باشد؛ پس به طریق اولی عقل منقبض نمی‌شود از این‌که وحدت و تشخیص هیولی به تبع صورّه مّایی باشد که در ضمن صور منفصل از یکدیگر نیست؛ این صورّه مّا در ذیل صور

متعددی است که تعدد آن‌ها بالقوه است نه بالفعل. پس مورد اخیر به طریق اولی باید برای شما قابل قبول باشد. صورۀ ما همان طبیعت کلی صورت است. این صور اتصال دارد و وقتی افراد کلی طبیعی، یک متصل واحد را تشکیل بدهد، به بقاء افراد باقی است.

ملاصدرا: آنچه در فصل سابق بر فصل نوزدهم گفته شد که حرکت نیازمند به موضوع ثابت است که باید مرکب از قوه و فعل باشد، در غیر حرکت جوهری صادق است. در حرکت جوهری، نه نیاز به موضوع ثابت است، نه به امر مرکب از قوه و فعل. از آنجا که طبیعت چیزی است که ثباتش عین تجدد و تجددش عین ثبات است، در ثبات و وحدت خود نیاز به چیزی ندارد.

(و بذلک ینحلّ، ص ۸۹)، موضوع در حرکت کمی

حرکت کمی چیست؟ رشد گیاه و کودک و افزایش ابعاد آن‌ها حرکت کمی است که قدما تخلخل و تکاثف می‌نامیدند. در اثر تخلخل، ابعاد چیزی اضافه می‌شود و در اثر تکاثف حجمش کاهش می‌یابد. اولی را تزید و دومی را تنقص می‌نامیدند. امروزه این‌ها را از مصادیق حرکت کمی نمی‌دانند. قدما جنین را یک متصل واحد می‌دانستند که دائماً بر حجم این متصل واحد افزوده می‌شود، ولی امروزه ازدیاد حجم عبارت از ازدیاد سلول‌ها و اضافه شدن شیئی از خارج بر شیئی دیگر است. مانند این که بر ده کیلو برنج دو کیلو اضافه کنیم. حرکت کمی این است که از

درون در ابعاد جسم افزایش پیدا شود. امروزه ابعاد هیچ جسم در حال رشدی افزایش نمی‌یابد، بلکه جسم به همان ابعاد اولیه خود هست و ذراتی در کنار آن قرار می‌گیرد. بنابراین امروزه حرکت کمی، مصداق ندارد.

شیخ اشراق: وقتی مقداری رشد می‌کند، مقدار اول به کلی معدوم می‌شود، نه این‌که بر حجم مقدار اول افزوده می‌شود. پس اصلاً حرکت نیست.

(و الشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك، ص ۹۰)، شیخ برای توجیه حرکت کمی نبات و حیوان سخت دچار اشکال شده و از حل آن اظهار عجز کرده است.

ملاصدرا می‌گوید این عجز از این جهت است که نتوانسته موضوع در حرکت کمی را تبیین کند.

اشکال حرکت جوهری در حرکت کمی هم مطرح است. حرکت در عرض با اشکال موضوع مواجه نیست، زیرا موضوع جوهر است و مافیه الحركه عرض. پس شیخ باید می‌گفت که در حرکت کمی، موضوع خود جسم است و کمیت جسم هم مافیه الحركه است. ولی این‌گونه نیست، زیرا حرکت کمی بسیار شبیه حرکت جوهری است بلکه نوعی از حرکت جوهری است.

توضیح: اگرچه کمیت عرض جسم است ولی عرض تحلیلی است نه خارجی. در عرض خارجی، هم معروض در خارج وجودی دارد هم

عرض و وجود خارجی عرض غیر از وجود خارجی معروض، و عارض بر جوهر است. کیف، این و وضع این گونه است. ولی کمیت، وجود مستقلى از جسم ندارد. کمیت در خارج عین جسم است و فرق میان جسم که جوهر است و کم که عرض است، ذهنی است، مانند فرق میان مبهم و متعین یا مطلق و مقید است. فرق مطلق و مقید، ذهنی است؛ یک شیئی گاهی مطلق اعتبار می شود گاهی مقید.

کمیت، عرض تحلیلی و عقلی است. جسم تعلیمی که کمیت است و جسم طبیعی در خارج یک چیزند و فرقتان ذهنی و تحلیلی است. پس وقتی جنین رشد می کند، جوهر در جسم تعلیمی خودش حرکت می کند. این جسم تعلیمی در خارج، همان خود جسم است. پس در خارج فرقی میان جسم و کم نیست و حرکت در این عرض در واقع حرکت در خود جسم است و بنابراین در حرکت کمی، هم موضوع و هم مافیه الحركه، خود جسم است. پس اشکال در حرکت کمی با اشکال در حرکت در جوهر یکی می شود و موضوعی باقی نمی ماند. این است که شیخ در تبیین موضوع درمانده است.

ملاصداء: راه حل های حرکت در جوهر (ماده با صوراً ما، موضوع است و صور خاص ما فیه الحركه هستند) در حرکت کمی هم اشکال را حل می کند و می شود برای حرکت کمی موضوعی تصویر کرد.

خلاصه نظر ملاصدرا در باب موضوع حرکت جوهری: حرکت نیازمند به متحرک است و باید میان متحرک و ما فیه الحركه مغایرت

باشد ولی در حرکت جوهری، هم متحرک و هم مافیه الحركه، جوهر است.

در حرکت جوهری، مافیه الحركه، صورت است، اعم از صورت جسمی و نوعی. «ماده با صورۀ مّا» موضوع است و «صور بخصوصیاتها» مافیه الحركه هستند. پس موضوع باقی «ماده با صورۀ مّا» و چیزی که این موضوع در آن حرکت می‌کند، خصوصیات صور متبدل است.

این که ماده با صورۀ مّا موضوع است و صور خاص، مافیه الحركه هستند، اختصاص به حرکت در جوهر ندارد، در حرکات عرضی هم صادق است. مثلاً در مورد حرکت آینی، جسم، موضوع و این، مافیه الحركه است و جسم در این حرکت می‌کند. در آنجا هم «جسم مع این مّا» موضوع است و خصوصیات آیون، مافیه الحركه است. در حرکت وضعی هم «جسم مع وضع مّا» موضوع است نه جسم مطلق؛ همیشه جسم با وضع مّا متحرک در اوضاع است. پس موضوع بودن چیزی شبیه «ماده مع صورۀ مّا» در مورد حرکات عرضی هم صادق است: «جسم با کیف مّا»، «جسم با این مّا» و «جسم با کم مّا» موضوع است. پس راه حل مشکل متأخران در باب حرکت در کم پیدا می‌شود.

حرکت کمی دو نوع است: ۱- حرکت کمی که در جمادات هم وجود دارد و «تخلخل و تکائف» نام دارد. ۲- حرکت کمی مختص نبات و حیوان به وسیله تغذیه.

از نظر قدما، ماده غذایی به گیاه و حیوان ضمیمه نمی‌شود، بلکه به

ماده دیگری تبدیل می‌شود؛ صورت ماده غذایی تغییر می‌کند و صورت نبات یا حیوان به خود می‌پذیرد. پس بدون این که ماده از خارج بیاید نبات یا حیوان، بزرگ یا کوچک نمی‌شود (تخلخل و تکاثف) چنان که ماده خارجی با حفظ صورتش نیز ضمیمه آن نمی‌شود، بلکه در فرایند عمل جذب، ماده غذایی صورت خود را رها می‌کند و صورت نبات یا حیوان را به خود می‌گیرد و مجموعاً متصل واحد می‌شود.

این اشکال در کیف و مانند آن پیش نمی‌آید، زیرا کیف، عرض محمول بالضمیمه است و واقعاً منضم به جوهر می‌شود، ولی کمیت، عین خود جسم است و فرق بین کم و جسم طبیعی یک فرق اعتباری و تحلیلی است. پس وقتی در حرکت کمی، کم تغییر کرد، در واقع خود جسم تغییر کرده است و نوعی حرکت در ذات و جوهر جسم صورت گرفته است و خود جوهر جسم است که عوض شده است. پس این جا هم موضوع ثابت مبهم است.

(حیث قال)، شیخ در پاسخ این اشکال درمانده و در پاسخ شاگرد خود فقط احتمالاتی را ذکر می‌کند: آیا در باب حرکت در کم، اساساً قائل به موضوع ثابت بشویم یا نشویم؟ اگر قائل به موضوع ثابت نشویم، آن وقت باید از این مطلب که در هر حرکتی موضوع از نوعی از مافیه الحركه به نوع دیگر خارج می‌شود و در مراتب حرکت، انواع متمیزند و حافظ وحدت، موضوع است، دست برداریم. ناچار باید بگوییم که اعداد ما فیه الحركه با یکدیگر اختلاف دارند. در این صورت نمی‌توانیم بگوییم

این اعداد بالقوه هستند، زیرا اگر اعداد بالقوه باشند باید موضوعی داشته باشیم که در این مراتب حرکت کند. وقتی موضوعی در کار نیست این مراتب کمیت باید بالفعل باشند. از طرف دیگر چون حرکت مانند هر امر ممتد دیگری تا بی نهایت قابل انقسام است، اگر این اعداد بالفعل باشند، لازم می آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود. پس نمی توانیم بگوییم در حرکت کمی موضوع ثابت نداریم.

بسا وقتی نبات حرکت می کند، یکی از عناصرش ثابت می ماند و تغییر در سایر عناصر روی می دهد. شیخ می گوید این یک تحکم است. چه فرقی بین یک عنصر مانند خاک و عنصر دیگر مانند آب هست که یک عنصر ثابت باشد و عناصر دیگر تغییر کنند؟

بعد می گوید شاید موضوع ثابت، صورت و نفس نباتی باشد و وقتی نبات تغذیه می کند، مواد آن تغییر می کند. پس صورت، ثابت و مواد، متغیر است؛ صورت در ابتدا حال در مقدار خاصی از ماده است و بعد که به سبب تغذیه، مقداری بر ماده افزوده می شود، نفس نباتی، صورت ماده دیگر هم هست. شیخ می گوید این هم معقول نیست، زیرا هر صورتی حال در ماده خاص خودش است و هر ماده ای اختصاص به صورتی خاص دارد. امکان ندارد که صورتی متعین در ماده ای باشد و بعد بال خودش را روی یک مقدار دیگری از ماده گسترش دهد.

احتمال دیگری که شیخ می دهد این است که صورت که همان نفس نباتی است، قائم به مقداری از ماده است که از ابتدا وجود داشته است و

باقی موادی که اضافه می‌شود، زوائدی است که متعلق این صورت یا نفس نیستند. مثلاً در مورد نبات بگوییم که هر نباتی یک بذر اولیه دارد که به تدریج رشد می‌کند و صورتی که محفوظ است، از اول به مقداری از ماده تعلق دارد. بعد اگرچه مواد دیگری به سبب تغذیه پیدا می‌شود ولی این مواد بیگانه هستند. ماده این صورت همان اولی است و بس. بعد شیخ می‌گوید این احتمال هم صحیح نیست، زیرا موادی که وارد می‌شوند با مواد قبلی تفاوتی ندارند و هر دو بر ابعاد نبات می‌افزایند. شیخ احتمالات دیگری را مطرح می‌کند و نظر قطعی ارائه نمی‌دهد. (وجه الانحلال، ص ۹۲) ملاصدرا: راه حل همان است که در حرکت جوهری گفتیم که «ماده با صورۀ ما» موضوع است.

برهان فصل و وصل

فلاسفه برای اثبات هیولای اولی براهینی اقامه می‌کنند که یکی از آنها، برهان فصل و وصل است. خلاصه آن: هر جسمی یک متصل واحد یعنی یک امتداد است. به نظر حکما، وحدت اتصالی مساوی با وحدت شخصی است؛ هر متصل واحد، شخص واحد است. وقتی متصل واحدی که شخص واحد است به دو قسم منقسم شود، حسّ خیال می‌کند که این دو نیمه عین همان واحد قبلی است، این دو نیمه قبلاً به هم چسبیده بودند و حال از هم جدا هستند ولی هویت آن تغییر نکرده است.

فلاسفه: وقتی جسمی که متصل واحد است به صورت دو جسم درآید، واقعاً هویت آن تغییر کرده است. این دو که الآن موجودند، آن شیئی واحد قبلی نیستند بلکه مشابه آنند؛ آن صورت معدوم شده و دو صورت دیگر به وجود آمده است.

یک اشکال مهم

قدما: با عمل فصل، صورت شیئی اول معدوم می‌شود ولی ماده‌اش معدوم نمی‌شود، بلکه آن ماده که سابقاً دارای یک صورت جسمیه بود، صورت جسمیه‌اش معدوم شده و حالا دارای دو صورت جسمیه شده است. پس «هذیت» یا «هوهویت» در این جا به ماده است نه به صورت اشکال این است که ماده از خودش تعینی ندارد و تعین آن به صورت است. وقتی صورت اول معدوم شد، ماده حتی در یک آن بدون صورت باقی نمی‌ماند، همان گونه که خیمه بدون عمود باقی نمی‌ماند.

حکما می‌گویند ماده در ضمن صورّهٔ ما محفوظ است و یک آن هم بدون صورت نیست. ملاصدرا در جای دیگر برهان اقامه کرده که اگر میان صورت‌ها وحدت اتصالی نباشد، محال است که صورتی برود و صورت دیگری بیاید، هرچند در یک آن باشد.

این یک اشکال در باب برهان فصل و وصل. در مورد موجودات زنده اشکال بیش‌تر است. مثالی که ملاصدرا در باب ماهیت در بحث جنس، فصل، ماده و صورت ذکر کرده، این است که اگر درخت زنده‌ای قطع

شود، صورت نوعی معدوم می‌شود اما صورت جسمی، گاهی می‌گوید: آن هم معدوم می‌شود (که پذیرش آن مشکل است). گاهی خلاف آن را می‌گوید.

جسم به معنای ماده و جسم به معنای جنس

در فصل آینده مطلبی گفته خواهد شد که ممکن است توجیه کننده این‌ها باشد: در این‌گونه حرکات، صورت نوعی باقی است ولی ماده تغییر می‌کند. این حرف دقیقی است و ایشان از این مطلب حتی در مسائل معاد نتایجی می‌گیرد. ایشان می‌گویند وقتی جسمی مانند جسم نامی، حیوان یا انسان حرکت می‌کند، آنچه که ملاک وحدت است و باقی است، صورت نوعی است ولی ماده دائماً تغییر می‌کند و «شیئی» شیئی به صورت آن است نه به ماده آن». مثلاً قوه نمو در جسم نامی باقی است ولی آن جسمی که قوه نمو در آن حلول کرده است دائماً متبدل می‌شود.

مسئله‌ای که ملاصدرا مکرر مطرح کرده این است که آیا جسمی که تغییر می‌کند، جسم به معنای ماده است یا جسم به معنای جنس؟ جسم به معنی ماده، تغییر می‌کند نه به معنی جنس.

فصل بیست و پنجم: تحقیق در حرکت کمی (ص ۹۳)

به مناسبت بحث بقاء موضوع در حرکت کمی، بحثی مطرح شده که

بیش تر به مباحث ماهیت مربوط است: جسم به اعتبار وجود خارجی آن، مرکب از «ماده» و «صورت» است. ماهیت هم مرکب از جنس و فصل است. اجناس و فصول از یک طرف و مواد و صور از طرف دیگر با هم رابطه دارد: مواد، منشأ انتزاع اجناس و صور، منشأ انتزاع فصول است. ماده، یک نوع از جوهر، صورت نوع دیگر و مرکب از آن دو نیز (جسم) نوع سوم است.

پرسش: جسم، غیر از ماده و صورت نیست و نباید نوع دیگر باشد. پاسخ: ماده از جهت ماده بودن، نوع مستقل است و صورت هم از جهت صورت بودن، نوع دیگر است ولی همین دو نوع به اعتبار دیگر، یک نوع دیگر به وجود می آورند و به این اعتبار هیچ کدام به تنهایی نوع نیستند.

پرسش: جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است. ماهیت، مرکب از جنس و فصل است. هر مرکبی با وجود همه اجزاء پدید می آید و با انتفاء یکی از اجزاء از بین می رود. چگونه با انعدام ماده، که جزئی از جسم است، جسم معدوم نمی شود و چگونه با انعدام جنس که جزئی از ماهیت است، ماهیت معدوم نمی شود؟

پاسخ: این مرکب، وضع خاصی دارد و در عین حال قاعده عقلی استثنا نمی خورد.

دو بیان: ۱- تعبیر ملاصدرا در متن ۲- تعبیر وی در جای دیگر.

۱- علت این که با تبدل ماده، مرکب از بین نمی رود: ماده به گونه عام

در مرکب معتبر است نه ماده خاص. پس با انعدام ماده به طور کلی، جسم هم معدوم می شود، نه با انعدام ماده خاص. در واقع، جسم مرکب است از صورت و ماده^۱، چنان که ماهیت هم مرکب از فصل و جنس^۲ است، زیرا این دو جزء در طول هم اند نه در عرض هم. اگر اجزاء در عرض هم باشند، با عدم یکی از آنها کل معدوم می شود. در ماده و صورت این گونه نیست که ماده چیزی باشد و صورت، وجود مغایری باشد که به ماده ملحق شود و مرکب پدید آید، آن گونه که در طبیعت دو عنصر با یکدیگر ترکیب می شوند. صورت همان ماده است ولی در مرحله عالی. نسبت ماده و صورت نسبت قوه و فعلیت است. از این رو، وقتی صورتی به ماده ملحق شود می گوئیم ماده «صورت» بالفعل شد. به همین دلیل است که ترکیب ماده و صورت، انضمامی نیست.^۱

ماده و صورت دو چیز نیستند که در خارج در کنار یکدیگر قرار گیرند و هر کدام نیمی از یک شیئی باشند. مرکب از ماده و صورت در خارج تمامش ماده است و تمامش صورت است؛ ماده از جنبه ناقص این وجود واحد انتزاع می شود و صورت از جنبه کامل آن. پس نسبت این دو جزء، نسبت ناقص به کامل است، همان گونه که عدد ناقص در عدد کامل وجود دارد. فصل اخیر، تمام حقیقت شیئی است. فصل، ماهیتی است که

۱- انضمامی یا اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، تا زمان سید صدرالدین دشتکی و جلال الدین دوانی مطرح نبود. اولین بار صدرالدین دشتکی اثبات کرد که ترکیب ماده و صورت، اتحادی است نه انضمامی.

در درونش جنس هم وجود دارد، نه این که فصل واقعاً یک نیمه جدا از نیمه دیگری به نام جنس باشد.

حیوان و ناطق یعنی «حیوانٌ هو بعینه ناطقٌ». این حیوانیت در ناطق وجود دارد. حیوان ماهیت مبهمی است که حتی در ذهن هم مستقل نیست، حیوانی است که یا در ضمن ناطق وجود دارد یا در ضمن ناعق. جسم هم که مرکب از ماده و صورت است همین گونه است. نه این است که در خارج، ماده ای به علاوه صورتی موجود باشد، بلکه یک ماده فعلیت یافته در ضمن صورت وجود دارد.

هویت و واقعیت هر چیزی به صورت آن است نه به ماده آن. پس اگر صورت باقی باشد، هرچند ماده آن تغییر کند، واقعیت آن از بین نمی رود.

این مطلب را ملاصدرا به مناسبت بحث ضرورت بقاء موضوع در حرکت جوهری و حرکت کمی بیان می کنند.

موضوع در حرکت جوهری «ماده با صورۀ ما» است، چون تشخیص ماده به صورت است. پس «ماده با صورۀ ما» یعنی «ماده با تشخیص ما» نه «ماده با تشخیص خاص».

این فصل برای پاسخ به این اشکال است که: در باب ماده و صورت معتقدید که ماده، مبهم و لا متعین است و تعین آن به تعین صورت است. پس بقاء و لبقاء ماده تابع صورت است. از طرف دیگر، می گوید: در حرکت جوهری و بیش تر در کون و فسادها، صورت زایل می شود و

صورت دیگری جای آن را می‌گیرد. چون شخصی که ماده با این صورت دارد تابع این صورت است. وقتی این صورت از بین می‌رود، تشخص این ماده هم از بین می‌رود. صورت دیگر که می‌آید، این ماده با تشخص دیگری و با هویت دیگری وجود پیدا می‌کند. پس ماده باقی نمی‌ماند، زیرا ماده با یک هویت رفته و با هویت دیگری وجود یافته است. پس موضوع باقی مستمر نیست.

پاسخ: ماده به صورت عینی و شخصی باقی نیست بلکه به صورت مبهم و کلی باقی است.

اشکال: بقاء ماده به صورت کلی بسنده نیست، یک جزء [مركب] باقی و ثابت و جزء دیگر آن فانی یا متدرج الوجود است، بنابراین اشکال بقاء موضوع باقی می‌ماند.

پاسخ: ماده که جزء است، به گونه کلی جزء است. اگر جزء بودن ماده به گونه شخصی بود، این اشکال وارد بود، در حالی که ترکب جسم از ماده و صورت به معنای ترکب آن از یک امر مبهم و کلی و یک امر شخصی و جزئی است.

خلاصه اشکال: ماده در تشخص تابع صورت است و می‌گویید «ماده با صورۀ مّا» باقی است. معنایش این است که «ماده با تشخص مّا» باقی است. این مساوی است با این که بگوییم یک تشخص ماده از بین رفته است و تشخص دیگر جای آن آمده است یعنی یک ماده رفته و ماده دیگری به جای آن آمده است. پس ماده، باقی نیست. پاسخ: «ماده باقی

است» یعنی به نحو کلی و مبهم باقی است.

(ص ۹۴) و لیس تمامیت به مجرد الجسمیه بل هی مبدء قوته اشکال حرکت در جوهر، بقاء موضوع است و چون حرکت بدون موضوع باقی محال است، حرکت در جوهر محال است. نمی شود حرکت واحد، موضوعات متعدد داشته باشد. اگر موضوع، متعدد شد، حرکت هم متعدد است.

پرسش: آیا علاوه بر این که یک حرکت نیازمند به یک موضوع است، موضوع واحد باید مستمر باشد یا می شود موضوع حرکت مانند خود حرکت، وجود ممتد متصل داشته باشد؟ در صورت اول (وجود مستمر موضوع) موضوع در تمام مدت حرکت باید عیناً باقی باشد ولی در صورت دوم (وجود اتصالی موضوع) همان گونه که حرکت، یک حقیقت ممتد و دارای مراتب است و هر مرتبه ای از آن در مرتبه ای از مسافت قرار گرفته، موضوع حرکت هم وجود ممتدی باشد.

شیخ در نفی حرکت در جوهر می گوید: حرکت به «موضوع باقی مستمر» نیاز دارد.

پس حرکت در جوهر ممکن نیست. در حرکات عرضی، موضوع حرکت، جوهر است و باقی. وقتی گلوله از مبدأ تا انتها حرکت می کند، موضوع حرکت، گلوله است که در تمام مدت حرکت، باقی است ولی اگر حرکت در جوهر باشد و «ما فیہ الحركه» خود جوهر باشد، اشکال

این است که باید چیزی باشد که مراتب این جوهر را طی کند، آن چیست؟

دلایل نیازمندی حرکت به موضوع

۱- از آنجا که همه حرکت‌هایی که قدما قائل بودند، حرکت در اعراض بود، یعنی «ما فيه الحركة» نزد آن‌ها همیشه عرض بود، گمان کردند که حرکت نیاز به موضوع دارد، حال آن‌که در این موارد حرکت از جنبه عرض بودنش نیازمند به موضوع است، نه این‌که چون حرکت است نیازمند به موضوع است.

۲- این‌که حرکت در مقوله را چنین تفسیر کرده‌اند: «أن يكون للمتحرک فی کلّ آن فرد من المقوله» و در حرکت اشتدادی «نوع من المقوله»، پس حرکت چیزی در مقوله، یعنی متحرک در هر آن، فردی از «ما فيه الحركة» را دارد. چیزی که در این حرکت می‌کند یعنی در هر آنی آینی دارد. پس چیزی لازم است که در هر آن، آینی داشته باشد و اگر چنین چیزی نباشد که به این آین‌ها وحدت ببخشد، این آین‌ها با یکدیگر بی‌ارتباط خواهند بود، بنابراین هر حرکتی نیازمند به موضوع است.

اصالت وجود، وحدت بخش حرکت: بر اساس اثبات اصالت وجود، اگر وجود اصیل نباشد، این‌که متحرک در هر آنی، فردی یا نوعی از آن مقوله را دارد و مقوله، ماهیت و اعتباری است، حرکت اعتباری خواهد بود. بنا بر اصالت وجود، متحرک در تمام زمان حرکت در یک مقوله،

یک فرد متدرّج و سیال و یک وجود سیال از آن مقوله را دارد که از آن وجود سیال افراد متعدد غیرمتناهی و بلکه انواع غیرمتناهی انتزاع می‌شود. در واقع، آن وجود سیال است که منشأ انتزاع این افراد نامتناهی بلکه انواع نامتناهی می‌شود نه موضوع. اگر وجود، اصیل نباشد، موضوع نمی‌تواند به این ماهیات وحدت دهد. اگر وجود اصیل نباشد، لازم می‌آید موضوع در زمان متناهی و در مسافت متناهی افراد غیرمتناهی بالفعل بلکه انواع غیرمتناهی بالفعل از آن مقوله داشته باشد. پس اصالت وجود آن مقوله است که این مطلب را تصحیح می‌کند نه بقاء موضوع.

حال که چنین است، همین در حرکت جوهری هم مشکل را حل می‌کند. معنای حرکت در مقوله (أن یکون للمتحرک فی کل آن فرد او نوع من المقوله) سبب نمی‌شود که یک موضوع در طول حرکت جوهری وجود داشته باشد بلکه «اصالت وجود ما فیه الحركه» این امر را تصحیح می‌کند. بنا بر اصالت وجود، آن وجود سیال جوهری است که مناط انتزاع این افراد غیرمتناهی و انواع غیرمتناهی است.

پس برهانی بر نیاز حرکت به موضوع و این که موضوع غیر از «ما فیه الحركه» باشد، اقامه نشده است. بر مبنای ملاصدرا اساساً در هیچ جا نیازی به موضوع باقی مستمر نیست. در برخی جاها نیاز به موضوعی غیر از ما فیه الحركه نیست (حرکت در جوهر) و در برخی جاها نیاز به موضوع هست اما نه موضوع باقی مستمر بلکه موضوع باقی متدرّج الوجود و آن در حرکت غیر جوهری است.

احتجاج ملاصدرا با قائلین به کون و فساد

این سخن وی که هر حرکتی حتی حرکت در جوهر نیاز به موضوع دارد که غیر از «ما فيه الحركة» و باقی و مستمر باشد، برای مخاطب است و می‌گوید شما که قائل به کون و فساد هستید و در برهان فصل و وصل هم به نوعی موضوع باقی مستمر قائلید، چرا در این‌جا آن حرف را نمی‌گویید؟

امثال شیخ که منکر حرکت در جوهر و قائل به کون و فسادند، می‌گویند هر تغییر جوهری در طبیعت به معنی این است که یک صورت جوهری زایل و یک صورت جوهری جدید کائن می‌شود.

وقتی صورتی فاسد و معدوم می‌شود، تمام هویت آن شیئی فاسد و معدوم نمی‌شود؛ وقتی آب تبدیل به هوا یا هوا تبدیل به آب می‌شود که کون و فساد است، آن آب به کلی منعدم نمی‌شود بلکه صورت آبی معدوم می‌شود و صورت هوایی کائن می‌شود اما ماده باقی است. حال که ماده باقی است و ماده بی‌صورت محال است، زیرا تشخیص ماده به صورت است، پس وقتی صورتی معدوم شد و صورت دیگر آمد، ماده به واحد بالعموم صورت، متشخص است نه به واحد خاص، یعنی ماده در وجود و تشخیص خود به «صورة مّا» نیاز دارد نه به صورت مائی یا هوایی خاص.

آنچه در باب کون و فساد می‌گویید، ما در باب حرکت می‌گوییم: در حرکت جوهری هم موضوع باقی مستمر، ماده اولی است. تشخیص آن به

«صورة مّا» است. پس «ماده با صورة مّا» موضوع است. صورت هم «ما فيه الحركة» است. ماده اولی که در این صور حرکت می‌کند، همیشه «صورة مّا» دارد. ماده اولی «با صورة مّا» موضوع و صور متشخص و مراتب صورت «ما فيه الحركة» است.

این پاسخ، اشکال در حرکت کمی را نیز حل می‌کند. توضیح: با توجه به این که مقدار از لوازم جسم است، موضوع در حرکت کمی یا «جسم بدون مقدار» است یا «جسم با مقدار»؟ جسم بی مقدار که نداریم. پس موضوع، جسم با مقدار است. اگر جسم با مقدار موضوع باشد، با توجه به این که موضوع باید باقی باشد، پس جسم با مقدارش باید باقی باشد، پس مقدار جسم تغییر نمی‌کند.

پاسخ: جسم، در مراتب مقدار حرکت دارد و آنچه باقی است جسم است با «مقدار مّا».

(و قد علمت ایضاً، ص ۹۵) راه دوم برای توجیه بقاء موضوع: بقاء موضوع به واسطه بقاء فصل اخیر

رابطه ماده با جنس و صورت با فصل: شیئی در خارج مرکب از ماده و صورت و در ذهن مرکب از جنس و فصل است. ماده و جنس و نیز صورت و فصل یکی نیستند. ماده مأخذ جنس است نه خود جنس.

جسم به اعتبار ماده بودن، نوعی در مقابل صورت است. به این اعتبار با تغییر کمی، این جسم از بین می‌رود و جسم دیگری پدید می‌آید ولی

جسم به اعتبار لاشرطیت از بین نمی‌رود و به بقاء صورت باقی است. ملاصدرا بدون آن‌که متذکر شود که از مطلبی به مطلبی دیگر رفته، وارد مطلب دیگری شده است. تا این‌جا بقاء هیولی را با صورۀ ما نه با صورت خاص شخصی توجیه کرد. از این به بعد راه دیگری را مطرح می‌کند:

تمام حقیقت شیئی، فصل اخیر آن است؛ اگر فصل باشد، تمام حقیقت شیئی هست و اگر نباشد هیچ چیزی از آن شیئی، موجود نیست، نه این‌که جزئش موجود نیست.

ارتباط این مطلب به بقاء موضوع: تاکنون هیولی به تبع صورۀ ما موضوع باقی بود. (صورۀ ما: مواد ثانوی) اینک یک قدم جلوتر می‌رود: اصل و اساس هر چیزی فصل و صورت اخیر است و صورت اخیر همیشه باقی است. پس هیولی با صورت شخصی واقعی، همیشه باقی است. تاکنون هیولی با صورۀ ما و صورت عام باقی بود، اینک با صورت خاص.

تا به حال می‌گفت: حد تام شیئی وابسته به جنس و فصل هست. تعریف به جنس تنها و فصل تنها، «حد ناقص» است و تنها جزئی از حقیقت شیئی بیان شده است. اینک حد تام به فصل است و فصل تمام حقیقت شیئی است، زیرا فصل شامل تمام کمالات گذشته از جمله کمال جنسی است. در ناطق، حیوانیت هم وجود دارد. پس تا فصل اخیر شیئی باقی است، هویت شیئی باقی است.

با این نظر بنیان کلیات خمس در هم می‌ریزد، زیرا فرق میان نوع و فصل، اعتباری می‌شود، بدین سبب که فصل متضمن جنس است و با نوع فرقی ندارد. وقتی جنس و فصل دو حقیقت‌اند که هر یک عرضی دیگری و جدای از هم باشند، ولی از آن‌جا که تمام حقیقت شیئی، فصل اخیر آن باشد و تمام حقایق اجناس و فصول گذشته در فصل اخیر جمع است، تفاوت میان فصل و نوع، حقیقی نخواهد بود. البته نظر نهایی وی این است که فصول به «انحاء وجودات» برمی‌گردد، از این‌رو این بحث مطرح نخواهد شد.

حاصل آن‌که تمام حقیقت شیئی فصل اخیر است و تا فصل اخیر و صورت محفوظ است، تمام معانی آن شیئی در آن محفوظ است.

راه سوم برای توجیه بقاء موضوع^۱

هر حقیقتی و هر نوعی در عالم ماده و طبیعت، ظلّ یک حقیقت دیگری (مثّل) در ماوراء طبیعت است که نسبت آن‌ها نسبت ظل و ذی ظل و نسبت «فیئ» و شیئی است. آن‌ها دو امر جدا از هم نیستند بلکه دو وجه از یک چیز هستند؛ همه حقایق عالم، یک وجه ثابت و یک وجه متغیر دارند. وجه ثابت آن‌ها همان وجه غیبی و ملکوتی است و وجه متغیر آن‌ها، وجه مادی و طبیعی است. بنابراین هر چیزی در آن واحد،

۱- راه یکم: هیولی باقی است به بقاء صورّهٔ ما، راه دوم: هیولی باقی است به بقاء صورت خاص و

هم زایل است هم باقی؛ از وجهه مادی متصرم، زایل است و از وجهه غیرمادی، باقی است. جنبه غیرمادی، وحدت و تشخیص محفوظ را حفظ می‌کند.

(فلنرجع الی ما كنا، ص ۹۶)، راه چهارم بقاء موضوع: بقاء ماده به خودی خود و به استقلال اشاره‌ای به مسأله تشخیص:

فلاسفه، زمان، مکان، وضع، کم، کیف و مانند آن را مشخصات می‌دانند. ملاصدرا مانند فارابی، ملاک تشخیص را وجود می‌داند و امور یادشده را «آمارات تشخیص» می‌نامد. زمان، مکان و مانند آن که از مشخصات است، یعنی شیئی بدون زمان، مکان و مانند آن نمی‌تواند موجود باشد. زمانٌ ما، مکانٌ ما، کیفٌ ما، کمٌ ما و امثال آن در تشخیص شیئی معتبر است. پس ممکن است مشخصات چیزی متغیر باشد ولی تشخیص آن باقی باشد، زیرا مشخصات در شیئی بوجه العموم معتبرند نه بوجه الخصوص.

موضوع در حرکات عرضی اشکالی ندارد. مثلاً جسم که در سواد حرکت می‌کند، موضوع حرکت، جسم است و ما فيه الحركة سواد، یعنی جسم در هر آنی، دارای فردی از سواد است. این افراد، افراد بالقوه‌اند به این معنا که جسم، فرد متصل تدریجی دارد که از آن، افراد آنی انتزاع می‌شود. پس معنای این که جسم در یک رنگ حرکت می‌کند این است که جسم موضوع است برای حرکت در رنگ.

جسم بلاسواد یا «جسم لاسود» موضوع حرکت نیست، زیرا چنین جسمی وجود ندارد. جسم اسود در سواد حرکت می‌کند، یعنی جسمی که در مراتب سواد حرکت می‌کند خودش اسود است. پس موضوع حرکت در این‌جا جسم اسود است.

وقتی جسم اسود در سواد حرکت می‌کند، آن سوادى که در موضوع اخذ شده است، فرد خاصی از افراد سواد نیست، زیرا هر فردی بلافاصله از بین می‌رود. حال آن‌که سوادى که در موضوع اخذ شده، به بقاء جسم، باقى است. پس سوادى که در موضوع اعتبار شده است، همان «سواد مّا» است که در هر آن با یک فرد از افراد سواد متحد است. همان‌گونه که جسم با سواد مّا موضوع حرکت در کیف است، «ماده با صورۀ مّا» موضوع در حرکت جوهرى است.

پس بقاء ماده چندین توجیه دارد: ۱- بقاء ماده به بقاء صورۀ مّا و تشخیص آن به تشخیص صورۀ مّا؛ ۲- بقاء ماده به تبع بقاء فصل اخیر؛ ۳- بقاء ماده به تبع جوهر مفارق (مثل افلاطونى) ۴- بقاء ماده به خودى خود و به استقلال، یعنی موضوع، خود ماده است.

نکته بسیار اساسى در باب موضوع حرکت: حرکت نیاز به موضوع ندارد.

نقص موضوع در حرکت جوهرى: معنای حرکت در شیئی این است که «كون المتحرك بحيث يكون له فى كل آن فرد مما فيه الحركة». مثلاً معنای حرکت جسم در این، این است که این جسم در هر آنى مکانی

غیر از مکان قبلی دارد.

اگر شیئی در حال حرکت در هر آنی یک فرد بالفعل داشته باشد، نامتناهی می‌شود و محال. اگر هم محال نباشد، موضوع نمی‌تواند وحدتش را حفظ کند، زیرا وقتی خود مافیہ الحركه در ذات خود متعدد است، وحدت موضوع سبب نمی‌شود که افراد مافیہ الحركه وحدت پیدا کنند.

اما اگر معنای حرکت در شیئی این است که متحرک در هر آنی یک فرد غیر از فرد دیگر دارد، در این صورت متحرک دارای دو نوع فرد است: فرد زمانی و فرد آنی.

وقتی که شیئی، حرکت مکانی می‌کند، مکانی دارد ممتد به امتداد زمان که یک فرد متدرج است؛ فردی که در ظرف یک ساعت یک وجود واحد یک ساعتی دارد، نه وجود آنی ولی این وجود واحد یک ساعتی زمانی، به گونه‌ای است که از هر مرتبه آن یک فرد آنی انتزاع می‌شود. پس این که متحرک در هر آنی فردی دارد، به اعتبار فرد زمانی آن است. چون یک فرد زمانی متصل واحد واقعی دارد که به امتداد مکان و به امتداد زمان ممتد است و دارای دو امتداد است، از این فرد در هر آنی یک فرد آنی انتزاع می‌شود.

پس ملاک وحدت، وجود زمانی مافیہ الحركه است نه موضوع. این فقط با اصالت وجود قابل تفسیر است، زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که فرد تدریجی نباشد و همه افراد، آنی و بالفعل باشند و افراد

غیرمتناهی، محصور بین حاصرین باشند. حتی وجود «موضوع باقی مستمر» هم نمی‌تواند مصحح وحدت باشد، یعنی اگر افراد در ذات، کثرت داشته باشند و فرد متدرج زمانی نداشته باشند، گذشته از این که فی حد ذاته محال است، موضوع باقی مستمر نمی‌تواند وحدت را توجیه کند. پس در حرکت در سواد هم اگر یک فرد تدریجی زمانی نداشته باشیم، موضوع نمی‌تواند وحدت آن را توجیه کند.

وقتی که وحدت مراتب حرکت و حتی بقاء و تشخیص حرکت به ذات خودش است، یعنی به آن فرد تدریجی زمانی خودش است، دیگر نیاز به موضوع ندارد.

اشکال: حرکت، وجود لغیره دارد و نیازمند به موضوع است. پاسخ: حرکت دو نوع است. حرکت در اعراض که مافیة الحركة، عرض است و چون عرض نیازمند به موضوع است، حرکت آن هم به موضوع نیاز دارد. اما حرکت در غیر اعراض که مافیة الحركة نیازمند به موضوع نیست، حرکت هم نیازمند به موضوع نیست.

وقتی در حرکت جوهری، متحرک عین حرکت است، پس مشکل حل شده است. پس تلاش برای فرض غیریت متحرک با مافیة الحركة برای این است که مشکل اختصاص به حرکت در جوهر ندارد. اگر مشکل مختص به حرکت جوهری بود، همان بسنده بود ولی مشکل در حرکت کمی هم وجود دارد و این پاسخ برای حرکت کمی مناسب نیست. در حرکت کمی باید به گونه‌ای میان موضوع و مافیة الحركة امتیاز قائل

شویم، اگرچه امتیاز همان گونه باشد که این جا گفتیم. مرحوم آخوند حتی در آخر بیان خود گفت که در حرکات غیر کمی هم باید عین همین مطلب را بگوییم. حاصل مطلب نهایی این است که اصلاً حرکت جوهری، نیاز به موضوع باقی ندارد.

حرکات جوهریِ توسّطی و قطعی

به اعتبار حرکت قطعی، شیئی در حال حرکت یک فرد زمانی متدرج الوجود از مافیه الحركه دارد. این فرد، در زمان موجود است به این معنا که تماشش در تمام زمان موجود است. فردی است ممتد به امتداد زمان؛ اولش در اول زمان حرکت موجود است، وسطش در وسط زمان حرکت، و آخرش هم در آخر زمان حرکت و به طور کلی هر مرتبه‌اش در مرتبه‌ای از زمان موجود است.

به اعتبار توسّطی، حرکت یک موجود بسیطی است که تمام آن در تمام مراتب زمان حرکت موجود است؛ بتمامه در ابتدای زمان حرکت موجود است و همین‌طور در وسط و انتهای زمان حرکت. همه حرکات‌ها دو اعتبار دارند. حرکت جوهری به اعتبار فرد قطعیِ زمانیِ خودش یک شیئی متدرج الوجود در زمان و سیال به سیلان زمان است و به اعتبار فرد توسّطی خودش یک موجود آنی الوجودی است که در همه مراتب زمان مستمر است.

(تفریع، ص ۹۷)، رابطه میان حرکات جوهری و عرضی

نسبت حرکت عرضی به طبیعت سیال (حرکت جوهری)، نسبت بدن به روح است. حرکت عرضی به منزله بدن و حرکت جوهری به منزله روح است. همان گونه که روح مقوم بدن و به منزله صورت برای بدن است، طبیعت یا حرکت جوهری نیز مقوم حرکات عرضی است.

زمان، مقدار حرکت است. هر حرکتی دارای دو مقدار است. یکی همان امتدادی است که به حسب مسافت یا مافیه الحركه پیدا می کند و دیگر، مقداری است که آن را «زمان» می گوئیم.

قدما زمان عمومی را که همه اشیاء با آن مقایسه می شوند، مقدار حرکت فلک الافلاک می دانستند ولی ملاصدرا زمان عمومی را مقدار حرکت جوهری می داند. به هر حال، زمان مقدار حرکت است و حرکت (جوهری و عرضی) و زمان از مختصات طبیعت است.

نسبت موجودات عالم دهر یا ملکوت با عالم مُلک، نسبت ظل و ذی ظل است.

همه موجودات عالم طبیعت در عالم ملکوت وجود عقلانی دارند. حتی به نظر شیخ اشراق اعراض هم همین گونه است بلکه اشکال هندسی و ریاضی هم همین گونه است. زمان در عالم ملکوت، «دهر» نام دارد.

(بحث و تحصیل، ص ۹۸)، بحثی درباره اعیان و ریشه

این بحث مربوط به فصل پانزدهم درباره علت مباشر حرکت است. به

عقیده حکما علت مباشر حرکات عرضی، خود طبیعت است. دو اشکال و پاسخ آن‌ها:

اشکال یکم: بدن انسان حرکات ارادی و طبیعی دارد. اگر مبدأ حرکات انسان، طبیعت موجود در اعضاست و اگر فاعل، فعل را به اقتضای خودش انجام می‌دهد، چون این فعل، طبیعی است، نباید میان طبیعت و فعلش تضادی باشد. پس کندی و خستگی برای فاعل در فعلی که مقتضای ذاتش است، معنی ندارد. خستگی نشان می‌دهد که نوعی عدم توافق میان طبیعت و کارش وجود دارد.

اشکال دوم: رعشه، دو حرکت متضاد به سمت مثلاً بالا و پایین یا چپ و راست است. قوه واحد از آن جهت که واحد است، امکان ندارد که منشأ دو حرکت متضاد باشد. بنابراین رعشه چگونه قابل توجیه است؟

(فاعلم و تیقن)، توجیه اطباء قدیم: دو نیروی متضاد دائماً در حال تصاحب این حرکت هستند. اگر دست فلج شود، رابطه میان نفس و قوای طبیعی دست قطع می‌شود و طبیعت، همان حالت اولیه خودش را پیدا کرده است، به این معنا که دست مانند یک جسم عادی می‌شود که با قوه ثقل به روی زمین می‌افتد. حالت رعشه، بینابین است، زیرا خللی در رابطه میان نفس و طبیعت پیدا می‌شود. طبیعت از اقتدار نفس رها می‌شود و یک حرکت پیدا می‌شود؛ نفس دوباره به طبیعت چنگ می‌اندازد و می‌خواهد آن را در اختیار بگیرد و لذا حرکت دیگری پیدا

می‌شود. بر اثر کشمکش میان نفس و طبیعت، دو حرکت متضاد پدید می‌آید.

اشکال: اگر طبیعت مسخر نفس است و آنچه که طبیعت انجام می‌دهد به مقتضای ذات خودش باشد، تنازع میان نفس و طبیعت معنی ندارد.

پاسخ: طبیعت انسانی دو نوع است: ۱- طبیعتی که مُسَخَّر نفس است «طوعاً» ۲- طبیعتی که مسخر نفس است «کُرهاً».

بدن برزخی، بدن اخروی یا مثالی، طوعاً مسخر نفس است. بدن طبیعی از روی اکراه مطیع و مسخر نفس است، زیرا ذات آن یک اقتضا دارد و «تسخیر» برای آن اقتضای ثانوی است.

آنچه در آخرت هست مقتضای نفس است. خستگی در آنجا مانند خستگی مغناطیس یا قوه جاذبه از کار خودش است.

(و لها ضربان، ص ۹۹)، تفکیک میان قوای طبیعی مادی

نفس دو نوع قوه دارد: قوایی که بالطوع عمل می‌کنند و قوایی که بالکراه عمل می‌کنند.

بدن دو نوع حرکت دارد، یکی حرکت طبعی مانند برخی حرکات کمی و کیفی، و دیگر حرکت اختیاری از قبیل حرکات وضعی و آینی. خستگی در اعمال طبیعی نوع دوم است.

ارادی بودن همه کارهای طبیعی بدن

هیچ کاری از کارهای طبیعی در حوزه بدن صورت نمی‌گیرد مگر به اراده ما. عمل قلب همان اندازه ارادی است که حرف زدن ارادی است، ولی اراده نفس به کارهای طبیعی «أَحَدِيَّ التَّعْلُقِ» است، یعنی یک اراده ثابت، پیوسته و غیرمتغیر است. تفاوت این اراده با اراده‌ای که در افعال اختیاری داریم، این است که اراده در افعال اختیاری «أَحَدِيَّ التَّعْلُقِ» نیست بلکه متغیر است.

فصل بیست و ششم: براهین دیگر بر حرکت جوهری (ص ۱۰۱)

برهان یکم بر حرکت جوهری در فصل بیست و یکم: «فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت» مطرح شد.

برهان دوم همین است که حکیم سبزواری آن را بر مذاق شیخ اشراق می‌داند، زیرا شیخ اشراق منکر صورت نوعی است. ولی حق این است که این برهان مبتنی بر مبانی خاص ملاصدراست.

مقدمه ۱: تا این جا مرحوم آخوند می‌گفت: فاعل همه حرکات عرضی و بلکه تمام اعراض، خود طبیعت است. حتی عنوان فصل بیستم همین بود. در فصل قبل هم در «بحث و تحصیل» همین را گفت اما در این فصل می‌گوید: طبیعت، فاعل حرکات و اعراض جسمانی نیست و بر آن برهان هم اقامه می‌کند.

دو احتمال وجود دارد: ۱- بحث بر مبنای قوم ۲- بحثی عمیق‌تر از

آنچه تاکنون گفته شده است.

طبیعت، علت برای حرکات عرضی و اعراض خود نیست: ۱- اصلاً طبیعت، مفید این آثار نیست. ۲- طبیعت لذاتها مفید این آثار نیست.

۱- مقصود از «لذاتها» چیست؟ ۲- آیا عبارت «الطبیعه الموجوده فی الجسم» اشاره به مطلبی دارد که در «بحث و تحصیل» بیان شد که میان دو طبیعت (۱- طبیعت موجود در جسم ۲- طبیعتی که از صقع نفس است) فرق گذاشت؟

مقصود از «طبیعت مفید آثار است»، این است حرکت و سایر آثار، معلول طبیعتی است که درون آن وجود دارد، نه معلول عللی بیرون از اشیاء.

این جا می‌فرماید: علت آثار اشیاء، طبیعت (صورت) آنها نیست، زیرا اگر طبیعت موجود در جسم علت آثار طبیعی آن باشد، طبیعت مستغنی از ماده‌ای است که در آن حلول دارد که محال است، زیرا طبیعت، صورت است و حال در ماده و نیازمند به ماده است و در وجود خود از ماده مستغنی نیست. اصلاً طبیعت، چیزی است که در وجود نیاز به ماده دارد و اگر در وجود محتاج به ماده نباشد یا عقل است یا نفس.

مقدمه ۲: طبیعت در تأثیرگذاری، نیاز به وضع خاص دارد، زیرا اگر جسم در تأثیر (ایجاد) بی‌نیاز از وضع و محاذات باشد، لازم می‌آید در وجود نیز بی‌نیاز از وضع و محاذات باشد، زیرا ایجاد، فرع وجود است. چون شیئی در وجودش نیازمند به ماده است، در ایجادش هم نیازمند به

ماده است.

اگر طبیعت بخواهد در ماده خودش تأثیر کند، باید بین خودش و خودش وضع و محاذات داشته باشد تا تأثیر کند که محال است، زیرا فرض این است که فاعل در همان چیزی قرار دارد که منفعل هم در همان است.

دو اشکال حکیم سبزواری: ۱- این خلاف حرف‌هایی است که ملاصدرا در جاهای دیگر گفته‌اند. ۲- دلیل لزوم وضع و محاذات در تأثیر فاعل طبیعی در منفعل این است که اگر وضع و محاذات نباشد، فاعل و منفعل انفصال دارند و رابطه‌ای میانشان نیست. در جای دیگر گفته‌اید: این وضع و محاذات به منزله قرب معنوی است. همان‌گونه که اگر کسی قرب معنوی نداشته باشد، برخی افاضات به او نمی‌رسد، اگر جسمی قرب جسمانی به جسم دیگر نداشته باشد، اثر یکی به دیگری نمی‌رسد. پس وضع و محاذات برای این لازم است که فاعل و منفعل به یکدیگر نزدیک باشند ولی وقتی به هم نزدیک یا متصل باشند، شرط محاذات لغو است.

ملاصدرا با نفی فاعلیت طبیعت می‌گوید: همه آثار طبیعت در واقع از «لوازم و توابع» وجود طبیعت است نه از «آثار» طبیعت. در واقع، میان طبیعت و آثارش بینونت نیست تا نیاز به علت داشته باشد. میان طبیعت و لوازم آن وحدت برقرار است پس سیلان در یکی عین سیلان در دیگری است. بین جوهر و عرض چنین جدایی نیست تا یکی برای دیگری علت

باشد.

رابطه طبیعت و آثار آن مانند رابطه مادّه و صورت است. اگر در مبحث مادّه و صورت گفته شده که صورت، علت مادّه یا شریک العله آن است، مقصود این است که فیض وجود از صورت مرور می‌کند و به مادّه می‌رسد، چنان‌که از فصل به جنس می‌رسد، یعنی مادّه نسبت به صورت وجود طفیلی دارد.

(و برهانه آن الایجاد متقوم بالوجود)، تقریر برهان دوم: طبیعت، فاعل آثار موجود در مادّه‌ای که خودش در آن مادّه است نیست. این آثار از «لوازم» طبیعت است؛ کمیت‌ها، کیفیت‌ها و حرکت‌هایی که در طبیعت است، لوازم و توابع طبیعت‌اند.

نتیجه: چون این‌ها معلول طبیعت نیستند و از لوازم متأخر از طبیعت‌اند، پس در وجودشان تابع طبیعت‌اند و هیچ گونه استقلالی از خود در مقابل طبیعت ندارند. نوعی معیت با طبیعت دارند؛ هر حکمی که این‌ها دارند، طبیعت دارد و هر حکمی که طبیعت دارد، این‌ها دارند. پس امکان ندارد که آن‌ها متغیر باشند و طبیعت ثابت یا آن‌ها ثابت باشند و طبیعت متغیر.

(برهان آخر مشرقی، ص ۱۰۳)، برهان سوم بر حرکت جوهری اگر طبیعتی افراد کثیر داشته باشد، هر یک از افراد باید مشخصات و مابه‌الامتیاز از افراد دیگر داشته باشد.

اگر مشخصاتی مانند کمیت، کیفیت، وضع، زمان و مکان نداشته باشد،

کثیر نخواهد بود.

شیخ اشراق: «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر»؛ تکرر وقتی است که با چیزی دیگر آمیخته شود. منشأ تکرر، مشخصات یا عوارض مشخصه است.

به نظر ملاصدرا عوارض یادشده، مشخصات نیستند بلکه علائم تشخیص‌اند. مشخص فقط وجود است.

مشخصات شیئی با خود شیئی دوگانگی ندارد. بنابراین حرکت در مشخصات، عین حرکت در جوهر است.

پس همه حرکات عرضی جلوه‌های حرکت در جوهرند. جوهر و اعراض دوگانگی ندارند. اگر حرکت است، در همه است و اگر نیست، در هیچ کدام نیست.

برهان سوم ناظر به وحدت جوهر و عرض است ولی برهان دوم ناظر به تبعیت عرض از جوهر بود.

مروری بر سه برهان گذشته بر حرکت جوهری: مواد اصلی این سه برهان، رابطه جوهر و عرض است.

برهان یکم در فصل بیست و یکم در تبیین ربط متغیر به ثابت مطرح شد: راه تبیین ربط متغیر به ثابت این است که طبیعت جوهری، وجود سیال بالذات باشد، به گونه‌ای که حرکت از آن انتزاع شود، یعنی حرکت لازمه ذاتی وجودش باشد. این برهان از راه علیت طبیعت برای اعراض، حرکت جوهری را اثبات می‌کرد. طبیعت جوهری، علت اعراض است،

اعراض متغیرند. علت متغیر باید متغیر باشد. پس طبیعت جوهری متغیر است. این بحث در فصل سی و سوم تحت عنوان «فی ربط الحادث بالقدیم» مطرح خواهد شد. پس برهان اول از راه علیت طبیعت جوهری برای اعراض بود.

در برهان دوم از رابطه میان جوهر و عرض، حرکت در جوهر اثبات می‌شود ولی نه از رابطه «علیت» بلکه از رابطه «عروض». عرض تابع جوهر است، هیچ استقلالی ندارد. وجود لنفسه عرض، عین وجود لغیره آن است. پس اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. بلکه عرض از مراتب وجود جوهر است نه این که صرفاً استقلال ندارد. برهان سوم مربوط به رابطه میان جوهر و عرض، اما نه رابطه از آن جهت که عرض عارض جوهر است، یعنی نقطه اتکای برهان، وجود لغیره عرض نیست، بلکه رابطه‌ای است که بر اساس آن، اعراض مشخص جوهرند.

برهان اول بر رابطه علیت جوهر و عرض، برهان دوم بر رابطه حالیت و محلّیت و برهان سوم بر رابطه مشخص بودن عرض برای جوهر بنا شده است.

در دوم و وسوم و به‌ویژه برهان سوم ملاصدرا می‌خواهد اساساً اثنینیت میان جوهر و عرض را از میان بردارد.

در برهان دوم، اعراض مراتب جوهرند. در برهان سوم، اعراض جلوه‌های جوهرند. شیئی از سر تا پا جوهر است چنان‌که از سر تا پا

متکمم و متکیف است.

برهان چهارم بر حرکت جوهری (تا پایان براهین در متن نیست).

مقدمه: غیر از این سه برهان که متکی بر روابط جوهر و عرض بود، برخی براهین متکی بر ماهیت قوه و فعل و تغییر است. نقطه اتکای علامه در باب حرکت جوهری همین برهان است: بی‌تردید جوهر، تغییر دارد. منکران حرکت جوهری، تغییر در جواهر را «کون و فساد» می‌دانند، یعنی صورت جوهر از بین می‌رود، صورت جدیدی می‌آید؛ جوهری فاسد می‌شود و جوهری کائن؛ جوهری معدوم می‌شود و جوهر دیگری موجود می‌شود اما نه به این‌گونه که ماده و صورت جوهری معدوم می‌شود و جوهر دیگری با ماده و صورت و بدون ارتباط با جوهر معدوم به وجود آید. صورت یعنی قوام فعلیت جسم، معدوم می‌شود و صورت جدید بر همین ماده عارض می‌شود.

تقریر برهان چهارم: اساساً خروج از قوه به فعل جز به نحو تدریج امکان ندارد. جوهر یا تغییر و خروج از قوه به فعل ندارد یا خروج آن از قوه به فعل، تدریجی است.

حتی در آن‌جا که آب تبدیل به بخار یا بخار تبدیل به آب می‌شود، تبادل صورت نیست بدین‌گونه که صورتی معدوم شود و صورت دیگری بیاید. این‌گونه نیست که دو صورت منفصل از یکدیگر بدون وحدت اتصال وجود داشته باشد. این‌گونه نیست که یک‌دفعه صورت آب

معدوم می‌شود و صورت بخار به وجود می‌آید، بلکه آب تدریجاً به‌سوی بخار بودن می‌رود نه آنآ. وقتی صورت آبی تدریجاً به صورت بخاری متبدل می‌شود، یک حالت متوسط پیدا می‌شود یعنی یک حالت نه آب و نه بخار در این بین وجود دارد. در واقع صور آب و بخار دو صورت واحد متصل به یکدیگرند.

روابط میان انواع: ابن مُسکویه رازی در کتاب طهارة الاعراق و ملاصدرا در آخر بحث «جواهر و اعراض» اسفار می‌گویند: اگر انواع را کنار هم بگذاریم میان آن‌ها خلأیی وجود ندارد. جماد مراتب را طی کرده تا به مرحله نزدیک به نبات رسیده است. نباتات همه در یک مرتبه نیستند، برخی نزدیک به افق جمادند، برخی یک درجه بالاتر به طرف حیوان تا می‌رسد به نباتی که نزدیک به افق حیوان است. حیوان‌ها هم همین‌گونه‌اند، از حیوان نزدیک به افق نبات داریم تا حیوانی که نزدیک به افق انسان است.

اگر آب به بخار و بخار به آب تبدیل می‌شود، ناچار یکی کامل‌تر است و یکی ناقص‌تر. در بین این‌ها حلقه متوسطی هست که آب اول مبدل به آن می‌شود، نه به این معنی که آب معدوم می‌شود و حلقه متوسط به وجود می‌آید، بلکه آب آن می‌شود و آن بخار می‌شود.

در میان جماد و نبات، مرجان که یک موجود دریایی است، چنین وضعی دارد، از افق جماد بالاتر و به افق نبات نزدیک است؛ نه جماد است نه نبات. متوسط میان جماد و نبات است. «وقواق» یا «واقواق»

متوسط میان نبات و حیوان است.^۱ به هر حال چنین نیست که گیاهی ناگهان به حیوان تبدیل شود؛ گیاه تا مرحله متوسط را طی نکند، تبدیل به حیوان نمی‌شود. بعد می‌گوید: و مانند میمون که یک حد متوسط میان حیوان و انسان است.

محال است که ماده به صور علی البدل قائم باشد. اگر صورتی حتی آنّامّا معدوم شود و در همان آن صورت دیگری برای ماده موجود شود، مستلزم استقلال ماده است، حال آن‌که ممکن نیست در یک آن، از صورت خالی باشد و امکان هم ندارد که در آن واحد، متلبس به دو صورت قبلی و بعدی باشد. پس باید در آن اول، صورت اول معدوم شود و در آن دوم صورت دوم موجود شود. این مستلزم آن است که آنّامّا ماده خالی از صورت باشد که محال است، پس کون و فساد محال است. پس تغییر جوهری، تدریجی است نه دفعی.

برهان پنجم: در نهاییه الحکمه (بحث قوه و فعل) و جلد چهارم اصول فلسفه مطرح شده است: در عالم یک «نظام دارا شدن» هست و یک «نظام شدن». این سیب سبز بود، قرمز شد، یعنی دارای سبزی بود و حالا دارای قرمزی است ولی سیب همان سیب است. امّا در نظام شدن، چنین

۱- قدما و قواق را درخت حقیقی می‌دانستند. ابوریحان بیرونی در زمانی که در هند بوده، شرح این درخت را نوشته است. می‌گویند میوه‌اش به شکل سر انسان یا حیوان است ولی نه حیوان است نه گیاه. وقتی انسانی را می‌بیند صدایی شبیه «واقواق» می‌کند. اگر آن را از ریشه قطع کنند خشک می‌شود.

نیست که یک موضوع از اول تا آخر همان‌گونه که بوده محفوظ بماند بلکه خودش چیز دیگری می‌شود، مانند این که نطفه انسان شد. چنین نیست که نطفه بودن این شیئی محفوظ باشد ولی دارای صفتی به نام انسانیت شده است.

حال که امکانِ شدن در عالم هست، در هر چیزی امکانِ شدنِ هر چیزی نیست؟ گندم امکانِ بوته شدن را دارد نه جو شدن را و جو امکانِ بوته جو شدن را دارد نه گندم شدن را، یعنی میان گذشته و آینده رابطه و نسبتی وجود دارد، میان شیئی بالقوه امروز و آنچه که در آینده وجود می‌یابد نسبتی برقرار است.

این نسبت، واقعی است و باید دو طرف واقعی داشته باشد. محال است که دو امر منفصل با یکدیگر نسبت داشته باشند، چه رسد به دو امری که یکی موجود است و دیگری معدوم. اگر میان گذشته و آینده نسبتی هست، از این جهت است که آینده در حال وجود دارد، یعنی این چیزی که الآن وجود دارد، خودش مرتبه‌ای از مراتب آینده است. به تعبیر دیگر، آینده برای حال الآن به نحوی از انحاء وجود دارد. نسبت میان آن دو در واقع میان یک وجود بالفعل و آن وجودی که در آینده بالفعل می‌شود و اکنون معدوم است، نیست. نسبت میان گذشته و آینده از این جهت است که آینده خودش در همین حال به نحوی موجود است.^۱ از طرفی وجود آینده در حال و وجودش در آینده وجود واحد

۱- اشاره به نظریه انکشاف دارد.

است نه دو وجود مباین، یعنی مراتب متصل شیئی واحدند.

حال که وجود چیزی در زمان حاضر و وجودش در زمان آینده دو وجود منفصل نیست، پس در واقع گذشته و آینده یک وجود واحد متصل ممتد است نه دو وجود متباین.

پس وجود بالقوه و بالفعل یعنی تشکیک در وجود، ولی تشکیکی که یک طرفش قوه است و یک طرفش فعل و این همان حرکت است. برهان ششم: از راه زمان (در اواخر مبحث الهیات، فصل دوم از موقف عاشق) برهانی آورده حتی خود ایشان در کتاب‌های دیگر خود و یا کس دیگری به آن برهان استدلال نکرده است.

معنای زمانی بودن: مقدمه یکم: اگر چیزی، چه در عقل و چه در خارج، متصف به صفتی شود، در مرتبه ذات خود نباید متصف به عدم آن صفت باشد. اگر جسم متصف به بیاض شود، نمی‌تواند در مرتبه ذات متصف به سواد باشد؛ ماهیت اگر در مرتبه ذات متصف به عدم باشد، محال است وجود را قبول کند، پس باید در مرتبه ذات دست‌کم لابشرط از وجود و عدم باشد.

مقدمه دوم: هر چیزی که در مرتبه ذات، لابشرط است، اتصاف آن به صفتی دوگونه متصور است: گاهی آن صفت، مقوم ذات شیئی است و گاهی مقوم ذات شیئی نیست. به عبارت دیگر، گاهی شیئی را می‌توان عاری از آن صفت فرض کرد و گاهی نمی‌شود شیئی را عاری از آن فرض کرد؛ با این‌که در مرتبه ذاتش عاری از آن صفت است ولی امکان

تحقق آن شیئی بدون آن صفت نیست. اگر چنین صفتی داشته باشیم، این صفت باید از مرتبه وجود شیئی و از حاقّ وجود شیئی نه از مرتبه ماهیت شیئی انتزاع شود؛ یعنی وجود شیئی باید آمیخته به آن صفت باشد. مثلاً حرارت و برودت. جسم همان گونه که در مرتبه ذات لابلشروط از حرارت و برودت است، در مرتبه تحقق هم هیچ ضرورتی ندارد که حارّ یا بارد باشد. ممکن است جسمی نه حارّ باشد نه بارد، هرچند در خارج چنین جسمی نباشد. به عقیده قدما اجسام فلکی این گونه هستند، یعنی نه حارّند و نه بارد.

ولی مکان این گونه نیست. جسم نیاز به مکان دارد ولی این نیاز مربوط به ذات آن نیست بلکه لازمه وجود آن است. زمان هم مانند مکان است. زمان، مقدار حرکت است. شیخ و امثال او بر این گمانند که من حرکت و مقدار حرکت را ندارم ولی با مقایسه با اشیاء دیگر زمانی هستم. این درست نیست. در واقع، من چیزی دارم که به خاطر آن چیز با اشیاء دیگر قابل مقایسه هستم. اگر من پنجاه سال دارم و معنی پنجاه سال این است که زمین پنجاه بار دور خورشید چرخیده است، من در باطن ذات خودم و در حاقّ وجود خودم یک کشش منطبق با آن کشش دارم و این جز با حرکت جوهری قابل توجیه نیست.

برهان هفتم: از راه غایت داشتن طبیعت. طبیعت، هر قوه‌ای و هر صورت نوعیه‌ای غایت دارد. این تنها با حرکت جوهری قابل توجیه است نه با کون و فساد. بر اساس کون و فساد، ماده و صورتی وجود

دارد، صورت معدوم می‌شود و صورت دیگری به جای آن می‌آید، آن صورت نیز معدوم می‌شود و صورت دیگری به جای آن می‌آید. در این صورت، طبیعت نمی‌تواند غایت داشته باشد زیرا غایت در جایی متصور است که مَغْبُی به‌سوی آن غایت در حرکت باشد و بخواهد به آن برسد، در حالی که بنا بر کون و فساد، صور یکی پس از دیگری معدوم می‌شوند. باید صورت واحدی باشد که از اول تا به آخر به‌سوی آن غایت حرکت کند. پس جز این که این صورت‌ها واحد باشند و از همان مرحله اول تا مرحله آخر به‌سوی غایت حرکت کنند، راه دیگری برای توجیه ذو‌غایت بودن طبیعت وجود ندارد.

(تنبيه تمثیلی، ص ۱۰۴): تمثیل در مورد بقاء موضوع در حرکت

جوهری

در هر حرکتی یک امر باقی و ثابت وجود دارد و یک امر متصرّم و زایل. همان‌گونه که انسان دارای روح مجرد و بدن مادی است و به اعتبار روحش، ثابت و به اعتبار بدنش، متحول، متصرّم و دائماً در حال سیلان و دَوْبَان است، تمام طبیعت هم همین‌گونه است ولی با این تفاوت که حقیقت ثابت و روح مجرد در خود انسان و متحد با خودش است ولی جنبه ثبات موجودات دیگر که به منزله نفس و روحشان است، در خودشان نیست بلکه موجودی است در عالم دیگر که حافظ و نگهبان آنهاست. بقاء تشخص یک درخت از ابتدا تا انتهای حیاتش، مثال

افلاطونی و رب النوع است.

با این تشبیه به یکی از براهین شیخ اشراق بر وجود مُثُل اشاره می‌کند. استدلال شیخ اشراق بنا بر حرکت جوهری قوّت بیشتری پیدا می‌کند. شیخ اشراق: یک درخت از اول تا آخر، وحدت و شخصیت خودش را حفظ می‌کند که نیاز به حافظ دارد.

طبیعت مخصوصاً بنا بر حرکت جوهری نمی‌تواند حافظ خودش باشد، زیرا فرض این است که هیچ چیزی از طبیعت در دو «آن» به یک حال نیست؛ از یک طرف موجود می‌شود و از طرف دیگر معدوم می‌شود. وقتی مراتب چیزی در حال موجود شدن و معدوم شدن علی‌ال اتصال است، به این معناست که آنچه که در آن قبل موجود شده، الآن معدوم است و آنچه که الآن موجود است، در آن بعد معدوم می‌شود و آنچه که در «آن»‌های بعد می‌خواهد موجود شود، الآن موجود نیست. پس طبیعت، حافظ خودش نیست.

حافظ شخصیت اشیایی که در عالم هستند، حقیقتی است در عالم دیگر که آن حقیقت با این شیئی متحد است.

فصل بیست و هفتم: رد نظر شیخ مبنی بر دفعی بودن حدوث صور جوهری (ص ۱۰۵)

اشکال یکم: بیان دیگری از آنچه در فصل بیست و چهارم گفته شد. اشکال شیخ این بود: حرکت در جوهر محال است، زیرا در حال حرکت

و اشتداد یا نوع باقی است یا نیست؛ در تغییرِ جوهر یا نوع متبدل می‌شود یا نمی‌شود. اگر نوع باقی است، پس تغییر در خود نوع و جوهر نیست بلکه در عوارض و لوازم است. پس حرکت در جوهر نیست. اگر انسان که نوع واحد است حرکت جوهری داشته باشد، یا نوعیت این انسان در حال حرکت جوهری، باقی است یا نیست. اگر نوع باقی است و ماهیت این جوهر که قبلاً انسان بود هنوز هم انسان است، پس تغییر در انسانیت که جوهریت شیئی است، رخ نداده است بلکه در عوارض و لوازم است. اگر در خلال حرکت، نوعیت آن باطل شود، پس صورتی که ملاک نوعیت انسانی بود از بین رفت و صورتی دیگر پیدا شد.

اگر صورت جدید بیش از یک آن باقی بماند، ساکن است و اگر فقط در یک آن باقی بماند، صورت ناشی از حرکت متعدد است. هر صورتی، یک ماهیت است و هر ماهیتی، وجودی دارد. پس یک وجود نیست، بلکه مجموع وجودهای متتالی، یعنی انواع کثیر متتالی بلکه نامتناهی است که در کنار هم‌اند. این تتالی اشیاء است نه حرکت، زیرا حرکت نوعی اتصال و ارتباط است.

(و یمكن تحليل هذه الحجة، ص ۱۰۶) طرح اشکال به دو تقریر (احدیهما)، تقریر یکم: اگر حرکت در جوهر باشد، یا نوع در هنگام حرکت باقی است یا باقی نیست. اگر باقی است، تغییر در جوهر نیست بلکه در اعراض است و اگر باقی نیست، دو شق پیدا می‌کند و از این‌جا می‌توان به صورت دو استدلال تقریر کرد: یا صورت اول معدوم شده و

صورت جدیدی به وجود آمده که تتالی آنات می شود.

بنابراین تقریر، همه حرکت‌ها اشکال خواهد داشت، زیرا این بیان را در مورد همه حرکت‌ها می توان گفت. مثلاً اگر شیئی در کیف خودش حرکت کند، یا در هنگام تغییر، نوع اول این کیف باقی است یا نیست؟ اگر باقی است، تغییر در کیف نیست بلکه در عوارض کیف است؛ اگر نوع اول کیف معدوم شود و نوع دیگر کیف به وجود آید، یا این نوع دیگر بیش از یک آن وجود دارد یا ندارد. اگر بیش از یک آن وجود دارد، سکون است. اگر در هر آن یک نوع وجود دارد، لازمه اش تتالی انواع است و محال. پس این اشکال در مورد حرکت در اعراض هم می آید. هر پاسخی که بدهید برای هر دو است.

(الثانیة)، تقریر دوم: وقتی حرکت در جوهر رخ می دهد، یا هنگام حرکت نوع باقی است یا نیست. اگر باقی است، حرکت در جوهر نیست و اگر باقی نیست، موضوعی مورد نیاز است تا حافظ وحدت باشد، زیرا مراتب حرکت، حادث و فانی می شوند و هر حرکتی نیازمند یک امر باقی است. آن امر باقی، متحرک و موضوع است. در حرکت در اعراض، جوهر باقی است ولی اگر حرکت در خود جوهر باشد، امر باقی وجود نخواهد داشت.

در تقریر دوم، اشکال فقط بر حرکت جوهری وارد است و شامل حرکت در اعراض نمی شود.

خلاصه تقریر دوم: اگر نوع باقی است، حرکت در جوهر نیست. اگر

باقی نیست، وحدت وجود ندارد.

بنا بر تقریر دوم، پاسخ همان است که قبلاً گفته شد: موضوع باقی در حرکت جوهری، «ماده با صورۀ ما» است.

(و فیه بحث، لانه منقوض بالکون و الفساد)، نقض این اشکال به کون و فساد: در کون و فساد صور جوهری تغییر می‌کنند ولی نه به‌گونه حرکت بلکه به‌گونه دفعی. اگر موضوع باقی در کون و فساد، ماده است، این جا هم ماده باقی است؛ اگر ماده استقلال ندارد و بنابراین صلاحیت بقاء ندارد، می‌گفتید «ماده با صورۀ ما» موضوع است. این جا هم همان موضوع است.

(ثم من العجب، ص ۱۰۷) ملاصدرا: عجب از شیخ است که این همه بر بقاء موضوع در حرکت جوهری اصرار دارد در حالی که خودش در باب کون و فساد این حرف را می‌زند.

خلاصه پاسخ به اشکال بقاء موضوع: گفتید: آیا نوع در وسط اشتداد باقی است یا نیست؟ اگر باقی است، تغییر در جوهر نیست و اگر باقی نیست و دائماً نوع دیگری به جای نوع قبلی آمده، نیاز به حافظ وحدت دارد و حافظ وحدت فقط موضوع است.

(اجاب عنه)، پاسخ: مقصود از «بقاء جوهر هنگام حرکت»، ماهیت جوهر است یا وجود جوهر؟ اگر مقصود، وجود جوهر است، یک وجود شخصی ولی متصرم متصل و متدرج که در عین تدرج وحدت دارد، باقی است. اگر حرکت را به نحو توسی اعتبار کنیم، بقاء هم برای آن فرض

می‌شود و اگر به نحو قطعی اعتبار کنیم، یک وجود متدرج که به هر حال یک وجود شخصی است، از ابتدا تا انتهای زمان حرکت باقی است. اگر مقصود بقاء ماهیت است، ماهیت باقی نیست ولی وجود جوهر حافظ وحدت است و ماهیت امری اعتباری است. به علاوه، اساساً شیئی در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد. (این از درر سخنان ملاصدر است). هیچ چیزی در حال حرکت، ماهیت ندارد، حد ثابت ندارد و در دو آن در یک حد نیست. اگر برای آن، ماهیت اعتبار کنیم، باید آن را در یک آن، ثابت بدانیم.

حتی در حرکات عرضی هم موضوع نقشی در حفظ وحدت ندارد. در حرکات عرضی، یک عرض در هر مرتبه‌ای یک نوع مستقل است. بنا بر اصالت وجود، همان وجود واحد است که به مراتب عرض وحدت می‌دهد ولی بنا بر اعتباریت وجود، حتی موضوع هم حافظ وحدت نیست، یعنی موضوع نمی‌تواند شخصیت اعراض را حفظ کند.

(ثم انّ الشیخ)، اشکال دوم: شیخ دلیل دیگری در رد حرکت جوهری آورده و آن را رد کرده است: لازمه حرکت، عبور شیئی از ضدی به ضد دیگر و انتقال از حالتی به حالتِ ضد آن است. این امر در باب اعراض تصور دارد که یک شیئی از یک عرض به عرضی ضد آن منتقل شود ولی بین جواهر تضاد نیست، پس حرکت در جواهر متصور نیست.

(ثم قدح فیها)، پاسخ شیخ: اگر مقصود از تضاد، معنی مصطلح باشد، درست است که جواهر تضاد ندارند. اگر مقصود از تضاد معنای اعم آن

باشد یعنی شیئی در حال حرکت از مرتبه‌ای به مرتبه دیگری که با مرتبه قبل ناسازگار است منتقل می‌شود و در آن واحد نمی‌تواند هر دو مرتبه را با هم داشته باشد، به این معنا در جواهر هم تضاد هست.

تضاد به معنی اول در اعراض هم وجود ندارد، زیرا در اعراض موجود در حرکت هم غایت خلاف نیست.

فصل بیست و هشتم: تأکید بر حرکت در جواهر طبیعی^۱ (ص ۱۰۸)

این فصل رفع یک شبهه و یا استبعاد است: حرکت جوهری را هیچ یک از حکما نگفته‌اند. حکما امور غیر قارّالذات را فقط دو چیز دانسته‌اند: یکی زمان و دیگری حرکت.

چهار پاسخ به آن

پاسخ یکم: باید تابع برهان بود نه گفته این و آن؛ در مسائل علمی باید مانند مسافر بود نه مانند ساکن.

پاسخ دوم: سخن حکما که امر غیر قارّالذات را منحصر در زمان و حرکت دانسته‌اند و طبیعت را ذکر نکرده‌اند، توجیه دارد. توجیه این است که اموری که در ماهیت و مفهوم آنها بی‌قراری اخذ شده، تنها حرکت و زمان است. مقصود ما از غیر قارّالذات بودن طبیعت، ماهیت آن نیست.

۱- در فصل گذشته، موضوع ثابت برای حرکت را به عنوان مماشات با قوم اثبات کرد. در این فصل اثبات می‌کند که موضوع در حرکت جوهری آن‌گونه که در حرکات عرضی لازم است، لازم نیست، زیرا حرکت عین طبیعت است و وجود طبیعت هم حرکت است و هم متحرک.

مقصود این نیست که در مفهوم طبیعت، بی‌قراری اعتبار شده است بلکه وجود جوهر طبیعی غیر قارّالذات است.

(و ثالثاً، ص ۱۰۹) پاسخ سوم: حتی غیر قارّالذات بودن حرکت و زمان هم درست نیست، زیرا حرکت، خود خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل است، نه «خارج از قوه به فعل به گونه تدریج». خروج شیئی از قوه به فعل تدریجاً، مفهوم «نسبی» و انتزاعی است، یعنی موجودی در ذهن وجود دارد ولی چون منشأ انتزاع آن در خارج وجود دارد (معقول ثانی فلسفی)، به خارج نسبت داده می‌شود.

توضیح: یک شیئی که به طرف شیئی دیگر حرکت می‌کند، در یک آن، به آن شیئی واصل می‌شود. این وصول دفعی است. در این جا وصول، حادث است؟ حدوث این وصول هم حادث است. اما اگر حدوث وصول، حادث است، پس این جا دو حادث وجود دارد: ۱- وصول ۲- حدوث وصول. نقل کلام می‌کنیم به «حدوثِ حدوث وصول». پس یک چیز بیشتر حادث نشده است و آن وصول است. از «وجود پس از عدم» مفهوم حدوث را انتزاع می‌کنیم. از این رو حدوث، امری نسبی است، زیرا این مفهوم از مقایسه وجود شیئی در زمان حال و عدم وجود شیئی در گذشته انتزاع می‌شود. حدوث، حادث است نه به حدوث دیگر بلکه به حدوث منشأ انتزاعش. پس حدوث، وجودی غیر از وجود حادث ندارد. حرکت همان حدوث است ولی حدوث تدریجی.

در واقع حرکت، ذات ندارد همان‌گونه که حدوث، ذات ندارد. شیئی

متحرک و «ما فيه الحركة» است که ذات دارد. حرکت امر غیر قارّالذات نیست بلکه عین عدم قرارالذات است و این دو با هم تفاوت دارند. حاصل آن که این حرف که حرکت یک امر غیر قارّالذات است غلط است، زیرا حرکت نه قارّالذات است نه غیر قارّالذات بلکه نفس عدم قرارالذات است. «عدم قرارالذات» غیر از «امر غیر قارّالذات» است. ماهیت غیر قارّالذات، غیر از حرکت است، زیرا حرکت، عدم قرار ذات آن ماهیت است نه غیر قارّالذات.

تجدد، ما به التجدد و متجدد نباید با هم خلط شود. تجدد، امر نسبی انتزاعی است که منشأ انتزاع دارد.

متجدد همان متحرک است. ما فيه التجدد یا ما به التجدد، مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد.

ایضیت، ایض و بیاض هم همین‌گونه است. ایضیت، معنی نسبی انتزاعی است. ایض، جسم است و بیاض وصف.

مقصود این نیست که حرکت و تجدد موجود نیست یا امری نسبی و انتزاعی است و نقطه مقابلش یعنی سکون وجود دارد. تحلیل حرکت به این جا می‌رسد که آن چیزی که غیر قارّالذات است، خود حرکت نیست بلکه طبیعت و هر مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد. حرکت، خود عدم قرار الذات است نه چیز دیگر.

در ربط متغیر به ثابت، شیخ و دیگران می‌گویند: رابط میان ثابت و متغیر و میان قدیم و حادث، حرکت است. حرکت، از وجهی ثابت و از

وجهی متغیر است. از وجه ثابتش با ثابت مرتبط است و از وجه متغیرش با عالم مرتبط است.

اینک، حرکت، یک حقیقت نیست تا شایستگی ربط میان حادث به قدیم را داشته باشد. چیزی رابط میان حادث و قدیم است که حرکت صفت آن است و حرکت از لوازم آن است. رابط میان حادث و قدیم چیزی است که حرکت از حاق ذاتش انتزاع شود و آن طبیعت است. پس رابط میان متغیر و ثابت و میان حادث و قدیم «طبیعت جوهری» است نه حرکت.

بر این اساس، مهم‌ترین تعریفی که برای حرکت کرده‌اند مخدوش می‌شود: «کمالٌ اولٌ لما بالقوه من حیث إنه بالقوه». در این تعریف، حرکت چیزی لحاظ می‌شود که حادث و کمال است و امر بالقوه‌ای به واسطه حرکت به فعلیت می‌رسد.

دو معنای ما به التجدد: ملاصدرا سه واژه تجدد، ما به التجدد و متجدد را به کار می‌برد. گاهی ما به التجدد را بر مقوله‌ای که متحرک در آن مقوله حرکت می‌کند، تطبیق می‌کند و می‌گوید مقصود از «ما به التجدد» چیزی است که از قوه به فعل خارج می‌شود. گاهی ما به التجدد را بر موضوع تطبیق می‌کند.

در حرکت، جوهر از قوه به فعل خارج می‌شود؛ اگر حرکت، جوهری باشد، هم متحرک جوهر است و هم ما فيه الحركة. اگر حرکت در اعراض باشد، آیا جسم و موضوع، در این یا کیف حرکت می‌کند و از

قوه به فعل خارج می‌شود، به این معنا که جسم می‌تواند در این یا آن مکان باشد و بودن جسم در این مکان و آن مکان است که به فعلیت می‌رسد یا خود مقوله است که تدریجاً از قوه به فعل می‌رسد، یعنی این بالقوه به این بالفعل و کیف بالقوه به کیف بالفعل تبدیل می‌شود؟

قبلاً گفته شد: این دو در واقع یکی است، زیرا وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره است. پس در آن واحد هم این از قوه به فعل خارج می‌شود و هم جسم در این و در تأین خودش از قوه به فعل خارج می‌شود و این‌ها دو چیز نیست. این، وجود مستقل از جسم ندارد. پس چه بگوییم جسم از قوه به فعل خارج می‌شود یا خود آن مقوله از قوه به فعل خارج می‌شود، هر دو درست است.

پس ملاصدرا که «ما به التجدد» را به دو معنا به‌کار می‌برد، به یک مطلب برمی‌گردد.

حاصل نکته سوم این است که حرکت یک امر نسبی و انتزاعی است. (و اماً رابعاً، ص ۱۱۰) پاسخ چهارم: این که حرکت جوهری خلاف نظر همه حکماست، سخنی نادرست است، زیرا پیش از همه خدای کریم که «اصدق الحکماء» است، بدان تصریح کرده است.

۱- وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ ثَمَرٌ مَرَّ السَّحَابِ؛ این کوهها را تو جامد و ساکن می‌بینی، حال آن‌که مثل ابرها در حرکتند. مفسران آن را مربوط به قیامت می‌دانند ولی اولاً، دلیلی ندارد. ثانیاً آیات دیگر درباره وضعیت کوهها در قیامت، چیز دیگر می‌گوید: وَ سُبُوتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ

سَرَابًا؛ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ.

۲- أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ؛ وَإِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا.

(و فی کلمات الاوائل تصریحات، ص ۱۱۱) شواهدی در سخنان عرفا

و حکمای پیشین

۱- افلوطین در اثولوجیا: عالم، حکم یک موجود زنده را دارد و یک نفس و قوه مدبر بر آن حکومت می‌کند، مثل بدن انسان که نفس بر آن حکومت می‌کند. اگر این نفس وجود نداشته باشد، طبیعت بدن انسان سیلان و فناست.

فصل بیست و نهم: اقدم و ادوم حرکات مقولات عرضی، حرکت وضعی مستدیر است.

این فصل، نه مهم است نه لازم. حرکت دائمی دوری، برای ترسیم زمان برای قدما که قائل به حرکت در جوهر نبودند لازم بود. حرکت وضعی دوری، اقدم است، زیرا سایر حرکات یا حرکت در کمّ است یا در کیف یا در این. حرکت کمّی بر حرکت اینی توقف دارد و حرکت اینی بر حرکت وضعی. پس حرکت وضعی بر حرکت اینی و نیز بر حرکت کمّی تقدم دارد. حرکت کیفی هم متوقف بر حرکت اینی است. نتیجه: حرکت وضعی اقدم از هر سه نوع حرکت دیگر است.

فصل سی‌ام: اثبات حقیقت زمان و این که زمان مقدار حرکت است
(ص ۱۱۵)

نظریات درباره وجود زمان

عده زیادی از قدمای فلاسفه، زمان را موهوم و غیر موجود در خارج پنداشته‌اند.

قائلان به وجود زمان در خارج: برخی زمان را جوهر و برخی عرض دانسته‌اند.

قائلان به جوهریت زمان: برخی زمان را جوهر جسمانی می‌دانند که عبارت است از خود فلک اطلس.

برخی جوهر مجرد می‌دانند و زمان اشیاء، یعنی نسبتی که اشیاء با آن جوهر مجرد دارند.

برخی زمان را خود واجب الوجود دانسته‌اند، یعنی زمان اسم دیگری از واجب الوجود است.

برخی زمان را جوهر ممکن الوجود مجرد دانسته‌اند، (افلاطون و فخر رازی).

از زمان ارسطو، زمان را مقدار حرکت می‌دانند نه جوهر مجرد نه جوهر مادی نه عرض قارّ و نه خود حرکت. این نظریه را فلاسفه اسلامی هم قبول کرده‌اند، با این تفاوت که بوعلی و ارسطو زمان را مقدار حرکت وضعی فلک به دور خودش می‌دانستند و صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند. آیا ایشان هم که مقدار حرکت جوهری می‌داند،

مقدار حرکت جوهری کل عالم می‌داند یا مقدار حرکت جوهری فلک؟
 (اما اثبات وجود الزمان)، دو برهان بر وجود زمان در خارج: ۱- برهان
 به روش طبیعیون (علمای علم طبیعیات) ۲- برهان به روش الهیون
 (فلاسفه).

طبیعیات یا علم طبیعی، علمی است که از عوارض جسم از آن جهت
 که حرکت و سکون می‌پذیرد، بحث می‌کند. الهیات، علمی است که از
 عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند.
 برهان متخذ از مبادی علم طبیعی، برهان به روش طبیعیون است و
 برهان متخذ از مبادی فلسفی، برهان به روش الهیون.

برهان طبیعیون بر وجود زمان: گاهی دو متحرک با هم شروع به یک
 حرکت می‌کنند و با هم نیز حرکت را پایان می‌دهند و مسافتی که طی
 کرده‌اند مساوی یکدیگر است. گاهی حرکت را با هم شروع کنند و با هم
 پایان بدهند ولی دو مسافت مختلف طی کرده‌اند. گاهی هر دو با هم
 شروع کرده‌اند و هر دو هم یک مسافت را طی کرده‌اند ولی زمان حرکت
 آن دو متفاوت است. می‌بینیم حرکت در واقع دو امتداد دارد، یعنی از دو
 لحاظ تقسیم‌پذیر است: ۱- امتداد حرکت به تبع مسافت ۲- امتداد حرکت
 به حسب زمان؛ ۱- امتدادی مکانی ۲- امتدادی زمانی

برهان دوم به روش الهیون: به نظر قدما مقدار حرکت دوری فلک
 اطلس زمان است نه مقدار حرکات فلک‌های دیگر یا مقدار حرکاتی که
 در زمین است.

فرق میان حرکت فلک و سایر حرکات این است که آن، مقیاس سایر حرکات است نه این که زمان فقط مال اوست و بقیه زمان ندارند و زمانِ باقیِ حرکات، اوست؛ بلکه به تعداد حرکات عالم، زمان وجود دارد ولی حرکت فلک چون یک حال ثابت یکنواخت غیرمتغیر دارد، نه تغییر مکان پیدا می‌کند نه رشد و نمو پیدا می‌کند نه سرعت و بطؤ دارد و همیشه حالت یکنواختی دارد، از این رو می‌تواند مقیاس قرار بگیرد.

از برخی سخنان ملاصدرا همین استنباط می‌شود که هر چیزی زمانی دارد و اگر حرکت فلک را مقیاس زمان می‌گیریم، مقیاس اعتباری است. برخی دیگر از سخنان وی دلالت بر این دارد که حرف قدما را قبول کرده است که زمان فقط از حرکت فلک انتزاع می‌شود با این تفاوت که قدما می‌گفتند حرکت وضعی فلک، ایشان می‌گویند حرکت جوهری فلک.

(و اما علی طریقهٔ الالهیین)،^۱ تقریر برهان: تقدم زمانی عدم هر حادثی بر وجودش و تقدم برخی از اشیاء بر برخی دیگر تردیدپذیر نیست. ویژگی تقدم زمانی این است که قبل و بعد با یکدیگر جمع نمی‌شوند. از امتناع اجتماع قبل و بعد در آن وجود زمان کشف می‌شود.

ملاک این تقدم ۱- ذات متقدم نیست، زیرا ذات آن معیت بلکه تأخر را هم می‌پذیرد، مانند معیت پدر با فرزند بلکه تأخر هم می‌پذیرد، مانند جایی که پدر پس از فرزند هم زنده باشد. اگر ذات او ملاک تقدم بود،

۱- طبیعیون از راه حرکت وارد شده بودند، الهیون از راه حدوث.

معیت آن‌ها محال بود پس ذات، متقدم نیست.

(و لا العدم، ص ۱۱۶) ۲- ملاک تقدم، خود عدم یکی بر دیگری هم نیست، زیرا عدم سابق با عدم لاحق هم سازگار است. مانند عدم عمرو که حتی ممکن است متأخر از عمرو هم بشود. عمروی که قبلاً عدمش صادق بود، بعد وجودش، بعد معدوم می‌شود و دومرتبه عدمش شروع می‌شود. اگر این عدم، بالذات ملاک تقدم می‌بود، نمی‌توانست متأخر بشود. درست است که عدم نمی‌تواند مقارن وجود باشد ولی می‌تواند متأخر باشد. پس باید چیزی این‌جا وجود داشته باشد که قبلیت و بعدیت میان مراتب آن عین ذات این مراتب باشد یعنی ذاتش عین قبلیت و عین بعدیت باشد، نه چیزی که به ملاک دیگری غیر از ذات خودش قبل یا بعد شده است.

در قبلیت و بعدیت‌هایی که مجامع با هم نیستند، باید به یک حقیقتی برسیم که قبلیت و بعدیت غیر مجامع یعنی قبلیت و بعدیتی که امکان حضور و اجتماع با یکدیگر را ندارند؛ به قبلیت و بعدیتی برسیم که حقیقتش عین تصرّف و حدوث دائم و انقضا باشد. این همان «زمان» است.

پس یک حقیقت متجدد بالذات در عالم خارج هست. اگر به خود این حقیقت متجدد بالذات نظر کنیم، حرکت است، اگر به مقدار آن نظر کنیم، «زمان» است.

پس با این برهان ثابت شد که حقیقتی که عین قبلیت و بعدیت و

متجدد بالذات و غیر قارالذات باشد، در عالم خارج داریم. عبارت ملاصدرا این‌جا مشوّش است و اول و آخر آن سازگار نیست.

در برهان طبیعین، زمان با مقایسه حرکات کشف می‌شد ولی در برهان الهیون، قطع نظر از این‌که حرکت وجود دارد یا ندارد، تنها از طریق قبلیت و بعدیت و تقدم و تأخر زمان را کشف می‌کنند: انواع قبلیات و بعدیات داریم. برخی از آن قبل و بعدها با هم جمع می‌شوند ولی اجتماع برخی دیگر ذاتاً محال است.

(فهذا النحو من الوجود)، جهات مختلف در زمان: چیزی که غیر قارالذات، متصرم و متجدد باشد، جهات مختلف دارد. از جهتی ثابت و دائم است، از جهتی متجدد و متصرم.

اگر حرکت قطعی، واقعی و حرکت متوسطی، اعتباری باشد، تجدد و تصرم زمان، حقیقی و ثبات زمان اعتباری است. اگر بالعکس باشد، ثبات برای زمان امری واقعی است و تجدد و تصرم اعتباری است. بنا بر نظر ملاصدرا که حرکت در آن واحد، هم باقی است و هم فانی، مطلب دیگری است. به هر حال زمان دو اعتبار دارد: ثبات و تجدد؛ زوال و حدوث، از این‌رو مانند هر متصل واحدی، هم وحدت دارد هم کثرت.

(فمن جهة وجوده، ص ۱۱۷)، زمان از آن نظر که ثابت است، نیاز به فاعلی ثابت دارد که حافظ زمان باشد. از آن نظر که امری متجدد است، نیازمند به قابلی است که متجدد باشد. این بر مبنای ملاصدرا است که هم حرکت متوسطی را قبول دارد هم حرکت قطعی را، یعنی دو حیثیت

واقعی در یک شیئی می‌داند، ثبات و تجدد در آن واحد که دو امر متضاد و متناقض هستند، دو حیثیت واقعی حرکت و زمان است. (وابستگی حیثیت ثبات زمان به فاعل و حیثیت تجدد به قابل در دو فصل بعد مطرح خواهد شد).

(و ایضا له وحده)، همچنین از جنبه وحدتش نیاز به فاعلی دارد که منزله از کثرت باشد، یعنی فاعل زمان امر جسمانی نیست. فاعل زمان (زمان عام نه زمان خاص هر شیئی) مادی و جسمانی نیست. زمان از جنبه کثرت، نیازمند به قابلی است که در ذات خود کثیر باشد و کثرت زمان به کثرت قابل جسمانی بستگی دارد.

پس زمان حقیقتی است که در آن واحد باقی و فانی است، واحد و کثیر است و هر دو حیثیت، واقعی است.

زمان عام، نیاز به قابل دارد که جسم است ولی باید اتم اجسام باشد، خواص اجسام عنصری را نداشته باشد، حرکتش مستدیر باشد نه مستقیم، جسم آن نمو و ذبول، حرکت مکانی (مستقیم) و تخلخل و تکاثف نداشته باشد.

فصل سی و یکم: تدریجی بودن غایت قریب زمان و حرکت (ص ۱۱۸)

عمده بحث غایت حرکت در باب علت و معلول مطرح شد. غایت یکی از نیازهای شش‌گانه حرکت است (فاعل، قابل، مبدأ، متتها یا

غایت)، موضوع و زمان).

آیا غایت حرکت چیزی خارج از وجود حرکت است یا در خود حرکت است و با آن اتصال و وحدت دارد؟

غایت در حرکت مستقیم تا اندازه‌ای قابل تصور است، زیرا به نظر حکما، حرکت مستقیم، نهایت دارد، زیرا ابعاد، متناهی است. پس حرکت مستقیم، متناهی است و نهایت آن غایت آن است ولی حرکت وضعی و دوری، نهایت ندارد.

حرکت دو اعتبار دارد: ۱- اعتبار دوام و ثبات که همان حرکت توسطی است. ۲- اعتبار امتداد همراه با تصرف و فنا، یعنی آمیختگی وجود و عدم با یکدیگر که حرکت قطعی است.

از آن جهت که واحد است، فاعل و قابل واحد می‌خواهد. فاعل آن باید مجرد باشد. اما قابل آن بدین سبب که این حقیقت ابتدا و انتها و انقطاع ندارد، هر جسمی نمی‌تواند باشد. جسم عنصری که حرکت مکانی، کمی و کیفی می‌پذیرد، کون و فساد و ابتدا و انتها خواهد داشت ولی زمان ابتدا و انتها و انقطاع ندارد پس محلّ زمان، جسم عنصری نیست.

غایات حرکات افلاک از نظر حکما: حرکت طبیعی، دوری نیست، اگر دوری باشد باید ارادی باشد نه طبیعی.

گاهی می‌گویند: اگر حرکت دوری، طبیعی باشد، نتیجه یک قوه نیست. چند قوه مختلف طبیعی می‌توانند حرکت دوری به وجود آورند.

شاید علت اثبات نفس برای افلاک همین بود که حرکات افلاک، دوری است و حرکت دوری، ارادی است.

غایت حرکت ارادی هم از نوع اراده است. پس غایات حرکات افلاک پیدایش تصورات و اشواق جدید است. حرکت طبیعت و افلاک از قبیل حرکت عاشق به سمت معشوق است.

نفوس افلاک، موجودات برتر از خودشان را تصور می‌کنند و در اثر هر حرکتی که از وضع خاص خارج شده به وضع جدید درمی‌آیند، برایشان یک تصور جدید پیدا می‌شود. تصور جدید به حرکت جدید می‌انجامد و همین‌طور ادامه دارد. پس غایت این حرکت، حصول تصورات و اشواق جدید است. پس غایات در حرکات افلاک تدریجی است. به نظر ملاصدرا غایت زمان هم تدریجی الوجود است.

(قال الشيخ)، استناد ملاصدرا به کلام شیخ بر حرکت جوهری
شیخ: غایات زمان یا غایات حرکاتی که منشأ انتزاع زمان هستند (حرکات فلکی) تدریجی الوجود است و از نوع تصورات پی‌درپی است.
(الاول، ص ۱۲۰) ملاصدرا: این تصورات و تغییرات غائی که در نفوس افلاک پیدا می‌شود و پی‌درپی و متصل است، دلالت بر حرکت جوهری دارد. تغییر متصل در نفوس فلکی باید جوهری باشد، زیرا این تصورات متصل از سنخ حرکت که تدریجی است، تصور مبادی عالی است. مبادی عالی، جوهرند، خود شیخ هم تصور جوهر را جوهر می‌داند نه عرض. پس کمالات تدریجی که برای نفوس فلکی حاصل می‌شود،

کمالات جوهری است.

سخن شیخ درباره طبیعی بودن اوضاع فلک و نقض ملاصدرا
مطلب دیگری از شیخ: فلک دائماً از وضعی به وضعی خارج می‌شود
و تغییر وضع می‌دهد. این وضع‌ها و این‌ها برای فلک طبیعی است.
(و الثانی)، ملاصدرا: امکان ندارد که وضع‌های مختلف برای طبیعت
ثابت همه طبیعی باشد مگر آن‌که خود طبیعت متغیر باشد و گرنه طبیعت
ثابت، یک وضع طبیعی دارد و بقیه قسری است نه طبیعی. تعیین وضع
طبیعی از میان اوضاع مختلف، ترجیح بلامرجح است. طبیعی بودن
وضع‌های مختلف برای ثابت، ممکن نیست.
شیخ: غرض حرکت، خود طبیعت نوعی حرکت نیست بلکه غرض از
هر مرتبه‌ای از حرکت یک مرتبه دیگر از آن است.

اشکال در باب غایات و پاسخ شیخ به آن

(و قال فی موضع آخر، ص ۱۱۹)، اشکال: این‌که هر چیزی علت غائی
دارد، در مواردی که غایات، غیر متناهی است توجیه چیست؟ مثلاً به
عقیده حکما افراد هر نوعی نامتناهی است و نسل بعد غایت نسل قبل
است. نقل کلام به نسل بعد می‌کنیم، آن نسل هم غایتش نسل بعد است.
هرگز به نسلی نمی‌رسیم که بگوییم اساساً بشر به خاطر او به وجود آمده
است.

پاسخ شیخ: این از اول اشتباه است که ما هر نسلی را مقدمه برای
نسل بعدی و هر نسلی را غایت نسل قبلی بدانیم. غایت هر انسانی در

طول اوست نه در عرض او مانند انسانی دیگر؛ غایت انسان، کمالات اوست نه افرادی مانند او.

تجرد، غایت حرکت طبیعت: حرکت باید کمالی در ماوراء خود داشته باشد. بر اساس حرکت جوهری، غایت عالم بیرون از عالم است و آن رسیدن به مرتبه تجرد است.

(هذه عباراته، ص ۱۲۰)، ملاصدرا: به دو دلیل عبارات شیخ دلالت بر حرکت جوهری دارد: یک دلیل همان بود که گفته شد. دلیل دیگر: اصلاً اعراض مخصوصاً وضع را امری مغایر با جوهر دانستن درست نیست. این‌ها عین وجود جوهر و یا از لوازم عقلی وجود جوهرند، یعنی از وجود جوهر انتزاع می‌شوند و از عوارض تحلیلی آن هستند.

(و لیس كما ظُنَّ فی المشهور، ص ۱۲۲)، در آخر فصل پیش بعد از بحث درباره اثبات وجود زمان و حقیقت و ماهیت زمان، بحث فاعل زمان را مطرح کردند: زمان از یک جنبه یک امر دائم، باقی و مستمر است و از یک جنبه حادث و فانی؛ از جهتی واحد است و از جهتی متکثر. فاعل زمان باید چیزی باشد که از جهتی دائم و واحد باشد و از جهتی متجدد و متکثر. در آخر فصل سی‌ام وعده دادند که به تفصیل بیشتری بیان می‌شود و اینک تفصیل آن.

(فهو متشخص بالزمان)، از نظر قدما زمان از مشخصات است، یعنی رابطه هر شیئی با زمان خودش، رابطه عرضی و اتفاقی نیست، زمان یک شیئی با اصل هویت آن شیئی بستگی دارد. اگر زمان شیئی از آن سلب

شود، یا خود شیئی سلب شده یا یکی از لوازم لاینفک آن.
(و فاعل الشیء) ضرورت تجرد علت زمان از زمان: هر چیز زمانی، متشخص به زمان است. اگر علت زمان، زمانی باشد، باید متشخص به معلول خودش باشد، حال آنکه معلول شیئی، متأخر از شیئی است و مشخص شیئی در مرتبه وجود شیئی است. پس فاعل زمان، زمانی نیست. پس آنچه که مشهور گمان است که فلک علت زمان است (جرم فلک و طبیعت جسمانی)، درست نیست، زیرا فلک، زمانی و متشخص به زمان است.

(ففاعل الزمان علی الاطلاق، ص ۱۲۳)، فاعل زمان و قابل زمان باید یک امر دارای نفس باشد. عقل مجرد هیچ رابطه‌ای با ماده ندارد و نمی‌تواند فاعل زمان باشد، پس نفس مجرد باید فاعل زمان باشد، زیرا نفس، حقیقتی است که دو حیثیت دارد: ۱- مجرد ۲- مادیت. بر اساس فلکیات قدیم فاعل و علت زمان، نفس فلک اقصی و قابل زمان، ماده فلک اقصی است. با رد طبیعیات قدیم باید گفت: تمام عالم طبیعت، یک واحد زنده است مانند یک حیوان که نفس و بدن دارد.

(و بجرمه يتجدد الجهات)، سرایت این اصل به سایر مشخصات: مشخص بودن زمان به مشخصات دیگر مانند وضع، مکان، کم و کیف هم مطرح می‌شود: علت مکان هم مکانی نیست، علت وضع هم وضعی نیست، علت کیف و کم هم کمی و کیفی نیست، زیرا همان‌گونه که زمان معلول است و متأخر، فاعل کم و کیف و مانند آن هم همین‌گونه است،

زیرا مکان در مرتبه فعل آن است و اگر خودش مکانی باشد، مکانِ مشخص آن و در مرتبه هویت آن است، پس علت مکان هم نمی‌تواند مکانی باشد. بقیه هم همین‌گونه است.

فصل سی و دوم: قدم زمان (و قدم عالم) (ص ۱۲۴)

در این فصل دو مطلب وجود دارد: ۱- هیچ چیزی به لحاظ زمانی بر زمان تقدم ندارد و پیش از زمان، نه زمان وجود دارد نه زمانی. ۲- زمان فاعل دارد و فاعل بر فعل تقدم دارد ولی تقدم آن از سنخ زمان نیست بلکه از سنخ تقدم علت بر معلول است. فاعل زمان واجب تعالی و صفات و افعال مجرد اوست که بر زمان تقدم دارند ولی نه تقدم زمانی. برای اثبات مطلب نخست این جا سه دلیل آورده است.

برهان دوم، از و قد ثبت ایضاً تا للناس فیما یعشقون مذاهب. برهان سوم، از و ایضاً لو تقدم علی الزمان تا فها هنا امر عقلی.^۱ اینک براهین مطلب نخست:

(لما علمت ان الزمان)، برهان یکم: حدوث زمانی به این معنا که چیزی بدون آن که هیچ سابقه زمانی یا مادی داشته باشد، حادث شود و شیئی از لاشیئی مطلق شروع شود، محال است بلکه طبق اصل «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها»، استعداد هر حادثی و نیز ماده‌ای که حامل استعداد اوست، قبل از خودش وجود داشته است.

به تعبیر دیگر، اگر چیزی بر زمان تقدم داشته باشد، یا زمان است یا زمانی. پس پیش از زمان و زمانی، زمان و زمانی خواهد بود و به تسلسل زمان و زمانیات می‌انجامد که اولاً تقدم چیزی بر زمان نیست بلکه تقدم زمان بر خودش است که محال است. ثانیاً، با عقیده متکلم سازگار نیست، زیرا به نظر متکلمان، اگر شیئی حادث زمانی نباشد، بی‌نیاز از علت است و این مساوی با انکار واجب الوجود است.

فلاسفه قبل از ملاصدرا اجزاء عالم را به قدیم و حادث تقسیم می‌کردند: ۱- اعراض، صور عالم، صور طبیعت، صور جمادی، نفوس نباتی، حیوانی و انسانی حادث زمانی‌اند. ۲- ماده‌ای که این صور را قبول می‌کند، قدیم زمانی است. ماده افلاک و صور آن (نفوس افلاک) نیز قدیم است.

(و قد ثبت ایضاً) برهان دوم: زمان و زمانیات یا علت دارد یا ندارد. اگر ندارد، خود زمان و زمانیات واجب است که محال است و اگر دارد، علت، زمان و زمانیات، امری زمانی نیست و گرنه به تسلسل می‌انجامد. پس تنها علت زمان و زمانیات که امری زمانی نیست، بر زمان تقدم دارد. (و ایضاً لو تقدم، ص ۱۲۵)، برهان سوم: ۱ ملاصدرا برهانی را که در

۱- برهان چهارم: حدوث عالم مستلزم انقطاع فیض است و با واجب الوجود بالذات بودن حق تعالی از همه جهات و حیثیات ناسازگار است. همان‌گونه ذات او، واجب الوجود است، عالم، قادر، مرید و فیاض بودن او نیز واجب است. هیچ صفت امکانی ندارد که ذات واجب الوجود نسبت به آن لاقتضا باشد. لازمه سخن متکلمان این است که واجب الوجود ممسک الفضل بود بعد فیاض شد و پس از آفرینش، دوباره از فضل و فیض امساک می‌کند.

فصل شانزدهم (ص ۴۹) تحت عنوان «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» ذکر کردند، با تفصیل بیش تر در این فصل ذکر می کنند.

اگر زمان مسبوق به عدم باشد، در ظرف آن عدم، یا زمان امکان وجود داشت یا نداشت؟ اگر نداشت یا وجود داشت یا امتناع. اگر وجوب داشت، باید وجود هم می داشت. اگر امتناع داشت، لازم می آید که زمان در ظرف عدم خودش ممتنع الوجود بوده و در ظرف وجودش ممکن شود که انقلاب ذات است. در فصل «مواد ثلاث» ثابت شد که محال است که یک ذات ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالذات یا ممتنع الوجود بالذات شود. پس اگر شیئی ممکن الوجود بالذات است، در هر اعتباری او ممکن الوجود بالذات است، پس در ظرف عدم خودش هم ممکن الوجود بالذات است.

اگر در ظرف عدمش ممکن الوجود بود، این امکان وجود، قائم به غیر است. پس این امکان، صفت است آن هم از اضعف صفات و از قبیل اضافات. پس نیازمند به موضوع است. پس زمان و حرکت قبل از وجود خودشان امکان وجود داشتند نه وجود. امکان وجودشان در موضوعی وجود داشت. موضوع حرکت و زمان، جسم است. پس اگر زمان، حدوث زمانی دارد، لازمه اش این است که قبل از آن که زمان وجود یابد، اجسام موجود باشند.

در این صورت، عالم و اجسام وجود داشتند بدون آن که زمان وجود داشته باشد. در واقع، عالم در وضعی وجود داشته که فقط امکان زمان،

وجود داشته نه خود زمان و زمان بعداً حادث شده است.

در این صورت، یا علت تامه زمان در ظرف عدمش وجود داشت یا نداشت. اگر علت تام، وجود داشت ولی زمان وجود نداشت، انفکاک معلول از علت تام لازم می‌آید که محال است. اگر علت تام، وجود نداشت، پس علت آن هم بعداً حادث شده است. چون علت آن حادث است، خود علت هم نیاز به محدث دارد. نقل کلام به آن علت می‌کنیم و به تسلسل می‌انجامد. تسلسل تجمعی با دلایلی مانند تطبیق،^۱ تضایف،^۲ حیثیات،^۳ وسط و طرف^۴ و مانند آن^۵ ابطال شده است.

۱- سلسله نامتناهی فرض کنید که تعدادی از اجزای آن کم شود. در این صورت می‌توان دو سلسله فرض کرد: ۱- سلسله کامل قبل از کم شدن اجزای آن و ۲- سلسله ناقص یعنی همان سلسله بعد از کم شدن تعدادی از اجزای آن. آن‌گاه دو سلسله را بر یکدیگر تطبیق کنید. ۱- اگر به ازای هر جزء از سلسله کامل، جزئی در سلسله ناقص باشد، تساوی کل و جزء لازم می‌آید که محال است، زیرا بود و نبود اجزایی که از سلسله کم شده، یکسان است. ۲- اگر به ازای هر جزء از سلسله کامل، جزئی در سلسله ناقص نباشد، سلسله ناقص، متناهی است. در این صورت، سلسله کامل نیز ضرورتاً متناهی خواهد بود، زیرا هر چیزی که به اندازه محدود افزون بر سلسله متناهی باشد، خود متناهی است.

۲- اگر سلسله علل و معلولات به علتی که معلول نیست، منتهی نشود، عدم تکافؤ دو متضایف است و محال. علت و معلول متضایف‌اند و دو متضایف، در وجود و عدم و قوه و فعل متکافؤ‌اند، پس باید سلسله علل و معلول از یک سو به معلول و از سوی دیگر به علت محض منتهی شود. پس تسلسل، یعنی عدم تناهی در سلسله علل و معلولات، ممتنع است.

۳- سلسله‌ای از امور و حیثیات نامتناهی مترتب بر یکدیگر فرض کنید. آنچه بین معلول اخیر یا بین هر حیثیتی با حیثیت دیگر در این سلسله واقع شود، ضرورتاً متناهی است، زیرا محصور بین دو حاضر است. از تناهی مذکور، تناهی کل سلسله نیز لازم می‌آید، زیرا کل سلسله از مجموعه امور متناهی که مابین آن حیثیت و معلول اخیر است، یک یا دو جزء افزون‌تر خواهد بود. بدین ترتیب که

پس غیر از ذات واجب تعالی و امر واجب تعالی و کلمه «کُن» و آنچه که آن را «عالم امر» می‌نامیم، چیز دیگر بر زمان تقدم ندارد. (و اما الثانی) تسلسل تعاقبی هم محال است، زیرا اگر اسباب تعاقبی باشد، سه فرض دارد: ۱- یا هر یک از آن‌ها در یک «آن» هستند که مستلزم تنالی آنات و تشافع حدود است و محال. ۲- یا هر کدام در زمان

اگر معلول اخیر و حیثیتی که طرف مقابل آن فرض شده، خارج از آن مجموعه متناهی در نظر گرفته شود، کل سلسله دو جزء افزون بر مجموعه متناهی مذکور خواهد داشت و اگر معلول اخیر داخل آن مجموعه در نظر گرفته شود، کل سلسله یک جزء افزون بر آن مجموعه خواهد داشت.

۴- سلسله سه جزئی را فرض کنید که جزء اول آن علت جزء دوم و جزء دوم معلول جزء اول و علت جزء سوم باشد و جزء سوم معلول جزء دوم باشد. جزء اول، علت بی‌واسطه جزء دوم و علت باواسطه و بعید جزء سوم است و فقط وصف علیت دارد. جزء دوم، هم معلول جزء اول و هم علت جزء سوم است. جزء سوم معلول دو جزء قبل است و فقط معلول است. جزء اول، یک طرف سلسله، جزء سوم، طرف دیگر سلسله و جزء دوم، وسط سلسله است. اگر بر تعداد اجزای سلسله افزوده شود، در واقع بر تعداد وسط افزوده می‌شود. هر جزء وسط، هم وصف علیت دارد و هم وصف معلولیت. بر اساس تضایف میان طرف و وسط، هرگاه وسط موجود باشد طرفین نیز باید موجود باشد. فرض سلسله‌ای با اجزای نامتناهی مستلزم آن است که وسط بدون طرف باشد و این خلاف تضایف وسط و طرف است و محال. پس سلسله مرکب از اجزای نامتناهی محال است. این برهان در اثبات استحاله تسلسل در علل چهارگانه و در اجناس و فصول و اثبات واجب به‌کار می‌رود ولی با توجه به امکان فقری ماسوی الله، این برهان در حکمت متعالیه به‌کار نمی‌رود.

۵- برهان ترتب: هر سلسله‌ای از علل و معالیل مرتب به‌گونه‌ای است که انتفای هریک از اجزای آن مستلزم انتفای اجزای بعد از آن است. پس هر سلسله‌ای که بالفعل موجود باشد و همه افراد آن مرتب بر یکدیگر و معلول باشند، ضرورتاً مشتمل بر یک علت نخستین است و اگر آن علت نباشد، همه معلول‌های مرتب تا آخرین مرتبه منتفی می‌شوند. فرض وجود سلسله‌ای که همه آحاد آن معلول باشد و علتی که معلول چیزی نیست نداشته باشد، محال است. پس تسلسل و عدم تناهی سلسله علل و معلولات محال است.

خاص خود و غیر از زمان دیگری هستند ولی زمان آن‌ها منفصل و گسیخته از دیگری است، در این صورت نه خودشان وجود دارند نه زمانشان، نه در ذهن و نه در خارج، زیرا زمان منفصل از هم نه وجود ذهنی دارد نه خارجی.

(و انما قلنا لا وجود لها فی الخارج، ص ۱۲۶)، وجود خارجی ندارد، چون زمان امر متصل است نه منفصل. وجود ذهنی ندارد، زیرا اولاً ذهن توانایی تصور قطعات نامتناهی زمان را ندارد. به علاوه اگر هم بتواند، مطابق با خارج نیست. پس زمانی که منفصل باشد، وجود ندارد تا چیزی در آن وجود داشته باشد. پس ترتب و تعاقب هم ندارند، زیرا ترتب و تعاقب فرع وجود امور متعاقب و زمان است. ۳- هر یک از آن‌ها در جزئی از زمان متصل هستند که درست است و نتیجه‌اش قدم زمان و عدم تقدم چیزی جز واجب تعالی و اوصاف او بر آن است.

(فها هنا امر عقلی) فاعل زمان، جسم و جسمانی نیست، زیرا جسم و جسمانی تحت زمان و حرکت قرار دارد و خودش نیاز به فاعل دارد. پس فاعل زمان و حرکت، غیر جسم و جسمانی است: یا نفس یا عقل یا ذات خدا.

(لا سبیل الی الاول، ص ۱۲۷)، نفس فاعل نیست، زیرا تعلق به جسم دارد و حکم آن حکم جسم است. پس فاعل زمان و حرکت یا حق تعالی است یا عقل به اذن خدا.

این برهان در شفا و اشارات هست. در زمان شیخ اصطلاح «امکان

استعدادی» شناخته شده نبود و به گفته استاد مطهری، اولین کسی که اصطلاح «امکان استعدادی» را به کار برده شیخ اشراق بوده است. پیش از ایشان فقط امکان استقبالی شناخته شده بود. امکان استقبالی با امکان استعدادی فرق دارد. امکان استقبالی در منطق مطرح می‌شود و امکان استعدادی در فلسفه.

فصل سی و سوم: ربط حادث به قدیم (ص ۱۲۸)

مقایسه ربط حادث به قدیم با ربط متغیر به ثابت
مطالب این فصل نزدیک به مطالب فصل بیست و یکم «ربط متغیر به ثابت» است. در ربط متغیر به ثابت، گفته می‌شود که علت متغیر باید متغیر باشد و این اشکال مطرح می‌شود اولاً، در این صورت، به تسلسل می‌انجامد و ثانیاً، استناد متغیرات به حق تعالی که از هرگونه تغییری مبرا است، تبیین نمی‌پذیرد.

در «ربط حادث به قدیم»، حادث شامل حادث ثابت نیز می‌شود. این جا گفته می‌شود که علت حادث باید حادث باشد. این هم اولاً، به تسلسل می‌انجامد و ثانیاً، استناد حوادث به حق تعالی که از هرگونه حدوثی مبرا است، تبیین نمی‌پذیرد.

تقریر اشکال ربط حادث به قدیم: علت هر حادثی باید حادث باشد، زیرا اگر حادث نباشد، لازمه‌اش انفکاک معلول از علت تامه یا نفی سنخیت است و محال.

رابط حادث به قدیم: حرکت و زمان، رابط میان حادث و قدیم است. میان حادث و قدیم باید یک رابط وجود داشته باشد، رابطی که از جهتی قدیم و از جهتی حادث باشد. از آن جهت که قدیم است، به علت قدیم مربوط و از آن جهت که حادث است، به حوادث جدید مربوط است. این دو حیثیت، نباید از هم جدا یا مرکب از دو حیثیت باشد وگرنه اشکال برمی گردد. اگر از جزء قدیم و جزء حادث ترکیب شده باشد، در جزء حادث عین همین حرف می آید. اگر مرکب باشد، با غیر مرکب فرق نمی کند. این رابط در عین این که بسیط است، دو وجهه ای و دو حیثی است. در کمال بساطتش دو حیثی است و آن حرکت است. قدما حرکت وضعی فلک را حرکت دائم و رابط می دانستند. ملاصدرا حرکت وضعی را رابط نمی داند بلکه حرکت جوهری را رابط می داند؛ حرکت جوهری فلک یا عالم، رابط است.

به گفته ملاصدرا پاسخ شیخ اقرب الی الصواب ولی نادرست است. (انّ الحوادث باسرها)، نظر شیخ و شیخ اشراق در ربط حادث به قدیم: رابط میان حادث و قدیم حرکت دوری^۱ دائمی و بی آغاز است که منشأ انتزاع زمان است. اگر در عالم، حرکت و به ویژه حرکت دائم، وجود نداشت، حادث زمانی هم وجود نداشت و همه چیز ازلی و ابدی بود، زیرا اگر حرکت دوری افلاک نبود، عالم و اجزاء آن ثابت و ازلی بود و

۱- قدما: حرکت دائم منحصر به حرکت دوری وضعی است، زیرا حرکت مستقیم به سکون

هیچ گونه تغییری رخ نمی‌داد، زیرا علت عالم، ازلی است و علت ازلی مستلزم ازلیت معلول است. پس یک موجود ازلی در عالم وجود دارد که سبب و منشأ حرکت و حدوث است و آن، حرکت دوری فلک است. حرکت دوری فلک ملازم با وضع و محاذات‌های مختلف است که به تبع آن حرکات متنوع طبیعی رخ می‌دهد.

پس رابط میان حادث و قدیم، حرکت دوری است. حرکت دوری از جهتی قدیم است و از جهتی حادث. حرکت، عین تجدد و حدوث است و حدوث و تجدد دائم لازمه ذات حرکت است. خود حرکت، قدیم است ولی یک حدوث دائمی و مستمر قدیم.

تجدد دائم حرکت دوری، مستلزم این است که اجزاء حرکت تقدم و تأخر داشته باشند و همین تقدم و تأخر ملازم با حدوث است.

(فان سئلنا عن کیفیة)، اشکال: این که حرکت دو جنبه قدیم و حادث دارد، مخدوش است، زیرا علت هر حادث، حادث است. پس جنبه حادث حرکت، علت حادث می‌خواهد و اشکال برمی‌گردد. اشکالی که در حادث‌های مادون فلک هست، در باب خود حرکت هم می‌آید، به این معنا که آن جنبه از حرکت که قدیم است، باید علتش قدیم باشد، ولی آن جنبه از حرکت که حادث است، باید علتش حادث باشد. پس اشکال باقی است.

(قلنا)، پاسخ: مقصود از دو جنبه داشتن حرکت، ترکیب خارجی آن نیست که یک جزء آن قدیم و جزء دیگر آن حادث باشد تا جزء قدیم

نیاز به علت قدیم و جزء حادث، نیاز به علت حادث داشته باشد. بلکه حرکت به حسب تحلیل عقلی دو حیثیت دارد، مانند ترکیب از ماهیت و وجود.

حدوث دائمی حرکت جنبه ماهوی آن است؛ حرکت چیزی است که ماهیتش حدوث تدریجی است. فاعل چیزی را ایجاد می‌کند که ماهیتش حدوث تدریجی است. به تعبیر دیگر، حدوث عین ذات حرکت است نه عارض بر آن. اگر حدوث زائد بر ذات حرکت بود، نیازمند به علت حادث بود ولی حادثی که حدوث عین ذات آن است، نیاز به علت حادث ندارد.

(ص ۱۲۹، أقول) اشکالات ملاصدرا بر بیان قدما در ربط حادث به

قدیم

(الاول) اشکال یکم: حرکت، امری نسبی و مفهومی انتزاعی است. چیزی که نسبی و انتزاعی باشد، رابط حادث و قدیم نیست، زیرا رابط از سویی معلول قدیم است و از سویی علت حادث، یعنی در نظام علیت حقیقی قرار دارد. امر نسبی چنین صلاحیتی ندارد.

مقصود از نسبی بودن حرکت: حرکت معقول ثانی فلسفی و انتزاعی است که به‌خودی خود هیچ حکمی ندارد و حکم آن به تبع منشأ انتزاع آن و بالعرض است.

حرکت، همان حدوث تدریجی است که اگر عارض بر چیزی باشد،

نیاز به علت مناسب خود دارد و اگر ذاتی چیزی باشد، نمی‌تواند علت داشته باشد.

وقتی گفته می‌شود: حرکت، خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل است، مفهوم خروج، انتزاعی است و آنچه که وجود و واقعیت دارد شیئی است که تدریجاً از قوه به فعل خارج می‌شود.

پاسخ: ملاصدرا در گذشته گفتند: حرکت در مقابل سکون، نوعی فعلیت دارد، به همین جهت، حرکت نیاز به علت دارد. در تعریف دیگر حرکت نیز «الحركة کمال اول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة» گفتند. حرکت خودش فعلیت خاصی است، ولی فعلیتی است که قوه و فعلیت در او آمیخته است. پس نمی‌تواند نسبی و انتزاعی باشد.

(الثانی)، اشکال دوم: می‌گویید «حرکت، معلول علت قدیم است و علت حوادث این عالم» در حالی که حرکت از آن جهت که حرکت است، بالقوه است و ضعیف الوجود. چنین چیزی نمی‌تواند علت امور بالفعل باشد، زیرا علت باید اقوی از معلول باشد. حرکت وضعی فلک توانایی علت بودن برای حوادث این عالم را ندارد و پیدایش صور، نفوس و اعراض از این حرکت عرضی ضعیف الوجود ممکن نیست.

توضیح: حرکت کمال اول، فعلیت مشوب به قوه، فعلیت متلبس به قوه و اتحاد قوه و فعل است. پس مقصود از این که حرکت امری بالقوه است، یعنی بالفعل محض نیست، نه این که قوه محض باشد.

علت موجب و موجد، باید از موجد خودش اقوی باشد، ولی

حرکت، علت موجد نیست بلکه علت معدّ است و مانعی ندارد که
اضعف، علت اعدادی باشد. پس اگر می‌گویند حرکت علت حوادث
است، یعنی علت اعدادی است نه ایجاد.

این اشکال‌ها با توجه به آنچه در فصل بیستم گفته شد، پاسخ داده
می‌شود، آن‌جا که در باب علت متغیر و ثابت فرمود: قدما دو سلسله
فرض می‌کردند و بعد اشکال مطرح شد.

(الثالث، ص ۱۳۰) اشکال سوم: گفتید حرکت دو حیثیت دارد: ۱-
حیثیت قدیم ۲- حیثیت حادث و حیثیت قدیم مربوط به علت قدیم
است. ولی حرکت حیثیت قدیم ندارد بلکه تمام حیثیات حرکت حیثیت
حدوث است، زیرا حرکت وجود مستمر ندارد بلکه مراتب متصل
حدوث و فناست.

(و اما الماهیه الکلیه)، اگر گفته شود که ماهیت حرکت، با دوام فردی
از افراد دوام دارد، پاسخ این است که ماهیت امری کلی است و امر کلی
وجود ندارد مگر بالعرض.

اشکال حکیم سبزواری: شما که قائل به حرکت توسّطی هستید، معنی
حرکت توسّطی این است که از آن حدوثش یک امر آنّی الحدوث و
مستمرّالبقائی داریم تا آخر و اگر حرکت بلا اول باشد، معنی آن این
است که یک امر مستمرّالبقائی داریم که از ازل وجود داشته و تا ابد هم
استمرار دارد. پس امر باقی داریم.

پاسخ: تصور حکیم سبزواری از حرکت توسّطی و قطعی با تصور

ملاصدرا تفاوت دارد. تصور علامه هم از حرکت توسطی با ملاصدرا فرق دارد.

از نظر علامه حرکت توسطی امری قراردادی است. حرکت توسطی، قطعه‌ای از حرکت قطعی است: متحرک در هیچ دو آنی در هیچ جزئی از مکان باقی نباشد ولی اگر مسافت را اوسع از متحرک در نظر بگیریم، متحرک می‌تواند اوقات بسیاری در آن باشد، زیرا تمام از مبدأ تا انتها را یک مکان اعتبار کردیم. ولی مکان واقعی متحرک این نیست و متحرک در دو «آن» در آن نیست. این تصور درستی است ولی مشکلی را حل نمی‌کند.

اما حکیم سبزواری در واقع منکر حرکت قطعی است و به نقطه سیال معتقد است. در این مورد وی به همان نظریه شیخ و امثال او برمی‌گردد و می‌گوید: وقتی که حرکت حادث می‌شود، در واقع و نفس الامر امری حادث شده و آن امر استمرار دارد تا پایان یابد. وی این‌که یک امر تدریجی الوجود و سیالی هم - به نام حرکت قطعی - هست که در طول زمان امتداد دارد را امری ذهنی می‌داند.

ملاصدرا حرکت قطعی را حقیقی می‌داند و در این جهت با علامه هم نظر هستند، زیرا ایشان هم حرکت قطعی را حقیقی می‌داند، ولی تصور ملاصدرا از حرکت توسطی به صورت ماهیت کلی است. ملاصدرا آنچه را که واقعاً موجود می‌داند حرکت قطعی است و در باب حرکت توسطی می‌گوید آن مراتب دائماً در حال حدوث و فنا هستند ولی وقتی دائماً در

حال حدوث و فنا باشند، ما می‌توانیم بگوییم که کلی در این جا استمرار دارد. ایشان در باب حرکت توسطی جز این به چیزی قائل نیست و لذا در این جا می‌گوید: «آنچه ما به عنوان حرکت توسطی می‌گفتیم، در واقع یک امر اعتباری است نه حقیقی». این که ماهیت کلی در ضمن افراد وجود دارد، یک امر اعتباری است، چون اولاً، ماهیت وجود حقیقی ندارد و ثانیاً افراد ماهیت که عوض می‌شوند، در واقع و نفس الامر ماهیت از نظر فردی تغییر کرده است.

حرکت توسطی مورد نظر ملاصدرا، یک مجاز عرفی است. پس آنچه ملاصدرا در این جا گفته، بر مبنای خودش سخن درستی است. این که فرمود: «اما ماهیت، امری اعتباری است»، اگر به ایشان بگویید شما قائل به حرکت توسطی شدید، پاسخ می‌دهد: حرکت توسطی که ما گفتیم امری قراردادی و اعتباری است و آن چه که حقیقتاً وجود دارد، حرکت قطعی است و در این حرکت یک امر مستمر باقی واقعاً وجود ندارد.

(الرابع، ص ۱۳۱) اشکال چهارم: گفتید «حرکت وضعی فلک دو جنبه دارد: ۱- جنبه دائم است و مستند به علتی قدیم ۲- جنبه حادث و منشأ حوادث». این در صورتی درست است که علت حرکت وضعی فلک، قدیم باشد اما اگر قدیم نباشد بلکه متجدد و حادث باشد، نادرست است، زیرا قدیم نمی‌تواند معلول حادث باشد. روی اصول خود شیخ و دیگران، حرکت وضعی فلک نمی‌تواند مستقیماً معلول ماوراءالطبیعه باشد. علت مباشر آثار اشیاء طبیعی خود طبیعت است. پس علت مباشر

حرکت وضعی فلک، خود طبیعت فلک است. حال اگر طبیعت فلک ثابت و قدیم نباشد، این حرکت نیز نمی‌تواند قدیم باشد، پس نمی‌تواند رابط باشد.

پس این که گفتید «علت حرکت قدیم است» درست نیست و بنابراین، مطلب دیگر شما نیز در باب حرکت که می‌گویید «خود حرکت از آن جنبه که حادث است، برای اشیاء دیگر، علت است» به طریق اولی درست نیست.

دلایل تغییر طبیعت فلک همان ادله حرکت جوهری است. اشکال: این اشکال بر مبنای ملاصدرا درست است نه بر مبنای شیخ، زیرا شیخ قائل به تغییر در طبیعت فلک نیست.

پاسخ: اگر براهین حرکت جوهری منحصر به این دلیل بود، این اشکال وارد بود، ولی منحصر نیست پس می‌توان به امثال شیخ بگوید: اگر طبیعت فلک ثابت بود، سخن شما در باب ربط متغیر به ثابت درست بود، ولی چون ما به دلایل دیگری تغییر فلک را ثابت کرده‌ایم، پس این که می‌گویید «علت حرکت یک امر قدیم است» مطلب درستی نیست. از میان اشکالات چهارگانه، اول و سوم مهم‌تر است.

(فالحق الحقیق)، حال که حرکت وضعی فلکی، رابط حادث و قدیم نیست، پس رابط وجود جوهری طبیعت است. این وجود، هویتی است که تدرج، ذاتی آن است، یعنی اولاً، خودش یک هویت و واقعیت است و انتزاعی نیست. ثانیاً، وجودی که عین تدرج و اتصال است، حدوث

دائم و فنای دائم است و چنین حدوث و فنایی، ذاتی آن است. ذاتیات وجود غیر از ذاتیات ماهیت است. اگر «سیلان ذاتی جوهر عالم طبیعت است»، ذاتی وجود آن است نه ماهیت آن. پس نباید گفت که سیلان نه جنس عالم طبیعت است و نه فصل آن، زیرا سیلان ذاتی ماهیت طبیعت نیست.

(ص ۱۳۲) تنبیه فیه تنویر: بسیاری از اشیاء عالم، صورت معقول آن‌ها مانند صورت محسوسشان نیست. گاهی اختلاف وجود ذهنی و وجود عینی مانند اختلاف لابشرط و بشرط شیئی است ولی در برخی موارد اختلاف وجود ذهنی با وجود عینی از قبیل اختلاف بشرط لا و بشرط شیئی است، یعنی خیلی تباین دارند مانند تصور عدم. میان مصداق عدم با آن‌چه که به عنوان عدم در ذهن است، تفاوت بسیار است؛ تصور مقادیر در ذهن و وجود آن در خارج؛ حرکت، زمان و قوه نیز از اموری است که وجود معقول آن‌ها با وجود محسوس و عینی‌شان کاملاً تباین دارد، زیرا صورت ذهنی حرکت ثبات و لاحرکت است.

(بحث و تحصیل، ص ۱۳۳)، اشکال و پاسخ درباره ربط حادث به قدیم بر اساس نظریه ملاصدرا

اشکال: به نظر شما جوهر متحرک متجدد بالذات رابط میان حادث و قدیم است، این جوهر متجدد بالذات (طبیعت) یا قابل هم دارد یا ندارد. اگر ندارد لازم می‌آید این صور جوهری متجدد (طبیاع) مجرد و قدیم باشند، زیرا فرق مجرد با مادی در داشتن و نداشتن قابل و ماده است و

اگر مجرد باشند، دیگر تجدد و طبیعت بودن آن‌ها معنی ندارد، بلکه غیرطبیعت و ماوراء طبیعت‌اند، در حالی که بحث ما در طبیعت است. اگر قابل دارند، محلّ و قابل این جوهر قدیم است یا حادث؟ اگر این قابل هم حادث باشد، چون هر حادثی نیازمند به قابل است، این قابل هم نیازمند به قابلی است و لازم می‌آید هر صورت جوهری حادث، بی‌نهایت مادّه و قابل داشته باشد.

(فاما ان یکون ذاته بذاته)، امّا اگر مادّه قابل، قدیم باشد یا ذات این مادّه (یا ذات با لوازم آن) برای وجود صورت مقبول، بسنده است یا نیست. اگر «ذات قدیم مادّه برای حلول این صورت متجدد بالذات جوهری بسنده است» پس مقبول نمی‌تواند حدوث تجدیدی داشته باشد، بلکه باید با تمام مراتبش از ازل در قابل وجود داشته باشد، زیرا اگر قابل به تمام ذات قدیم است، مقبول هم باید به تمام ذات قدیم باشد و این خلاف فرض است، زیرا بحث در صورت متجدد بالذات است. به‌علاوه لازم می‌آید مادّه قدیم باشد، حال آن‌که بنا بر حرکت جوهری، قدیمی در عالم طبیعت وجود ندارد.

اما اگر بگویید «مادّه قابل، قدیم است ولی نیاز به شرایطی دارد که تدریجاً حادث می‌شوند»، اولاً، شما می‌خواهید حدوث حوادث عَرَضی را به حدوث ذاتی صور جوهری تعلیل کنید، ولی اگر خود صورت جوهری در حدوث نیازمند به حوادث متعاقب باشد، نقل کلام می‌شود به خود این حادث‌ها: «علت خود این حوادث متعاقب، حادث است یا

قدیم؟» ثانیاً لازم می‌آید که ماده قدیم باشد و حال آن‌که بنا بر حرکت جوهری اصلاً قدیمی در عالم طبیعت نیست.

خلاصه اشکال: به گفته شما صور جوهری متجدد بالذات رابط میان حادث و قدیم است. یا این صور بی‌ماده است یا با ماده؟ اگر بی‌ماده باشد، مجرد است نه طبیعت. اگر این صور حیثیت قابلی دارند، این ماده یا قدیم است یا حادث. اگر حادث باشد تسلسل لازم می‌آید. اگر قدیم باشد لازمه‌اش این است که طبیعت ثابت باشد، حال آن‌که طبیعت به تمام ذرات و اجزائش، حادث و متحرک است.

(فیکون عدد الاشخاص، ص ۱۳۵)، بنا بر قدم ماده، اشکال دیگری هم هست: اگر ماده قدیم باشد، حتی اگر افراد صور، قدیم نباشند انواع آن قدیم‌اند. پس علاوه بر قدم ماده، به قدم انواع هم قائل شده‌اید، حال آن‌که هیچ قدیم و ثابتی در طبیعت نیست.

(فان المادة القابله، ص ۱۳۶) پاسخ: اگر رابطه ماده و صورت و نیز هویت ماده درست تصور شود، اشکال برطرف می‌شود. اگر «ترکیب عالم طبیعت از ماده و صورت» انضمامی باشد، می‌توان پرسید: «ماده حادث است یا قدیم» ولی اگر ترکیب ماده و صورت، اتحادی باشد؛ اتحاد مبهم با متعین و لامتحصل با متحصل، این پرسش بی‌معناست.

(وحده جنسیه)، وحدت ماده، وحدت جنسی است و گونه وجود ماده با صورت مانند وجود جنس در فصل است. وجود جنس عین وجود فصل است. انسان که «حیوان ناطق» است، چنین نیست که در خارج

نیمی از وجود انسان، حیوان باشد و نیم دیگر ناطق و ناطقیت در حیوانیت حلول کرده باشد و این دو به هم ضمیمه شده باشند که در این صورت در تعریف انسان باید گفت «حیوان و ناطق». انسان در خارج یک هویت دارد و حیوانیت، واقعیت مبهمی است که گاهی در واقعیت ناطق موجود است، گاهی در واقعیت صاهل، از این رو در تعریف انسان گفته می‌شود «حیوان ناطق» یعنی حیوان هو ناطق.

مثال بهتر در باب اعراض است. «سفید» در خارج دارای دو حیثیت رنگ بودن و سفید بودن نیست و سفیدی عارض بر رنگ بودن نمی‌شود. اصلاً رنگ بودن نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر در ضمن سفیدی، یعنی «رنگ» یک معنی مبهم و ماهیت نامتعینی است که فقط در ضمن سفیدی وجود دارد.

مثال دیگر در باب اعراض، انواع عدد است. چهار به این معنی عدد نیست که به آن چهار بودن ضمیمه شده باشد. آنچه در خارج وجود دارد به تمام معنا چهار است و عدد بودن که مشترک میان انواع عدد است، از آن انتزاع می‌شود.

مانند جسم طبیعی و جسم تعلیمی که «جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی است» ولی «این عروض در عقل است». جسم از جهت جسم بودن تعین و تقدر خاصی ندارد ولی در خارج همیشه متقدر است. حال اگر جسم را از جسم بودن و منهای تقدرش اعتبار کنیم، جسم طبیعی است ولی اگر جسم را با قید تقدر در خارج اعتبار کنیم، جسم تعلیمی

است.

پس ماده‌ای جدا از صورت وجود ندارد تا حادث باشد یا قدیم، ثابت باشد یا متغیر. پس اگر صورت متجدّد بالذات است، هرچه هست تجدد و حدوث است. پس منشأ اشکالی که در «بحث و تحصیل» مطرح شده، تصویر غلط از ماده است.

تکمیل مطلب ملاصدرا در ربط حادث به قدیم

فقط جوهر متغیر بالذات، رابط حادث و قدیم است نه حرکت وضعی فلک (که از اعراض است)، زیرا در ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت، به چیزی نیاز است که اولاً، با جعل بسیط مجعول باشد و ثانیاً، چیزی باشد که از یک جنبه حادث و از جنبه دیگر قدیم باشد. اگر در حرکت عرضی فلکی، حرکت در مقابل موضوع مستقل باشد، مانند این است که «حدوث» در مقابل حادث، مستقل باشد که نیست. به طور کلی، حرکت پدیده مستقل نیست؛ چنین نیست که اشیائی (مانند انسان و درخت) وجود دارند و در کنار آن‌ها «حرکت» هم وجود دارد. این مانند این است که بگوییم در عالم اشیائی وجود دارد و در کنار آن‌ها «حدوث» هم وجود دارد. «حدوث» وجود دارد ولی نه جدای از آن‌ها. وقتی وجود چیزی بعد العدم باشد، «حدوث» است.

پس «حدوث» چیزی در مقابل چیزهای دیگر نیست، بلکه گونه وجود آن‌هاست. حرکت هم همین‌طور است؛ پس حرکت از جهت حرکت

بودن (ماهیت حرکت) حکمی ندارد، پس باید به سراغ متحرک و موضوع رفت.

اگر حرکت عرضی باشد، رابط نیست، زیرا در عرض، مقبول غیر از قابل است و جعل تألیفی است، یعنی جاعل یَجْعَلُ الموضوعَ متحرکاً نه این که یَجْعَلُ نفسَ الحركة. (در حرکت عرضی جعل نفس الحركة معنی ندارد بلکه جعل الشیء متحرکاً است). جعل که تألیفی و مرکب شد، علت متغیر، متغیر است، یعنی هر جا متغیر به جعل تألیفی، متغیر باشد (ذات متغیر امری باشد و تغییر امری دیگر)، علت متغیر هم باید متغیر باشد.

تنها جایی علت متغیر می‌تواند ثابت باشد که معلول او مجعول به جعل بسیط باشد، یعنی جاعل به جعل واحد چیزی را جعل کند که در ذاتش متغیر است. تنها چیزی که قابل جعل بسیط است، حقیقت جوهری است.

در حرکت جوهری، قابل حکمی مستقل از مقبول ندارد وقتی قابل و مقبول در حرکت جوهری اثینیت خارجی ندارند، حکم قابل جدای از مقبول نیست؛ حکم قابل، تابع صورت است؛ اگر صورت (مقبول) حادث بود، قابل هم حادث است. اگر قدیم بود، آن هم قدیم است. حال که صورت حادث و متجدد بالذات است، ماده هم به تبع صورت حادث و متجدد است.

(و القوه عدمیه)، بازگشت جنبه‌های قابلی به جنبه‌های عدمی: اگر نظر به ماده اولی باشد مطلب همین است. اگر نظر به ماده ثانی باشد، باز هم جنبه‌های قابلی به جنبه‌های عدمی و به ماده اولی برمی‌گردد، یعنی در ماده ثانی صورت از جهت صورت بودن، صورت ماده نیست، بلکه باز هم همان ماده اولی ماده اصلی است و همه جهات قابلیت به ماده اولی برمی‌گردد.

(فان جهه القوه، ص ۱۳۷)، در حرکت جوهری جنبه مادی و قابلی به جهات نقص و عدمی اشیاء برمی‌گردد، یعنی حقیقت ماده، به گونه‌ای است که عدم و وجود در آن متشابه است و از نحوه وجودش عدم انتزاع می‌شود؛ هر مرتبه آن فاقد مرتبه دیگر است.

دو نظر درباره استعدادهاى لاحق: ۱- ماده اولی قوه و قابلیت محض است و با صورت منشأ استعداد حادث است. ۲- ماده اولی به سبب همان ضعف وجود و قوه محض بودن، استعداد همه چیز است ولی هر صورتی مانع فعلیت یافتن هر استعدادی است. این‌که «ماده گندم مستعد انسان شدن نیست ولی ماده نطفه انسان مستعد انسان شدن است» ابتدائاً به نظر انسان می‌رسد که نطفه انسان ماده خاصی است که استعداد خاصی دارد و ماده گندم، استعداد دیگری و هر یک فاقد استعداد دیگری است. اگر استعداد به معنی وجودی باشد، این مطلب درست است، ولی اگر به معنی عدمی باشد، این مطلب غلط است. اگر استعدادها به معنی عدمی باشد، مطلب از این قرار است: ماده گندم و ماده نطفه انسان استعداد هر

صورتی را دارند ولی مادّه نطفه انسان که متلبس به صورت نطفه انسان است، این صورت نطفه انسان است که از میان استعدادهای نامتناهی، این مادّه را متعین و متخصص می‌کند و فقط راه انسان شدن را به روی آن باز می‌گذارد و تمام راه‌های دیگر را به رویش می‌بندد و هرچه شیئی وجود ضعیف‌تر باشد، امکانات بیشتری به رویش باز است و هرچه وجود قوی‌تر و تامّ‌تر باشد، باب انواع فعلیت‌ها بیشتر به رویش بسته می‌شود. انسانی که هیچ ملکه‌ای ندارد، امکان هزار نوع کار برای او هست، ولی همین که ملکه تقوا پیدا کرد، بسیاری از آن راه‌ها بر او بسته می‌شود.

پس در محلّ بحث، قابل و مقبول در کار نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود مطرح است که در ذات خود بسیط است و از آن، عدم‌هایی انتزاع می‌شود که از آن عدم‌ها مادّه و قوه و استعداد و امثال این‌ها انتزاع می‌شود.

مطلب عالی از علامه: کثرت عَرَضی صورت‌ها نیز اعتباری است.

ملاصدرا: در عالم طبیعت انواعی از کثرت قابل بحث است: ۱- کثرت قابل و مقبول که تحلیلی است نه عینی.

۲- کثرت طولی صورت‌ها مانند نطفه، علقه، مضغه تا برسد به انسان. کثرت این صورت‌ها هم تحلیلی است و در خارج، یک واقعیت متصل و متدرج و ذومراتب است. معنای این سخن: «حرکت جوهری خَلع و کَبس

نیست بلکه کس بعد از کس است» همین است.

آیا تعبیر صورت سابق و صورت لاحق و این که «صورت سابق ماده را برای صورت لاحق مستعد می‌کند و صورت لاحق برای صورتی دیگر»، نشان نمی‌دهد که کثرت حقیقی است؟

پاسخ: گاهی نظر به وجود است گاهی به ماهیت. وقتی نظر به وجود باشد، وحدت است و وقتی نظر به ماهیت باشد، کثرت است، ولی این کثرت اعتباری است. پس اگر گاهی می‌گوییم «صورت سابق از بین رفت و صورت لاحق آمد و باز صورت لاحق از بین رفت و صورتی دیگر آمد»، در واقع این کثرت کثرت به حسب اعتبار است و گر نه در خارج، همه این صور، صورت واحد و مراتب یک واحد هستند.

مطلب علامه:^۱ با نظر واقع‌بینانه تمام عالم طبیعت یک ماده و یک صورت است (ماده هم هیچ حقیقتی ندارد جز تحلیلی از صورت). تمام عالم طبیعت از نظر عرضی هم یک حقیقت است، یعنی کثرت انواع، از نظر ماهوی است ولی از نظر وجودی تمام عالم یک واحد است و این کثرت‌ها مانند کثرت مراتب و کثرت امواج دریاست و در واقع در عالم یک حرکت وجود دارد که ذوشعَب است.

وقتی می‌گوییم «حرکت جوهری» به این معنی نیست که در عالم انواع حرکات جوهری جدا از هم به عدد انواع بلکه به عدد اشخاص وجود دارد بلکه تمام این حرکات مراتب یک حرکت‌اند و تمام این

۱- به نفی ماده و هیولی اشاره دارد.

انواع و اشخاص، مراتب یک حقیقت و واقعیت‌اند. علامه این مطلب را از عبارات ملاصدرا در این جا استنباط می‌کنند.

ملاصدرا در جلد دوم اسفارد در بحث هیولی و صورت به صورت احتمال آن را مطرح کرده است: این که ما قائل به فصل و وصل هستیم و مثلاً می‌گوییم «آب غیر از هواست، هوا غیر از آتش است، گیاه غیر از جماد است»، آیا به این معناست که این‌ها امور جدا از یکدیگرند؟ آیا همان جدایی که طرفداران دموکریت میان ذرات قائل بودند، ما نیز میان افراد انواع قائلیم یا نه؟ بر اساس یک احتمال، هوا و آب یک جسم‌اند، جسمی که رقیق و غلیظ دارد. ما هستیم که هوا و آب را دو نوع می‌بینیم ولی در واقع این‌ها مراتب جسم واحدند؛ تمام اجسام عالم یک جسمند و اختلاف در مراتب است، مانند این که یک آب در یک جا غلیظ‌تر و متراکم‌تر باشد و در جای دیگر رقیق‌تر، یعنی اختلاف اجسام، اختلاف مراتب یک حقیقت و یک واحد است، نه آن که مثلاً هوا و آب واقعاً از یکدیگر منفصل باشند ولی در کنار و مجاور هم قرار گرفته باشند.

(و اما السؤال، ص ۱۳۸)، گفته شد که در حرکت جوهری قابل نسبت به مقبول مانند جنس و فصل اثینیت تحلیلی دارد، یعنی واقعیتهای هست که قابلیت انتزاع این دو معنا را دارد.

ماده و صورت، صورت‌های طولی و صورت‌های عرضی هم همین‌گونه است. از دیدگاه کثرت تحلیلی، ماده، صورت و صورت‌های متوالی وجود دارد ولی اگر دید وسیع‌تر داشته باشیم، این کثرت‌ها تبدیل

به وحدت می‌شوند، یعنی وجودی هست که نقص، کمال، وجود و عدم در آن با یکدیگر درآمیخته‌اند و از جنبه عدمی آن، ماهیت انتزاع می‌شود. این وجود یک وجود واحد متصل ممتد است که مراتبش ذاتاً بر یکدیگر تقدم و تأخر دارند. (عین بیانی که دیگران در باب زمان گفته‌اند که «تقدم و تأخر ذاتی زمان است»، ملاصدرا در باب جوهر می‌گوید: تقدم و تأخر ذاتی مراتب جوهر است. اینک این پرسش مطرح می‌شود: چرا هرکدام از مراتب جوهر اختصاص به زمانی خاص دارد؟

پاسخ: تقدم و تأخر، ذاتی مراتب جوهر است، یعنی زمان امری بیرون از این مراتب نیست. عین همان سخنی که دیگران در مراتب زمان می‌گویند، در مراتب جوهر می‌گوییم. مراتب جوهر مانند مراتب زمان و اعداد است، یعنی هر مرتبه‌ای از مراتب جوهر در هر مرتبه‌ای از مراتب زمان که قرار گرفته است، آن مرتبه مقوم ذاتش است، یعنی «آن بودنش» مساوی است با در این مرتبه بودن و این دو عین یکدیگرند. اگر این شیئی در مرتبه دیگر قرار گیرد، مساوی است با این که این شیئی خودش خودش نباشد. مراتب حرکت، نظام قراردادی نیست تا بتوان آن را جابه‌جا کرد بلکه در درجه اول، این جوهر است که مراتب متقدم و متأخر دارد و به تبع آن و در درجه دوم زمان هم مراتب متقدم و متأخر دارد، زیرا زمان، کمیت حرکت جوهری است.

تشبیه نسبت میان جوهر و زمان به نسبت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی: میان جسم طبیعی و تعلیمی در خارج فرقی نیست؛ یک چیز

است با دو اعتبار. اعتبار جسم به طور مطلق؛ «جوهر قابل ابعاد سه گانه» بدون تعین خاصی، جسم طبیعی است ولی در خارج، جسم طبیعی مطلق که نه متناهی باشد نه نامتناهی و در متناهی هم نه یک متر نه بیشتر و نه کمتر، وجود ندارد بلکه همیشه مطلق با مقید وجود دارد. پس آنچه در خارج وجود دارد، جسم طبیعی با تعین خاص است. جسم طبیعی با تعین خاص، جسم تعلیمی است.

نسبت حرکت جوهری و زمان مانند نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. اگر جوهر را مبهم و مطلق اعتبار کنیم و مرتبه خاصش را اعتبار نکنیم، جوهر است و اگر آن را با تعین مرتبه اش اعتبار کنیم، می شود زمان.

اگر سنگی را از سقف رها کنیم، مسافتی را طی می کند تا می رسد به زمین. این سنگ وقتی حرکت می کند اول یک متر اول را طی می کند، بعد یک متر دوم، بعد یک متر سوم تا می رسد به یک متر پنجم. حال اگر کسی پرسد: «چرا در این حرکت یک متر اول بر یک متر دوم تقدم دارد و یک متر دوم از یک متر اول متأخر است؟» پاسخ: اگر این حرکت را با این مشخصات شناختیم، یعنی حرکتی که مبدئش این سقف است و متتهایش این زمین، دیگر این مراتب میان اجزاء این حرکت ذاتی این حرکت است، یعنی این حرکت نمی تواند این حرکت باشد جز این که این مراتب به همین ترتیب قرار بگیرند. پس اختصاص هر مرتبه از زمان و حرکت به جایگاه خودش، ذاتی آن است.

این سؤال در حوادث زمانی می‌تواند مطرح باشد: چرا حادثه امروزی نسبت به حادثه دیروزی متأخر است و حادثه دیروزی نسبت به حادثه امروزی مقدم؟

(بانه بسبب زائد)، ایشان در ابتدا می‌گویند: در این‌گونه امور (اختصاص امر زمانی به زمان خاص خودش) علتی دارد بیرون از ذات خودش، ولی این علت بیرون از ذات به علتی منتهی می‌شود که ذاتی باشد.

ولی مراتب زمان مانند مراتب وجود است. همان‌گونه که «عالم لاهوت بر عالم جبروت تقدم دارد و عالم جبروت بر عالم ملکوت و عالم ملکوت بر عالم ناسوت» و هر موجودی مقام معلومی دارد و تقدم و تأخر آن نیز ذاتی مراتب است، وجود هر موجودی در مرتبه خودش نیز عین هویت و ذاتش است. فاعل و علت هویت او را به او افزوده کرده است و هویت او عین مرتبه او در مراتب عالم هم هست، نه این‌که فاعل دو کار کرده باشد: یکی این‌که یک هویت وجودی را به وجود آورده و دیگر این‌که این را در مرتبه‌ای خاص قرار داده باشد مانند امور اعتباری در جامعه.

(و حاصل الکلام، ص ۱۳۹)، همان‌گونه که در مراتب وجود گفته می‌شود «برخی امور، بودنش در مرتبه‌اش و تشخیص عین ذاتش است، ولی برخی دیگر تشخیص و بودنش با آن خصوصیات عین ذاتش نیست و معلّل به علل خارجی است و در نهایت امر منتهی می‌شود به علت

بالذات»، در باب اختصاص اشیاء به وقت خاص هم عیناً همین مطلب است. این سخن میانی ملاصدراست.

علامه: اگر در باب مراتب وجود می‌گوییم «در برخی از امور، مرتبه، ذاتی اشیاء نیست»، با لحاظ ماهیت است ولی با لحاظ وجود با توجه به این که تشخص عین وجود است، حتی در افراد نوع واحد و در مراتب عرضی وجود هم باید گفت مرتبه‌شان ذاتی آنهاست. بنابراین آنچه در مراتب طولی وجود می‌گوییم، در مراتب عرضی هم می‌گوییم.

حاصل آن که ملاصدرا در باب اختصاص اشیاء به وقت جزئی دو بیان دارند: ۱- اختصاص اشیاء به وقت جزئی در برخی از امور ذاتی است و در برخی از امور ذاتی نیست. آن چیزی که اختصاصش به وقت خودش ذاتی آن است، از نظر قوم، زمان است و به نظر ما طبیعت جوهری است و آنچه که اختصاصش به وقت خودش، ذاتی نیست، امور زمانی است. (فللطبیعة امتدادان، ص ۱۴۰) عبارت معروف ملاصدرا: فـلـلطبیعة امتدادان، یک بعد آن مکانی و بعد دیگر آن زمانی است و زمان بعد چهارم اجسام است.

علامه: یک زمان عالمی و جهانی و کلی داریم که زمان جوهری است و به عدد حرکات عرضی جوهر هم زمان‌های تبعی داریم. پس حرکت و زمان عین ذات تمام پدیده‌های عالم حرکت است. پس اختصاص هر حادثه‌ای به زمان خودش عین ذاتش است.

(ص ۱۴۱) تعقیب و إحصاء: اقوال مربوط به زمان (مطلب قبل توجهی ندارد)

۱- برخی زمان را نفی کرده‌اند.

۲- برخی آن را امری موهوم دانسته‌اند؛ زمان وجود ندارد ولی واهمه چیزی را ترسیم می‌کند که به آن زمان گفته می‌شود. مانند توهم امتداد خطی در قطره باران و دورانی در آتش‌گردان؛ زمان در خارج وجود ندارد ولی در واهمه وجود دارد.

(و منهم من جعل، ص ۱۴۲)، ۳- اشاعره و متکلمان: زمان در عالم وجود دارد ولی نه به صورت یک امر واحد، بلکه به صورت یک سلسله امور متعددی که از نسبت اشیاء با یکدیگر انتزاع می‌شود؛ نسبت حوادث با یکدیگر گاهی معیت، گاهی قبلیت و گاهی بعدیت است. قبلیت، بعدیت و معیت واقعیتهای ندارد. آنچه واقعیت دارد، خود این حوادث است که با یکدیگر نسبت‌های مختلفی دارند. نام این نسبت‌ها اوقات است. بنابراین به تعداد حوادث بلکه به تعداد نسبت هر حادثه با همه حوادث دیگر، اوقات وجود دارد.

۴- قول منسوب به افلاطون: زمان، وجود متشخص و مباین با اشیاء دارد که مجرد و مافوق جسمانی در عالم دیگر است. فخر رازی همین قول را پذیرفته است.

(و منهم من جعله، ص ۱۴۳)، ۵- زمان، جوهر جسمانی است که خود فلک اطلس (اقصی) است.

۶- زمان، خود حرکت است.

۷- زمان، حرکت فلک است نه هر حرکتی

(و منهم من جعل عوده الفلک، ص ۱۴۴)، ۸- زمان عبارت است از هر دور فلک، یعنی هر دور فلک یک واحد زمان است، که لازمه اش این است که نیمی از دور فلک زمان نباشد.

۹- ابوالبرکات بغدادی: «زمان عبارت است از مقدار وجود». بنابراین با توجه به اینکه وجود در همه جا سرایت دارد، پس زمان در ذات باری تعالی هم هست.

کسانی که می گویند زمان یک حقیقت مجرد است، دو دسته اند: أ- زمان که حقیقت مجرد است، خود واجب الوجود است ب- زمان واجب الوجود نیست بلکه یکی از امور مجرد است. دلیل کسانی که زمان را مجرد می دانند: در زمان تغییر معنی ندارد و هرچه که تغییر ندارد، مجرد است.

پاسخ: زمان متغیر نیست بلکه عین تغییر است، یعنی زمان مقدار تغییر است و مقدار تغییر، عین تغییر است. مادی، چیزی است که تغییر می پذیرد، ولی لازمه اش این نیست که خود تغییر یا مقدار تغییر، مادی نباشد.

(ثم ان اعتبار نسبته) می گویند: برای زمان که مجرد است سه نسبت می توان اعتبار کرد: ۱- نسبت این مجرد با مجردات دیگر، «سرمد» نامیده می شود. ۲- نسبت این حقیقت مجرد با مجموع امور مادی این عالم به

عنوان یک واحد، دهر است. ۳- نسبت این امر مجرد با هریک از امور جزئی این عالم، زمان نامیده می‌شود.

(و صاحب المباحث المشرقیه)، فخر رازی: خدا نسبت به اشیاء، هم تقدم دارد هم معیت و هم تأخر (ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه). اگر قبلیت، بعدیت و معیت مستلزم تغییر در ذات آن قبل و بعد و مع باشد، لازم می‌آید در ذات واجب الوجود هم تغییر پیدا شود». این نکته را به این منظور گفته تا این اصل فلسفی را که می‌گوید «لازمه این که اشیاء تقدم و تأخر و معیت داشته باشند، زمانی بودن آنهاست» نفی کند.

(أقول، ص ۱۴۶)، پاسخ: قبلیت، بعدیت و معیت منحصر به نوع زمانی آنها نیست. قبلیت، بعدیت و معیت زمانی خدا با اشیاء نادرست است، زیرا لازمه‌اش امتداد داشتن خداست.

(و لعل من القدماء)، تأویلات ملاصدرا: شاید کسی که گفته زمان وجود ندارد، مقصودش این است که وجود مستقل ندارد. هم‌چنین شاید مقصود کسی که وجود عینی زمان را نفی کرده و آن را ذهنی می‌داند، این نیست که در واهمه وجود دارد، بلکه مقصودش این است که زمان بعدی از ابعاد طبیعت است و فرق این بُعد با طبیعت همان فرق جسم تعلیمی با جسم طبیعی است؛ یعنی این دو در ذهن با یکدیگر فرق دارند.

(و من ذهب الی انه جوهر مفارق، ص ۱۴۷) شاید مقصود افلاطون که گفته زمان مجرد است، این است که ربّ النوع عالم عقل، طبیعت

جوهری مجرد است، زیرا زمان برمی گردد به طبیعت جوهری مادی و هر طبیعت جوهری، مثالی در عالم عقل دارد.
(و من ذهب الی أنّ الزمان واجب الوجود)، شاید کسی که می گوید «زمان، واجب الوجود است»، به همان اعتباری بگوید که در حدیث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله، آمده است.

فصل سی و چهارم: نفی اول و آخر از زمان؛ نفی حدوث زمانی زمان (ص ۱۴۸)

درباره برخی از اجسام می توان گفت: «فلان شیء حادث زمانی است»، یعنی وجودش مسبوق به عدم زمانی است و «فانی زمانی است»، یعنی وجودش ملحق به عدم زمانی است. چنین چیزی را درباره زمان نمی توان گفت؛ نه حادث زمانی و نه فانی زمانی.

برهان عدم حدوث زمانی زمان: حدوث زمانی در اشیاء دیگر به این معناست که زمانِ عدمش بر زمانِ وجودش تقدم دارد. خود زمان نمی تواند به این معنا حادث زمانی باشد، زیرا اگر عدم زمان بر خود زمان، تقدم زمانی داشته باشد، لازم می آید زمانی قبل از خود زمان وجود داشته باشد که ظرف عدم زمان باشد و حال آنکه بحث در آن زمان عامی است که همه اشیاء را نسبت به آن می سنجیم.

بیانی دیگر: (بیانی که برای اثبات حقیقت زمان ذکر شد) اشیائی در این عالم هست که عدم آن ها بر وجودشان تقدم دارد، به گونه ای که مقدم

با متأخر قابل جمع نیست. این تقدم، تقدم بالعلیه نیست، زیرا در تقدم بالعلیه متقدم با متأخر معیت دارد و از هم جدا نیستند. خود عدم هم ملاک تقدم نیست. پس در وجود، حقیقتی هست که تقدم و تأخر برخی مراتب بر برخی دیگر عین ذات آن است.

دلیل بدوی بر اثبات این که زمان، حادث زمانی نیست، این است که اگر زمان حادث زمانی باشد، از حدوثش قدمش لازم می آید، زیرا اگر زمان، حادث زمانی باشد، لازم می آید عدمش تقدم زمانی بر وجودش داشته باشد و اگر عدمش تقدم زمانی بر وجودش داشته باشد، مستلزم این است که خود زمان وجود داشته باشد تا عدمش تقدم وجودی بر خودش داشته باشد. پس فرض حدوث زمان، مستلزم فرض قدم زمان است. زمان، نهایت زمانی هم نمی تواند داشته باشد، زیرا عین همین برهان در عدم متأخر هم می آید.

اگر زمان فانی باشد، لازم می آید عدمش از خودش تأخر زمانی داشته باشد، و اگر تأخر زمانی داشته باشد، مستلزم این است که زمانی باشد تا عدمش تأخر زمانی داشته باشد. پس باز هم فرض عدم زمان مستلزم فرض وجود زمان است. پس فرض حدوث زمان، مستلزم قدم زمان و فرض فناء زمان هم مستلزم ابدیت زمان است.

(من قال بحدوث الزمان)، معنی این گفته سخن ارسطو که «هر کسی قائل به حدوث زمان شود، من حیث لایشعر قائل به قدم زمان شده»، همین است.

مطلب استطرادی: بررسی عدم حدوث زمانی زمان طبق مبنای ملاصدرا در حقیقت زمان

(و قد عَلِمَ انَّ الزمان)، سخن ملاصدرا: به نظر ما که قائلیم زمان از طبیعت اشیاء حادث می‌شود و بُعدی در طبیعت اشیاء است نه جدا از طبیعت اشیاء، اگر زمان قدیم باشد، لازم می‌آید طبایع جوهری عالم هم حادث باشند و هم قدیم.

به گفته متکلمان، زمان، هم حادث است هم فانی. به نظر فلاسفه، زمان، نه حادث است نه فانی بلکه ازلی و ابدی است.

ریشه اختلاف فلاسفه و متکلمان در حدوث زمان: ملاک نیاز به علت است.

متکلمان: اگر زمان اول و آخر نداشته باشد، واجب الوجود باشد، زیرا قدم با وجوب وجود برابر است.

فلاسفه: ملاک نیاز به علت، امکان ذاتی آن‌هاست نه حدوث. معلول بودن به مسبوقیت به عدم زمانی ارتباط ندارد، بلکه به خلأ ذاتی اشیاء مربوط است. اگر شیئی در مرتبه ذاتش نه موجود بود و نه معدوم، موجود شدن آن، از بیرون ذات است، چه حادث باشد چه قدیم.

نسبت علت به معلول، نسبت قیومیت است و اشیاء نیاز به قیوم دارند، خواه حادث باشند خواه قدیم.

برهان فلاسفه بر قدم عالم از راه خدا

ذات حق، واجب الوجود بالذات است. واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است. پس هر وصفی که داشته باشد، به گونه وجوب دارد نه امکان. اگر او خالق است، واجب الخالقیه (خالقیت بالذات) است نه ممکن الخالقیه (خالقیت بالغیر).

اگر عالم حادث باشد، زمان هم حادث است ولی محال است زمان حادث باشد، زیرا حدوث زمان مستلزم قدم زمان است. پس محال است عالم حادث باشد.

قبل از ملاصدرا: اشیاء این عالم دو نوع اند: ۱- حادث زمانی مانند اشکال جهان ۲- قدیم زمانی مانند اصول و کلیات آن (ماده، حرکت، زمان).

(فاذن جود الحق، ص ۱۴۹)، ملاصدرا: بر اساس حرکت جوهری، هیچ قدیم زمانی در عالم وجود ندارد و سلسله حوادث نامتناهی است. در عین حال که زمان اول و آخر ندارد و فیض الهی از آغاز و انجام غیرمنقطع است ولی هیچ قدیمی هم وجود ندارد. همه چیز تحت قانون حرکت است و حرکت هم عین حدوث است.

مجموع عالم حادث است یا قدیم؟ می گوید: مجموع امر اعتباری است؛ خود مجموع غیر از اجزاء واقعی ندارد. سلسله هم غیر از آحاد و اجزاء چیزی نیست. سلسله به عنوان یک واحد در مقابل اجزاء واقعیت ندارد.

زمان هم مقدار حرکت است و حرکت عین حدوث و تجدد. حال اگر بگوییم «زمان قدیم است»، معنایش این است که حدوث و تجدد لایزال است، نه این که یک قدیمی همیشه وجود داشته است، زیرا هر جزء زمان، حادث است، کل زمان هم یک وجود ثابت در همه زمان ندارد بلکه هر مرتبه از زمان، حادث است.

فیض حق تعالی لاینقطع و قدیم الاحسان است و در عین حال هیچ چیزی «قدیم زمانی» نیست.

(فان قيل) اشکال یکم بر برهان فلاسفه بر قدم زمان (از غزالی):^۱ طرح بحث در موضوع حدوث زمان درست نیست بلکه باید در تناهی زمان مطرح شود؛ نباید گفت زمان حادث است تا اشکالات یادشده پیش آید بلکه می‌گوییم: زمان ابتدا دارد. در این صورت نه برهان شما در این جاری است، نه اشکالات یادشده لازم می‌آید.

غزالی: «زمان از نظر استدلال طرف موجود دارد». ملاصدرا بحث را با همان رویکرد غزالی مطرح کرده است: فی أنَّ الزمان یمتنع أنَّ یکون له طرف موجود.

(فکما لایلزم من تناهی المكان)، اشکال نقضی غزالی: آنچه ما در باب زمان می‌گوییم، همان است که فلاسفه در باب مکان گفتند. فلاسفه در باب ابعاد عالم قائل به تناهی هستند، ما هم در باب زمان عالم، قائل به تناهی هستیم؛ شما ابعاد عالم را متناهی می‌دانید و بیرون از عالم را نه ملأ

۱- از اینجا تا پایان فصل مطلب قابل توجهی ندارد.

می‌دانید نه خلأ، زیرا خلأ و ملأ جایی است که جسم وجود داشته باشد و اگر جسمی نباشد، نه خلأ وجود دارد نه ملأ. ما هم در باب زمان همین را می‌گوییم.

معنی «تناهی عالم از نظر مکان» این است که تا نهایت عالم، وجود مکانی عالم است و در ورای آن، عدم عالم است در مکان. لازمه متناهی بودن مکان این است که تا آن‌جا که وجود مکان امتداد دارد، وجود مکان است و از آن‌جا که وجود مکان نیست، عدم مکان است در مکان. اگر این‌گونه باشد، پس از عدم مکان هم وجود مکان لازم می‌آید و باید بگویید ابعاد عالم هم غیرمتناهی است، و حال آن‌که فلاسفه چنین لازمی را نمی‌پذیرند. پس همان‌گونه که معنی متناهی بودن ابعاد مکانی این نیست که عدم مکان در آن طرف مکان در مکانی وجود دارد، معنی متناهی بودن زمان هم این نیست که عدم زمان بر زمان تقدم زمانی یا تأخر زمانی دارد.

(اما الفرق بین ذلک)، پاسخ: بین ابعاد مکانی و بعد زمانی تفاوت اساسی وجود دارد: اجزاء مکان در یک مرتبه قرار دارند. هیچ جزئی از مکان بر جزء دیگر تقدم ذاتی ندارد. اگر تقدمی باشد، اعتباری است مانند دوری و نزدیک که با یک مبدأ فرضی سنجیده می‌شود. ولی تقدم و تأخر اجزاء زمان، ذاتی است.

به همین جهت، فرض ابتدا و انتها برای زمان (حدوث و فنا) که میان دو «عدم سابق» و «عدم لاحق» قرار گرفته اعتباری نیست، یعنی این دو

عدم واقعاً با هم تفاوت دارند و جای به جایی عدم پیش از تولد با عدم پس از مرگ ممکن نیست، در حالی که اگر اعتباری بود، جای به جایی منعی نداشت. مانند این که مبدأ را محراب بدانیم یا درب مسجد که بر اساس آن دوری و نزدیکی تفاوت می‌کند. در ابعاد مکانی هر نقطه‌ای از محدّد الجهات را که در نظر بگیریم با نقطه دیگر از محدّد الجهات نسبت متساوی دارد، یعنی هیچ کدام واقعاً ابتدا و انتها نیست و می‌توانیم هر کدام را ابتدا و انتها لحاظ کنیم.

حال اگر به ابتدا و انتها داشتن زمان قائل شوید، ابتدا و انتها چه تفاوتی دارد؟ پاسخ این است که آن ابتداست، زیرا مسبوق به عدم خاصی است و این انتهاست به اعتبار عدم دیگری و خصوصیتی دیگر ندارد؛ ابتدا با یک نبودنی رابطه دارد که آن نبودن واقعاً تقدم دارد بر بودن آن و انتها با یک نبودنی رابطه دارد که آن نبودن واقعاً تأخر دارد از این وجود. حال می‌گوییم: آن نبودن از آن جهت که نبودن است تقدم یا تأخر ندارد، پس واقعیّتی وجود دارد که آن واقعیت ملاک تقدم و تأخر باشد و گرنه ابتدا و انتها و حدوث و فنا معنی ندارد.

پس فرق ابعاد مکانی با ابعاد زمانی این است که در ابعاد مکانی اگر می‌گوییم «وراء این مکان، مکانی نیست» به این معنی نیست که آن مکانی که نیست بر این تقدم دارد؛ تقدمی در کار نیست و وراء این طرف مکان با ماوراء آن طرف مکان هیچ فرقی ندارد. ولی در زمان تنها یک طرف را ابتدا و طرف دیگر را انتها می‌دانیم و ابتدا مقدم بر انتهاست و هر جزئی

که به طرف ابتدا نزدیک‌تر است، بر جزئی که به طرف انتها نزدیک‌تر است مقدم است.

در واقع در زمان یک سبقت و ترتب ذاتی میان مراتب و آن عدم سابق و این عدم لاحق وجود دارد که در مکان وجود ندارد.

(فإن قال قائل: إن هذا يوجب أن يكون إله العالم زمانياً، ص ۱۵۱)، اشکال دوم غزالی: لازمه سخن شما این است که اولاً، خداوند متعال هم زمانی باشد، ثانیاً، خود زمان هم زمانی باشد.

توضیح: بحثی در باب تقدم و تأخر مطرح است که آیا «ما مع المتقدم» متقدم است یا نیست؟ اگر الف بر ب تقدم دارد و ج با الف معیت دارد آیا ج هم بر ب تقدم دارد؟

فلاسفه: تقدم شیئی همراه با متقدم، همیشگی نیست بلکه به وجود ملاک تقدم بستگی دارد. اگر ملاک تقدم الف بر ب در ج هم باشد، ج هم بر ب تقدم دارد، ولی اگر نباشد نمی‌توان گفت ج بر ب تقدم دارد.

مثلاً قائلان به نظریه مثل آن‌ها را متکافئ و هم رتبه می‌دانند. هر مثالی علت یک نوع در طبیعت است و مثال هر نوعی بر آن نوع در طبیعت تقدم دارد و با مثال آن نوع معیت دارد. آیا می‌توان گفت مثال درخت بر انسان طبیعی تقدم دارد؟ نه، زیرا ملاک تقدمی که میان مثال انسان و انسان طبیعی هست، میان مثال درخت و انسان طبیعی نیست.

هر جا ملاک تقدم در آن‌چه که با متقدم معیت دارد وجود داشته باشد، می‌توان گفت ما مع المتقدم متقدم است. در تقدم زمانی این‌گونه

است. مثلاً اگر سعدی بر حافظ تقدم زمانی دارد و خواجه طوسی با سعدی معیت زمانی داشته باشد، خواجه نصیرالدین طوسی هم بر حافظ تقدم زمانی دارد، زیرا در این جا ملاک تقدم سعدی بر حافظ، در خواجه طوسی هم وجود دارد و آن ملاک این است که سعدی در زمانی واقع شده است که آن زمان تقدم دارد بر زمان حافظ و خواجه نصیرالدین طوسی هم عیناً در همان زمانی است که تقدم دارد. پس ملاک تقدم خواجه بر حافظ معیت با سعدی نیست.

مستشکل می‌گوید: خدای متعال با زمان متقدم، با زمانیات متقدم و از جمله با عدم متقدم، وجود دارد. زمان متقدم، بر زمان متأخر تقدم زمانی دارد، پس خداوند بر زمان متأخر (یا بر زمانی متأخر) تقدم زمانی دارد. حال آن‌که شما تقدم و تأخر زمانی را برای خدا قبول ندارید، زیرا لازمه تقدم و تأخر زمانی وقوع در زمان است و تا شیئی زمانی نباشد، تقدم زمانی در آن معنی ندارد.

(فنقول)، پاسخ: در فصل قبل در پاسخ به فخر رازی گفته شد: معیت خدا با اشیاء، قیومی است ولی معیّاتِ دیگر طرفینی است؛ او با اشیاء هست ولی اشیاء با او نیستند؛ از یک طرف قرب است و از طرف دیگر بعد. پس خدا بر اشیاء تقدم دارد و در عین حال با آن‌ها معیت دارد. پس «معیت حق تعالی با زمان متقدم» لازمه‌اش این نیست که خداوند بر زمان متأخر، تقدم زمانی داشته باشد. پس خداوند با زمان متقدم، هست ولی در زمان متقدم نیست.

(و اما کون کل زمان)، پاسخ به بخش دوم اشکال: اشکال دو بخش داشت: ۱- خدا زمانی باشد. ۲- خود زمان هم زمانی باشد.

اشکال زمانی بودن زمان دو تقریر دارد: تقریر اول: اگر زمان متقدم بر زمان متأخر، تقدم داشته باشد، معنی تقدم زمان متقدم بر زمان متأخر این است که زمان متقدم در زمانی است که آن زمان تقدم دارد بر زمان زمان متأخر. پس لازم می آید زمان، زمان داشته باشد. نقل کلام به آن زمان زمان می کنیم و می گوئیم این هم تقدم دارد و تقدمش به معنای این است که در زمانی قرار گرفته است مقدم بر زمان زمان زمان متأخر و به تسلسل می انجامد.

پاسخ: تقدم و تأخر ذاتی زمان است. وجود زمان عین تصرّف، عین قوه و فعلیت و عین تقدم و تأخر است. پس تقدم جزء متقدم زمان بر جزء دیگر، نه به این سبب است که جزء متقدم، در زمانی است که آن زمان مقدم است بر زمان جزء متأخر، بلکه ملاکش ذات خودش است. پس تسلسل لازم نمی آید.

تقریر دوم اشکال (پاسخ ملاصدرا ناظر به همین تقریر است): گفتید، زمان حدوث زمانی ندارد، زیرا هر عدمی برای زمان فرض شود، مستلزم وجود زمان دیگری است. پس هر زمانی مستلزم زمانی قبل از خود است و زمان دوم مستلزم زمانی قبل از خود و بالاخره به تسلسل می انجامد.

(فهذا التسلسل، ص ۱۵۱)، پاسخ: هر تسلسلی محال نیست. تسلسل محال عبارت است از اجتماع امور مترتب نامتناهی. (کثرت، ترتب،

نامتناهی و اجتماع). پس این که هر زمانی مستلزم زمانی قبل از خود باشد، محال نیست.

(فان قال قائلًا المذكور) اشکال سوم: گفتید خداوند با زمان قبلی معیت دارد چون در زمان قبل هم بوده است. اشکال این است: دو چیز که با یکدیگر معیت زمانی دارند، جامع مشترک دارند تا بین آنها معیت برقرار کند. پس باید زمان دیگری فرض کنیم که آن زمان دیگر ملاک معیت ذات حق با زمان قبلی باشد.

اشکال قبلی این بود که زمان متقدم بر زمان متأخر، تقدم دارد و خداوند با زمان متقدم، معیت دارد و چون ما مع المتقدم، متقدم است پس خداوند باید در زمان واقع شده باشد. ولی این اشکال می گوید: چون خدا با زمان مقدم، معیت دارد، لازم می آید خداوند زمانی باشد.

(فنقول)، پاسخ: اولاً، این اشکال در غیر خدا مطرح می شود: اگر سعدی بر حافظ تقدم دارد، زمان سعدی هم بر حافظ تقدم دارد. پس سعدی با زمان خودش معیت دارد و چون با زمان خودش معیت دارد، باید زمان دیگری باشد که آن زمان دیگر ملاک معیت سعدی و زمان خودش است. آن که تقدم بالذات بر حافظ و زمان حافظ دارد، زمان سعدی است و خود سعدی تقدم بالعرض دارد، یعنی سعدی به ملاک این که نوعی اتحاد میان او و زمانش هست، بر حافظ تقدم دارد.

اگر «خداوند با زمان سابق، معیت دارد» این معیت با سایر معیت ها که نیاز به زمان دارد متفاوت است؛ این معیت، قیومیه است. بخش دوم

اشکال از پاسخ بخش دوم اشکال دوم روشن می شود.
(و لیس لقائل ان يقول)، اشکال چهارم: تقدم و تأخر، متضایفاند.
متضایفان، دو مفهومی هستند که در هیچ ظرفی از یکدیگر جدا نیستند،
در عین و ذهن، در قوه و فعل.

(لانا نقول)، پاسخ: فرق است میان این که اضافه عین ماهیت شیئی
باشد یا لازمه وجود شیئی باشد. ماهیت زمان، اضافه نیست بلکه وجودش
به گونه ای است که اضافه از آن انتزاع می شود.

به گفته حکیم سبزواری، وجود همه اعراض حتی کم و کیف، وجود
اضافی است، یعنی وجودشان در عالم عین به وجودی دیگر تعلق دارد.
وجود عرض وجود فی الموضوع و تعلقی است و تعلق عین وجود آن
است. ولی این بدان معنی نیست که تعلق و اضافه عین ماهیت همه
اعراض باشد. تعلق و اضافه به موضوع عین وجود عرض است نه
ماهیت آن.

مقوله اضافه، مقوله ای است که نه تنها وجودش اضافه به موضوع است
بلکه ماهیتش نیز ماهیت اضافه و نسبت است.

زمان گونه وجودی است که این اضافه خاص (تقدم و تأخر) از حاقّ
آن انتزاع می شود. پس تقدم و تأخر که ذاتی زمان است به این معناست
که تقدم و تأخر از حاقّ وجود زمان انتزاع می شود، نه این که تعریف
زمان، تقدم و تأخر باشد بلکه ماهیت زمان از مقوله کمّ است.

(و هی هنا اشکال آخر، ص ۱۵۲) اشکال پنجم: لازمه ذاتی بودن تقدم و

تأخر اجزاء زمان این است که اجزاء زمان با هم اختلاف ماهوی داشته باشند. مثلاً جمعه ذاتاً مقدم بر شنبه است، نه ممکن است جمعه، شنبه شود نه شنبه، جمعه شود.

(و الجواب)، پاسخ: اینها امور اعتباری اجزاء اعتباری زمان است. جمعه ماهیت خاصی ندارد که آن را جمعه کرده باشد. زمان در ذات خود، متشابه الاجزاء است و اصلاً اجزاء بالفعل ندارد و اجزائش اعتباری است. کل زمان، واقعیت و هویت متصل واحدی است که اجزائش اعتباری است. از این اعتبارات لازم نمی‌آید که زمان اجزاء واقعی داشته باشد، چه رسد به این که هر جزئش ماهیتی داشته باشد غیر از ماهیت جزء دیگر.

فصل سی و پنجم: دلایل قائلان به بدایت زمان

برخی از این دلایل در آخر الهیات بالمعنی الاخص^۱ و مسأله انقطاع فیض مطرح می‌شود.

(الاول) دلیل یکم: برهان تطبیق که در باب امتناع تسلسل علل و نیز در باب امتناع تناهی ابعاد مطرح می‌شود.

حکما ترتب امور غیرمتناهی مجتمع بالفعل را محال می‌دانند، علت و معلول باشند یا نباشند.

۱- آخر جلد هفتم اسفار.

برهان تطبیق: دو زنجیر نامتناهی در کنار هم را فرض کنید به گونه‌ای که حلقه اول هر کدام مطابق حلقه اول دیگری است و حلقه دوم هر کدام مطابق حلقه دوم دیگری است و همین‌گونه تا بی‌نهایت. ده حلقه از ابتدای زنجیر اول جدا می‌کنیم و آن را به جلو می‌کشیم به گونه‌ای که حلقه یازدهم آن مطابق حلقه اول زنجیر دوم قرار گیرد.

اگر در این حالت مانند حالت قبل هر حلقه از زنجیر اول در مقابل حلقه‌ای از زنجیر دوم قرار گرفته است بدون این‌که یک زنجیر حلقه زائدی بر دیگری داشته باشد، لازمه‌اش تساوی زائد و ناقص است و خلاف بداهت.

ولی اگر در حالت دوم، آن انطباق حالت اول نباشد، لازمه‌اش این است که اولاً، زنجیر اول متناهی باشد تا زنجیر دوم ده حلقه بر آن فزونی داشته باشد. ثانیاً، طبق اصل عقلی کلی و بدیهی «الزائد علی المتناهی بقدر المتناهی متناه» لازمه‌اش این است که زنجیر دوم هم متناهی باشد. با توجه به برهان تطبیق، حوادث نامتناهی زمان، با حلقه‌های زنجیر که در مکان قرار گرفته، فرقی ندارد. حادثه امروز، معلول حادثه قبلی است، آن‌هم معلول حادثه قبلی تا بی‌نهایت.

حوادث زمانی را در دو زنجیره منطبق بر هم یک بار از امروز و یک بار از ده روز دیگر و بالعکس لحاظ می‌کنیم. اگر برابر باشند لازم‌اش تساوی زائد و ناقص، اگر یکی بیشتر از دیگری باشد لازم‌اش فزونی یکی از دو زنجیره از دیگری و تناهی آن‌هاست.

(و اما ما یحتجون، ص ۱۵۴)، پاسخ: برهان تطبیق در این جا جاری نیست، یعنی نامتناهی زمانی با نامتناهی مکانی تفاوت دارد، زیرا نامتناهی مکانی اجتماع در وجود دارند ولی نامتناهی زمانی اجتماع در وجود ندارند. در نتیجه هیچ وقت نامتناهی زمانی وجود ندارد و آنچه وجود دارد، متناهی است.

(الثانی، ص ۱۵۳) دلیل دوم: اگر حوادث گذشته نامتناهی باشد، لازمه اش این است که حدوث هر حادث یومی مشروط به تحقق امور نامتناهی باشد. پس حادثه امروز مشروط به حوادث نامتناهی است. تحقق هر چیزی که مشروط به شروط نامتناهی باشد، محال است.

(و اما ما احتجاجوا به ثانیاً، ۱۵۵)، پاسخ: آنچه که محال است، تحقق امر معدوم مشروط به شرایط معدوم نامتناهی است (مانند برهان اسد و اخصر فارابی). تسلسل در علل ایجابی به این دلیل محال است که علت ایجابی بر معلول تقدم وجودی دارد، یعنی معلول وجود ندارد مگر آن که در مرتبه قبل علت وجود داشته باشد و این علت هم وجود نمی یابد مگر این که علتش در مرتبه قبل وجود داشته باشد.

اما این جا، وجود معلول مشروط به وجود چیزی نیست که وجود ندارد و تحقق آن مشروط به دیگری باشد که وجود ندارد بلکه وجود شیئی، مشروط به شرطی است که تحقق یافته و آن هم مشروط به شرطی است که قبلاً تحقق یافته است و همین طور تا بی نهایت.

(و الثالث)، دلیل سوم: شکی نیست که هر حادثی آغاز دارد. اگر هر

حادثی اول دارد مجموع حوادث هم باید اول داشته باشد، زیرا حکم اجزاء حکم کل هم هست.

(و اما ما ذکره ثالثاً)، پاسخ: این مغالطه است. این گونه نیست که کل همیشه احکام جزء را داشته باشد. مثلاً اگر هیچ لقمه‌ای از نان کسی را سیر نکند، نمی‌توان گفت پس مجموع لقمه‌ها هم او را سیر نمی‌کند. حکم اجزاء لا بشرط با حکم اجزاء بشرط لا تفاوت دارد. وقتی می‌گویید «این انسان سفیدپوست است» این لا بشرط است، یعنی خواه انسان دیگری باشد یا نباشد. در این صورت، حکم کل هم همان حکم اجزاء است.

ولی اگر اجزاء حکم را بشرط لا داشته باشند، کل، حکم اجزاء را ندارد. وقتی می‌گویید «این لقمه کسی را سیر نمی‌کند، آن لقمه نیز سیر نمی‌کند، نمی‌خواهید بگویید «این لقمه خواه آن لقمه دیگر هم با آن باشد یا نباشد»، بلکه می‌خواهید بگویید «این لقمه به‌تنهایی و به شرط آن‌که لقمه دیگر نباشد کسی را سیر نمی‌کند، آن لقمه هم به‌تنهایی کسی را سیر نمی‌کند». این جا اجزاء بشرط لا، حکمی دارند و اجزاء بشرط شیئی (کل)، حکم دیگری.

وقتی می‌گوییم: هر حادثه‌ای اول دارد، به این معناست که هر حادثه‌ای اگر به‌تنهایی در نظر بگیریم، اول دارد، اما این‌که اگر همه حوادث را با هم در نظر بگیریم اول داشته باشد، اول بحث است. هر حادثه‌ای بشرط لا، اول دارد، ولی این، دلیل نمی‌شود که برای مجموع و کل حوادث هم

اول باشد.

(الرابع، ص ۱۵۳) دلیل چهارم: حوادث وقتی از سوی گذشته به زمان حال می‌رسد متناهی است، اگر حوادث گذشته نامتناهی باشد، نامتناهی متناهی خواهد بود که خلاف فرض است و محال.

(و الجواب عما ذكره رابعاً، ص ۱۵۷)، پاسخ: اولاً، امروز نهایت واقعی نیست، بلکه نهایت فرضی است، زیرا امروز، پایان زمان نیست بلکه به دنبال آن فردا وجود دارد. ثانیاً: بر فرض که حوادث از یک طرف متناهی باشند، این دلیل نمی‌شود که از طرف دیگر هم متناهی باشند.

(و الخامس، ص ۱۵۳)، دلیل پنجم: یا در ازل حادثه‌ای ایجاد شده یا نه؟ اگر بگویید در ازل حادثه‌ای ایجاد شده است، یا این حادثه اول دارد یا ندارد. اگر اول نداشته باشد، حادثه نیست، زیرا حادثه آن است که اول دارد و اگر اول دارد، لازم می‌آید خود ازل هم اول داشته باشد، زیرا این حادثه در ازل ایجاد شده است. اما اگر بگویید در ازل حادثه‌ای وجود ندارد، پس ازل فقط عدم ازلی است و عدم ازلی را کسی انکار نمی‌کند.

(و الجواب عما ذكره خامساً، ص ۱۵۷)، پاسخ: گویی ازل را قطعه‌ای از زمان فرض کرده و بعد می‌گویید «یا در ازل حادثه وجود دارد یا ندارد». معنی ازل: زمان بی‌آغاز است. پس این که «در ازل حادثه وجود دارد یا نه» بی‌معنی است. در ازل حوادث نامتناهی وجود دارد، نه این که حادثه وجود دارد. ازل یعنی یک امتداد نامتناهی که هرچه در آن بروید به حادثه برمی‌خورید.

(السادس، ص ۱۵۳)، دلیل ششم: به نظر شما نامتناهی موجود شده است. هر موجودی که نبوده و موجود شده، محصور است، زیرا موجود بودن با محصور بودن مساوی است.

(و عما ذکره سادساً، ص ۱۵۸)، پاسخ: اولاً، موجود بودن مساوی با محدود بودن نیست، دلیلش ذات باری تعالی است. ثانیاً، بحث در این است که آیا حوادث زمانی (که وجود محدود دارند) نامتناهی اند یا نه، یعنی این محدودها متناهی اند یا نامتناهی نه این که آیا یک وجود نامتناهی ازلی داریم یا نه.

(السابع، ص ۱۵۳)، دلیل هفتم: عبارت تشویش دارد و از پاسخ ملاصدرا تا اندازه‌ای می‌توان استدلال را فهمید.

هر حادثی، مسبوق به عدم ازلی است، زیرا معنی حدوث وجود پس از عدم است و برای نیستی اشیاء نمی‌توان ابتدا فرض کرد. حال اگر جسمی (فلک) باشد، بنا بر عدم تناهی حوادث، شبه تناقض را در پی دارد، (لزم أن یکون ذلک الجسم لامتقدماً علی وجودها و لا علی عدمها) زیرا لازم می‌آید آن جسم نه مقدم بر این حوادث باشد و نه مقدم بر عدم ازلی این حوادث. (و محال أن یکون الشیء لایتقدّم أموراً و یتقدّم علی ما هو سابق علی کلّ واحدٍ من تلک الأمور) و محال است که شیئی مقدم نباشد بر اموری، ولی مقدم باشد بر چیزهایی که بر این امور تقدم دارند. مستدل می‌گوید: با توجه به این که حوادث مسبوق به عدم ازلی اند، اگر جسمی قدیم باشد - که به قول شما جسم قدیم وجود دارد - و اگر

حوادث از نظر زمان غیرمتناهی باشند، لازم می‌آید آن جسم قدیم نه بر خود این حوادث تقدم داشته باشد، چون فرض این است که این حوادث اول ندارند و نه بر عدم این حوادث، چون وقتی بر خود این حوادث تقدم نداشته باشد، به طریق اولی بر اعدام این حوادث که بر خود این حوادث تقدم دارند، تقدم ندارد.

(ص ۱۵۴) اما عبارت «لأنه یصیر حکم السابق و المسبوق فی التقدم حکماً واحداً» با آن سازگار نیست.

از پاسخ ملاصدرا این‌گونه فهمیده می‌شود که مستدل می‌خواهد بگوید در این‌جا اجتماع نقیضین لازم می‌آید، یعنی اگر جسمی قدیم باشد و نیز حوادثی باشد که ابتدا نداشته باشند، لازم می‌آید آن جسم در آن واحد هم موصوف به آن حوادث باشد و هم موصوف به عدم آن حوادث باشد؛ زیرا از یک طرف چون این حوادث اول ندارند پس این جسم موصوف به این حوادث است، و از طرف دیگر می‌دانیم هریک از این حوادث عدم ازلی دارد و این جسم هم در ازل بوده است، پس این جسم متصف به عدم این حوادث هم هست.

(و اما ما ذکره سابقاً، ص ۱۵۸)، پاسخ: شما یک جا کل را در نظر گرفته‌اید و یک جا فرد و جزء را. آن‌جا که می‌گویید «لازم می‌آید جسم موصوف به این حوادث باشد»، کل را در نظر گرفته‌اید، زیرا در این‌جا لازم می‌آید جسم موصوف به مجموع این حوادث باشد. آری، اگر جسمی قدیم باشد و نیز حوادثی باشد که لا اول لها، لازم می‌آید این

جسم از ازل تا ابد موصوف به این حوادث باشد، ولی نه موصوف به یک حادثه بالخصوص بلکه موصوف به حوادث پی در پی، یعنی مجموع حوادث به منزله یک حادثه در نظر گرفته شده است.

اما آنجا که صحبت از عدم ازلی حوادث می‌کنید، هر حادثه را به‌تنهایی در نظر می‌گیرید و می‌گویید حادثه‌ای که امروز اتفاق افتاده عدمش در ازل بوده است، پس جسم قدیم موصوف به عدم این حادثه بوده است.

این، تناقض نیست. در تناقض، وحدت محمول شرط است. اگر بگوییم «جسم موصوف به مجموع حوادث است»، نقیضش این است: «جسم موصوف به مجموع حوادث نیست». اما این که «جسم از ازل تا ابد موصوف به مجموع حوادث است» با این که «جسم از ازل تا زمان وجود یک حادثه معین موصوف به عدم این حادثه معین است» متناقض نیست. (الثامن، ۱۵۴)، دلیل هشتم: العالم متغیر و کل متغیر حادث فاعالم حادث. العالم متغیر یعنی «العالم لایخلو من الحوادث».

(و عما ذکره ثامناً)، پاسخ: این دلیل در واقع دو قیاس است: العالم (الأجسام) لا یخلو من الحوادث و کلّ ما لایخلو من الحوادث لایسبق الحوادث، فاعالم لایسبق الحوادث. بلکه معیت دارند. این نتیجه صغری قیاس دیگر قرار می‌گیرد: «العالم لایسبق الحوادث و کلّ ما لایسبق الحوادث فهو حادث. فاعالم حادث».

پاسخ: صغرای قیاس اول: (الجواهر الجسمانیة لایخلو من الحوادث)

صحیح است. کبرای قیاس اول: (و کل ما لایخلو من الحوادث فهو لایسبق الحوادث) نیز صحیح است ولی به این معنا که: هر چیزی که از حوادث خالی نیست، بر کل این حوادث سبقت ندارد، نه به این معنا که بر هر یک سبقت ندارد. پس قهراً نتیجه قیاس اول هم به همان نحوی که کبری ارائه شد، درست است؛ «فالعالم لایسبق الحوادث» یعنی: «العالم لایسبق مجموع الحوادث غیر المتناهیة».

حال اگر این نتیجه را به همین شکل، صغری برای قیاس دوم قرار دهیم، کبرای قیاس دوم کاذب می‌شود. «کل ما لایسبق مجموع الحوادث فهو حادث» غلط است.

آنچه که آغاز داشتن عالم را ثابت می‌کند، این است که جواهر جسمانی بر یک یک حوادث تقدم نداشته باشند که در قیاس اول چنین چیزی ثابت نشد. پس این قیاس نیز مغالطه است. (استدلال قابل توجه، اول و دوم بود).

این برهان با توجه حرکت جوهری و با توجه به تعبیر خاص حدوث عالم، برهان درستی است. حقیقت عالم عین تغییر است و هرچه که حقیقتش عین تغییر باشد عین حدوث است. پس عالم حادث است، یعنی عالم عین حدوث دائم است. این غیر از سخن متکلمان است که می‌خواهند بدایت زمانی عالم را اثبات کنند.

ملاصدرا: هیچ کدام از دلایل هشت‌گانه درست نیست.

(و قد اوضحنا، ص ۱۵۹) تقریر دیگر دلیل هشتم که هم خلاف چیزی

است که حکما گفته‌اند و هم خلاف چیزی که متکلمان می‌گویند ولی حدوث عالم را نتیجه می‌دهد: العالم لا یخلو عن الحوادث، یعنی العالم لا یخلو عن الحدوث. نه مقصود از «عالم»، اجسام و نه مقصود از «حوادث»، عوارض اجسام بلکه ذات اجسام حادث است. پس «العالم» یعنی اجسام لا یخلو عن الحوادث یعنی «لا یخلو عن الحدوث»؛ «العالم متغیر»، به این معنا نیست که عوارض اجسام تغیر می‌کند، بلکه تغیر عین ذات اجسام است. وقتی تغیر عین ذات چیزی باشد، عین حدوث است.

فلاسفه اجسام عالم (عناصر اولیه، یا کلیات اجسام و دست‌کم اجسام فلکی) را قدیم می‌دانند و فقط اعراض را حادث می‌دانند، ولی طبق این بیان هیچ قدیم زمانی در عالم نداریم.

این بیان مطابق گفته متکلمان هم نیست، زیرا نتیجه آن این نیست که سلسله حادث‌ها ابتدا دارد و عالم بدایت زمانی دارد. طبق این بیان سلسله حادث‌ها ابتدا ندارد و فیض هم انقطاع ندارد.

(و اعلم ان اکثر الناس، ص ۱۶۰) کسانی که منکر نامتناهی بودن فیض‌اند نه تنها خلاف برهان سخن گفته‌اند بلکه مقصود خودشان را درست درک نمی‌کنند. اکثر کسانی که جهان را حادث می‌دانند اولاً، نمی‌دانند مقصودشان چیست، ثانیاً نمی‌دانند طرف مقابل چه می‌گوید.

(لأنهم ان عنوا به أنه)، ۱- اگر مقصود آن‌ها از «حدوث عالم» این باشد که «عالم صادر از حق است و عالم صانع دارد». این، درست است و

فلاسفه هم می‌گویند «عالم صادر از حق است»، بلکه آن‌ها بیش از متکلمان قائل به حدوث عالم به این معنی هستند، زیرا به نظر متکلمان خلق به معنی ایلاذ است. به این معنا که او در یک «آن» دخالت کرده و شیئی را از حالت عدم به حالت وجود درآورده و دیگر بعد از آن نقشی ندارد و عالم از او بی‌نیاز است.

این سخن معقول نیست، زیرا تغییر حالت میان وجود و عدم معنی ندارد، زیرا عدم، حالت واقعی برای عالم نیست، برخلاف قیام و قعود برای انسان؛ خود انسان ماورای این دو حالت است. در قیام و قعود، انسان تغییر حالت پیدا می‌کند، ولی عدم حالت برای عالم نیست.

مقصود حکیم از صدور عالم از ذات حق: عالم به تمام وجودش صدور از و قائم به اوست، چه مسبوق به عدم باشد چه نباشد و چه ملحق به عدم باشد چه نباشد. پس اگر معنای «حدوث»، صدور از حق باشد، فلاسفه بیش از متکلمان به حدوث قائلند.

(و ان عنوا به انّ العالم)، ۲- اگر مقصود از «حدوث عالم» این باشد که عالم مسبوق به عدم زمانی است، پاسخ آن از این قرار است: زمان جزء عالم است، زیرا به گفته شما هرچه که مسبوق به عدم زمانی نباشد، واجب الوجود است و آن که حادث زمانی نیست، واجب الوجود است. اگر زمان مسبوق به عدم زمانی باشد، لازم می‌آید زمان مسبوق به زمان باشد.

(و ان افصحوا)، ۳- اگر مقصود از «العالم حادث»، «العالم لیس بقدیم»

باشد، پاسخ: اگر مقصود شما از «قدیم» همان است که فلاسفه از «قدیم ذاتی» اراده می‌کنند (یعنی شیئی که به ذات خود و در مرتبه ذات خود بی‌نیاز از علت است)، کسی منکر حدوث عالم به این معنا نیست. اما اگر مقصود از «عالم قدیم نیست» این باشد که «عالم واجب الوجود نیست»، «دائم نیست»، این سخن مورد پذیرش فیلسوف هم هست.

(و ان عنوا انّ العالم)، ۴- اگر مقصود از حدوث عالم، دائمی نبودن آن باشد، دائمی از نظر عرف، زمان طولانی است و شکی نیست که از نظر همه، عمر جهان طولانی است.

(و ان عنوا به انه كان وقت)، ۵- اگر مقصود از حدوث عالم، مسبوق به عدم بودن است، این خلاف نظر خودشان هم هست، زیرا وجود زمانی که عالم در آن نباشد مانند وجود زمانی است که زمان در آن نباشد.

(و ان قال واحد منهم)، ۶- اگر مقصود از حدوث عالم، ازلی نبودن آن باشد، مانند احتمال قبلی نادرست است.

(و ان قال الذی فی الذهن)، ۷- اگر مقصود از حدوث عالم، تناهی آن باشد چنان‌که غزالی می‌گوید، یعنی همان‌گونه که عالم از نظر مکان متناهی است، از نظر زمان هم متناهی است، آیا مقصود از «عالم از نظر مکان متناهی است»، این است که «در ماورای این مکان عدم این مکان است» تا اشکال وارد شود؟ ما می‌گوییم عالم از نظر زمان هم متناهی است، یعنی غیر از این مقدار محدود از نظر مبدأ و متتها زمانی نیست.

پاسخ استاد مطهری: زمان با مکان تفاوت دارد و نباید این دو را با هم مقایسه کرد. خصوصیت مکان این است که هیچ نوع تقدم ذاتی میان مراتب آن وجود ندارد، از این رو در مکان ابتدا و انتها وجود ندارد مگر اعتباراً ولی خصوصیت زمان این است که تقدم و تأخر، ذاتی مراتب آن است، از این رو عدم یک طرف با عدم طرف دیگر فرق دارد، به همین جهت اسم یکی «عدم بدایت» است و اسم دیگری «عدم نهایت».

(انّ القدر الذی فی ذهنه)، پاسخ ملاصدرا: آنچه در ذهن وجود دارد، متناهی است. بیش از آن در ذهن وجود ندارد اما متناهی بودن در ذهن، ملازم با تناهی در خارج نیست. به علاوه اگرچه عالم در ذهن و به حمل شایع، متناهی است ولی به حمل اولی می تواند نامتناهی باشد. به علاوه اگر عالم حادث زمانی باشد، لازمه اش این است که ذات واجب به تنهایی برای ایجاد عالم بسنده نیست و وجود جهان علاوه بر ذات واجب بر چیز دیگر هم توقف دارد و گرنه عالم با خدا وجود می یافت و ازلی و دائمی بود.

(و ان قال اعنی بالحدوث، ص ۱۶۱) ۸- اگر مقصود از حدوث عالم، وجود پس از عدم است اولاً، تناقض است، زیرا بودن زمان پیش از آن که زمان باشد، تناقض است و ثانیاً سخن درباره مجموع عالم است که زمان هم بخشی از آن است و ممکن نیست زمان که بخشی از عالم است پیش از عالم باشد.

(و ان اراد به السبق الذاتی)، ۹- اگر مقصود از حدوث عالم، سبق ذاتی

عدم بر وجود عالم باشد نه سبق زمانی که در قول هشتم گفته شد، فلاسفه هم همین را می‌گویند.

(و ان قال انّ الباری)، ۱۰- اگر مقصود از حدوث عالم، تقدم زمانی خدا بر عالم باشد، به‌گونه‌ای که بین عالم و خدا زمانی وجود داشته باشد، این احتمال را خودش هم نمی‌پذیرد، زیرا زمان بخشی از عالم است و معنی آن این می‌شود که بخشی از عالم بین عالم و خدا قرار گرفته باشد.

(و هو مذهب الحکیم)، ۱۱- اگر مقصود از حدوث عالم، تقدم خدا بر عالم باشد نه تقدم زمانی بلکه تقدم ذاتی خدا بر عالم، این سخن درستی است که فیلسوف هم همین را می‌گوید. تفاوت متکلم و فیلسوف در این تفسیر از حدوث در این است متکلم می‌گوید: وجود عالم بر چیزی غیر از ذات و صفات خدا توقف دارد و فیلسوف می‌گوید: وجود عالم بر چیزی غیر از ذات و صفات خدا توقف ندارد. از همین‌جا تفاوت مشرک از غیر مشرک معلوم می‌شود.

(و اعلم انّ مسألة ابطال التعطیل، ص ۱۶۲) ملاصدرا می‌گویند: مسأله ابطال تعطیل و اثبات صانع مبدع از اعظم مهمات و افضل علوم و معارف الهی است. توضیح: حدوث عالم به مفهوم مورد نظر متکلمان با تعطیل همراه است و نظر فیلسوفان ابطال تعطیل است.

تعطیل: ۱- گاهی در مورد اتصاف حق به کار می‌رود و به نفی هرگونه صفت کمال از واجب تعالی (تنزیه مطلق) تعطیل گفته می‌شود. ۲- گاهی به نفی معرفت عقلی خدا، صفات و اسماء او و این‌که انسان هیچ‌گونه

توانایی بر معرفت ذات حق و صفات حق و اسماء حسناى حق و راهی به معارف الهی ندارد، گفته می‌شود. قائلان به امکان معرفت، مخالفان خود را «معطله» می‌خواندند، یعنی تعطیل عقل از معرفت. کسانی که قائل به عدم امکان معرفت بودند، قائلان به معرفت را «مشبهه» می‌خواندند؛ تشبیه خدا به انسان و مخلوقات.

۳- گاهی به انقطاع فیض و حدوث زمانی عالم و فعل حق تعالی. تعطیل حق از فیاضیت، یعنی ذات حق در ازل فیاض نبود و از فیاضیت معطل بود. فلاسفه این نظریه متکلمان را تعطیل می‌دانند. لازمه نظریه تعطیل، شرک است، یعنی ذات و صفات حق برای فیاضیت کافی نیست و باید امر دیگری دخالت کند تا مرجحی برای فیاضیت باشد.

پس نظریه عدم تعطیل، مساوی با توحید در فاعلیت حق تعالی است و نظریه تعطیل، مساوی با شرک در فاعلیت حق تعالی است و انکار توحید در فاعلیت، همیشه به نوعی انکار در توحید ذات است.

چهار مسأله مهم و اصلی در معارف الهی: ۱- شناخت توحید در ذات ۲- شناخت توحید در فاعلیت که نفی تعطیل لازمه توحید در فاعلیت است. ۳- شناخت نفس انسان و معاد و رجعی او ۴- شناخت عالم طبیعت با توجه به حرکت جوهری آن. پس کسانی که قائل به تعطیل‌اند، از یکی از بزرگترین ارکان معرفت محرومند، آنهم رکنی که رکن دیگری را هم متزلزل می‌کند، زیرا انکار فیاضیت منجر به انکار توحید در فاعلیت می‌شود و انکار توحید در فاعلیت منجر به نوعی انکار در توحید ذات

می شود.

(قال بعض العرفاء، ص ۱۶۳) سخنی از عین القضاء و نقد آن: ملاصدرا قبلاً گفتند: برخی از مردم مقصود خودشان از حدوث را نمی فهمند چه رسد به این که برای آن دلیل بیاورند. برخی از عرفا در جهت مخالف گفته اند: کسانی که می گویند «عالم، قدیم است» مدعا برایشان روشن نیست و این، هوس محض است: کسی که می گوید «عالم، قدیم زمانی است»، اگر مقصودش از عالم، مجموع ماسوی الله باشد، درست نیست، زیرا در مجموع ماسوی الله حقایقی هست که اصلاً زمانی نیستند تا درباره حدوث و قدم آن ها سخن گفت. سلب حدوث و قدم از آن ها از باب سالبه به انتفاء موضوع است. اگر مقصود این باشد که اجسام عالم، قدیم زمانی اند، این هم درست نیست، زیرا معنی قدیم زمانی بودن اجسام عالم این است که اجسام عالم از ازل، در زمان وجود دارند و لازمه این سخن این است که زمان هر چند در مرتبه، تقدم بر این اجسام داشته باشد، یعنی اول باید زمان وجود داشته باشد تا این اجسام در زمان وجود داشته باشند، حال آن که زمان نمی تواند تقدم ذاتی بر اجسام داشته باشد، بلکه اجسام و حرکت اجسام، بر زمان تقدم ذاتی دارند.

(و ان زعم ان الاجسام)، اگر مقصود شما از قدم زمانی این است که عالم مع الله است (یعنی کان الله و کان معه العالم) چنین چیزی محال است؛ در ازل محال است، در زمان حاضر و آینده هم محال است؛ الله مع کل شیء، ولی هیچ چیزی مع الله نیست.

(أقول، ص ۱۶۴) پاسخ ملاصدرا: مقصود حکما از عالم، همین اجسام است. اما این که می گویند «لازمه این که اجسام قدیم زمانی باشند این است که زمان بر اجسام تقدم داشته باشد» درست نیست. معنی این که «اجسام قدیم زمانی اند» این است که اجسام مسبوق به عدم زمانی نیستند، در برابر متکلمان که گفته اند اجسام مسبوق به عدم زمانی اند.

اما این که «آیا مقصود حکما این است که عالم مع الله است؟»، هیچ وقت فیلسوف چنین چیزی نمی گوید.

(و اقرب ما وقع الاحتجاج به)، یکی از حکمای نصاری سخنی گفته است که آن سخن را می توان به آنچه که ما گفته ایم توجیه کرد.^۱ تعبیر یحیی نحوی که نزدیک ترین بیان به ملاصدرا درباره حدوث و قدم عالم است: «اجسام متناهی القوه اند، پس حادثند». این سخن دو معنی موجه دارد:

(و هو انّ العالم)، ۱- «اجسام متناهی القوه اند، پس باید ابتدایی داشته باشند». نیرویی که در عالم اجسام مبدأ فعالیت های جسمانی است متناهی

۱- یحیی نحوی که به او «یوحنا» هم می گویند. وی از متأخرین فیلسوفان مسیحی است، یعنی تقریباً صد سال قبل از دوره اسلام زندگی می کرده است. بوعلی خیلی با یحیی نحوی بد است و می گوید این شخص دروغگو و ریاکار است. سخن بوعلی، به ابوریحان برمی خورد و به بوعلی دشنام می دهد که مگر ارسطو کیست که تو این قدر به حرف های او اعتنا می کنی و کارشان به مشاجره و بدگویی می کشد و دیگر بوعلی جواب نمی دهد و یکی از شاگردهای بوعلی به نام ابوعبید جوزجانی جواب ابوریحان را می دهد و او را نصیحت می کند که اگر با حکیم راه بهتری پیش گرفته بودی اقرب بود، چرا اینقدر هتاکي و فحاشی کردی؟

و پایان‌پذیر است. در آینده گفته می‌شود که: هر جسمی از نظر قوه متناهی است و آنچه متناهی است، آخر دارد، و اگر چیزی آخر داشته باشد اول هم دارد و از ناحیه اول هم نمی‌تواند نامتناهی باشد. پس عالم، هم آخر دارد هم اول. در جسم محدود نمی‌تواند قوای نامحدود وجود داشته باشد. بنابراین قوایی که حاکم بر عالم اجسام‌اند که دائماً فعالیت می‌کنند، تدریجاً تمام می‌شوند و هرچه که به پایان برسد اول هم دارد. به گفته حکما: «ما ثبت قدمه امتنع عدمه» اگر چیزی اول نداشته باشد، آخر هم ندارد و نقطه مقابلش را هم قبول دارند که: «ما ثبت فناؤه امتنع قدمه» اگر چیزی فنا داشته باشد، اول هم دارد.

۲- در فصل پانزدهم از مرحله هشتم مطرح خواهد شد که متناهی القوه بودن دلالت بر تناهی ازلی و ابدی عالم دارد، زیرا اگر ازلی و ابدی بود، تناهی قوه آن تناقض بود.

(و لا یرد علیه، ص ۱۶۵) اشکالات شیخ اشراق بر سخن یحیی نحوی: اشکال یکم: چیزی که متناهی القوه است گرچه به لحاظ ذات خود، متناهی القوه است ولی اگر علت آن دائمی باشد، آن هم دائمی است. به تعبیر دیگر، علت عالم، ازلی و ابدی است، علت که دائمی باشد، فعل منسوب به آن مخصوصاً اگر تنها وابسته به فاعلیت آن باشد، دائمی است و چیزی که دائمی باشد، قوه و آثار آن نیز دائمی است. امداد دائمی علت به دوام قوه، اثر و وجود عالم که ذاتاً متناهی القوه است بیانجامد. به تعبیر صدرایی، عالم متناهی القوه است ولی به این شرط که از غیب امداد

پیوسته به آن نرسد و اگر در همین لحظه هم به عالم امداد از غیب نرسد، عالم فانی می‌شود، چنان‌که اگر در گذشته هم امداد به آن نرسیده بود، زائل شده بود.

اشکال دوم: عناصر به این سبب که متناهی القوه هستند و قوه آنها دائمی نیست، زوال‌پذیرند ولی قوای مدبره اجرام آسمانی (نفوس آنها) برخلاف گمان مشاء و نحوی، مجرد و عقلانی است و مجرد عقلانی زوال‌پذیر نیست. به گفته شیخ اشراق، دلیل (اشکال) اول مهم‌تر است.

(أقول: قوله غیرمتناهی البقاء)، نقد ملاصدرا بر سخن شیخ اشراق: دائمی بودن شیئی از ناحیه علت، مجمل و مغالطه است، زیرا وقتی گفته می‌شود چیزی به حسب ذات خود متناهی است و از جانب علت خود نامتناهی است، ۱- یا مقصود ماهیت آن چیز است ۲- یا وجود آن.

(لانه ان اراد به انه بحسب الماهیه)، ۱- اگر مقصود ماهیت آن باشد، معنی سخن وی این است که شیئی ممکن به حسب ماهیت امکانی خود قوه بقاء ندارد و بقاء آن به وجودی است که خدا بدان افاضه می‌کند. این معنی خارج از محل بحث است و مقصود نحوی این نیست، زیرا اگر چیزی با فرض عدم تناهی علت، متناهی القوه باشد، به این معنی است که قابلیت دریافت قوای نامتناهی را ندارد.

(و ان اراد به ان ذاتها)، ۲- اگر مقصود از شیئی متناهی القوه وجود و هویتی باشد که از ناحیه جاعل صادر می‌شود، نامتناهی بودن وجودی که از ناحیه علت افاضه شده است دو صورت دارد:

یکم: موجود مادی بدون آن که تحولی در آن پدید آید، فیوضات نامتناهی دریافت کند و آثار نامتناهی از آن صادر شود که نادرست است، زیرا چیزی که واسطه میان مبدأ متعال و آثار نامتناهی است نمی تواند موجود متناهی باشد، زیرا شیئی متناهی جسمانی، تأثیر متناهی هم دارد و دریافت فیض از جانب حق تعالی هم برایشان متناهی است و در واقع، شیئی متناهی نمی تواند فیض نامتناهی از علت فیاض دریافت کند و گرنه باید همه اشیاء جزئی متناهی، آثار نامتناهی داشته باشند. آثار و افعال لاحق به یک شخص تابع وجود آن است. اگر وجود آن متناهی باشد، آن آثار و افعال هم متناهی خواهد بود.

(و لایتقض)، اشکال: هیولی اولی، متناهی است ولی آثار نامتناهی را قبول می کند. پس هیولی استدلال یادشده را نقض می کند.

پاسخ: وحدت هیولی، وحدت ابهامی است و تعیین آن در هر لحظه، به یک صورت است و چون صورت ها سیال و متوع هستند، سبب پیدایش استعدادهای نامتناهی برای آن می شود و آثار نامتناهی هیولی به سبب استعدادهای نامتناهی آن است و آن هم به سبب وحدت ابهامی آن است.

(و ثانیهما)، دوم: اگرچه شیئی محدود جسمانی متناهی القوه است ولی از جانب حق تعالی فیوضات نامتناهی بر آن نازل می شود. ازاین رو اگرچه شیئی یادشده محدود است ولی از جانب حق تعالی قوت و هویتی بدان می رسد که مغایر با قوت و هویت قبلی آن است به گونه ای که پیوسته

هویت آن تغییر می‌کند. اگر مقصود این باشد، این حرکت جوهری و حدوث و دثور مستمر عالم است و درست می‌باشد.

فصل سی و ششم: در حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدمش (ص ۱۶۶)

این فصل مطلب مهمی ندارد. در عین حال سه مطلب در این فصل مطرح می‌شود: ۱- حقیقت «آن» که حد مشترک میان دو قسمت از زمان است. ۲- کیفیت وجود «آن» ۳- کیفیت عدم «آن»

«آن» چهار معنی دارد: ۱- معنایی که فرع زمان و صفت برای زمان است. ۲- معنایی که راسم و سازنده زمان است و زمان، فرع آن است. ۳- معنایی که با این که رایج‌تر است ولی چون نادرست است، ملاصدرا آن را مطرح نکرده است. ۴- معنی عرفی (قطعه‌ای از زمان که خود آن قطعه هم زمان است ولی زمان کوتاه) که ارتباطی به فلسفه ندارد.

از آن‌جا که زمان از نوع مقدار یعنی طول است و لازمه طول بودن این است که امتداد باشد، یعنی بتوان برای آن اول، وسط و آخر فرض کرد و بتوان آن را در ذهن تقسیم کرد، طول هرچه کوتاه باشد باز هم هویت خود را دارد. اگر خط بود با کوتاه شدن، باز هم خط است و اگر زمان بود با کوتاه شدن باز هم زمان است و تقسیم‌پذیر، هر چند آن را «آن» بنامند.

معنی سوم آن: کوچک‌ترین جزء زمان که قسمت‌پذیر نیست؛ جزء

لایتجزای زمان که امتداد ندارد. اجزاء لایتجزی داشتن زمان به این معناست که زمان که ممتد است، از ذرات کوچکی ترکیب شده که پس و پیش و گذشته و آینده ندارند. بنابراین، کوچکترین جزء زمان، زمان نیست چون امتداد و بعد ندارد.

فلاسفه این معنی از «آن» مانند جزء لایتجزی در اجسام را نفی می‌کنند ولی متکلمان قائل به آن هستند.

متکلمان: هر جسمی از ذرات کوچکی ترکیب شده که خودشان جسم نیستند و طول، عرض و عمق ندارند. مقصود متکلمان از نقطه، نقطه جوهری است؛ چیزی قائم به ذات، دارای وضع و قابل اشاره حسی، نه نقطه هندسی که قائم به خط است. این غیر از نظریه دموکریت است که می‌گوید هر جسمی ترکیب شده از ذرات بسیار کوچک غیرقابل ابصاری که خودشان جسمند و طول، عرض و عمق دارند.

بر اساس این نظریه، زمان امتدادی است که از مجموع آناتی که امتداد ندارند، تشکیل شده، همان‌گونه که جسم (به نظر متکلمان) امتدادی (طول، عرض و عمق) است که از واحدهایی که طول و عرض و عمق ندارند تشکیل شده است. بنا بر نظریه متکلمان در باب اجزاء جسم، جسم از جهت جسم بودن (جوهر قابل ابعاد ثلاثه) وجود واقعی ندارد، زیرا جسم به معنی قابل ابعاد ثلاثه، مجموع امور غیرقابل ابعاد ثلاثه است. اگر زمان هم مرکب از «آن» به همین معنی باشد، زمان هم وجود واقعی ندارد، یعنی زمان که مقدار است، مجموعه‌ای از اموری است که

خود آن امور بی مقدارند. پس کسی که «آن» را به این معنی بداند و زمان را مجموع آنات، در واقع برای زمان وجود حقیقی قائل نیست. این نظریه در سخنان متکلمان آمده است ولی فلاسفه آن را قبول ندارند. هیچ یک از این دو معنی «آن» در کلام ملاصدرا نیامده است.

ملاصدرا دو معنی برای «آن» ذکر کرده‌اند: ۱- «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است. ۲- «آن» به معنایی که زمان متفرع بر آن است.

(اما کیفیت وجوده)، معنی نخست: زمان امری ممتد^۱ است. هر امر ممتدی، کمیت است. کمیت، تقسیم پذیر است. پس زمان، امتدادی تقسیم پذیر است. تقسیم پذیری دوگونه است: ۱- بالفعل مانند اعداد؛ ۲- بالقوه مانند زمان.

تقسیم پذیری سه گونه فرض می شود: ۱- انقسام فکّی مانند تقسیم جسم به دو بخش. این انقسام به تبع جسم موجود است. ۲- انقسام وهمی یا فرضی که شیئی در خارج تقسیم نمی شود ولی ذهن آن را تقسیم می کند. ۳- تقسیم بین فکّی و ذهنی، یعنی خارجی است ولی بدون آن که انفکاک حاصل شده باشد. این تقسیم به تبع عرض صورت می گیرد. مانند جسمی که نیمی سفید و نیمی سیاه است.

۱- اعم از این که برای زمان وجود عینی قائل باشند، یعنی مانند ملاصدرا قائل به حرکت قطعی باشند یا مانند شیخ و اتباعش حرکت قطعی را امری ذهنی بدانند و موجود بودن زمان را به معنی وجود منشأ انتزاعش بدانند و خود زمان را امری خیالی و ذهنی بدانند؛ گروه دوم زمان را به صورت امری ممتد، امری ذهنی می دانند. سخنان شیخ در این مقام مقداری اضطراب دارد.

هر سه نوع تقسیم در اجسام وجود دارد، ولی در زمان، تقسیم فکّی محال است، زیرا اگر این‌گونه تقسیم شود، باید زمان ابتدا و انتهای حقیقی داشته باشد، در حالی که زمان ابتدا و انتها ندارد. بلکه اجزاء زمان (گذشته و آینده) با هم وجود بالفعل ندارند تا تقسیم انفکاک‌ی شود. معنی این نوع تقسیم این است که زمان به حدی که رسید یک‌دفعه بایستد و بعد دوباره حرکت کند که محال است.

تقسیم زمان به لحاظ ذهنی ممکن است مانند تقسیم ساعت به دو یا چند قسم.

تقسیم زمان به تبع عرض هم ممکن است مانند تقسیم زمان به اعتبار تقارن آن با حوادث.

کمّ منفصل به اقسامی تقسیم می‌شود بدون آن‌که میان اقسام، حد مشترک وجود داشته باشد. مانند تقسیم عدد ۱۰ به دو تا پنج تا، یا یک شش تا و یک چهار تا که بین اقسام حد مشترکی وجود ندارد.

اما کمّ متصل به اقسامی تقسیم می‌شود که میان آن‌ها حد مشترک وجود دارد. (البته این مطلب، در مورد نوع دوم و سوم تقسیم است نه نوع اول که تقسیم فکّی است).

«آن» به معنایی که متفرع بر زمان است یعنی حدّ زمان و نقطه مشترک بین دو زمان، ولی دو زمانی که در واقع از یکدیگر تقسیم نشده‌اند بلکه به حسب دو عرض یا به حسب ذهن دو زمان‌اند.

این معنی «آن» درست است، زیرا زمان، قابلیت انقسام ذهنی به دو

جزء را دارد، قهراً حد مشترک میان دو جزئش نیز اعتبار نفس الامری دارد.

در «آن» به این معنی دو بحث وجود دارد: ۱- بحث در کیفیت وجودش ۲- بحث در کیفیت عدمش.

بحث نخست همین بود که مطرح شد: «آن» به معنی حد مشترک میان دو جزء زمان است و در خارج وجود دارد، یعنی موجود است به وجود منشأ انتزاع، به همان معنایی وجود دارد که کوری در انسان وجود دارد. (و اما کیفیۀ عدمه)، حال آیا عدم «آن» به این معنی، آنی است یا زمانی؟

(ان وجود الشیء، ص ۱۶۷)، شیخ: اشیاء زمانی بر سه قسمند: ۱- آن‌ها که وجودشان آنی است و در «آن» موجود می‌شوند نه در زمان، در «آن» و در طرف و حد زمان واقع می‌شوند، مانند وصولات.

اگر کره‌ای به‌سوی یک سطح واقعی قائم حرکت کند، حرکت آن در زمان است ولی وصول آن در زمان نیست. اگر وصول در زمان باشد، مدت دارد. اگر مدت داشته باشد، اول و وسط و آخر دارد و قابل تقسیم است. اگر کره در نیمه اول این مدت به این سطح رسیده باشد، نیمه دوم، وصول نیست بلکه بعد از وصول است، و اگر در نیمه اول نرسیده پس هنوز شیئی در حال حرکت است.

پس وصول در «آن» (در حد زمان) صورت می‌گیرد نه در زمان، یعنی ظرف وصول، مدت نیست. پس اموری وجود دارد که آنی الحصول‌اند.

۲- اموری وجود ممتد و تدریجی دارند که تمام این وجود تدریجی در قطعه‌ای از زمان رخ می‌دهد. این وجود در زمان تدریجی و منطبق بر زمان است، یعنی هر جزئی از این وجود منطبق بر جزئی از زمان است مانند حرکات قطعی. اجزاء حرکت قطعی بر اجزاء زمان منطبق است.

۳- اموری که زمانی الوجود و در عین حال، دفعی الوجوداند، یعنی به تمام وجودش در تمام زمان وجود دارد. در قسم دوم تمام وجود منطبق بر تمام زمان بود، به این معنی که جزء اول شیئی در جزء اول زمان وجود دارد و جزء دوم در جزء دوم زمان ولی در این قسم وجود شیئی جزء ندارد و بسیط است و شیئی با تمام وجودش در تمام اجزاء زمان وجود دارد؛ همه وجودش در جزء اول زمان و در جزء دوم وجود دارد و در بقیه اجزاء زمان. مانند حرکات توسطی. حرکت توسطی، بسیط است و تمامش در هر جزء زمان وجود دارد، به گونه‌ای که هر آنی از آنات زمان را فرض کنید، این در آن «آن» وجود دارد. (پایان سخن شیخ).

(منها ما ذکره، ص ۱۶۸) اشکال فخر رازی: اشیاء زمانی دو قسم است؛ یا شیئی در «آن» وجود دارد که همان قسم اول است یا در زمان وجود دارد که تدریجی الوجود است مانند حرکت قطعی. اما این که شیئی در «آن» وجود نداشته باشد بلکه در زمان وجود داشته باشد و در عین حال وجودش به نحو انطباق نباشد بلکه دفعی باشد (که شیخ گفت حرکت توسطی این گونه است)، غیرقابل تصور است.

خلاصه آنچه گفته شد: معنی اول و عرفی «آن»: کوچک‌ترین واحد

زمانی که برای انسان قابل تصور است.

معنی دوم: اجزاء لایتجزا که زمان از آن‌ها تشکیل می‌شود. از نظر فلاسفه «آن» به این معنی موهوم و باطل است.

معنی سوم: معنی اول که ملاصدرا ذکر کرده: «آن» متفرع بر زمان است، یعنی نهایت اعتباری برای زمان.

معنی چهارم: «آن» همان است که زمان متفرع بر آن است و به آن «آن سیال» می‌گویند.

تا این‌جا مطلب اول (حقیقت «آن») مورد بحث قرار گرفت. مطلب دوم، کیفیت وجود «آن» است.

کیفیت وجود «آن» از نوع کیفیت وجود حدود دیگر است. کیفیت وجود «آن» با کیفیت وجود خط در سطح یا کیفیت وجود نقطه در خط، فرقی ندارد. همه آن‌ها نهایت چیزی هستند. اگر تفاوتی هست این است که سطح یا خط، کمیت قارّند و زمان کمیت غیر قارّ.

(فاذا عرفت هذه الاصول، ص ۱۷۱) مطلب سوم: کیفیت عدم «آن». وقتی «آن» وجود می‌یابد آن دیگر بقاء ندارد، زیرا «آن» نقطه فرضی در زمان است و وقتی خود زمان غیر قارّالذات است، قهراً نقطه فرضی در زمان هم غیر قارّالذات است. پس برای «آن» عدم هم اعتبار می‌شود. آیا عدم «آن» مانند وجود «آن» به صورت یک نقطه اعتبار می‌شود، یا عدمش صورت زمانی دارد و اگر عدم «آن» زمانی است، چگونه زمانی است؟

شیخ: امور زمانی و آنچه در طبیعت، زمان و زمانیات وجود دارد، به

یکی از این سه گونه وجود داشته باشد:

یکم- آنی الحصول که وجودش در نقطه‌ای از زمان و نه در خود زمان بلکه در «آن» تحقق می‌یابد مانند وصولات.

امور آنی الوجود دو گونه است: ۱- آنی الحصول و زمانی البقاء مانند تلاقی دو کره. وصول و تلاقی کره با سطح قائم در «آن» صورت می‌گیرد و اگر بعد از تلاقی، کره در جای خود بایستد، این تلاقی و تماس، در زمان بقاء دارد. ۲- آنی الحدوث و آنی البقاء مانند کره‌ای که روی سطح افقی در حرکت است و مانند دو کره مماس با هم که حرکت وضعی دارند. در مثال اول کره در هر «آن» نقطه‌ای از آن با نقطه روی سطح وصول دارد، و در آن دوم بقاء ندارد و در هیچ دو آنی در یک مکان نیست.

دوم: امور زمانی تدریجی الوجود بر وجه انطباق. هر جزء آن قابل انطباق بر جزئی از زمان است و هر مقدار برای آن جزء اعتبار شود، برای این جزء هم اعتبار می‌شود. اشیاء تدریجی الوجود، زمان وجود دارند نه «آن» وجود. این گونه نیست که یک جزء از اول یا آخر این‌ها در «آن» رخ دهد.

(ان قلت)، اشکال: حرکت ابتدا دارد و ابتدای آن در زمان محقق نمی‌شود، پس در «آن» محقق می‌شود. اگر ابتدا در زمان صورت گیرد به این معناست که مقداری از زمان را اشغال کرده است. اگر مقداری از زمان را اشغال کرده باشد، خود ابتدا هم باید مقدار داشته باشد و اگر

مقدار داشته باشد، پس خودش ابتدا نیست بلکه اولش ابتداست، باید برویم سراغ اولش. وقتی «ابتدا» نمی‌تواند در زمان محقق شود، پس در «آن» محقق شده، پس باید گفت مقداری از حرکت در «آن» محقق شده است.

(قلنا)، در این جا «ابتدا داشتن» به معنی حد داشتن است و حد شیئی جزء شیئی نیست. حد امر زمانی تدریجی بر حد زمان منطبق است نه بر خود زمان، ابتدا و انتها داشتن حرکت به معنی حد داشتن است. زمان هم ابتدا و انتها دارد به این معنی که حدی دارد. شیئی تدریجی الوجود، بر خود زمان منطبق است و حد آن، بر حد زمان. نهایت شیئی هم جزء شیئی نیست، همان‌گونه که نقطه جزء خط نیست، چون خط مجموع نقطه‌ها نیست. خود شیئی در زمان وجود یافته ولی حدش که امری اعتباری است، بر «آن» که حد زمان است و وجود فرضی و اعتباری دارد، منطبق است.

پس امر زمانی بر وجه انطباق به تمام وجود در زمان تحقق دارد و هیچ چیزی از آن در «آن» وجود ندارد ولی دو نهایت آن بر دو نهایت از زمان انطباق دارد، و این غیر از این است که خودش بر «آن» انطباق داشته باشد.

سوم: امور زمانی دفعی و نه بر وجه انطباق: (این قسم مورد اعتراض فخر رازی است) از اموری که در حیطه زمان‌اند اموری هستند که اولاً، آنی نیستند و ثانیاً زمانی علی وجه الانطباق نیستند. این امور تمام

وجودشان در زمان است نه در «آن»، ولی در عین این که به تمام وجود در زمان اند زمانی علی وجه الانطباق نیستند، یعنی وجود متدرّج ندارند بلکه وجود دفعی دارند. وقتی وجود دفعی شد، قهراً این شیء زمانی، کمیت و امتداد ندارد، و چون امتداد ندارد بر زمان انطباق ندارد.

«امتداد ندارد»، یعنی بسیط است که کمیت و امتداد ندارد ولی در عین حال در امر ممتدی به نام زمان وجود دارد، یعنی بتمامه در همه زمان وجود دارد، نه این که یک جزئش در ابتدای زمان، جزء دیگرش در وسط زمان و جزء دیگرش در آخر زمان وجود داشته باشد بلکه بتمامه در جزء اول زمان وجود دارد، بتمامه در جزء دوم زمان هم وجود دارد و هرچه که برای زمان جزء اعتبار کنیم، این بتمامه در آن جزء وجود دارد. یک شیء است که در زمان می‌گلتد و سیلان دارد. مانند نقطه بسیط است که در زمان سیلان دارد و با تمام وجودش در جزء اول زمان وجود دارد، بعد می‌رود در جزء دوم، بعد در جزء سوم و تدریجاً تمام این زمان را طی می‌کند.

پس این اشیاء دفعی الوجودند و در عین این که دفعی الوجودند زمانی الوجودند نه آنی الوجود.

خلاصه سخن شیخ: ۱- اشیاء آنی الوجود که ظرف حصولشان نقطه فرضی از زمان است و بر دو قسم است: أ- آنی الحصولِ زمانی البقاء ب- آنی الحصولِ آنی البقاء

۲- اشیاء تدریجی الوجود و تدریجی البقاء. هر جزئی از آنها بر

جزئی از زمان عام منطبق است.

۳- اموری که دفعی الوجودند و در عین این که دفعی الوجودند آنی الوجود نیستند. این ها زمانی الوجودند و قهراً زمانی البقاء هم هستند. تدریجی البقاء نیستند بلکه در تمام زمان وجود دارند و به معنی واقعی مستمرالبقاءند. در قسم دوم هر مرتبه اش که وجود پیدا می کرد دیگر بقاء برایش معنی نداشت، ولی این شیئی بسیط، در زمان وجود پیدا می کند و واقعاً در مقداری از زمان بقاء دارد.

از نظر منکر حرکت جوهری، جواهر جسمانی عالم از قسم سوم (دفعی الوجود و زمانی البقاء) است، زیرا بنا بر کون و فساد، ماده که دفعه صورتی را پذیرفت کائن می شود و بعد واقعاً عمر دارد، یعنی به همان نحو که اول دفعه وجود پیدا کرده، در مقداری از زمان به تمام وجودش باقی است و وقتی عمرش به پایان برسد، یک دفعه با تمام وجود معدوم می شود.

به گفته شیخ، این امور، حصول و وجود در ابتدا (به این معنی که با تمام وجود در یک نقطه فرضی زمانی («آن») پیدا شوند) ندارند بلکه ابتدا دارد به این معنی که زمان وجودش ابتدا دارد. این در تمام این زمان وجود می غلتد و تمام این زمان ظرف وجود آن است. این همان شق سومی که شیخ گفته است.

اشکال فخر رازی: اشیاء دو قسم اند نه سه قسم. ۱- اشیاء آنی الحصول که در «آن» حادث می شوند اعم از این که آنی البقاء باشند یا

مستمرالبقاء. این همان امور دفعی الوجود است. اگر دفعی الوجود نبود، تدریجی الوجود است و اگر تدریجی الوجود باشد، زمانی علی وجه الانطباق است و شق سوم ندارد.

فخر رازی بر این مطلب به دو بیان اعتراض کردند (منها ما ذکره، ص ۱۶۸): ۱- الأشياء اما أن يوجد شيئاً فشيئاً، اینها زمانی علی وجه الانطباق اند، و اما أن يوجد دفعهً، یعنی در «آن» وجود پیدا کرده. دیگر شق سوم ندارد.

۲- الأشياء اما أن يحصل دفعهً (یعنی يوجد فی الآن) و اما أن يحصل لا دفعهً بل قليلاً قليلاً. شق سوم ندارد. این که شیخ شق سوم فرض کرده تناقض است. الشیء اما أن يوجد دفعهً و اما أن يوجد لا دفعهً، یا الشیء اما أن يوجد شيئاً فشيئاً و اما أن يوجد دفعهً، و این دو در حکم متناقضین هستند.

(فانه مندفع، ص ۱۶۸)، پاسخ ملاصدرا: این دو، نه تناقض است نه در حکم تناقض. اگر دو شیئی نقیضین یا در حکم نقیضین باشند شق سوم ندارند. ولی این جا شق سوم فرض دارد.

شما می گوید «الشیء اما أن يوجد شيئاً فشيئاً» و اما أن لا يوجد شيئاً فشيئاً. «لا يوجد شيئاً فشيئاً» اعم است از این که يوجد فی الآن أو لا يوجد شيئاً فشيئاً و لكن يوجد فی الزمان.

سخن شیخ این است: «لا يوجد شيئاً فشيئاً» دو شق دارد: ۱- يوجد فی الآن، ۲- يوجد فی الزمان دون أن يوجد فی الآن.

فصل سی و هفتم: کیفیت عدم حرکت و توابع آن (عدم حرکت قطعی و عدم تابع آن یعنی زمان) (ص ۱۷۴) (این فصل مطلب مهمی ندارد)

بیان ساده مسأله: در قطعه‌ای از زمان حرکت وجود دارد و در قبل و بعد آن، آن حرکت وجود ندارد. پس وجود حرکت محفوف به دو عدم است: ۱- عدم سابق بر وجود حرکت ۲- عدم لاحق بر وجود حرکت. ملاصدرا: اولاً، بحث درباره مطلق عدم حرکت نیست، بلکه در عدم لاحق است، یعنی بحث در عدم عارض بعد از وجود حرکت است. ثانیاً بحث درباره همین عدم لاحق، ابتدا بحث ساده به نظر می‌رسد: حرکت قطعی در مدتی از زمان وجود دارد و این زمانِ زمان وجود حرکت است و زمان عدم حرکت هم بعد از پایان حرکت شروع می‌شود ولی این‌گونه نیست و همین محلّ اشکال است.

توضیح: حرکت وجود تدریجی است. وجود تدریجی مستلزم عدم تدریجی است. مقصود این نیست که حرکت به صورت امری بسیط در مدتی از زمان وجود دارد؛ این حرکت توسّطی است. حرکت قطعی یعنی یک امر ممتد و قابل انقسام به اجزاء که با حصول هر جزئی از حرکت، عدم آن جزء مرتفع می‌شود، زیرا هر وجودی طارد عدم خودش است و هر وجودی مساوی با عدم العدم است، یعنی مصداق عدم العدم است. پس هر جزئی از حرکت که محقق شود فقط عدم خود آن جزء متفی می‌شود نه عدم جزء بعدی. باز با آمدن جزء بعدی عدم جزء بعدی متفی

می‌شود نه عدم جزء دیگر و با وجود هر جزئی صرفاً عدم خود آن جزء منتفی می‌شود نه عدم کل. پس همان‌گونه که وجود تدریجی دارد عدم تدریجی هم دارد.

اینک این مسأله مطرح می‌شود: اگر شیئی که وجود تدریجی دارد، عدم تدریجی هم داشته باشد، زمان وجود تدریجی با زمان عدم تدریجی چه نسبتی دارند؟ اگر همزمان باشند، زمان وجود حرکت، زمان عدم حرکت هم هست. در این صورت، در زمان واحد، حرکت هم موجود است هم معدوم و تمام زمان وجود حرکت تمام زمان عدمش هم هست، یعنی اجتماع نقیضین.

ملاصدرا: در باب حرکت، نوعی اجتماع وجود و عدم (اجتماع نقیضین) هست. گویی ماهیت حرکت، ترکیب وجود و عدم است. وجود حرکت قطعی، تدریجی است پس عدمش تدریجی است و چون وجود و عدم هردو تدریجی‌اند پس زمان وجود همان زمان عدم است پس در زمان واحد هم موجود است هم معدوم و این اجتماع نقیضین است.

ولی این اجتماع نقیضین غیر از اجتماع نقیضین محال است. (و اما ثانیاً، ص ۱۷۵) ملاصدرا ابتدائاً گفت: «این‌جا بحث در عدم سابق نیست، بلکه در عدم لاحق است» ولی عبارت تدریجی بودن عدم سابق را توجیه می‌کند نه تدریجی بودن عدم لاحق را: هر جزئی که وجود می‌یابد طردکننده عدم خودش است. پس با وجود هر جزئی

عدمش منتفی است. بنابراین وجود این جزء، ملازم است با عدم عدم خودش (نه با عدم خودش) و نیز ملازم است با عدم جزء بعدی، زیرا جزء بعدی هنوز نیامده پس عدم او منتفی نشده است. با آمدن جزء بعدی، عدم جزء بعدی منتفی می‌شود. پس عدم جزء بعدی بر وجود جزء بعدی تقدم دارد. همین‌گونه هر جزئی عدم خودش را نفی می‌کند که قهراً مقارن است با عدم عدم خودش که همان عین وجود خودش است و مقارن است با عدم جزء بعدی. جزء بعدی که می‌آید عدم خودش را نفی می‌کند و مقارن می‌شود با عدم عدم خودش که عین وجود خودش است و با عدم جزء سوم. جزء سوم هم همین‌گونه. پس عدم‌ها هم مانند وجودها تدریجی‌اند.

استاد مطهری: آنچه این‌جا ثابت شد این است که عدم هر جزئی با جزء قبلی توأم است. پس ملاصدرا عدم تدریجی جزء سابق را بیان کرده‌اند در حالی که مقصود، عدم تدریجی لاحق است و باید این‌گونه بیان شود: هر جزئی که موجود می‌شود عدم خودش منتفی شده است. پس وجود این جزء مقارن است با عدم عدم خودش. با آمدن جزء بعدی، عدم جزء بعدی منتفی می‌شود و وجود جزء قبلی هم منتفی می‌شود، یعنی وجود و حدوث هر جزء بعدی مساوی است با حدوث عدم جزء قبلی. بنابراین همان‌گونه که وجود اجزاء تدریجاً پیدا می‌شود، عدم لاحق اجزاء هم تدریجاً پیدا می‌شود.

علامه: سرّ مطلب این است که حرکت واقعی است مرکب از قوه و

فعل؛ هر مرتبه‌ای قوه مرتبه بعد (یعنی عدم مرتبه بعد) است و مرتبه بعد فعلیت مرتبه قبل است، یعنی آنچه در مرتبه قبل به حالت قوه و معدوم بود، در مرتبه بعد وجود پیدا می‌کند. باز مرتبه بعد قوه مرتبه بعد است، یعنی عدم مرتبه بعد است، و با آمدن مرتبه بعد فعلیت مرتبه بعد به وجود می‌آید و با آمدن آن فعلیت این عدم متفی شده. این بیان هم عدم‌های سابق را توجیه می‌کند نه عدم لاحق را، و حال آن‌که ملاصدرا گفت: بحث ما روی عدم لاحق است.

پس تعبیر ملاصدرا این بود که هر جزئی که وجود پیدا می‌کند، طارد عدم خودش است نه طارد عدم جزء بعدی، و (نه طارد عدم جزء قبلی). حال مطلب دیگری باید اضافه شود: چون اجزاء، بالقوه است نه بالفعل و هر جزئی هم تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، پس هر جزئی قابل تقسیم به دو جزء است. وقتی هر جزئی قابل تقسیم به دو جزء شد، باز جزء اول طارد عدم خودش است نه طارد عدم جزء بعدی یا قبلی. این جزء هم قابل تقسیم به دو جزء است و باز جزء قبلی طارد عدم خودش است نه طارد عدم بعدی یا قبلی. چون این قابلیت تقسیم، بی‌نهایت است، پس نمی‌توان در یک جا توقف کرد و گفت: این جزء اگر طارد عدم خودش است، دیگر قابل تقسیم به وجود و عدم نیست. پس چون هر جزء حرکت، تا بی‌نهایت قابل تقسیم به گذشته و آینده است و هر گذشته‌ای قابل تقسیم به گذشته و آینده است و هر آینده‌ای نیز قابل تقسیم به گذشته و آینده است، و چون هر آینده‌ای عدم گذشته است و هر

گذشته‌ای عدم آینده، پس تا بی‌نهایت این وجود و عدم‌ها در یکدیگر راه پیدا می‌کنند و وجود و عدم متشابه می‌شوند. در این جا واقعاً اجتماع نقیضین نشده است. اجتماع نقیضین آن است که وجودی با عدم خودش جمع شود، ولی این جا هر وجودی عدم خودش را طرد می‌کند و تا بی‌نهایت هم که تقسیم کنیم هر جزئی عدم خودش را طرد می‌کند و با عدم جزء دیگر مقارن است. پس هر حرکت قطعی وجود تدریجی است و وجود تدریجی ملازم با عدم تدریجی است و بنابراین زمان وجود تدریجی عین زمان عدم تدریجی است. پس در حرکت، شیئی در آن واحد هم موجود است و هم معدوم ولی اجتماع نقیضین هم نیست.

بیان دیگر مسأله: حرکت دو اعتبار دارد: ۱- وجود تدریجی شیئی دیگر. وقتی می‌گویید «حرکت شیئی» یعنی وجود حصول تدریجی شیئی آخر. آن شیئی دیگر که وجود تدریجی دارد، عدم تدریجی هم دارد. ۲- حرکت به عنوان یک معنی اسمی و به صورت یک امر مستقل: «خود حرکت، یعنی خود تدرّج وجود شیئی، آیا وجود تدریجی دارد یا وجود غیرتدریجی؟» در گذشته گفته شد وقتی می‌گوییم: زید حادث است، خود حدوث زید حادث است یا قدیم؟ (حرکت قطعی و توسطی).

حرکت هم حدوث تدریجی است، ولی حدوث تدریجی شیئی. عین وجود و حدوث تدریجی دارد. خود تدریج هم تدریجی است یا دفعی؟ تدریجی است یا دفعی مستمر؟

ملاصدرا: تدریج نمی‌تواند، تدریجی باشد، بلکه دفعی است. شیئی که

حرکت می‌کند وجود این شیئی (ما فيه الحركة) تدریجی است، ولی صفتی هم برای این شیئی پیدا شده به نام تدریج، که خود این تدریج وجودش تدریجی نیست، بلکه یک وجود دفعی مستمر است. اگر می‌گویید «این حرکت که پیدا شد، تدریج پیدا شد» به این معناست که یک تدریج حادث شد و در طول زمان استمرار دارد. پس به این اعتبار، تدریج که خود همان حرکت باشد، وجود تدریجی ندارد.

پس اگر حرکت را امری مستقل لحاظ کنیم، وجود حرکت تدریجی نیست و قهراً عدمش هم تدریجی نیست.

در مثال «حدوث» نمی‌توان حدوث را امری غیر از حادث دانست. وقتی چیزی حادث می‌شود واقعاً دو چیز پیدا نشده: یکی خود شیئی حادث و دیگری حدوث حادث، بلکه وقتی شیئی بعد از این‌که نبود وجود پیدا می‌کند، از مقایسه این وجود با عدم گذشته مفهوم «حدوث» انتزاع می‌شود. حدوث یعنی وجود بعدالعدم؛ حدوث از وجود حادث و عدم قبلی انتزاع می‌شود.

حرکت هم واقعیتهی غیر از واقعیت ما فيه الحركة ندارد. حرکت، مسافت و زمان یک چیزند. اگر خود تدریج را که مفهوم انتزاعی است در نظر بگیرید، این مفهوم انتزاعی در عالم عین وجود [مستقل] ندارد. این‌گونه نیست که وقتی شیئی تدریجاً وجود پیدا می‌کند، وجودی دارد و علاوه بر آن، چیز دیگری هم وجود پیدا کرده به نام تدریج. «تدریج» انتزاع ذهن است و فقط در ظرف ذهن وجود دارد و به هیچ شکلی

عینیت ندارد.

(و اعلم انه قد ذکر الشیخ، ص ۱۷۷) سخنی از شیخ: «ابتدا» دو معنی دارد. برخی اشیاء به یک معنی و برخی دیگر به معنی دیگر ابتدا دارند. ۱- «ابتدا» به معنی آن اول وجود؛ این که شیئی آن اول وجود دارد، یعنی وجودش در یک «آن» پیدا می شود و بعد ادامه پیدا می کند. آیات از این قبیلند، یعنی وجودشان در «آن» حادث می شود و بعد در زمان امتداد پیدا می کند. ۲- برخی اشیاء ابتدا دارند ولی نه به معنای آن اول وجود، بلکه به معنای بدایت وجود، یعنی یک وجود واقع در زمان دارند که طرف وجودش - نه خود وجودش - منطبق است با یک «آن»؛ وجودش در «آن» نیست بلکه در زمان است، ولی حد وجودش در «آن» است، بر خلاف قسم اول که وجودش در «آن» است. پس از این مطلب می گوید: شیئی متحرک، ساکن، متکون و فاسد، اول ندارد، یعنی این گونه نیست که اول وجودش در «آن» واقع شود و بعد ادامه پیدا کند، ابتدای به این معنی ندارد، زیرا زمان بالقوه تا بی نهایت منقسم است.

(و اعترض علیه)، اشکال فخر رازی: «این مطلب درباره متحرک و ساکن درست است، ولی درباره متکون و فاسد درست نیست».

توضیح: تغییر دو گونه است: ۱- دفعی ۲- تدریجی. تغییر تدریجی، «حرکت» است و تغییر دفعی، «کون». نقطه مقابل حرکت، «سکون» است و نقطه مقابل کون، «فساد» است.

سخن شیخ در حرکت و سکون درست است ولی در باب کون و

فساد درست نیست، زیرا خود شیخ قائل است که کونها (یعنی تغییراتی که در صور جوهری رخ می‌دهد) دفعی است و «دفعی» یعنی چیزی که در «آن» واقع می‌شود و در زمان امتداد پیدا می‌کند. چگونه شیخ درباره تکونها هم گفته آن اول ندارند؟ قهراً درباره فسادها هم همین گونه است؛ فسادها هم در «آن» پیدا می‌شوند و در زمان امتداد پیدا می‌کنند.

(أقول)، ملاصدرا اشکال رازی را در آن قسمت که مربوط به تکون است، قبول می‌کند و می‌گوید: شیخ تصریح کرده که تکون، امری است دفعی و آنی الوجود. پس سخن شیخ درباره تکونات درست نیست. اگر تکونی در عالم باشد آن اول وجود دارد.

ولی اشکال رازی درباره فسادها (فساد: عدم تکون) درست نیست، زیرا قبلاً گفتیم هر چیزی که وجودش دفعی و آنی است عدمش قطعاً باید در زمان فرض شود.

(لکن الحق)، ملاصدرا: حق این است که همین سخنی که شیخ در این جا گفته درست است، نه آن چه در جاهای دیگر گفته است. شیخ در این جا گفته: حرکت، سکون، کون و فساد هیچ کدام آن اول ندارند. حق همین است که اصلاً کون و فساد در عالم معنی ندارد، یعنی به جای کون و فساد، حرکت است. حق این است که هر کونی، وجود تدریجی است و هیچ کونی نمی‌تواند وجود دفعی داشته باشد. قهراً فساد هم که عدم کون است، به این دلیل که هر چیزی که وجودش تدریجی است عدمش هم تدریجی است، تدریجی است.

ملاصدرا این جا یک برهان جدید بر حرکت جوهری اقامه می کند. برهانی که علامه بر آن تکیه می کنند.

(مما يقع تدریجاً، ص ۱۷۸)، برهان بر حرکت جوهری یا امتناع کون و فساد: کون و فساد محال است، زیرا معنای کون و فساد این است که ماده (هیولای اولی) صورتی را که دارد، رها کند و صورت دیگر بگیرد. تعری هیولی از صورت، یا ماده بدون صورت محال است، زیرا ماده چنان ابهام دارد که بدون صورت نمی تواند موجود باشد؛ مانند جنس که بدون فصل نمی تواند موجود باشد. نسبت ماده به صورت، نسبت جنس به فصل است.

اگر کون و فساد یا تغییر دفعی (وجود دفعی و عدم دفعی) در جوهر محال باشد، جواهر یا هیچ تغییری نمی پذیرند که خلاف ضرورت است یا تغییرشان تدریجی، یعنی حرکت باشد.

ملاصدرا: این عبارت شیخ که «إذ الزمان منقسم بالقوة الى غيرالنهاية» اگر بخواهد رابطه ای با قبل داشته باشد معنایش این است که: کلّ من الحركة و السكون و التكون و الفساد در زمان پیدا می شوند نه در «آن» و زمان بالقوه تا بی نهایت قسمت پذیر است. اگر این تعلیل برای این جهت باشد، معلوم می شود شیخ در این جا سخنی برخلاف جاهای دیگر گفته و حتی در این جا تصریح کرده که تکون ها هم دفعی نیست بلکه زمانی است و همین قدر که زمانی شد تدریجی است. و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق، که قائل به حرکت در جوهر شده است.

فصل سی و هشتم: کیفیت عاد بودن زمان به واسطه «آن» (ص ۱۷۸)

(این فصل مطلب مهمی ندارد)

در حساب و هندسه می‌گویند اعداد و مقادیر برخی عاد برخی دیگرند. دو عدد که قهراً یکی از دیگری بیش‌تر است، اگر عدد کوچک‌تر را از عدد بزرگ‌تر منها کنیم و این منها کردن را تکرار کنیم و در نهایت چیزی از عدد بزرگ‌تر باقی نماند، می‌گویند عدد کوچک‌تر عاد عدد بزرگ‌تر است. ولی اگر عددی را از عدد دیگر کم کنیم و این کم کردن را تکرار کنیم و در آخر چیزی باقی بماند که از عدد کوچک‌تر کم‌تر باشد، عدد کوچک‌تر عاد عدد بزرگ‌تر نیست. مثلاً عدد ۴ عاد عدد ۱۶ است ولی عدد ۳ عاد عدد ۱۶ نیست. «آن»، به این معنی عاد زمان نیست، زیرا «آن» حد مشترک میان دو زمان است. البته به نظر کسانی که می‌گویند «زمان از مجموع آنات لایتجزا ترکیب شده است»، می‌توان «آن» را به همین معنی عاد زمان دانست ولی «آن» به معنای متفرع بر زمان و حد مشترک میان دو زمان، عاد زمان نیست.

به معنی دیگری هم می‌توان «آن» را عاد زمان دانست. کم متصل یک واحد است ولی می‌توان کثرت را اعتبار کرد، یعنی به کم منفصل تبدیل کرد. مثلاً یک طناب هشت متری که یک واحد متصل است. به هشت یک متری تقسیم می‌شود. در این صورت، دو متر این طناب عاد هشت متر است ولی یک متر و نیم عاد هشت متر نیست.

«آن» به این معنی عاد زمان است که زمان را - که یک کمیت متصل

است - با «آن» ها تقسیم کنیم تا عاد آن باشد.
پس عاد بودن «آن» برای زمان به این معناست که با «آن» مقداری از
زمان می‌سازیم و آن مقدار کوچک عاد مقدار بزرگ می‌شود.

فصل سی و نهم: چگونگی تعدد و اندازه‌گیری زمان و حرکت به وسیله یک‌دیگر (ص ۱۷۹)

(این فصل مطلب مهمی ندارد جز حکمت مشرقی آن).
مطلب اول: تعدد زمان به حرکت و تعدد حرکت به زمان است.
مطلب دوم: تقدیر حرکت به زمان و زمان به حرکت.
تعدد حرکت به زمان و تعدد زمان به حرکت، مربوط کم منفصل
است، به این معنی است که به تبع کثرتی که زمان پیدا می‌کند، حرکت
کثرت پیدا می‌کند و به تبع کثرتی که حرکت پیدا می‌کند، زمان کثرت
پیدا می‌کند. ولی اندازه‌گیری، مربوط به کم متصل است.

(حکمه مشرقیه، ص ۱۸۰)

«مشرقی» در مقابل «مغربی»؛ حکمت یونان «مغربی» و حکمت
مسلمانان «مشرقی» است. مقصود از «مشرق»، «اشراق» است، یعنی شرق
معنوی. «حکمت مشرقی» یعنی حکمتی که از مشرق روح طلوع کرده
است، نه از مغرب روح. «حکمتی که از مشرق روح طلوع کرده» یعنی
حکمت اشراقی و الهامی که از مبدأ ماوراءالطبیعی سرچشمه می‌گیرد، و

«حکمتی که از مغرب روح طلوع کرده» یعنی آن که از فکر و استدلال محض سرچشمه می‌گیرد. ملاصدرا در جلد اول، نور شرقی و ظل غربی؛ یک فکر زایل شدنی و بی پایه (پای استدلالیان چوبین بود)، یعنی صرفاً فکری و استدلالی و مشائی محض را مغربی و فکری را که ریشه اشراقی و الهامی و معنوی دارد، «مشرقی» می‌نامد. «حکمت اشراق» یعنی افلاطونی در مقابل حکمت مشاء که ارسطویی است.

سه عنوان مکرر گفته می‌شود: «مسافت، زمان، حرکت»؛ «حرکت علت زمان است، حرکت عاد زمان است، زمان عاد حرکت است، حرکت در مقوله واقع می‌شود، پس حرکت چیزی است در مقوله»، این‌ها در واقع یک چیزند و کثرت ذهنی و تحلیلی دارند. اگر می‌گوییم «حرکت در کیف»، چنین نیست که وجود کیف یک چیز باشد و وجود حرکت کیف چیز دیگری باشد و وجود زمان چیز سومی باشد، بلکه این‌ها یک وجودند، یک وجود سیال. این وجود سیال به اعتباری وجود کیف است، به اعتباری وجود حرکت است و به اعتباری وجود زمان. یعنی عروض حرکت برای مسافت و عروض زمان برای حرکت، تحلیلی عقلی است نه عروض عینی. این مطلب متعالی است.

حرکت به شش چیز نیازمند است: فاعل، موضوع، زمان، مبدأ، منتهی و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود.

مبدأ (ما منه)، منتهی (ما الیه)، زمان (ما علیه)، موضوع (ما به)، فاعل (ما عنه) و مقوله (ما فیه). ابتدا به نظر می‌رسد که در هر حرکتی شش

چیز جدا از هم وجود دارد. برخی از این‌ها کثرت عینی دارند مانند محرک (فاعل) که عین حرکت نیست. موضوع حرکت (محرک) در حرکات عرضی، غیر از حرکت است ولی در حرکت جوهری، عین حرکت است.

گاهی مقصود از «مبدأ»، مبدأ واقعی است، یعنی سکونی هست بعد حرکتی پیدا می‌شود. در این‌گونه موارد، حرکت ابتدا دارد. متنها هم همین‌گونه است. در این صورت، مبدأ و منتهای حرکت غیر از حرکت است.

ولی اگر حرکتی غیرمتناهی باشد، هر مرتبه‌ای از حرکت، غایت مرتبه دیگر و مبدأ مرتبه دیگر است. در این حرکات، مبدأ و غایت نسبی است، یعنی مرتبه‌ای از حرکت نسبت به مراتب بعدی مبدأ و نسبت به مراحل قبلی غایت و نسبت به خود حرکت، مرتبه‌ای از حرکت است. پس مبدأ و غایت، ممکن است با حرکت متحد باشند.

موضوع این فصل بررسی وحدت مسافت و زمان با حرکت است و این‌که آیا حرکت عین مقوله‌ای است که در آن واقع می‌شود و کثرت این دو تحلیلی و ذهنی است یا حقیقی.

در فلسفه حرکت مکانی را مسافت نمی‌گویند بلکه این (و مکان) می‌گویند که مقدار جسم است پس مسافت عرفی، عین حرکت نیست. هر جسمی نیاز به «این» دارد. «این»، هیئت وقوع شیئی در مکان است. پس اول باید برای جسم مکان تصور کنیم تا «این» تصور شود. مکان از

نظر اشراقیون: فضایی که جسم آن را اشغال می‌کند. از نظر مشاء: مکان غیر از خود اجسام چیز دیگری نیست؛ هر جسمی محاط است به اجسام دیگر. مکان: سطوحی از هوا و جسم که بر سطوح جسم احاطه دارد؛ سطح محیط بر سطح محاط.

«این» عبارت است از خصوصیتی که شیئی از نظر وقوعش در مکان پیدا می‌کند. وقتی چیزی حرکت می‌کند، مکان متغیر تدریجی دارد و آن به آن مکانش تغییر می‌کند.

مسافت: مکان تدریجی که جسم در طول زمان پیدا می‌کند. هر جسم متحرکی یک مسافت دارد. این، معنی مسافت در حرکت مکانی است.

مسافت، اختصاص به حرکت مکانی ندارد بلکه مقولات دیگر هم دارد. مثلاً سبب کالی که تدریجاً تغییر می‌کند و زرد می‌شود، کیف آن، آن به آن تغییر می‌کند. این کیف متغیر منطبق بر زمان، مسافت کیفی است. اگر «وضع» تغییر کند، مسافت وضعی است. جوهر اگر در جوهر تغییر کند و از یک جوهر ضعیف به یک جوهر کامل برسد، همین تغییرات جوهری، مسافت آن است.

با توجه به معنی «مسافت»، حرکت و مسافت دو چیز نیستند. چیزی که در مکان حرکت می‌کند و مکان تدریجی و سیال دارد، اگر آن را به اعتبار این که یک وجود سیال است در نظر بگیریم، مسافت است و اگر سیلان وجود آن را در نظر بگیریم، حرکت است.

مانند «حدوث حادث»؛ حدوث، وجودی مستقل از وجود حادث

ندارد. وقتی وجود حادث را با عدم قبلی مقایسه کنیم، حدوث است. پس حرکت، یعنی تغییر و سیلان، و مسافت، یعنی وجود سیال. دو چیز نیستند، بلکه دو حیثیت ذهنی و انتزاعی هستند.

می‌توان گفت مکان، عین حرکت است و می‌توان گفت حرکت در آن واقع شده است. اگر بگوییم «حرکت در آن واقع شده است»، عقل حرکت را جدای از آن لحاظ می‌کند، در حالی که در عالم عین، حرکت و آنچه که حرکت در آن واقع شده یک چیز است.

پس وقتی موضوع را به مکان خودش نسبت دهیم و بگوییم «این موضوع در این مکان سیلان یافته»، نامش حرکت است.

گاهی این سیلان مبهم و گاهی متعین اعتبار می‌شود. بسیاری از اشیاء دو اعتبار دارند: اعتبار مبهم و اعتبار متعین. مثلاً اگر جسم را مبهم از تعینی که دارد و فقط به اعتبار این که جوهر قابل ابعاد ثلاثه است بدون تعیناتش در نظر بگیریم، جسم طبیعی است. ولی هیچ گاه مبهم، مستقل از متعین وجود ندارد و هر مبهمی با یکی از تعینات وجود دارد. اگر جسم را با تعین و اندازه خاص در نظر بگیریم، جسم تعلیمی است. پس جسم طبیعی و تعلیمی، در خارج دو وجود ندارند. همین موجود واحد را اگر مبهم اعتبار کنید، جسم طبیعی و اگر متعین اعتبار کنید، جسم تعلیمی است. از این رو، جسم تعلیمی و جسم طبیعی اتحاد در وجود دارند و اختلاف در ابهام و تعین.

فرق حرکت و زمان، به ابهام و تعین است. اگر حرکت را به عنوان

یک اتصال، مبهم و بدون تعیین اعتبار کنیم، حرکت است ولی اگر آن را با تعینش در نظر بگیریم، زمان است. پس حرکت با مسافت و زمان خودش، اتحاد وجودی دارد و اختلاف عقلی مانند جنس و فصل. اگرچه تنها زمان و مسافت نیست که با حرکت وحدت دارند بلکه گاهی متحرک، مبدأ و منتها هم عین حرکت است ولی زمان و مسافت در همه جا با حرکت وحدت وجود دارند، اما متحرک در برخی جاها (در حرکت جوهری) با حرکت، وحدت وجود دارد و در برخی جاها (در حرکت عرضی) وحدت ندارد. مبدأ و منتها هم در برخی از حرکات عین حرکتند و در برخی دیگر عین حرکت نیستند. از این جهت فقط این دو را ذکر کرده‌اند.

فصل چهارم: امور زمانی (بودن چیزی در زمان) (ص ۱۸۱)

عرف زمان را مانند مکان، ظرف اعتبار می‌کند و همان‌گونه که رابطه اشياء با مکان را با «فی» بیان می‌کند، رابطه اشياء با زمان را نیز با «فی» بیان می‌کند.

هریک از حروف، نوعی رابطه را بیان می‌کند؛ مثلاً «من» رابطه شیئی را با مبدأ شروع، «الی» رابطه شیئی را با منتهی (به اعتباری: غایت)، «عن» رابطه شیئی را با مبدأ صدور، «فی» هم رابطه شیئی را با مسافت مکانی بیان می‌کند ولی فلاسفه آن را تعمیم می‌دهند به همه آنچه که حرکت در آن واقع می‌شود. فلاسفه برای این که میان مقوله‌ای که حرکت به آن نیاز دارد

و زمان اشتباه نشود، اصطلاحی اختراع کرده‌اند و رابطه شیئی با زمان را با «علی» بیان می‌کنند، این به اعتبار انطباق است، یعنی از باب این‌که هر جا که حرکت باشد حرکت و زمان منطبق بر یکدیگر می‌شوند. البته «انطباق» در این جا به این معنی است که شیئی حرکتی دارد و زمانی که مربوط به خودش است و چون زمان این شیئی را بر زمان عمومی منطبق می‌کنند، به اعتبار زمان عمومی، زمان را «ما علیه» می‌گویند. ولی در عرف زمان را مانند مکان با «فی» بیان می‌کنند و زمان و مکان حکم ظرف را دارند.

پرسش: به چه مناسبت زمان، ظرف برای اشیاء تلقی می‌شود؟
پاسخ: کلمه «فی» برای مفهوم ظرفیت وضع شده است. «ظرفیت» یعنی احاطه. شیئی محیط را «ظرف» و شیئی محاط را «مظروف» می‌گویند. در کل و جزء هم جزء مظروف اعتبار می‌شود و کل ظرف؛ در کلی و جزئی هم همین است. حتی شیخ اشراق به جای «کلی» لفظ «محیط» را به کار می‌برد. پس افراد به منزله مظروفند و انواع به منزله ظروف، انواع به منزله مظروفند و اجناس به منزله ظروف. ولی آنچه در باب کلی و جزئی است عکس آن چیزی است که در باب کل و جزء است، زیرا هر کلی جنسی جزء نوع است و هر کلی نوعی جزء فرد است، یعنی هر جزئی کل کلی است و هر کلی جزء جزئی است. از این رو به جزئی، جزئی می‌گویند، یعنی: المنتسبُ الی الجزء و هو الکلی و به کلی، کلی می‌گویند، یعنی: المنتسبُ الی کله و هو الجزئی.

پس فی بودن (فیئیت) اختصاص به ظرفیت مکانی ندارد، در غیر

ظرفیت مکانی مانند جزء و کل، جزئی و کلی نیز گفته می‌شود و هر جا که شمولی در کار باشد، فیثیت به کار می‌رود.

علت این که عرف در مورد زمان هم «فی» به کار می‌برد، احاطه زمان است. عرف وقتی که هر حرکت یا ذو حرکتی را به زمان نسبت می‌دهد، این گونه نیست که مقصود زمان خود آن حرکت یا ذو حرکت باشد که فلاسفه برای تبیین آن به تکلف افتاده‌اند بلکه زمانی را که عرف درک می‌کند همان زمان عمومی مشترک است که به قول قدما، حرکت شبانه‌روزی فلک و به قول ملاصدرا حرکت جوهری فلک است و به قول علامه حرکت جوهری مشترک میان همه اشیاء است که هرکسی در عمق وجدان خود آن استمرار را احساس می‌کند. پس کاربرد «فی» در مورد زمان به این دلیل است که در هر زبانی زمان را هم مانند مکان ظرف تشخیص می‌دهند. ولی شیخ سخن دیگری گفته و ملاصدرا هم بر مبنای خود بر شیخ اشکال می‌کند.

شیخ: شیئی از آن جهت در زمان واقع می‌شود که در او تقدم و تأخری فرض شود و آینده و گذشته‌ای در آن وجود داشته باشد. اشیاء از جهاتی تقدم و تأخر دارند و از جهاتی ندارند. زمانی بودن آن‌ها به اعتبار جهات تقدم و تأخر آن‌هاست.

اگر جسم را در نظر بگیریم، معنی ندارد در زمان باشد، زیرا حرکت ندارد تا در زمان باشد. ولی چون حرکات عرضی دارد، می‌گوییم این شیئی در زمان است. در زمان بودن جسم، به اعتبار عوارض آن است،

عوارضی که از نوع حرکتند و در آنها تقدم و تأخر وجود دارد و الا به اعتبار ذاتش، در زمان نیست.

در اواخر جلد هفتم در باب حرکت جوهری برهانی آمده که دلیلی بر بطلان نظریه امثال شیخ است: می‌گویید اگر این حرکات عرضی نباشد، زمان از بین می‌رود. فرض کنید یک دفعه یک «ایست» به عالم بدهیم که تمام این حرکات عرضی متوقف شوند، خورشید و ماه و ستاره سر جای خود بایستند، آیا دیگر زمانی وجود نخواهد داشت؟! بنا بر قول شیخ باید گفت دیگر زمان وجود ندارد، حال آن‌که هرکسی به وجدان خودش این مطلب را احساس می‌کند که اگر بخواهد زمان وجود نداشته باشد، باید عالم وجود نداشته باشد؛ نمی‌شود عالم وجود داشته باشد و زمان وجود نداشته باشد. این‌گونه نیست که چون تغییرات کمی و کیفی پیدا می‌شود، زمان هست و اگر این تغییرات عرضی نباشد زمان به کلی منتفی می‌شود. (أقول، ص ۱۸۲) ملاصدرا: حق این است که این سخنان درست نیست، زمان بر تمام عالم حکم فرماست چون طبیعت در ذات خودش متغیر و متحرک است. اگر می‌گوییم «حرکت در کم، حرکت در کیف» چنین نیست که وجود کیف یک چیز باشد و وجود حرکت کیف چیز دیگر و وجود زمان چیز سوم بلکه این‌ها یک وجودند، یک وجود سیال که به اعتباری کیف است، به اعتباری حرکت و به اعتباری زمان، یعنی عروض حرکت برای مسافت و عروض زمان برای حرکت، عروض تحلیلی عقلی است نه عینی.

مرحله هشتم: دنباله مباحث مربوط به حرکت

(ص ۱۸۴)

فصل یکم: آغاز و انجام حرکت و تضاد میان حرکتهای

«مرحله» یعنی منزل. همان گونه که سالکان باید منازل را به سلوک قلبی طی کنند تا به توحید برسند، سالکان عقلی و فیلسوفان هم باید مراحل و منازل را طی کنند تا به الهیات بالمعنی الأخص برسند. این مراحل را بیان می کند تا خارها و مشکلات از سر راه سالک عقلی برداشته شود. ایشان تاکید می کند که به موازات برداشته شدن این مشکلات از سر راه عقل، باید مشکلات اخلاقی هم از سر راه قلب و دل برداشته شود.

حکیم سبزواری: «در اکثر نسخ، عنوان به همین صورت است»، یعنی همه نسخه ها این گونه نیست. به علاوه منطقی نیست که تتمه احوال حرکت، مرحله ای جداگانه باشد. ملاصدرا از «امور عامه» تعبیر به «مراحل» می کند و قهراً مسائل حرکت همه یک منزلند و نباید به منزله دو مرحله تلقی شوند. به علاوه به قول حکیم سبزواری، ایشان عنوان مرحله هفتم را «قوه و فعل» قرار داد و «قوه و فعل» اعم از حرکت است و بحث حرکت را تحت عنوان یک فصل شروع کرد، آن وقت چطور می شود

«تتمه احوال حرکت» یک مرحله مستقل باشد؟ ایشان احتمال می‌دهند که این غلط، از نساخ باشد.

به‌طور کلی در اسفار، تشویشی از نظر ترتیب مراحل وجود دارد. حتی در چاپ سنگی «قوه و فعل» تحت عنوان «مرحله رابعه» ذکر شده است، حال آن‌که طبق ترتیب موجود، مرحله هفتم می‌شود. البته احتمال این‌که «قوه و فعل» مرحله چهارم باشد هست، زیرا در باب «قوه و فعل» بارها می‌گوید فلان مسأله را بعداً خواهیم گفت و حال آن‌که به حسب ترتیب موجود که «قوه و فعل» مرحله هفتم است، این مسائل قبلاً گفته شده است.

استاد مطهری: به احتمال قوی همان‌گونه که حکیم سبزواری فرموده‌اند، این مرحله را نساخ اضافه کرده باشند، زیرا در جلد اول چاپ‌های سنگی، پس از این مرحله تنها دو مرحله «حدوث و قدم» و «مسائل عقل و عاقل و معقول» وجود دارد و مجموعاً نه مرحله می‌شود؛ آن‌وقت برای این‌که «تلك عشرةً كاملة» شود، یکی از این مراحل را شکسته‌اند تا مجموعاً ده مرحله درست شود ولی نیازی به این کار نبود، زیرا بحث «جواهر و اعراض» که جلد دوم اسفار در چاپ قدیم است، همان مرحله دهم است و جزء امور عامه است.

حق این است که این مبحث، یک فصل از مرحله هفتم باشد و مرحله دهم همان مبحث «جواهر و اعراض» است که در چاپ‌های سنگی قدیم، جلد دوم است. در چاپ‌های قدیم در اول «جواهر و اعراض» کلمه

«المرحله» نوشته شده ولی به این که مرحله چندم است اشاره نشده است. گویا دیده‌اند اگر بنویسند «المرحله الحادی عشر» باز تعداد مراحل، عدد شکسته‌ای می‌شود، لذا «المرحله» را نوشته‌اند و عددش را ذکر نکرده‌اند. منشأ تضاد حرکات: حرکت متقوم به شش چیز است: ما منه (مبدأ)، ما إلیه (منتهی)، ما عنه (فاعل)، ما به (موضوع)، ما فیه (مسافت)، و ما علیه (زمان).

آیا برخی از حرکات از قبیل متمائلین، برخی از قبیل متجانسین و برخی از قبیل متضادین‌اند؟

منشأ تضاد حرکات کدام یکی از این عناوین است: ۱- فاعل‌ها ۲- موضوعات ۳- زمان‌ها ۴- مسافت ۵- مبدأ و منتهی.

منشأ تضاد حرکات فقط تضاد ما منه و ما إلیه است؛ اگر دو حرکت از نظر مبدأ و منتهی با هم متضاد باشند، با یکدیگر متضادند و گرنه با هم تضاد ندارند. غیر از تضاد ما منه و ما إلیه چیز دیگری منشأ تضاد حرکات نیست.

تضاد حرکات در حرکت کیفی: اگر دو کیف متضاد باشند، مانند این که جسمی ابيض باشد و تدریجاً به‌سوی سواد حرکت کند و متقابلاً جسمی اسود باشد و تدریجاً به‌سوی بیاض حرکت کند. چون بیاض و سواد متضادند، دو حرکت هم که مبدأ یکی بیاض و منتهایش سواد و مبدأ دیگری سواد و منتهایش بیاض است، «متضادین»‌اند. گاهی دو کیف متضاد نیستند بلکه کالمتضاد می‌باشند. شرط تضاد نهایت خلاف است.

اگر جسمی از زردی به‌سوی آبی حرکت کند و جسم دیگری برعکس آن، این دو حرکت را «کالمتضادین» می‌نامند زیرا زردی و آبی کالمتضادین هستند.

(اما فی الآن)، تضاد حرکات در حرکت آینی: برخی حرکات مستقیم متضادند. قدما به دو جهت واقعی قائل بودند و سایر جهات را اعتباری می‌دانستند: جهات واقعی ۱- جهت فوق ۲- جهت سفلی. جهت «سفلی» یعنی به‌سوی مرکز عالم که مرکز زمین است و جهت «فوق» جهت مخالف مرکز عالم است که همان جهت محدّد الجهات (فلک اطلس) است.

اگر جسمی از مرکز زمین به‌سوی بالا حرکت کند و جسمی از محدّد الجهات به‌سوی مرکز عالم حرکت کند، این دو حرکت متضاد حقیقی‌اند ولی اگر جسمی از طرف فوق (نه از خود فوق) به‌سوی تحت (نه به‌سوی خود مرکز عالم) حرکت کند و جسم دیگری هم از طرف تحت به طرف فوق حرکت کند،^۱ این دو حرکت کالمتضاداند، زیرا یکی از این دو از طرف فوق به طرف تحت است و دیگری از طرف تحت به طرف فوق است.

تضاد حرکات در حرکت کمی: اگر شیئی طبیعی، در دو جهت کوچکی و بزرگی دو حد داشته باشد که از آن دو حد تجاوز نکند، حرکت از کوچکی حقیقی به‌سوی بزرگی حقیقی و حرکت چیز دیگر در

۱- سنگی از سقف به طرف سطح و سنگی از سطح زمین به طرف سقف حرکت کند.

جهت عکس آن، متضادین اند، زیرا غایه الخلاف بر آن دو صدق می کند ولی اگر چیزی از کوچکی به سوی بزرگی حرکت کند و شیئی دیگری از بزرگی به سوی کوچکی حرکت کند و این کوچکی و بزرگی حد نهایی نباشند، این دو حرکت شبه متضادین اند.

کوچک ترین و بزرگ ترین اندازه انسان، حیوان و نبات، محلّ تحقق غایت الخلاف است.

(اما الحركات المستديره، ص ۱۸۵) تضاد حرکات در حرکت وضعی و آینی مستدیر.

حرکت وضعی: حرکت شیئی به دور خودش. حرکت آینی مستدیر: حرکت انتقالی زمین.

اگر حرکت وضعی مسبوق به سکون باشد، می توان برایش مبدأ فرض کرد ولی نمی توان منتهی فرض کرد، زیرا همان وضعی که مبدأ بوده، منتهی هم قرار می گیرد. ولی اگر مبدأ هم نداشته باشد، یعنی از وقتی این شیئی وجود دارد حرکت داشته، مانند حرکت فلک به عقیده قدما، مبدأ هم ندارد. پس این که می گویند هر حرکتی مبدأ و منتهی دارد، مخدوش است.

وقتی چیزی نه مبدأ دارد نه منتهی، تضاد هم ندارد، منشأ تضاد حرکات، تضاد مبدأ و منتهاست.

اشکال علامه طباطبائی:

مبدأ حرکت این ها نیست. مبدأ و منتهی نامیدن مکان، مجاز است.

حرکت خروج شیئی از قوه به فعل است، یعنی مبدأ حرکت، قوه است و نهایت حرکت، فعلیت. جسم أبيض که به سوی سواد حرکت می‌کند، أسود بالقوه است و اگر أسود بالقوه نبود حرکت، محال بود. در این جا حرکت از أبيضیت به أسودیت نیست بلکه از أسودیت بالقوه به أسودیت بالفعل است. حرکت، وجودی است بین قوه و فعل و از قوه به فعل.

شکی نیست که میان قوه و فعل تنافی است، ولی میان این دو، تضاد اصطلاحی نیست. بنابراین مبدأ حرکت قوه است و منتهای حرکت فعلیت و میان قوه و فعلیت هم همیشه تنافی است نه تضاد.

با این بیان، این اشکال حل می‌شود: «در حرکت مستدیر و حرکت وضعی (مخصوصاً دائم) مبدأ و منتهی وجود ندارد». پاسخ: مبدأ به معنای این که حرکت از یک حالت ساکن شروع شده باشد، در این حرکات وجود ندارد، ولی مبدأ به معنای قوه وجود دارد. در این جا دائماً خروج از قوه به فعلیت است و مبدئش قوه و نهایتش فعلیت است، میان حرکت مستقیم آینی و مستدیر آینی و نیز حرکت وضعی تفاوتی نیست.

اما اشکال جدیدی که به وجود می‌آید: بنابر این که حرکت خروج شیئی از قوه به فعل باشد، دیگر دو حرکت متضاد وجود ندارد، زیرا خروج از قوه به فعلیت وجود دارد ولی خروج از فعلیت به قوه وجود ندارد تا تضادی در حرکت‌ها باشد.

اشکال دیگر: مقسم تضاد، تماثل، تجانس و تخالف، ماهیت است نه وجود و حرکت، گونه وجود است.

آیا حرکت فقط یک غایت (به معنی ما یتهی الیه الحركة) دارد یا ممکن است هر مرتبه آن غایت مرتبه دیگر باشد؟ این فصل مقدمه‌ای برای فصل هفتم و تا اندازه‌ای برای فصل چهارم است.

فصل دوم: نفی حرکت از سایر مقولات (غیر از مقولات پنج‌گانه) (ص ۱۸۶)

(آنچه در این فصل مطرح شده در فصول بیست و سوم و بیست و چهارم مرحله هفتم مطرح شد).

قدما در سه مقوله آین، کم و کیف حرکت را جایز می‌دانستند و شیخ مقوله وضع را هم اضافه کرد. می‌گفتند در شش مقوله دیگر حرکت واقع نمی‌شود. ملاصدرا حرکت جوهری را افزود. بنابراین در پنج مقوله اضافه، متی، جده، فعل و انفعال حرکت واقع نمی‌شود.

معنی عدم حرکت در مقوله اضافه و مقوله جده: نفی حرکت از مقوله اضافه و جده، یعنی این دو مقوله از نوع نسبت‌اند و اصالت ندارند بلکه تابع موضوع‌شان هستند، اگر موضوعشان ثابت باشد این‌ها هم ثابتند، اگر موضوعشان حرکت داشته باشد این‌ها هم حرکت دارند. نفی حرکت از این دو مقوله به معنی ثبات آن‌ها نیست بلکه به معنی نفی اصالت از آن‌هاست. همان‌گونه که وجود بالذات ندارند، حرکت بالذات هم ندارند.

اشکال علامه بر تعبیر «بالعرض» در کلام ملاصدرا: تعبیر ملاصدرا: حرکت در این مقولات بالعرض است. علامه می‌گوید: «حرکت در این

مقولات بالتبع است» نه بالعرض.

فرق حرکتِ بالتبع و حرکتِ بالعرض: «حرکتِ بالتبع» این است که تابع و متبوع هر دو واقعاً حرکت دارند ولی یکی تابع حرکت دیگری است. اما «حرکتِ بالعرض» اسناد حرکت به دیگری مجاز است. «حرکتِ مجازی» یعنی واقعاً حرکت نیست، یک حرکت وجود دارد که به یکی بالاصاله و به دیگری بالعرض و المجاز نسبت داده می‌شود.

«حرکتِ بالعرض» از قبیل وصف شیئی به حال متعلق است و از قبیل واسطه در عروض است، ولی «حرکتِ بالتبع» از قبیل واسطه در ثبوت است.

منشأ اختلاف نظر ملاصدرا و علامه: ریشه این اختلاف در این است که مقوله اضافه و جده اصالت دارد یا نه. کلام علامه مبنی بر اصالت داشتن این دو مقوله است و چون هر حرکت جوهری به تبع خودش حرکت‌های عرضی به وجود می‌آورد، می‌گویند حرکت مضاف، حرکتِ بالتبع است. پس دو حرکت موجود است: یکی حرکت موضوع که جوهر است و دیگری حرکت مضاف و حرکت طفیلی حرکت جوهر است.

ولی به نظر ملاصدرا اصلاً وجود مضاف وجود بالعرض است، یعنی اصلاً «مضاف» و به‌طور کلی نسب و اضافات، وجود حقیقی ندارند، بلکه از قبیل معقولات ثانیه‌اند.

(و اما مقوله ان یفعل، ص ۱۸۸) عدم حرکت در مقولات دیگر

مقوله آن يفعل و آن يفعل، حرکت نیست، زیرا ماهیت این دو مقوله، ماهیت حرکت است. در مقوله‌ای حرکت هست که در تعریف و ماهیت آن، حرکت اخذ نشده باشد و در عین حال، وجودش سیال باشد. اما اگر حرکت جزء مقوله‌ای باشد، حرکت در آن به معنی حرکت در حرکت است. پس نفی حرکت از این مقولات به معنی ثبات این مقولات نیست پرسش: چه مانعی دارد که مقوله‌ای که خودش عین تدریج است، وجود تدریجی هم داشته باشد و تدریج، وجود تدریجی پیدا کند؟ پاسخ: لازمه چنین حرفی حرکت در حرکت است که محال است.

دلایل امتناع وقوع حرکت در حرکت

دلیل یکم: فاعلی که فعلش تسخین است و تدریجاً منفعلی را گرم می‌کند، اگر تسخین دفعتاً وجود پیدا کرده باشد، از آنی که شروع شده وجود پیدا کرده، ولی اگر تسخین تدریجاً وجود پیدا کند، تا وقتی که تسخین به نهایت نرسد وجود پیدا نمی‌کند. لازمه این مطلب این است که شیئی هیچ‌گاه تسخین پیدا نکند. وقتی می‌گوییم «این شیئی تغییر می‌کند» یعنی تدریجاً وجود پیدا می‌کند. خود تغییر باید امری ثابت باشد. مثلاً اگر سببی تغییر می‌کند، از لحظه‌ای که شروع به تغییر کرده تا لحظه آخر مشغول تغییر است، ولی خود تغییر امر ثابتی است، یعنی تغییر حالت ثابتی است که از آن اول شروع شده و تا آن آخر هم هست. به‌علاوه اگر تسخین تدریجی باشد، به این معناست که تدریجاً

به‌سوی گرما حرکت می‌کند، اما اگر بگویید «تسخین تدریجی تدریجاً وجود پیدا می‌کند»، لازمه‌اش این است که به‌سوی ضد خودش باشد؛ تدریجاً به‌سوی تسخین تدریجی رفتن، ملازم است با به‌سوی تبرید رفتن و این عین تضاد است.

(عبارۀ عن حصولها، ص ۱۸۹) از این گذشته، معنی حرکت شیئی در یک مقوله این است که این شیئی یک فرد تدریجی متصل واحد دارد و افراد آنی بالقوه نیز دارد، یعنی در هر مرتبه از مراتب حرکت، یک فرد بالقوه وجود دارد و یک فرد بالفعل؛ فرد بالفعل همان فرد تدریجی است، ولی برای آن، افراد غیرمتناهی آنی بالقوه نیز اعتبار می‌شود. مثلاً در حرکت مکانی، اگر شیئی از این محل تا آن محل حرکت می‌کند، یک این تدریجی را طی می‌کند، ولی برای هر مرتبه از مراتب حرکت یک این ثابت اعتبار می‌شود، یعنی می‌گوییم در این «آن» در این جاست، در آن دیگر در آن نقطه است ولی این، امری اعتباری است و «آن» حدی است که ما اعتبار می‌کنیم و گرنه واقعاً هیچ وقت این شیئی در هیچ نقطه‌ای ساکن نیست.

حرکت در مقوله‌ای درست است که آن مقوله بتواند افراد آنی داشته باشد، اما اگر مقوله‌ای فرد آنی ندارد بلکه افراد آن زمانی است، حرکت در این مقوله معنی ندارد، زیرا حرکت در هر مقوله‌ای مستلزم این است که برای آن مقوله در هر آنی بتوان فردی اعتبار کرد.

کاربرد اصطلاح «حرکت در حرکت» در دو معنای دیگر

۱- سرعت تدریجی در برابر سرعت یکنواخت. ۲- به تبع حرکت در جوهر، همه اعراض حرکت دارند، زیرا وجود عرض وجود تبعی و جلوه‌ای از وجود جوهر است و امکان ندارد که جوهر متغیر باشد و تابعش که عرض است، ثابت باشد. بنابراین با ثبوت حرکت جوهری، تمام عالم یکپارچه حرکت است و دیگر لزومی ندارد حرکت در اعراض اثبات شود.

پرسش: «چرا گاهی اشیاء حرکت در یک عرض دارند گاهی ندارند؟ مثلاً گاهی جسم حرکت در این دارد و گاهی ساکن است؟ علامه: این حرکت‌ها حرکت‌های ثانوی است، یعنی در همان وقت که به حسب عرف، جسم ساکن است، چون جوهر متغیر است نسبت شیئی با مکانش هم بالتبع متغیر است، ولی عرف آن را نمی‌یابد.

فصل سوم: حقیقت سکون (ص ۱۸۹)

حقیقت سکون چیست؟ «سکون» امری وجودی است یا عدمی؟ و آیا ممکن است جسمی نه متحرک باشد نه ساکن؛ آیا رفع حرکت و سکون از جسم، ممکن است؟

سکون دو معنی دارد: ۱- وجود مستمر شیئی در یک حالت معین. ۲- فقدان حرکت. تعریف حرکت: کمالٌ اولٌ لما بالقوه من حیث إنه بالقوه. سکون، فقدان این حرکت است.

اگر «سکون» به معنی اول باشد، امری وجودی است و اگر به معنی

دوم باشد، امر عدمی است. متکلمان معمولاً سکون را امری وجودی می‌دانند: شیئی در «آن» دوم در مکان اول باشد. حکما معمولاً سکون را امری عدمی می‌دانند: عدم حرکت چیزی که شأنیت حرکت دارد.

دلایل عدمی بودن سکون

(الاولی، ص ۱۹۰) دلیل یکم: حرکت عبارت است از: کمال اول برای شیئی بالقوه از جهت بالقوه بودن. اگر شیئی بالقوه‌ای باشد که امر بالفعلی را در انتظار داشته باشد، کمال اول این شیئی که به‌سوی آن فعلیت رفتن است و نه قوه محض است نه فعلیت محض، حرکت نام دارد. سکون مقابل حرکت است پس امری عدمی است: عدم این کمال اول لما بالقوه من حیث إنه بالقوه.

اگر «سکون» امری وجودی باشد باید «کمال»، جنس مشترک و مقسم حرکت و سکون باشد و بگوییم «الحركة کمالٌ و السكون کمالٌ». آن وقت اختلاف حرکت و سکون باید یا در قید «اول» باشد و یا در قید «لما بالقوه»، یعنی یا باید در تعریف حرکت بگوییم «کمال اول لما بالقوه» و در تعریف سکون بگوییم «کمال ثان لما بالقوه» و یا باید در تعریف حرکت بگوییم «کمال اول لما بالقوه» و در تعریف سکون بگوییم «کمال اول لما بالفعل» و هیچ کدام از این‌ها درست نیست.

دلیل بطلان وجه اول: کمال ثانی، یعنی فعلیتی که شیئی پس از حرکت پیدا کرده است؛ هر کمال ثانی مسبوق به یک کمال اول است. بنابراین

اگر سکون را کمال ثانی بدانیم، باید هر سکونی مسبوق به حرکت باشد، در حالی که شرط سکون، مسبوق به حرکت بودن نیست، زیرا اگر چیزی باشد که هیچ وقت حرکت نداشته باشد، پس سکون کمال ثانی نیست. و اگر سکون را مانند حرکت، کمال اول بدانیم، لازمه هر سکونی این می‌شود که ملحق به حرکت باشد زیرا لازمه هر کمال اولی این است که پشت سرش یک کمال ثانی باشد، و حال آن‌که در واقعیت سکون، ملحق بودن به حرکت، شرط نیست، همان‌گونه که مسبوق بودن به حرکت شرط نیست. اگر چیزی ازلاً و ابداً حرکت نداشته باشد، بدون شک این شیئی ساکن است.

(و اما اذا رسمنا)، اشکال: چرا اول حرکت را به امری وجودی تعریف می‌کنید تا نشود سکون را به امری وجودی تعریف کنید؟ اگر اول سکون را تعریف کنید، سپس حرکت را، حرکت، امری عدمی است نه سکون. پاسخ: اگر سکون، امری عدمی نباشد، به طریق اولی حرکت امری عدمی نیست.

(فیلزم الدور)، به علاوه، اگر این‌گونه باشد، در تعریف سکون دور لازم می‌آید، زیرا اگر سکون را امری وجودی بدانیم، برای بیان «استمرار» در این تعریف باید به یکی از این صور تعریف کنیم: یا بگوییم: «هو الکون فی الآن الثانی فی المكان الاول» یا «وجود مستمر در یک مکان»، و یا خود لفظ «زمان» را به کار ببریم و بگوییم «وجود در یک فردی از افراد مقوله‌ای در مدت زمانی». در همه این تعاریف، مفهوم «زمان» اخذ شده

است. در مفهوم واژه «مستمر»، زمان هست. «آن» به تبع زمان شناخته می‌شود. پس اگر اول «سکون» را به عنوان امری وجودی تعریف کنیم یا خود «زمان» را در تعریفش آوردیم یا چیزی را که مستلزم زمان است، «زمان» بدون «حرکت» شناخته نمی‌شود، زیرا مقدار حرکت است. پس اگر سکون را امری وجودی بدانیم، قبلاً باید حرکت را شناخته باشیم و اگر حرکت را نیز با سکون تعریف کنیم، «حرکت عبارت است از ساکن نبودن چیزی که شأن و امکان او ساکن بودن است» دور لازم می‌آید، یعنی سکون را به حرکت، تعریف کرده‌ایم و حرکت را به سکون.

ولی لازم نیست برای عدمی نبودن حرکت برهان بیاوریم، زیرا اگر شبهه‌ای باشد، در مورد عدمی بودن سکون است نه حرکت.

(و اما الحجة الثانية)، دلیل دوم بر عدمی بودن سکون

برهان دوم، نوعی قیاس و تمثیل است. در هریک از حرکات، نقطه مقابلش امری عدمی است مثلاً «نمو» که یک حرکت کمی است، نقطه مقابلش، «وقوف» است که امر عدمی است. در حرکت کیفی؛ نقطه مقابل «استحاله»، «عدم استحاله» است. پس در باب حرکت آینی هم، نقطه مقابل حرکت آینی، عدم حرکت آینی است که همان سکون است.

(و اما كيفية خلو الجسم، ص ۱۹۱)، آیا ممکن است جسمی نه متحرک باشد نه ساکن؟ برای چنین جسمی سه مثال ذکر شده است که ایشان در هر سه مثال خدشه می‌کنند.

(الاول)، مثال اول: اگر جسمی در مکان طبیعی خودش باشد و امکان

خروج از مکان طبیعی به غیر مکان طبیعی نداشته باشد، این جسم نه متحرک است نه ساکن. متحرک نیست، زیرا در همان مکان خودش است. ساکن نیست، زیرا «سکون» عدم حرکت چیزی است که شأنیت حرکت را دارد، و اگر شیئی در مکانی قرار گرفته که امکان انتقال از آن به مکان دیگر برایش نیست، پس شأنیت انتقال در این شیء نیست، پس متصف به سکون نمی‌شود، زیرا تقابل سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است.

به نظر قدما افلاک در مکان طبیعی خودشان قرار دارند و امکان حرکت انتقالی برای آن‌ها وجود ندارد. وقتی امکان حرکت انتقالی نیست، سکون آینی هم معنی ندارد، زیرا شأنیت حرکت ندارند.

هم‌چنین هر یک از کلیات عناصر محلی خاص خود دارند؛ محلّ طبیعی خاک، مرکز زمین است، محلّ طبیعی آب، در قشری است که احاطه بر خاک دارد، محلّ طبیعی هوا، محیط بر آب و خاک است، و آتش هم یک محلّ طبیعی دارد که بر همه این‌ها احاطه دارد.

اجزاء عناصر ممکن است از جای خودشان منتقل شوند، مثلاً ممکن است جزئی از خاک به محلّ هوا یا آب یا آتش منتقل شود، همین‌گونه جزئی از آب و جزئی از هوا و جزئی از آتش، اما امکان ندارد کل عنصری از جای خودش به جای عنصر دیگری منتقل شود، به‌گونه‌ای که محلّ این طبقات تغییر کند. پس کلیات عناصر نه متحرکند نه ساکن.

مناقشه در این مثال: گاهی «عدم» در باب عدم و ملکه، عدم چیزی

است که فرد شأنیتش را دارد ولی بالفعل ندارد، مانند این که به انسانی که درس نخوانده «بی سواد» گویند. در این جا این فرد شأنیت درس خواندن را دارد ولی درس نخوانده است و سواد ندارد. پس «بی سواد» با «باسواد» عدم و ملکه است. مثال دیگر «امرد».

ولی گاهی فرد شأنیت ندارد و اگر عدم و ملکه گفته می شود به اعتبار نوع است. مثلاً «کوسه» به شخصی می گویند که اصلاً شأنیت و استعداد ریش داشتن ندارد زیرا پیازهایی که باید برای مو در صورت باشد ندارد، ولی این شخص فردی از نوع انسان است که چنین صلاحیتی را دارد و گاهی هم شأنیت به اعتبار جنس است. برخی از حیوانات اصلاً نوعشان بی چشم هستند، مانند عقرب. به این حیوان به اعتبار این که جنسش که «حیوان» است، صلاحیت چشم داشتن را دارد، «أعمی» گفته می شود.

حال این که در باب کلیات عناصر می گویند: «نه ساکنند نه متحرک»، درست نیست. کلیات عناصر ساکن اند، زیرا سکون شأن جنس جسم است نه شأن یک نوع یا فرد خاص. پس به اعتبار جنس می توانیم بگوییم کلیات عناصر ساکنند.

(الثانی)، مثال دوم: اگر ماهی در نقطه ای از آب متوقف شود به گونه ای که در آب حرکت نکند ولی آب حرکت کند، این ماهی نه متحرک است و نه ساکن. متحرک نیست، زیرا حرکت وقتی است که شیئی نسبت خودش را با اشیائی که در محیطش هستند عوض کند، در صورتی که در این مثال نسبتی که این ماهی با محیط اطراف خود دارد تغییری نمی کند.

ساکن نیست، زیرا سکون عبارت است از بودن شیئی در مکان ثانی در آن ثانی و مکان هر شیئی آن سطح مقعر جسم محیط بر آن است و سطح مقعر جسم محیط بر این ماهی که آب باشد، دائماً تغییر می‌کند. مناقشه در مثال دوم: این حرف مبتنی بر این است که مکان را سطح مقعر جسم محیط بدانیم، ولی اگر مکان را آن‌گونه که اشراقیون قائلند، فضا بدانیم، این ماهی واقعاً ساکن است، زیرا آن قسمت از فضا که آن را اشغال کرده تغییر نمی‌کند.

فصل چهارم: اقسام وحدت و ملاک آن‌ها؛ بیان ملاک وحدت و تعدد حرکت (ص ۱۹۳)

وحدت شخصی، نوعی، جنسی، وحدت بالنوع و وحدت بالجنس. «وحدت نوعی» و «وحدت جنسی» غیر از «وحدت بالنوع» و «وحدت بالجنس» است. «زید و عمرو واحد بالنوع‌اند»، یعنی در «انسان» (که خودش واحد نوعی است) شرکت دارند. «انسان و فرس واحد بالجنس‌اند»، یعنی در «حیوان» (که خودش واحد جنسی است) شرکت دارند.

مقصود از «وحدت نوعی» و «وحدت جنسی» در این فصل، «وحدت بالنوع» و «وحدت بالجنس» است. در واقع این‌جا از «وحدت بالنوع» به «وحدت نوعی» تعبیر کرده‌اند و از «وحدت بالجنس» به «وحدت جنسی» و این، خلاف اصطلاح رایج است.

بحث در این است که ملاک وحدت شخصی، ملاک وحدت بالنوع دو حرکت و ملاک وحدت بالجنس دو حرکت چیست. چه چیز سبب می‌شود که حرکت، شخص یا نوع واحد جنس واحد باشد؟

بیان ملاصدرا مطابق مبانی دیگران: دیگران «حرکت» را عرض می‌دانند، حتی شیخ اشراق حرکت را یک مقوله مستقل عرضی می‌داند. ملاصدرا نه حرکت را مقوله مستقل عرضی می‌داند نه داخل در مقوله، زیرا حرکت از سنخ ماهیت نیست بلکه گونه وجود این مقولات است. «حرکت» مانند خود حقیقت وجود است که بالتبع و بالعرض جوهر یا عرض است، یعنی وجود جوهر به تبع ماهیت جوهر، جوهر است و وجود عرض به تبع ماهیت عرض، عرض است. این جا هم مانند همه جا بر اساس مبانی جمهور بحث کرده است.

ملاک وحدت عددی (تشخص) حرکت

بر مبنای قوم، ملاک وحدت عددی و تشخیص اعراض، موضوع و زمان است، یعنی برای تشخیص عرض دو چیز لازم است: یکی وحدت عددی موضوع عرض و دیگر وحدت زمان. اگر سفیدی را در جسم معین (موضوع معین) و زمان معین در نظر بگیریم، این سفیدی شخص واحدی از سفیدی است ولی اگر سفیدی را روی دو کاغذ در زمان معین و یا روی یک کاغذ در دو زمان منفصل در نظر بگیریم، دو سفیدی است. (فالحركة الواحدة)، در تشخیص اعراض، تشخیص موضوع و زمان بسنده است ولی در باب حرکت، تشخیص موضوع و زمان بسنده نیست

و باید امر دیگری را هم در نظر بگیریم و این خودش دلیل بر عرض نبودن حرکت است. آن امر دیگر «مسافت» است. مقصود از «مسافت»، مقوله‌ای است که حرکت در آن صورت می‌گیرد. مثلاً جسم معین که در زمان معین حرکت آینی (انتقالی) می‌کند، ممکن است در همان حال حرکت انتقالی حرکت وضعی هم داشته باشد. در این جا با این که موضوع و زمان واحد است، ولی دو حرکت است، حال آن که جسم واحد در زمان واحد دو عرض نمی‌پذیرد. علت، این است که حرکت واقعاً از اعراض نیست.

البته این که «جسم واحد در زمان واحد دو عرض نمی‌پذیرد»، مقصود «دو عرض از نوع واحد است» ولی پذیرش در اجناس و به‌ویژه اجناس بعید منعی ندارد. اگر از شیخ اشراق بپرسید «چگونه جسم واحد در زمان واحد دو حرکت پذیرفته» می‌گوید: زیرا «حرکت» جنس بعید است و اگر جنس قریب و یا نوع می‌بود همان تشخیص موضوع و زمان برای تشخیص بسنده بود.

جسم واحد در آن واحد می‌تواند دو کیفیت (که جنس بعید است) مختلف النوع داشته باشد. مثلاً در آن واحد هم سفید باشد و هم گرم. از نظر شیخ اشراق علت این که جسم واحد در آن واحد می‌تواند حرکات متعدد داشته باشد، هم حرکت انتقالی داشته باشد و هم حرکت وضعی، هم حرکت کمی داشته باشد و هم حرکت کیفی، این است که «حرکت» جنس است (آن هم جنس بعید نه نوع) ولی از نظر ملاصدرا

«حرکت» از سنخ وجود است نه ماهیت، و چون از سنخ وجود است بر همه مقولات عارض می‌شود و دلیل بر رد شیخ اشراق هم همین است، یعنی اگر «حرکت» خودش مقوله‌ای خاص می‌بود، دیگر نمی‌توانست با کیف، کیف باشد، با کم، کم، با این، این، با وضع، وضع و با جوهر، جوهر باشد. چون از سنخ وجود است، می‌تواند با همه مقولات متحد باشد.

حاصل: جسم واحد در آن واحد دو حرکت آینی یا دو حرکت وضعی یا دو حرکت کمی و یا دو حرکت کیفی نمی‌تواند داشته باشد، اما حرکتهای مختلف از مقولات مختلف در آن واحد برای آن مانعی ندارد.

آیا برای تشخیص «حرکت» وحدت مبدأ و منتهی و محرک، لازم نیست؟

معلوم شد که برای وحدت و تشخیص حرکت، وحدت موضوع، زمان و مسافت ضروری است. اما آیا وحدت «ما منه» و «ما إلیه» برای تشخیص حرکت لازم نیست؟ حکیم سبزواری: برای تشخیص حرکت، وحدت موضوع، زمان، مسافت، مبدأ و منتهی وحدت (ما منه و ما إلیه) هم لازم است.

به نظر ملاصدرا وحدت «ما منه» و «ما إلیه» ملاک نوعیت حرکت است، نه ملاک شخصیت آن. اگر موضوع، زمان و مسافت تشخیص یافت، «حرکت» وحدت شخصی دارد، خواه مبدأ و منتهی واحد باشد یا

نباشد. البته وقتی «حرکت» از نظر این سه امر، واحد شد، از نظر مبدأ و منتهی هم واحد است و امکان تعدد ندارد، ولی ملاک وحدت شخصی حرکت، وحدت مبدأ و منتهی نیست، چنانکه وحدت و تعدد فاعل در وحدت حرکت تأثیر ندارد.

(و انما یختلف بالنوع، ص ۱۹۴) ملاک وحدت بالنوع دو حرکت (که در این جا از آن، «وحدت نوعی» تعبیر کرده‌اند) سه چیز است: ۱- وحدت نوعی مبدأ ۲- وحدت نوعی منتهی ۳- وحدت نوعی مسافت. اختلاف نوعی مسافت یا مبدأ و منتهی سبب اختلاف نوعی حرکت می‌شود.

اگر دو حرکت در یک نوع از مسافت (مقوله) باشند، مثلاً هر دو یک نوع از حرکت آینی باشند و از یک نوع مبدأ به سوی یک نوع منتهی هم باشند، (مثلاً هر دو از بالا به پایین یا از پایین به بالا باشند) این دو حرکت واحد بالنوع‌اند و متعدد شخصی.

اما اگر مبدأ و منتهی، اختلاف نوعی داشته باشند، هرچند مسافت واحد باشد، این‌ها دو نوع حرکتند. مثلاً اگر در یک نوع مسافت (مثلاً هر دو مسافت، خط مستقیم باشد) حرکتی از بالا به پایین باشد و حرکتی از پایین به بالا، این‌ها دو نوع حرکتند، یعنی دو نوع از یک جنس‌اند.

همچنین اگر مبدأ و منتهی واحد باشند ولی مسافت متعدد بالنوع باشد، باز دو حرکت اختلاف نوعی دارند.

منشأ اختلاف جنسی دو حرکت:

می‌گویند منشأ اختلاف جنسی دو حرکت، مسافت است. اگر مسافت دو حرکت، مختلف باشد، این دو حرکت متباین بالذات می‌شوند، یعنی در جنس الاجناس با یکدیگر شریک نیستند؛ مانند این که یکی حرکت کمی باشد و دیگری حرکت کیفی.

البته بر مبانی ملاصدرا چنین تعبیرهایی «وحدت شخصی وجود، وحدت نوعی وجود و وحدت جنسی وجود» معنی ندارد.

(شک و اِزاله، ص ۱۹۵)، وحدت ناپذیری حرکت

اشکال: سخن گفتن از «وحدت» حرکت نادرست است، زیرا «حرکت» امری بین فائت و لاحق است، یعنی پیوسته در حال به وجود آمدن و معدوم شدن است، چیزی که این گونه است، هویت واحد ندارد، چیزی که هویت ندارد، وحدت عددی هم ندارد.

(و قد تفصی)، پاسخ برخی: مانعی ندارد چیزی باشد که اجزاء آن پیوسته یکی معدوم شود و دیگری جانشین آن شود و در عین حال وحدت شخصی هم داشته باشد. خانه‌ای را در نظر بگیرید که اجزاء آن خراب می‌شود و اجزاء دیگری به جای آن می‌گذارند و در طول زمانی معینی همه اجزاء آن عوض می‌شود ولی این خانه همان خانه است. از این روشن‌تر بدن حیوان است. وحدت بدن حیوان محفوظ است در حالی که دائماً تحلل می‌یابد.

(أقول)، پاسخ ملاصدرا به اشکال و پاسخ آن: نه اشکال درست است

نه پاسخ آن. اشکال درست نیست زیرا حرکت، موجود شدن و منعدم شدن به معنای گسستگی و انفصال نیست، یعنی این گونه نیست که در حرکت، چیزی موجود شود و از نو چیز دیگری به وجود آید که هیچ ارتباطی به آن موجود اول ندارد. اگر «حرکت» مجموعه گسستگی ها به صورت اکوان در کنار یکدیگر باشد، مجموعه سکونات در آنات در نقاط مختلف است، در حالی که «حرکت» یک واحد است؛ اگر حرکت توسطی را در نظر بگیریم، یک واحد بسیط مستمر است، و اگر قطعی را در نظر بگیریم، یک حقیقت تدریجی الوجود ممتد است و به هر حال واحد است. این که «در هر حرکتی وجود و عدم هست»، به این معنی نیست که شیئی معدوم می شود و شیئی دیگری به جای آن می نشیند، بلکه به این معناست که مرتبه ای از یک حقیقت موجود می شود و مرتبه قبلیش معدوم می شود و مجموع این مراتب، یک واحد را تشکیل می دهند. پس حرکت، وحدت شخصی دارد.

تشبیه «حرکت» به خانه یا بدن حیوان نادرست است و خود این دو مثال هم یکی نیستند. وحدت «خانه» وحدت صناعی و اعتباری است نه وحدت شخصی و واقعی. از نظر عرف مانعی ندارد که در وحدت صناعی و اعتباری همه اجزاء عوض شوند ولی یک واحد شخصی باقی بماند، ولی واحد اعتباری ربطی به حرکت ندارد.

ولی بدن «حیوان» وحدت واقعی دارد ولی ملاک وحدت بدن، وحدت نفس است، اگر بدن، واحد است بدین سبب است که نفس دارد

و نفس تحلل و تبدل ندارد.

فصل پنجم: در حقیقت سرعت و بطؤ (ص ۱۹۷)

هر حرکتی (حرکت آینی، وضعی، کمی و کیفی)، متصف به سرعت و بطؤ می‌شود که از مقایسه دو حرکت با یکدیگر به دست می‌آید. سرعت یک حرکت نسبت به حرکت دیگر یعنی این که حرکت اول، مسافتی برابر با مسافت حرکت دوم را در زمان کم‌تری طی کند یا در زمان مساوی، مسافت بیش‌تری طی کند.

آیا تفاوت سرعت و بطؤ به تخیل سکونات است؟

نظریه (منسوخ): بطؤ به تخیل سکونات است. حرکت، یک نوع است و سریع و بطیئ ندارد. اختلاف آن‌ها در تخیل سکونات است. هرچه حرکت سریع‌تر باشد، تخیل سکونات (یا سکونات) در آن کم‌تر و قهراً سریع‌ترین حرکت آن است که اصلاً در آن سکون وجود ندارد و بطیئ‌ترین حرکت نیز آن است که حداکثر سکونات ممکن را دارد. پس تندی و کندی حرکت، خطای بینایی است. در واقع در حرکت گُند، متحرک مرتب ساکن می‌شود و دوباره راه می‌افتد ولی سکون‌ها دیده نمی‌شوند، نه این که سکون وجود ندارد.

ردّ این نظریه: مقدمه یکم: حرکت، مجموع اکوان نیست بلکه کون واحد تدریجی است و جزء لایتجزی ندارد. به علاوه «حرکت» امری منطبق بر مسافت و مسافت، امری منطبق بر جسم است. اگر حرکت

منتهی به اجزاء لایتجزی شود، باید مسافت هم به چنین اجزائی منتهی شود و اگر مسافت منتهی به چنین اجزائی شود، باید جسم هم منتهی به چنین اجزائی شود، در حالی که با براهینی ثابت شده که جزء لایتجزی محال است. پس «حرکت» مجموع کون‌های لایتجزی نیست، بلکه کون واحد است.

مقدمه دوم: اگر تخلخل سکانات در حرکت باشد، هر حرکتی مجموعی از چندین حرکت است.

پاسخ: اگر مدت زمان حرکت از مدت زمان سکون بیشتر باشد، ممکن است خطای چشم باشد. اگر چیزی در خلال حرکت یک دقیقه‌ای، کم‌تر از یک دهم ثانیه سکون داشته باشد و دو مرتبه حرکت کند، این‌جا تخلخل سکون شده ولی چشم انسان درک نمی‌کند ولی اگر زمان سکون بیشتر از زمان حرکت باشد بلکه زمان سکون چندین برابر زمان حرکت باشد، آیا باز هم ممکن است چشم نبیند؟

دو جسم را در نظر بگیرید که یکی با سرعت ده کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند و دیگری با سرعت نور. جسم دوم در یک ساعت بیش از صد میلیون برابر جسم اول حرکت کرده باشد و در جهت عکس، جسم اول بیش از صد میلیون برابر جسم دوم ساکن است. در واقع، در جسم اول بیش از پنجاه و نه دقیقه و پنجاه و نه ثانیه سکون داشته و تنها یک سی هزارم ثانیه حرکت کرده است نه حتی یک ثانیه. آیا می‌توان گفت چشم به خاطر این یک ثانیه، در تمام مدت یک ساعت این جسم را

متحرک می دیده و آن پنجاه و نه دقیقه و پنجاه و نه ثانیه که ساکن بوده را ندیده است؟ پس این نظریه باطل است.

علامه: بهتر است در این مسأله از این راه استدلال نشود، زیرا دایره خطای باصره آنقدر وسیع است که نمی شود به آن اعتماد کرد. بهتر است از همان راهی برویم که در باب حرکت جوهری وارد شدیم:

مقدمه اول: حرکت، خروج شیئی از قوه به فعل است و هر مرتبه ای از حرکت، قوه است برای مرتبه بعدی و فعلیت است نسبت به مرتبه قبلی.
مقدمه دوم: بین قوه و فعلیت یک شیئی، امکان تخلل عدم نیست، پس بین دو فعلیت هم تخلل عدم، محال است، زیرا هر فعلیتی، قوه فعلیت پس از آن است. پس بطؤ به تخلل سکونات نیست.

فصل ششم: احوال متعلق به سرعت و بطؤ

۱- سرعت و بطؤ در همه مقولات به یک معناست.

(و منها، ص ۱۹۸) ۲- علت سرعت و بطؤ، مانع ها و عایق هاست. مانند

هوا، طبیعت جسم، حجم جسم و وزن.

۳- نوع تقابل سرعت و بطؤ: تقابل سلب و ایجاب یا عدم و ملکه

نیست، زیرا در این دو تقابل، باید یکی عدمی باشد و دیگری وجودی ولی هیچ یک از سرعت و بطؤ، عدمی نیستند و اگر هم باشند، نسبی اند.

تقابل این دو، تقابل تضایف هم نیست، زیرا شرط تضایف این است

که متضایفین در وجود تلازم داشته باشند مانند فوقیت و تحتیت؛ اگر

تحتیتی نباشد فوقیت هم نیست. درست است که سریع و بطیئ با مقایسه با یکدیگر منظور می‌شوند، ولی برای این که سریع وجود داشته باشد، لازم نیست بطیئ وجود داشته باشد. وقتی این سه تقابل نبود پس تضاد است.

نقد بیان ملاصدرا در تقابل بین سریع و بطیئ

این نظر نهایی ملاصدرا نیست. انحصار تقابل به چهار نوع، استقرائی است. خود ملاصدرا در تقابل وحدت و کثرت می‌گوید: «بین وحدت و کثرت هیچ کدام از این چهار قسم تقابل نیست» بلکه نوع پنجمی از تقابل است. به علاوه، غایت خلاف هم در سرعت و بطی قابل تصور نیست.

(ص ۱۹۹) ۴- مراتب سرعت و بطؤ: سرعت و بطؤ، مراتب دارند.

(انّ العلامة الطوسی)، ۵- اشکالی که خواجه طوسی به یکی از حکمای معاصر خود (شمس‌الدین خسروشاهی)^۱ نوشته است و او نتوانسته پاسخ درستی بدهد. ملاصدرا در رساله کوچکی پاسخ پرسش‌های خواجه را داده است.

یکی از پرسش‌های خواجه نصیرالدین طوسی (رابطه حرکت و زمان): مقدمه اول: هیچ حرکتی نیست مگر این که درجه معینی از سرعت را

۱- خسروشاهی استاد خواجه نبوده، ولی از نظر سن در طبقه اساتید خواجه است، زیرا شمس‌الدین شاگرد فخر رازی است و خواجه هم به یک واسطه شاگرد شاگرد فخر رازی بوده است.

دارد. حرکت مطلق بدون حد معینی از سرعت، امری مبهم و به منزله جنس است. حدّ خاص از سرعت به منزله تعین حرکت است. حرکت با یک سرعت خاص به منزله نوع است و حرکت منهای یک سرعت خاص به منزله جنس است. پس «حرکت» تعین و تشخیص را به حد خاصی از سرعت دارد.

مقدمه دوم: «سرعت»، مقوم به زمان است. سرعت: نسبت حرکت با مسافت از نظر زمانی است. وقتی می‌گوییم «این حرکت این حد از سرعت را دارد» یعنی این مقدار زمان می‌برد. پس «حرکت» بدون سرعت یک معنی مبهم مانند جنس است. پس حرکت با سرعت تعین پیدا می‌کند و سرعت هم چیزی جز مقدار زمان نیست. پس حرکت با زمان تشخیص و تعین پیدا می‌کند و زمان مشخص حرکت است.

مشخص شیئی به منزله علت وجود شیئی است. پس باید گفت زمان، علت وجود حرکت است. (علت قوام نه علت وجود). ولی از نظر حکما «حرکت، علت زمان است». پس حرکت مقوم زمان است، نه زمان مقوم حرکت، زیرا علت مقوم معلول است نه معلول مقوم علت. جمع بین این دو مطلب چگونه است؟

بعد خود محقق طوسی با «و لایمکن أن یقال» که مقداری از پاسخ اشکال هم در ضمن آن بیان شده، می‌فرماید: ممکن است در پاسخ گفته شود: گاهی دو شیئی، علت یکدیگرند و به این معنی که یکی بما هو هو معلول باشد برای دیگری و همان شیئی با تعین مبهم علت هم باشد. مثلاً

حکمای مشاء در باب جسم می‌گویند: «جسم عبارت است از دو واقعیت که با یکدیگر ترکیب می‌شوند و آن را به وجود می‌آورند» (هیولی و صورت). جسم دو حیثیت (بالقوه و بالفعل) دارد. امکان ندارد که جسم به حیثیت واحد هم ملاک بالقوه بودن شیئی دیگر باشد و هم ملاک بالفعل بودن خودش باشد، یعنی فعلیت بما هو فعلیت، مناط قوه شیئی دیگر نیست، چنان که قوه بما هو قوه شیئی دیگر، ملاک فعلیت خود این شیئی نیست. پس باید این شیئی در آن واحد مجموع دو شیئی باشد که یکی ملاک بالقوه شیئی دیگر بودن است و دیگری ملاک بالفعل خودش بودن.

بعد حکما درباره رابطه میان هیولی و صورت از یک طرف می‌گویند: صورت شریک علت هیولی است و از طرف دیگر می‌گویند: هیولی هم مشخص صورت است.

این جا دور لازم می‌آید. از این دور این‌گونه پاسخ می‌دهند: آن صورتی که علت هیولی است، «صورةٔ مّا» است نه صورت خاصه و آن که هیولی مشخص آن است، صورت خاصه است، یعنی هیولی نیازمند به علت مبهمه است و آنچه متشخص به هیولی است، این صورتی است که الان بالفعل دارد.

حال خواجه می‌گوید: شما مانند این مطلب را در این جا نمی‌توانید بگویید، یعنی نمی‌توانید بگویید «زمان مّا» علت است برای حرکت و حرکت علت است برای زمان به اعتبار این تشخص خاص. نمی‌توانید

بگویند نیاز حرکت به زمان مانند نیاز خیمه به عمود است و حرکت به «زمان مّا» نیاز دارد و علت برای حرکت «زمان مّا» است و آن که معلول حرکت است و به حرکت نیاز دارد، این زمان خاص و متشخص است، زیرا لازمه این که حرکت علت زمان خاص باشد، این است که هر حرکتی علت باشد از برای زمان و حال آن که این ها حرکت خاص را می گویند علت زمان است.

خلاصه اشکال خواجه: آیا زمان بر حرکت تقدم دارد آن گونه که هر مشخصی بر متشخص به خودش تقدم دارد، یا حرکت بر زمان تقدم دارد آن گونه که هر علتی بر معلول خودش تقدم دارد؟

(أقول: ص ۲۰۰) پاسخ ملاصدرا: عروض زمان بر حرکت، تحلیلی است نه عینی، یعنی عارض و معروض، در خارج یک وجود دارند و از نظر وجودی بر هم تقدم ندارند، زیرا اصلاً در خارج عروضی نیست، بلکه عقل شیئی واحدی را در خارج به عارض و معروض تحلیل می کند مانند وجود و ماهیت که دو حیثیت تحلیلی است.

جسم تعلیمی و طبیعی نیز همین گونه است: هر کدام تعریفی دارند؛ جسم طبیعی در طبیعیات و جسم تعلیمی در ریاضیات بحث می شود. جسم طبیعی: جوهری ممکن آن یفرض فیه خطوط ثلاثه متقاطعه علی زوایا قوائم. در جسم بودن جسم طبیعی، نوع تعین و مقدار شرط نیست ولی امکان ندارد جسم طبیعی در خارج بدون تعین وجود داشته باشد. جسم با تعین و مقدار خاص، جسم تعلیمی است.

حرکت و زمان هم همین گونه‌اند. اگر حرکت را مطلق و مبهم در نظر بگیریم و به مقدار زمانی‌اش کاری نداشته باشیم، «حرکت» ولی اگر حرکت را با تعینش در نظر بگیریم، «زمان» است. وقتی نسبت حرکت و زمان چنین است و این دو در خارج یکی هستند و در خارج حتی عارض و معروض هم نیستند بلکه عروض در ظرف عقل است و حرکت عین زمان است و زمان عین حرکت، و زمان همان حرکت متعین است و حرکت همان زمان است بدون تعین، پس در خارج اثنبیتی نیست تا حرکت، علت زمان باشد یا زمان، علت حرکت. مانعی ندارد دو شیئی که کثرشان ذهنی است، در ظرف ذهن به یک اعتبار یکی علت باشد برای دیگری و به اعتبار دیگر آن دیگری علت باشد برای اوّلی.

وحدت و تعدد زمان: آیا در عالم فقط یک حرکت، علت برای زمان است (حرکت وضعی فلک یا حرکت جوهری فلک) و فقط یک زمان وجود دارد، یا این که به تعداد حرکت‌ها زمان وجود دارد، منتهی ما یکی از زمان‌ها را مقیاس برای زمان‌های دیگر قرار داده‌ایم؟

لازمه این سخن ملاصدرا «فرق حرکت و زمان فرق امر مبهم و متعین است»، این است که به عدد حرکات عالم زمان وجود داشته باشد.

فصل هفتم: تضاد حرکات

(تا پایان این مرحله مطلب مهمی ندارد).

تضاد حرکات، دنباله بحث وحدت عددی، نوعی و جنسی حرکت در

فصل چهارم است.

برخی حرکات ضد یکدیگرند، یعنی امکان اجتماع در آن واحد را ندارند مانند تسود و تبیض در جسم واحد و در «آن» واحد.

ملاک و منشأ تضاد حرکات، تضاد مبدأها و منتهی هاست، یعنی اگر مبدأ و منتهی متضاد شد، حرکات متضادند و اگر مبدأ و منتهی متضاد نباشد، حرکات هم متضاد نیستند.

در فصل اول از مرحله هشتم مبحثی مطرح شد راجع به تضاد یا شبه تضاد مبدأ و منتهای حرکات با یکدیگر. مانند حرکت از بیاض به سواد و بالعکس و حرکت از کوچکی به بزرگی و بالعکس. پس در این موارد حرکت‌های آنها هم تضاد دارند مانند حرکت از سفلی به علوی و حرکت از علوی به سفلی.

گاهی مبدأ و منتهی تضادشان را از حرکت می‌گیرند.

حرکت چیزی است از نوع کمیت. به نظر ملاصدرا حرکت عین کمیت نیست ولی ذوکمیت است، زیرا حرکت دو کمیت دارد: ۱- کمیت مسافت ۲- کمیت زمان. از نظر ملاصدرا «حرکت‌ها از آن جهت تضاد پیدا می‌کنند که مبدأ و منتهی تضاد ذاتی داشته باشد».

به نظر همه فلاسفه و از جمله خود ملاصدرا مطلب به این صورت تقریر شده که تضاد حرکات باید به واسطه یکی از امور ششگانه باشد. چهار امر منشأ تضاد نیست. پس تنها از ناحیه مبدأ و منتهی تضاد ممکن است. مبدأ و منتهی گاهی تضاد ذاتی دارند و گاهی ندارند. به گفته استاد

مطهری، تضاد حرکات به واسطه تضاد جهات حرکات است و اگر گفته شده که «مبدأ و منتهی» مقصود مبدأ و منتهای خارج از حرکت نیست، بلکه مقصود مبدأ و منتهایی است که عین ذات حرکت است، یعنی همان جهت حرکت. پس تضاد حرکات به واسطه تضاد خود این جهات است.

فصل هشتم: تضاد حرکات مستقیم با حرکات مستدیر (ص ۲۰۲)

(این فصل مطلب مهمی ندارد).

حرکت مستدیر دو مصداق دارد: ۱- حرکت وضعی ۲- حرکت انتقالی روی خط منحنی. این جا مقصود از حرکت مستدیر، قسم دوم است.

فصل نهم: حرکت مستقیم تا بی‌نهایت ادامه ندارد (ضرورت یا عدم

ضرورت تخلخل سکون بین دو حرکت). (ص ۲۰۴)

بر اساس تناهی ابعاد، حرکت مستقیم تا بی‌نهایت ادامه ندارد، زیرا لازمه «ادامه تا بی‌نهایت»، بی‌نهایت بودن ابعاد عالم است.

مسئله مورد بحث: آیا ضرورت دارد بین دو حرکت مختلف که دارای موضوع واحد و در یک نوع از مقوله‌اند، سکون متخلخل شود؟ یا ممکن است این دو حرکت به یکدیگر متصل باشند و بین آن‌ها سکونی متخلخل نشود؟

مثال: جسمی که رو به بالا حرکت کند سپس روی همان خطی که به بالا رفته است، به پایین برگردد، آیا این حرکت رو به بالا و حرکت رو به

پایین، به یکدیگر متصلند؟ یعنی این شیء دائماً در حال حرکت است و هیچ وقفه‌ای در کار نیست و صعود و هبوط به یکدیگر متصلند؟ یا وقفه‌ای وجود دارد هرچند به چشم دیده نشود.

این بحث اختصاص به دو حرکت در جهت بالا و پایین ندارد، بلکه دو حرکت افقی نیز می‌تواند به عنوان مثال ذکر شود. البته در حرکت‌های کمی و وضعی شاید این مبحث فرض نشود.

فصل دهم: انقسام حرکت به اعتبار فاعل آن (ص ۲۱۱)

حرکت به اعتبار فاعل (ما عنه الحركة): ۱- حرکت طبیعی ۲- حرکت ارادی ۳- حرکت قسری ۴- حرکت بالعرض.

حرکت بالعرض: حرکت یا در خود شیء است که حرکت بالذات است یا در شیء مقارن است که مجازاً به شیء مقارن هم نسبت داده می‌شود که حرکت بالعرض است. مانند حرکت ما به دور خورشید به اعتبار حرکت زمین.

حرکت آن است که موجود متحرک محیط خودش را تغییر دهد ولی ما محیط خودمان را تغییر نمی‌دهیم بلکه زمین محیط خودش را تغییر می‌دهد. بنابراین نسبت حرکت به دور خورشید به ما بالمجاز است.

حرکت بالعرض و حرکت بالتبع

علامه به جای حرکت بالعرض، حرکت بالتبع به کار می‌برد. اختلاف

وی با ملاصدرا در این که در چنین مواردی شیء حقیقتاً حرکت می کند یا مجازاً حرکت می کند، ریشه در تعریف «مکان» دارد. اگر مکان شیء، اجسامی باشد که بر آن شیء احاطه دارند، چنین حرکتهایی مجازی است و اصطلاح «حرکت بالعرض» درست است. بر این تعریف، در حرکت به دور خورشید، ما مکان خودمان را تغییر نمی دهیم بلکه این، زمین و توابع آن است که محیط و نسبت خود را با اشیائی که بر آن احاطه دارند عوض می کند. حرکت که اولاً و بالذات متعلق به زمین است، بالمجاز به ما نسبت داده می شود.

ولی اگر مکان، قسمتی از فضا باشد، چنین حرکتهایی حقیقی است و اصطلاح «حرکت بالتبع» درست است.

طبق نظریه اول، فلک الافلاک مکان ندارد زیرا جسم محیط ندارد، ولی طبق نظریه دوم همه چیز مکان دارد.

حرکت بالتسخیر را ملاصدرا اضافه کرده است و در سخنان پیشینیان نیست. حرکت بالتسخیر را می توان حرکت طبیعی یا ارادی یا حالت بین آن دو دانست.

طبیعت به اقتضای ذات خود بسا به جهتی میل دارد ولی ابزار دست و مسخرّ روح می شود. فعالیت های بدنی در انسان و حیوان، نه طبیعی است نه ارادی بلکه هم طبیعی است هم ارادی. «این حرکتهای طبیعی است» ولی طبیعت استخدام شده و رام و مسخرّ شده به وسیله قوه مافوق است و می توان گفت «این حرکتهای ارادی است» ولی مقصود، اراده ای است

که طبیعت را استخدام کرده است.

فصل یازدهم: غایت حرکت طبیعی (ص ۲۱۴)

غایت هر حرکتی رسیدن به نوعی فعلیت یا کمال است. طبق نظر قدما، غایت در حرکت آینی طبیعت مشکل است.

از نظر قدما در هر جسمی، مبدأ یک میل مستقیم وجود دارد؛ در هر جسمی قوه‌ای وجود دارد که اقتضا می‌کند آن جسم یک حرکت مستقیم رو به بالا یا رو به پایین داشته باشد، ازاین‌رو در مورد عناصر می‌گفتند در دو عنصر آب و خاک مبدأ میل حرکت مستقیم به‌سوی مرکز است و در دو عنصر هوا و آتش مبدأ میل حرکت مستقیم به‌سوی محیط است.

قدما می‌گفتند: غایت هر حرکت مستقیم طبیعی، میل به پایین یا بالا است (خاک و آب میل به مرکز دارند و هوا و آتش میل به بالا (یعنی به محدّد الجهات، بالاترین نقطه‌های عالم طبیعت). ولی این غایات، قابل وصول نیستند، زیرا مرکز عالم که مرکز کره زمین است، یک نقطه بیش‌تر نیست و وصول به چنین نقطه‌ای امکان ندارد. حکما معتقدند که قسر دائم وجود ندارد، یعنی محال است که یک مبدأ میلی در طبیعتی وجود داشته باشد که هیچ وقت هیچ فردی از افراد این طبیعت - یا اکثریت افرادش - به آن نرسند.

هوا که میل دارد خودش را به سطح مقعر فلک برساند، هیچ وقت به سطح مقعر فلک نمی‌رسد، زیرا هوا دون کره آتش است و تازه خود آتش

هم فقط یک سطحی از آن به سطح مقعر فلک می‌رسد و باقی آتش‌ها نمی‌رسند.

پاسخ: هر کدام از عناصر، مکان طبیعی جداگانه‌ای دارند. مکان طبیعی به حسب ترتیب طبیعی است. مکان طبیعی خاک این است که مرکز کره خاک منطبق بر مرکز عالم باشد، نه این که تمام ذرات خاک در مرکز عالم قرار بگیرند. مکان طبیعی آب هم مرکز عالم نیست بلکه مرتبه‌ای بالای مرتبه خاک است. مکان طبیعی هوا مرتبه‌ای بالای مرتبه آب است و مکان طبیعی آتش هم مرتبه‌ای بالاتر از آن است. پس واقعاً چنین نیست که میل مستقیم هوا این باشد که خودش را به سطح فلک برساند و همیشه هم ممنوع از این باشد و نیز میل مستقیم آب این باشد که خودش را به مرکز عالم برساند و همیشه هم ممنوع باشد.

فصل دوازدهم: اجتماع مبادی حرکات مختلف در شیئی واحد (ص ۲۱۶)

اگر مقصود از این حرکات مختلف، اجناس حرکات است، اجتماع مبادی، ممکن است، یعنی شیئی واحد می‌تواند در آن واحد، هم حرکت جوهری داشته باشد هم آینی، هم وضعی، هم کمی و هم کیفی. البته در فلک حرکت کمی، کیفی و آینی معنی ندارد.

در برخی حرکات نمی‌شود در آن واحد، مبدأ هر دو وجود داشته باشد: ۱- امتناع وجود مبدأ دو میل مستقیم متضاد در شیئی واحد. مانند

این که در یک عنصر در آن واحد، هم مبدأ میل مستقیم رو به بالا وجود داشته باشد و هم مبدأ میل مستقیم رو به پایین. ۲- امتناع وجود مبدأ میل حرکت مستقیم و مبدأ میل حرکت مستدیر، در شیء واحد در آن واحد، زیرا لازم می آید وقتی شیء می خواهد حرکت کند، در آن واحد از آن جهت که مطلوبش هدفی است که روی خط مستقیم است، به مطلوبش نزدیک شود و از آن جهت که مطلوبش در جهت خط مستدیر است، از آن منصرف شود و امکان ندارد شیء در آن واحد هم به سوی چیزی حرکت کند و هم از آن فرار کند.

حرکت مستدیر، طبیعی است یا ارادی؟ حرکت مستدیر یا ارادی است یا نتیجه دو مبدأ و علت مختلف است.

فصل سیزدهم: مبدأ حرکت های قسری (ص ۲۱۷)

وقتی سنگی را به هوا پرتاب می کنید، پس از آن که از دست شما جدا شد، مدتی به حرکت خودش ادامه می دهد، علت و قوه محرک آن چیست؟ این پرسش از آن جا ناشی می شود که معلول بدون علت، نه وجود می یابد نه بقا.

ابتدا به نظر می رسد که همان ضربه ای که شما وارد کردید علت این حرکت است، ولی این ضربه نمی تواند علت تام باشد، زیرا این ضربه در یک «آن» وارد می شود و پس از آن در «آن» دیگر ضربه ای وجود ندارد، در حالی که این حرکت ادامه دارد.

چهار نظریه: ۱- علت آن خارجی و جذب بیرونی است. ۲- علت آن خارجی و دفع بیرونی است (ارسطو). از نظر حکمای اسلامی نظریه دوم و سوم مردود است. ۳- نظریه تولّد یا تولید (متکلمان). ۴- علت آن داخلی است (حکما). در این گونه حرکات نه حرکت، علت حرکت است نه جاذبه هوا و نه دافعه هوا، بلکه طبیعت خود متحرک، منشأ حرکت است.

فصل چهاردهم: ضرورت وجود مبدأ میل مستقیم یا مستدیر در اجسام (ص ۲۲۰)

در هر جسمی باید قوه‌ای وجود داشته باشد که یا منشأ میل و حرکت مستقیم باشد یا منشأ میل و حرکت مستدیر. چون شیخ قائل به «میل» است، در عنوان هم میل آمده است.

فصل پانزدهم: تنهای قوای محرکه جسمانی (ص ۲۳۲)

طبیعت نمی‌تواند خودکفا و مکتفی بذاته باشد.

مرحله نهم: قدم، حدوث و اقسام تقدم و تأخر

(سبق و لحوق و معیت) (ص ۲۴۴)

فصل یکم: حقیقت حدوث و قدم

تعریف حدوث و قدم

حدوث: بودن وجود شیئی بعد از عدم آن؛ مسبوقیت وجود شیئی به عدم آن؛ سبق عدم شیئی بر وجود آن؛ تقدم عدم شیئی بر وجودش.
تعریف قدم که مقابل حدوث است: مسبوق نبودن وجود شیئی به عدم آن؛ عدم تأخر وجود شیئی از عدم آن؛ تقدم نداشتن عدم چیزی بر وجودش.

پرسش: وقتی می‌گوییم «حدوث، مسبوقیت وجود شیئی به عدمش و قدم، مسبوق نبودن وجود شیئی به عدمش» است، آیا مستلزم این است که در حادث و قدیم، برای شیئی، عدمی اعتبار کنیم و اگر موجودی باشد که برای آن عدم اعتبار نمی‌شود (یعنی در همه مراتب وجود هست)، نه حادث است نه قدیم. پس موجودات باید به حادث، قدیم و فوق حادث و قدیم تقسیم شوند؟

ذات باری تعالی با قدیم‌های دیگر تفاوت دارد، زیرا برای قدیم‌های دیگر عدم اعتبار می‌شود ولی عدم مقدم بر وجود اعتبار نمی‌شود، ولی برای ذات واجب الوجود در هیچ یک از مراتب هستی، عدم قابل اعتبار

نیست.

حدوث، مسبوق بودن وجود شیئی به عدمش است و قدم، مسبوق نبودن وجود شیئی به عدم است، اعم از این که عدم برایش اعتبار بشود یا نشود بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع باشد، در این صورت ذات باری تعالی هم قدیم است نه فوق قدیم.

حکما: برخی از موجودات قدیم زمانی اند نه ذاتی مانند عقول. وجود عقول مسبوق به عدم زمانی نیست. برای عقول، عدم اعتبار می کند، ولی عدم آن ها سبق زمانی بر وجودشان ندارد ولی سبق ذاتی دارد. پس عقول، قدیم زمانی هستند ولی قدیم ذاتی نیستند.

حدوث و قدم نسبی: حدوث و قدم عرفی، نسبی و اضافی است که در مورد کوتاهی و بلندی عمر دو چیز به کار می رود.

ملاصدرا: حدوث و قدم، مشترک لفظی است، زیرا حدوث دو معنی دارد نه دو قسم. اگر دو قسم داشت، جامع معنایی داشت و در نتیجه مشترک معنوی بود.

حدوث ذاتی: مسبوق بودن وجود شیئی به عدم ذاتی. حدوث زمانی: مسبوق بودن وجود شیئی به عدم زمانی.

قدم ذاتی: مسبوق نبودن وجود شیئی به عدم ذاتی. قدم زمانی: مسبوق نبودن وجود شیئی به عدم زمانی.

تعریف دیگر: وجود حادث زمانی، ابتدا دارد ولی وجود قدیم زمانی، ابتدا ندارد.

علامه: اصل حدوث و قدم از عرف است. پس معنی لغوی عرفی و فلسفی وجه مشترک دارند و مشترک لفظی نیستند.

تعریف ملاصدرا: اگر وجود شیئی بذاته نباشد، حدوث ذاتی است و اگر مستند به ذاتش باشد، قدم ذاتی است. در این صورت، مفهوم سبق و لحوق در تعریف حادث و قدیم اخذ نشده است. قدیم زمانی، چیزی است که وجودش اول دارد.

متکلمان و برخی از محدثان: اجماع ملّیین قائم است بر حدوث عالم (ماسوی الله). بنابراین غیر از ذات واجب الوجود، قدیمی در عالم نیست و قدم از صفات خاص واجب الوجود است. پس این گفته حکما: «زمان آغاز ندارد و عقول، قدیم‌اند»، خلاف اجماع ملّیین است. پاسخ حکما: حدوث مورد اجماع است نه حدوث زمانی.

فصل دوم: اثبات حدوث ذاتی (ص ۲۴۶)

حدوث ذاتی را فلاسفه مطرح کرده‌اند و درباره آن دو بیان دارند: ۱- بیان ملاصدرا: «قدم، کون وجود شیئی مستنداًً إلى ذاته و حدوث، کون وجود شیئی مستنداًً إلى غیره. ۲- دیگر حکما: حدوث ذاتی، مسبوق بودن وجود شیئی به عدمش ولی نه عدم زمانی، و قدم ذاتی، مسبوق نبودن وجود شیئی به عدمش.

دلیل ملاصدرا بر اثبات حدوث ذاتی ناظر به تعریف دیگران است. ملاصدرا: دو بیان در حدوث ذاتی هست. بیان اول: مقدمه اول: هر

موجودی غیر از ذات واجب الوجود، به دلیل ممکن الوجود بودن، از ناحیه ذات خودش استحقاق عدم و از ناحیه علتش استحقاق وجود دارد. مقدمه دوم: استحقاق شیئی از ناحیه ذات خودش بر استحقاقی که از ناحیه علتش دارد، تقدم دارد، زیرا هیچ چیزی بر ذات مقدم نیست. پس عدم ممکن بر وجودش تقدم دارد و مرتبه وجودش از مرتبه عدمش متأخر است. پس وجود هر موجود ممکن الوجودی مسبوق به عدمش است. این سبق، سبق زمانی نیست، بلکه سبق ذاتی و رتبی است.

(و یرد علیه، ص ۲۴۷)، اشکال: این سخن که «الممكن من ذاته أن يكون ليس و من ذاته يستحق العدم» درست نیست، زیرا اگر چیزی از ذات خودش استحقاق عدم داشته باشد، ممتنع است نه ممکن. ممکن الوجود آن است که نه استحقاق وجود دارد نه استحقاق عدم. شما میان «استحقاق عدم داشتن» و «نه استحقاق وجود و نه استحقاق عدم داشتن» خلط کرده‌اید.

(و لك ان تقول)، پاسخ ملاصدرا: درست است که «الممكن من ذاته لا يستحق الوجود و العدم» ولی نکته دیگری هست و آن این‌که: و من ذاته أنه يستحق اللااستحقاقية. شما خودتان می‌گویید «الممكن من ذاته أنه لا يستحق الوجود و من ذاته أنه لا يستحق العدم». پس ممکن استحقاق وجود و عدم خودش را ندارد، ولی استحقاق عدم استحقاق را دارد. پس الممكن من ذاته أنه يستحق اللااستحقاقية. امکان همان لا استحقاقیت است که لازم ماهیت است.

اشکال حکیم سبزواری به پاسخ ملاصدرا: درست است که ممکن من ذاته لا يستحق الوجود و العدم، ولی این که گفتید «الممكن من ذاته أنه يستحق اللااستحقاقیه» درست نیست.

«الممكن من ذاته لا يستحق الوجود و العدم» غیر از «الممكن من ذاته يستحق أنه لا يستحق الوجود و العدم» است. اولی سالبه است. سالبه با انتفاء موضوع هم صدق می کند ولی دومی موجب معدولۀ المحمول است. مانند: لیس زید بقائم، سلب محض است. ولی «زید متصفٌ بأنّه لا قائم» به این معناست که زیدٌ مصداقُ اللاقائمیّه و معدولۀ المحمول است. در مورد ماهیت ممکن نمی توان گفت «ماهیت متصف است به استحقاق لا استحقاقیت» که لا استحقاقیت مانند یک محمول عدمی بر آن حمل شود. در اینجا محمول از ماهیت سلب می شود، نه این که محمول سلبی بر آن حمل شود. قضیه «زید دانا نیست»، حتی اگر زید وجود نداشته باشد درست است، ولی برای صدق قضیه «زید نادان است» باید زید وجود داشته باشد و متصف به این صفت عدمی نیز باشد. قضیه معدوله در جایی درست است که ملکه ای هم در کار باشد، یعنی باید زیدی باشد و شأنیت دانایی هم داشته باشد و در عین این که شأنیت دانایی دارد، دانایی را نداشته باشد. از این رو، نمی گوییم «دیوار نادان است» بلکه می گوییم «دیوار دانا نیست». «نادان است» یعنی متصف است به نادانی، یعنی قوه دانایی دارد و این قوه به فعلیت نرسیده است. در مورد دیوار می گوییم «لیس ببصیر» نمی گوییم «أعمی». با «لیس ببصیر» بصیرت را سلب

می‌کنیم، ولی با «هو أعمی» لابصریت را اثبات می‌کنیم. لابصریت در جایی اثبات می‌شود که بصر به صورت قوه وجود داشته باشد ولی فعلیتش وجود نداشته باشد.

پس ملاصدرا قضیه «الإنسان ممکن» را - که همان قضیه «الإنسان لا يستحق الوجود و العدم» است - قضیه معدوله گرفته، در حالی که این قضیه، سالبه محصله است. خود ملاصدرا این مطلب را در مبحث مواد ثلاث مطرح کردند که «آیا قضیه «الإنسان ممکن» سالبه محصله است یا موجبه معدوله یا موجبه سالبه المحمول؟» و فرمودند: این قضیه نه موجبه معدوله المحمول است نه سالبه محصله، بلکه موجبه سالبه المحمول است.

اشکال علامه به پاسخ ملاصدرا: درست است که الماهیه من ذاته يستحق الاستحقاقیه (یعنی يستحق الامکان)، ولی بحث در حدوث و قدم است و گفتیم حدوث یعنی تقدم عدم شیئی بر وجود آن، نه تقدم یک عدمی بر وجود شیئی. اگر ثابت شد عدم انسان بر وجودش مقدم است، نوعی سبق و حدوثی ثابت کرده‌اید، ولی شما می‌گویید «وجود انسان مسبوق است به لا استحقاقیت وجود و عدم». لا استحقاقیت وجود و عدم نقطه مقابل استحقاقیت است نه نقطه مقابل وجود. نقطه مقابل وجود الانسان، عدم الانسان است. نقیض انسان عدم الانسان است نه لا استحقاقیه الوجود و العدم. لا استحقاقیه الوجود و العدم، عدم چیز دیگری است. پس در باب حدوث مسأله تأخر وجود شیئی از عدم

خودش مطرح است، نه تأخر وجودش از عدمی.

این مانند این است که بگوییم «وجود زید مؤخر است از عدم عمرو، پس زید حادث است». تأخر وجود زید از عدم عمرو ملاک حدوث زید نیست.

پاسخ علامه طباطبایی از اشکال خودشان: این تقدم و تأخر، عقلی است. وجود و ماهیت در عقل دو چیزند و در خارج یک چیز. در این تحلیل ماهیت موضوع است و وجود محمول؛ می‌گوییم «الانسان موجود». به حسب اعتبار ذهن این‌گونه است ولی به حسب واقع الوجود انسان، یعنی بنا بر اصالت وجود، سخن شبستری درست است که «من و تو عارض ذات وجودیم»، یعنی ماهیات عارض وجودند گرچه در ذهن و عقل، ماهیت بر وجود تقدم دارد. پس وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» ماهیت بر وجود تقدم دارد. پس به حسب اعتبار عقل، وجود در مرتبه ذات ماهیت نیست، بلکه در مرتبه بعد است. وقتی که وجود در مرتبه بعد از ماهیت است، پس در مرتبه ذات ماهیت، نقیض وجود یعنی عدم است. همین که گفتیم «وجود در مرتبه ذات نیست»، به این معناست که در مرتبه ذات، این معدوم است. «وجود در مرتبه بعد از ذات است» یعنی در مرتبه ذات وجود نیست. بنابراین نقیض این وجود که عدم این شیئی باشد، در مرتبه ذات هست.

(قال محقق مقاصد الاشارات، ص ۲۴۸)، خواجه در شرح این عبارت شیخ، «کل موجود عن غیره يستحقّ العدم لو انفرد أو لایکون له وجود لو

انفرد»، می‌گوید: هر چیزی که وجودش از ناحیه غیر است (یعنی ممکن الوجود)، اگر خودش را به خودی خود در نظر بگیریم مستحق عدم است. بعد گفته «أَو لا یكون». «أو» برای تردید است، یعنی یا بگو اگر آن را به خودی خود در نظر بگیریم، برای آن وجودی نیست. این دو مطلب است. یک وقت می‌گوییم «کل موجود عن غیره یشتحق العدم لو انفرد»، یعنی: لو انفرد یشتحق العدم؛ یک وقت می‌گوییم «کل موجود عن غیره لا یكون له وجود لو انفرد».

اشکال به عبارت شیخ: چگونه گفته‌اید «کل موجود عن غیره یشتحق العدم لو انفرد»؟ اگر موجود عن غیره خودش به خودی خود مستحق عدم باشد، ممتنع الوجود است. به علاوه «أو» در جمله شما به معنی «تردید» که نیست، زیرا در اینجا تردید معنی ندارد، پس به تعبیر حکیم سبزواری، لابد «أو» برای إضراب است، یعنی اول تعبیری کرده‌اید و بعد تعبیر درست‌تر را آورده و گفته‌اید «لا یكون له الوجود لو انفرد». اگر بگویید «یشتحق العدم لو انفرد» سخن نادرستی است ولی اگر درست باشد، حدوث ذاتی را درست می‌کند. اگر بگویید «لا یكون له الوجود لو انفرد» سخن درستی است ولی حدوث ذاتی را درست نمی‌کند.

توجیه خواجه برای عبارت شیخ: خواجه برای اصلاح سخن شیخ «أو» را برای تردید می‌داند نه اضراب: شیخ قسمت اول را به یک اعتبار گفته و قسمت دوم را به اعتباری دیگر.

توضیح: ماهیت را سه گونه می‌شود اعتبار کرد: ۱- با قید وجود ۲- با

قید عدم ۳- لا بشرط (نه با قید وجود نه با قید عدم). قسم دوم با قسم سوم عملاً و واقعاً فرقی ندارد، زیرا اگر خارج را مقیاس قرار دهیم، اگر برای ماهیت اعتبار وجود کنیم، ماهیت وجود دارد، ولی اگر برای ماهیت اعتبار وجود نکنیم یا اعتبار عدم کنیم، هر دو مساوی است با این که ماهیت وجود نداشته باشد. ماهیت فقط آن وقتی که برایش اعتبار وجود شود در خارج وجود دارد، ولی اگر ماهیت را بدون اعتبار وجود اعتبار کنیم یا با عدم اعتبار کنیم، در خارج وجود ندارد. پس از نظر خارج درست است که بگوییم «الماهیه يستحقّ العدم لو انفرد» (یعنی انفراد عن الوجود)، یعنی اگر ماهیت را بدون وجود اعتبار کنیم مستحق عدم است، یعنی در خارج معدوم است. پس آن جمله‌ای که گفته «أو لا یكون له الوجود لو انفرد» به اعتبار خارج نیست، بلکه به اعتبار ذهن است. اگر برای ماهیت وجود اعتبار نکنیم نمی‌گوییم «یستحقّ العدم» بلکه می‌گوییم «لا یكون له الوجود». خواجه به این ترتیب خواسته است سخن شیخ را تصحیح کند.

(و اعلم أنّک)، ملاصدرا بدون پرداختن به سخن خواجه، می‌گوید: برای حل مسأله باید به مبانی خودمان رجوع کنیم و مسأله تقدم عدم واقعی شیئی بر وجود شیئی را ثابت کرد.

مقدمه اول: قاعده فرعیت. وی با اشاره به قاعده فرعیت، می‌گوید: ثبوت چیزی برای چیزی، فرع بر این است که مثبت له وجود داشته باشد، یعنی محال است «ب» برای «الف» ثابت باشد ولی خود «الف»

وجود نداشته باشد.

اشکال قاعده فرعیت: در قضایای هلیات بسیطه و مفاد کان تام مانند «الانسان موجود»، اگر ثبوت وجود برای انسان فرع ثبوت انسان باشد، باید انسان وجود داشته باشد تا وجود برایش ثابت شود. این وجود همان وجود است یا وجود دیگری؟ اگر خود همین وجود باشد دور لازم می‌آید، زیرا انسان باید وجود داشته باشد تا وجود داشته باشد و اگر وجود دیگری است، نقل کلام به آن وجود می‌کنیم، که در این صورت تسلسل لازم می‌آید.

پاسخ ملاصدرا: این قاعده درباره ثبوت شیئی لشیئی است ولی مفاد کان تامّه، ثبوت الشئی است. باید به این مطلب توجه داشت تا این اشکال حل شود.

(اذ مناط صحه تقدم الشئی)، مقدمه دوم: در قضایای بسیط مانند «الانسان موجود» اگر پرسند «آیا انسان موجود، موجود است، یا انسان معدوم؟ اگر بگویید: انسان موجود، موجود است، تحصیل حاصل است و اگر بگویید: انسان معدوم، موجود است، تناقض است»

پاسخ نقضی: وقتی می‌گویید: «جسم سفید است»، آیا جسم سفید، سفید است یا جسم غیرسفید؟ اگر بگویید: جسم سفید، سفید است، تحصیل حاصل است و اگر بگویید: جسم غیرسفید، سفید است، تناقض است.

پاسخ حلّی: قضیه دو نوع است: مشروطه و حینیه. اگر امری در

موضوعی به گونه شرطیت دخالت داشته باشد، یک گونه است و اگر به گونه حینیت دخالت داشته باشد، گونه دیگری است. اگر به گونه شرطیت باشد، «الجسم الأیض»، یعنی جسم به شرط آییض بودن و به قید آییض بودن. اینجا «آییض» جزء موضوع است و موضوع به آن مشروط است. ولی در قضیه حینیه «جسم» موضوع است ولی در حالی که آییض است موضوع است، نه این که بیاض جزء موضوع باشد. در هر قضیه ای موضوع لابلشروط از محمول است و محمول به گونه حینیه در موضوع معتبر است نه به گونه شرط وجود یا عدم.

اینجا هم همین گونه است. در «انسان موجود است» موضوع نه انسان به شرط وجود است و نه انسان به شرط عدم، بلکه انسان در حال وجود. (و لکن بقی، ص ۲۴۹) در هلیات بسیطه، ذهن وقتی می خواهد قضیه ای بسازد می تواند موضوع را از محمول تجرید و تخلیه کند. مثلاً وقتی در «الانسان موجود» انسان را موضوع قرار می دهد، آن را از وجود تجرید می کند، یعنی وجود را در آن اعتبار نمی کند. ولی همین انسانی که وجودش اعتبار نشده، در واقع موجود است. پس وقتی می گوییم «الانسان موجود» موضوع را از وجود تجرید و تخلیه کرده ایم، ولی همین تخلیه عین تحلیل است، یعنی در حالی که ما اصلاً وجود را اعتبار نکرده ایم و در ظرف ذهنمان ماهیتی است که منفک از وجود است، در واقع همان ماهیت، متلبس به وجود است. پس اینجا تجرید است در عین این که تخلیط است.

وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» ماهیتی داریم و وجودی. وجود، مؤخر از ماهیت مجرد است، ولی همین ماهیت مجرد از وجود که بر وجود مقدم است، یعنی همین ماهیت غیر موجود و معدوم، در واقع موجود است، یعنی یک ماهیت موجود در ذهن، موضوع برای وجود است ولی نه به شرط موجود بودن. پس به اعتباری تقدم وجود بر وجود است و به اعتباری تقدم عدم بر وجود؛ از آن نظر که تجرید است، تقدم عدم بر وجود است و از آن جهت که تخلیط است، تقدم وجود بر وجود است. معنای تجرید، عدم نیست. تجرید یعنی اعتبار نکردن وجود و عدم، نه اعتبار کردن عدم.

نتیجه: حدوث ذاتی مورد نظر فلاسفه عجالتاً قابل اثبات نیست، یعنی اگر بگوییم «حدوث ذاتی عبارت است از تأخر وجود شیئی از عدم خود شیئی» نمی‌توان ثابت کرد که همه اشیاء عدمشان بر وجودشان تقدم دارد. (اما الوجه الثانی)، بیان دوم در حدوث ذاتی: تأخر وجود شیئی از شیئی دیگر؛ حادث زمانی چیزی است که قبل از آن، چیز دیگری در زمان وجود داشت؛ حادث ذاتی چیزی است که در مرتبه قبل از آن، چیز دیگری وجود دارد.

پس اشیاء بر دو قسمند: ۱- بر وجود شیئی هیچ چیزی تقدم ندارد که قدیم ذاتی است و منحصر به ذات خدا. ۲- بر وجود شیئی، شیئی دیگری تقدم دارد که حادث ذاتی است و ماسوای واجب الوجود است. بر ماسوای الله، چیزی تقدم دارد که حداقل خود واجب تعالی است. به این

بیان اشکالی وارد نیست.

(لکن هذان الوجهان)، این سخنان در جایی درست است که بحث روی ماهیت باشد ولی اگر بحث روی وجود باشد، مسأله شکل دیگری خواهد یافت. ایشان نوع دیگری از حدوث و قدم و تقدم و تأخر مطرح می‌کند که از آن به تقدم و تأخر بالحق تعبیر می‌شود که در اینجا اسمی از آن نبرده و فقط به آن اشاره کرده است.

فصل سوم: چگونگی تحقق حدوث زمانی (آیا حدوث زمانی کیفیتی زائد بر وجود حادث است؟) (ص ۲۵۰)

مطلب این فصل اختصاص به حدوث زمانی ندارد بلکه همه اقسام حدوث را دربر می‌گیرد.

مقصود از «زائد بودن چیزی بر چیزی» در اصطلاح فلاسفه، مغایرت است. مانند: زیادت وجود بر ماهیت که مقصود مغایرت وجود با ماهیت است.

آیا حدوث کیفیتی مغایر با وجود حادث است و هر جا وجودی حادث می‌شود، کیفیتی به نام حدوث هم حادث می‌شود که با وجود حادث مغایرت دارد؟ پاسخ منفی است.

فخر رازی: حدوث حادث همان وجود حادث نیست و حدوث به معنی وجود نیست و گرنه هر جا وجود باشد، باید حدوث هم باشد. حدوث، عدم قبل از وجود هم نیست و گرنه باید هر عدمی را حدوث

نامید.

حدوث: مسبوقیت^۱ وجود شیئی به عدم است، یعنی اگر چیزی وجود دارد و عدمی برای آن اعتبار می‌شود که بر آن وجود تقدم دارد، مسبوقیت وجود شیئی به عدمش، حدوث است.

حدوث، نوعی اضافه است. پس از آن‌که شیئی وجود پیدا کرد و عدمی برایش اعتبار کردیم و این وجود مؤخر از آن عدم بود، این رابطه مسبوقیت وجود به عدم، حدوث نام دارد.

تا این‌جا سخن فخر رازی درست است ولی بعد چیزی گفته که با صدر سخنش تناقض دارد: این مسبوقیت نوعی کیفیت است. آن‌گاه به خودش اشکال کرده: آیا این مسبوقیت (حدوث) که نوعی کیفیت است، حادث است یا قدیم؟ اگر حادث باشد، نقل کلام به حدوث این حادث می‌کنیم و به تسلسل می‌انجامد. اگر این حدوث، قدیم باشد، این هم محال است، زیرا اگر حدوث شیئی قدیم باشد، وجودش هم قدیم است. بعد پاسخ می‌دهد: حدوث، حادث است به ذات خودش، نه این‌که حادث باشد به حدوثی دیگر. مانند چیزی است که قائلان به اصالت وجود می‌گویند: «ماهیت موجود است به تبع وجود ولی وجود موجود است بذاته»، بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید.

(ص ۲۵۱) مسبوقیت، کیفیت نیست، زیرا اولاً، مسبوقیت، یک مفهوم و نسبت انتزاعی است نه یک کیفیت.

۱- تقدم، سابقیت است و تأخر، مسبوقیت.

کیفیات، محمول بالضمیمه‌اند، یعنی وجود عینی دارند و ماهیتِ موجود در خارج‌اند، مانند حرارت، قیام و قعود. ولی مسبوقیت از معقولات ثانی فلسفی است که ظرف عروضشان ذهن است، یعنی در خارج، عارض و معروضی وجود ندارد. «ظرف اتصاف خارج است» یعنی در عین این‌که عارض و معروض یک وجود دارند و دو چیز نیستند، در اعتبار ذهن، یکی مقدم است و دیگری مؤخر. مقدم، موصوف است و مؤخر، صفت.

اموری که ظرف عروضشان ذهن است و ظرف اتصافشان خارج، «معقول ثانی فلسفی» است. مسبوقیت، در خارج چیزی مستقل از وجود آن مسبوق یا سابق نیست که حادث باشد یا قدیم. حادث یا قدیم در مورد چیزی می‌شود گفت که خودش وجودی داشته باشد. ولی اموری که از سنخ معانی حرفیه‌اند و وجودشان به وجود منشأ انتزاعشان است، حدوث و قدمشان هم تابع منشأ انتزاعشان است و حکم مستقل ندارند. پس نباید گفت «وجود حادث، حادث است به تبع حدوث، ولی حدوث، حادث است بذاته».

اینجا درست عکس باب وجود و ماهیت است. در باب وجود و ماهیت، ماهیت موجود به تبع وجود و وجود موجود بالذات است. رازی خیال کرده اینجا هم مانند آن است، در حالی که اینجا قضیه برعکس است و آن‌که حادث واقعی است، وجود حادث است و حدوث حدوث یک امر انتزاعی است، یعنی اگر به حدوث می‌گوییم «حادث»، به تبع آن

وجود می‌گوییم.

ملاصدرا: حدوث حادث، ذاتی حادث است. قائل به اصالت ماهیت نمی‌تواند چنین سخنی بگوید، زیرا بنابر اصالت ماهیت، ذاتیات ماهیت، جنس و فصل است و حدوث، نه جنس است نه فصل.

مراتب وجود: هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست، آن مرتبه مقوم وجود آن است، یعنی وجود هر موجودی، با بودن آن موجود در مرتبه‌ای که هست، یکی است. چنین نیست که وجود موجودات چیزی باشد و مرتبه آن‌ها چیز دیگر، یعنی این‌گونه نیست که اول موجودات را خلق کرده باشند و بعد آن‌ها را در مراتبشان قرار داده باشند. مراتب وجود مانند مراتب اعداد است. همان‌گونه که ذات، مرتبه و جای هر عددی یکی است و نبودن هر عددی در مرتبه‌اش مساوی است با نبودن خودش، مراتب وجود هم همین‌گونه است. پس مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن است.

مسئله حدوث جز با مسئله حرکت حل نمی‌شود. بنابر کون و فساد، حدوث امری عرضی اتفاقی است، زیرا می‌گوییم این شیئی به دلیل این که علتش در این زمان بوده، وجودش مقارن شده است با یک «آن» که قبل از آن «آن» معدوم بوده است و زمان قبل ظرف عدمش بوده است و این «آن» زمان حدوثش است و زمان بعد از این «آن» هم زمان وجودش است. پس حدوث یک حادث یک امر عرضی اتفاقی می‌شود، یعنی اشیاء که موجود می‌شوند، از مقارنتی که با زمان دارند (زمان جزء وجود اشیاء

نیست)، حدوث آن‌ها انتزاع می‌شود. وقتی علت، این شیء را در این «آن» ایجاد کرد، قبل از این «آن» زمان ظرف عدمش بوده و بعد از این «آن» زمان می‌شود ظرف وجودش. حدوث یعنی این وجودی که فعلاً زمان ظرف وجودش است و قبلاً زمان ظرف عدمش بود. پس حدوث از رابطه وجود شیء با یک امر مقارن به نام زمان انتزاع می‌شود. این بنابر نظریه قدما بود.

ولی بنابر حرکت جوهری، «حدوث ذاتی وجود است»؛ اولاً، ماهیت این صفات را بالعرض و بالتبع دارد و آن که حادث است وجود است. ثانیاً، وجود در هر مرتبه از مراتب زمانی که قرار بگیرد، آن مرتبه عین ذاتش و مقوم ذاتش است. ثالثاً، وجود زمانی یعنی وجود متجدد بالذات، یعنی وجودی که تجدد و حدوث عین حقیقت آن است. این است معنای این که حدوث ذاتی وجود است.

فصل چهارم: حدوث، علت نیاز به علت نیست. (ص ۲۵۲)

ملاک نیاز معلول به علت: یکم: وجود. معلول به دلیل موجود بودن، نیازمند به علت است. دوم: حدوث. موجود به دلیل حادث بودن، نیازمند به علت است. سوم: امکان. موجود به دلیل ممکن بودن، نیازمند به علت است. چهارم: فقر. موجود به دلیل وجود تعلقی، نیازمند به علت است. نتیجه اصالت وجود، تعلق جعل به وجود و نیز تفسیر علیت به تجلی این است که ملاک نیازمندی چیزی به علت، فقر وجود است.

حدوث، مناط احتیاج به علل مُعَدّه است. در باب قوه و فعل فصل شانزدهم (ص ۴۹) گفته شد: هر حادث زمانی مسبوق به قوه و استعداد است و چون قوه عرض است و از نوع اضافه است نه از نوع کیف و عرض نیازمند به موضوع و محلّ است، پس هر حادثی علاوه بر این که مسبوق به قوه است، مسبوق به محلی هم برای آن قوه است، که به آن محلّ «ماده» می‌گویند. پس هر حادثی مسبوق به یک استعداد قبلی زمانی و مسبوق به یک حامل استعداد قبلی زمانی است. پس هر حادثی مسبوق به ماده قبلی است.

فلاسفه به ماده‌های قبلی، «علل اعدادی» می‌گویند، زیرا این ماده‌ها شرط قابلیت قابل‌اند و قابلیت وجود را به شیئی می‌دهند نه فعلیت وجود را؛ این‌ها حرکاتی است که ماده را برای فعلیتی که از مافوق افاضه می‌شود، آماده می‌کند. فلاسفه این علل مُعَدّه را علل بالعرض می‌نامند نه علل بالذات. علل بالذات، علل ایجادی است.

پس هر حادثی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل این قوه است. ماده‌های قبلی، علل مُعَدّه‌اند نه ایجادی، علل بالعرض‌اند نه بالذات. نتیجه: اگر شیئی حادث نباشد، نیاز به علت مُعَدّه ندارد. حادث است که مسبوق به ماده قبلی است. پس حدوث مناط احتیاج به علت مُعَدّه است. این بحث که «مناطق نیاز به علت، حدوث است یا امکان؟» مربوط به علل بالذات و حقیقی و ایجادی است ولی در علل بالعرض که از نظر زمانی هم بر معلول تقدم دارند و در زمانی که معلول موجود می‌شود

آن‌ها معدوم‌اند، حدوث شیئی ملاک نیاز به آن‌هاست، یعنی شیئی حادث به مادهٔ احتیاج دارد و اگر حادث نبود به مادهٔ احتیاج نداشت؛ شیئی چون حادث است، به علت مُعدّهٔ احتیاج دارد.

فصل پنجم: تقدم و تأخر و اقسام این دو (ص ۲۵۵)

رابطه حدوث و قدم با تقدم و تأخر: حدوث، مسبوقیت وجود شیئی به عدمش است. پس در مفهوم حدوث، مسبوقیت است. مسبوقیت هم متضایف با سابقیت است. مسبوقیت و سابقیت یعنی تقدم و تأخر. پس حدوث و قدم از آنجا پیدا می‌شود که در نظام هستی تقدم و تأخر وجود دارد و اگر تقدم و تأخری نبود، حدوث و قدم هم معنی نداشت.

اقسام تقدم و تأخر: ۱- تقدم و تأخر بالزمان ۲- تقدم و تأخر بالرتبه و مکان ۳- تقدم و تأخر بالطبع مانند تقدم اجزاء بر کل یا مرکب ۴- تقدم و تأخر بالعلیه مانند تقدم علت بر معلول ۵- تقدم و تأخر بالشرف ۸- تقدم بالدهر ۷- تقدم بالحقیقه ۸- تقدم بالحق.

پرسش ۱: آیا تقدم و تأخر مشترک معنوی است و جامع مشترک دارند یا نه؟ جامع مشترک میان آن‌ها چیست؟

پرسش ۲: آیا می‌توان برخی از این تقدم و تأخرها را به برخی دیگر ارجاع کرد؟ مثلاً تقدم و تأخر رتبی (بالمکان) به تقدم و تأخر بالزمان برگردانده شود.

تقسیم کلی به متواطی و مشکک

کلی یا متواطی است یا مشکک. صدق کلی متواطی بر همه افراد مساوی است و صدق کلی مشکک بر افراد متفاوت است. در کلی مشکک برخی از افراد نسبت به برخی دیگر در این که مصداق این کلی باشند اولی هستند.

نظریه شیخ در کلی مشکک: تشکیک در کلی‌های عَرَضی است، یعنی تشکیک در چیزی است که ماهیت افراد خودش نیست. هر کلی که افرادش مصداق بالذاتش نیستند بلکه مصداق بالعرضش هستند می‌تواند مشکک باشد، مانند ابیض و عالم. ولی هر کلی که ذاتی افراد خودش است، نمی‌تواند مشکک باشد، مانند انسان. پس «تشکیک در ماهیت جایز نیست»، یعنی کلی مشکک وجود دارد ولی هیچ کلی مشککی ماهیت افراد خودش، جنس یا نوع یا فصل نیست، بلکه کلی مشکک عرضی عام یا عرضی خاص است. در عرضی، مصداق‌ها مصداق‌های بالعرض‌اند نه بالذات. در واقع در کلی ذاتی وقتی می‌گوییم «این آب است»، به این معناست که این وجود آب است، ولی در کلی عرضی وقتی می‌گوییم «این ابیض است» به این معناست که چیزی هست به نام بیاض و چیزی به نام جسم که غیر بیاض است و میان این دو چیز نسبتی برقرار است. ولی در کلی ذاتی، زید انسان است، یعنی زید خود انسانیت است، نه این که زید چیزی است که با انسانیت رابطه و نسبتی دارد ولی وقتی می‌گوییم «زید سفید است»، به این معناست که زید واقعی است و

سفیدی واقعی دیگر و میان این دو واقعیت رابطه و نسبت حال و محلّ برقرار است، یعنی بیاض در زید حلول کرده است.

پس سخن امثال شیخ این است که کلی مشکک فقط در جایی است که مصداق بالعرض است که در اینجا معنی مصداق بودن این است که این شیئی نسبتی دارد با آن مبدأ اشتقاق، نه این که واقعاً این شیئی وجود آن کلی است. به تعبیر دیگر: کلی مشکک از نوع مشتقات است و معنی مصداق بودن مصداق در آن‌ها این است که مصداق ذاتی است که نسبتی دارد با مبدأ اشتقاق. پس در واقع در مشکک: مبدأ مشترکی وجود دارد که اشیائی با آن نسبت دارند، ولی این اشیاء در این نسبت با یکدیگر اختلاف دارند.

نظر شیخ اشراق در کلی مشکک: می‌گوید: اگر سراغ ابیض هم نرویم و سراغ خود بیاض برویم، می‌توانیم همین را بگوییم. درست است که جسم‌ها مصداق بالعرض ابیض‌اند و ابیض نسبت به مصادیق خودش کلی عرضی است، ولی بیاض نسبت به مصادیقش عرضی نیست، بلکه ذاتی و ماهیت است. در عین حال می‌بینیم که بیاض‌ها در بیاض بودن متفاوت‌اند و صدق بیاض بر افراد بیاض متفاوت است. پس این که گفته‌اند «تشکیک در ماهیت جایز نیست» درست نیست.

نظر صدرالمآلهین در کلی مشکک: هیچ کدام از این دو نظر درست نیست. البته ایشان در مقایسه میان سخن شیخ و شیخ اشراق، سخن شیخ را قبول می‌کند، ولی می‌گوید: تشکیک حقیقی در مراتب وجود است و

به مفاهیم و ماهیات مربوط نیست، نه ماهیات عرضی و نه ماهیات ذاتی. البته ماهیت عرضی به تبع وجود، تشکیک دارد ولی ماهیات عرضی در واقع ماهیت نیستند، زیرا مشتقاند و مشتقات مصداق واقعی ندارند. پس در مفاهیم عرضی، به تبع وجود تشکیک پیدا می‌شود.

ربط بحث کلی مشکک با تقدم و تأخر

فلاسفه متأخر که در پی جامع مشترک میان اقسام تقدم و تأخر بودند، به اینجا رسیدند که معنای تقدم و تأخر این است که دو شیء در امر سومی اشتراک داشته باشند و آنچه که یکی از این دو شیء از امر مشترک دارد دیگری دارد و این دیگری از همان امر مشترک چیزی دارد که اولی ندارد. این به تشکیک برمی‌گردد ولی منطقی از آن امر سوم شروع کرده و گفته «کلی اگر نسبت به افراد، متفاوت بود مشکک است» ولی فیلسوف از افراد شروع کرده و گفته «دو امر که در امر سومی شرکت دارند اگر در آن امر سوم متفاوت باشند و آنچه یکی از آن امر سوم دارد دیگری داشته باشد و دیگری از امر سوم چیزی داشته باشد که اولی ندارد، این معنای تقدم است». پس تقدم و تأخر به تشکیک برگشت.

با این بیان، تقدم بالزمان، تقدم بالرتبه، تقدم بالطبع، تقدم بالعلیه و تقدم بالشرف هر کدام نوعی تشکیک‌اند.

میرداماد نوعی تقدم و تأخر قائل است که بالدهر نام دارد ولی

ملاصدرا چون به حدوث دهری معتقد نیست، قهراً به تقدم و تأخر دهری هم معتقد نیست ولی به خود میرداماد معتقد است و برای او احترام زیادی قائل است. از این رو، سخن میرداماد را مطرح نمی‌کند و در باب حدوث و قدم اصلاً اسمی از حدوث دهری نبرده و در باب تقدم و تأخر هم اسمی از سبق دهری نبرده است.

(و اما التقدم، ص ۲۵۷)، تقدم بالحقیقه: ملاصدرا دو نوع تقدم و تأخر دیگر به انواع قبلی اضافه کرد: ۱- تقدم بالحقیقه، بر اساس اصالت وجود. ۲- تقدم بالحق، بر اساس وحدت تشکیکی وجود (خاص الخاصی).

تقدم بالحقیقه: دو چیز که به تحقق و حقیقت داشتن، متصف‌اند ولی یکی از آن‌ها حقیقت و واقعی بودن را بالذات دارد و دیگری به تبع اولی؛ اولی واقعیت داشتن را بدون واسطه در عروض دارد و دومی با واسطه در عروض. بنابر اصالت وجود، هم وجود موجود است و هم ماهیت، ولی وجود موجود است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض و المجاز. بنابراین هم وجود و هم ماهیت متصف به موجودیت می‌شوند، ولی چون وجود موجود است، ماهیت هم موجود است، نه بر عکس و نه در عرض یکدیگر. وجود موجود است بدون حیثیت تقیدی. بنابراین انتساب وجود به موجودیت اولی و اقدم است از انتساب ماهیت به موجودیت.

(ثانیهما)، تقدم بالحق: به گفته ملاصدرا لا یعرفه إلا الراسخون فی

العلم. معنای «تقدم بالحقیقه» این بود که در حقانیت و واقعیت، یکی بر دیگری تقدم دارد، یعنی یکی اولاً، و بالذات واقعی است و دومی ثانیاً و بالعرض.

اما در «تقدم بالحق» می‌خواهیم بگوییم: دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هر دو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو از شئون و اطوار دیگری است. در این معنای تقدم و تأخر حتی تعبیر به علیت و معلولیت هم نمی‌کنیم؛ یکی از این دو از شئون و حیثیات و اطوار دیگری است (وحدت وجود و تشکیک در ظهورات). برخی از مراتب وجود بر برخی دیگر تقدم دارند، ولی این تقدم، تقدم بالحق است. تقدم وجود بر ماهیت، تقدم بالحقیقه است و تقدم برخی از مراتب وجود بر برخی دیگر تقدم بالحق است.

به تعبیر ملاصدرا، تقدم بالحق را لا يعرفه إلا الراسخون فی العلم، به همین سبب متأخران مانند حکیم سبزواری اگر اسمی از آن برده‌اند، شرح نداده‌اند.

فصل ششم: نظریات مربوط به اشتراک لفظی یا معنوی اقسام تقدم و تأخر (ص ۲۵۸)

- ۱- مفهوم تقدم و تأخر در همه اقسام، مشترک لفظی است.
- ۲- در برخی از اقسام، مشترک لفظی و در برخی دیگر مشترک معنوی است و اشتراک معنوی در موارد آن به تواطؤ است.

- ۳- در برخی از اقسام، مشترک لفظی و در برخی دیگر مشترک معنوی است و اشتراک معنوی در موارد آن به تشکیک است.
- ۴- در همه موارد، مشترک معنوی به گونه تواطؤ است. (نظر اکثر متأخران)
- ۵- در همه موارد، مشترک معنوی به گونه تشکیک است.

تعاریف تقدم و تأخر (از مطارحات شیخ اشراق)

تعریف یکم: برخی از کسانی که تقدم و تأخر را مشترک معنوی متواطی دانسته‌اند، گفته‌اند: در تعریف جامع همه اقسام سه امر وجود دارد: ۱- معنایی که در مقدم و متأخر وجود دارد. ۲- هرچه متأخر دارد، مقدم هم دارد. ۳- متقدم، چیزی دارد که متأخر ندارد ولی چیزی نیست که متأخر داشته باشد ولی مقدم نداشته باشد.

اشکالات این تعریف: اشکال ۱- نقض به تقدم و تأخر زمان. تقدم و تأخر زمان به خود زمان است به گونه‌ای که با آمدن زمان مقدم، هنوز زمان متأخر نیامده است و با آمدن زمان متأخر، زمان مقدم از بین رفته است. پس نمی‌توان گفت هرچه متأخر دارد مقدم هم دارد.

اشکال ۲: نقض به تقدم و تأخر زمانیات. امور زمانی هر کدام غیر از زمان مشترک، زمان خاص خود را دارند. پس مقدم و متأخر زمانی یک زمان مشترک دارند و دو زمان مختص که هر کدام از آن دو مختص به یکی از مقدم و متأخر است. پس نمی‌توان گفت هرچه متأخر دارد،

متقدم هم دارد.

اشکال ۳: نقض به قدیم: اگر مقصود از گزاره «هرچه متأخر دارد مقدم هم دارد»، ظاهر آن باشد، یعنی هر وصف و فعلی مقصود باشد، قطعاً درست نیست، زیرا حق تعالی قدیم است و مقدم بر هر چیزی ولی امور متأخر صفاتی مانند امکان، حدوث و جوهریت دارد که حق تعالی مبرای از آن است.

اگر مقصود از «هرچه متأخر دارد مقدم هم دارد»، صرفاً زمان باشد، در این صورت در برخی از مصادیق مقدم و متأخر صادق است نه در همه موارد، زیرا شامل موجود ازلی و ابدی نمی‌شود؛ شامل متقدمی از نظر زمانی که علاوه بر تقدم، تأخر هم داشته باشد مانند پدری که پس از فرزند هنوز زنده باشد هم نمی‌شود.

اشکال ۴: هر کدام از دو نفری (مثلاً سعدی) که نسبت به هم تقدم و تأخر دارند، در قسمتی از زمان قرار گرفته که اختصاص به خودش دارد و حافظ نیز در قسمتی از زمان قرار گرفته که اختصاص به خودش دارد. اگر زمان مطلق را در نظر بگیرید، هر دو در آن مشترکند بدون این که یکی بر دیگری اولییتی داشته باشد، و اگر زمان خاص را در نظر بگیرید، آنچه را که مقدم از زمان خاص خودش دارد، متأخر چیزی از آن ندارد، و آنچه را که متأخر از زمان خاص خودش دارد، مقدم چیزی از آن ندارد.

(و قال بعض آخر، ص ۲۵۹) تعریف دوم: مقدم و متأخر در امری

اشتراک دارند و آن امر برای متقدم، اولی از متأخر است، یعنی ملاک تقدم اولویت در امر مشترک است. شیخ اشراق این تعریف را به کسانی نسبت می‌دهد که عالم پنداشته می‌شوند. اشکالات مربوط به تعریف نخست این‌جا هم مطرح می‌شود.

آن‌چه به نام تقدم و تأخر در فلسفه مطرح می‌شود، در واقع همان بحث تشکیک است. مشکک آن است که نسبتش با همه افراد مساوی نیست، بلکه برخی از افراد در مصداق بودن برای این کلی، با برخی دیگر تفاوت دارند، یا به‌گونه اولویت یا اشدیت یا اقدمیت یا اولیت. اگر نظر به صدق مفاهیم و کلیات بر افراد باشد: کلی یا متواطی است یا مشکک. ولی اگر نظر به نسبت افراد با کلی باشد، برخی افراد در نسبتشان با کلی با یکدیگر تفاوت ندارند و هر نسبتی که یک فرد با کلی دارد، فرد دیگر هم عیناً همان نسبت را دارد ولی برخی افراد در نسبتشان با کلی متفاوتند، یعنی هرچه که این فرد از این نسبت با کلی دارد آن فرد هم دارد، ولی آن فرد با کلی نسبتی دارد که این فرد ندارد. پس وقتی افراد را در مقایسه با یکدیگر در نظر بگیریم، اسمش تقدم فردی بر فرد دیگر یا تأخر فردی از فرد دیگر می‌شود، ولی وقتی کلی را نسبت به افراد مقایسه کنیم، می‌گوییم کلی مشکک است.

مبنای شیخ در تشکیک: از نظر شیخ، کلی مشکک، عرضی است نه ذاتی، یعنی نوع، جنس و فصل همیشه متواطی‌اند. مشکک یا عرضی عام است یا خاص. سرّ مطلب این است که افراد کلی عرضی، مصداق

بالعرض آن‌اند نه مصداق بالذات. ابیض یعنی چیزی که دارای بیاض است، حال فرقی نمی‌کند که مفهوم مشتق را بسیط بدانیم یا مرکب. اگر بیاض را در نظر بگیرید، مصداقش خود این رنگ است و کلی ذاتی است، ولی شما از بیاض مشتق ساخته‌اید که آن را بر جسم اطلاق کنید. جسم مصداق بالعرض ابیض است نه مصداق بالذات. جسم مصداق بالذات اجناس و فصول و انواع خودش است. پس در واقع «جسم ابیض است» یعنی جسم ذاتی است که نسبتی با بیاض دارد ولی «جسم، جوهر است»، معنایش این نیست که جسم ذاتی است که نسبتی با جوهر دارد بلکه جسم عین جوهر است. زید انسان است، به این معنا نیست که زید چیزی است که نسبتی با چیزی دارد که آن چیز انسان است، بلکه به این معناست که زید خود انسان است. ولی «زید عالم است» یعنی زید چیزی است که با چیز دیگری که علم است، نسبت دارد.

امثال شیخ می‌گویند: در جایی که معنی مصداق بودن این باشد که مصداق ذاتی است که نسبتی دارد با ذات دیگر، تشکیک معنی دارد. در اینجا چون معنی مصداق واقع شدن این نیست که عین آن ذات است، بلکه این است که با آن ذات نسبت دارد، شدت و ضعف معنی دارد، زیرا تنها در نسبت‌هاست که شدت و ضعف و تشکیک معنی دارد.

مبنای شیخ اشراق در تشکیک: شیخ اشراق در رد این سخن شیخ گفت: تشکیک منحصر به کلی عرضی نیست بلکه در برخی کلی‌های ذاتی هم تشکیک درست است. همان‌گونه که صدق ابیض بر اجسام

مساوی نیست، صدق بیاض هم بر انواع بیاض مساوی نیست، در حالی که بیاض نسبت به افراد بیاض، کلی ذاتی است.

پس نفی تشکیک در کلی‌های ذاتی و ماهیت، درست نیست. پس این سخن که: المیز اما بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنضمات، درست نیست، زیرا ممکن است تمایز میان دو شیء در خود ذات باشد، یعنی دو شیء می‌توانند در نفس وجدان ذات، تفاوت تشکیکی داشته باشند: بالنقص و الکمال فی المهیة أيضا يجوز عند الإشراقیه.

مبنای ملاصدرا در تشکیک: ملاصدرا هم انحصار تشکیک به کلی‌های عرضی مورد نظر شیخ را رد می‌کند و هم تشکیک در برخی از ماهیت‌های مورد نظر شیخ اشراق را و تشکیک در وجود را مطرح می‌کند نه در معانی ذهنی از قبیل ماهیت را. در تشکیک، این ماهیت نیست که در صدق بر افراد مشکک است بلکه حقیقت وجود در متن واقعیت خود شدت و ضعف دارد.

لازمه مبنای شیخ اشراق در باب تقدم و تأخر: علی القاعده شیخ اشراق باید بگوید «تمام تقدم و تأخرها به تشکیک در ماهیت برمی‌گردد» ولی چنین نگفته است.

لازمه مبنای ملاصدرا: ملاصدرا تشکیک را به عامی و خاصی تقسیم کرده، یعنی تشکیک مفهومی شیخ را قبول دارد و نوع دیگری که تشکیک خاصی است، اضافه کرده است. پس ایشان علی القاعده باید بگوید: تقدم و تأخرها یا در عالم معانی و مفاهیم است و یا در باب حقایق وجودی.

ولی ملاصدرا هم این گونه نگفته است.

به هر حال اشکال مربوط به تقدم و تأخر زمانی به جای خود باقی است، یعنی چه سخن شیخ را بپذیریم و چه سخن شیخ اشراق یا ملاصدرا، نمی توان مسأله زمان را با تشکیک حل کنیم. مثلاً نمی توان گفت «سعدی که بر حافظ تقدم زمانی دارد، به این معناست که سعدی در زمانی بودن، اشد یا اکمل از حافظ است»؟ پس این اشکال به جای خود باقی است.

اگر اطلاق تقدم، اشتراک معنوی است، متواطی است یا مشکک؟ آیا برخی از اقسام تقدم در تقدم بودن، بر برخی دیگر مقدم اند و اولویت دارند و به گونه تشکیک است؟

(قال صاحب الاشراق، ص ۲۶۱)، شیخ اشراق: همه اقسام تقدم و تأخر به تقدم و تأخر بالطبع و بالذات برمی گردد. بنابراین تقدم و تأخر فقط یک قسم است. بالذات اعم از بالطبع است. هم به تقدم علت تام بر معلول «تقدم بالذات» گفته می شود و هم به تقدم جزء علت؛ ولی به تقدم علت تام به طور خاص «تقدم بالوجوب» یا «تقدم بالعلیه» گفته می شود و به تقدم جزء العله به طور خاص تقدم بالطبع. ملاصدرا سخن ایشان را قبول ندارد. شیخ اشراق تقدم را تعریف نکرده و شاید همان تعریف شیخ را که می گوید «هو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم، شیئی لیس للمتأخر و يكون لا شیئی للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم» کافی دانسته است. این تعریف بر تقدم بالعلیه صدق می کند. او می گوید تقدم بالزمان

همان تقدم بالعليه است، زیرا در تقدم بالزمان یا امور زمانی را در نظر می‌گیرید و یا خود زمان را. اگر خود زمان را در نظر بگیرید نسبت دیروز با امروز نسبت جزء علت است با معلول، زیرا امروز متوقف بر دیروز است ولی دیروز متوقف بر امروز نیست. اجزاء زمان مانند اجزاء حرکت هر مرتبه‌اش جزء علت مرتبه دیگر است. پس دیروز مقدم بر امروز است، به همان معناست که علت مقدم بر معلول است.

اما اگر امور زمانی را در نظر بگیرید، اطلاق تقدم و تأخر در امور زمانی مجاز است. اگر می‌گوییم «سعدی مقدم است بر حافظ»، در واقع معنایش این است که سعدی در جزئی از زمان قرار گرفته که آن جزء، مقدم است بر آن جزئی از زمان که حافظ در آن قرار گرفته. این از قبیل نسبت شیئی به حال متعلق است. پس «سعدی بر حافظ مقدم است» یعنی زمان سعدی بر زمان حافظ مقدم است، نه خود سعدی بر حافظ. پس در باب خود اجزاء زمان تقدم حقیقی است و همان تقدم بالطبع است، ولی در باب امور زمانی تقدم مجازی است.

(اما الرتبی الوضعی)، شیخ اشراق در باب تقدم رتبی که یک قسم آن تقدم بالمکان بود، می‌گوید: تقدم رتبی به تقدم بالزمان برمی‌گردد و تقدم بالزمان هم به تقدم بالطبع برمی‌گردد. تقدم مکانی بر مکان دیگر به این معناست که در حرکت نخست به مکان اول می‌رسیم و سپس به مکان دوم. این نخست و سپس هم تقدم و تأخر زمانی است.

(ثم الرتبی الطبیعی، ص ۲۶۲)، در تقدم‌های رتبی غیرمکانی نیز

همین گونه است. در یک سلسله مرتب مانند «انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جوهر»، اگر از نوع الانواع حساب کنیم می‌گوییم «حیوان قبل از جسم نامی است» ولی اگر از جوهر حساب کنیم می‌گوییم «جسم نامی قبل از حیوان است». در محاسبه ذهنی، در زمان اول حیوان به ذهن می‌آید و در زمان بعد جسم نامی؛ در این صورت می‌گوییم «حیوان مقدم بر جسم نامی است» عکس آن، در زمان اول جسم نامی به ذهن می‌آید و در زمان دوم حیوان؛ در این صورت می‌گوییم «جسم نامی مقدم بر حیوان است». پس این هم برمی‌گردد به تقدم و تأخر زمانی.

(و اما بالشرف)، اما در تقدم بالشرف، شیخ اشراق می‌گوید: اینجا یا مجاز است، یا مشترک لفظی. اگر از باب مجاز باشد، شاید بدین جهت است که معمولاً در باب فضل‌ها مردم دیده‌اند که دو نفر که در فضیلتی مانند علم با یکدیگر اشتراک دارند، در امور مادی مثلاً در مجالس، اعلم مقدم بر عالم حرکت می‌کند و این یعنی زمان بیرون رفتن اعلم مقدم است بر زمان بیرون رفتن عالم. معنی «تقدم زید بر عمرو در علم» این است که زید از علم چیزی دارد که اگر بنا بشود این دو راه بروند زید جلوتر حرکت می‌کند. پس این هم برمی‌گردد به تقدم زمانی و تقدم زمانی را هم که گفتیم برمی‌گردد به تقدم بالطبع.

البته شیخ اشراق در این مورد اعتقادش جازم نبوده، زیرا این در مورد خست‌ها هم به کار می‌رود. مثلاً «زید در جانی بودن مقدم بر عمرو است». از این رو می‌گوید: اینجا اشتراک لفظی است.

در عین حال شیخ اشراق ملاک چیزی درباره ملاک تقدم و این که تقدم چیست، نگفته است. علی القاعده همان ملاکی را که شیخ گفته قبول دارد.

ملاصدرا بازگشت همه تقدم و تأخرها به تقدم و تأخر بالطبع را رد می کند.

(أقول، ص ۲۶۳) اشکالات ملاصدرا بر نظر شیخ اشراق

اشکال یکم: این که تقدم اجزاء زمان را منحصرأ تقدم بالطبع دانسته، درست نیست. ممکن است تقدم برخی از اجزاء زمان بر برخی دیگر بالطبع باشد ولی انحصار درست نیست و مانعی ندارد که در تقدم اجزاء زمان، تقدمی غیر از تقدم بالطبع باشد.

در تقدم بالطبع که جزء علت و علت ناقص است، از عدم علت، عدم معلول محقق می شود ولی از وجود علت، وجود معلول رخ نمی دهد. هر جا معلول وجود دارد علت ناقص هم وجود دارد، ولی ممکن است علت ناقص وجود داشته باشد و معلول وجود نداشته باشد. پس ملاک تقدم بالطبع تقدم بالوجود است، یعنی علت ناقص در وجود، اولی از معلول است. اگر موجودیت را به هر دو نسبت دهیم، نسبتش به علت ناقص اولی از نسبتش به معلول است.

اما در تقدم بالزمان چنین نیست که گفته شود: زمان متأخر وجود ندارد مگر آن که زمان متقدم وجود داشته باشد و ممکن است زمان متقدم

وجود داشته باشد ولی متأخر وجود نداشته باشد، زیرا در تقدم بالزمان، متقدم و متأخر، اجتماع در وجود ندارند. در مرتبه‌ای که متقدم وجود دارد، متأخر وجود ندارد و در مرتبه‌ای که متأخر وجود دارد، متقدم وجود ندارد.

پس سخن ملاصدرا دو معنی دارد: ۱- بین اجزاء زمان، تقدم و تأخر بالطبع نیست بلکه بالزمان است. ۲- درست است که در باب زمان تقدم و تأخر طبعی وجود دارد، ولی تقدم و تأخر دیگری هم وجود دارد. ظاهر عبارت ایشان که با کلمه «إلا» بیان شده همین مطلب دوم است ولی حق تفسیر اول است.

(الثانی، ص ۲۶۴) اشکال دوم: شیخ اشراق تعبیری داشت که متکلمان به کار برده‌اند: «تقدم زمانی منحصر است به تقدم زمانیات بر یکدیگر، ولی اجزاء زمان بر یکدیگر تقدم زمانی ندارند». متکلمان برای تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر اسم دیگری گذاشته‌اند. شیخ اشراق البته این مطلب را نمی‌گوید، ولی سخنی گفته که شبیه سخن متکلمان است. ایشان وقتی می‌خواهد تقدم زمانی را به تقدم طبعی برگرداند، می‌گوید: تقدم اشیاء زمانی بر یکدیگر مجازی است و به تبع زمان است. سعدی واقعاً بر حافظ تقدم ندارد، بلکه زمان سعدی بر زمان حافظ مقدم است. اگر تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر زمانی باشد، لازم می‌آید که زمان، زمان دیگری داشته باشد و تسلسل می‌انجامد. اگر دیروز بر امروز تقدم زمانی داشته باشد، به این معناست که زمان دیروز بر زمان امروز تقدم داشته

باشد.

(لان الزمان بنفسه)، پاسخ ملاصدرا: هر چیزی به اعتبار زمان، زمانی است ولی زمان به ذات خودش زمانی است. اگر اشیاء دیگر زمانی است به این معناست که در این ظرف از مقدار حرکت واقع شده‌اند و مقدار وجودشان منطبق است با این مقدار حرکت. این همان اشتباهی است که شیخ اشراق در اصالت وجود مرتکب شده که اگر وجود اصیل باشد باید وجود هم وجود داشته باشد و برای آن وجود هم وجودی دیگر تا بی‌نهایت.

(الثالث، ص ۲۶۵) اشکال سوم: شیخ اشراق تقدم بالطبع و تقدم بالعليه را یکی می‌دانست و تقدم بالزمان را به تقدم بالطبع و تقدم بالمكان را به تقدم بالزمان برگرداند و تقدم بالشرف را مجاز دانست.

ملاصدرا: اولاً، تقدم بالطبع و بالعليه یکی نیست. ملاک یکی یا دو تا بودن، ما فيه التقدم است. ما فيه التقدم، امر مشترک میان این دو است. معنای تقدم و تأخر این است که دو چیز با شیئی سومی نسبت دارند که این شیئی سوم ما به الاشتراک یا ما فيه التقدم و التأخر این دو است. این که تقدم بالعليه و بالطبع یک نوع‌اند یا دو نوع، باید دید یک ملاک دارند یا دو ملاک، یعنی آن امر مشترک در این دو یکی است یا دو تا.

این دو، دو ملاک دارند، زیرا در علت ناقصه، ملاک، صرف وجود است. کل از اجزاء به وجود می‌آید، پس جزء بر کل تقدم دارد. از این رو کلمه «فاء» را به کار می‌بریم و می‌گوییم «وُجد الجزء فوجد الكل». در

خارج دو وجود نیست به این صورت که اول اجزاء وجود یابند و بعد کل. کل غیر از مجموع اجزاء چیزی نیست، مخصوصاً در امور اعتباری. تفاوت کل و اجزاء اعتباری است. «فاء» در «وُجد الجزء فوجد الكل»، نمایانگر تقدم جزء بر کل است. معنی این تقدم، تقدم بالوجود است، یعنی ممکن است جزء وجود داشته باشد ولی کل وجود نداشته باشد ولی ممکن نیست کل وجود داشته باشد مگر آنکه جزء، وجود داشته باشد.

اما در علت تام، ضرورت به میان می‌آید، یعنی میان علت تام و معلول ضرورت است و انفکاک معنی ندارد. نمی‌توان گفت «ممکن است علت تام وجود داشته باشد و معلول وجود نداشته باشد، ولی ممکن نیست معلول وجود داشته باشد و علت تام وجود نداشته باشد».

بین علت و معلول، وجب العلة فوجب المعلول، وجوب بالقیاس است و قضیه لزومیه است: كلما وجب العلة وجب المعلول و كلما وجب المعلول وجب العلة، بدون تفکیک. پس «يمكن أن يكون للعلة وجود و لا يكون للمعلول وجود» صادق نیست. در عین حال باز «فاء» در اینجا صادق است و می‌توان گفت: وجب العلة فوجب المعلول. ولی نمی‌توان گفت «وجب المعلول فوجب العلة»، زیرا این «فاء» نوعی ادراک تقدم است، کأنه وجوب از علت به معلول می‌رسد. این، نوع دیگری از تقدم و تأخر است. با توجه به این که «معنی تقدم و تأخر این است که کل ما يكون للمتأخر يكون للمتقدم و لا عكس»، در اینجا معنی تقدم و تأخر

این است: در مرتبه‌ای که معلول وجود دارد، علت هم وجود دارد ولی در مرتبه‌ای که علت وجود هست معلول وجود ندارد. پس یکی دانستن تقدم بالطبع و تقدم بالعليه اشتباه است.

گاهی حکما این دو نوع را مجازاً با یک تعبیر جامع (تقدم بالذات) ذکر می‌کنند، ولی این بدان معنی نیست که این دو یک نوع تقدم‌اند. گاهی بر تقدم بالتجوهر هم «تقدم بالذات» اطلاق می‌شود. گاهی بر این سه قسم «تقدم بالذات» اطلاق می‌شود ولی نه به معنای این که این‌ها یک قسم‌اند، بلکه این سه قسم را با یک تعبیر بیان کرده‌اند.

(الرابع، ص ۲۶۶) اشکال چهارم: خود شیخ اشراق در برگرداندن تقدم بالشرف به تقدم بالطبع، طبق معیاری که داشت، دچار اشکال شد. وی در برگرداندن «اعلم بر عالم تقدم دارد» و «ابخل بر بخیل تقدم دارد» به تقدم بالطبع دچار اشکال شد و گفت: شاید در باب فضل‌ها از باب این است که منجر به تقدم و تأخر در مجالس می‌شود و این هم بر می‌گردد به تقدم و تأخر زمانی و شاید اشتراک لفظی باشد.

ملاصدرا: وقتی آنچه در موارد دیگر هست، عیناً در اینجا هم هست، دلیلی ندارد آن را مجاز بدانیم. اعلم و عالم هر دو با علم نسبت دارند، ولی این نسبت‌ها مساوی نیست. آن نسبتی که عالم با علم دارد اعلم هم دارد، ولی اعلم نسبتی با علم دارد که عالم ندارد. پس این مورد با موارد دیگر فرقی ندارد. این دلیل بر این است که اصلی که شما تأسیس کردید، درست نیست.

ملاصدرا تا اینجا در باب تقدم بالزمان اشکال کرد بدون آن که آن را حل کند. شیخ تعریفی برای تقدم و تأخر کرد و آن‌ها را مشترک معنوی دانست. ملاصدرا گفت «این تعریف درباره همه اقسام غیر از تقدم بالزمان صادق است» ولی خود ایشان مشکل را حل نکرد.

راه حل علامه برای اشکال صدق تعریف شیخ بر تقدم بالزمان:

رابطه اجزاء زمان با یکدیگر رابطه قوه و فعل است، یعنی هر مرتبه‌ای از زمان، فعلیت است برای مرتبه قبل و قوه است برای مرتبه بعد. وقتی به زمان نگاه می‌کنیم، اعم از این که زمان حقیقت باشد یا موهوم، می‌بینیم که زمان، امتداد و بعد است. بر مبنای ملاصدرا که برای زمان عینیت قائل است و حرکت قطعی را موجود می‌داند، زمان یک بعد و امتداد واقعی است، مانند امتداد طول و عرض و عمق در اجسام، با این تفاوت که طول و عرض و عمق همه در یک «آن» وجود دارند، ولی زمان بُعد دیگری است که مراتبش با یکدیگر اجتماع در وجود ندارند. ابعاد مکانی تقدم و تأخیری میان مراتبشان نیست مگر به اعتبار. ولی خصوصیت بُعد زمانی این است که یک سرش قوه است و یک سرش فعلیت و از قوه به سوی فعلیت می‌رود و این ربطی به اعتبار ما ندارد. این گونه نیست که بتوان امروز را قوه برای دیروز گرفت و دیروز را فعلیت امروز، یا بر عکس. رابطه مراتب این امر ممتد به این صورت است که هر مرتبه‌ای قوه است برای مرتبه بعد.

تقدم و تأخر زمانی از همین جا پیدا می‌شود و تعریف شیخ هم در اینجا صدق می‌کند. وقتی ما مراتب زمان را به عنوان امر بالفعل در نظر می‌گیریم، می‌گوییم: زمان سعدی بر زمان حافظ تقدم دارد. در اینجا هر دو را فعلیت گرفته‌ایم؛ هم زمان سعدی فعلیتی است که حامل قوه بعد است و هم زمان حافظ فعلیتی است که حامل قوه بعد است، با این تفاوت که زمان حافظ حامل هر قوه‌ای که باشد، زمان سعدی هم حامل آن هست، ولی زمان سعدی حامل قوه‌هایی است که زمان حافظ حامل آنها نیست. از زمان حافظ به بعد را که در نظر بگیرید، هم زمان سعدی حامل قوه‌های آن است و هم زمان حافظ، ولی زمان سعدی حامل قوه خود زمان حافظ و فاصله میان زمان سعدی و حافظ هم هست، در حالی که زمان حافظ حامل قوه خودش و قوه فاصله زمان خودش و سعدی نیست.

پس اگر آن مبدأ محدود را قوه در نظر بگیریم، می‌بینیم که نسبت‌های اجزاء زمان با آن قوه با یکدیگر متساوی نیست و برخی از زمان‌ها نسبت به برخی دیگر نسبت اقربی به قوه دارند. آن زمانی که حامل قوه بیشتری است، نسبت اقربی به قوه دارد از آن زمانی که حامل قوه کم‌تری است. پس در اجزاء زمان هرچه رو به عقب برویم حامل قوه بیشتری هستند و هرچه رو به آینده برویم حامل قوه کم‌تری هستند، زیرا هر قوه‌ای که جزء بعدی حامل آن است، جزء قبلی هم حامل آن هست، ولی جزء قبلی حامل قوه‌ای است که بعدی حامل آن نیست.

پس اگر این فعلیت‌ها را که در ظرف خودشان فعلیت هستند، نسبت به بالقوه بودن در نظر بگیریم، می‌بینیم که بین اجزاء زمان نوعی اولویت هست، یعنی این مسأله در مورد اجزاء زمان صدق می‌کند که کل ما يكون للمتأخر من القوة يكون للمتقدم، و لكن يكون للمتقدم من القوة ما لا يكون للمتأخر.

علامه در حاشیه مفصلی که دارند می‌خواهند سخن شیخ اشراق را تأیید کنند. ملاصدرا تا این مقدار را قبول دارد که بین اجزاء زمان تقدم بالطبع هم هست، زیرا «إلا بالطبع» را نفی کرد نه «بالطبع» را، ولی علامه چیز دیگری می‌فرماید: تقدم زمانی هم نوعی تقدم بالطبع است، ولی تقدم بالطبع بر دو قسم است: در قسم اول متقدم و متأخر اجتماع در وجود دارند و در قسم دوم متقدم و متأخر اجتماع در وجود ندارند.

فصل هفتم: اطلاق تشکیکی تقدم بر اقسام آن

گفته شد که تقدم و تأخر به تشکیک برمی‌گردد، پس تقدم و تأخر در همه اقسام آن مشترک معنوی است. اینک آیا خود تقدم و تأخر نسبت به اقسام‌شان متواطی است یا مشکک؟ مثلاً تقدم بالعلیه و بالطبع، نسبت به خود تقدم متساوی‌اند یا تقدم بالعلیه در تقدم مقدم بر تقدم بالطبع است؛ آیا حمل تقدم بر اقسام آن متواطی است یا مشکک؛ خود تقدم، متواطی است یا مشکک است؟

ملاصدرا: تقدم در همه موارد متواطی نیست بلکه تقدم در برخی از

موارد بر تقدم در برخی دیگر، مقدم است. مثلاً در تقدم بالعلیه و بالطبع، گرچه هم علت تام مقدم بر معلول است و هم علت ناقص ولی مانند هم نیستند بلکه تقدم در متقدم بالعلیه، بر تقدم در متقدم بالطبع، مقدم است؛ اگر تقدم بالطبع تقدم است، تقدم بالعلیه به طریق اولی و اشد تقدم است. این مقدار را می‌توان گفت ولی تبیین دقیق مراتب اقسام تقدم، دشوار است، از این رو برخی به آن نپرداختند و نتیجه قابل توجهی هم ندارد.

(قال بهمنیار، ص ۲۶۷)، تنها تقدم بالطبع و بالذات (بالعلیه) تقدم حقیقی است و بقیه تقدم حقیقی نیستند. تقدم بالزمان هم موهوم است، زیرا اجزاء زمان، موهوم است.

(و لیس معنی هذا القول)، توجیه شیخ اشراق: وی سخن بهمنیار را بر نظریه خودش حمل می‌کند. وی می‌گفت: همه تقدم‌ها از جمله تقدم بالزمان به تقدم بالطبع برمی‌گردد. مقصود بهمنیار از این که «تقدم حقیقی همان تقدم بالطبع و بالذات است و باقی تقدم‌ها تقدم حقیقی نیستند»، این است که تقدم بالزمان به تقدم بالطبع برمی‌گردد.

ملاصدرا: این توجیه درست نیست. سخن سهروردی این است که تقدم بالزمان هم تقدم حقیقی است ولی قسم جدایی نیست بلکه همان تقدم بالطبع است ولی بهمنیار می‌گوید: تقدم بالزمان، تقدم حقیقی نیست. توجیه ملاصدرا برای سخن بهمنیار: این که گفته «تقدم بالزمان تقدم حقیقی نیست» برای این است که زمان وحدت اتصالی دارد و وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی. زمان از نظر ذات خودش یک

واحد است و کثرت و اجزاء ندارد و اجزاء زمان، ذهنی است، یعنی ذهن این متصل واحد را به اجزاء تقسیم می‌کند. وقتی اجزاء به ذهن و توهم بستگی دارد و تا وقتی برای زمان اجزاء اعتبار نکنیم، تقدم و تأخری نیست، به طریق اولی تقدم و تأخر اجزاء زمان هم به اعتبار ذهن است. پس تقدم و تأخر اجزاء زمان ذهنی و وهمی است، نه این‌که تقدم و تأخر اجزاء زمان به تقدم بالطبع برگردد.

(الحق انّ التفاوت)، اشکال ملاصدرا به توجیه خودش: «این توجیه درست نیست»، زیرا درست است که زمان در خارج متصل واحد است نه متجزی و متکثر ولی وجود زمان در خارج به‌گونه‌ای است که از آن، جزء انتزاع می‌شود و این نوعی جزء داشتن در خارج است. درست است که زمان در خارج متصل واحد است و وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی، یعنی هر متصل واحدی، شخص واحد است نه اشخاص کثیر ولی این واحد، نوعی واحد است که صلاحیت انتزاع اجزاء را دارد. مجردات هم واحدند، ولی ذهن نمی‌تواند از آن‌ها جزء انتزاع کند. زمان، واحدی است که صلاحیت انتزاع جزء را دارد، در مقابل واحدهایی که صلاحیت انتزاع جزء را ندارند. پس «جزء بما هو جزء در خارج وجود دارد» ولی به این معنا که منشأ انتزاعش در خارج وجود دارد و شیئی در خارج متصف به جزء داشتن می‌شود. مانند زوجیت برای اربعه. زوجیت در خارج هم وجود دارد و هم ندارد. زوجیت وجود ندارد زیرا آنچه در خارج وجود دارد اربعه است، نه چیز دیگر ولی در

عین حال زوجیت وجود دارد به این معنا که همین اربعه، در خارج متصف به زوجیت است، یعنی اربعه گونه وجودی دارد که وقتی به ذهن می‌رود، ذهن برای او عنوان زوجیت را انتزاع می‌کند و همین ذاتی که در خارج مصداق اربعه است، مصداق زوجیت هم هست. ولی ذهن از ثلاثه نمی‌تواند زوجیت انتزاع کند. پس این که «تقدم در اجزاء زمان، حقیقی نیست به دلیل این که اجزاء زمان کثرت حقیقی ندارند»، درست نیست.

(و بهذا یندفع، ص ۲۶۸)، اشکال: مفهوم تقدم و تأخر، متضایان هستند. متضایان، در قوه و فعل، ذهن و خارج، متكافئ‌اند، اگر یکی بالقوه است، دیگری هم بالقوه است و اگر یکی بالفعل است، دیگری هم بالفعل است؛ اگر یکی از آن دو ذهنی است، دیگری هم ذهنی است و اگر یکی خارجی است، دیگری هم خارجی است.

«امشب مقدم بر فردا شب است»، پس میان امشب و فردا شب رابطه تقدم و تأخر است. امشب، در ظرفی که وجود دارد مقدم است ولی فردا شب در ظرفی که معدوم است، مؤخر است، در حالی که متقدم و متأخر متضایان‌اند و باید در همان مرتبه‌ای که امشب مقدم بر فردا شب است، فردا شب متأخر از امشب باشد. اگر امشب بر فردا شب بالفعل مقدم نیست و فردا شب هم بالفعل از امشب متأخر نیست، زیرا فردا شب بالقوه است پس چگونه متضایان متكافئان هستند؟

حاصل اشکال: از سویی در باب زمان و زمانیات، مقدم و مؤخر غیر قابل اجتماع‌اند. در ظرفی که مقدم بالفعل است، مؤخر بالقوه است و در

ظرفی که مؤخر بالفعل است، مقدم معدوم است. از سوی دیگر تقدم و تأخر به حکم متضایف بودن باید معیت داشته باشند. پس مقدم و مؤخر چون زمانی‌اند، نباید معیت داشته باشند و چون متضایف‌اند، باید معیت داشته باشند.

اگر تقدم و تأخر، اوصاف ذهنی اشیاء بودند، معقول ثانی منطقی می‌شدند و اشکالی نبود ولی اوصافی خارجی هستند، اگرچه وجودی غیر از موصوفشان ندارند. یعنی اگر «دیروز مقدم بر امروز است»، نمی‌خواهیم بگوییم در ذهن مقدم است، بلکه می‌خواهیم بگوییم دیروز در خارج متصف به صفت تقدم بر امروز است. این صفت صفت عینی است. از یک طرف به حکم این‌که مقدم و مؤخر زمانی هستند، غیر قابل اجتماع‌اند و از طرف دیگر به حکم این‌که تقدم و تأخر متضایفین هستند، از یکدیگر جدایی ناپذیرند.

(و ذلک لآنا نقول)، زمان، واحد متصل است و در عین حال منشأ انتزاع کثرت است، یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد؛ اتصال آن عین افتراق و افتراق آن عین اتصال است. زمان از این جهت که متصل واحد است و یک موجود بیش‌تر نیست، تمام مراتب آن اجتماع دارند و از جهت دیگر مراتب زمان از یکدیگر افتراق دارند. پس، از یک جهت اجتماع و از حیث دیگر افتراق دارند. تقدم و تأخر از جهت اجتماع آن است، نه از حیث افتراق.

فصل هشتم: در اقسام معیت

دو شیئی یا جامع مشترک دارند یا ندارند. اگر ندارند نه تقدم و تأخر دارند و نه معیت، مانند دو امر مجرد نسبت به هم. اگر دارند، یا آن دو فرد در آن جامع مشترک به گونه یکسان سهیم‌اند، در این صورت معیت دارند و اگر به گونه یکسان سهیم نباشند بلکه یکی سهم بیشتری از جامع مشترک داشته باشد و دیگری کم‌تر، تقدم و تأخر مطرح می‌شود. تقابل معیت با تقدم و تأخر: همان گونه که میان تقدم و تأخر تقابل است، میان معیت و این دو نیز تقابل است. تقابل معیت با تقدم و تأخر، تقابل عدم و ملکه است.

تقدم و تأخر این است که دو فرد در یک کلی با هم مشترک باشند و صدق کلی بر این دو مشکک باشد. معیت آن است که دو امر جامع مشترک داشته باشند و در این امر مشترک هرچه یکی دارد، دیگری هم داشته باشد. مفهوم معیت به امر عدمی برمی‌گردد، یعنی نبودن اختلاف و تفاوت. مشکک کلی‌ای است که افرادش در آن کلی تفاوت دارند؛ متواطی آن است که میان افرادش در آن کلی تفاوتی نیست. بنابراین معیت برمی‌گردد به تفاوت نداشتن در امر مشترک.

دو جزء علت، بر معلول تقدم بالطبع دارند ولی خودشان با یکدیگر معیت دارند؛ دو معلول، نسبت به علت ناقص، تأخر بالطبع دارند، ولی خودشان نسبت به هم معیت بالطبع دارند؛ دو معلول از علت تام تأخر بالعلیه دارند ولی خودشان نسبت به هم معیت بالعلیه دارند.

معیت من جمیع الجهات: در برخی از اقسام تقدم و تأخر معیت همه جانبه قابل فرض است ولی در برخی دیگر نیست. مثلاً اگر دو شیئی معیت بالزمان داشته باشند، این «معیت از همه جهات» است، یعنی معیت زمانی این دو، نسبی نیست بلکه مطلق است. ولی معیت در مکان این گونه نیست، بلکه نسبی است، زیرا معیت مکانی آن است که میان دو شیئی تقدم و تأخر مکانی نیست. تقدم و تأخر مکانی، نسبت به مبدأ محدود فرض می شود (محراب)، امام بر صف اول تقدم دارد ولی کسانی که در صف اول ایستاده اند با یکدیگر معیت دارند، ولی این معیت نسبت به امام است. در همین حال کسانی که در صف اول قرار گرفته اند، نسبت به دیوار سمت راست یا سمت چپ معیت ندارند. پس معیت مکانی نمی تواند همه جانبه باشد، چنان که تقدم و تأخر مکانی هم همه جانبه نیست. به همان دلیل که تقدم و تأخر مکانی نسبی است، معیت مکانی هم نسبی است.

(و اعلم انّ العلّة، ص ۲۷۰)، چگونه تضایف علت و معلول با تقدم علت بر معلول قابل جمع است؟ از سویی «علت بر معلول تقدم دارد»، از سویی دیگر علت و معلول متضایف اند و متضایفان معیت دارند. به تعبیر دیگر، علت و معلول از جهت متضایف بودن، تقدم و تأخر ندارند ولی از نظر تقدم و تأخر بالعلیه، علت بر معلول تقدم دارد. این چگونه می شود؟ تبیین: ذات علت بر ذات معلول، تقدم دارد. از این جهت متضایف نیستند، زیرا اضافه عرض است. اما نسبت میان علت و معلول که انتزاعی

(علیت و معلولیت) و اضافه‌ای است که ذهن انتزاع می‌کند و زائد بر ذات علت و معلول است. از این جهت، معیت دارند.

اضافه اشراقی: اضافه مقولی، انتزاع ذهن است ولی در واقع بین علت و معلول امر دیگری برقرار است که «اضافه اشراقی» نام دارد: معلول با تمام هویتش از علت است؛ با تمام هویتش اضافه و تعلق به علت است؛ معلول عین تعلق به علت است، نه چیزی که به علت تعلق دارد. اضافه اشراقی مانند اضافه مقولی نسبت میان دو طرف نیست، بلکه دو شیء داریم که یکی نسبت به دیگری عین اضافه است.

فصل نهم: تکمیل بحث حدوث ذاتی (مکمل فصل دوم). (ص ۲۷۱)

در فصل دوم دو تعریف برای حدوث مطرح شد: ۱- مسبوقیت وجود شیئی به عدم خودش. حادث، یعنی نبوده و بعد پدید آمد. ۲- مسبوقیت وجود شیئی به غیر؛ حادث، چیزی است که بعد از دیگری پدید آمد و چیز دیگری بر آن، تقدم وجودی دارد. قدیم چیزی است که دیگری بر آن تقدم وجودی ندارد.

متکلمان حدوث عالم را مسبوقیت وجود عالم به عدم زمانی می‌دانند و در مسبوقیت زمان بر زمان دچار مشکل شدند، زیرا با توجه به این که زمان هم جزء عالم است، مسبوقیت آن به زمان ممکن نیست.

حکما حدوث ذاتی را مطرح کردند که مسبوقیت وجود شیئی به شیئی دیگر یا مسبوقیت وجود شیئی به عدم خودش است ولی این سبق زمانی

نیست.

تعبیر دقیق: تقوم وجود چیزی با تمام هویت و حقیقت به دیگری به گونه‌ای که با قطع نظر از آن دیگری، شیئی متقوم، لاشیئی باشد.

حدوث گاهی وصف وجود است گاهی وصف ماهیت. اگر وصف ماهیت باشد، چون ماهیت در مرتبه ذات خود نه موجود است نه معدوم، پس نه حادث است نه قدیم، زیرا حدوث وجود پس از عدم است و چون ماهیت در مرتبه ذات نه وجود دارد نه عدم و حدوث هم ترتب وجود بر عدم است، پس در مرتبه ذات حدوث هم ندارد. پس حدوث اگر وصف ماهیت باشد، زائد بر آن است ولی اگر وصف وجود باشد، در مرتبه ذات آن نهفته است، زیرا ذات ممکن، عین فقر و در نتیجه عین تقوم به غیر است و معنی حدوث ذاتی هم همین است. پس همان گونه که وجود ممکن عین فقر و تعلق و تقوم به غیر است، عین حدوث است. چیزی که عین تعلق به غیر باشد، آن غیر در متن هویت و وجود آن اخذ شده است. پس حادث متعلق به چیزی است که در متن وجود آن اخذ شده و اگر اخذ نشده بود، عین هلاکت و بطلان بود و در واقع، هویت آن همان تعلق و استناد به مقوم خود است.

این وجود از آن جهت که عین تعلق و وابستگی به علت است، بعد از علت است، یعنی اگر علت نباشد، چنین چیزی وجود نخواهد داشت. از بعدیت این وجود نسبت به مقوم خود و قبلیت مقوم نسبت به آن، تقدم و تأخر، سبق و لحوق و در نتیجه حدوث انتزاع می‌شود و این وجود

متصف به حدوث می شود ولی حدوثی که در متن ذات آن مستقر است و مفهوم حدوث از همان انتزاع شده است.

این نکته را درباره حدوث ماهیت نمی توان گفت، یعنی نمی توان گفت که متن و حقیقت ماهیت، عین تعلق به علت است تا حدوث زائد بر آن نباشد بلکه عین ذات آن باشد، زیرا ماهیت اعتباری است و قابلیت تعلق به چیزی را ندارد مگر به عرض وجود. ماهیت پیش از عروض وجود و پس از آن، هم چنان اعتباری است ولی وجود این گونه نیست، پیش از استناد به علت، چیزی نیست ولی پس از استناد، همه چیز است. سلب وجود و عدم از ماهیت مستلزم تناقض نیست، زیرا میان دو گزاره «الماهیة من حیث هی موجودة» و «الماهیة من حیث هی معدومة» تناقض نیست. این دو گزاره هر دو کاذب است و تناقضی هم نیست، زیرا نقیض گزاره «الماهیة من حیث هی موجودة» گزاره «لیست الماهیة من حیث هی موجودة» است. به بیان ملاصدرا: نقیض وجود شیئی در مرتبه ذات، سلب وجود آن در همان مرتبه است.

(فکل ممکن ایس، ص ۲۷۲)، سخن شیخ درباره حدوث ذاتی: «الممكن من ذاته أن يكون ليس و من غیره أن يكون ایس»، هر ممکنی از ناحیه ذاتش استحقاق عدم دارد و از ناحیه غیر (علت) اقتضای وجود دارد. پس در هر ممکنی دو اقتضا هست: ۱- اقتضا از ناحیه ذات که اقتضاء عدم است. ۲- اقتضا از ناحیه غیر که وجود است. این دو اقتضا با هم منافات ندارند، زیرا اقتضای از ناحیه ذات در مرتبه ذات است ولی

اقتضای از ناحیه غیر، زائد بر ذات است.

(فحالها من ذاتها)، شیخ می‌گوید: آنچه که شیئی از ناحیه ذاتش دارد، مقدم است بر آنچه که شیئی از ناحیه غیر دارد. مسلماً شیئی خودش به خودش نزدیک‌تر است از غیر به خودش.

پس حدوث ذاتی از نظر شیخ بر دو مقدمه استوار است: ۱- الشیئی من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون ایس. ۲- کل ما للشیئی من ذاته، یکون مقدماً علی کل ما یکون للشیئی من غیره. پس هر ممکنی وجودش مسبوق به عدمش است.

(عما یرد علیه) اشکال فخر رازی بر سخن شیخ: این اشکال قبلاً مطرح شد. مقدمه «الشیئی (الممکن) من ذاته أن یکون لیس» درست نیست، زیرا شیئی که ذاتش اقتضای لیسیت داشته باشد، ممتنع الوجود است. چیزی هم که ممتنع الوجود است، حادث نیست، بلکه معدوم است.

(انّ وجود المعلول)، پاسخ محقق دوانی: مقصود شیخ این نیست که الممکن من ذاته یرستحق المعدومیّه، بلکه مقصود این است: الممکن من ذاته لا یرستحق الوجود. بین دو گزاره «الممکن من ذاته یرستحق العدم» و «الممکن من ذاته لا یرستحق الوجود»، تفاوت است. گزاره دوم به همان معنایی است که می‌گویند «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی»، یعنی الماهیه من حیث هی لیست موجوده. مقصود این است: ماهیت از جهت ذاتش موجود نیست، یعنی سلب وجود از مرتبه ماهیت، نه اثبات عدم در

مرتبه ماهیت. سلبی که از ماهیت می‌شود، بر وجودی که ماهیت از ناحیه علت پیدا می‌کند، مقدم است. پس الماهیه لیست من حیث هی موجوده و لکن بعلتها تکنون موجوده.

(و یرد علیه مثل ما مر)، اشکال میرداماد بر پاسخ دوانی: اشکالی که بر فخر رازی وارد شد، این بود که سلب وجود از ماهیت به معنی اثبات عدم برای ماهیت در مرتبه ذات نیست و ماهیت به حسب ذات خود همان‌گونه که موجود نیست، معدوم هم نیست. شبیه همین اشکال بر محقق دوانی هم وارد می‌شود، زیرا تخلف معلول از وجود علت مقتضی آن است که معلول در مرتبه علت وجود نداشته باشد و از آن سلب گردد و این به معنی آن نیست که عدم در مرتبه ذات علت اخذ شده باشد.

(أقول، ص ۲۷۳) اشکال ملاصدرا بر محقق دوانی: سلب مطلق وجود مقید معلول از مرتبه ذات علت، ممکن نیست، زیرا این سلب با اصالت وجود، تشکیک وجود و نظام علی و معلولی ناسازگار است. بر اساس علیت مبتنی بر تشکیک، معلول از مرتبه نازل و وجه علت است که در مرتبه قبل جدای از آن و معدوم نبوده تا بتوان آن را از علت سلب کرد و گفت که معلول در مرتبه علت، معدوم است. در واقع، معلول، رقیقه علت و علت، حقیقت معلول است و جدایی حقیقت و رقیقت از هم ممکن نیست و به نفی حقیقت و رقیقت می‌انجامد.

(ثم قال فان قلت)، محقق دوانی با عبارت ان قلت، این اشکال را مطرح می‌کند: اگر معلول در مرتبه ذات وجود نداشته باشد، در مرتبه

ذات عدم خواهد داشت.

(و ایضاً) وقتی گفته می‌شود ماهیت در مقام ذات وجود ندارد، سلب وجود، همان عدم است و این یعنی معدوم بودن در مرتبه ذات، زیرا بین وجود و عدم واسطه نیست و با سلب وجود اگر عدم اثبات نشود، ارتفاع نقیضین است.

(قلت)، محقق دوانی پاسخ می‌دهد: نقیض وجود در مرتبه ذات معلول، سلب وجود در مرتبه ذات است و سلب وجود در مرتبه ذات، به معنی اثبات سلب برای مرتبه نیست، یعنی با سلب وجود مقید، سلبی که مقید است اثبات نمی‌شود.

(أقول)، ملاصدرا قسمت نخست سخن محقق دوانی را تأیید می‌کند: اگر وجود در مرتبه ذات ماهیت اخذ نشده باشد، از آن مرتبه سلب می‌شود و سلب آن از ماهیت، سلب بسیط است، زیرا در سلب بسیط نیازی به وجود موضوع نیست و از سلب بسیط وجود، ثبوت سلب برای ماهیت که در قوه ایجاب سلب برای ماهیت است، لازم نمی‌آید، زیرا ثبوت سلب نیازمند به وجود موضوع است، حال آن‌که در سلب بسیط وجود، موضوع معتبر نیست.

خلاصه سخنی که برای حدوث ذاتی ماهیت مطرح شد، از این قرار است: ماهیت در مقام ذات خود، لیس است، یعنی سلب وجود از مقام ذات آن بالذات است و ماهیت از ناحیه غیر خود متصف به وجود می‌شود.

آنچه بالذات برای ماهیت اثبات می‌شود، مقدم بر چیزی است که بالغیر است. پس سلب وجود از ماهیت بر اثبات وجود برای آن مقدم است. این تقدم عدم ماهیت بر وجود غیری آن، حدوث ذاتی است. (بقی الکلام، ص ۲۷۴)، اشکال ملاصدرا بر حدوث ذاتی ماهیت و پاسخ آن: اشکال: سلب وجود از مرتبه ماهیت، تقدم آن بر وجود و در نتیجه حدوث آن را نتیجه نمی‌دهد، زیرا عدم حصول یک شیء در مرتبه شیئی دیگر، تقدم شیئی دیگر را بر آن شیئی نخست نتیجه نمی‌دهد مگر آن‌که آن شیئی دیگر در آن مرتبه ثبوتی داشته باشد و وجود نه در مرتبه ذات ماهیت است، نه ماهیت قبل از وجود، ثبوتی دارد. به همین دلیل نمی‌توان به تقدم ماهیت بر وجود حکم کرد، یعنی اگر ماهیت قبل از وجود هیچ ثبوتی ندارد، چگونه می‌توان به تقدم ماهیت بر وجود حکم کرد؟

(لکنا نجیب)، پاسخ ملاصدرا: وقتی ماهیت من حیث هی و مجرد از وجود و عدم و مجرد از همه مراتب وجود، لحاظ می‌شود، خود این لحاظ تجرد از وجود اگرچه به حمل اولی، تجرید از همه چیز است ولی به حمل شایع و در ظرف اعتبار عقل، تخلیط با وجود است؛ اگر ماهیت من حیث هی، معدوم محض باشد، هیچ حکمی ندارد حتی حکم تجرید. این نفی است که مستلزم اثبات است (چنان‌که در عرفان عملی درباره نفی انانیت گفته شده است). در این صورت، ماهیت از این حیث مقدم بر وجود آن از غیر این حیث است. به تعبیر دیگر، تجرید یادشده، عین

تخلیط است و این تجرید عین تخلیط، بر وجودی که در حدوث ماهیت عارض بر آن می‌شود، مقدم است. پس وجود آن مسبوق به عدمش است. همین حدوث ذاتی است. به تعبیر دیگر، ماهیت به اعتبار تجرید بر وجودی که صرف نظر از این تجرید دارد، مقدم است.

(ثم قال، ص ۲۷۵): خلاصه کلام دوانی: ۱- ممکن در مرتبه سابق، امکان وجود و عدم دارد. ۲- امکان که سلب وجود و عدم در مرتبه است، امری عدمی است. ۳- پس ممکن در مرتبه سابق به‌خاطر امکانش، عدم وجود یا سلب ضرورت وجود و عدم دارد و در مقام ذات، ممکن است و از ناحیه علت، موجود می‌شود. نتیجه: پس وجود ممکن مسبوق به عدم آن است. به نظر دوانی، در حدوث ذاتی همین اندازه بسنده است. (أقول و العجب)، ملاصدرا از دوانی تعجب می‌کند که با این که امکان را برای ماهیت پذیرفته است و امکان امری سلبی یعنی سلب ضرورت وجود و عدم است، در واقع گونه‌ای ثبوت (ثبوت این سلب) را برای ماهیت پذیرفته است. در این صورت تمام آنچه را در تقدم دخالت دارد پذیرفته است، نه آن که حداقل لازم برای تقدم را. در تقدم دو چیز لازم است: ۱- وجود متقدم در یک مرتبه ۲- عدم متأخر در همان مرتبه. وقتی در مرتبه ماهیت، سلب وجود صادق است و وجود در آن مرتبه نیست، پس وجود ماهیت مسبوق به عدم آن است و تقدم عدم بر وجود صادق است. همین که وجود از ماهیت در آن مرتبه سلب می‌شود ولی ذات و ذاتیات ماهیت از آن سلب نمی‌شود، گونه‌ای از ثبوت برای ماهیت اثبات

می شود.

(عقدۀ و حل)، اشکال و پاسخ از محقق دوانی. اگر چنان که گفته شد، عدم ماهیت بر وجود آن تقدم داشته باشد، تقدم آن بالطبع است، زیرا اولاً، تقدم ذاتی از نظر آن ها بالعلیه و بالطبع است. تقدم بالعلیه مربوط به علت تام است و تقدم بالطبع مربوط به علت ناقص. ثانیاً عدم سابق علت تام وجود لاحق ماهیت نیست بلکه جزء علت است. نتیجه این می شود که هر ممکنی برای وجود یافتن، علت مرکب دارد و هیچ علت بسیطی وجود ندارد، حال آن که حکما حق تعالی را علت بسیط می دانند.

به تعبیر دیگر، علت تام بر دو قسم است: ۱- بسیط ۲- مرکب. حق تعالی علت تام بسیط است. پس علت تام بسیط وجود دارد و این با تقدم بالطبع عدم ماهیت بر وجود آن سازگار نیست، زیرا لازمه تقدم بالطبع این است که عدم سابق جزء علت باشد و فاعل وجود، جزء دیگر علت تام باشد. پس علت صادر اول نیز مرکب از دو جزء است. اگر صادر اول، علت بسیط نداشته باشد، هیچ چیزی علت بسیط نخواهد داشت و در واقع هیچ علتی بسیط نخواهد بود.

(و قالوا و یمكن الجواب، ص ۲۷۶) پاسخ: علت تام با علت فاعلی تفاوت دارد. علت فاعلی آن است که معلول در وجود یافتن بدان نیازمند است و بر دو قسم است: بسیط و مرکب ولی علت تام اعم از علت فاعلی و قابلی است و همیشه مرکب است. علت فاعلی، معطی وجود است و علت ماهیت ارتباطی با آن ندارد. علت فاعلی، ممکن است بسیط

باشد یا مرکب. حق تعالی، علت فاعلی است و بسیط. پس به نفی علت بسیط نمی‌انجامد.

(أقول: هذا الجواب رکیک)، نقد ملاصدرا بر این پاسخ: این پاسخ نه تنها نادرست است بلکه رکیک است، زیرا اجزاء ماهیت (جنس و فصل بلکه ماده و صورت) و مراتب سابق ماهیت از جمله اسباب وجود ماهیت هستند. به همین سبب است که گفته می‌شود: ماهیت ممکن است، پس محتاج است، پس ایجاب می‌شود، واژه پس در این موارد مشعر به علیت است. پس علت تام همیشه مرکب است و صادر اول هم از علت تام مرکب صادر شده است.

(فالحق الحری) پاسخ ملاصدرا از اشکال: اولاً، موجود بودن وجود با موجود بودن ماهیت تفاوت دارد. ثانیاً، اصل در موجودیت، وجود است و موجودیت ماهیت، فرع موجودیت وجود است و به واسطه وجود موجود می‌شود.

برای آن‌که وجود از علت صادر شود، نیاز به ماهیت، امکان و نیازی که زائد بر ذات ماهیت و امکان آن است، ندارد. نیاز، ربط و تعلق وجود به فاعل، عین ذات معلول است و حقیقت و هویت معلول تنها تعلق به ذات فاعل است و معلول تنها وابسته به فاعل است نه چیزی دیگر.

بر این اساس، وجود معلول تنها علت بسیط دارد که همان وجود بسیط فاعل است اما وجود تبعی ماهیت وابسته به علت مرکب است که امکان، نیاز و سایر امور ماهوی جزء علت هستند.

مرحله دهم: عقل و معقول

(ص ۲۷۸)

از عوارض موجود بما هو موجود، علم، عالم و معلوم بودن است. لازم نیست موجود برای علم، عالم یا معلوم شدن، از انواع طبیعی یا تعلیمی باشد. بنابراین، محلّ بحث آن در فلسفه اولی است. مسأله علم از سه جهت مورد بحث است: ۱- ماهیت علم و عوارض ذاتی آن که بیست و هشت فصل درباره آن است. ۲- احوال عاقل که از الطرف الثانی آغاز می شود و هشت فصل ادامه دارد. ۳- احوال معقول که از الطرف الثالث آغاز می شود و تا پایان این مجلد (سه فصل) ادامه دارد.

مباحث مربوط به ماهیت علم

فصل یکم: تعریف علم

حقیقت و ماهیت علم، مانند هر چیزی که از سنخ وجود است، همان وجود و انیت آن است، بنابراین تعریف پذیر نیست.

برهان یکم بر تعریف ناپذیری علم: اولاً، تعریف از امور ماهوی است و ثانیاً، مرکب از جنس و فصل و مانند آن است. جنس و فصل و مانند آن از مفاهیم کلی است ولی علم از سنخ وجود است و وجود، شخص و

متشخص به ذات خود است. پس وجود و علم و سایر امور وجودی تعریف ندارند.

برهان دوم: تعریف چنان که از نامش پیداست برای آشکار کردن معرف و اخراج آن از نکره بودن است. علم، اعرف اشیاء است، زیرا امری وجدانی و از مصادیق علم حضوری است که هر عالمی آن را در نفس خود می‌یابد. پس تعریف آن ممکن نیست و گرنه اعرف اشیاء، اعرف نخواهد بود که خلاف فرض، تناقض و محال است.

برهان سوم: هر چیزی که نزد عقل آشکار می‌شود، با علم و از طریق علم آشکار می‌شود. پس علم، مظهر هر چیزی نزد عقل است. چیزی که این گونه باشد، مظهر ندارد، زیرا مقصود از اظهار و تعریف، آشکارگی نزد عقل است که منحصر به علم می‌باشد.

تنبیها و توضیحاتی که سبب رفع سهو، نسیان، غفلت از چیزی می‌شود، تعریف نیست، بنابراین ارائه آن برای جهات یادشده برای هر چیزی حتی وجود هم که اعرف الاشیاء است، ممکن است و با تعریف ناپذیری ناسازگار نیست.

(بعض الفضلا، ص ۲۷۹)، دلیل برخی از فضلاء بر تعریف ناپذیری علم: هر کسی که چیزی را بشناسد، بدون برهان و نظر می‌فهمد که به آن چیز عالم است. علم به عالم بودن خود عبارت است از علم به اتصاف ذات خود به علم. علم به اتصاف چیزی به چیزی مستلزم علم به دو چیز است: ۱- علم به خود و موصوف. ۲- علم به صفت و علم. اگر علم به

حقیقت علم، اکتسابی باشد، محال است که بدون نظر و اکتساب به چیزی علم داشته باشیم، در حالی که این گونه نیست. پس علم بی نیاز از تعریف است.

(فهو منظور فیه)، نقد: این دلیل تنها نشان می دهد علم از جهتی برای همگان معلوم است و این غیر از تمایز آن از همه چیز است. چنان که هم می دانند سمع، بصر، ید و رجل دارند ولی بیش تر مردم نه حد و حقیقت آن را می دانند و نه رسم آن را.

فصل دوم: لزوم وجود صور ذهنی، در علم به اشیاء غایب (ص ۲۸۰)

برهان یکم: اشیاء به ویژه امور معدوم و ممتنع، صورت ذهنی دارند، زیرا احکام ثبوتی صادق دارند مانند: شریک الباری ممتنع است؛ اجتماع نقیضین محال است؛ کوه طلا و دریای جیوه، جوهر جسمانی معدنی است.

این گونه موضوعات وجود خارجی ندارند ولی احکام یادشده آنها صادق است. طبق قاعده ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له، این موضوعات باید وجود داشته باشند تا موضوع احکام یادشده باشند.

وجود آنها خارجی نیست، زیرا ممکن نیست، زیرا محال است که چیزی در خارج وجود داشته باشد و در عین حال محکوم به امتناع باشد، زیرا تا چیزی واجب نشود، موجود نمی شود. پس هر چیزی که در خارج وجود دارد، واجب است نه ممتنع. پس ثبوت محمول های یادشده بر

مصادیق ذهنی آن‌هاست نه مصادیق عینی آن‌ها.

(اما الشبهه) اشکال: اگر حکم به امتناع چیزی مستلزم امتناع وجود آن در خارج باشد، باید صور ذهنی اشیاء ممکن که عین ماهیت آن‌هاست نیز در خارج ممتنع باشد، زیرا حصول آن صور ذهنی در خارج محال است، زیرا ذهنی بودن آن‌ها عین ماهیت آن‌هاست و انفکاک چیزی از ماهیت خود ممکن نیست. پس از جهت امتناع وجود خارجی، تفاوتی بین ممکن و ممتنع نیست.

(فمندفعه، ص ۲۸۱) پاسخ: لحاظ ماهیت از جهت فی نفسه غیر از لحاظ آن از جهت موجود بودن است. محال است ماهیت با لحاظ ذهنی بودن، در خارج وجود داشته باشد، خواه ماهیت ممکن باشد خواه ماهیت ممتنع. هم‌چنین با لحاظ تقید به وجود خارجی آن، ممکن نیست وجود ذهنی داشته باشد، بدین سبب که محال است هر یک از وجود ذهنی و خارجی به دیگری تبدیل شود. این به معنی امتناع اتصاف ماهیت من حیث هی به وجود و عدم نیست. پس هر ماهیتی که در عقل محکوم به امکان یا امتناع است، باید در عقل وجود داشته باشد ولی حکم به امتناع یا امکان به اعتبار وجود ذهنی نیست بلکه به اعتبار ماهیت من حیث هی است.

(و یقرب من هذا فی الدلالة) برهان دوم: بسیاری از اشیاء به عموم، نوعیت، جنسیت و مانند آن متصف می‌شوند. این صفات در خارج وجود ندارد. پس باید در نشئه دیگری وجود داشته باشند که به کلیت و مانند

آن متصف شوند و آن نشئه ذهن است و گرنه اتصاف اشیاء به آنها کاذب بود.

(و من الشواهد القویه) برهان سوم: شکی نیست که متأثر شدن آلات حسی مانند لامسه به حرارت و برودت به این صورت نیست که صورت حرارت و برودت از جنس کیفیت محسوس در آلات حسی حاصل شود بلکه حصول آنها در آن از جنس دیگری از اجناس چهارگانه تحت مقوله کیف است، زیرا صورت حرارت قوی در آلت لمس، ملموس نیست و گرنه باید با آلات دیگر لمس شود و مثلاً اگر انگشتی حرارت شدید یافته یا سوخته، حرارتی که در انگشت وجود دارد، از همان جنسی نیست که در آتش بود و بدان منتقل شد و گرنه باید بتوان با انگشت یا دست دیگر آن را حس کرد، در حالی که این گونه نیست.

(و کذا صورة الطعم، ص ۲۸۲) صورت طعم مثلاً شیرینی شدید که انسان با زبان درک می کند نیز همین گونه است و از جنس طعم های خارجی موجود در زبان نیست و گرنه باید اگر کسی آن زبان را می خورد، قابل چشیدن می بود، در حالی که نیست و مزه شیرینی ندارد. پس هیچ یک از کیفیت هایی که در ابزارهای حسی حاصل می شود، از نوع کیفیت های خارجی که وصف اجسام است، نیست بلکه از کیفیت های نفسانی و از صفات نفوس است نه از صفات اجسام. پس حرارت ذهنی از جنس حرارت خارجی نیست و گرنه باید محرق باشد بلکه کیفیت نفسانی است.

(و كذا البرودة الذهنیه) برودت ذهنی، رنگ ذهنی، صدای ذهنی (مانند حدیث نفس) اگر از کیفیت‌ها خارجی باشند، باید بدون قیام و وابستگی به هوا وجود نداشته باشد، در حالی که مثلاً حدیث نفس هیچ وابستگی به هوا ندارد، زیرا اگر از جنس محسوسات خارجی و وابسته به هوا بود، باید هر کسی که گوشش سالم است حدیث نفس افراد را بشنود، حال آن‌که کسی آن را نمی‌شنود. از این موارد می‌توان دریافت که محسوسات وجود دیگری هم دارند که محسوس نیست. پس عالم دیگری غیر از عالم حس و جسم وجود دارد.

(و اما متشبهات المنکرین، ص ۲۸۳) اشکال یکم: اگر اشیاء خارجی در نفس هم وجود داشتند، لازمه‌اش اجتماع ضدین است، زیرا سیاهی و سفیدی را می‌توان با هم درک کرد در حالی که آن دو متضاد هستند.

(و مثل قولهم انّ الماهیات) اشکال دوم: هرگاه ماهیات مانند انسان و فلک و زمین در عقل منطبق شوند از این جهت که صورت جزئی حاصل در نفس شخصی هستند، موجود خارجی‌اند. در این صورت یا این صورت ذهنی با افراد خارجی و لوازم آن‌ها متحدند یا نیستند. اگر متحد باشند، باید خواص و لوازم خارجی آن‌ها بر این مفاهیم مترتب شود. در این صورت باید صورت حرارتی که در نفس است، سوزان باشد، صورت انسان عقلی، متحرک، نامی و کاتب باشد و سواد، قابض بصر باشد، حال آن‌که نیست.

اگر متحد نباشند و ماهیت دیگری داشته باشند، هر چیزی دو وجود

خارجی و ذهنی ندارد پس وجود عقلی نفی می‌شود و هو المطلوب.
(و مثل قولهم لو كان علمنا) اشکال سوم: اگر علم ما به اشیاء وجود آنها در نفس ما باشد، لازمه‌اش این است که به صفات اشیاء متصف شویم مثلاً نفس، متحرک، ساکن، گرم و سرد باشد.

پاسخ: در مبحث وجود ذهنی این گونه اشکالات پاسخ داده شد و گفته شد که وجود علمی غیر از وجود عینی است و بسیاری از صفات و آثار مادی آن مانند تضاد، تفاسد و تراحم از وجود ماهیت در عقل، سلب می‌شود.

(و اما ما تفصیلاً بعضهم) پاسخ برخی از فلاسفه: اختلاف آثار مربوط به وجود آنها نیست بلکه مربوط به قوایل آنهاست، به این صورت که اگر حرارت بر جسم عارض شود، عوارض خاص خود را دارد و اگر بر نفس مجرد از وضع و مقدار عارض شود، آثار یادشده را ندارد ولی آثار دیگری دارد اما در هر دو صورت، ماهیت حرارت واحد است.

(ففيه، ص ۲۸۴) اگر اشکال درباره خود این آثار مانند گرمی و سردی مطرح شود و گفته شود، چرا با تغییر قابل‌ها، آثار مختلف می‌شود، با این پاسخ، اشکال برطرف نمی‌شود.

فصل سوم: تفاسیر حکما درباره علم و تعقل

به عقیده بسیاری، سخنان حکما در باب تعریف عقل و عاقل و معقول مضطرب است. به عنوان نمونه:

(تارة الى ان يجعل)، ۱- دیدگاه یکم: شیخ گاهی تعقل را امری سلبی می‌داند و می‌گوید تعقل و عاقل و معقول بودن باری تعالی مستلزم تحقق کثرت در ذات و صفات واجب تعالی نمی‌شود، زیرا این گونه امور سلبی است چون عاقلیت و معقولیت واجب تعالی به معنی تجرد از ماده است و تجرد امری عدمی است.

(و تارة يجعله عبارة عن الصور) ۲- دیدگاه دوم: گاهی تعقل را حصول صور مرتسمه مطابق با ماهیت معقول در عقل می‌داند و می‌گوید: علم چیزی به خودش، حضور صورت آن نزد خودش است. در جای دیگر می‌گوید: ادراک عبارت است از تمثیل حقیقت معلوم نزد مدرک.

(ص ۲۸۵، و تارة يجعله مجرد اضافة) ۳- دیدگاه سوم: گاهی علم را اضافه می‌داند و می‌گوید: عقلیت عقل بسیط واجب تعالی به سبب حصول صورت‌های کثیر در او نیست بلکه به سبب فیضان آن صور از اوست. هم‌چنین عقل بسیط اجمالی در انسان نیز مبدأ خلاق علوم نفسانی است.

(و تارة يجعله عبارة) ۴- دیدگاه چهارم از فخر رازی: علم، کیفیت مضاف به شیئی خارجی است و می‌گوید: علم از کیفیات نفسانی است که بالذات مندرج در مقوله کیف است و بالعرض مندرج در مقوله مضاف. هم‌چنین در تبیین تغییر علم با تغییر معلوم می‌گوید: علم کیفیت دارای اضافه است.

(اما الشيخ المقتول)، ۵- دیدگاه پنجم: سهروردی می‌گوید: علم، ظهور

است. ظهور، نور است. پس علم، نور است ولی نور بر دو قسم است: ۱- نور لنفسه ۲- نور لغيره.

(فان كان نوراً لنفسه، ص ۲۸۶) اگر نور لنفسه باشد، مدرک ذات خود است ولی اگر نور لغيره باشد، آن غير يا ۱- نور لنفسه است يا نيست. اگر نيست يا ۲- مظلّم في نفسه است يا نيست. اگر نيست يا ۳- نور لغيره است يا نور لغيره نيست بلکه ۴- ظلّمت لغيره است. اگر آن غير نور لنفسه باشد، مدرک ذات خود هم هست ولی بر اساس سه فرض ديگر، نه مدرک خود است و نه مدرک غير. نتيجه اين که علم شئي به ذات خود، نور لنفسه بودن است و علم شئي به غير، اضافه نوري بين دو چيز است.

(و هذه الاقوال ظاهرها متناقضة) ظاهر اين عبارات متناقض است ولی مي توان آن ها را به يك نظر برگرداند. و آن نظريه مختار است: که عبارت است از وجود شئي مجرد، خواه علم به ذات باشد خواه علم به غير. اگر اين وجود مجرد، وجود لنفسه باشد، عقل لنفسه است، اگر وجود لغيره باشد مانند اعراض، يا عقل لغيره است يا خيال لغيره يا حسّ لغيره. (فلنرجع الى ابطال)، نقد ظاهر تعاريف يادشده، تأييد تعريف مختار و اصلاح تعاريف يادشده:

(فنقول) نقد ديدگاه يکم، سلبی بودن تعقل: ۱- اين تعريف نادرست است، زيرا به هنگام تعقل چيزی، مي يابيم که چيزی در ما حاصل شده است، نه آن که از ما زائل شده باشد.

(و ایضاً لو کان العلم سلباً، ص ۲۸۷) ۲- اگر علم، سلب باشد، سلب هر چیزی نیست بلکه سلب مقابل خود، یعنی سلب جهل است. جهل بر دو قسم است: ۱- جهل بسیط ۲- جهل مرکب. اگر علم، سلب جهل بسیط باشد و جهل بسیط عبارت است از عدم علم؛ سلب عدم علم، ثبوت علم است. پس علم، امری ثبوتی خواهد بود نه سلبی.

اگر علم سلب جهل مرکب باشد، لازمه اش ثبوت واسطه بین وجود و عدم است، زیرا عدم جهل مرکب مستلزم حصول علم نیست و لازمه اش رفع دو نقیض است: ۱- سلب جهل مرکب ۲- سلب علم. واسطه، جهل بسیط خواهد بود. پس علم سلب جهل مرکب نیست.

(و ایضاً الجهل المركب) ۳- جهل مرکب، مرکب از علم و جهل است، زیرا جاهل مرکب، صورتی در ذهن دارد و از این جهت عالم است ولی آن صورت مطابق با واقع نیست. به همین سبب است که عقاید و تصورات و تصدیق‌های کاذب و باطل از مصادیق جهل مرکب است. اینک اگر علمی که سلب جهل است، سلب جزء علمی آن باشد، لازمه اش این است که علم سلب علم باشد و سلب الشیء عن نفسه خواهد بود. اگر سلب آن جزئی باشد که سلب است، لازمه اش برگشت به شق اول است یعنی علم، سلب سلب خود باشد.

(ثم لو قال قائل) اشکال: مقصود از این که علم سلب است، سلب جهل نیست بلکه سلب ماده و لواحق آن است، یعنی علم، مجرد است. (اولها) پاسخ: ۱: مجرد از ماده برای همگان یکسان است و این گونه

نیست که چیزی برای زید مجرد از ماده باشد و برای عمرو مجرد نباشد، در حالی که علم برای افراد مختلف متفاوت است و چیزی برای زید علم است و برای دیگری جهل. به علاوه اگر علم، مجرد باشد باید بتوان آن دو را جایگزین کرد و به جای زید عالم است، زید مجرد است، نهاد.

(ثانیها) پاسخ ۲: علم ما به مجرد چیزی از وضع و اشاره، علم به عالم بودن آن مجرد نیست. اگر معنی علم، مجرد از ماده باشد، باید هر چیزی که مجرد باشد عالم هم باشد و اثبات علم آن نیاز به دلیل نداشته باشد و هرگاه به مجرد چیزی علم داشتیم، بدانیم که آن چیز عالم است. در حالی که این گونه نیست، زیرا پس از علم به مجرد چیزی از ماده، اینک می توان در علم و عالم و معلوم بودن آن تردید داشت، مگر آن که بر آن برهان ارائه شده باشد. به همین سبب است که برهان ارائه شده که کل مجرد عاقل. محال است که یک معنی هم معلوم باشد و هم مجهول.

(ثالثها، ص ۲۸۸) پاسخ ۳: ما عالم بودن خود را حالتی ثبوتی متفاوت با اراده، قدرت، خوف، شهوت و غضب می یابیم و همین دلیل است بر این که علم، امری عدمی نیست.

(و اما المذهب الثانی) نقد دیدگاه دوم، صور منطبع بودن علم (و انکار علم حضوری)

اشکال یکم: اگر علم، صور منطبع در عقل باشد، لازمه اش آن است که ذات خود را درک نکنیم، زیرا در ادراک ذات از طریق صورت، یا خود ذات را درک می کنیم و آن صورت، خود ذات ماست یا صورتی از ذات

ما در ذات ماست. هر دو قسم باطل است.

بطلان فرض اول: اگر آن صورت معقول، خود ذات ما باشد، لازمه‌اش این است که هر که به ذات ما علم داشته باشد، بداند که ما در حال تعقل ذات خود هستیم، زیرا آن صورت عین ذات ماست. هم‌چنین کسی که به اشیائی که عاقل ذات خود هستند علم داشته باشد، باید بداند که آن‌ها در حال تعقل ذات خود هستند، در حالی که این‌گونه نیست.

سه دلیل بر بطلان فرض دوم: ۱- یا آن صورت مساوی با ذات ماست که مستلزم اجتماع مثلین است و یا یکی حالّ و دیگری محلّ باشد و در این حالّیت و محلّیت هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشند که این هم محال است.

(و اما ثانیاً، ص ۲۸۹) ۲- لازمه‌اش این است که شیئی واحد هم جوهر باشد و هم عرض، زیرا صورت ذات ما از این جهت که مثل ذات ماست، جوهر است و از این جهت که صورت ذات ما عارض بر آن شده، همان‌گونه که همه صور علمی بر ذات عارض می‌شود، عرض است. پس صورت ذات هم جوهر است و هم عرض.

(و اما ثالثاً) ۳- صورت ذهنی کلی است، اگرچه هزار قید داشته باشد ولی ذات ما، هویت شخصی است. پس تعقل ذات ما با صورت ذهنی ممکن نیست و چون علم همان صورت ذهنی است پس علم به ذات ممکن نیست که خلاف بدهد است.

(و لان کل مایزید) دلیل دیگر: به هر چیزی غیر از ذات خود با هو

اشاره می‌کنیم ولی به ذات خودمان با انا اشاره می‌کنیم. اگر علم ما به ذاتمان با صورت زائد بر ذات باشد، باید به ذاتمان نیز با هو اشاره کنیم که نادرست است.

(الوجه الثانی) اشکال دوم: اگر علم، حصول صورت مدرک برای عالم باشد، شکی نیست که ماهیات اشیاء مادی معلوم، برای اجسام جمادی حاصل است، زیرا ماهیت هیچ چیزی از آن جدا نمی‌شود. پس با حصول صورت و ماهیات اشیاء مادی برای اجسام، باید اجسام هم به خود علم داشته باشند در حالی که ادراک به جمادات تعلق نمی‌گیرد. (نه عالم می‌شوند و نه معلوم) پس حصول این ماهیات برای نفس، سبب حصول علم و ادراک برای نفس نیست، زیرا این صور برای مواد و اجسام هم حاصل است، زیرا ماده و صورت مقارن هم‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. پس از سویی ما ماهیات را به خاطر حصول آن‌ها در همه احوال درک می‌کنیم و از طرفی اجسام، ماهیت را که برای آن‌ها حاصل است، درک نمی‌کنند. پس معلوم می‌شود که علم حصول صورت نیست.

(و لو قالوا إنّ الادراک) اگر در پاسخ بگویند: ادراک، حصول صورت برای چیزی است که توان ادراک دارد یعنی حصول صورت برای مدرک، نه حصول برای هر چیزی تا به حصول صورت برای جسم و عدم درک آن نقض شود. این هم باطل است، زیرا این تعریف شیئی به مثل است، زیرا ادراک در این صورت عبارت است از حضور صورت برای مدرک.

(فان قيل) اگر برای حل اشکال اول^۱ و دوم^۲ گفته شود: تعقل، حضور صورت مجرد از ماده نزد موجود مجرد از ماده است، پاسخ این است که این تعریف هم باطل است، زیرا تعقل حالتی ثبوتی است ولی مجرد مفهومی سلبی است و محال است که مفهوم سلبی در حقیقت تعقل که امر ثبوتی است داخل باشد، زیرا تقوم امر ثبوتی به امر سلبی محال است. (فبقی ان یقال) ممکن است گفته شود: تعقل، خود حضور و ثبوت نزد مجرد یا حالت دیگری از شیئی است ولی آن حالت دیگر مشروط به حصول نزد مجرد است، خواه آن حالت به تنهایی ادراک باشد یا مجموع حاصل از حضور و این حالت، ادراک است.

این هم نادرست است، زیرا نادرستی این که آن حالت به تنهایی علم باشد، گفته شد مبنی بر این که امر ثبوتی را نمی توان با امور سلبی تعریف کرد.

(و اما الثانی فهو کلام غامض، ص ۲۹۰) اما این که مجموع حاصل از حصول و حالت خاص، علم باشد، سخنی پیچیده است که در جای خود بدان خواهیم پرداخت.^۳ ولی اگر مقصود از علم این باشد، فی الجمله پذیرفتند که ادراک تنها حصول صورت نیست.

۱- اگر علم، حصول صورت باشد، باید جمادات هم عالم باشند، زیرا صورت آن ها برای ماده آن ها حاصل است.

۲- اگر علم حصول صورت برای مدرک باشد، دور است.

۳- ص ۲۹۹.

(و اما المذهب الثالث) بررسی تعریف سوم علم که تنها اضافه بین عالم و معلوم است، نه چیزی و رای اضافه.

این هم نادرست است، زیرا اولاً، اضافه، استقلال در وجود ندارد و تنها با وجود متضایفین، موجود است، در حالی که ما چیزهایی را درک می‌کنیم که وجود ندارد و یک طرف از متضایفین وجود ندارد. ثانیاً، ذات خود را درک می‌کنیم و اضافه ذات با ذات معنی ندارد مگر به حسب اعتبار. به این‌گونه که ذات را از جهتی عالم بدانیم و از جهتی معلوم و هر دو را با هم لحاظ کنیم تا دو طرف اضافه که در این‌جا اعتباری است، محقق باشد تا علم که اضافه بین آن دو اعتبار است نیز محقق شود. پس اگر علم، اضافه باشد علم ذات به ذات در صورتی ممکن است که اعتبار یادشده را در نظر بگیریم، در حالی که این‌گونه نیست و ما به ذات خود علم داریم، خواه اعتبارهای یادشده را در نظر داشته باشیم خواه نداشته باشیم.

(و اعلم أنَّ القائل) علت این‌که برخی علم را اضافه عالم به معلوم دانسته‌اند این بوده که می‌خواستند از این طریق برخی از اشکالات وارد بر صورت بودن علم را رفع کنند ولی خودشان به اشکال دیگری گرفتار شدند و آن این‌که اولاً، لازمه‌اش این است علم به معدوم ممکن نباشد و ثانیاً در علم، کذب وجود نداشته باشد، زیرا کذب، عدم مطابقت صورت با خارج است و وقتی در علم صورتی نباشد، عدم مطابقت هم نخواهد بود و کذبی هم وجود نخواهد داشت و این خلاف بداهت است.

(و اما المذهب الرابع) بررسی تعریف سوم علم از فخر رازی: علم کیفیت دارای اضافه است.

(فهو ايضاً في سخافه، ص ۲۹۱) اشکال یکم: لازمه اش این است که علم باری تعالی اعم از علم به ذات و علم به غیر، کیفیت زائد و عارض بر ذات او باشد و چون اضافه اضعف موجودات است، لازمه اش این است که صفت کمال قیوم احدی از اضعف موجودات باشد که محال است.

(و ايضاً اذا كان علمه) اشکال دوم: اگر علم او کیفیت مضاف باشد، باید ذات واجب تعالی اقدم از آن کیفیت مضاف باشد، زیرا اگر با هم باشند، مستلزم تعدد واجب است و محال. پس باید ذات او مقدم بر آن کیفیت باشد. در این صورت لازم می آید که ذات در مرتبه ذات که هنوز آن کیفیت وجود ندارد، عالم نباشد. به علاوه لازمه اش این است که عالمیت واجب تعالی مستفاد از موجود ممکن الوجودی مانند اضافه یا مضاف باشد که محال است.

(و ايضاً البرهان قائم) اشکال سوم: بر اساس برهان، علم ما به ذاتمان، غیر از ذات ما نیست پس اگر علم کیف باشد، ذات ما هم کیف خواهد بود، در حالی که ذات ما جوهر است نه کیف. (به نظریه انکشاف اشاره دارد).

(و ايضاً نحن نشاهد) اشکال چهارم: در جای خود اثبات شده که صور ذهنی اشیاء، کیف نیستند. پس کسی که آن را کیفیت دارای اضافه

می‌داند، دچار خطا شده است.

به‌علاوه اگر صور علمی کیفیت دارای اضافه باشد، تنها وجود آن صور در ذهن برای عالم شدن بسنده نیست بلکه باید کیفیت و اضافه زائد بر صورت هم داشته باشد تا علم باشد و این نیاز به برهان دارد که طرفدار این نظریه باید اقامه کند.

(و اما مذهب شیخ) بررسی نظریه شیخ اشراق: بخشی از دیدگاه وی حق است و بخشی خلاف حق. بخش حق آن از این قرار است: علم جوهر مفارق به ذات خود، نور لئفسه است (و نور همان وجود است). این به نظریه مختار برمی‌گردد که علم از سنخ وجود است.

اما اشکالات دیدگاه وی: ۱- این گفته وی که علم به ماسوا اضافه است، درست نیست، زیرا علم به تصور و تصدیق و کلی و جزئی تقسیم می‌شود ولی اضافه چنین تقسیمی ندارد.

۲- حیوانات ادراک جزئی دارند و به نظر وی، هر چیزی که علم داشته باشد، نور لئفسه است و نور لئفسه، عقل بالفعل است. پس لازمه سخن وی این است که هر حیوانی عقل بالفعل باشد.

(و ایضاً من مذهب، ص ۲۹۲) ۳- از نظر وی اجسام و مقادیر با علم حضوری درک می‌شوند و نیز هر نفسی بدن خود را با علم حضوری درک می‌کند ولی به نظر ما اجسام مادی از جهت مادی بودن که در جهات سه‌گانه تقسیم می‌شود نه مدرک‌اند نه مدرک.^۱

۱- این نظر نهایی مولف نیست.

(اما المذهب المختار) دیدگاه مؤلف: علم عبارت است از وجود مجرد از ماده دارای وضع.

اشکالات وارد بر نظریه مؤلف و پاسخ آن‌ها
(منها ان الصورة الذهنية) اشکال یکم: به گفته فخر رازی، صورت ذهنی یا مطابق با خارج است یا نیست. اگر مطابق است، صادق و اگر مطابق نیست، کاذب است. پس در هر دو صورت باید چیزی در خارج وجود داشته باشد تا صورت یادشده با آن مطابق باشد یا نباشد. در این صورت چه مانعی دارد که علم نسبت و اضافه میان مدرک و خارج باشد. پاسخ محقق طوسی: صورت ذهنی یا مطابق با خارج است یا غیر مطابق، پس یا علم است یا جهل ولی اضافه به مطابقت و عدم مطابقت متصف نمی‌شود، زیرا اضافه در خارج وجود ندارد. پس نه مطابقت دارد نه عدم مطابقت. پس اضافه نه علم است نه جهل.

(أقول) ظاهر سخن رازی نشان می‌دهد که عدم مطابقت صورت ذهنی با خارج که جهل است از نظر او جهل به معنی عدمی است که با علم، تقابل عدم و ملکه دارد، نه به معنی وجودی که با مطلق علم تقابل تضاد دارد. این مغلطه بین دو معنی واژه علم و جهل است و گرنه سخن رازی توجیه نداشت بلکه تأکیدی بر نظریه صوری بودن علم بود، زیرا اگر صورتی که مطابق با واقع نیست در ذهن محقق شود، قسمی از اقسام علم در ذهن وارد شده است، با این که آن صورت غیر مطابق، به هیچ شیئی خارجی اضافه ندارد. پس در برخی از موارد علم بدون آن که به

چیزی اضافه داشته باشد، تحقق می‌یابد و همین برای نفی اضافی بودن علم بسنده است.

(و منها، ص ۲۹۳) اشکال دوم: می‌توان علم را بر دو قسم دانست: ۱- علم صوری که در جایی است که مطابق خارجی ندارد. ۲- علمی که اضافه است و آن در صورتی است که مطابق خارجی داشته باشد.

(و الجواب) پاسخ: علم یک معنی بیش‌تر ندارد که بر تعقل، تخیل و احساس اطلاق می‌شود و بر آن‌ها صادق است. اگر یکی از افراد آن غیر اضافه باشد، در همه موارد غیر اضافه است، زیرا این نشان‌دهنده آن است که اضافه در برخی از موارد بر آن عارض شده است. به تعبیر دیگر، صوری بودن علم در همه‌جا صادق است ولی اضافه بودن آن در برخی از موارد. پس اضافه بودن، برای آن بالعرض است.

(و منها ان ادراک السواد، ص ۲۹۴) اشکال سوم: ^۱ اگر علم به سیاهی، تنها حصول صورت سیاهی برای چیزی باشد، باید جسم سیاه هم مدرک باشد، زیرا حصول صورت (که علم است)، برای جسم سیاه هم حاصل است وگرنه سیاه نبود. سیاه بودن جسم به این معنی است که سیاهی برای آن جسم حاصل شده است. حال آن‌که جسم عالم نیست، اگرچه سیاهی برای آن حاصل است. پس حصول به‌تنهایی، علم نیست.

پاسخ: مطلق حصول صورت، علم نیست تا آن‌چه گفته شد لازم آید بلکه حصول صورت مجرد، علم است.

۱- قبلاً ذیل الوجه الثانی، (اشکال دوم) به‌گونه دیگری گفته شد.

(و منها انه لو كان معنى الادراك) اشکال چهارم: اگر معنی علم، حصول صورت مجرد باشد، لازمه‌اش این است که اولاً، در صورت علم به موجود مجرد مانند عقل و حق تعالی، به عالم بودن آن بدون نیاز به برهان مستقلى بر آن، علم داشته باشیم، زیرا علم، حصول صورت مجرد است و موجود قائم به ذات خود، صورت مجرد است که برای ما حاصل شده است، پس باید بدانیم هر صورت مجردی به خود علم دارد و اثبات آن هم نیازی به دلیل نداشته باشد. در حالی که این گونه نیست، با علم به صور مجرد مانند عقل و حق تعالی، عالم بودن آنها برایمان روشن نیست و نیاز به برهان دارد. ثانیاً، اگر به موجود مجردی (مثلاً نفس) که صورت سواد برای آن حاصل شده است، علم داشته باشیم، باید قطعاً به عالم بودن آن به صورت سواد هم علم داشته باشیم، در حالی که این گونه نیست. ثالثاً، باید علم به مجرد حق تعالی ما را از برهان بر علم او به ذاتش و نیز علم او به غیر و نیز عینیت علم یا زیادت آن بی نیاز کند، حال آن که این گونه نیست.

(أقول) پاسخ: علم تنها مفهوم صورت مجرد برای چیزی نیست تا با تصور آن جزم به حصول علم برای آن پیدا کنیم بلکه علم عبارت است از نحوه وجود امر مجرد از ماده و از آن جا که تصور کنه وجود آن هم با صورت ذهنی ممکن نیست، آنچه تصور می شود، حقیقت وجود مجرد نیست تا از این تصور یقین پیدا کنیم که به وجود خودش علم دارد. اگر بر فرض محال کسی بتواند آن وجود را به گونه عقلی تصور کند، علم

خواهد داشت که آن صورت هم به ذات خود عالم است و هم به آن چه برای آن حاضر است و برای یافتن این امر نیازی به برهان نیست.^۱

(و منها انه اذا كان) اشکال پنجم: اگر علم ما به ذاتمان، حضوری و عین ذات ما باشد، علم ما به علم ما به ذاتمان، یعنی علم دوم ما و علم سوم و چهارم تا بی نهایت نیز یا عین ذات ماست یا غیر ذات ما. اگر عین ذات ماست، این ترکیبها بی نهایت ادامه خواهد یافت که سه اشکال دارد: ۱- تسلسل ۲- ترکیب ذات بسیط ما از علم و علم به علم و علم به علم به علم تا بی نهایت ۳- اجتماع مثلین در مرتبه. یا عین ذاتمان نیست، در این صورت علم ما به ذاتمان، نیز عین ذات ما نیست، زیرا میان علم به ذات و علم به علم به ذات تفاوتی نیست یا هر دو عین ذات است یا هیچ کدام عین ذات نیست.

(و اجاب عنه، ص ۲۹۵) پاسخ محقق طوسی: علم ما به ذاتمان، عین ذاتمان است بالذات و غیر ذاتمان است به نوعی از اعتبار و مانعی ندارد که شیئی واحد اعتبارات متعدد داشته باشد و تا معتبر آن را اعتبار می کند ادامه داشته باشد و چون اعتبار معتبر نامتناهی نیست، نه تسلسل لازم می آید و نه ترکیب ذات بسیط ما از امور نامتناهی.

(أقول) پاسخ مؤلف: این پاسخ مشکل را از ریشه حل نمی کند. بهتر آن است که چنین پاسخ داده شود: علم ما به ذاتمان، خود وجود ذات ماست و علم ما به علم به ذاتمان، خود وجود ذاتمان نیست بلکه صورتی

۱- این از مقدمات مهم اتحاد عاقل و معقول است.

ذهنی و زائد بر ذاتمان است، نه عین ذات و هویت شخصی ما بلکه هویتی ذهنی دارد.

(و کذا علما، ص ۲۹۶) هم چنین علم ما به علم ما به آن علم، صورت زائد بر ذات ما دارد که غیر از صورت ذهنی علم قبلی است و همین گونه تا اعتبار می شود، صورت های ذهنی جدید هم تولید می شود. بنابراین این نه اجتماع مثلین لازم می آید نه ترکیب ذات بسیط ما.

بدین جهت اجتماع مثلین و ترکیب بسیط لازم نمی آید که وجود خواه عینی باشد خواه ذهنی، نه مثل دارد و نه صورت ذهنی مطابق با آن. پس اگر با علم زائد بر ذات خود، به هویت شخصی خود علم داشته باشیم، این علم عین ذات ما نیست بلکه عارض بر ذات ما و مغایر با وجود ماست. همین گونه است در علم به علم مطلقاً، زیرا هر علمی گونه ای از وجود است که درک حقیقت آن ممکن نیست مگر با خود آن نه با صورتی از آن.

(و منها انا نعلم) اشکال ششم: اگر علم به چیزی، مثال و شبیح آن باشد، لازمه اش این است که هیچ علم یقینی به هیچ چیزی نداشته باشیم در حالی که داریم مانند دیدن محسوسات.

پاسخ محقق طوسی: شکی نیست که ابصار محسوسات، یقینی است ولی ابصار، حصول مثال در ابزار ادراکی است و فرق نگذاشتن بین مدرک و ادراک منشأ این اشکال شده است. ادراک، صورت مثالی است ولی مدرک، وجود عینی.

(أقول) پاسخ مؤلف: به نظر ما حق این است که صورت علمی و مبصر، شخص مثالی است که در عین وجود دارد نه در آلت بصری آن‌گونه که جمهور می‌گویند. به نظر آن‌ها صورت علمی در چشم حلول می‌کند و قیام حلولی به نفس دارد. پس شک در مطابقت و حکایت از خارج، ممکن است ولی به نظر مؤلف، صورت ادراکی قیام صدور به نفس دارد. به علاوه صورت ادراکی از نظر جمهور فائض از عقل فعال و واهب الصور است ولی از نظر مؤلف، از منشئات نفس است.

فصل چهارم: تحقیق در معنی علم (نظر مشهور مؤلف) (ص ۲۹۷)

علم امر سلبی مانند مجرد از ماده نیست؛ امر اضافی هم نیست بلکه وجود است آن‌هم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه بالقوه آن‌هم نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود خالص منزّه از عدم. پس علم عبارت است از وجود بالفعل منزّه از عدم. این وجود به اندازه تنزه و خلوصش، علم است و هرچه خالص‌تر باشد، در علم بودن شدیدتر است.

(بیان هذا)^۱ تبیین: ۱- ماده اولی، ذاتاً مبهم است و وجود بالفعل ندارد

۱- بیان علامه: اجزاء جسم از هم غایب‌اند و هر جسمی هم از دیگری غایب است، بنابراین در وجود آن‌ها قوه عدم آن‌ها موجود است. شرط ادراک، حضور است. پس جسم مادی و اعراض آن نه عالم‌اند نه معلوم. به تعبیر دیگر، صورت مادی، صورت علمی نیست. بنابر حرکت جوهری مطلب روشن‌تر است: صورت علمی برای ما حاصل است ولی مجرد حصول، علم نیست. حصولی علم است که اجزاء آن از هم غایب نباشد. صورت علمی وقتی برای عالم حاضر است که اول برای خود حاضر باشد. این شرط فقط در مجردات وجود دارد. پس صورتی که مجرد نباشد نه عالم است نه معلوم.

و تحقق و قوامش به جسم و لواحق آن مانند حرکت است. ۲- جسم وجود خالص و منزّه از عدم ندارد، زیرا وجود هر جزئی از آن مقتضی عدم اجزاء دیگر و عدم کل است، زیرا اولاً، کل و اجزاء دیگر از آن سلب می‌شود و ثانیاً، وجود، عین وحدت یا ملازم با وحدت است و چیزی که وحدت ندارد، وجود هم ندارد. پس جسم آمیخته با عدم است. ثالثاً، حمل و هوهویت از لوازم وحدت است و چیزی که هوهویت ندارد، وجود هم ندارد. به همین سبب اجزاء جسم متصل، بر جسم حمل نمی‌شود و جسم هم بر آن حمل نمی‌شود در عین حال که جسم از اتصال همان اجزاء ترکیب شده است.

(و بالجمله، ص ۲۹۸) حاصل آن که جسم، حقیقتی افتراقی است که در وجودش قوه عدم و در عدمش قوه وجود قرار دارد. از این رو وجود هر فردی از آن مانند ذراع، عین عدم فرد دیگر یا ضد آن است. بنابراین در جسم قوه زوال آن وجود دارد و این نهایت ضعف وجود چیزی است که وجودش مستلزم عدمش است. نسبت جسم به وجود مانند نسبت کثرت به وحدت است. همان گونه که وحدت کثرت، در غایت ضعف است وجود جسم هم در غایت ضعف است و همان گونه که وحدت کثرت، عین کثرت است، وجود جسم هم عین عدم است.

(و الفرق بین الهیولی) تفاوت جسم و هیولی از جهت نقص وجود در این است که هیولی قوه صرف وجود اشیاء کثیر است ولی وجود جسم، قوه عدم آن است. چیزی که این گونه باشد، نه برای ذات خود حاضر

است و نه برای غیر خود، بنابراین جسم نه به خود علم دارد نه به غیر و غیر هم به آن علم ندارد مگر از طریق صورتی غیر از صورت مادی و وضعی آن بلکه با صورت مثالی و ذهنی آن.

(لان تلك الصورة بعینها) صورت مادی آن برای چیزی حاصل نمی‌شود، زیرا اگر برای چیزی حاصل شود، آن چیز یا ماده و محل آن است یا حال در آن یا مقارن آن در محل که حکم همه این صور، حکم صورت جسمی خارجی است. حکم همه آنها این است نه ذاتاً و برای خود وجود دارند و نه برای غیر، حال آنکه علم به ذات اشیاء تعلق می‌گیرد و چون آنها ذات ندارند، نه عالم‌اند و نه معلوم.

(فعلم مما ذکرنا) نتیجه: اصل وجود برای عالم و معلوم بودن، بسنده نیست بلکه وجودی عالم و معلوم است که مجرد از ماده باشد و آمیخته به عدم نباشد. چنین وجودی همان ادراک است. ممکن است مقصود کسی که می‌گفت: ^۱ علم عبارت است از مجموع حاصل از حضور شیئی و حالت دیگر، همین باشد، به شرط این که مقصود وی از حالت دیگر، استقلال و تأکید وجودی فی الجمله باشد، یعنی جسمانی نباشد.

فصل پنجم: تفاوت‌های هشت‌گانه میان صورت ادراکی و صورت مادی (ص ۳۰۰)

۱- صورت مادی، متزاحم و متمانع است و تا یکی از آنها در جسم

باشد، مانع از حصول صورت دیگر است ولی صور ادراکی این گونه نیست. به همین سبب است که حسّ مشترک همه صور را درک می کند و همه صور بدون مزاحمت در آن وجود دارند. پس وجود ادراکی، نوع دیگری از وجود و غیر از وجود مادی است.

(ثانیها) ۲- صور مادی مشمول قاعده «امتناع کبیر در صغیر» است ولی صور ادراکی مشمول آن نیست و نفس همه صور را بدون تفاوت می پذیرد، خواه صغیر باشد خواه کبیر.

(کما ورد عن مولانا، ص ۳۰۱) چنان که حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «ان قلب المؤمن اعظم من العرش» و بایزید درباره خود گفت: «اگر عرش و پیرامون آن (یا محتوای آن) در یکی از زوایای قلب بایزید بود، آن را حسّ نمی کرد». علت آن این است نفس مجرد است و گرنه محدود بود و چیزی را نمی پذیرفت مگر آن که یا بر آن افزوده می شد یا از آن کاسته می شد. در این صورت یا برخی از اشیاء را ادراک نمی کرد یا بخشی از نفس، ادراک نمی کرد و هر دو خلاف برهان است، زیرا نفس، واحد است و هرگاه چیزی را درک کند، تمام آن را با تمام خودش درک می کند، نه آن که بخشی از آن را یا با بخشی از خود درک کند.

(ثالثها) ۳- هر کیفیت ضعیفی در مادّه با آمدن کیفیت قوی از بین می رود ولی صور نفسانی این گونه نیست و علم به صورت قوی، سبب بطلان صور ضعیف نمی شود.

(رابعها) ۴- کیفیات مادی قابل اشاره حسی است و در جهتی از جهات عالم قرار دارد ولی صور ادراکی این گونه نیست.

(خامسها) ۵- یک صورت مادی می تواند مدرک نفوس اشخاص متعدد باشد. مثلاً کتابی را می شود چندین نفر نگاه کنند ولی صور ادراکی، اختصاصی است و ممکن نیست صورتی که در نفس کسی حاضر است، در نفوس دیگری هم حاضر باشد.

(سادسها، ص ۳۰۲) ۶- بازگشت صور علمی بدون کسب جدید ممکن است ولی بازگشت صور مادی بدون کسب و تأثیر جدید ممکن نیست، بازگرداندن صور علمی با اراده نفس ممکن است ولی بازگرداندن صور طبیعی صرفاً با اراده نفس ممکن نیست مگر آن که نفس محیط بر طبیعت باشد مانند نفوس انبیاء و اولیاء.

(سابعها) ۷- تکمیل صور ناقص طبیعی با تأثیر از علل بیرونی ممکن است مانند تکمیل درخت با آب و خاک ولی تکمیل صور نفسانی قدسی نیازی به تأثیر عوامل بیرونی ندارد. (به نظریه انکشاف اشاره دارد).

(ثامنها، ص ۳۰۳) ۸- صدق نقیض صور طبیعی بر آنها ممکن نیست. پس نار لانار نیست و سواد هم لاسواد نیست ولی صور نفسانی با نقیض خود جمع می شوند، بنابراین نار نفسانی به حمل شایع، لانار است و سواد نفسانی به حمل شایع لاسواد است و جسمی که در نفس وجود دارد، لاجسم است.

(و السر فی ذلک) سرّ آن این است که وجودات صوری که نقائص

مادی را ندارد، اشرف و اعلی از وجودات مادی است و اجتماع ایجاب و سلب در آن‌ها از دو جهت ممکن است. توضیح این‌که معانی جسمی بدین سبب در صور نفسانی اثبات می‌شود که اصل و حقیقت آن معانی که وجودهای مجرد عقلی است، در نفس و صور نفسی وجود دارد و نفس و صور نفسی، مثال و قالب آن صور مجرد عقلی است. پس معانی جسمی برای صور نفسی اثبات می‌شود. همین معانی از صور نفس سلب هم می‌شود، زیرا صور نفس اجل و اشرف از آن است که نقائص صور مادی در آن‌ها باشد.

(و الغرض هی هنا، ص ۳۰۴) نتیجه این‌که صور مجرد مطابق با صور مادی، کیف است و نقائص خودشان بر خودشان صادق است ولی به گونه‌ای که به تناقض نمی‌انجامد. مبنای آن نسبت وجود اشد و اضعف است، بدین معنی که اگر نوعی اشتداد یافت، به نوع اشرف از خود استکمال می‌یابد ولی در عین حال هر اشتدادی در نوع خود که قبلاً بود محقق است. مانند ماده‌ای که با اشتداد به مرتبه بالاتر تبدیل به جنین می‌شود و صورت نفسانی و سپس عقلی می‌یابد. در این حال، هرچه از آن سلب شده، بر آن صادق است و هرچه بر آن صادق بوده از آن سلب می‌شود.

فصل ششم: عرض بودن علم (از دیدگاه مشهور) (ص ۳۰۵)

علوم حسی و خیالی از نظر ما حال در آلت حس و خیال نیست. آن

آلات، مرائی و مظاهر آن علوم است نه محلّ آن‌ها، بدین دلیل که این علوم مجرد است. بنابراین محلّ و جوهر آن‌ها نیز مجرد است. این صور که قائم به جوهر مجرد است، به همراه جوهر و محلّ خود قائم به نفس‌اند، آن‌گونه که ممکنات قائم به واجب تعالی هستند.

(و اما العلوم العقلیه) مشهور این است که علوم و صور عقلی اشیاء، ارتسام صور آن‌ها در نفس است، بدین دلیل که علم از صور موجوداتی به دست می‌آید که مجرد از ماده‌اند.

(و یرد علیهم) اشکال: علم باید مطابق با معلوم باشد وگرنه علم نیست. پس اگر معلوم، ذات قائم به خود باشد، علم هم باید مطابق با آن و داخل در نوع آن باشد. چیزی که داخل در نوعی باشد، به همراه آن نوع، مندرج تحت جنس آن نوع است و با آن نوع، جنس مشترک دارد. از آن‌جا که صورت عقلی جوهر، باید جوهر باشد پس علم باید جوهر باشد، در حالی که کیف نفسانی قائم به نفس است. پس شیئی واحد هم جوهر است و هم عرض در حالی که جوهر ممکن نیست عرض باشد.^۱

(لکن الشیخ اجاب عنه) پاسخ شیخ: ماهیت جوهر به این معنی جوهر است که در وجود عینی، موضوع ندارد. ماهیت عقلی جوهر هم این ویژگی را دارد به‌گونه‌ای که اگر در خارج وجود یابد، موضوع ندارد ولی تا زمانی که در خارج وجود ندارد بلکه در عقل وجود دارد «لا فی موضوع» نیست.

۱- پاسخ آن در ج ۱، ص ۲۹۰ مطرح شد.

(و اما وجوده فی العقل، ص ۳۰۶) به تعبیر دیگر، جوهر آن است که در وجود خارجی، موضوع ندارد، نه در وجود عقلی. ماهیت حرکت هم همین گونه است که در خارج کمال اول شیئی بالقوه است ولی در عقل این گونه نیست، زیرا در عقل حرکت به این معنی وجود ندارد تا کمال اول شیئی بالقوه باشد.

(أقول) این سخن مایه شگفتی نیست، زیرا بر فرض تمام بودن دلایل وجود ذهنی، اشیاء با همه صفات، لوازم و معانی خود غیر از این وجود مادی از بین رفتنی، وجود دیگر دارد که با حفظ همه صفات، لوازم و معانی آن، وجود دیگری دارد که مجرد و باقی است. همان گونه که نوع بودن انسان در هر دو وجود محفوظ است، جوهر و قائم به ذات بودن و بی نیازی از محل هم در هر دو وجود محفوظ است.

(و لو ذکر مثل ما ذکره) اگر توجیه شیخ را در سایر صفات ماهیات، اجناس و فصول آنها هم جاری بدانیم، از ماهیت اشیاء در ذهن چیزی نمی ماند. مثلاً اگر صورت ذهنی حیوان، جوهر، جسم، نامی، حساس، متحرک، متحیز نباشد و با تعمیم سخن شیخ هیچ یک از مقومات حیوان را نداشته باشد، دیگر حیوان نخواهد بود. همان گونه که جوهریت آن به نظر شیخ به این است که اگر در خارج باشد، نیاز به موضوع ندارد، یعنی جوهریت آن بالقوه است، پس می تواند همه ویژگی های دیگر آن هم بالقوه باشد، بالقوه جسم، نامی، حساس، متحرک و متحیز باشد و چون حیوان همین هاست، پس حیوانیت آن نیز بالقوه خواهد بود.

(فان کان المراد منه) اگر مقصود شیخ این باشد که شخص صورت ذهنی در خارج موجود شود، این که ممکن نیست، زیرا شخص موجود در ذهن که متصف به کلیت و تجرد است، از ذهن خارج نمی‌شود و جزئی، مادی و قابل اشاره نمی‌گردد.

(و ان کان المراد انه) اگر مقصود این است که این ماهیت موجود در ذهن، در خارج جوهر است، این بازگشت به اشکال است، زیرا لازمه‌اش این است که یک ماهیت مندرج در دو مقوله باشد؛ در ذهن در مقوله کیف و در خارج در مقوله جوهر.

(و لو کان المراد منه) اگر مقصود این است که این ماهیت موجود در ذهن، بر فرض محال اگر به وجود ماهیتی دیگر در خارج موجود شود، آن ماهیت جوهر است، بر این فایده‌ای مترتب نمی‌شود. این مانند این است که بگوییم: اگر جوهر عرض باشد، موضوع خواهد داشت و اگر جسم، عقل باشد، بالفعل خواهد بود و اگر ممکن، واجب باشد، صانع عالم خواهد بود.

(و ایضاً لم یبق فرق، ص ۳۰۷) به‌علاوه این نظریه تفاوتی با نظریه شبیح و مثال نخواهد داشت و صور منقوش در ذهن از جهت انسان و فرس و شجر بودن مانند صور انسان و فرس و شجر است که بر دیوار منقوش است و همان‌گونه که درباره صور منقوش بر دیوار می‌توان گفت که اگر این صور در خارج از دیوار وجود داشت، انسان و فرس و شجر بود، می‌توان درباره صور مرتسم در ذهن نیز همین را گفت ولی هم وجود

صور منقوش بر دیوار در عالم عین و جدای از دیوار ممکن نیست و هم صور مرتسم در ذهن.

(بل الحق ان الصور) حق این است که صور عقلی جواهر موجود در اعیان عیناً ذات و ماهیت و حقیقت همان موجودات در اعیان است. جسم صورت محسوسی دارد که جوهر محسوس است و صورت معقولی هم دارد که جوهر معقول است و معنی جوهر که اگر در خارج باشد، نیاز به موضوع ندارد همین است. حیوان معقول نیز، همان جسم معقول، نامی معقول و حساس معقول است.

حاصل نظریه ملاصدرا در علم بر اساس تفسیر شیخنا الاستاد: علم به طور کلی حضوری است، به این گونه که به هنگام علم به چیزی یا دیدن چیزی، نفس به صورت مثالی و عقلی آن موجود در صقع نفس نگاه می کند و بر اساس آن صورتی می سازد. در این حال سه چیز وجود دارد: ۱- شیئی خارجی ۲- مفهوم و صورت ذهنی ۳- علم. علم مفهوم و صورت ذهنی نیست بلکه مشاهده حضوری وجود مثالی شیئی خارجی است، نه درک صورت ذهنی و نه مشاهده شیئی خارجی. شیخ اشراق مشاهده این صورت را در عالم مثال منفصل می دانست ولی ملاصدرا آن را مشاهده در عالم مثال متصل و عالم نفس می داند. نسبت میان شیئی خارجی با وجود مثالی آن، نسبت عینیت است و در واقع، وجود خارجی ظلّ وجود مثالی آن در نفس است. پس از مشاهده صورت مثالی شیئی در عالم نفس، نفس صورت ذهنی آن را نیز تولید می کند. پس نفس در مرتبه

علم به چیزی، صورت مثالی آن را دارد و همان را مشاهده می‌کند که همان علم است و صورت ذهنی آن را بر اساس آن صورت مثالی می‌سازد که علم نیست و مفهوم و ماهیت است ولی صورت مثالی که علم است، از سنخ وجود مجرد است نه مفهوم و ماهیت.

بر اساس تفسیر حکیم سبزواری: نفس، پس از حق تعالی و عقول مفارق، مصداق قاعده بسیط الحقیقه است. بسیط حقیقی کل الاشیاء و جامع وجودات فروتر از خود است. پس نفس همه موجودات عالم هستی را در خود دارد. موجودات عالم هستی به تعداد مراتب عوالم، وجود دارند، یعنی هم وجود طبیعی دارند، هم وجود مثالی، هم وجود عقلی و هم وجوداتی فراتر از عالم عقول. هر مرتبه‌ای از این وجودها نسبت به مرتبه فروتر از خود، حقیقت است و نسبت به مرتبه فراتر از خود رقیقت است. وقتی که نفس انسان می‌خواهد حقیقتی از حقایق را بشناسد، به ذات خود مراجعه می‌کند و با مشاهده ذات خود که متصور به صور همه حقایق است، آن‌چه را می‌خواهد بشناسد، می‌شناسد.^۱

۱- عبارت مؤید نظریه انکشاف: بل الحق ان صور العقليه للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني تلك الحقايق و ذواتها المتأصلة.

پاورقی حکیم سبزواری: المراد بالمعانی مثل ما فی قولهم عالم المعنی منقسم الی عالم الربوبية و عالم العقول و مثل ما فی قول المولوی:

قرنها بر قرنها رفت ای همام وان معانی برقرار و بر دوام

و توضیح مطلبه قدس سره: ان لكل حقيقة من الحقايق معنى و صورة ای حقيقة و رقیقة و بعبارة اخرى اصلاً و فرعاً. فمعناه و حقیقته و اصله ما هو فی النفس فان النفس بسیطة الحقيقة بعد الحق تعالی و

این همان نظریه انکشاف است با این توضیح که اولاً، نفس کل الاشیاء است، نه کل اشیاء مادون خود و ثانیاً، نفس بر اساس معدات خارجی بی‌اسطه یا باواسطه یکی از آن صورت‌هایی که این شیئی خارجی متناسب با آن و معدّ آن است را اظهار می‌کند و در نتیجه در مرتبه علم دو چیز وجود ندارد که یکی علم باشد و دیگری صورت ذهنی بلکه نفس به صور موجود در خود می‌نگرد، همان نگرش هم وجود ذهنی است و هم علم و هم معلوم بالذات و هم به حکم سنخیت میان علت و معلول، نشان‌دهند شیئی خارجی.

(والعجب، ص ۳۰۸) پاسخ ملاصدرا به نظر شیخ (ص ۳۰۶، س ۱): چگونه ممکن است جوهر در وجود خارجی، لا فی موضوع باشد ولی در وجود عقلی که اتم از آن است لا فی موضوع نباشد؟ به‌علاوه خود شیخ هم به این نکته تصریح کرده است که هر یک از انواع خارجی، وجود عقلی دارند که اتم از وجود خارجی آن‌هاست.

العقول المفارقة المحضة، و کل بسیط الحقيقة جامع لوجودات مادونه فوجود النفس جامع لوجود الانواع بنحو اعلی و ابسط فاذا ارادت ان تعرف حقيقة من الحقائق ترجع الی صفحة ذاتها، و ذاتها متصورة بصورة کل حقيقة فتعرفها من ذاتها ... فقلوه: فکذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول الخ المراد به جامعیه النفس وجوداتها بنحو اعلی و ابسط المصادق لمفاهيمها كما اشاره اليه بقوله علی ذات عقلية کان اولی و كما قال المراد بالجوهريّة المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومة لها علماً حضورياً لا حصولياً ... و لنعم ما قيل:

ای نسخه تامه الهی که توئی وی آئینه جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست آن‌چه در عالم هست در خود بطلب هر آن‌چه خواهی که تویی (پاورقی اسفار،

(ان للحيوان المعقول، ص ۳۰۹) شگفت است که شیخ در اشارات می‌گوید: حیوان معقول در حیوان محسوس وجود دارد و وجود خاص حیوان معقول با این‌که با حیوان محسوس ارتباط دارد ولی قابل اشاره حسی نیست و وضع و مکان ندارد. مقصود این نیست که صورت عقلی حیوان متقوم به اشخاص خارجی حیوان است تا عرض قائم به آن باشد بلکه حیوان معقول در جوهریت و بی‌نیازی از موضوع اولی از حیوان محسوس فانی است. این دقیقاً همان اجمال نظر ملاصدراست که در سخنان شیخ هم آمده است.

(و الناس انما وقعوا) اشکالات وجود ذهنی به این سبب است که گمان کرده‌اند وجود صور در ذهن مانند وجود اعراض در محل است و نسبت به نفس، قیام حلولی دارد و اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده‌اند. بنابراین از پاسخ به جوهریت و عرضیت یک چیز که نفس آن را تعقل می‌کند، درمانده‌اند.

(غایه ما قالوا فی دفعه) نهایت چیزی که در دفع این شبهه گفته‌اند این است که مفهوم عرض برای مصادیق مندرج در آن، عرضی است نه ذاتی و اگر حمل عرض بر صورت ذهنی، ذاتی آن نباشد، اجتماع جوهر و عرض در وجود ذهنی منعی ندارد. اجتماع آن‌دو در وجود خارجی محال است نه در وجود ذهنی، زیرا ماهیت جوهر بر جوهر ذهنی هم صادق است. جوهر بودن آن در ذهن به این است که در وجود خارجی نیاز به موضوع ندارد. این تعریف هم بر جوهر خارجی صادق است و هم بر

جوهر ذهنی. تنها تفاوت آن دو در این است که جوهر خارجی بالفعل بی‌نیاز از موضوع است، زیرا بالفعل خارجی است ولی جوهر ذهنی بالقوه بی‌نیاز از موضوع است، زیرا بالقوه جوهر خارجی است. جوهر ذهنی اگر در خارج وجود بیابد، البته بی‌نیاز از موضوع است.

(و یرد علیهم) اشکال یکم: عرضیت، گونه وجود عرض است، زیرا معنی عرض بودن، موضوع داشتن است که گونه وجود است. ولی گرچه وجود را از عوارض ماهیات دانسته‌اند ولی به حسب تحلیل عقلی عارض آن است، نه آن‌گونه که عرضی مانند سیاهی بر جسم عارض می‌شود؛ عروض وجود بر ماهیت، تحلیلی است نه تحقیقی. بنابراین عرضیت ماهیات مانند عرضیت عوارض وجود نیست.

(فعرضیتها لیست، ص ۳۱۰) عرضیت وجود برای ماهیت مانند عروض سیاهی بر جنس نیست تا با زوال سیاهی باز هم جسم باقی باشد و تنها وصفی از آن حذف شده باشد بلکه عروض آن بر ماهیت بدین‌گونه است که اگر وجود از آن سلب شود، دیگر چیزی از ماهیت و موضوع باقی نمی‌ماند. پس مقایسه عروض صورت بر ذهن و اتصاف آن به دو مقوله با عروض وجود بر ماهیت از اساس نادرست است، زیرا بنا بر تحقیق، در مورد وجود و ماهیت، اصلاً عروضی نیست. عروض وجود بر ماهیت به معنی وجود ماهیت است نه افزایش چیزی بر ماهیت.

(ثم انه علی تقدیر) اشکال دوم وجود ذهنی: بر فرض که چیزی به حسب ماهیت جوهر باشد و به حسب وجود ذهنی آن، عرض باشد و

این اشکال نداشته باشد، اگرچه اشکال اندراج یک شیئی تحت جوهر و عرض حل می‌شود ولی اشکال اندراج آن تحت دو مقوله به قوت خود باقی است و با توجیه یادشده از شیخ و دیگران حل نمی‌شود، زیرا از سویی از نظر آن‌ها علم به هر مقوله‌ای فردی از همان مقوله است و از دیگر سو علم مطلقاً از نظر آن‌ها کیف نفسانی است.

(ففی العلم بالجوهر، ص ۳۱۱) پس در علم به جوهر همان‌گونه که لازمه‌اش این است که شیئی واحد هم جوهر باشد و هم عرض، لازمه‌اش این است که هم جوهر باشد و هم کیف. جوهر است، زیرا معلوم، از مقوله جوهر است و کیف است، زیرا علم، مطلقاً کیف است.

پاسخ یادشده شیخ مبنی بر این که عرض، ذاتی مصادیق مندرج در آن نیست بنابراین مانعی ندارد که شیئی واحد هم جوهر باشد و هم عرض. این پاسخ بر فرض که در جای خودش و برای حل اشکال نخست سودمند باشد، برای حل اشکال اندراج شیئی واحد در دو مقوله سودمند نیست، زیرا نمی‌توان گفت که اجناس عالی و مقولات، ذاتی مصادیق خود نیست، زیرا اجناس عالی برای انواع و افراد مندرج تحت آن‌ها ذاتی است و تبدل ذاتیات به سبب تبدل وجودات ممکن نیست و نمی‌شود ذاتیات جوهر به‌خاطر تبدل وجود آن از خارجی به ذهنی تبدل شود و جوهر عرض گردد و گرنه اجناس عالی و ذاتیات، ذاتی نبودند.

(قال بعض اهل التدقیق)، سخن برخی از اهل تحقیق: این ادامه اشکال اول و مربوط به اندراج شیئی واحد در جوهر و عرض است، نه اشکال

دوم که مربوط به اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف است و مناسب بود پیش از اشکال دوم و پیش از عبارت «ثم انه على تقدير» می‌آمد. حاصل اشکال اهل تحقیق این است که کسی که اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف را مجاز نمی‌داند، نمی‌تواند اندراج شیئی واحد در جوهر و عرض را مجاز بداند، زیرا این دو همانند هم‌اند، زیرا منشأ تفاوت بین جوهر و کیف در عروض و لاعروض است؛ کیف عارض بر محلّ است و جوهر عارض در محلّ نیست. این تفاوت عیناً بین جوهر و عرض هم وجود دارد. پس همان‌گونه که اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف ممکن نیست، اندراج آن در جوهر و عرض هم ممکن نیست.

(و اما عدم اقتضاء القسمة)، اشکال: ممکن است گفته شود که تفاوت آن‌ها به این است که کیف، قسمت و نسبت نمی‌پذیرد ولی جوهر و عرض قسمت و نسبت می‌پذیرد. پس با این تفاوت، اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف ممکن نیست ولی اندراج آن در جوهر و عرض ممکن است.

پاسخ: این ویژگی قسمت و نسبت‌ناپذیری بین جوهر و کیف مشترک است و همان‌گونه که کیف قسمت‌ناپذیر است، جواهر مجرد هم همین‌گونه است بلکه جواهر مادی هم ذاتاً قسمت‌پذیر نیستند و قسمت‌پذیری آن‌ها از جهت کمیت آن‌هاست نه جوهر بودن آن‌ها و همان‌گونه که کیف نسبت‌ناپذیر است، جوهر هم همین‌گونه است و

امری نسبی نیست. پس کسی که اشکال اندراج شیئی واحد در جوهر و عرض را اشکال نمی‌داند نباید اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف را اشکال بداند، زیرا هر دو مانند هم هستند.

(ثم لو اجیب عن هذا) این پاسخ به اشکال دوم بر وجود ذهنی است، یعنی اندراج شیئی واحد در دو مقوله جوهر و کیف و ربطی به سخن اهل تحقیق ندارد.

معنی کیف مانند جوهر، مربوط به وجود خارجی آن است، یعنی همان‌گونه که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج وجود یابد، لا فی موضوع است کیف هم ماهیتی است که اگر در خارج وجود یابد قسمت و نسبت ندارد ولی در وجود ذهنی تفاوتی با هم ندارند. همین‌گونه است کم و سایر مقولات که از حیث وجود ذهنی مانند هم‌اند ولی در وجود خارجی متفاوت با هم هستند و با هم تباین دارند و اندراج شیئی واحد در دو مقوله از آن‌ها ممکن نیست ولی در ذهن اشکالی ندارد.

پاسخ یکم که قبلاً گفته شد، این است که لازمه این سخن این است که ماهیات مختلف تفاوتی با هم نداشته باشند و وجودهای خارجی آن‌ها با هم متفاوت باشد. در این صورت چیزی از مقوله و ماهیت باقی نمی‌ماند که مشترک بین وجود ذهنی و خارجی آن‌ها باشد و مصحح علم باشد و به سفسطه نیانجامد.

پاسخ دوم: بر فرض که این سخن در برخی از موارد درست باشد ولی در همه‌جا درست نیست، به عنوان نمونه در کیف نفسانی صادق

نیست، زیرا وجود کیف نفسانی در نفس بودن است. پس نمی‌توان گفت شرط وجود خارجی کیف چنین و چنان است، زیرا وجود خارجی کیف نفسانی، همان بودن در ذهن و نفس است پس باید احکام خاص خود را داشته باشد و در نتیجه اندراج شیء واحد در دو کیف و کیف خارجی ممکن نیست.

(و یرد علیهم ایضاً، ص ۳۱۲) اشکال سوم: با توجه به فهم جمهور از وجود ذهنی اشیاء دو اشکال گذشته برمی‌گردد: صورت جوهر خارجی که در ذهن وجود دارد، در نفس و ذهن خاص و جزئی و شخصی وجود دارد. آنچه در نفس جزئی وجود داشته باشد، جزئی است. پس صورت ذهنی جوهر، جزئی است و چون نفس، موجود خارجی است، آنچه در آن وجود دارد یا در آن حلول می‌کند نیز خارجی است. پس صورت ذهنی جوهر خارجی است که به تبع نفس جزئی و خارجی آن هم خارجی است. چون صورت جوهر است، پس جوهر است ولی همین صورت، حال در ذهن است و هرچه حال در محل باشد، عرض است. پس این صورت ذهنی هم جوهر است و هم عرض و اشکال سابق برگشت. به علاوه اشکال دوم هم دوباره از این جهت برمی‌گردد، همین صورت جوهری، علم است و علم از نظر جمهور کیف است. پس این صورت ذهنی در نفس هم جوهر است و هم کیف.

(اللهم الا ان يقول)، پاسخ: مقصود از وجود عینی آن است که آثار عینی داشته باشد. صورت جوهر موجود در ذهن، جزئی و عینی است

ولی نه آن عینی که مورد نظر است، زیرا آثار عینی آن صورت تا زمانی که در ذهن است بر آن مترتب نمی‌شود. پس می‌توان گفت که آن صورت از این جهت که در نفس جزئی است، عینی است ولی از آن جهت که آثار خاص آن بر آن مترتب نمی‌شود، عینی و خارجی نیست و در نتیجه جوهر هم نیست، زیرا جوهر بودن آن متوقف بر خارجی بودن آن بود. همین وجودی که در نفس جزئی موجود است، به این سبب که آثار عینی و خارجی ندارد، ذهنی نامیده می‌شود.

مؤلف: ولی اشکال به حال خود باقی است، زیرا اگر صورت ذهنی حال در نفس باشد، گریزی از اشکال اندراج نیست و با خارجی انگاشتن آن مشکل رفع نمی‌شود، زیرا صور ذهنی از جهت وجود آن در نفس، خارجی است ولی از جهت حلول آن در نفس، ذهنی است و احکام ذهنی را دارد.

راه حل آن نظریه ملاصدراست که در فصل ششم گفته شد مبنی بر این که علوم خیالی و حسی حال در نفس و خیال و آلات آن نیست بلکه یا ۱- متجلی در آن است آن گونه که صورت در آینه منعکس می‌شود. همان گونه که در صورت منعکس در آینه اشکال اندراج شیئی واحد در جوهر و عرض یا در جوهر و کیف نیست، ظهور صور علمی در نفس هم همین گونه است. حلول نیست تا اشکال داشته باشد یا ۲- از منشئات نفس است و به نفس قیام صدوری دارد و در نتیجه اشکالات وجود ذهنی که مبتنی بر حلول و مانند آن است مطرح نمی‌شود.

فصل هفتم: تعقل به مثابه اتحاد جوهر عاقل با معقول

(ان صورة الاشياء على قسمين، ص ۳۱۳) صورت بر دو قسم است: ۱- صورت مادی که قوام وجود آن به ماده، وضع و مکان است. این صورت تا تقوم به ماده دارد، نه معقول واقع می شود نه محسوس مگر بالعرض. ۲- صورت مجرد از ماده، وضع و مکان. تجرد این صورت یا تام است مانند صورت معقول بالفعل یا ناقص است مانند صورت متخیل و محسوس.

صورت معقول بالفعل، وجود فی نفسه و لغیره (للعاقل) آن یکی است. صورت محسوس نیز از جهت محسوس بودن، همین گونه است، یعنی وجود فی نفسه و لغیره (للحاس) آن یکی است.

(ص ۳۱۴، فلو فرض ان المعقول) اگر وجود معقول بالفعل این گونه نباشد و وجود فی نفسه و لغیره آن یکی نباشد بلکه دو حقیقت متغایر باشد و ارتباط آن دو تنها به حالیت یکی و محلّیت دیگری باشد مانند جسم و سیاهی که جسم محلّ است و سیاهی، حالّ، باید بتوان هر یک از آن دو را بدون لحاظ دیگری اعتبار کرد و هر کدام بدون دیگری باید وجود داشته باشد، زیرا کم ترین مرتبه دوئیت این است که هر کدام وجود مستقل از دیگری داشته باشند ولی صورت معقول این گونه نیست، یعنی معقول بالفعل وجودی جز معقولیت و برای عاقل بودن ندارد، در حالی که اگر عاقل مغایر معقول باشد و بالعکس، باید صورت معقول قطع نظر از عاقل، معقول نباشد، در حالی که این گونه نیست.

(ص ۳۱۵، فان الصورة المعقولة) دلیل: صورت معقول که مجرد است، خواه مجرد آن به این سبب باشد که کسی آن را از مادّه و لوازم آن تجرید کرده باشد یا مجرد، ذاتی آن باشد، معقول بالفعل است. هرچه معقول بالفعل باشد، معقول است، خواه کسی آن را تعقل کرده باشد خواه تعقل نکرده باشد.

(و لیس حکم هذه المعقولة) حکم معقولیت این گونه صورت مانند متحرک بودن جسم نیست که قطع نظر از محرک، فقط جسم است نه متحرک، زیرا جسمیت جسم غیر از حرکت آن است؛ مانند متسخن بودن جسم هم نیست، زیرا جسم بدون تسخن، جسم است ولی معقول بالفعل بدون معقولیت، هیچ چیزی نیست، زیرا این صورت، عین معقولیت است نه آن که معقولیت بر آن افزوده شده باشد. پس صورت معقول، معقول است، خواه عاقلی داشته باشد خواه نداشته باشد، زیرا این صورت جز معقولیت، چیزی نیست.

(فاذن هو عاقل بالفعل كما) چیزی که این گونه باشد، همان گونه که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل هم هست و گرنه لازمه اش این است که چیزی معقول بالفعل باشد بدون آن که عاقل بالفعل داشته باشد. به تعبیر دیگر، معقول بالفعل از آن جهت معقول بالفعل است که خودش عاقل خودش است، خواه عاقل دیگری داشته باشد خواه نداشته باشد.^۱

۱- اگر برهان همین جا تمام شود، نه نیازی به افزایش تضایف است و نه اشکال تضایف وارد می شود. نتیجه این می شود که صورت معقول، عاقل هم هست و این همان اتحاد عاقل و معقول است.

دنباله برهان: عاقل و معقول، متضایفاند. متضایفان، متكافئاند، اگر یکی از آن دو بالفعل باشد، دیگری هم بالفعل است و اگر یکی بالقوه باشد، دیگری هم بالقوه است؛ اگر یکی در مرتبه‌ای باشد، دیگری هم در همان مرتبه است.

(ص ۳۱۶، و اذا علمت الحال في الصورة المعقولة) صورت محسوس و متخیل هم همین‌گونه است. صورت محسوس نیز بر دو قسم است: ۱- محسوس بالقوه ۲- محسوس بالفعل. محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل اتحاد وجودی دارد. بنابراین محسوس بالفعل، محسوس بالفعل است هرچند حاسی وجود نداشته باشد، در این صورت خود صورت محسوس بالفعل، حاس بالفعل هم هست.

(و الاحساس ليس كما زعمه) تفسیر احساس: ۱- به‌نظر عوام از حکما، احساس عبارت است از تجرید صورت محسوس از ماده آن به وسیله قوه حاسه و بقاء برخی از لوازم ماده در آن صورت چنان‌که تخیل عبارت است از همان تجرید ولی بیش از آن.

(لما علم من استحالة) نقد: این تفسیر درست نیست، زیرا انتقال ویژگی‌های ماده از ماده به قوه حاسه محال است، زیرا اگر آن ویژگی‌ها از اعراض باشد، لازمه‌اش انتقال عرض و جوهر بودن عرض است که محال است و اگر جوهر باشد، لازمه‌اش اولاً، ورود ماده در قوه مجرد است و خلاف تناسب و سنخیت حال و محل است و ثانیاً به ترکیب

انضمامی می‌انجامد که ویژه اجسام است و برای قوه حاسه که مجرد است محال است.

(و لا ایضا) ۲- حرکت قوه حاسه به‌سوی صورت محسوس موجود در ماده چنان‌که در باب ابصار گفته شده است. این هم نادرست است.

۳- اضافه نفس به صور مادی چنان‌که شیخ اشراق می‌گوید.
(لما مرّ من انّ الاضافه، ص ۳۱۷) این هم درست نیست، زیرا اضافه بر دو قسم است: اضافه وضعی ۲- اضافه علمی. اضافه وضعی چیزی به اجسام، ادراک آن‌ها نیست. اضافه علمی هم بین اشیاء مادی ممکن نیست.

(بل الاحساس) ۴- احساس عبارت است از افاضه صورت نوری ادراکی از سوی واهب صور که با آن علم و ادراک حاصل می‌شد. پیش از این افاضه، حاس و محسوس و نیز احساس، بالقوه است.

(و اما وجود الصورة) اشکال: اگر احساس، افاضه صورت نوری ادراکی از سوی عقول است، چرا بدون تحقق صورت در جسم خاص، ادراک تحقق نمی‌پذیرد؟

پاسخ: حاس و محسوس بالفعل، همان صورت نوری ادراکی فائض از عقول است و وجود صورت در ماده مخصوص، از معدّات فیضان آن صورت نوری است. حسّ و حاس و محسوس بودن این صور فائض از سوی فیاض مانند عقل و عاقل و معقول بودن صور عقلی است.

(قال المعلم الاول) به‌گفته افلوطین در اثولوجیا، دیدن اشیاء خارجی با

چشم آن‌گاه محقق می‌شود که بصر با اشیاء خارجی یکی شود. در این صورت است که چشم به اندازه قوت خود اشیاء خارجی را درک می‌کند. انسان عقلی هم همین‌گونه است که وقتی به اشیاء عقلی نگاه می‌کند، پس از اتحاد با آن‌ها است که علم به آن‌ها برایش حاصل می‌شود. تفاوت آن دو در این است که چشم بدنی ظاهر اشیاء را می‌بیند و چشم عقلی باطن آن‌ها را.

(اندفع اشکالات کثیره) با آنچه گفته شد، اشکالات متعدد نظریه ارتسام صور معقولات ماهیات متباین در عقل حل می‌شود. هم‌چنین اشکالات نظریه مشاء درباره انطباق صور ممکنات در ذات واجب تعالی رفع می‌شود.

اشکال نظریه مشاء: اگر تعقل، ارتسام صور عقلی در ذات عاقل باشد، لازمه‌اش این است که در علم نفس به جوهر و کم و مانند آن، شیئی واحد مندرج تحت دو مقوله متباین بالذات باشد. اشکال آن در علم واجب تعالی این است که ذات او محلّ ممکنات باشد و اشکالات دیگر.

(ثم انهم زعموا) اشکال دیگر بر نظریه ارتسام: به‌گمان آن‌ها عقل منفعل انسان که عاقل و معقول بالقوه است، صور عقلی را درک می‌کند در حالی که چنین چیزی ممکن نیست.

(فان ادرکتها بذاتها، ص ۳۱۸ (فرض اول)) دلیل: عقل منفعل انسان یا ۱- با ذات تهی از صور عقلی آن‌ها را درک می‌کند که ممکن نیست، زیرا

ممکن نیست ذاتی که جاهل است و منور به نور عقل نیست، صورت عقلی نیر بالذات را درک کند. چنین درکی مانند این است که چشمی که نابیناست، صور حسی را درک کند و آن‌ها را از هم متمایز سازد که محال است. چنان‌که حق تعالی فرمود: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ». صور عقلی هم از بیرون که به نفس منتقل نمی‌شود، زیرا انتقال مجرد بلکه انتقال عرض ممکن نیست. یا (فرض دوم) ۲- با نور صور عقلی که بعداً تعقل می‌کند، آن‌ها را ادراک می‌کند. اگر این صور هم به واسطه چیز دیگری نورانی و عاقل و معقول شوند، یا دور است یا تسلسل و محال. پس نفس با حرکت جوهری به‌سوی صور عقلی سلوک می‌کند و با آن‌ها متحد می‌شود. (این هم ممکن نیست، زیرا تا نفس صور عقلی را نشناسد و کمال و خیر بودن آن‌ها برای خود را درک نکند، دلیلی ندارد که به‌سوی آن‌ها حرکت کند).

از طرفی انسان صور عقلی را درک می‌کند پس این صور، نوری عقلی است و خودشان عاقل بالفعل هستند، همان‌گونه که معقول بالفعل بودند و در عاقلیت و معقولیت نیاز به صورت دیگری ندارند و گرنه به دور و تسلسل می‌انجامد. این صور که ذاتاً عاقل و معقول‌اند، در متن نفس موجودند، نه آن‌که از بیرون به آن منتقل شوند.

به تعبیر دیگر، ادراک صور عقلی یا به کمک نور نفس است یا نور صور عقلی. نفس که بدون صور عقلی و علم، نور ندارد و همان‌گونه که علم و عقل بالقوه است، نور بالقوه هم هست. پس نفس با مشاهده نور

صور عقلی آن‌ها را مشاهده می‌کند. نور بودن صور عقلی نشان‌دهنده عقل و عاقل و معقول بالفعل بودن آن‌هاست.

ولی به نظر می‌رسد بر فرض که صور عقلی نور هم باشند، باز هم نفس در صورتی می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند که نفس هم نور داشته باشد. چشم نابینا نه سنگ و چوب ظلمانی را می‌تواند مشاهده کند و نه خورشید نورانی را. نفس بدون نور علمی نه می‌تواند اشیاء مظلّم را مشاهده کند و نه صور عقلی نورانی را. پس نفس هر چیزی را که مشاهده می‌کند با نور ذومراتب خود مشاهده می‌کند و این یکی از براهین نظریه انکشاف است.

(و لیس لقائل ان يقول^۱) (فرض سوم) اگر گفته شود یک صورت عقلی خارجی که واسطه ادراک صور خارجی دیگر است، بالذات معلوم نفس است، اشکال در این است که آن یک صورت چگونه معلوم نفس است تا واسطه درک صور دیگر قرار گیرد؟

(لانا نقول) پاسخ یکم: اگر این صورت که بالذات معقول است و واسطه در ادراک صور دیگر است، بی‌واسطه معقول نفس نباشد، ممکن نیست واسطه در معقولیت اشیاء دیگر برای نفس باشد. وساطت این صور برای معقولیت اشیاء خارجی مانند وساطت ابزارهای صنعتی چون عینک و قلم در کارهای بدنی نیست بلکه مانند وساطت نور محسوس برای درک مبصرات است، به‌گونه‌ای که چشم نخست نور را می‌بیند

۱- اگر عبارت این‌گونه بود: و ان ادركتها الصورة بذاتها، بهتر بود.

سپس به واسطه نور، اشیاء خارجی را. پس اگر نفس جاهل باشد مانند این که چشم نابینا باشد، وساطت صورت عقلی و عینک برای علم و دیدن کفایت نمی کند.

(علی انا قد اوضحنا)، پاسخ دوم: قبلاً گفته شد که صورت معقول، ذاتاً معقول است خواه عاقلی آن را تعقل کند یا تعقل نکند؛ محسوس هم همین گونه است که وجود غیر محسوس ندارد، یعنی محسوس بالفعل است، خواه کسی آن را حس کند یا حس نکند.

(و لیس وجود الصور، ص ۳۱۹) وجود صور ادراکی اعم از صور عقلی و حسی برای عقل یا نفس مانند حصول خانه و اسباب خانه برای مالک آن نیست، زیرا حصول این گونه امور حصول برای ذات مالک آنها نیست بلکه آن حصول، اضافه ای با مالک است.

(نعم حصول الصورة الجسمانیة) مثال مناسب برای حصول صور عقلی برای نفس یا عقل، حصول صور جسمانی طبیعی برای ماده است که ماده اولاً، با آن تکمیل می شود. ثانیاً، تحصیلی پیدا می کند که به تحصیل نفس با صور ادراکی شباهت دارد. همان گونه که ماده بدون صورت جسمانی تعین بالفعل ندارد و انتقال صورت جسمانی بر ماده، انتقال موجودی بر موجودی نیست^۱ بلکه به این صورت است که ماده در ذات خود متحول می شود و از مرتبه نقص به مرتبه کمال می رسد، نفس هم همین گونه است که بدون صور عقلی ممکن نیست، زیرا قطع نظر از مبانی حکمت

۱- شاهدی بر نظریه انکشاف.

مانند وحدت و بساطت و مساوقت، اگر نفس فاقد علم باشد، هرگز عالم نمی‌شود. همان‌گونه که اگر وجود در ذات چیزی نباشد، هرگز موجود نمی‌شود، اگر علم هم در متن وجود چیزی نباشد، هرگز عالم نمی‌شود. (این تصریحی بر نظریه انکشاف است و نیز عبارات بعدی)

(فکذلک حال النفس، ص ۳۲۰) عقل بالفعل شدن نفس و خروج از مرتبه خیال و بالقوه و نیز حصول و لحوق صور عقلی بر نفس مانند حصول و لحوق موجودی مباین بر موجود مباین دیگر نیست؛ مانند لحوق اسب به مالک یا لحوق عرض بر جوهر مستغنی از عرض نیست. (اذ لیس الحاصل، ص ۳۲۱) دلیل: حصول در مثال‌هایی مانند حصول یا لحوق ملک و مال برای کسی، حصول و لحوق عرض بر جوهر^۱ و مانند آن تنها حصول اضافاتی بر موضوعشان است که سبب استکمال موضوع آن‌ها نمی‌شود (که آن‌هم محال است، زیرا انتقال جز در اجسام و انضمامیات مادی ممکن نیست) ولی حصول صورت ادراکی بر نفس سبب تعین و استکمال نفس می‌شود بلکه حصول این صور بر نفس در تحصیل و تکمیل نفس اقوی از صور طبیعی عارض بر ماده است و تعین حاصل از صور عقلی و ادراکی برای نفس بیش‌تر از تعین و تحصیل و تنوع حاصل از صور طبیعی بر ماده است.

۱- البته حصول عرض بر جوهر از جهات متعددی مانند حصول علم برای نفس است.

فصل هشتم: بررسی اشکالات اتحاد عاقل و معقول

(ان قوماً من المتصدرين، ص ۳۲۲) اشکالات شیخ بر نظریه اتحاد عاقل و معقول

اشکال یکم: جمعی از بزرگان گمان کردند که جوهر عاقل وقتی که صورت عقلی را تعقل کند، با صورت یکی می‌شود. فرض می‌کنیم که جوهر عاقل، «الف» را تعقل کرد، به نظر آن‌ها، عاقل عین صورت معقول «الف» می‌شود. در این صورت، یا ۱- جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد، یا ۲- وجود قبل از تعقلش باطل می‌شود؟ فرض یکم نادرست است، زیرا اگر وجود پیش از تعقل او باقی باشد، حال او چه «الف» را تعقل کند چه تعقل نکند، یکی است. پس اتحاد عاقل با معقول و عدم اتحاد آن یکی است و محال. فرض دوم هم محال است و به اتحاد نمی‌انجامد، زیرا اگر وجود پیش از تعقل، باطل شود، یا ۱- یکی از احوال جوهر عاقل باطل می‌شود یا ۲- جوهر عاقل به تمام ذات معدوم می‌شود؟ فرض اول، اتحاد نیست، زیرا اگر حالش تغییر می‌کند و ذاتش باقی می‌ماند این مانند سایر دگرگونی‌هاست و اتحادی نیست. فرض دوم هم نادرست است، زیرا اگر ذاتش باطل شود، در واقع، موجودی از بین رفته و موجودی دیگری حادث شده، باز هم اتحاد چیزی با چیزی نیست.

به‌علاوه اگر در این فرض تأمل کنی، خواهی دانست که چنین تحولی هیولای مشترک می‌خواهد. به‌علاوه، مستلزم تجدد و حدوث مرکب

است، نه بسیط در حالی که بحث درباره بسیط است.

(و قال ایضاً)، اشکال دوم: و نیز هنگامی که نخست «الف» را تعقل کرد و سپس «ب» را یا ۱- همان‌گونه است گویی فقط «الف» را تعقل کرد به‌گونه‌ای که تعقل «ب» و عدم تعقل آن برابر باشد یا ۲- برابر نیست بلکه چیز دیگری را تعقل کرده است. لازمه‌اش همان اشکال پیشین است.

(و قال فيه ایضاً)، ابن سینا: پیشوای قائلان به اتحاد عاقل و معقول شخصی به نام «فروریوس» است. او کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که فلاسفه مشاء از آن ستایش می‌کردند، در حالی که آن کتاب سرپا یاوه و بی‌ارزش است. آنان خود می‌دانند که آن را درک نمی‌کنند و خود فروریوس نیز از آن چیزی نمی‌داندست. مردی از معاصرانش به نقض و رد آن کتاب پرداخت. او نیز به رد و نقض این شخص مخالف پرداخت. مطالب آن در این نقض، از حرف‌های قبلی او نیز بی‌ارزش‌تر است.

اشکال سوم بر مطلق اتحاد: سخن کسی که می‌گوید: چیزی چیز دیگر می‌شود که نه استحاله از حالی به حال دیگر است نه ترکیب با چیز دیگر، به‌گونه‌ای که از آن چیزی سومی پدید آید بلکه به این معنا که چیزی بود و پس از آن چیزی دیگر شد، سخنی شعری و نامعقول است، زیرا یا ۱- هر یک از آن دو چیز موجودند، در این صورت، اتحاد نیست بلکه دو چیز جدای از هم‌اند نه یک چیز. ۲- یکی از آن دو وجود نداشته

باشد، پس آنچه وجود داشته از بین رفته و اتحادی نیست.

(و قال فی الفصل السادس، ص ۳۲۳) اشکال چهارم: ۱- اگر مقصود از اتحاد این است که شیئی، صورت قبلی خود را رها کند و صورت جدید بپوشد، به گونه‌ای که این شیئی با صورت قبلی، چیزی بود و با صورت بعدی چیز دیگر، در این صورت شیئی اول به شیئی دوم تبدیل نشده است بلکه شیئی اول باطل شده و موضوع یا جزئی از موضوع شیئی اول باقی مانده است که اتحاد و صیورت نیست.

۲- اگر این گونه نیست یا وقتی گفته می‌شود چیزی به چیز دیگری تبدیل شد پس از تبدیل یا ۱- آن چیز اول و نیز چیز دوم هر دو موجودند یا ۲- هر دو معدوم‌اند یا ۳- یکی موجود است و دیگری معدوم. در فرض اول، دو موجود وجود دارد نه یک موجود. پس اتحادی رخ نداده است. در فرض دوم چیزی وجود ندارد تا اتحادی رخ داده باشد. در فرض سوم هم یکی از بین رفته و دیگری پدید آمده است و این کون و فساد است نه اتحاد. پس اتحاد به‌طور کلی ممکن نیست. پس اتحاد نفس با صور علمی هم ممکن نیست. (تا این جا همه اشکالات تقریباً یکی است).

(نعم انّ صور الاشياء) آنچه که ممکن است، حلول صور اشیاء در نفس و تحلیه و تزیین آن است و در این صورت، نفس برای صور مانند مکان آن است، زیرا نفس در مرتبه عقل هیولانی مانند ماده است برای صورت.

اشکال پنجم: اگر نفس صورت مجردی را درک کند و با آن متحد و عین آن شود. از آن جا که صورت، بالفعل است، نفس هم که بالفعل است، زیرا مجرد است. نفس هم از این جهت که متحد با صورت شده است، بالفعل خواهد بود. پس نفس نباید قوه قبول صور دیگر را داشته باشد، حال آن که دارد.

(و قد نراها، ص ۳۲۴) اشکال ششم: نفس صور دیگری غیر از صورتی را که درک کرده است، می پذیرد، اگر صورت دوم غیر از صورت قبلی نباشد، لازمه اش این است که قبول و عدم قبول برابر باشد. اگر صورت دوم غیر از صورت اول باشد، لازمه اش این است که نفس که صورت معقول اول بود، به سبب اتحاد با صورت دوم که غیر از صورت اول است، غیر از صورت دوم و در نتیجه غیر از خودش باشد که محال است. پس نفس عاقل و معقول و عقل نیست، یعنی متحد با صور ادراکی نیست.

سه اصطلاح وجود دارد: عاقل، عقل و معقول. مقصود از عاقل، نفس است، مقصود از عقل دو معنی است ۱- به معنی قوه تعقل ۲- به معنی معقول مانند خلق که به معنی مخلوق است، مقصود از معقول هم، صور ادراکی است. نفس در یک صورت با عقل متحد است و آن وقتی است که مقصود از عقل قوه تعقل باشد و در یک صورت با هیچ چیزی نه عقل و معقول متحد نیست و آن صورتی است که مقصود از عقل همان صورت معقول باشد. معقول نیز در یک صورت با عقل متحد است و آن

صورتی است که عقل به معنی معقول باشد ولی عقل و معقول در هیچ صورتی متحد نیستند.

عقل هیولانی هم عین معقول نیست، زیرا یا مقصود از آن مطلق استعداد نفس است که همیشه تا نفس با بدن هست با ما هست، یا استعداد خاص به شیئی خاص است که با فعلیت یافتن آن باطل می‌شود. پس در هر دو صورت اتحاد آن با معقول ممکن نیست چنان‌که گفته شد. (در حکمت متعالیه، باطل نمی‌شود بلکه بالفعل می‌شود).

(أقول) پاسخ به اشکالات شیخ بر اتحاد به‌طور عام یا اتحاد عاقل و معقول به‌طور خاص^۱

دو مقدمه برای پاسخ به هر دو دسته از اشکالات

یکم: وجود اصیل است و اشتدادپذیر. با این‌که وجود شدت و ضعف و کمال و نقص می‌پذیرد ولی شخص آن همان است که بود، خواه اشتداد یافته باشد خواه تضعف، خواه کمال پذیرفته باشد خواه نقص. چنان‌که انسان از دوره جنینی تا مرتبه عقل بالفعل، با همه تغییرات اشتدادی و مانند آن باز هم همان انسان است.

دوم: اتحاد سه قسم است: ۱- این‌که موجودی با موجود دیگری متحد شود و دو موجود یک موجود شود. این قسم همان‌گونه که شیخ گفت، محال است.

(و الثانی، ص ۳۲۵) ۲- این‌که مفهومی عین مفهوم دیگر یا ماهیتی عین

۱- هم متن و هم شرح، مختصر باشد. خواندن عبارات ضرورت ندارد.

ماهیت دیگر شود به گونه‌ای که آن دو مفهوم مغایر پس از اتحاد به حمل اولی بر هم حمل شوند، این هم محال است. تبدیل مفهومی به مفهوم مغایر یا اتحاد آن دو محال است. پس مفهوم عاقل، عین مفهوم معقول نمی‌شود مگر آن‌که یک وجود بسیطی موجود باشد که هر دو مفهوم عاقل و معقول بر آن صادق باشد ولی این دو مفهوم یکی نمی‌شوند.

(الثالث) ۳- تغییر یک موجود به گونه‌ای که به سبب استکمال آن، مفهومی که پیش‌تر بر آن صادق نبود اینک بر آن صادق باشد. این نه تنها محال نیست بلکه ضرورت دارد. چنان‌که معانی متفرق در جماد، نبات و حیوان در یک انسان جمع می‌شود و عنوان و مفهوم انسان که بر جماد و نبات و حیوان صادق نبود، پس از صیورورت و اشتداد، صادق است.

(لایقال) اشکال: صدق مفاهیمی مانند نبات، حیوان و انسان بر انسان به سبب کثرت قوای اوست نه از جهت و قوه واحد.

(لانا نقول) پاسخ: صدق انسان بر معانی حیوانی، نباتی و جمادی و اجتماع آن‌ها در انسان به خاطر ذات انسان است که قوای متعدد، متضمن در اوست. این قوا کثرت حقیقی ندارد بلکه فروع وجود واحد انسان است، همان‌گونه که عقل بسیط، کل معقولات تفصیلی است.

(و سینکشف لک، ص ۳۲۶) در جای خود گفته می‌شود که عقل فعال در وجود ما، کل موجودات است، یعنی ذات او مصداق حمل همه آن معانی و صفات کلی است که در همه موجودات وجود دارد.

به هر حال این که موجودی، به سبب استکمال، مصداق حمل معانی و

صفات متعددی باشد که پیش از استکمال مصداق آن‌ها نبود، نه تنها محال نیست بلکه ضرورت دارد. با توجه به مقدمات یادشده پاسخ اشکالات شیخ از این قرار است:

پاسخ دلیل عام شیخ بر امتناع وحدت دو شیئی به‌طور مطلق^۱ مبنی بر این‌که اگر پس از اتحاد هر یک از آن دو موجود باشند، اتحادی نیست بلکه دو شیئی متمایز هستند، همان‌گونه که پیش از اتحاد از هم متمایز بودند.

(قلنا) پاسخ: تعدد مفاهیم نشان‌دهنده تعدد وجودها نیست تا پیش از اتحاد و پس از اتحاد همانند باشند. به عنوان مثال، حیوان و ناطق دو معنی متغایرند که انفکاک آن‌ها از هم ممکن است ولی در عین حال در وجود واحد انسان با هم متحدند.

هم‌چنین دلیل عام دیگر وی^۲ با این تعبیر که اگر چیزی چیز دیگر شود یا پس از صیروت هر کدام از آن‌ها باقی‌اند یا نیستند الخ، پاسخ این است که آن دو پس از صیروت باقی هستند. این‌که گفتند: در این صورت دو موجودند نه یک موجود، می‌گوییم آن دو به وجود واحد موجودند نه به وجود متعدد. دلیل آن همان است که در پاسخ اشکال اول گفته شد.

(و لو کان یجب) اگر هر معنایی باید یک وجود مختص خود و مغایر

۱- برگرفته از اشارات.

۲- برگرفته از شفا.

با غیر داشته باشد و اجتماع معانی متغایر در موجود واحد، ممکن نباشد، چگونه نفس انسان در عین بساطت، جوهر عالم قادر محرک سمیع بصیر حی است و چگونه ذات احدی حق تعالی در عین بساطت، مصداق همه معانی کمالی و اسماء حسنی است؟

دو دلیل خاص شیخ برای امتناع اتحاد عاقل و معقول نیز نادرست است:

نقد دلیلی که در اشارات آورده است: «فرض می‌کنیم که جوهر عاقل «الف» را تعقل کرد و بنابر سخن آنان، عاقل عین صورت معقول «الف» می‌شود. در این صورت، یا ۱- جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد، یا ۲- «وجود قبل از تعقلش باطل می‌شود».

(ص ۳۲۷، قلنا: نختار انه لم یبطل) پاسخ: می‌پذیریم که جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل «الف» خود را دارد و باطل نشده است. آن‌چه که از وجود قبلی باطل شده، قصور و نقصان قبلی آن است مانند کودکی که بزرگ شده است. این کودک پس از اتحاد با وجود بزرگ سالی هم‌چنان باقی است و چیزی جز نقصان که امری عدمی است از او از بین نرفته است، چنان‌که شیخ در شفا بدان اقرار کرده است: بودن چیزی از چیزی بر دو قسم است: ۱- این‌که اولی بالطبع به‌سوی دومی حرکت می‌کند و به‌واسطه دومی استکمال می‌یابد مانند کودک که در راه بزرگ شدن است و آن‌گاه که بزرگ شد، از بین نمی‌رود بلکه کامل می‌شود، زیرا از آن کودک سابق و مرد امروز، نه جوهری زائل شده و نه عرضی. آن‌چه زائل

شده، نقص و امور بالقوه است. ۲- این که اولی بالطبع به سوی دومی نمی رود و با آن استکمال هم نمی یابد، اگرچه از جهت حامل ماهیتش و نه از جهت ماهیتش استعداد پذیرش صورت آن دومی را دارد و از آن جا که دومی از اولی پدید آمده است، جوهر بالفعل اولی نیست بلکه جزء جزء بالقوه آن است. مانند آب که با خلع صورت آبی از هیولای خود، صورت هوایی برایش حاصل می شود.

(و القسم الاول) چنان که روشن است در قسم اول، جوهری که در اولی است عیناً در دومی هم هست ولی در قسم دوم، جوهری که در اولی است عیناً در دومی نیست بلکه جزئی از آن در دومی است.

(هذا كلامه بعينه) مؤلف: این سخن صریح است در این که در پیدایش چیزی از چیزی، گاهی شیئی اولی عیناً متحد با دومی و عین دومی است به اضافه امری که بر آن افزوده شده است. موضع بحث هم همین است و از قسم اول است و نباید آن چه را در جایی دیگر پذیرفته این جا انکار کند.

این سخن، «اگر وجود پیش از تعقل او باقی باشد، حال او چه «الف» را تعقل کند چه تعقل نکند، یکی است. پس اتحاد عاقل با معقول و عدم اتحاد آن یکی است»، در صورتی درست است که پس از تعقل، کمالی بر دومی افزوده نشده باشد.

(و العجب)، جای شگفتی است که شیخ می گوید نفس انسان از آغاز و مرتبه قوه تا پایان وجودش، همانند عقل بسیط، عاقل بالفعل است و

هیچ تغییری در آن به وجود نمی‌آید تا چیزی که قبلاً بر آن صادق نبوده، پس از تغییر بر آن صادق باشد، به گونه‌ای که همه نفوس مانند نفوس انبیاء، مجانین، اطفال بلکه جنین در رحم مادر، از جهت ذات و کمالات ذاتی در یک رتبه هستند و تفاوت آن‌ها در عوارض غریب لاحق بر ذات آن‌هاست.

(نعم لو قیل، ص ۳۲۸) آری اگر بگویند این کمالات وجودی مانند خود وجود از نظر مفهومی غیر از ماهیت و مفهوم انسانی است، وجهی دارد به شرط این‌که توجه داشته باشند که با توجه به اصالت وجود، زیادت وجود بر ماهیت به حسب مفهوم است نه به حسب واقع، زیرا وجود، اصل است و ماهیت تابع آن. و ممکن نیست اصل، عارض باشد و تابع، معروض. پس وجود به دلیل اصالت، عارض بر ماهیت نیست بلکه ماهیت به دلیل تبعیت، عارض بر وجود یا منتزع از وجود است. پس این مفاهیم هم در مرتبه تصور و تحلیل ذهنی زائد بر مفهوم و ماهیت انسان است نه در واقع.

(و قوله و ان کان بطل منه)^۱ در نقد «حجتان خاصتان» نخست گفته شد که «نختار انه لم یبطل». اینک نقطه مقابل آن را بررسی می‌کنند که شیخ گفت: اگر چیزی از عاقل باطل شده است یا ذات عاقل باقی است و حالات آن باطل شده است، مانند از بین رفتن آب و پیدا شدن هوا یا باقی بودن آب و از بین رفتن گرمای آن که مانند سایر استحالات است و

۱- دلیل خاص (ص ۳۲۶).

ربطی به اتحاد عاقل و معقول ندارد.

(قلنا) پاسخ: اگر چیزی از عاقل قبل از اتحاد با معقول از بین رفته است، از مقومات و وجود عاقل نیست بلکه امور مربوط به نقص و عدم آن است و گویی عاقل پیش از اتحاد ناقص بود و با اتحاد، نقص آن از بین رفت و اشتداد جوهری پیدا کرد. این از سنخ استحالات یادشده نیست که صفتی وجودی از بین برود و صفت وجودی دیگری به جای آن بیاید مثل این که گرمای آب از بین برود و به جای آن سرما بیاید.

(و قوله: و ان كان على انه ذاته فقد بطل) شیخ گفت: اگر ذات عاقل پیش از اتحاد از بین رفته و با تعقل، ذات دیگری پدید آمده است، سه اشکال دارد: ۱- این صیوروت و اتحاد نیست بلکه زوال چیزی و حدوث چیز دیگر است نه تبدیل چیز دیگر. ۲- این مستلزم وجود ماده مشترک است وگرنه زوال چیزی و حدوث چیزی است و بین آن دو ربطی نیست چه رسد که یک چیز باشند. ۳- چنین چیزی باید موضوع مرکب از ماده و صورت داشته باشد تا صورتی از بین برود و صورت دیگری پدید آید و این جز با وجود ماده مشترک قابل تصور نیست، در حالی که نفس بسیط است و مرکب از ماده و صورت نیست.

(قلنا) پاسخ سه اشکال: اولاً، گفته شد که آنچه از بین رفته، امور عدمی مانند قوه و استعداد است. پس اشکال اول وارد نیست.

(على ان لنا ان نقول) ثانیاً، همان گونه که در معنی حرکت در مقوله و مقولاتی که حرکت در آنها وجود دارد گفتیم که مقوله کم و کیف بلکه

مقوله جوهر فرد تدریجی الحصول دارد، ذات شیئی در حال تجدد و تطور است بدون آنکه چیزی از آن باطل شود و چیزی جدای از آن حاصل شود. حل اشکال یادشده با پذیرش حرکت جوهری، بلکه بر اساس حرکت کمی و کیفی نیز کاملاً روشن است، زیرا وقتی آب دارای ده درجه گرما، گرم‌تر و دارای بیست درجه می‌شود و نیز رشد میوه، افزایش رنگ و مانند آن، یا دو فرد از یک ماهیت است که مستلزم تشکیک در ماهیت است ولی تشکیک در ماهیت از نظر مشاء باطل است، پس نمی‌تواند دو فرد از یک ماهیت باشد. یا دو فرد از دو ماهیت است ولی از آنجا که حرکت امری تدریجی است و جزء لایتجزی محال است، پس هر امر تدریجی تا بی‌نهایت تقسیم می‌پذیرد، لازمه‌اش این است که این ماهیت اجزاء نامتناهی داشته باشد که محال است، زیرا گرم‌تر شدن یک درجه آب، متوقف بر تحقق اجزاء نامتناهی است. پس دو فرد از دو ماهیت هم نمی‌تواند باشد. البته بر اساس اصالت وجود نیز حرکت‌های یادشده اجزاء نامتناهی دارد ولی همه آن‌ها جز یکی، بالقوه است.

(ایضاً یجوز ان یکون، ص ۳۲۹) آنچه که رخ می‌دهد، اشتداد حرارت است نه حدوث حرارت، زیرا اگر حرارت در هر آنی از زمان حرکت ایجاد شود و وجود جدیدی داشته باشد، اولاً، مستلزم تتالی آنات است، زیرا اجزاء فرضی وجود، بالفعل است و با دوام تقسیم، حرکت تبدیل به اجزاء بسیط و آنات می‌شود و ثانیاً، مستلزم ترکیب مسافت و حرکت از

اجزاء تقسیم‌ناپذیر است و گرنه مسافت و حرکت بالفعل نخواهد بود، مگر آن‌که از اجزاء لایتجزی ترکیب شده باشد که محال است همان‌گونه در جای خود اثبات شد که وجود جزء لایتجزی محال است. پس حرکت اشتدادی، وجود مستمر دارد که هر جزئی از اجزاء آن به نظر شیخ هم نوع جدید از حرکت است، زیرا به نظر آن‌ها مراتب حرارت، انواع مختلف است. البته در عین حال که انواع مختلف است، به یک وجود تدریجی موجود است. بنابراین اتحاد معانی مختلف در وجود، محال که نیست بلکه ضرورت هم دارد، به این معنی که همان‌گونه که مفاهیم مختلف از وجودهای متعدد انتزاع می‌شود، این مفاهیم از وجود واحد هم می‌تواند بلکه ضرورت دارد که انتزاع شود.

(انما المحال اتحاد حراره) آن‌چه محال است و شیخ بدان‌ها نظر دارد این است که یا یک حرارت بالفعل با حرارت بالفعل دیگر متحد شود یا دو ذات موجود، یک ذات شود. دلیل محال بودن آن این است که هر موجود بالفعل، تعیین خاص خود را دارد و محال است که تعیین خاص آن عیناً تعیین خاص دیگری شود، چنان‌که هر ماهیتی حد خاص و مفهوم ویژه خود را دارد و محال است که آن ماهیت با حد و مفهوم خود ماهیت دیگری شود، مانند این‌که مفهوم فرس بر مفهوم انسان، حمل اولی ذاتی شود.

اما این‌که ماهیات مختلف به حسب معنی و مفهوم، به یک وجود موجود شوند، نه تنها محال نیست بلکه بر اساس حرکت کمی، کیفی و

جوهری و اشتداد وجودی ضرورت دارد مگر جایی که برهان بر امتناع آن ارائه شده باشد مانند ماهیت واجب و ممکن، ماهیت قوه و فعل، ماهیت دو شیئی متضاد، ماهیت اعدام و ملکات که اتحاد هر یک از آنها با دیگری محال است.

(و قوله: هذا يقتضى هیولی مشترک) پاسخ اشکال دوم: با توجه به این که چیزی که وجودش در فرایند استکمال تبدیل می یابد مانند نفس، تعلق به ماده دارد، باید ماده مشترک هم داشته باشد و این نه تنها اشکالی ندارد بلکه ضرورت دارد.

(و اما قوله و تجدد مرکب لابیسط، ص ۳۳۰) پاسخ اشکال سوم: اگر مقصود این است که چیزی که حادث می شود مرکب باشد، چنین چیزی لازم نمی آید، زیرا آنچه پدید می آید صورت است و صورت ترکیب خارجی ندارد و اگر مقصود این است که آنچه پدید می آید با آنچه موجود است، با هم ترکیب شوند و نوع را در ذهن تشکیل دهند، این اشکال ندارد.

(قلنا فی تحقیق هذا المقام) نقد برهان خاص بر ابطال اتحاد عاقل و معقول که در شفاء آمده است: ^۱ نفس در آغاز پیدایش یکی از صور عالم طبیعت است ولی استعداد سلوک تدریجی به عالم ملکوت را دارد. پس نفس، صورت طبیعی بالفعل است و صورت ملکوتی بالقوه. جمع میان این دو صورت به گونه بالفعل و بالقوه اشکالی ندارد، چنان که همه اجسام

دارای حرکت همین گونه هستند.^۱

فصل نهم: تعقل نفس از نظر متقدمان: اتحاد نفس با عقل فعال (ص ۳۳۵)

نظر شیخ و مشهور این است که نظریه تبیین علم بر اساس اتحاد نفس با عقل فعال هم مانند نظریه قبلی که مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول بود، باطل است، زیرا این دو قریب المأخذ و به هم نزدیک‌اند. دلیل بطلان: عقل فعال یا ۱- واحد و بسیط است یا ۲- متکثر و دارای اجزاء.

۱- اگر واحد و بسیط باشد لازمه‌اش این است که هر چیزی که با یک تعقل با آن متحد شود، همه معقولات را تعقل کرده باشد که خلاف بداهت است، زیرا لازمه‌اش این است که نفس با یک تعقل همه چیز را بداند.

۲- اگر عقل فعال دارای اجزاء است و نفس با هر تعقلی به جزئی از عقل فعال متحد شود، لازمه‌اش این است که اجزاء عقل فعال نه تنها به تعداد نفوس نامتناهی بلکه به تعداد تعقلات نفوس نامتناهی باشد. تعقلات نفوس، نامتناهی است. پس عقل فعال باید از دو جهت اجزاء نامتناهی داشته باشد.

(ثم کل من تلك المعقولات، ص ۳۳۶) به علاوه تعقلات نامتناهی

۱- ادامه عبارت حذف شود.

اتحاد نوعی دارند و چیزهایی که اتحاد نوعی داشته باشند، تمایز ماهوی ندارند؛ نه در اصل ماهیت با هم تمایز دارند و نه در لوازم ماهیت، همان گونه که افراد یک نوع همین گونه هستند. پس تفاوت آن ها به عوارضی است که جدایی آن ها از نوع ممکن است و این چیزی جز ماده نیست. پس تمایزات تعلقات نامتناهی افراد نامتناهی نوع انسان که همان اتحادهای نامتناهی با عقل فعال است، باید مادی باشد، حال آن که عقل فعال مجرد است. پس تعلقات نامتناهی نه تمایز نوعی دارند، نه تمایزات ناشی از لوازم ماهیت نوع و نه تمایزات ناشی از عوارض مادی نوع. هر جا که تمایز نباشد، تعدد و کثرت هم نیست. پس اتحاد با اجزاء عقل فعال ممکن نیست و این سالبه به انتفاء موضوع است. پس عقل فعال چنین اجزائی ندارد و بسیط است، حال آن که مرکب فرض شده است. پس اتحاد نفس با عقل فعال محال است.

(أقول) عالم عقل، موجود واحدی است که همه موجودات عالم طبیعت بدان متصل اند و بدء و معاد همه چیز از آن ها و به آن ها است. نه بازگشت موجودات به عقل سبب تکثر و ازدیاد در آن می شود و نه فیضان موجودات از آن سبب نقصان آن می شود.

(امور ثلاثه، ص ۳۳۷) مقدمات سه گانه برای تبیین اتصال نفس به عقل یکم: بر اساس اتحاد عاقل و معقول، که هرگاه نفس چیزی را تعقل کند، متحد با صورت عقلی و عین آن می شود.

(و ثانیها) دوم: بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، عقل همه اشیاء معقول

است. مقصود از کل اشیاء معقول بودن این نیست که تک تک اشیاء معقول با وجودات خاص خود در عقل جمع شده‌اند، زیرا چنین اجتماعی به مادیت و ترکیب عقل می‌انجامد، حال آن‌که عقل هم مجرد است و هم بسیط. بلکه همه اشیاء به وجود عقلی بسیط و واحد در عقل وجود دارند.

(و ثالثها) سوم: وحدت عقل، عددی و از وحدتی که مبدأ اعداد است، نمی‌باشد؛ از سنخ وحدت اجسام، اعراض و مانند آن نیست بلکه وحدت دیگری است.

(و الفرق بین الوجدتین، ص ۳۳۸) تفاوت وحدت عددی با وحدت عقلی: ۱- در وحدت عددی، افزایش یکی بر واحدها سبب تغییر در آن‌ها و بیش‌تر شدن آن‌ها می‌شود، چنان‌که دو جسم بزرگ‌تر از یک جسم است و دو سیاهی غیر از یک سیاهی است ولی در وحدت عقلی سبب چنین تغییر و افزایش نمی‌شود. به همین سبب است که شیخ اشراق می‌گوید: وجود صرفی که اتم از آن وجود ندارد تعددپذیر نیست،^۱ زیرا تمایز در وجود صرف معنی ندارد.

(فاذا تقررت هذه المسائل) با توجه به این نکات سه‌گانه، نفس انسان قابلیت درک همه معقولات و اتحاد با آن‌ها را دارد و می‌تواند عالم عقلی شود که همه صور موجودات عقلی و جسمانی در آن تحقق یابد. با تحقق یکی از صور و معانی عقلی مانند فرس عقلی در نفس، با توجه به

۱- كلما فرضته ثانياً عاد اولاً.

این که صورت عقلی از نظر ماهیت و نوع واحد است، نه از نظر تشخیص و وضع و ماده، پس واحد است و تعدد آن به امور زائد بر ذات خواهد بود. در این صورت، فرس عقلی موجود در عقل و فرس عقلی موجود در نفس، از جهت صورت و معنی متعدد نیستند. پس آنچه در عقل است، با آنچه در نفس است، واحد است.

(و قد مرّ ایضاً أنّ النفس، ص ۳۳۹) قبلاً گفته شد که نفس با هر صورت عقلی که تعقل می کند متحد می شود. پس با تعقل عقل فعال که همه موجودات در آن وجود دارند، با موجوداتی متحد می شود که به تعقل او ارتباط دارد نه با همه موجودات. به تعبیر دیگر، نفس با تعقل یک موجود خاص، با عقل فعال از جهت همان موجود خاص متحد می شود و در نتیجه همه علوم مربوط به همان جهت خاص برای او حاصل می شود، نه همه علوم و نه همه علوم مربوط به آن موجود خاص. پس اتحاد با عقل فعال نه مستلزم عالم شدن به همه علوم است و نه مستلزم تجزیه عقل فعال.

(و من اشکل علیه) طرح این اشکالات به سبب همانند پنداشتن وحدت عقلی با وحدت عددی است. مثلاً انسان با حیوان متحد است و فرس، بقر و اسد نیز با حیوان متحدند ولی اتحاد هر کدام از آنها با حیوان سبب اتحاد آنها با هم نمی شود و در نتیجه انسان با فرس و بقر متحد نیست، زیرا اتحاد انسان از جهتی با حیوان است و از همان جهت هم با فرس و بقر متحد است نه بیش تر و از همه جهات. وحدت عقلی

هم همین گونه است که حیوانات عقلی در آن متحدند.

(قال المعلم الاول، ص ۳۴۰) به گفته افلوطین، عالم اعلی زنده کامل است و همه اشیاء در آن جمع اند، بدین سبب که از مبدعات حق تعالی هستند. در این عالم همه موجودات بدون نقص و فقر وجود دارند، زیرا آن موجودات نیز ابداع حق تعالی هستند. هر یک از موجودات آن عالم نیز جامع همه موجودات است، به گونه ای که نه تنها در هر طعمی همه طعم ها وجود دارد بلکه در هر کیفیتی همه طعم ها و همه کیفیت ها وجود دارد.

(و قال فيه أيضاً) تفاوت حیات و عقول در این جا به سبب اختلاف حرکات حیات و عقل در عالم عقول است. اشرف و انور بودن برخی از موجودات به این سبب است که برخی از عقول به عقول اُولی (طولی) نزدیک ترند. آن که نزدیک تر است، عقل انسانی و آن که دورتر است، عقل حیوانی می شود.

(اذا عقل شيئاً، ص ۳۴۱) عقل اول وقتی چیزی را تعقل می کند، با آن متحد می شود. بنابراین عقل شخصی موجودات طبیعی و نیز عقل نوعی آن ها، فاقد عقل اول نیست.

(و لایخفی ما فيه من التحقيق) توضیح برخی از عبارات افلوطین: مقصود از اختلاف حرکات حیات و عقل، اختلاف جهات عقلی است که در عقول طولی وجود دارد مانند امکان، وجوب، شدت، ضعف و اختلافات ناشی از قرب و بعد آن ها به حق تعالی است. پس مقصود از

حرکت، صدور است نه تغییر.^۱

مقصود از اختلاف حرکت یا به حسب کیف است مانند اختلاف در وجوب و امکان و وجود و ماهیت، زیرا آنچه از جهت وجوب و وجود صادر می‌شود، غیر از آن است که از جهت ماهیت و امکان صادر می‌شود یا به حسب کم مانند درجات قرب و بعد به باری تعالی. چیزی که از عقل عالی و قریب به باری تعالی صادر می‌شود، اشرف است از چیزی که از عقل نازل صادر می‌شود.

مقصود از عقول اولی، عقول مفارق بالفعل است و عقول غیر اولی، ماهیات انواع و صور عقلی آن‌هاست.^۲

فصل دهم: بررسی گفته یکی از متأخران در باب علم (ص ۳۴۴)

علم حالتی اضافی است که با وجود دو طرف اضافه، موجود است. ۱- اگر معقول، ذات عاقل باشد، اگر ذات وجود داشته باشد، عدم تعقل آن ممکن نیست. در این صورت برای تعقل ذات، نیازی به صورت ارتسامی نیست بلکه ذات از جهت عاقل بودن، به خود از جهت معقول بودن، اضافه خواهد داشت. این اضافه، همان تعقل است.

(ان كان المعقول غير العاقل، ص ۳۴۵) ۲- اگر معقول، غیر ذات عاقل

۱- بنابر تحقیق حرکت به معنی تغییر هم در عقول وجود دارد، به‌ویژه بر اساس تعاریف صدرایی از حرکت و نیز تغییر دفعی که از ملزومات موجود فقیر و حادث است.

۲- مقصود از عقول اولی، عقول طولی و مقصود از غیر اولی، عقول عرضی است.

باشد، عاقل از جهت عاقل بودن نمی‌تواند معقول را در حالی که در خارج معدوم است، درک کند، بنابراین برای درک آن باید صورتی از معقول در عاقل مرتسم شود تا نسبت عاقلیت بین آن دو تحقق یابد. در این صورت، هم باید صورت منطبع وجود داشته باشد، زیرا بدون این صورت عاقلیت تحقق ندارد و هم آن صورت منطبع، علم نیست، بنابراین علاوه بر وجود صورت، باید بین صورت و عاقل اضافه‌ای هم وجود داشته باشد و چون فرض‌های دیگر نادرست است، پس علم عبارت است از اضافه بین عاقل و صورت مرتسمه معقول.

(أقول) هم دیدگاه وی نادرست است و هم این سخن او. اما نادرستی دیدگاه او: ۱- قبلاً اثبات شد که علم وجود صوری مجرد از ماده است نه اضافه. ۲- با وجدان می‌یابیم که علم مانند قدرت از کمالات همه موجودات است، در حالی که صرف اضافه برای هیچ موجودی کمال نیست.

اما نادرستی این سخن که علم حالتی اضافی است که با وجود دو طرف اضافه وجود دارد: اضافه اعم از علم است، پس باید علم یکی از انواع اضافه باشد، زیرا در مورد همه صفات اضافی مانند قدرت، اراده، شهوت، غضب، محبت، خوف، الم، رحمت و مانند آن صادق است و می‌توان گفت، اراده حالتی اضافی است که با وجود دو طرف اضافه وجود دارد.

(فان كان المرید ذات المراد، استحال من ذلك، ص ۳۴۶) اگر مراد،

ذات مرید باشد، محال است که مراد آن را در حال وجودش اراده نکرده باشد و در این صورت نیازی به صورت ارتسامی نیست بلکه در ذات مرید از آن جهت که مرید است، اضافه‌ای به ذاتش از آن جهت که مراد است محقق می‌شود که اراده نام دارد.

(و اما اذا كان المراد غير المرید) اگر مراد، غیر از ذات مرید باشد و مراد موجود نباشد، ممکن نیست مرید من حیث هوهو مراد را من حیث هوهو اراده کند بلکه نیاز به صورت ارتسامی دارد. این سخن را درباره هر یک از صفات اضافی می‌توان گفت و بنابراین تعریف علم نخواهد بود.

(فان قلت) اشکال: ممکن نیست شیئی واحد هم قادر باشد و هم مقدور و نیز ممکن نیست محرک خود یا نسبت به خود غضبناک باشد. پس این تعریف در همه صفات اضافی به‌کار نمی‌رود.

(قلنا) پاسخ: مفهوم و تعریف قدرت با این‌که قادر عین مقدور باشد، ناسازگار نیست و عدم اجتماع آن با دلیل خارج از مفهوم و تعریف، ثابت می‌شود. همین‌گونه است عینیت محرک و متحرک، غضبان و مغضوب علیه، چنان‌که شیخ در جاهای متعدد بدان تصریح کرده است.

فصل یازدهم: اتحاد عقل و عاقل و معقول، نه مستلزم کثرت در ذات است نه کثرت در اعتبار

فخر رازی: اهل ظاهر این سخن شعری را پذیرفته‌اند که عاقل و

معقول باید با هم متحد باشند، خواه عاقل ذات خود را تعقل کرده باشد خواه غیر را. ولی محققان دریافته‌اند که اتحاد عاقل و معقول تنها در جایی است که عاقل ذات خود را درک کرده باشد نه غیر خود را، یعنی در علم به ذات، اتحاد هست ولی در علم به غیر اتحاد نیست.

(أقول، ص ۳۴۷) در اتحاد عاقل و معقول در علم به ذات اختلافی وجود ندارد بدون آن‌که کثرت لازم آید یا نیاز به حیثیتی زائد بر ذات باشد. چنان‌که شیخ در مقاله هشتم از الهیات شفا به تفصیل بدان پرداخته است.

فصل دوازدهم: پاسخ به بقیه اشکالات اتحاد عاقل و معقول (ص ۳۵۲)

قطع نظر از این‌که علم حالت اضافی است یا تمثل صورت در مدرک است، این مسأله باید مورد بحث قرار گیرد که مدرک چگونه ذات خود را درک می‌کند، زیرا:

(فان العلم ان كان امر نسبياً، ص ۳۵۴) ۱- اگر علم امری نسبی و اضافی باشد، از آن‌جا که اضافه بین دو چیز تحقق می‌یابد، پس مدرک ذات خود، چنین اضافه‌ای ندارد، زیرا عالم و معلوم دو چیز نیست تا میان آن دو نسبتی وجود داشته باشد. پس علم به ذات ممکن نیست.

۲- اگر علم صورت مرتسم در ذات باشد، تمثل صورت در علم به غیر ممکن است نه در علم به ذات. پس در هر دو صورت، علم به ذات

ممکن نیست.

(أقول) علم عبارت است از وجود شیئی بالفعل برای شیئی دیگر یا وجود مجرد برای مجرد، خواه علم به ذات باشد خواه علم به غیر. این تعبیر که علم دائر مدار تجرد است، مکرر در سخنان مؤلف گفته شده است. پس جسم و ماده نه مدرک است نه مدرک. توجه به این نکته لازم است که مؤلف تجرد را در همه وجود محقق می‌داند و اولاً، وجود و تجرد را مساوق می‌داند و ثانیاً، تجرد را امری تشکیکی می‌داند که در همه مراتب وجود موجود است. هر جا وجود شدیدتر باشد، تجرد هم شدیدتر است و هر جا وجود ضعیف‌تر باشد، تجرد هم ضعیف‌تر است.

(و هذه الاضافة كاضافة الوجود) اضافه علم مانند اضافه وجود است. وجود گاهی لنفسه است مانند وجود جواهر و گاهی لغیره است مانند وجود اعراض. نه در وجود لنفسه دو وجود موجود است که یکی به دیگری اضافه داشته باشد و نه در وجود لغیره ولی در عین حال هم اطلاق لنفسه بر برخی از وجودها صادق است و هم اطلاق لغیره برای برخی دیگر. پس در عین وحدت، اضافه وجود دارد.

اضافه وجود نسبت به ماهیت اگرچه به سبب تعدد آن دو مشهور و متعارف است ولی در واقع چنین اضافه‌ای مجازی است، زیرا تغایر وجود و ماهیت تحلیلی است بلکه خود ماهیت چیزی نیست تا بتوان آن را طرف اضافه لحاظ کرد. پس تحقق اضافه در حوزه وجود متوقف بر تعدد طرفین اضافه نیست.

(فالنسبه و ان اوجبت تغاير) اضافه و نسبت اگرچه مستلزم تغاير طرفين است ولى تغاير مورد نظر بايد در ظرف نسبت و اضافه باشد. ۱- اگر نسبت، خارجى باشد مانند ابوت و بنوت، طرفين هم بايد خارجى باشد. به همين سبب محال است كه اب و ابن كه مضاف اليه هستند، ذات واحد باشند بلكه تعدد آنها ضرورى است.

(و اما اذا كانت النسبه، ص ۳۵۵)، ۲- اگر ظرف تحقق نسبت، ذهن باشد، تغاير طرفين هم بايد در ذهن باشد. اين قسم خود بر دو قسم است:

(احدهما) يكم: هر يك از دو طرف در ظرف ذهن با ديگرى مغاير باشد، مانند وجود و ماهيت كه يكى از آنها عارض و ديگرى معروض است. اضافه اين دو در ذهن مقتضى آن است كه در ظرف ذهن با هم مغايرت داشته باشند مانند ساير امور متضاييف.

(و القسم الثانى) دوم: اين كه دو طرف با هم هيچ گونه تغايرى نداشته باشند نه در خارج و نه در ذهن، بدين سبب كه شئى موصوف به اضافه، بسيط است مانند واجب تعالى كه موجود به ذات، قائم به ذات و عالم به ذات است ولى ميان ذات و اوصاف هيچ تغايرى وجود ندارد، چنان كه قدرت، اراده و حيات دارد ولى ميان ذات و اين گونه صفات، هيچ تغايرى وجود ندارد.

(فكما ان موجوديته) همان گونه كه موجود بودن او به معنى تفاوت ميان موصوف و صفت نيست، ساير صفات او نيز همين گونه است. سر

مطلب این است که اتصاف به معنی حقیقی در او وجود ندارد. علت توصیف واجب تعالی به علم و قدرت و مانند آن این است این صفات در برخی از ممکنات به گونه عروض وجود دارد^۱ و همین عروض سبب اتصاف آنها به این صفات می شود ولی در واجب تعالی چیزی که عارض بر او باشد وجود ندارد تا سبب اتصاف او به آنها شود، از این رو گفته می شود: علم و قدرت او قائم به ذات اوست.

(فهذه الاضافه، ص ۳۵۶) این اضافه بین واجب تعالی و ذات او و نیز بین او و صفات او بر اساس تشبیه و مقایسه او به ممکناتی است که به این صفات توصیف می شوند و مقصود از قیام صفات به ذات او اشاره به تفاوت او با برخی از ممکنات است که صفات آنها زائد بر ذاتشان است. نسبت در این جا مجازی و به معنی سلب نسبت ترکیب و کثرت است.

(فاذا تقرّر هذا) اضافه ذات مجرد به عاقل و معقول بودن برای خود، از همین نوع است، زیرا این اضافه سبب هیچ گونه کثرتی در خارج یا ذهن نمی شود. در واقع عاقل بودن نفس نسبت به خود، اعتباری عقلی است که از عاقل بودن چیزی نسبت به دیگری به دست آمده است. پس مقصود از عاقل بودن ذات بسیط، عدم احتجاب آن از خود است.

علم، وجود مجرد است. وجود مجرد همان گونه که لذاته موجود است، لذاته هم معقول است و همان گونه که وجود لذاته آن سبب اثینیت

۱- به نظر عرف و مشهور.

حقیقی نمی‌شود، عاقل بودن لذاته و معقول بودن لذاته نیز سبب چنین کثرتی نمی‌شود. کثرت آن اعتباری است.

دلیل: چنان‌که گفته شد، گاهی مفاهیم متعدد و متغایر در وجود با هم جمع می‌شوند،^۱ چنان‌که در قاعده بسیط الحقیقه گفته شد.

(فالذات المجردة البسيطة) بر این اساس، ذات مجرد بسیط از این جهت که موضوع ندارد، مصداق جوهر است و از این جهت که ماده و لوازم آن را ندارد، مصداق عقل است و از این جهت که صورتی برای خود است، مفهوم معقول بر آن صادق است و از این جهت که موجود لذاته است، مفهوم عاقل بر آن صدق می‌کند و از این جهت که مبرای از هر شری است، مفهوم محبوب بر آن صدق می‌کند و از این جهت که مدرک خیریت خود است، مفهوم محب ذات بر آن صادق است، بدون آن‌که مستلزم کثرت و تغایر باشد.

(قال صاحب التشکیک، ص ۳۵۷) فخر رازی بر این سخن شیخ «معقول بودن چیزی به این معنی است که ماهیت مجرد آن نزد چیزی باشد، و این اعم از این است که نزد چیزی مغایر خود باشد» اشکال می‌کند و می‌گوید: این محلّ نزاع است، زیرا قائل به اضافه می‌گوید: خود «بودن نزد چیزی» اضافه است و بدون طرفین قابل تصور نیست.

(أرایت لو ان) چنان‌که اگر کسی بگوید: محرک بودن اعم است از

۱- بنابر نظریه انکشاف، همه کمالات و مفاهیم حاکی از آن در همه وجودها بالضروره جمع

این که محرک غیر باشد، لازمه اش این است که چیزی محرک خودش باشد و نیز اگر بگویند وجدیت اعم است از این که موجد غیر باشد، لازمه اش این است که موجد خود باشد، در حالی که چنین چیزی محال است. پس اعم بودن حضور مجرد نزد چیزی نیز محال است و حضور نزد خود را شامل نمی شود.

(أقول) صحت معقول بودن برای خود و بطلان محرک بودن خود تنها با اعم بودن یادشده قابل درک نیست بلکه نیاز به استدلال دارد و مقصود شیخ از این سخن که معقول بودن چیزی برای خود اعم از این است که معقول برای غیر باشد، این نیست که صرف اعم بودن، معقول برای خود بودن را اثبات می کند وگرنه بر فرض معقول بودن جمادات برای غیر، باید معقول خود نیز باشند، در حالی که این گونه نیست. زیرا اعم مستلزم اخص نیست، چنان که حیوان بودن چیزی مستلزم انسان بودن آن نیست، هر چند با انسان بودن آن منافات ندارد. مقصود شیخ، دفع توهم تنافی میان آن دو است. در واقع می خواهد بگوید، عاقل بودن چیزی مستلزم این نیست که معقول غیر از عاقل باشد، چنان که متضائفان این گونه هستند. آنچه حتماً وجود دارد، تغایر مفهومی است نه مصداقی و اگر تغایر مصداقی در برخی از موارد وجود دارد، نه به سبب تضایف آنها بلکه به سبب چیزی خارج از آن است. چنان که در محرک همین گونه است. مفهوم محرک این است که چیزی مبدأ تغییر تدریجی در چیزی است ولی از این مفهوم نمی توان دریافت که متحرک همان محرک است

یا چیز دیگری است. موجود و فاعل هم همین گونه است. اما علم ما به مغایرت محرک و متحرک، موجد و موجد، فاعل و مفعول مربوط به مفهوم آن‌ها نیست بلکه مربوط به هویت آن‌هاست که نشان‌دهنده آن است که صرف مغایرت مفهومی برای آن‌ها بسنده نیست ولی در معقول، صرف مغایرت مفهومی بسنده است و تغایر عینی لازم نیست. پس لازم نیست از لحاظ وجودی معقول غیر از عاقل باشد ولی در فاعل و فعل باید تغایر وجود داشته باشد. ضرورت تغایر در برخی از موارد و عدم ضرورت آن در موارد دیگر، ربطی به مفهوم ندارد.

فصل سیزدهم: انواع ادراکات^۱ (ص ۳۶۰)

ادراک چهار نوع است: یکم: احساس: ادراک شیئی موجود در ماده حاضر نزد مدرک همراه با کم، کیف، این، وضع، متی و بقیه مقولات. اولاً، شیئی مدرک محسوس در وجود خارجی از برخی از این ویژگی‌ها جدا نمی‌شود. ثانیاً، هر چیزی از ویژگی‌های یادشده چیزی دارد که خاص خودش است و دیگری با آن شریک نیست.

محسوس بر دو قسم است: ۱- محسوس بالذات که صورت آن شیئی خارجی است نه خودش. ۲- محسوس بالعرض که شیئی خارجی و مطابق آن صورت است.

دوم: تخیل: همانند احساس، ادراک شیئی همراه با ویژگی‌های یادشده

۱- اشارات، نمط سوم، فصل ۸.

است و در واقع همان ادراک شیئی محسوس است و تفاوت آن با احساس در این است که در تخیل، حضور مادّه شرط نیست، نه بودن آن با تخیل ناسازگار است، نه نبودن آن.

سوم: توهم: ادراک معنی غیر محسوس بلکه معقول به گونه جزئی و مضاف به محسوس است نه کلی. به سبب اضافه آن به محسوس جزئی، کسی در آن شریک نیست.

(ادراک للشیئی من حیث هو، ص ۳۶۱) چهارم: تعقل. ادراک ماهیت و حدّ شیئی است.

همه ادراکات مشروط به تجرید است: احساس مشروط به ۱- حضور مادّه نزد ابزار ادراک ۲- همراهی با ویژگی‌های یادشده ۳- جزئی بودن مدرک؛ تخیل، مجرد از شرط اول است؛ توهم، مجرد از شرط اول و دوم است؛ تعقل، مجرد از هر سه شرط است.

(و اعلم ان الفرق) تفاوت میان توهم و تعقل، در ذات آن دو نیست بلکه به امور خارج از ذات آن است، یعنی اضافه به جزئی که توهم است و عدم اضافه که تعقل است.

(فبالحقیقه، ص ۳۶۲) بر این اساس ادراک سه قسم است، همان گونه که عوالم سه تاست. وهم عقلی است که از مرتبه خود ساقط یا نازل شده است. پس محسوس و متخیل، موهوم نیست و بالعکس.

ادراک، یا به مجرد تعلق می‌گیرد که عقلی است و نیازی به تجرید ندارد و گرنه باید صورت را تجرید و انتزاع کرد. کمال نفس به ادراکات

عقلی است.

(و اعلم ان العوارض، ص ۳۶۳) مانع ادراک عقلی، ماهیت اشیاء نیست، چنانکه مانع ادراک خیالی عوارض آن نیست. آنچه مانع از ادراک است، برخی از گونه‌های وجود است که به سبب ظلمانی بودن آنها آمیخته با اعدام است که سبب احتجاب مدرکات می‌شود مانند ماده داشتن. البته حسی و خیالی بودن نیز گاهی مانع از ادراک عقلی است، بدین سبب که اگرچه ماده ندارند ولی وجود مقداری دارند هرچند مقدار آنها همراه با جسم و ماده نیست.

(فقد علم ان انحاء الوجودات) پس وجود بر سه قسم است: ۱- عقلی ۲- نفسانی ۳- مادی و ظلمانی. این قسم اخیر ادراکی نیست. اما ماهیات در مدرک بودن تابع وجودند. اگر وجود آنها مادی باشد مانند شخص انسان طبیعی عنصری، ادراک آنها هم مناسب با مرتبه آنها و مادی است. اگر وجود آنها نفسانی باشد، ماهیت آنها در ادراک تابع وجود نفسانی است و اگر وجود آنها عقلی باشد، ماهیت آنها هم تابع وجودشان است. انسان عقلی، دارای کلیت و وحدت جمعی است. بر این اساس اشکال مشهور رفع می‌شود.

(و بما حققنا اندفع) اشکال مشهور: صورت عقلی در نفس جزئی و شخصی حلول کرده است مانند حلول عرض در موضوع. آنچه در موضوع و مکان جزئی حلول کند، به تبع محل و موضوع خود، جزئی است. پس صورت عقلی هم جزیی است و از عوارض جزئی نفس جدا

نمی‌شود. در حالی که حکما گفته‌اند: عقل می‌تواند صورت مجرد از عوارض را انتزاع کند.

(و قداجیب عنه فی المشهور)، پاسخ مشهور: انسانیت مشترک میان افراد، مجرد از عوارض است و بنابراین، کلی است. کلی بودن علم به خاطر ذات آن نیست بلکه به خاطر معلوم آن است. علمی که به کلی تعلق می‌گیرد، از این جهت کلی است که به معلوم کلی تعلق گرفته است، نه آن‌که خود علم، کلی باشد. پس صور عقلی موجود در نفس به خاطر متعلقات آن کلی است، اگرچه خودشان به سبب حلول در نفس جزئی، جزئی هستند نه کلی.

(و ردّ هذا الجواب، ص ۳۶۴) نقد پاسخ مشهور: انسانی که در نفس زید است، غیر از انسانی است که در نفس عمرو است. از این جهت انسان، جزئی است ولی از این جهت که انسان در نفس همه افراد هست، کلی و مصادیق کثیر دارد. به تعبیر دیگر، انسان از آن جهت که در نفوس افراد است، جزئی است و از این جهت که بر همه افراد انسان صادق است، کلی است. به عبارت دیگر، ماهیت انسان اگر لابلشروط لحاظ شود، از این جهت فقط ماهیت است نه واحد و نه کثیر، نه کلی و نه جزئی. این ماهیت با واحد، واحد است و با کثیر، کثیر، با کلی، کلی است و با جزئی، جزئی.

حاصل فصل: ۱- علم، گونه وجود مجرد است. ۲- هر نوع علمی، مجرد است خواه حسی باشد خواه خیالی خواه عقلی. ۳- معلوم یا ذاتاً

مجرد است یا با تجرید مجرد، مجرد است. ۴- تجرید مجرد یا در مرحله حسّ است یا خیال یا عقل و ذومراتب است. ۵- این که در مشاء گفته شده که تجرید عبارت است از انتزاع یا سلب عوارض غریب، درست نیست بلکه تجرید، سلب وجود ظلمانی و مادی از شیئی است. پس می‌توان ماهیت را با عوارض آن تعقل کرد ولی بشرط این که وجود مادی نداشته باشد. تجرید یعنی تجرید از امور مادی نه تجرید از لواحق، زیرا همان گونه که ذات معلوم می‌تواند مجرد و کلی باشد، لواحق آن نیز می‌تواند مجرد و کلی باشد، خواه علم حسی باشد خواه خیالی و خواه عقلی. ۵- نخست گفته شد که معلومات چهار تاست، سپس گفته شد که سه تاست (وهم حذف شد) و در صفحه فصل سوم از طرف ثالث (ص ۵۰۰) می‌گوید معلوم دو تاست (مکتفی و تام).

(أقول، ص ۳۶۵) نظریه مؤلف: بین تشخیص عقلی و کلیت (اشتراک) به معنی احاطه و سعه منافاتی وجود ندارد و می‌شود چیزی هم شخص باشد و هم کلی ولی شخص عقلی و کلی احاطی نه شخص طبیعی و کلی ماهوی، زیرا اولاً، صورت عقلی مانند اعراض نیست که در موضوعشان حلول کنند. پس صور ذهنی حال در ذهن نیست تا این حلول به تبع جزئیت ذهن و هیئات آن، سبب جزئیت و شخصیت آن شود. ثانیاً، نفس تا زمانی که مقید به این هیئات نفسانی است، نه عاقل بالفعل است و نه معقول بالفعل. به تعبیر دیگر، نفس تا به وجود طبیعی یا نفسانی موجود است، عاقل بالقوه و معقول بالقوه است نه بالفعل. آن گاه

که از این نوع وجود منسلخ می‌شود، موجود دیگری می‌شود و تشخیص آن هم عقلی و کلی خواهد شد. در این صورت است که عاقل بالفعل و معقول بالفعل است. حاصل آن‌که نفس تا جزئی است و همراه با هیئات نفسانی، جزئی است ولی توان درک صور عقلی را ندارد، آن‌گاه که صور عقلی را درک می‌کند، فاقد هیئات نفسانی و در نتیجه فاقد جزئیت و شخصیت است بلکه کلیت عقلی دارد.^۱

(و بالجملة، ص ۳۶۶) حاصل نظر مؤلف: ۱- وجود صور عقلی، وجود نفسانی نیست بلکه عقلی است. ۲- وجود صور عقلی، هیئات نفسانی را ندارد و عوارض نفسانی مانند شهوت و غضب و مانند آن ندارد. ۳- معنی تجرید که در تعقل لازم است، آن نیست که مشاء گفته است، یعنی حذف زوائد نیست بلکه به این معنی است که مادی و حسی نباشد و عقلی باشد و اگر لواحق هم داشته باشد، آن‌ها هم عقلی خواهد بود. پس تجرد از زوائد نیست بلکه از مادیت است. ۴- ادراک نفس هم آن‌گونه که مشاء می‌گوید نیست، یعنی این‌گونه نیست که نفس متوقف باشد و صور علمی نخست به حسّ برود آن‌گاه به خیال و آن‌گاه به عقل. ۵- بلکه مدرک و مدرک با هم تجرد می‌یابند و از وجود مادی به نفسانی و از آن به مرتبه عقل و از عالمی به عالم فوق آن می‌رسند تا آن‌که نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل شود.

۱- این همان نکته‌ای است که سبب شده است مؤلف، ادراک کلیات را مشاهده از دور و همراه با

فصل چهاردهم: تبیین چگونگی توحید کثیر و تکثیر واحد به وسیله قوه عاقله (وحدت در عین کثرت)

قوه عاقله می‌تواند به کثرات وحدت ببخشد، بدین صورت که به درجه‌ای از بساطت برسد که عالمی عقلی شود و در این صورت با همه حقایق مختلف، متحد می‌شود و همه حقایق و کمالات مختلف نفسانی و مثالی را در خود جمع می‌کند و به وجود واحد متحقق می‌سازد و مصداق بسیط الحقیقه کل الاشیاء می‌شود.

(و عند الجمهور، ص ۳۶۷) به نظر جمهور وحدت بخشیدن به کثرات برای نفس از دو راه دیگر رخ می‌دهد: ۱- از راه تحلیل و تجرید و حذف امور اختصاصی بدین‌گونه که از اشخاص مندرج تحت نوع، امور شخصی و عوارض آن‌ها را حذف می‌کند. در این صورت، افراد مختلف یادشده کثرت نخواهند داشت بلکه یک حقیقت نوعی واحد خواهند بود. ۲- از راه ترکیب بدین صورت که اجناس و فصول متعدد را با هم ترکیب کند و آن‌ها را به یک وجود واحد جمعی (وجودی) یا حملی (علمی) تبدیل کند.

(و اما قوتها علی تکثیر) تبدیل کردن واحد به کثیر نیز از دو راه ممکن است: ۱- این که حقیقت عقلی واحد را در قالب‌های مثالی و همراه با ویژگی‌های آن نازل و متکثر سازد. ۲- اجناس و فصول، عوارض لازم و مفارق، قریب و بعید شخص واحد محسوس را از هم جدا کند و در نتیجه شخص واحد محسوس را به اشياء مختلف عقلی تبدیل کند و

تفصیل دهد.

به سبب همین تفصیل است که ادراک عقل از همه ادراکات تام‌تر است، برخلاف ادراک حسی که آمیخته به جهل و ابهام است.

فصل پانزدهم: مراتب عقل و معقول (ص ۳۶۸)

به نظر حکما تعقل سه نوع است: یکم: عقل بالقوه که نه معقول بالفعل است و نه عاقل بالفعل. نه چیزی آن را تعقل کرده است و نه آن را چیزی تعقل کرده است و از همه جهات بالقوه است ولی می‌تواند همه چیز را تعقل کند، خواه آن‌ها معقول بالذات باشند مانند صور و معقولات و عقول، خواه معقول بالذات نباشند بلکه برای معقولیت نیاز به مجرد داشته باشند که عقل بالقوه قابلیت تجرید آن‌ها را دارد. حاصل آن‌که عقل هیولانی قابلیت درک معقولات و محسوسات را دارد. از این جهت، بالقوه عاقل همه معقولات است که ذاتاً مبرای از ماده و هر چیزی است که با معقولیت سازگار نیست.

(فالعقل الهیولانی، ص ۳۶۹) با تحقق صور عالم عقل و طبیعت در عقل بالقوه، عالمی مشابه عالم عقل می‌شود به گونه‌ای که هرچه در عالم عقل وجود دارد یا به گونه علمی در آن هم وجود می‌یابد یا به گونه عینی رقیق یا اجمالی.

عوامل ناتوانی عقل بالقوه از درک همه اشیاء و ماهیات: ۱- ضعف وجود این عقل که شبیه به عدم است و در واقع مانند هیولی، حرکت،

زمان و قوه است. ۲- قوت معقولات به گونه‌ای که بر نور ضعیف عقل بالقوه غلبه می‌کند مانند شدت نور مبدأ کل و عقول مفارق که به عقل بالفعل اجازه نمی‌دهد آن‌ها را تصور کند. عقل بالقوه قابلیت دارد که به مبدأ کل تشبه یابد.

(و ثانیها) دوم: عقل بسیطی که صور علمی نفسانی و مثالی در قوه خیالی آن تحقق می‌یابد و گویی آن‌ها را به گونه تفصیلی مشاهده می‌کند. (و ثالثها) سوم: عقل بالفعل و بسیطی که همه معقولات بدون کثرت و تفصیل در آن حاضر می‌شود.

(علی وجوه ثلاثه، ص ۳۷۰) شیخ نیز تصور معقولات را سه نوع می‌داند: ۱- تصور تفصیلی معقولات که در تقسیم مؤلف در صفحه قبل، قسم دوم بود. ۲- تصویری که پس از علم به آن مغفول واقع شده است، بدین جهت که تصور دفعی همه اشیاء برای همگان ممکن نیست. ۳- تصور اجمالی معقول به گونه‌ای که اگر از آن پرسیده شود، می‌دانیم که پاسخش چیست ولی به گونه تفصیلی در صفحه ذهن ما حاضر نیست.

(فان قال قائل) اشکال: این قسم سوم همان علم بالقوه است ولی قوه قریب به فعل. پاسخ: کسی که در مرتبه عقل بالقوه قرار دارد، اگر از او چیزی پرسیده شود، بدان علم ندارد ولی قوه علم را دارد ولی کسی که در مرتبه علم اجمالی است، به گونه یقینی و بالفعل می‌داند که پاسخ مسأله را می‌داند ولی تفصیل آن هنگام پاسخ محقق می‌شود، همان گونه که همه معلمان به هنگام تعلیم همین گونه هستند.

(و اعلم انه ليس في العقل، ص ۳۷۱) علم عقل محض، هیچ گونه کثرتی ندارد، صوری هم نیست بلکه علم او مبدأ صور علمی است که بر انسان ها نازل می شود. علم عقول مفارق هم همین گونه است. عقل آن ها افاضه صور بر مادون است نه خود صور. پایان سخن شیخ.

(أقول، ص ۳۷۲) عقل بسیط قابل اثبات نیست مگر آن که اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شود، آن هم به گونه ای که از اتحاد وجود عاقل و معقول، بساطت و وحدت عقل نقض نشود. جای شگفت است که شیخ با این که عقل بسیط را پذیرفته است، اتحاد عاقل و معقول را انکار می کند. اشکالات:

۱- اگر عقل بسیطی که شیخ وجود آن را در نوع انسان و نیز جواهر مفارق پذیرفته، جامع معانی معقول نباشد، نمی تواند آن معانی معقول را بر سایر نفوس افاضه کند. این معطی بودن فاقد است.

۲- نمی تواند سایر نفوس را از قوه به فعل برساند، در حالی که خودش فعلیت محض و جامع همه کمالات نیست.

۳- نمی تواند در عین بساطت، خزانه صور معقولی باشد که هنگام غفلت نفس در آن وجود دارد و با توجه نفس بدون کسب جدید آن ها را به یاد می آورد. هر سه مطلب مورد قبول شیخ است، در حالی که بدون پذیرش اتحاد عاقل و معقول، نمی توان آن ها را پذیرفت، زیرا یا لازمه اش ترکیب عقل است یا معطی بودن فاقد.

(فانه قال فيه) سخن شیخ در باب سهو و نسیان: معقولاتی که نفس به

دست آورده ولی آن را فراموش یا غفلت کرده اینک کجاست؟
(فتکون لامحاله، ص ۳۷۳) یا ۱- به گونه بالفعل در نفس وجود دارد
پس باید بالفعل هم عاقل آن‌ها باشد یا ۲- در خزانه‌ای وجود دارد. این
خزانه یا ۱- خود نفس است یا ۲- بدن آن یا ۳- از امور مربوط به بدن.
بدن و متعلقات بدن شایستگی محلّ بودن برای معقولات را ندارند. اگر
خزانه خود نفس باشد، به فرض نخست برمی‌گردد و نفس باید بالفعل
عاقل آن باشد و در این صورت تفاوتی بین سهو و نسیان از طرفی و علم
و ذکر از طرف دیگر نخواهد بود. یا ۳- صور معقول قائم به ذات خود
باشند و هر کدام از آن‌ها نوع منحصر به فرد باشند. ذکر و نسیان در این
صورت به این خواهد بود که عقل گاهی به آن صور قائم به خود
می‌نگرد و گاهی نمی‌نگرد. وقتی می‌نگرد، عالم و ملتفت است. وقتی
نمی‌نگرد، ناسی و غافل است. ۴- یا خزانه این صور مبدئی است که بر
اساس طلب و استعداد نفس گاهی صور ادراکی را بر او افاضه می‌کند که
عقل فعال است. به گفته شیخ، احتمال اخیر درست و باقی فرض‌ها
نادرست است.

(و ذکر انه سیّین) فرض سوم به این دلیل نادرست است که صور
مفارق منسوب به افلاطون نادرست است. به نادرستی فرض اول و دوم
هم اشاره شد. پس عقل بسیط، خزانه معقولات است.
(فیرد الاشکال) اشکال: بر فرض عدم اتحاد عقل بسیط با صور عقلی،
چگونه ممکن است صور تفصیلی کثیر در عقل بسیط جمع شده باشد؟

سخن مؤلف: بر اساس اصالت وجود و اشتداد وجود، هرچه وجود شدیدتر باشد، جمعیت و احاطه بیش‌تری بر معانی کلی و صور ماهوی انتزاعی دارد. این اشتداد وقتی به مرتبه عقل بسیط مجرد تام رسید، کل معقولات و تمام اشیاء به‌گونه اعلی و اشرف خواهد شد. این سخن را بر اساس مبانی یادشده می‌توان دریافت به همین سبب است که بزرگانی مانند شیخ اشراق نیز آن را درنیافتند.

(ص ۳۷۴، فلقد قال فی المطارحات) نظر مشاء درباره کیفیت تعقل واجب تعالی به بیان شیخ اشراق در مطارحات: واجب تعالی ذات خود را تعقل می‌کند. تعقل ذات مستلزم تعقل لوازم ذات است و تعقل لوازم ذات، در تعقل ذات منطوی است. علم تفصیلی با علم بالملکه و علم اجمالی تفاوت دارد. در علم تفصیلی، همه صور علمی حاضر است ولی در علم اجمالی همه صور تفصیلی حاضر نیست ولی به‌گونه‌ای است که عالم توان احضار آن‌ها را دارد. در علم اجمالی مانند مواجه شدن عالم با پرسش‌های متعددی است که پاسخ‌های آن‌ها را به‌گونه اجمالی می‌داند ولی تفصیل آن در زمان طولانی اتفاق می‌افتد. علم اجمالی، علم واحد به مسائل کثیر است نه علم بالقوه.

(ثم قول القائل) اشکال: این سخن که علم به لوازم ذات منطوی در علم به ذات است، درست نیست، زیرا یا به ذات و لوازم ذات با هم علم دارد یا ندارد. اگر ندارد، محال است. اگر دارد در حالی که ذات غیر از لوازم آن است. پس علم به ذات غیر از علم به لوازم ذات است و در

نتیجه علم او متعدد خواهد بود.

(و قال الامام الرازی، ص ۳۷۵) فخر رازی پس از بیان فرقی که فلاسفه بین تصور اجمالی و تفصیلی گذاشته‌اند می‌گوید: این تمام چیزی است که گفته‌اند و درست نیست، زیرا علم یا بالقوه است یا بالفعل و تفصیلی. اما قسم سوم که بالفعل اجمالی باشد، درست نیست، زیرا به نظر فلاسفه علم عبارت است از حضور صورت معقول در عاقل. بر این اساس، اگر عقل بسیط یادشده، صورت واحدی است که در عین وحدت مطابق با امور کثیر است که باطل است، زیرا اگر صورت عقلی واحد مطابق با امور کثیر باشد، باید در ماهیت با امور کثیر مساوی باشد. لازمه‌اش این است که ماهیت صورت عقلی واحد، به سبب مساوات با امور کثیر، کثیر باشد که خلاف فرض است و محال و اگر صورت‌های کثیر است، علم تفصیلی است نه اجمالی بسیط.

(فلعلمهم ارادوا، ص ۳۷۶) اگر مقصود آن‌ها از علم بسیط، حصول دفعی و منظور از علم تفصیلی، حضور تدریجی باشد، اشکالی ندارد ولی این قسم سوم نخواهد بود.

(و اما علی ما اخترناه) بنابر اضافه بودن علم، بطلان سخن فلاسفه روشن است، زیرا اضافه به یک چیز غیر از اضافه به چیز دیگر است، بنابراین اگر اضافات متعدد باشد، علم تفصیلی خواهد بود و علم اجمالی بر اساس اضافه، معنی ندارد.

(أقول، ص ۳۷۷) این گونه مسائل اگر تنها با بحث و نظر قابل فهم بود،

پیش از فخر رازی، شیخ الرئیس و امثال او آن را می‌یافتند، در حالی که دیدیم که دچار تناقض شدند و با این که عقل بسیط را اثبات می‌کند، اتحاد عاقل و معقول را که تنها راه و اساس اثبات عقل بسیط است، انکار می‌کند.

فصل شانزدهم: توانایی نفس بر تعقل دفعی معقولات کثیر

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، هرگاه نفس از قوه به فعل برسد، عقل بسیط می‌شود و بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، عقل بسیط، کل الاشیاء است. بنابراین تعقل اشیاء کثیر بلکه نامتناهی به گونه دفعی نه تنها ممکن بلکه ضروری است.

(و التعقل ضرب من الوجود، ص ۳۷۸) توضیح احاطه عقل بسیط بر معلومات کثیر: علم و تعقل، نوعی وجود بلکه مساوق با وجود است. همان گونه که وجود یا ظهورات وجود تشکیکی و دارای مراتب است، علم نیز دارای مراتب است مانند علوم حسی، خیالی و عقلی. عقل هم دارای مراتب است، از بالقوه آغاز می‌شود تا مرتبه مستفاد و فعال. عقل بسیط همان گونه که به سبب بساطت، کل الاشیاء است، به جهت احاطه، به اندازه وجود و بساطت خود، محیط بر معلومات است. پس عقل بسیط به اندازه بساطت و حیطة وجودی خود، عالم است و بر معلومات کثیر احاطه وجودی دارد.

(و اما العلم النفسانی) توضیح احاطه نفس بر معلومات کثیر تصویری:

علم نفسانی نیز که میانه تخیل و عقل بسیط است، بر معلومات کثیر و دست کم بر دو معلوم احاطه دارد و به گونه دفعی آن دو را تصور می کند. (فانا اذا حکمنا، ص ۳۷۹) دلیل یکم: نفس بین دو شیئی حکم ایجابی یا سلبی می کند. در هر حکمی باید موضوع و محمول و نسبت میان آن دو تصور شود. پس در هر حکمی سه تصور وجود دارد. ثانیاً، نفس حدود و ماهیات برخی از اشیاء را می شناسد. حد و تعریف هر چیزی دست کم مرکب از جنس و فصل آن است که به اضافه نسبت میان جنس و فصل، سه تصور خواهد بود. پس علم به ماهیات اشیاء نیز از مصادیق تعقل امور کثیر در آن واحد است.

(و اماّ انه یمكن حصول التصدیقات) احاطه نفس بر معلومات کثیر تصدیقی: اولاً، نفس می تواند برهان بفهمد و ارائه کند. برهان مرکب از مقدمات متعددی است که هر کدام از آنها یک تصدیق است. پس علم به تصدیق های متعدد به گونه دفعی ممکن است و گرنه با توجه به این که یک مقدمه نتیجه ندارد، اگر درک مقدمات متعدد در زمان واحد ممکن نباشد، لازمه اش این است که ارائه و فهم برهان ممکن نباشد. ثانیاً، نفس می تواند به متضائفان با هم علم داشته باشد. علم به متضائفان، مرکب از دو تصدیق است، زیرا اضافه میان آن دو مکرر است. پس علم به تصدیق های متعدد به گونه دفعی ممکن است. ثالثاً، علم به لازم و ملزوم برای نفس ممکن است. این علم مرکب از دو تصدیق است. پس علم به لازم و ملزوم یا تلازم میان دو چیز، از مصادیق علم کثیر به گونه دفعی

است.

(و مما يؤكد ذلك) اما اگر نفس به مرتبه عقل و مجرد برسد، هیچ علمی از آن سلب نمی‌شود و همه معلومات به‌گونه اجمالی یا تفصیلی یا ترکیبی از آن دو نزد آن حاضر است.

(فان قلت) اشکال: بالوجدان می‌یابیم که نفس ما بر تصور و تصدیق بیش از یک معلوم توانایی ندارد.
پاسخ: هم نفوس مراتب مختلف دارند و هم علوم.

فصل هفدهم: چگونگی تعقل امور متعدد با نفس بسیط (ص ۳۸۱)

با توجه به قاعده الواحد و عدم صدور کثیر از واحد، چگونه ممکن است، نفس بسیط واحد مصدر تعقلات متعدد باشد؟

(فحلّ هذا الاشکال) پاسخ: عوامل کثرت معلول عبارت است از: ۱- کثرت علت ۲- تفاوت قابل ۳- ترتب معلول‌ها ۴- تفاوت آلات. در صدور تعقلات متعدد از نفس، شکی نیست که عامل نخست وجود ندارد، زیرا نفس ناطقه، بسیط است و بر فرض که مرکب هم باشد، اجزاء ترکیبی آن به اندازه تعداد تعقلات و سایر افعال آن نیست. عامل دوم هم وجود ندارد، زیرا قابل برای تعقلات متعدد، خود نفس است که بسیط و واحد است. عامل سوم هم وجود ندارد، زیرا میان بسیاری از تعقلات نفس، ترتب وجود ندارد و این‌گونه نیست که تعقل سیاهی مترتب بر تعقل سفیدی یا تعقل دیگری باشد، هم‌چنین بسیاری از تصدیقات بر هم

توقف و ترتب ندارند.

(فبقی ان یکون ذلک) پس عامل صدور تعقلات متعدد از نفس، تعدد آلات ادراکی آن است. آلات مختلف ادراکی نفس مانند خبرنگارانی است که از نواحی مختلف برای نفس خبر می‌آورند و زمینه آگاهی نفس به صور عقلی متعدد را فراهم می‌کنند، همان‌گونه که اعضای بدن و حواس ظاهر چنین کاری را برای ادراکات جزئی انجام می‌دهند.

حق این است که صور علمی اعم از حسی، خیالی و عقلی همان‌گونه که قیام حلولی به نفس ندارند، قیام صدوری هم ندارند بلکه از مظاهر و تجلیات نفس هستند. تجلیات متعدد نتیجه کمال وجودی نفس است. هرچه نفس کامل‌تر باشد، ظهورات و تجلیات آن بیش‌تر خواهد بود.

فصل هجدهم: تقسیم علم (ص ۳۸۲)

علم از نظر ما، خود وجود مجرد است. تقسیم یا با افزایش فصل است یا مشخصات فردی یا عوارض که هیچ‌کدام در مورد وجود به کار نمی‌رود، زیرا وجود جنس نیست تا با فصول، به انواع، با مشخصات، به افراد و با عوارض به اصناف تقسیم شود. پس همان‌گونه وجود، انواع، اصناف و افراد ندارد، علم هم همین‌گونه است. علم مانند وجود، هویت شخصی بسیط است که تحت هیچ ماهیت و عنوان کلی نمی‌گنجد.

از آن‌جا که علم با معلوم متحد است، همان‌گونه که وجود با ماهیت متحد است، تقسیم علم تابع تقسیم معلوم است. به همین سبب است که

گفته‌اند: علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض است و علم به هر چیزی از گونه همان چیز است. بر این اساس تقسیم علم از این قرار است:

۱- برخی از علوم، واجب است مانند علم واجب تعالی. ۲- برخی ممکن است مانند علم ماسوا. ۳- برخی جوهر است مانند علوم جواهر عقلی. ۴- برخی عرض است مانند علوم حصولی که از نظر مشهور قائم به ذهن است ولی از نظر ما علم عرضی، صفات معلومات است که صورت آن‌ها نزد نفس حاضر می‌شود. چنان‌که در جای خود گفته شد که تعقل، حلول صورت معلوم در نفس نیست بلکه تمثل معلوم نزد عقل و اتحاد آن با نفس است.

ولی از نظر جمهور، صور علمی به دلیل مساوی بودن آن‌ها با ماهیت مدرک، من حیث هو یا جوهر است یا عرض. آنچه که جوهر است، جوهر ذهنی است و آنچه که عرض است، عرض ذهنی است.

(و من حیث وجودها، ص ۳۸۳) اما از حیث وجود خارجی آن‌ها، همه اعراض هستند، زیرا در خارج، موضوع دارند و موضوع آن‌ها اگر صورت خیالی باشند، نفس است و اگر صورت عقلی باشند، عقل است و هرچه موضوع داشته باشد، عرض است. پس صور علمی در خارج، عرض است. اشکال وجود ذهنی بر همین تلقی جمهور از صور علمی وارد است و از عهده پاسخ آن برنمی‌آیند.

(و قسمه آخری) تقسیم دیگر: ۱- علم فعلی مانند علم باری تعالی به

ماسوا و علم سایر علل به معلولات خود. ۲- علم انفعالی مانند علم ماسوا به غیر معلول خود که بدون انفعال و تغییر عالم پدید نمی‌آید، یعنی علم ارتسامی در نفس یا آلات نفس. ۳- علمی که نه فعلی است نه انفعالی مانند علم عقول به ذات خود و به آنچه از آن‌ها غایب نیست و تعقل آن‌ها با ارتسام صور نیست. گاهی یک علم از جهتی فعلی است و از جهتی، انفعالی مانند علوم حادثی که در مواد خارجی تأثیر دارد.

علم مانند وجود، امری تشکیکی است و برخی اقدم، اول و شدید است و برخی، غیر اقدم، غیر اول و ضعیف است. مانند اولیت و اقدمیت و اشدیت علم حق تعالی بر سایر علوم؛ مانند علم به علت نسبت به علم به معلول.

اطلاق علم بر فعل، انفعال و اضافه مانند تعلیم، تعلم و عالمیت، مجازی است.

فصل نوزدهم: اثبات قوه قدسیه (ص ۳۸۴)

مبدأ علوم، عالم قدس است و تفاوت علوم در قابلیت و استعداد نفوس است، نه در مبدأ قدسی آن‌ها. هر نفسی به اندازه قابلیت خود از مبادی قدسی علم دریافت می‌کند. اگر قابلیت نفوس تام باشد، در افاضه علوم تفاوتی بین علوم اولی و غیر اولی نیست؛ همان‌گونه که اگر کسی حد وسط را بشناسد، اتصاف اصغر به اکبر را خواهد شناخت، خواه اکبر و اصغر مجهول باشند خواه نباشند. علم به حد وسط ممکن است سبب

این گمان شود که حمل اکبر بر اصغر یا اتصاف اصغر به اکبر، بی علت است در حالی که این گونه نیست. ممکن است علت محجوب و مستور باشد ولی ممکن نیست چیزی بدون علت پدید آید. پس وجود حد وسط و نیز شناخت آن نشان نمی دهد که اکبر بدون علت بر اصغر حمل شده است. علت در همه این علوم، مبدأ قدسی است که هم ذات او مستور از حواس است و هم فعل و تعلیم و افاضه او.

(و اما هذه الاسباب) اسباب ظاهری مانند بحث، تکرار، شنیدن از معلم بشری، فکر و مانند آن از معدات نزول علم است، نه علت و موجب آن. به همین جهت است که اختلاف و تخلف^۱ در آن رخ می دهد.

دلیل یکم: تعلیم گاهی به وسیله معلم بشری است و گاهی نیست. معلم بشری یا علم خود را از معلم بشری دیگری دریافت کرده است یا نه. فرض نخست به تسلسل می انجامد و محال است، پس تعلیم باید بی واسطه یا با واسطه از معلم قدسی باشد.

(و لانّ کل مارس، ص ۳۸۵) دلیل دوم: برخی از کسانی که علم را از معلم بشری دریافت می کنند، چیزی بر آن می افزایند. اگر این افزایش از

۱- اختلاف آن است که با وجود علت معین، گاهی یک معلول به وجود آید و گاهی معلول دیگر و جایگزین آن. تخلف آن است که گاهی معلول وجود آید و گاهی نیاید. «الذاتی لا یختلف و لا یختلف» نیز به همین معنی است، یعنی ممکن نیست که ذاتی چیزی از بین برود و با حفظ ذات، ذاتی دیگری جایگزین آن شود یا ذاتی از بین برود و چیزی جایگزین آن هم نشود. اولی اختلاف است و دومی تخلف.

معلم بشری بود، افزایش نبود. پس علوم و دست کم افزایش علوم از معلم قدسی است و از آنجا که هر علمی که در عصری افزایش محسوب نمی شود در عصرهای پیش از آن افزایش بوده است پس همه علوم از معلم قدسی است.

(و قد بینا من قبل) تعلم انسان از نفس خود: احساس سبب حصول تصورات جزئی در نفس می شود. این تصورات سبب آمادگی نفس برای ادراک تصورات کلی می شود. حصول تصورات، سبب می شود ذهن میان آن ها نسبتی برقرار کند و یکی را بر دیگری حمل نماید. رخ داد این فرایند بدون معلم نیز ممکن است. چنین رخ دادی آموزش نفس به خود است که حدس نامیده می شود.

(و هذا الاستعداد) تفاوت استعداد تعلم نفس یا تفاوت در قوه تحدس: انسان ها در قوه حدس با هم تفاوت دارند. برخی ضعیف و برخی قوی هستند. بعید نیست که در طرف قوی کسی و کسانی باشند که به سبب شدت حدس آن ها در کوتاه ترین زمان علم به حقایق اشیاء را به دست آورند بدون آن که آن را طلب کنند یا بدان شوق داشته باشند بلکه صرفاً از طریق قوت نفس، تصورات بی نهایت داشته باشند و ترکیب آنی و دفعی آن ها سبب علوم بی نهایت شود.

فصل بیستم: علیت علم به علت برای علم به معلول و نفی عکس آن (ص ۳۸۷)

مطلب یکم: ^۱ الف- جریان علیت، اعم از خارج است و در ذهن هم جاری است. پس همان گونه که بین اشیاء عینی رابطه علیت وجود دارد، بین موجودات ذهنی نیز علیت وجود دارد، چنان که بین ذهن و عین و عین و ذهن هم علیت وجود دارد. بنابراین ۱- برخی از موجودات عینی، علت برخی دیگرند. ۲- برخی از موجودات علمی، علت برخی دیگرند. ۳- برخی از موجودات عینی، علت برخی از موجودات علمی اند. ۴- برخی از موجودات علمی، علت برخی از موجودات عینی اند.

ب- علم به علت مستلزم علم به معلول است. بر این اساس، علم واجب تعالی به ذات خود مستلزم علم به موجودات و مخلوقات پیش از ایجاد است. اگر علم به ذات علت، اجمالی باشد، علم به معلول ها هم اجمالی است و اگر علم به ذات علت، تفصیلی باشد، علم به معلول ها هم تفصیلی خواهد بود.

ج- در منطق گفته شده که برهان (که همان علم به چیزی به واسطه چیز دیگر در حوزه تصدیقات است) بر دو قسم است: ۱- برهان لمّی که علم به معلول از طریق علم به علت است و برهان اَنّی که علم به علت از طریق معلول است. این سخنی مجمل است، زیرا نمی گوید آیا علم به

۱- مطلب یکم علیت علم به علت نسبت به علم به معلول است و مطلب دوم عدم علیت علم به معلول نسبت به علم به علت است که در ص ۲۵۰ مطرح می شود.

علت از طریق علم به معلول، قضیه مسوره است یا مهمله؟
در فلسفه هم که یقین‌آوری برهان‌ائی را نفی می‌کنند، عنوان گویا نیست که آیا اولاً، این گزاره هم مسوره است یا مهمله و ثانیاً آیا علم به علت از طریق علم به معلول به‌طور مطلق منتفی است یا علم خاصی مورد نظر است؟

این فصل و فصول پس از آن برای تبیین همین مسأله است.
مسائلی که در این عنوان تبیین می‌شود: ۱- واجب تعالی که علت همه موجودات و ممکنات است، با علم به ذات یا حیثیت علیت خود، به همه چیز پیش از ایجاد علم دارد. ۲- هیچ چیز و هیچ کسی از طریق علم به خود و سایر مخلوقات نمی‌تواند به حق تعالی علم داشته باشد. این نفی، نفی مطلق نیست. به این معنی نیست که کسی که مخلوقات حق تعالی را بشناسد، هیچ علمی به حق تعالی ندارد حتی علم به وجه و من وجه. ۳- مدار علم مخلوقات نیز همین است که از علیت به دست می‌آید، یعنی هرکه به علت چیزی علم داشته باشد، به معالیل و آثار آن نیز علم خواهد داشت.

برهان مشهور بر سببیت علم به علت برای علم به معلول: علت یا به حسب ذات خود علت است یا به حسب ذات خود علت نیست. اگر به حسب ذات خود علت نیست، برای تأثیر در معلول، نیاز به ضمیمه دارد و در واقع، این علت نیست بلکه مجموع از این و منضمات علت است. (علت یا تام است یا ناقص). مجموع یا به حسب ذات خود علت است

یا نیست. این زنجیره ادامه می‌یابد تا به علتی برسد که به حسب ذات خود علت و در واقع علت تام باشد.

کسی که این علت (تام) را بشناسد، با توجه به این‌که علیت آن به حسب ذات آن است، یا همه جهات ذات را از جمله جهتی که معلول از آن پدید آمده است را می‌شناسد یا آن جهتی را که نسبت به معلول، علیت و سببیت دارد خواهد شناخت. پس علم به علت مستلزم علم به معلول است.

به‌نظر می‌رسد این برهان باید از چند جهت تکمیل شود: ۱- همان‌گونه که میان اشیاء عینی رابطه علیت وجود دارد و همان‌گونه که میان عین و ذهن علیت وجود دارد و صور علمی معلول صور عینی است و گرنه به سفسطه می‌انجامد، میان صور علمی هم رابطه علیت وجود دارد و برخی از صور مانند علم به علت، علت برخی دیگر از صور مانند علم به معلول است. اگر رابطه علیت میان وجودهای علمی پذیرفته نشود، علیت علم به علت نسبت به علم به معلول اثبات نمی‌شود. ۲- سبب علیت علم به علت برای علم به معلول این است که معلول وجودی مستقل از علت ندارد و علت که خود را می‌شناسد یا هر کسی که علت را می‌شناسد، همه وجوه و حیثیت‌های آن را که یکی از آن‌ها وجود تفصیلی معلول است، می‌شناسد و در واقع علم به معلول همان علم به علت در مرتبه اقدم و اتم است مانند علم به تصویر و عکس کسی از طریق علم به خود او پیش از آن‌که عکس و تصویری از او محقق شود.

در واقع، همه آن‌چه که در معلول یا به نام معلول محقق می‌شود، پیش‌تر و در مرتبه علت وجود دارد. با این توضیح برهان تمام است و نیازی به استفاده از تضایف میان علت و معلول نیست.

(أقول، ص ۳۸۸) اگر این تعبیر ملاصدرا که با استفاده از تضایف، علم به معلول را از طریق علم به علت اثبات می‌کند، به عنوان دلیلی مستقل ارائه شود، بهتر است.

دلیل دوم: علیت و معلولیت متضایف‌اند. علم به یکی از دو متضایف، ملازم با علم به متضایف دیگر است. این بیان تلازم میان علم به علت و علم به معلول را اثبات می‌کند، یعنی همان‌گونه که علم به علت مستلزم علم به معلول است، علم به معلول هم مستلزم علم به علت است، زیرا تضایف همین اقتضا را دارد.

برای تمامیت برهان یا باید تضایف را اشراقی دانست، چنان‌که علامه فرموده‌اند یا باید علم را به حیثیت علیت و معلولیت برگرداند که هم درست است و هم برهانی. به این معنی که علم به معلول مستلزم علم به آن وجهی از علت است که معلول، معلول آن است نه بیش‌تر و البته بیش‌تر هم نه لازم است نه ممکن. اگرچه لازمه آن این است که علم به علت هم همین لازم را داشته باشد، یعنی علم به علت مستلزم علم به معلول از همان وجهی باشد که معلول از آن پدید آمده است نه بیش‌تر ولی با توجه به این‌که تمام هویت معلول همان وجه بودن برای علت است، هم درست است و هم بیش از این نه ممکن است نه لازم.

پس با شناخت علت، معلول را از وجه معلولیتش که همه هویت آن است می‌شناسیم. معلول هم بیش از وجه معلولیت ندارد تا شناخت آن لازم یا ممکن باشد و با شناخت معلول، علت را از همان وجهی می‌توان شناخت که در معلول تأثیر و علیت داشته است.

تحقیق: علت بر دو قسم است: ۱- علت ماهوی و چیزی که ماهیت آن علت چیزی است، مانند ماهیت مثلث که علت سه ضویه آن است. در این قسم، علم به علت مستلزم علم به معلول است، زیرا معلول در این جا، لوازم ماهیت است و لوازم ماهیت از ماهیت جدا نمی‌شود. پس علم به ماهیت، علم به لوازم آن است. ۲- علت وجودی و چیزی که وجود آن (اعم از وجود ذهنی و خارجی) علت چیزی است. این قسم از علت یا ماهیت ندارد یا اگر دارد ماهیت آن نقشی در علیت ندارد. این قسم از علت یا با وجود ذهنی خود علت است یا با وجود خارجی خود یا با هر دو.

علم به ماهیت چنین علتی مستلزم علم به معلول آن نیست، زیرا ماهیت آن نقشی در علیت ندارد چنان‌که ماهیت معلول هم نقشی در معلولیت ندارد. علم به وجود مفهومی آن نیز به همان دلیل، مستلزم علم به معلول نیست. آنچه در علیت و معلولیت نقش دارد، وجود خاص علت و معلول است، نه ماهیت و نه وجود عام. پس علم به وجود خاص علت است که مستلزم علم به وجود خاص معلول است.

به نظر میانی ملاصدرا، علم به هر چیزی متوقف بر اتحاد با معلوم و

احاطه بر آن و مبدأیت برای آن است. در این صورت، علم به معلول، خود وجود معلول است و علم به علت، خود علت است.

علم به هر چیزی یا با اتحاد با آن محقق می‌شود یا با احاطه بر آن یا با اتحاد با علت آن یا احاطه بر علت آن.

(ص ۳۸۹) اشکال فخر رازی: مقصود از علم به علت که سبب علم به معلول می‌شود: ۱- علم به ماهیت علت مستلزم علم به معلول است. اشکال: این در جایی درست است که معلول از لوازم ماهیت علت باشد نه همه‌جا؛ جایی صادق است که اولاً، علت، ماهیت داشته باشد. ثانیاً ماهیت علت، علت باشد. حال آن‌که حکما سببیت علم به علت برای علم به معلول را به‌طور مطلق گفته‌اند نه مختص این مورد. این قسم شامل مهم‌ترین موارد که علت ماهیت نداشته باشد مانند حق تعالی یا ماهیت آن علت نباشد مانند عقول و فروتر از آن نمی‌شود.

۲- علم به علت از حیثیت علت بودن، سبب علم به معلول از حیث معلول بودن است. این اگرچه درست است ولی فایده‌ای ندارد، زیرا علت و معلول، متضایف‌اند و دو شیئی متضایف در ذهن معیت دارند و هیچ‌یک از آن دو بر هم‌دیگر تقدم ندارند. پس علم به هیچ‌یک از آن دو مقدم نیست تا سبب علم به دیگری شود. ۳- علم به علت از همه وجوه و حیثیات سبب علم به معلول است. این هم فایده‌ای ندارد، زیرا معلول در حکم جزء علت است و علم به هر مجموعه‌ای مستلزم علم به اجزاء آن است و اختصاص به علت و معلول ندارد.

(وجه الاندفاع، ص ۳۹۰) پاسخ: مقصود حکما هیچ یک از اقسام یادشده نیست. حقیقت علت مقتضی وجود معلول است؛ هرگاه علت وجود داشته باشد، معلول هم بالضروره همراه آن وجود دارد، خواه وجود علت در خارج باشد، خواه در ذهن همان گونه که ماهیت و لوازم آن با هم تلازم و معیت دارند. در واقع، ضرورت بالقیاس بین وجود علت و معلول، اختصاص به خارج ندارد بلکه در ذهن هم محقق است و مقصود حکما از علیت علم به علت برای علم به معلول، همین ضرورت بالقیاس است که اعم از خارج و ذهن است.

(فان قلت)، اشکال (از فخر رازی): ذات علت و معلول غیر از علیت علت و معلولیت معلول است. تضایف و با هم بودن مربوط به علیت و معلولیت است نه ذات علت و معلول، زیرا اولاً، اگر ذات علت و معلول، متضایف بودند، جوهر قائم به ذات نبودند. ثانیاً، اگر ذات علت و معلول، متضایف بودند، باید با هم معیت داشته باشند، در حالی که ذات علت و معلول با هم معیت ندارند بلکه علت متقدم بر معلول است. پس تلازم میان تعقل علت و معلول در واقع تلازم میان علیت و معلولیت است نه ذات علت و معلول. پس با علم به ذات علت نمی توان به ذات معلول علم یافت.

(فنقول)، پاسخ: علیت علت، زائد بر ذات و وجود علت نیست و گرنه علیت علت برای آن علیت هم زائد بود و به تسلسل می انجامید. علیت علت، عین ذات علت است ولی اضافه، زائد بر ذات علت است.

(اما کون المضاف، ص ۳۹۱) توضیح: در علیت سه امر وجود دارد: ۱- وجود علت ۲- ماهیت علت ۳- علیت علت که از مقوله اضافه است. وجود جوهر غیر از ماهیت ذهنی آن است و ماهیت ذهنی آن غیر از علیت آن است. علیت علت به وجود آن است نه ماهیت آن. به همین سبب است که تعقل ماهیت علت مستلزم علیت آن نیست، چنانکه وجود آتش خارجی سبب سوزندگی است ولی از تعقل ماهیت آتش، ماهیت سوزندگی تعقل نمی‌شود، چنانکه ماهیت اضافه آن به معلول هم لازم نمی‌آید.

نکته: برخی اضافه را معقول ثانی فلسفی می‌دانند که در خارج وجود ندارد. ملاصدرا اضافه را موجود خارجی می‌داند و خارجی نبودن آن را سبب کذب گزاره‌های اضافی حاکی از خارج می‌داند، مانند این پدر است یا این علت و آن معلول است.

از نظر مشهور، مفاهیم اضافی مانند علیت و معلولیت، معقول ثانی فلسفی است و چنین معقولی در خارج وجود ندارد و عروض خارجی ندارد بلکه تنها اتصاف خارجی دارد.

مصحح صدق قضایا سه چیز است: ۱- خود شیئی در خارج موجود باشد مانند درخت موجود است. ۲- مقارن آن در خارج موجود باشد مانند درخت سبز است. ۳- منشأ انتزاع آن در خارج موجود باشد. به نظر مشهور، معقول ثانی همین است. علامه، عروض و اتصاف معقول ثانی فلسفی را در خارج می‌داند، زیرا اگر شیئی در خارج متصف به چیزی

باشد که در ذهن موجود است، لازمه‌اش این است که چیزی که در ذهن وجود دارد، وجود خارجی داشته باشد. از عبارات صدرای نیز می‌توان آن را دریافت. آنچه را ملاصدرا این‌جا درباره اضافه گفتند اشاره به همین نکته است.

(فان رجعت و قلت)، اشکال دیگر رازی بر سببیت علم به علت نسبت به علم به معلول: ذات علت، حقیقتی غیر از ذات معلول دارد و هیچ‌کدام عین یا جزء دیگری نیستند بلکه متباین از هم هستند. پس علم به یکی از آن دو مستلزم علم به دیگری نیست، همان‌گونه که علم به یک متباین مستلزم علم به متباین دیگری نیست.

(فنفول)، پاسخ: علت و معلول با هم تباین ندارند. آن دو مانند دو فرد از یک نوع نیستند تا علم به یکی از آن‌ها با جهل و غفلت از دیگری ممکن باشد. وجود معلول از نتایج وجود علت است و نسبت وجود معلول به وجود علت مانند نسبت لوازم ماهیت به ماهیت است.

(و وجود العلّة، ص ۳۹۲) معلول از مراتب وجود علت است؛ وجهی از وجوه آن است و علت، حقیقت معلول و تمام و کمال آن است.

(و اما المطلب الثانی)، مطلب دوم: علم به معلول سبب علم به علت معین نیست. (آنچه درباره یقین‌زا نبودن برهان‌انی و دلایل کلامی گفته می‌شود، مستند به همین مطلب است).

قاعده کلی این است که چیزی که موجب و مستلزم چیز دیگری است، علت آن است. اگر این موجبیت و استلزام عینی و خارجی باشد،

علیت آن هم عینی و خارجی است و اگر موجبیت و استلزام آن علمی یا ذهنی باشد، علیت آن هم علمی و ذهنی است.

حق تعالی سبب و علت وجودی همه موجودات است و وجود اوست که موجب و مستلزم وجود موجودات دیگر است. چون موجبیت علمی فرع موجبیت عینی است، پس همان گونه که وجود او مستلزم وجود سایر موجودات است، علم به او هم مستلزم علم به سایر موجودات است. این همان مطلب نخست است که علم به علت و سبب، مستلزم علم به معلول است. با توجه به همین مطلب است که مطلب دوم به دست می آید. مطلب دوم این است که علم به معلول، موجب و مستلزم علم به علت نیست، زیرا آنچه ملاک موجبیت و استلزام بود، علیت موجب و سبب بود که این جا وجود ندارد.

توضیح: اگر علم به معلول سبب علم به علت باشد، باید در مرتبه نخست، خود معلول سبب وجود علت باشد تا علم به او هم این سببیت را داشته باشد وگرنه لازمه اش این است که آنچه علت نیست، علت باشد. اگر علم به معلول، سبب علم به علت باشد، باید خود معلول هم سبب وجود علت باشد، زیرا علم و وجود در هر موجودی یک حقیقت است نه آن که علم غیر از وجود عالم باشد یا به آن ضمیمه شده باشد. یک حقیقت است که به نظر غیر دقیق از جهتی ذات عالم است و از جهتی دیگر، علم او ولی به نظر دقیق، از همان حیثیت که وجود است، علم است و از همان حیثیت که ذات عالم است، وصف اوست. این

همان مساوقت وجود با کمالات به طور عام و وحدت علم و عالم و معلوم به طور خاص است.

پس اگر علم به معلول، علت علم به علت باشد، خود وجود معلول هم باید علت وجود علت باشد ولی معلول از توابع و فروع علت و در نتیجه متأخر از علت است و علت هرچه که باشد، باید متقدم بر معلول باشد، پس لازمه اش این است که وجود معلول که به تبع علت علم او برای علم به علت، علت وجود علت شده است، در عین حال که از جهت معلولیت خود متأخر از علت است، از جهت علتیت خود برای علت، متقدم باشد و این تقدم شیئی بر خودش است. پس علم به معلول سبب علم به علت نیست. تا این جا برهان بر نفی سببیت علم به معلول برای علم به علت تمام است.

بر این اساس، نه تنها علم به معلول بلکه همه احکام معلول مستند به علت است. پس هیچ چیزی معلوم نمی شود مگر به تبع علم به علت حقیقی آن که حق تعالی است؛ دیده نمی شود، مگر به تبع دیدن حق تعالی؛ هیچ کس فاعل نیست مگر به تبع فاعلیت حق تعالی. همه این ها بدین سبب است که هیچ چیزی موجود نیست مگر به تبع وجود حق تعالی. این اصل در همه مراتب توحید جاری است؛ وجود موجودات، مستند به وجود او، صفات و کمالات موجودات، مستند به صفات و کمالات او، افعال موجودات، مستند به افعال او و آثار موجودات هم مستند به آثار اوست. نکته بعدی که ملاصدرا برای اثبات سببیت علم به

معلول برای علم به علت‌ما نه علت متعین، مطرح می‌کند، اگر چه درست است ولی با استدلال فوق سازگار نیست.

استدلال این بود که سببیت علم به معلول برای علم به علت، مستلزم سببیت وجود معلول برای وجود علت است و چون معلول، علت وجود علت نیست پس علم به آن هم علت علم به معلول نیست ولی اینک می‌گویند علم به معلول سبب علم به اصل وجود علت هست ولی سبب علم به ویژگی‌ها و صفات علت نیست.

(ص ۳۹۳ نعم لما كان استناد): اینک سخن ملاصدرا این است که از آن‌جا که معلول ذات مستقل ندارد و مستند و متعلق به علت بلکه عین تعلق و استناد به علت است، این وابستگی و تعلق معلول، وابستگی و تعلق به چیزی است و نمی‌شود معلول وابسته باشد ولی وابسته به چیزی نباشد و ممکن نیست چیزی معلول باشد ولی علت نداشته باشد. پس علم به معلول (از جهات معلولیت آن) مستلزم علم به مستند الیه و متعلق به آن است. پس علم به معلول مستلزم علم به یک علت است، نه مستلزم علم به علت خاص و معین.

هر معلولی علتی دارد و گرنه معلول، معلول نخواهد بود که خلاف فرض است و تناقض. گاهی معلول تنها با یک علت سنخیت دارد و ممکن نیست علت دیگری برای آن فرض شود. در این صورت میان علم به علت و علم به معلول، تلازم وجود دارد. این مانند صدق کلی عکس موجه کلی است که اگرچه دائم الصدق نیست ولی صدق آن در برخی

از موارد نه تنها ممکن بلکه ضروری است مانند عکس «کل انسان ناطق».

در مواردی که نسبت میان علت و معلول، انحصاری باشد و معلول تنها یک علت داشته باشد و لازم، خاص باشد، علم به معلول مستلزم علم به علت و همه حیثیتهای علت است که در علیت آن تأثیر داشته است ولی اگر معلول با علت‌های متعدد سنخیت داشته باشد یا علت‌های مختلف، وجه جامع و مشترکی داشته باشند که معلول از آن وجه پدید آمده باشد، یعنی اگر معلول، خاص و علت عام باشد؛ لازم عام باشد و بتواند از ملزوم‌های متعدد و مختلف پدید آید، علم به معلول مستلزم علم به علت خاص نیست. مانند علم به حرارت که مستلزم علم به منبع عامی برای حرارت هست ولی نشان نمی‌دهد که آن علت و منبع، خورشید است یا آتش یا عفونت یا اصطکاک یا حرکت سریع یا غضب.

جمع میان دلیل ملاصدرا بر نفی سببیت علم به معلول برای علم به علت و پذیرش سببیت علم به معلول برای علم به علت عام که با عبارت «نعم لما كان استناد المعلول» بیان کردند، ممکن نیست. تنها راه آن این است که مطلق علم به معلول، تنها از طریق علم به علت محقق شود، خواه علم به اصل علت باشد یا علم به مختصات و صفات علت خاص. یعنی وقتی از طریق علم به معلول، به علت‌ما علم پیدا می‌کنیم، در واقع اول علت را شناخته‌ایم و به تبع آن معلول را و علم به علت از طریق معلول، در واقع توجه و التفات به همان علم قبلی به علت است که سبب علم به معلول شده است.

اگر دلیل یادشده را نادیده بگیریم و برهان دیگری ارائه کنیم، مطلب روشن خواهد شد. وجه نادیده گرفتن دلیل ملاصدرا اولاً، همان ناسازگاری با سببیت علم به معلول برای علم به علت‌ما است. ثانیاً، ابهام آن در مورد این‌که این علم به علت، توجه به همان علم قبلی است یا علم جدید و ثالثاً، کلام ملاصدرا صریح نیست که این دلیل مربوط به علم حضوری است یا حصولی یا هر دو.

برهان پیشنهادی بر اساس مبانی و مصرحات ملاصدرا: معلول مرتبه‌ای از مراتب یا وجهی از وجوه علت است. علم به علت، علم به همه مراتب و وجوه آن است که معلول هم یکی از آنهاست. پس علم به علت مستلزم علم به معلول است ولی علم به معلول که وجهی از وجوه علت است، تنها به علم به وجه علت می‌انجامد.

(فان قلت)، اشکال: اگر معلول معین، مقتضی علت خاص نباشد، لازمه‌اش این است که نسبت آن با علت خودش و سایر اشیاء برابر باشد. در این صورت دلیلی ندارد که مستند به علت خاصی باشد. اشکال بر این مطلب وارد شده که معلول به سبب فقر خود نیاز به علتی دارد مانند حرارت که علتی می‌خواهد. حال اگر هر علتی برای حرارت بسنده باشد دلیلی ندارد که هر حرارتی مستند به علت خاصی باشد. پس هر حرارتی می‌تواند معلول هر علتی باشد که خلاف عقل و وجدان است.

(قلنا)، پاسخ: معلول به دلیل نیازمندی فقط نیازمند به علتی است که از آن رفع نیاز کند، مانند خیمه‌ای که نیاز به عمود دارد ولی این علت‌ها و

عمودها هستند که برای هر معلول و خیمه‌ای مناسب نیستند. به تعبیر دیگر، معلول فقط نیاز به علت دارد. هر علتی که باشد برای آن تفاوتی ندارد ولی علت خاص فقط معلول خاص ایجاد می‌کند و هر عمودی برای برپایی هر خیمه‌ای مناسب نیست. چنان‌که ماده در تقوم نیاز به صورت دارد، هر صورتی که باشد ولی صورت، مقوم هر ماده‌ای نیست. (و لهذا نظائر کثیره، ص ۳۹۴) مثال‌ها: ۱- نسبت جنس به فصل مانند حیوان به ناطق و سایر فصول برابر است و هر فصلی که بر حیوان افزوده شود، مقوم و محصل آن است و آن را از ابهام خارج می‌کند ولی نسبت ناطق به هر جنسی برابر نیست و این‌گونه نیست که بتوان بر هر جنسی افزوده شود. جنس در این مثال مانند معلول است که نسبت به همه علت‌ها و فصول برابر است و فصل مانند علت است که جنس خاصی را اقتضاء می‌کند.

(و کذلک النوع)، ۲- نسبت نوع به فرد هم برابر است، یعنی نوع برای تحصیل شخصی نیاز به شخصی دارد، هرچه که باشد برایش تفاوت ندارد ولی شخص مانند زید مقتضی نوع خاصی مانند انسان است و نسبت آن با همه انواع برابر نیست. نوع در این مثال مانند معلول است که نسبت به همه علت‌ها و افراد برابر است و فرد مانند علت است که نوع خاصی را اقتضاء می‌کند.

۳- نسبت ماده به صورت که توضیح داده شد، ماده در این مثال مانند معلول است که نسبت به همه علت‌ها و صور برابر است و صورت مانند

علت است که ماده خاصی را اقتضاء می‌کند.

(و ما اشتهر عند الناس)، اشکال: در مورد مثال دوم (برابری نسبت نوع به فرد و این که نوع مقتضی فرد خاص نیست) اشکالی وارد شده که به یکی از قواعد مشهور نزد حکما بر می‌گردد: برخی از ماهیات نوعی، مانند ابداعات، مقتضی شخص خاص‌اند که از آن به انحصار نوع آن‌ها در فرد تعبیر شده است. حاصل این سخن این است که گاهی تشخص از لوازم نوع است، در حالی که گفته شد، نوع اقتضای شخص معین را ندارد.

(لیس بصحیح عندنا)، پاسخ: سخن مشهور مبنی بر این که تشخص از لوازم ماهیت است، نادرست است، زیرا با توجه به اصالت وجود و تشخص ذاتی آن، اگر ماهیت مقتضی تشخص باشد، به این معناست که ماهیت مقتضی وجود است، حال آن که ماهیت بدون وجود چیزی نیست تا حکمی داشته باشد. این وجود است که مقتضی ماهیت خاصی است.

(فان قلت، ص ۳۹۵) اشکال: اگر علم به خصوصیت یکی از معلول‌ها، علم حضوری باشد، در این صورت علم به معلول، سبب علم به خصوصیت علت است، همان‌گونه که علم به علت سبب علم به معلول بود.

(قلنا)، پاسخ: بر اساس برهانی که در آغاز مطرح شد، سببیت چه در عین باشد و چه در علم، بین علت و معلول محقق می‌شود نه بین معلول و علت، زیرا وجه علیت اقوی بودن علت بر معلول است و این اقوی

بودن هم سبب وجود معلول در خارج است و هم سبب معرفت به معلول. عکس آن ممکن نیست، زیرا لازمه اش این است که وجود ضعیف (معلول) علت وجود اقوای از خود باشد.

نکته: بر اساس دلیل پیشنهادی، اصل بحث از اساس تغییر می کند و این اشکال هم از اصل مطرح نمی شود.

فصل بیست و یکم: انحصار علم به ذی السبب از طریق علم به سبب

(علم به معلول تنها از طریق علم به علت آن حاصل می شود). (ص ۳۹۶)

در فصل قبلی گفته شد که علم به سبب، علت علم به معلول است. در این فصل، انحصار آن را تبیین می کنند و این که علم به معلول تنها از طریق علم به علت حاصل می شود. پس علم به چیزی غیر از طریق علم به علت آن، علم و یقینی نیست. مقصود از علم در این مسأله، علم یقینی است نه حسی، وهمی و خیالی.

علم یقینی: جزم به ثبوت محمول برای موضوع بالضروره که اعتقاد جازم مطابق با واقع از لوازم آن است.

(فالذی له سبب، ص ۳۹۷) برهان: اولاً، این برهان مطالب مقدماتی متعددی دارد که در جای خود مدلل شده است و تکرار آن ضرورت ندارد مانند یقین، برهان آنی، نیازمندی ممکن به علت، اصالت وجود، جعل وجود، اعتباری بودن ماهیت، وجود عرضی ماهیت و مانند آن. ثانیاً، دو مقدمه به کار رفته که می توان آن را دو برهان لحاظ کرد ولی در کتاب،

به صورت یک برهان آمده است.

تقریر یکم: هر موجود ممکنی نیازمند به علت است و وجود آن متأخر از علت است. با توجه به عین ربط بودن معلول نسبت به علت، علم به معلول بدون علم به علت ممکن نیست و گرنه معلول عین ربط نخواهد بود. مفاد این برهان همان چیزی است که در فصل قبل هم گفته شد و ثابت شد که علم به سبب، علت علم به معلول است. وجه انحصار علم به ذی السبب از طریق علم به سبب که موضوع این فصل است بدین دلیل است که همان‌گونه که ممکن نیست معلول، دو علت داشته باشد، علم به معلول هم ممکن نیست دو علت داشته باشد. مثلاً یک علم از طریق علت آن باشد و دیگری علم بی‌واسطه از خود معلول، زیرا علم و عین یک حقیقت است.

به تعبیر دیگر، معلول تنها یک حیثیت دارد و آن ربط و تعلق به علت است. این حیثیت واحد نه علت وجودی متعدد دارد و نه علت معرفتی و علمی متعدد.

(اما اذا نظرت، ص ۳۹۸) تقریر دوم: با توجه به مساوقت وجود و کمالات وجود، وجود معلول همان علم است و همان‌گونه که وجود معلول تنها یک علت دارد، علم معلول هم تنها یک علت دارد. علم عالم به وجود و کمالات معلول هم یک حقیقت است که مستند به یک علت می‌باشد.

(لأن المفروض)، تقریر سوم: (به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرا همین

است) علم عالم به هر چیزی که تعلق گرفته باشد، عین وجود اوست (نظریه انکشاف). اولاً، وجود عالم علت دارد و علت آن مقدم بر آن است. ثانیاً، علم و وجود او یک حقیقت است. ثالثاً همان‌گونه که وجود عالم از هیچ جهتی مستقل از علت او نیست، علم عالم هم از هیچ جهتی مستقل از علت او نیست. از طرفی معلوم هم همین‌گونه است که وجود و معلومیت او یک حقیقت است و وجود و معلومیت او از هیچ حیثیتی مستقل از علتش نیست. پس هر که معلول و معلوم را بشناسد، در واقع و اولاً، و بالذات علت را شناخته است و ثانیاً و بالعرض معلول و معلوم را. حاصل آن‌که همه ممکنات عین تعلق به علت هستند و هیچ حیثیتی غیر از استناد به علت ندارند. پس بدون استناد به معلومیت حق تعالی معلوم واقع نمی‌شوند.

(و لقا ئل ان یقول)، اشکال: با علم به بنا علم به بنا حاصل می‌شود که در واقع علم به علت از طریق علم به معلول حاصل شده است، حال آن‌که بر حسب استدلال شما باید عکس آن رخ دهد و با علم به بنا علم به بنا حاصل شود.

(فتقول)، پاسخ ۱: با علم به بنا، علم به بنا حاصل نمی‌شود بلکه علم به نیاز بنا به بنا حاصل می‌شود. چنان‌که قبلاً گفته شد، ماده به مقوم نیاز دارد؛ جنس به محصل و مقسم نیاز دارد و نوع به مشخص نه بیش‌تر. همین علم به نیاز بنا به بنا لازم بنا و احتیاج آن است و علت آن، ماهیت و نیاز بناست. پس همین هم علم از علت به معلول است، زیرا نیاز به بنا

داشتن معلول ماهیت بناست. در واقع امکان بنا، علت نیاز به بناست و همین جا هم از علم به علت، علم به معلول حاصل شده است. معلول اگرچه وجودش معلول است ولی همین معلولیت و امکان آن علت نیازمندی به علت است.

(ثم العلم بحاجه شیئ)، پاسخ ۲: علمی که از بنا حاصل شده است بدین سبب که وجود بنا مستند به بناست، حاصل شده است، یعنی هم وجود بنا و هم صفات بنا و هم علم حاصل از آن مستند به علت آن است و بنا قطع نظر از بنا چیزی نیست تا سبب علم شود. بنابراین علم به بنا که حاصل از بناست، مربوط به بنا نیست بلکه مربوط به بناست. (توحید). بر این اساس، همه براهین انی به لمی برمی گردند.

(الذی یکون غنیاً، ص ۴۰۰) راه علم به چیزی که سبب ندارد: چیزی که سبب ندارد، برهان هم ندارد و چیزی که برهان ندارد، حد هم ندارد. علم به چنین چیزی یا ۱- بدیهی است یا ۲- ممکن نیست مانند ممتنعات یا ۳- از طریق آثار و لوازم آن است و در این صورت هم علم به کنه آن ممکن نیست.

حق تعالی برهان بر هر چیزی و حقیقت هر چیزی است. همه عوالم وجود، مظاهر اویند. هرکه هرچه را بشناسد، در حقیقت حق تعالی را از وجه آن چیز شناخته است.

(و اعلم ان فی هذا المقام)، اشکال: با توجه به آنچه گفته شد: علم به علت تنها راه علم به معلول است. پس نه معلول را مستقل از علت

می‌توان شناخت و نه علت را می‌توان از طریق معلول شناخت، اشکال بزرگی مطرح می‌شود.

مقدمات تقریر اشکال: ۱- از سویی علم انسان به نفس خود، عین نفس است. ۲- وجود انسان علت دارد. ۳- علم به چیزی که علت دارد تنها از طریق علت آن ممکن است. ۴- پس علم انسان به خودش تنها با علم او به حق تعالی ممکن است. ۵- علم انسان به خودش، در نهایت قوت و وثاقت است. ۶- هر معلولی ضعیف‌تر از علت خود است. ۷- انسان به حق تعالی یا علم ندارد یا علم او به حق تعالی ضعیف‌تر از علمش به خودش است.

با توجه به این مقدمات به‌ویژه مقدمه پنجم و ششم، علم انسان به حق تعالی باید اقوی و اوثق از علم او به خودش باشد، حال آن‌که این‌گونه نیست.

(و حلّ هذا الاشکال، ص ۴۰۱) پاسخ: عبارت همان‌گونه که در چنین مباحثی انتظار می‌رود، رسا نیست. شاید مقصود ملاصدرا توضیحی باشد که ارائه می‌شود: ۱- ذات حق تعالی غیب محض است و شناخت‌ناپذیر. ۲- موجودات از جمله انسان، فعل و ظهور اسماء و صفات و تعینات اوست نه فعل و ظهور ذات. ۳- شناخت انسان نیز به تعینات و ظهورات تعلق می‌گیرد نه ذات. ۴- علم هر چیزی عین وجود آن چیز است، نه زائد و منضم به آن. ۵- همان‌گونه که وجود موجودات عین ربط به حق تعالی هستند، علم آن‌ها و سایر کمالات آن‌ها نیز همین‌گونه است. ۶-

میان ظاهر و مظهر، ربط و مربوط الیه و مبدأ و ذوالمبدأ، تباین و غیریت حقیقی نیست بلکه غیریت در رتبه یا در ظهور و خفاست. ۷- علم انسان به خودش چندان معنی به نیست، چه رسد به این که کامل و تفصیلی باشد. انسان فقط می داند که هست. ۸- انسان چنین علمی به حق تعالی نیز دارد و اگر کسی نداشته باشد، به دلیل موانعی است که راه بر علم یا بر ظهور علم بسته است.

فصل بیست و دوم: کلی بودن علم به اشیاء از طریق علم به اسباب آنها (ص ۴۰۳)

علم یا مفهومی، ماهوی و ذهنی است مانند علم واجب تعالی به اشیاء از نظر متأخران از حکما (فارابی و شیخ) یا حضوری مانند علم نفس به ذات خود و صور قائم به آن.

علم حصولی، کلی است حتی اگر متعلق آن علم، اشیاء جزئی و شخصی باشد، زیرا شخصی بودن به وجود خارجی است. پس علم ذهنی به هر چیزی کلی است.

مقصود از جزئی در تقسیم مفهوم به کلی و جزئی، جزئی اضافی و نسبی است نه جزئی حقیقی و شخصی، زیرا مفهوم ذهنی، جزئی حقیقی و شخصی نمی شود، هر چند قیود بسیاری هم داشته باشد.

علم جزئی اضافی به اشیاء دو قسم است: ۱- از راه احساس مانند علم انسان به جزئیات. ۲- از راه علم به علل اشیاء مانند علم واجب تعالی به

جزئیات نزد مشاء.

(فقد قال الشيخ، ص ۴۰۴) دلایل شیخ: دلیل یکم: علم واجب تعالی به اشیاء اگرچه ماهوی و صوری ذهنی زائد بر ذات است ولی از طریق انطباع صور اشیاء در ذات او نیست، زیرا علم صوری از طریق اشیاء یا ذاتی حق تعالی است یا عارض بر او. اگر ذاتی او باشد، لازمه اش تقوم ذات واجب به غیر است و اگر وصف عارض باشد، سه اشکال دارد:

(فلاتکون واجبه)، ۱- ذات او معروض حوادث خواهد بود و در نتیجه من جمیع الجهات واجب نخواهد بود.

(و یکون لولا امور من خارج)، ۲- ذات واجب فاقد برخی از کمالات خواهد بود.

(و یکون له حال)، ۳- غیر واجب در او مؤثر خواهد بود. (اشکال دوم و سوم را می توان به اشکال نخست برگرداند).

(و لانه مبدأ کل وجود)، دلیل دوم: واجب تعالی مبدأ همه اشیاء است. او به خود و مبدأ بودن خود عالم است. علم به علت، علم به معلول هم هست. پس واجب تعالی به همه اشیاء پیش و پس از ایجاد، عالم است.

(و من وجه آخر)، دلیل سوم: علم واجب به امور متغیر از وجه تغیر آنها (مانند علم حاصل از حواس) نیست. او علمی ندارد که زمانی نبوده، سپس موجود شده و پس از آن معدوم شود. علم شخصی و جزئی این سه حالت را دارد ولی علم واجب این حالات را ندارد و گرنه با تغیر حالات، ذات تغیر می کند. پس علم واجب تعالی به اشیاء متغیر به گونه

جزئی و انفعالی نیست بلکه به گونه کلی و مصون از تغییر است.

علم به امور مادی دو گونه ممکن است: ۱- به گونه کلی و با ادراک ماهیت یا علت آن‌ها. این علم کلی و تغییرناپذیر است. ۲- به گونه جزئی و متأثر از مواد آن‌ها. این علم جزئی و تغییرپذیر است. حاصل آن‌که واجب تعالی علم حسی و خیالی ندارد، زیرا این دو، مادی و متغیرند. پس علم او به امور متغیر، به گونه کلی است.

(بل الواجب الوجود، ص ۴۰۵) با این‌که علم واجب تعالی به اشیاء به گونه کلی است، با این‌حال چیزی از احاطه علمی او بیرون نیست. راه‌های علم به اشیاء جزئی: ۱- علم به آن‌ها از طریق حواس ۲- علم به آن‌ها از طریق کلی ۳- علم حضوری.

(اما کیفیۀ ذلک)، شیخ برای تبیین علم واجب تعالی به امور جزئی و شخصی راه دوم را انتخاب کرده است: واجب تعالی هم ذات خود را تعقل می‌کند، هم مبدأ بودن خود برای موجودات را و از آن‌جا که علم به علت علم به معلول است، پس از طریق علم به ذات خود به همه موجودات ثابت و متغیر علم ثابت و کلی دارد مانند علم کلی منجم به جزئیات حرکات ستارگان و سیارات (یا افلاک) که سبب می‌شود به همه خسوف و کسوف‌ها به گونه تفصیلی علم داشته باشد. این علم کلی و ثابت است، برخلاف همین علم اگر از طریق رصد ستارگان با مدارک حسی انجام شود. حاصل سخن شیخ: واجب تعالی به همه جزئیات موجودات علم دارد. این علم به گونه کلی است نه جزئی و متغیر مانند

علم حسی. پس اشکال غزالی مبنی بر انکار علم واجب به جزئیات بر او وارد نیست.

فصل بیست و سوم: تغییر علم به جزئیات به تبع تغییر در جزئیات (ص ۴۰۷)

برخی از سخنان شیخ: به اشیاء متغیر دو گونه علم می‌توان داشت: ۱- علمی که با تغییر معلوم، تغییر کند؛ علم متغیر به متغیرات. ۲- علمی که با تغییر معلوم، تغییر نکند؛ علم ثابت به متغیرات.

از جنبه دیگر، علم به امور جزئی دو گونه است: ۱- علم به گونه‌ای که عالم هم به همراه آن تغییر می‌کند. مانند علم به خسوف در زمان رخداد و مشاهده آن نه قبل و بعد آن. ۲- علم به گونه‌ای که عالم به همراه آن تغییر نمی‌کند. مانند علم منجم به خسوف پیش از زمان رخداد آن. با این‌که منجم در سه زمان پیش از خسوف، هنگام خسوف و پس از خسوف، سه حالت دارد ولی علم او به خسوف که ناشی از محاسبات کلی و صور غیر حسی و غیرانطباعی است، تغییر نمی‌کند. علم واجب تعالی به جزئیات نیز همین‌گونه است و علم جزئی به وجه کلی است.

(و توضیح،) علم بر دو قسم است: ۱- انفعالی ۲- فعلی. علم انفعالی آن است که پس از رخداد معلوم، پدید می‌آید و تابع معلوم است. علم فعلی آن است که پیش از رخداد معلوم پدید می‌آید و معلوم تابع آن است.

علم انفعالی که از طریق خود اشیاء حاصل می‌شود، با دگرگونی اشیاء، آن علم نیز تغییر می‌کند ولی علم به اشیاء از طریق اسباب آنها با تغییر اشیاء تغییر نمی‌کند.

(و قال بعض الناس، ص ۴۰۸) تفسیر برخی از متکلمان درباره علم ثابت به متغیرات: علم به چیزی پیش از رخداد آن، عین علم به آن پس از رخداد آن است.

(الاول)، دو اشکال بر این تفسیر وارد کرده‌اند: ۱- اگر علم به چیزی پیش از وقوع آن همان علم به آن پس از وقوع آن باشد، لازمه‌اش این است هنگامی که آن چیز واقع شد بدان عالم باشیم، هرچند آن را ندیده باشیم. مثلاً اگر در روز می‌دانیم که ده ساعت دیگر شب می‌شود و در جایی باشیم که از وقوع شب مطلع نشویم، پس از ده ساعت باید به وقوع شب عالم باشیم، یا اگر در شب می‌دانیم ده ساعت دیگر خورشید طلوع می‌کند، باید پس از ده ساعت به طلوع خورشید عالم باشیم حتی اگر آن را ندیده باشیم. حال آن‌که چنین چیزی نادرست است. (مگر هرکه هرچه گفته باشد باید نقل شود؟! اگر علم پیشین از راه علم به اسباب یک رخداد باشد، علم پیشین باقی است و فرق علم فعلی با انفعالی در همین است).

(و الثانی، ص ۴۰۹) ۲- علم مستدعی صورتی است که مطابق با معلوم باشد. صورت چیزی پیش از رخداد غیر از صورت آن پس از رخداد آن است. وقتی میان این دو صورت آن چیز تفاوت وجود دارد، علم به آن

صورت‌ها هم باید تفاوت داشته باشد. پس ممکن نیست علم به چیزی پیش از رخداد آن، عین علم به آن پس از رخداد آن باشد.

(قال المحقق الطوسی)، سخن خواجه طوسی: تمایز اشیاء یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به عوارض ذات. (شیخ اشراق: یا به تشکیک در ذات).

اشیاء متفق الحقیقه (که به عوارض ذات تمایز دارند) بر دو قسم‌اند:
۱- اشیاء قارّ ۲- اشیاء غیرقارّ.

اشیاء غیرقارّ یا با زمان هستند مانند حرکت یا در زمان هستند مانند زمانیات مانند نوشتن.

علت این‌که اشیاء غیرقارّ یا با زمان‌اند یا در زمان این است که اولین علت تغییر، زمان است و چون زمان ذات متغیر است، تغییر علتی مقدم بر آن ندارد.

اشیاء قارّ نیز یا در مکان‌اند مانند جسمی که در مکان است یا با مکان مانند صور جسمی که با مکان هستند.

علت این‌که اشیاء قارّ یا در مکان‌اند یا با مکان، این است که اولین سبب تکثر اشیاء قارّ، مکان است.

(الذی یقبل الوضع، ص ۴۱۰) معانی وضع: ۱- قابل اشاره حسی بودن
۲- هیئت حاصل از نسبت اجزاء شیئی به هم یا به خارج.

علت اصلی تکثر افراد نوع قارّ چیزی است که ذاتاً وضع می‌پذیرد و قابل اشاره حسی است و اجزاء آن نسبت به هم وضع دارند.

کثرت افراد متفق الحقیقه، یا زمان است یا مکان یا هردو. (این عوامل استقرائی است و بسا ماده، کمیت، کیفیت و سایر مقولات هم علت تمایز باشند).

(اذا تقرّر هذا)، حال پس از این که معلوم شد، اشیاء متکثر متفق الحقیقه، زمانی و مکانی هستند، به اصل بحث برمی گردند: اگر مدرک (مثلاً سامعه و باصره) چیزی متعلق به زمان و مکان باشد، ادراک آن ها با ابزار جسمانی است و ابزار جسمانی اعم از حواس ظاهری و باطنی است.

اگر مدرک، امری جسمانی، زمانی و مکانی باشد، چیزی را درک می کند که در معرض تغییر قرار دارد.

(اما المدرک الذی، ص ۴۱۱)، اگر مدرک زمانی و مکانی نباشد بلکه مجرد باشد، ادراک آن نه جزئی است نه متغیر نه مربوط به زمان اعم از گذشته و حال و آینده. ادراک مدرک مجرد، تام و محیط بر زمان و مکان و تغییرات است و به همین جهت می داند که معلوم در کدام جزء زمان یا مکان قرار دارد و چه نسبتی بین اجزاء آن با هم و نسبت به بیرون وجود دارد. بنابراین، علم آن به جزئیات به گونه کلی و ثابت است.

(و الیه اشیر بطی السموات)، کریمه «یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب» اشاره به همین علم دارد و نیز کریمه «لا یسقط من ورقه الا یعلمها» نشان می دهد که علم اعم از کلی و جزئی به وجه لایق حق تعالی برای او ثابت است.

(حاصل ما افاده، ص ۴۱۲) خلاصه سخن خواجه طوسی: اگر مدرک مادی، زمانی و مکانی نباشد بلکه مجرد باشد، همه آنچه در زمان و مکان قرار دارد را همان گونه که هستند و در هر زمان و مکانی که قرار دارند می بیند و می داند بدون آن که تغییری در علم او ایجاد شود. زمان و زمانیات اگرچه از نظر ذات خود و نیز از جهت مقایسه با یکدیگر تدریجی و متغیرند ولی از جهت استناد به واجب تعالی، دفعی و ثابت اند. (أقول)، ملاصدرا اشکالاتی بر نظر خواجه وارد کرده که تفصیل آنها در جلد ششم اسفار^۱ آمده است. البته اشکالات یادشده بر اساس مبانی و نظر نهایی صدرایی بر خواجه طوسی وارد نیست.

(الاول)، اشکال یکم: علم موجودی ثابت، جمع و حاضر است. موجود مادی، موجودی متغیر، پراکنده و غایب است. پس موجود مادی، علمی نیست. به تعبیر دیگر، همان گونه که صورت عقلی ملاک معلومیت است، ماده ملاک عدم و جهالت است. و نیز همان گونه که صورت علمی، خواه عالمی باشد خواه نباشد، معلوم است، صورت جسمی هم خواه جاهلی باشد خواه نباشد، مجهول است. صورت علمی، معلوم بالذات است و صورت جسمی، مجهول بالذات. پس صورت جسمی، معلوم نیست. صورت جسمی با عدم، قوه، امکان و دیگر امور عدمی و ضعیف الوجود، همانند است و همان گونه که عدم، معلوم واقع نمی شود، صور جسمی و مادی هم معلوم واقع نمی شود، زیرا این گونه امور،

صورت عقلی ندارند.

(ثانیها، ص ۱۳۴) اشکال دوم: به گفته حکما، وجود محسوس، معقول نیست و جز با ابزار جسمانی، قابل ادراک نیست. چیزی که جز با ابزار جسمانی زمانی و مکانی متغیر قابل درک نیست، چگونه می توان بدان علم داشت.

(ثالثها)، اشکال سوم: خواجه طوسی برای موجودات مادی دو جهت مطرح کرد: ۱- وجود آن ها فی ذاته و نسبت اجزاء به هم و نسبت آن ها با خارج. از این جهت موجودات مادی، متغیرند. ۲- وجود آن ها در قیاس با موجود مجرد عقلی تام که از این جهت، ثابت اند. اشکال این است که تغییر و ثبات مانند قرب و بعد، امری اضافی نیست که در قیاس با امور مختلف، متفاوت باشد. وجود اشیاء از مقوله مضاف نیست تا با اختلاف طرف اضافه تغییر کند.

پس موجود مادی ذاتاً مادی است. چیزی که ذاتاً مادی است، ذاتاً متغیر است. چیزی که ذاتاً متغیر است، اجزاء آن با هم موجود نمی شود تا ثابت باشد و متعلق علم ثابت قرار گیرد. چیزی که این گونه باشد نسبت به همه مدرک ها همین گونه است، خواه مدرک مجرد باشد یا مادی. این گونه نیست که اگر کسی موجود مادی را با چشم ببیند، یمین و یسار آن متباین از هم باشد ولی اگر با عقل ببیند، یمین و یسار آن یکی باشد.

(حقیقه المكان و المکانیات، ص ۱۴۶)، حقیقت زمان و زمانیات مانند مکان و مکانیات، با نگاه دیگران تغییر نمی کند. اقتضای زمان و زمانی

بودن چیزی این است که وجود هر جزئی از آن متوقف بر عدم جزء قبلی باشد و اجتماع آنها ممکن نیست یا بیننده مادی باشد خواه مجرد. مکان و مکانیات هم همین گونه است که اجزاء آن با هم متباین هستند و یمین و یسار آنها با هم قابل جمع نیستند.

(رابعها، ص ۴۱۵) اشکال چهارم: علم به اشیاء چهار قسم است: ۱- علم حصولی حسی ۲- علم حضوری به اشیاء متغیر از طریق خود آنها ۳- علم حصولی عقلی که از راه ادراک اسباب اشیاء حاصل می شود. (مشاء). ۴- علم حضوری به اشیاء متغیر از راه علم حضوری به علل آنها. قسم اول و دوم علومیه است که با تغییر معلوم تغییر می کنند و تغییر قسم دوم آشکارتر است، زیرا اگر علم حضوری به شیئی متغیر تعلق گیرد، علم عین معلوم خارجی خواهد بود و معلوم خارجی هم عین تغییر می باشد.

قسم سوم که مورد نظر مشاء است، اگرچه تغییر معلوم در آن به تغییر علم نمی انجامد ولی به علم به جزئیات نمی انجامد، زیرا علم ذهنی هر اندازه مقید شود باز هم کلی است و جزئی و شخصی نمی شود. پس این علم با این که ثابت است، علم به شخص نیست بلکه علم به مجموعه ای از صورت های کلی است که بر بیش از یک شخص انطباق ندارد. پس دو قسم اول و دوم علم، تغییرپذیر است. قسم سوم هم علم به شخص نیست. پس فقط قسم چهارم باقی می ماند: علم حضوری به اشیاء متغیر از طریق علم حضوری به اسباب آنها که اتم علوم است.

(و خامسها، ص ۴۱۶) اشکال پنجم: علم از نظر خواجه طوسی، اضافه نیست تا گفته شود که مدرک خارج از زمان و زمانیات به مجرد اضافه به اشیاء، (بر فرض امکان اضافه چیزی از خارج به آنها) بدانها علم داشته باشد. علم از نظر ایشان، حصول صورت شیئی در نفس است. بر این اساس این اشکال بر او وارد می شود که علم و ادراک یا محسوس است یا متخیل یا موهوم یا معقول، زیرا اگر صورت حاصل از شیئی، مجرد از ماده باشد، محسوس است؛ اگر مجرد از ماده و مقدار باشد، متخیل است، اگر مجرد از ماده و مقدار و سایر صفات ماده غیر از اضافه به ماده باشد، موهوم است و اگر مجرد از همه آنچه گفته شد از جمله مجرد از اضافه باشد، معقول است. پس همه اقسام علم درجه ای از تجرد را دارند.

علم به صور موجود در زمان و مکان از هیچ یک از این اقسام یادشده نیست، زیرا هیچ مرتبه ای از تجرد را ندارد. صور زمانی، زمانیات، مکانی و مکانیات، منغمر در ماده هستند؛ از خود ماده مجرد نیستند چه رسد به تجرد از صفات و اضافه به صورت مادی. اگر با همه این احوال باز هم آنها معلوم باشند، باید علم قسم دیگری هم داشته باشد در حالی که ندارد. (حق این است که اقسام یادشده مربوط به علم حصولی است نه حضوری. اگرچه شیخ علم حق تعالی به غیر را حصولی می داند ولی خواجه طوسی آن را علم حضوری می داند. بنابراین اشکال یادشده که مبتنی بر انحصار علم به چهار قسم یادشده است بر خواجه وارد نیست).

(و مما یؤید ما ذکرناه)، اضافه نبودن علم از نظر شیخ: وی درباره

کیفیت علم واجب تعالی می گوید:

(و لایظن ان الاضافه)، دلیل یکم: صور موجود در علم واجب، صور علمی است، نه عینی و واجب تعالی با آن‌ها اضافه علمی و عقلی دارد، نه اضافه عینی و خارجی و صور مادی و خارجی طرف اضافه علمی واجب تعالی قرار نمی گیرد. کمال واجب تعالی نیز در تعقل آن‌ها و اضافه عقلی به آن‌ها نیست بلکه کمال او در ذات خود است. او ذات خود را درک می کند. ذات او علت نظام آفرینش است. پس با ادراک ذات خود، علت آن‌ها را ادراک می کند و علم به علت، سبب علم به آن‌هاست. علم اضافه نیست ولی عاقلیت و معقولیت اضافی است. عاقلیت از واجب تعالی انتزاع می شود و معقولیت از صور عقلی. هرگز معقولیت از صور عینی انتزاع نمی شود. اضافه عاقلیت و معقولیت کمال واجب تعالی نیست، چنان‌که این اضافه هم نسبت به مطلق صور نیست، یعنی صورت‌ها بدون قید و شرط، طرف اضافه عاقلیت واجب تعالی قرار نمی گیرند. اگر هر نوع اضافه‌ای به صور مادی اضافه علمی و عقلی بود، لازمه اش این است که هر چیزی که مبدأ پیدایش صورتی در ماده باشد، عاقل آن صورت باشد، در حالی که تنها در صورتی عاقل آن است که تجرید شده باشد و صلاحیت معقول شدن داشته باشد. بر این اساس، صور مجرد در همه حال معقول‌اند ولی صور مادی تنها در حال تجرید، معقول می شوند.

(و لو کانت من حیث وجودها، ص ۴۱۷) دلیل دوم شیخ بر اضافه

نبودن علم: اگر علم، اضافه باشد، لازمه اش این است که علم واجب تعالی به اشیاء نیز اضافه باشد و در این صورت، موجودات مادی پیش از وجود خود، معلوم واجب تعالی نخواهند بود، زیرا بین واجب تعالی و صورت معدوم، اضافه محقق نمی شود.

(و حاصله)، حاصل کلام شیخ به بیان ملاصدرا: صرف وجود مدرک و مدرک در خارج برای تحقق عالمیت و عاقلیت بسنده نیست. تحقق عالمیت و عاقلیت علاوه بر وجود مدرک و مدرک در خارج نیازمند به امر سومی است و آن حصول صورت علمی موجود خارجی برای عالم است، یعنی مدرک، باید معقول باشد و معقول بودن مدرک یا به مجرد آن است یا به این است که صورت عقلی از آن انتزاع شود.

فصل بیست و چهارم: تفسیر معانی عقل (ص ۴۱۸)

نفس انسان دو قوه دارد: ۱- علامه که مربوط به علم و جزم است؛ عقل نظری. ۲- عماله که مربوط به عمل و عزم است؛ عقل عملی. این دو قوه از هم جدا نیستند. نفس حیوانات و نیز انسانی که در مرتبه حیوانات متوقف شده است، فاقد جمعیت قواست؛ علم چنین موجودی در عمل او تأثیر ندارد و عمل او نیز از علم پیروی نمی کند.

(اما العامله فلاشک)، سخن فخر رازی درباره معانی عقل: تعدد نقش نفس، نشان دهنده تعدد قوای اوست؛ انسان دو نوع کار دارد، پس دو قوه دارد.

قوه عامله: کارهای انسان دو نوع است: ۱- حسن ۲- قبیح. علم به آن دو یا بدیهی است یا نظری. نتیجه:

(الاول، ص ۴۱۹)، ۱- قوه‌ای که امور حَسَن از قبیح را تشخیص می‌دهد.

۲- مقدماتی که امور حَسَن از قبیح را از آن استنباط می‌کند.

۳- خود کارهایی که به حُسن و قُبُح متصف می‌شود.

عقل به اشتراک لفظی بر این سه قسم اطلاق می‌شود.

(فالاول) توضیح ملاصدرا درباره سخن رازی: قسم نخست: همان عقل و قوه ممیزه‌ای است که جمهور، انسان را به سبب آن، عاقل می‌دانند. به این معنی، عاقل کسی است که بد و خوب را از هم تشخیص می‌دهد. بر اساس این معنی است که معاویه را عاقل می‌نامند. اما اگر عقل آن باشد که سعادت آخرت را تأمین کند، او سهمی از عقل ندارد. (الثانی)، قسم دوم: عقل مورد نظر متکلمان است؛ مقدمات مقبوله و آراء محموده که انسان‌ها بدون دلیل آن‌ها را می‌پذیرند.

(الثالث)، قسم سوم: عقل در اصطلاح علم اخلاق است که مقصود از آن نوعی عزم و اراده و مواظبت بر افعال برای کسب خلیات است؛ انجام اعمال به‌منظور کسب خلق حَسَن.

(اما القوه العالمه)، قوه عاقله: همان عقل در کتاب نفس است.

گاهی حکما اسم عقل را بر خود قوه عاقله و عالمه اطلاق می‌کنند، گاهی بر ادراکات این قوه.

ادراکات قوه عالمه: ۱- تصورات ۲- تصدیقات فطری ۳- تصدیقات اکتسابی. معمولاً اسم عقل را بر ادراکات حاصل از اکتساب اطلاق می‌کنند.

(من القوة الى الفعل، ص ۴۲۰) در کتاب نفس، عقل را بر قوه ادراکات فطری هم اطلاق می‌کنند. این عقل را که در واقع، هیچ ادراک تصویری و تصدیقی ندارد ولی نداشتن آن‌ها از باب عدم و ملکه است، یعنی می‌تواند داشته باشد، عقل هیولانی است.

اگر قوه قابل ادراک، تنها بدیهیات و اولیات را بداند، عقل بالملکه نام دارد.

اگر نفس در مرتبه عقل بالملکه، از سه جهت با سایر نفوس تفاوت داشته باشد: ۱- کثرت اولیات ۲- شدت استعداد درک نظریات ۳- سرعت قبول انوار عقلی، قوه قدسیه نامیده می‌شود. پس صاحب عقل بالملکه به لحاظ استعداد و نبوغ دو قسم است یا قوه قدسیه دارد یا ندارد. مرتبه عقل بالملکه را عقل بالفعل نگفته‌اند، زیرا وجود عقلی با ادراک اولیات و مفاهیم عمومی محقق نمی‌شود.

اگر قوه ادراک، علاوه بر بدیهیات و اولیات، نظریات را نیز بداند، ولی مدرکات آن برایش بالفعل حاضر نباشد، بلکه هرگاه بخواهد بتواند آن‌ها را احضار کند، عقل بالفعل نام دارد.

ولی اگر مدرکات آن برایش بالفعل حاضر باشد، عقل مستفاد نام دارد. (و فی هذه المرتبة، ص ۴۲۱) عقلی که در مرتبه مستفاد قرار دارد، اگر

مدرکات خود را در مبدأ فیاض آن‌ها مشاهده کند، عقل فعال نام دارد.
(و الاختلاف)، اختلافی بین حکماست که آیا عقل هم بر نفس هم بر قوه و هم بر ادراکات اطلاق می‌شود یا بر یکی از آن‌ها؟
ملاصدرا: این اختلاف اهمیتی ندارد، زیرا عقل و عاقل و معقول در همه این مراتب واحد است. پس نفس، قوا و ادراکات یک حقیقت هستند و اطلاق عقل بر هر یک از آن سه، به دلیل اتحاد آن‌ها درست است.

(قال المعلم الثانی)، سخن فارابی درباره معانی و اقسام عقل: قدما عقل را چهار قسم می‌دانستند: ۱- عقل بالقوه ۲- عقل بالفعل ۳- عقل مستفاد ۴- عقل فعال. به این دلیل عقل بالملکه را نیاوردند که با عقل هیولانی تفاوت چندانی ندارد.

تعابیر مربوط به عقل بالقوه: ۱- نفس مّا ۲- جزء نفس ۳- قوه‌ای از قوای نفس که معدّ است ۴- قوه‌ای از قوای نفس که مستعد است. این تعابیر مربوط به مبانی مختلف است.

۱- کسانی که برای انسان چهار نفس قائل‌اند: نباتی، حیوانی، انسانی و بالاتر از آن، عقل بالقوه را یکی از آن‌ها می‌دانند.

۲- کسانی که برای نفس شئونات مختلف قائل‌اند و هر شأنی را جزئی از نفس می‌دانند، هر قوه‌ای را جزئی از نفس می‌دانند.

۳- کسانی که نفس انسان را واحد می‌دانند و بقیه مراتب را قوای آن، عقل بالقوه، یکی از قوای نفس است. در این صورت اگر این قوه استعداد

بعید ادراک صور عقلی باشد، واژه معدّ به کار می‌برند.

۴- اگر این قوه استعداد قریب ادراک صور عقلی باشد، واژه مستعد به کار می‌برند. سوم و چهار در حکمت مشاء رایج است.
(ص ۴۲۲) عقل بالقوه، استعداد انتزاع همه ماهیات موجودات یا صورت آنها را دارد. برخی از صور، معقول بالقوه هستند مانند صور اجسام و برخی بالفعل اند مانند مجردات. نفس، دسته اول را با انتزاع و تجرید درک می‌کند و دسته دوم را به‌طور مستقیم. وجود بالفعل معقول دسته اول با معقولیت آنها یکی است ولی وجود دسته دوم عین معقولیت آنها نیست.

معقول بالفعل با عاقل متحد است، خواه معقول بالفعل ذاتاً معقول بالفعل باشد یا نخست معقول بالقوه باشد و با انتزاع، معقول بالفعل شود.
(و فیه نصوص، ص ۴۲۷) استنتاج ملاصدرا از سخن فارابی: ۱- اتحال عاقل با معقولات ۲- امکان تحول و صیرورت انسان به اندازه‌ای که عقل بسیط فعال شود. ۳- اتحاد وجود معقولات با انسان.

فصل بیست و پنجم: معانی عقل از نظر ارسطو (ص ۴۲۸)

۱- عقل هیولانی. مقصود از هیولانی این است که این عقل عرض نیست بلکه موضوع (جوهر) است و شیء مّا نه شیئی خاص قابل اشاره حسی.

عقل هیولانی از باب تشبیه معقول به محسوس، مانند هیولای اولی

است ولی عقل هیولانی مجرد است و هیولی، مادی است، آنچه در هیولا وارد می‌شود، در آن حلول می‌کند ولی حلول در عقل هیولانی محال است.

(و للعقل ضرب آخر، ص ۴۳۰) ۲- عقل بالفعل که از قوه خارج شده و اموری را تعقل می‌کند و تعقل آن امور برای آن ملکه است و می‌تواند صور معقول را از جهان خارج انتزاع کند، مانند صنعت‌گری است که هرگاه بخواهد می‌تواند مهارت خود را اظهار کند.

(اما العقل الثالث، ص ۴۳۱) ۳- عقل فعال. دو نوع سابق از مراتب نفس است ولی عقل فعال بیرون از نفس است. همین عقل است که عقل هیولانی را به مرتبه بالفعل می‌رساند.

شأن علمی عقل فعال، ایجاد و افاضه صور علمی به مراتب عقل انسان است.

شأن عملی عقل فعال، ایجاد و تدبیر عالم است از طریق مجاری خاص خود.

فصل بیست و ششم: پاسخ به اشکالات تبدیل عقل هیولانی به عقل بالفعل (ص ۴۳۳)

در دو فصل گذشته گفته شد که عقل از اولین مرتبه آن که هیولانی و قوه و استعداد است به مراتب بالاتر از آن متحول می‌شود تا به مرتبه بالفعل، مستفاد و فعال می‌رسد.

اشکال یکم: انقلاب در ذات عقل هیولانی. اگر عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل شود، انقلاب در ذات، حقیقت و ماهیت لازم می‌آید. نفس انسان از صور طبیعی اجسام است و به همین سبب در علوم طبیعی از آن بحث می‌شود.

موضوع علوم طبیعی، جسم و امور طبیعی است. نفس از آن جهت که صورتی برای بدن است، از موضوعات علم طبیعی است. نفس بشرط لا، صورت طبیعی و در برابر ماده و بدن خود قرار دارد. نفس لابشرط، از فصول اشتقاقی اجسام است. از انضمام نفس انسانی به جسم حیوانی، نوع انسان پدید می‌آید.

از آن‌جا که نفس، صورت بدن است و با آن ترکیب اتحادی دارد، موجودی طبیعی است. اگر این موجود طبیعی از مرتبه بالقوه به بالفعل برسد و موجود مفارق شود، انقلاب در ذات خواهد بود.

انقلاب در ذات، محال است، زیرا ذات محدود به جنس و فصل است. مرتبه فرودین آن جنس و مرتبه فرازین آن فصل است و اگر از این دو مرز عبور کند یا از حیوانیت فروتر رود، حیوانیت خود را از دست می‌دهد و اگر از انسانیت، فراتر رود، انسانیت خود را از دست می‌دهد و در هر دو صورت، زوال یک حقیقت و ذات و پیدایش حقیقت و ذات دیگری است.

(و جوابه)، پاسخ: این اشکال بر اصالت ماهیت استوار است و با ابطال آن، اشکال از اصل مطرح نخواهد شد، زیرا وجود مراتب ضعیف و

شدید دارد و انتقال از مرتبه ضعیف به قوی به گونه تدریجی نه تنها محال نیست بلکه در موجودات طبیعی ضرورت دارد.

(ثانیهما، ص ۴۳۴) اشکال دوم: ناسازگاری بساطت نفس با خروج از قوه به فعل. این اشکال مرکب از دو اشکال است و در نتیجه سه اشکال می شود.

اشکال دوم: حکما جسم را مرکب از هیولی و صورت می دانند. دو دلیل آن ها عبارت است از: ۱- برهان وصل و فصل ۲- برهان قوه و فعل. ملاصدرا با عبارت «من جهة ان فی الجسم صورة اتصالیة و فیه ایضاً قوه اشياء أخر» به برهان ترکیب جسم اشاره کرده است. با توجه به این که برهان ترکیب جسم، وصل و قوه نیست بلکه یکی وصل و فصل است و دیگری قوه و فعل. پس ممکن است این عبارت اشاره به هر دو برهان داشته باشد یا عبارت نیاز به تکمیل داشته باشد.

به هر حال، چیزی که مرکب از هیولی و صورت باشد، مرکب است ولی نفس بسیط است. پس ممکن نیست نفس دو جهت قوه و فعل داشته باشد تا قوه را رها کند و به فعلیت برسد؛ از عقل هیولانی بگذرد و به عقل بالفعل متحقق شود. پس نفس قوه قبول عقل بالفعل را ندارد.

نکته: برهان قوه و فعل بر اساس کون و فساد و نیز حرکت عرضی قابل استناد است ولی بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی وجود، وحدت شیئی سابق و لاحق به اتصال وجودی آن دو محفوظ است و در نتیجه این برهان فاقد اعتبار است.

(و ایضاً)، اشکال سوم: نفس فسادناپذیر و باقی است، زیرا اگر نفس فسادپذیر باشد، باید قوه فساد را داشته باشد. در این صورت در حال بقاء و اتحاد با بدن مرکب از دو جزء است: ۱- فعلیت بقاء ۲- قوه فساد. این مستلزم ترکیب است و با بساطت نفس سازگار نیست.

پاسخ ۱ (از فارابی): در نفس قوه وجود ندارد تا مستلزم ترکیب آن باشد بلکه چیزی شبیه به قوه وجود دارد، یعنی نفس فعلیت محض نیست و اگرچه ماده هم ندارد ولی تعلق به ماده دارد و همه صورتهایی را که سبب استکمال نفس می‌شود، از طریق بدن تأمین می‌شود. استناد قوه به نفس از باب تشبیه است.

پاسخ ۲ (از فارابی): قبول، تحول و استکمال نفس به سبب ارتباط آن با بدن است. این‌که نفس صورتی را قبول می‌کند، به معنی اتصاف نفس به آن صورت است نه انفعال از آن. اگر قبول به معنی انفعال باشد، فعلیت غیر از قبول است و در نتیجه مستلزم ترکیب است ولی قبول به معنی اتصاف، مستلزم ترکیب نیست.

(و الجواب)، پاسخ ملاصدرا: (خلاصه اشکال: صیوروت عقل هیولانی و به فعلیت رسیدن آن مستلزم ترکیب نفس است). پاسخ: ترکب در جایی است که چیزی نسبت به کمال واحد یا کمالات متعدد ولی در مرتبه واحد، دو حیثیت قوه و فعل داشته باشد ولی اگر چیزی به حسب صورت جسمی خود، بالفعل باشد و به حسب صورت عقلی خود، بالقوه، مستلزم ترکیب آن نیست. به تعبیر دیگر، اگر چیزی نسبت به

کمالی در مرتبه الف بالقوه باشد و نسبت به کمال دیگر در همان مرتبه الف بالفعل باشد، ترکیب خواهد بود ولی اگر نسبت به کمالی در مرتبه الف بالفعل باشد ولی نسبت به کمالاتی در مرتبه ب بالقوه باشد، ترکیب لازم نمی‌آید. قوه و فعل در نفس از قسم دوم است، زیرا نفس در مرتبه نفس بودن که تدبیر بدن است، بالفعل است ولی نسبت به مرتبه عقل بالقوه است.

(و اما کون الشیء بالفعل) مثلاً اگر چیزی نسبت به صورت جسمی بالفعل باشد ولی نسبت به صورت عقلی بالقوه، ترکیب لازم نمی‌آید، زیرا موضوع هر یک از دو صورت غیر از دیگری است و اجتماع قوه و فعل در موضوع واحد که مستلزم ترکیب است، نخواهد بود.

(و کذا کون النفس آخر الصور)، مثال دیگر، نفس انسان، آخرین صورت از صور کمالی و فعلیت موجودات طبیعی است ولی نسبت به عالم عقل، کمال بالقوه است، به همین سبب در عین حال که صورت برخی از موجودات طبیعی است، ماده موجودات عقلی است. پس قابلیت نفس برای دریافت صور عقلانی، دلیل بر ترکیب نفس نیست.

فصل بیست و هفتم: دلیل بر عقل و معقول بالفعل شدن عقل هیولانی

(ص ۴۳۷)

شیخ در بخش اول فصل هفتم از مقاله اول کتاب مبدأ و معاد، نخست اتحاد عاقل و معقول در علم ذاتی واجب تعالی را اثبات کرده است. در

بخش دوم سپس به این مطلب پرداخته که همان‌گونه که واجب تعالی به ذات خود عالم است، هر موجود مجردی نیز به ذات خود عالم است و اتحاد عاقل و معقول درباره علم موجود مجرد به خود، مورد اختلاف نیست. اختلاف در مورد اتحاد عاقل و معقول در علم موجود مجرد به غیر است. در بخش سوم این فصل برهانی بر اتحاد عاقل و معقول در علم مجردات به غیر خود ارائه کرده است که می‌تواند بیش از آن چیزی را که مورد نظر شیخ است، اثبات کند. مقصود شیخ از اثبات اتحاد عاقل و معقول در علم موجود مجرد به غیر، علم عقول به غیر است نه علم نفوس به غیر، زیرا در جای دیگری اتحاد عاقل و معقول را در علم نفوس به غیر رد کرده است ولی این برهان اعم از آن است یعنی اتحاد عاقل و معقول را در علم هر مجردی (حتی نفوس) به ذات خود و غیر ذات خود اثبات می‌کند. آنچه مورد اختلاف بوده همین است، یعنی اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به غیر.

(احتج علی ذلک)، بیان اجمالی برهان: هنگامی که صورت مجرد از ماده و عوارض آن با عقل متحد شود، حصول آن برای عقل سبب می‌شود عقل بالفعل گردد. تنها شرط بالفعل شدن عقل بالقوه این است که صورت برای آن حاصل شود نه آن‌که بدان منضم گردد، آن‌گونه که صورت منضم به ماده می‌شود و آن دو ترکیب انضمامی پیدا می‌کنند و صورت و ماده منفصل از هم هستند. اگر صورت علمی بر عقل بالقوه ضمیمه شود، علم برای آن حاصل نشده و در نتیجه عقل بالقوه بر عقل

بودن خود باقی می ماند و بالفعل نمی شود و عقل و علم هم با هم متحد نمی گردند. در این صورت (انضمام صورت به عقل نه حصول آن برای عقل)، صورت یادشده معقول بالذات نشده است و تعقل آن نیاز به صورت دیگری دارد. آن صورت دیگر هم یا حاصل برای مدرک مجرد است یا منضم به آن است. اگر منضم به آن باشد، باز هم معقول بالذات نشده و برای تعقل آن نیاز به صورت دیگری است. این سیر ادامه دارد تا برای معقولیت بالذات صورت، صورت برای عقل حاصل شود نه منضم. در صورت حصول، اتحاد هم انجام شده است.

این که شیخ از صورت مجرد از ماده و عوارض آن بحث می کند، بدین سبب است که موضوع بحث او صورت عقلی است و معقول بالذات شدن آن و نیز اتحاد آن با عقل، زیرا صور طبیعی مجرد از ماده نیست. پس مورد بحث هم نیست. هم چنین صور خیالی مجرد از عوارض مادی نیست پس آن هم مورد بحث نیست. محلّ بحث، اتحاد صورت عقلی با عقل و در نتیجه معقول بالذات بودن آن است.

در حکمت متعالیه، هیچ صورتی منضم به مدرک خود نیست خواه صورت علمی، حسی و خیالی باشد خواه عقلی. البته ترکیب ماده و صورت اگرچه اتحادی است ولی از نوع حصول نیست بلکه به نوعی انضمام است، زیرا مقصود از حصول در این جا آن است که درجه وجودی صورت و موضوع آن یکی باشد و در نتیجه اتحاد آن دو سبب شود که موضوع به صورت علم داشته باشد، در حالی که ماده به صورت

جسمی و مانند آن علم ندارد، پس با آن متحد نیست، پس برای آن حاصل نشده است.

(افصل هذا و أقول)، بیان تفصیلی برهان: محور برهان یادشده، حصول صورت است در مقابل انضمام صورت که اولی به اتحاد و معقولیت بالذات صورت می‌انجامد نه دومی. در بیان تفصیلی حصول را به اقسام مختلف تقسیم می‌کند و قسم مورد نظر خود را ارائه می‌کند و تنها راه علم به صورت را اتحاد صورت مجرد با عاقل مجرد می‌داند. این اتحاد از نوع اتحاد صورت با ماده یا انضمام صورت عقلی به عاقل نیست بلکه حاصل برای آن و متحد با آن است.

تقریر سخن شیخ: هنگامی که عقل بالقوه، صورت عقلی بالفعل می‌شود، اگر تعقل به اتحاد عاقل با معقول نباشد، سه فرض متصور است که هر سه باطل است. پس تعقل به اتحاد عقل با معقول است:

۱- عقل بالفعل همان صورت معقول باشد که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود.

۲- عقل بالفعل، عقل بالقوه‌ای باشد که صورت برای آن حاصل شده است.

۳- عقل بالفعل، مجموع عقل بالقوه و صورتی باشد که برای آن حاصل می‌شود.

ابطال فرض دوم: اگر عقل بالقوه همان عقل بالفعل باشد و بالفعل شدن آن به سبب حصول صورت معقول برای آن باشد، در این صورت

عقل بالفعل که همان عقل بالقوه است، یا صورتی را که برای آن حاصل شده است تعقل می‌کند یا تعقل نمی‌کند و هر دو نادرست است.

اگر پس از حصول صورت، عقل بالفعل آن را تعقل نمی‌کند، پس هنوز از بالقوه بودن خارج نشده است و اگر آن را تعقل می‌کند، تعقل آن به یکی از دو راه زیر است که هر دو باطل است.

تعقل آن برای صورتی که برایش حاصل شده به دلیل آن است که برای عقل بالقوه، صورت دیگری از آن صورت حاصل شده است یا تنها به این دلیل که آن صورت برایش حاصل شده است، یعنی خود حصول صورت برای تعقل آن بسنده است. اگر تعقل آن به دلیل حصول صورت دیگری از آن باشد، به تسلسل می‌انجامد، زیرا صورت بعدی نیز با صورتی دیگر تعقل می‌شود و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

(فاما علی الاطلاق، ص ۴۳۸) اگر تعقل صورت به واسطه صورتی دیگر نباشد و علم به صورت تنها به سبب حصول همان صورت باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا حصول آن صورت برای هر چیزی به‌طور مطلق و به هر وجهی سبب تعقل آن می‌شود یا این که شرطی دارد.

اگر حصول صورت به هر وجهی، سبب علم به آن شود، پس هرگاه صورت برای چیزی حاصل شود، آن چیز باید به آن صورت عالم و عاقل باشد، حال آن که همان صورت برای ماده حاصل می‌شود یا همان صورت در عالم مادی برای عوارض لازم یا مفارق که قرین آن هستند، حاصل می‌شود ولی بدان عالم نمی‌شوند و آن را تعقل نمی‌کنند، نه ماده‌ای که

صورت برای آن حاصل است، صورت را تعقل می‌کند نه عوارض لازم و مفارقی که صورت برای آن‌ها حاصل شده است.

صورت طبیعی که معقول است، در ذهن با وصف کلیت وجود دارد نه جزئیت. اگر صورت معقول، مقارناتی داشته باشد، آن‌ها هم با وصف کلیت معقول‌اند. همین‌طور اگر در عالم طبیعت وجود یابند، با وصف جزئیت وجود خواهند داشت.

اگر حقیقت صورت در خارج وجود دارد، در خارج حاصل است. اگر حصول صورت برای چیزی به هر گونه‌ای که باشد، سبب تعقل صورت شود، پس ماده و عوارض آن باید به‌صوری که برای آن‌ها حاصل است، عالم باشند، حال آن‌که ماده و عوارض آن به‌صوری که برای آن‌ها حاصل است، عالم نیستند. پس حصول صورت برای چیزی به‌اطلاق و به هر وجهی که باشد، سبب علم آن چیز به صورت نیست و اگر حصول صورت برای چیزی سبب علم به آن است، تنها در صورتی است که شأنیت تعقل آن را داشته باشد. ماده و عوارض آن به دلیل عدم شأنیت تعقل، با این‌که صورت برای آن‌ها حاصل می‌شود، بدان علم ندارند.

اگر صورت برای چیزی حاصل شود که شأنیت تعقل داشته باشد، آن شیئی، صورت را تعقل می‌کند.

مقصود از «من شأنه أن یعقل» و شأنیت تعقل داشتن چیست؟

۱- شأن آن است که صورت برای آن موجود باشد، در این صورت،

«أن یعقل» به معنی «أن یحصل له یا أن یوجد له» است. در این صورت معنی عبارت یادشده این است: «لأنها موجوده لشیء من شأنه أن یوجد له». این عبارت معنی جدیدی ندارد و شرطی که برای حصول ذکر شده، لغو خواهد بود.

۲- شأنیت تعقل داشتن به معنی وجود صورت برای آن شیء نیست و این خلاف فرض است، زیرا فرض این است که «أن یعقل» عبارت از وجود صورت برای آن شیء است.

پس تعقل عقل بالقوه‌ای که عقل بالفعل شده صرف وجود صورت معقول برای آن نیست. پس عقل بالفعل همان عقل بالقوه نیست.

خلاصه دلیل این فرض: اگر عقل بالفعل همان عقل بالقوه باشد که صورت برای آن حاصل شده است، یا صورتی را که برای آن حاصل شده، تعقل می‌کند یا تعقل نمی‌کند. اگر تعقل می‌کند یا با واسطه صورت دیگری تعقل می‌کند یا بدون واسطه آن را تعقل می‌کند. تالی در هر سه باطل است. پس مقدم هم باطل است، یعنی عقل بالفعل همان عقل بالقوه‌ای نیست که صورت برای آن حاصل شده است.

با ابطال این فرض، فرض دیگری هم باطل می‌شود و آن این است که: عقل بالفعل همان عقل بالقوه باشد یا عقل بالقوه همان عقل بالفعل باشد که بر اثر حصول صورت معقول، فعلیت یافته است. البته شیخ این فرض را در صورتی باطل می‌داند که حال عقل بالقوه و عقل بالفعل حال ماده و صورت باشد، یعنی عقل هیولانی در حکم ماده برای صورت و

فعلیتی باشد که برای آن حاصل شده است.

علت بطلان این فرض این است که اگر حصول صورت برای ماده مصحح تعقل آن باشد و علت برای عقل بالفعل شدن عقل بالقوه و هیولانی باشد، باید در هر جا که صورت برای ماده حاصل می شود، ماده نسبت به آن عاقل باشد، حال آن که نیست. ماده و صورت حتی بنا بر ترکیب اتحادی هم دارای دو رتبه وجودی هستند که مانع از علم ماده به صورت است.

ترکیب اتحادی صورت معقول با عقل بالقوه در صورتی مستلزم علم ماده به صورت است که اولاً، صورت مجرد باشد، ثانیاً، عقل هیولانی در مرتبه صورت معقول باشد نه فروتر از آن.

فرض دومی که شیخ مطرح کرد این بود که: عقل بالفعل خود همان صورت معقول باشد.

(فرض درست این است که عقل بالقوه با تعقل صورت مجرد، با آن متحد شود و از این طریق عقل بالفعل شود). در برابر این فرض، سه فرض دیگر وجود دارد:

۱- عقل هیولانی به صرف این که صورت معقول برای آن حاصل شده، عقل بالفعل شود، یعنی عقل بالفعل همان عقل بالقوه باشد، فقط صورت معقول برای آن حاصل شده باشد. این فرض به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

۲- فرضی که اینک مورد بحث است: عقل بالفعل همان صورت

معقول باشد، نه چیزی که به سبب صورت معقول شده باشد. این فرض هم باطل است، زیرا در این فرض، عقل بالقوه هم چنان بالقوه باقی می ماند، زیرا ذات عقل بالقوه، همان صورت نیست. صورت هم تأثیری که سبب به فعلیت رسیدن عقل بالقوه باشد نداشته است. در این صورت می توان گفت که عقل بالقوه اصلاً وجود ندارد، زیرا اولاً، بود و نبود تفاوت ندارد. ثانیاً، عقل بالقوه عقلی است که شأنیت بالفعل شدن داشته باشد، حال آن که بالفعل همان صورت است و عقل بالقوه به فعلیت نمی رسد، پس شأنیت بالفعل شدن را ندارد، پس بالقوه هم نیست.

(و لایجوز ان یکون مجموعهما، ص ۴۳۹) ۳- فرض سوم این است که عقل بالفعل مجموع عقل بالقوه و صورت معقول باشد. ادراک آن دو فرض دارد: الف- ذات خود را ادراک کند. ب- غیر خود را ادراک کند. در فرض الف که عقل بالفعل ذات خود را ادراک می کند، ادراک آن به ذاتش، حضوری است. در علم حضوری تعدد عاقل و معقول، مفهومی است نه حقیقی. لازمه اش این است که عقل هیولانی و صورت معقول، وحدت حقیقی داشته باشند. (این فرض درست است و بیانگر اتحاد عاقل و معقول است ولی شیخ از آن رد می شود شاید بدین جهت که توجه به آن نداشته است).

فرض ب این است که عقل بالفعل که مجموع عقل هیولانی و صورت است، خود را ادراک نکند بلکه غیر خود را ادراک کند. این فرض هم باطل است، زیرا غیری که عقل بالفعل آن را ادراک می کند یا

جزء ذات آن است یا بیرون ذات آن. اگر جزء ذات باشد یا مادّه است یا صورت، یعنی یا عقل هیولانی است یا صورت علمی. پس اگر عقل بالفعل غیر را ادراک می‌کند، آن غیر ۱- یا مادّه (عقل هیولانی) است ۲- یا صورت (صورت علمی) ۳- یا بیرون ذات. ممکن نیست بیرون از ذات باشد، زیرا اگر عقل بالفعلی که مجموع عقل هیولانی و صورت است، از این جهت عقل بالفعل باشد که غیر خود را تعقل می‌کند و آن غیر را از طریق صورت معقولی که دارد تعقل می‌کند. بر این اساس، عقل بالفعل در حکم مادّه برای آن صورت معقول است، یعنی عقل بالفعل که خود مجموع عقل هیولانی و صورت معقول است، مادّه برای یک صورت معقول دیگر شده است و این صورت معقول غیر از آن صورت معقولی است که عقل هیولانی با انضمام آن، عقل بالفعل شده است، حال آن‌که بحث درباره آن صورت نخستین بود که چگونه مجموع عقل هیولانی و آن صورت، عقل بالفعل می‌شوند؟ پاسخی که از این به دست آمده این است که عقل هیولانی با انضمام آن صورت نخستین عقل بالفعل نمی‌شود بلکه عقل هیولانی و آن صورت نخستین هر دو در حکم مادّه برای صورت دیگر هستند و آن دو با انضمام به این صورت دوم، عقل بالفعل می‌شوند.

نقل کلام به این صورت اخیر می‌شود، تعقل صورت اخیر سبب شده که عقل بالقوه، عقل بالفعل شود. در واقع، مجموع عقل هیولانی، صورت نخستین و صورت اخیر بیرون از ذات، سبب شده که عقل بالقوه، عقل

بالفعل شود. همه آنچه که درباره عقل بالفعل شدن مجموع عقل هیولانی و صورت گفته شد، این درباره مجموع آن دو و صورت بیرون از ذات گفته می‌شود.

اگر مجموع، ذات خود را درک نکند بلکه غیر ذات خود را درک کند و غیر ذات هم، بیرون از ذات نباشد بلکه جزء ذات باشد، چند فرض قابل تصور است که همه نادرست است. پس مجموع نمی‌تواند اجزاء ذات خود را درک کند و از طریق ادراک آن‌ها عقل بالفعل شود.

جزئی که درک می‌شود ۱- یا جزئی است که در حکم ماده است که همان عقل هیولانی است، ۲- یا در حکم صورت است که همان صورت معقول نخستین است ۳- یا هر دو است.

عقل هر یک از این اقسام سه‌گانه را یا با آن جزء خود تعقل می‌کند که در حکم ماده است یا با جزئی که در حکم صورت است یا با هر دو. اگر اقسام سه‌گانه عاقل و معقول در هم ضرب شود، مجموع نه قسم می‌شود:

۱- تعقل جزء معقولی که در حکم ماده است با جزء عاقلی که آن‌ها هم در حکم ماده است.

۲- تعقل جزء معقولی که در حکم ماده است با جزء عاقلی که در حکم صورت است.

۳- تعقل جزء معقولی که در حکم ماده است با همه اجزاء عاقل.

۴- تعقل جزء معقولی که در حکم صورت است با جزء عاقلی که در

حکم ماده است.

۵- تعقل جزء معقولی که در حکم صورت است با جزء عاقلی که آن هم در حکم صورت است.

۶- تعقل جزء معقولی که در حکم صورت است با همه اجزاء عاقل.

۷- تعقل همه اجزاء معقول با جزء عاقلی که در حکم ماده است.

۸- تعقل همه اجزاء معقول با جزء عاقلی که در حکم صورت است.

۹- تعقل همه اجزاء معقول با همه اجزاء عاقل.

همه صورت‌های نه‌گانه محال است:

فرض اول به این معنی است که عقل هیولانی که جزء معقول است با عقل هیولانی که جزء عاقل است، ادراک شود. بحث اصلی در فرض سوم که به نه قسم تقسیک شده در این است که عقل بالفعل مجموع عقل هیولانی و صورت است. در این صورت اگر علت بالفعل شدن عقل هیولانی ادراک یک جزء خواه جزء در حکم ماده خواه جزء در حکم صورت، باشد، از فرض سوم خارج شده‌ایم. فرض‌های دوم تا ششم هم همین‌گونه است.

بطلان سه صورت هفتم تا نهم هم به این است که چون مجموع عقل هیولانی و صورت به شرط اجتماع در نظر گرفته نشده است، با صورت‌هایی که عاقل و معقول تنها یک جزء بود تفاوت ندارد و همان اشکالات بر آن‌ها هم وارد می‌شود.

با ابطال فرض‌های سه‌گانه، اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود، زیرا

گفته شد: هنگامی که عقل بالقوه با ادراک صورت، عقل بالفعل می‌شود، اگر تعقل آن، اتحاد عاقل و معقول نباشد، یکی از سه فرض خواهد بود:

- ۱- عقل بالفعل همان صورت معقول است. ۲- عقل بالفعل، عقل بالقوه‌ای است که صورت برای آن حاصل شده است. ۳- عقل بالفعل، عقل بالفعل و صورتی است که برای آن حاصل شده است. هر سه فرض ابطال شد. پس اتحاد عاقل و معقول نتیجه می‌شود.

اشکالات ملاصدرا بر استدلال شیخ

(الاول، ص ۴۱) اشکال یکم: شیخ در مقام تفصیل سه فرض مطرح کرد:

- ۱- عقل بالفعل همان صورت معقول باشد که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود. ۲- عقل بالفعل همان عقل بالقوه باشد که صورت برای آن حاصل شده است ۳- عقل بالفعل مجموع عقل بالقوه و صورت باشد.

این اشکال بر فرض یکم وارد می‌شود: می‌توان فرض دوم را پذیرفت، یعنی عقل بالفعل همان عقل بالقوه باشد که صورت مجرد برای آن حاصل شده و در آن حلول کرده است.

دلیل شیخ بر ابطال این فرض این بود: عقل بالفعل یا صورتی را که برای آن حاصل شده تعقل می‌کند یا تعقل نمی‌کند. اگر تعقل نکند، بالفعل نشده است و اگر تعقل کند یا با صورت دیگری تعقل می‌کند که به تسلسل می‌انجامد یا به خود آن صورت، درک می‌کند. اگر درک صورت به خود صورت باشد، یا حصول آن به‌طور مطلق سبب تعقل آن می‌شود. در این صورت باید هر ماده‌ای که صورت برای آن حاصل

می‌شود، آن صورت را درک کند یا درک آن به‌اطلاق نیست بلکه مقید است که این فرض هم باطل است.

اشکال ملاصدرا بر این فرض وارد شده است: اشکال شیخ بر این فرض نادرست است، زیرا اشکال شیخ این بود که شأنیت تعقل داشتن به معنی شأنیت حصول صورت را داشتن است. وقتی گفته می‌شود فلان شیئی شأنیت تعقل صورت را دارد، یعنی شأنیت این را دارد که صورت معقول برای آن حاصل یا موجود شود.

پاسخ ملاصدرا: مقصود از شأنیت تعقل یا حصول صورت این است که وجود صورت معقول برای عقل بالقوه مانند وجود صورت طبیعی برای ماده و عوارض ماده نیست. وجود صورت طبیعی برای ماده دو اشکال دارد که هیچ‌کدام در حصول صورت برای عقل بالقوه وجود ندارد: در صورت حاصل برای ماده، نه حال شأنیت معقول شدن دارد، نه محل شأنیت تعقل را دارد ولی صورت مجرد حاصل برای عقل هیولانی هیچ‌یک از این دو اشکال را ندارد.

(الثانی، ص ۴۴۲) اشکال دوم: مغایرت استدلال با مبنای شیخ: عقل بالقوه، همان نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد ولی در مقام فعل مادی است. اگر نفس با صورت معقول متحد شود، معقول بالفعل و مفارق می‌شود که انقلاب در ذات آن است و از نظر شیخ نادرست است.

(الثالث)، اشکال سوم: لازمه سخن شیخ این است که تعداد عقول بیش از ده عقل باشد، زیرا هر نفسی بر این اساس، تبدیل به عقل

می‌شود. (خواجه طوسی پنجاه و یک عقل را اثبات می‌کند و بیش‌تر از آن را هم ناممکن نمی‌داند). اشکال دیگر این است که نوع مفارق (انسان) افراد کثیر داشته باشد.

(الرابع)، اشکال چهارم: عقل هیولانی از نظر مشاء، مفارق نیست و در نتیجه ذات خود را ادراک نمی‌کند. این اشکال مربوط به بخش پایانی استدلال شیخ است: عقل بالفعل، خود را درک می‌کند و لازم نیست برای معقول بالفعل بودن معقول غیر باشد.

فصل بیست و هشتم: علوم بدیهی اولی و نسبت آن‌ها با علوم نظری (ص ۴۴۳)

علوم اولی، اکتسابی نیست. تصورات آن تعریف‌پذیر نیست، زیرا نه جزء دارند نه اعرف از خود. تصدیقات آن برهان‌پذیر نیست، زیرا اقامه برهان بر آن‌ها مستلزم دور (یا تسلسل) است.

به عنوان نمونه برهان بر امتناع تناقض نمی‌توان اقامه کرد، زیرا اگر امتناع تناقض بر دلیل وابسته باشد، یا آن دلیل نیاز به دلیل ندارد، پس آن دلیل بدیهی است نه امتناع تناقض. یا آن دلیل نیاز به دلیل دارد. دلیل آن یا همان امتناع تناقض است، به دور می‌انجامد و اگر چیزی دیگر باشد که آن چیز نه بدیهی است نه مبتنی بر بدیهی، به تسلسل می‌انجامد.

(و بعبارهٔ اخری)، بیان دیگر: اگر امتناع تناقض بدیهی نباشد و نیاز به دلیل داشته باشد، و دلیلی بر آن اقامه شود، این دلیل یا دلیل آن است و

نمی‌شود دلیل آن نباشد، این استناد به تناقض است و اگر دلیلی هم دلیل باشد و هم نباشد، باز هم تناقض است، پس نمی‌توان دلیلی ارائه کرد که دلیل نبودن آن منتفی باشد، پس هیچ دلیلی نمی‌توان اقامه کرد.

بدیهی بر دو قسم است: ۱- اولی که بدون ابهام‌اند و از چیزی به دست نمی‌آیند و در واقع تنبیه هم ندارند و وضوح تنبیهات به سبب این دسته از بدیهیات است. بدیهی غیر اولی که بی‌واسطه مستند به اولیات است.

نظریات مستند به بدیهیات است.

(فانّ العلم بانّ الموجود، ص ۴۴۴) بدیهی اولی مانند تناقض. بدیهی غیر اولی مانند موجود یا واجب است یا ممکن؛ کل از جزئش بزرگ‌تر است. بازگشت این دو به امتناع ارتفاع دو نقیض است. مساوی مساوی، مساوی است؛ شیئی واحد در دو مکان نیست. بازگشت این دو به امتناع اجتماع دو نقیض است.

(قالوا و اذ لایمکن اقامه البرهان، ص ۴۴۵)، اولی بودن اصل تناقض سبب شده تا صاحب‌نظران در این نکته اتفاق داشته باشند که گفتگو با کسانی که در این اصل تردید کرده‌اند روا نباشد.

منکر این اصل یا از درک اولیات ناتوان است یا معاند است یا بیمار.

راه علاج گروه اول، تعلیم و تمرین است؛ راه علاج گروه دوم، ضرب و احراق است و راه معالجه گروه سوم، رجوع به طبیب است.

(و ان کان من القسم الثالث، ص ۴۴۶) راه حل انکار منکران: ۱- تعلیم

حساب و هندسه ۲- تعلیم منطق ۳- انتقال از طبیعیات به مبادی و اصول
موضوعه آنها ۴- تعلیم مابعدالطبیعه ۵- تعلیم الهیات بالمعنی الاخص.

بخش دوم (از مرحله دهم): بحث درباره احوال عاقل

(ص ۴۴۷)

فصل یکم: عاقل بودن هر مجردی نسبت به ذات خود

بر اساس مبانی حکمت متعالیه که همه مراتب علم اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی مجرد است، این فصل اختصاص به عاقل و معقول ندارد ولی در حکمت مشاء تنها می‌توان درباره علم عقلی مجرد بحث کرد.

ملاک علم، مجرد است. مجرد دارای مراتب است. پس هر چیزی که مرتبه‌ای از مجرد را داشته باشد، مرتبه‌ای از علم را نیز دارد و بالعکس؛ ملاک مجرد، حضور ذات است. پس هر چیزی که ذاتش خودش حاضر باشد، مرتبه‌ای از مجرد را دارد. در واقع، مجرد، علم و حضور، شبکه‌ای درهم تنیده هستند به‌گونه‌ای که وجود هر یک از آن‌ها نشان‌دهنده وجود دو عنوان دیگر است.

دلایل اثبات ادراک هر مجرد نسبت به ذات خود

برهان ملاصدرا: علم، وجود صورت معلوم برای چیزی است که آمیخته به عدم و فقدان نباشد. وجودی که آمیخته به عدم و فقدان نباشد، مجرد است. پس وجود مجرد، برای خود مکشوف و معلوم است. پس

هر مجردی به ذات خود عالم است. در مقابل، موجود مادی آمیخته به نقص و فقدان است. پس جسم و صور جسمانی به خود علم ندارند. ماده، برای ذات خود وجود ندارد بلکه وجود آن به صورت است. هرچه وجودش به صورت است، آمیخته به نقص و فقدان است پس نه عالم به ذات خود است نه معلوم آن بلکه ذاتی ندارد.

صورت جسمانی نیز موجودی است که که وضع و مکان دارد. هر جزئی از جسم در وضع و مکان خاص خود است و محدود به حدود آن است و در نتیجه آمیخته به عدم و فقدان است. هر جزئی که در وضع و مکانی قرار دارد، در وضع و مکان دیگر وجود ندارد، پس هیچ جزئی در وضع و مکان جزء دیگر و نیز وضع و مکان کل وجود ندارد. کل نیز وضع خاص خود را دارد و در وضع و مکان هیچ جزئی وجود ندارد. قرار نداشتن اجزاء و کل در اوضاع و امکانه اجزاء دیگر و کل، مستلزم واجد نبودن اجزاء دیگر و کل است. واجد نبودن و فاقد بودن مستلزم نداشتن ادراک است، زیرا ادراک عبارت است از وجدان و جزئی که فاقد جزء دیگر است، واجد آن نیست. پس عالم به آن نیست. در این صورن نه حالی واجد محلّ خود است نه محلّی واجد حالّ خود است، پس نه محلّی عالم به حالّ خود است و نه حالی عالم به محلّ خود است.

عنوان فصل این است که هر مجردی عالم به خود است. عکس نقیض آن، این است که چیزی که عالم نباشد، مجرد هم نیست. ملاصدرا بحث را از این جا آغاز کرده که ماده به ذات خود علم ندارد ولی استدلال

ایشان به این جا کشیده شده که هیچ جسم و جسمانی به غیر خودش و هیچ جزئی از جسم به جزء دیگر آن علم ندارد، در حالی که باید می گفت هیچ جزئی به خودش علم ندارد.

تأکید وی بر وجود، حضور، نقص، فقدان و احتجاب است. علم با حضور و وجود ملازم است و عدم علم با نقص، فقدان و احتجاب. ماده و جسم، نقص، فقدان و احتجاب دارد پس علم ندارد؛ موجود مجرد، وجود و حضور دارد پس عالم است.

حضور نداشتن جسم برای ماده و مکان یکی از مقدمات دلیل نفی علم از جسم و ماده است. دلیل حضور نداشتن جسم برای ماده و مکان، تجزیه پذیری جسم و مکان است. پس هیچ جزئی، واجد مکان خود نیست، زیرا هم خودش تجزیه پذیر است و هم مکان و محلش.

به تعبیر دیگر، نه محلّ واجد حالّ خود است و نه حالّ، واجد محلّ خود، زیرا حالّ و محلّ تجزیه پذیرند. هر جایی که وجدان نباشد، علم هم نیست. پس حالّ و محلّ نسبت به یک دیگر علم ندارند.

به همین دلیل، جسم نه تنها واجد حالّ و محلّ خود نیست بلکه واجد اجزاء خود هم نیست، به دلیل تجزیه پذیری.

تا این جا معلوم شد که اولاً، جسم و جسمانی به حالّ و محلّ خود علم ندارند. ثانیاً، به اجزاء خود هم علم ندارند. دلیل آن هم تغییر و تجزیه پذیری جسم و جسمانی است. علاوه بر این که دلیل از قوت لازم برخوردار نیست، یک نکته دیگر تبیین نشده است و آن این که چرا اجزاء

جسم به خودشان علم ندارند. آیا همان‌گونه که نفی علم از جسم به حال و محل آن و نیز نفی علم اجزاء به یک‌دیگر به دلیل تجزیه‌پذیری اثبات می‌شد، نفی علم از اجزاء به خودشان نه به اجزاء دیگر هم از این راه قابل اثبات است؟ از آن‌جا که هر جزئی از جسم وصف تجزیه‌پذیری را دارد، پس نفی علم جسم و هر جزئی از جسم به خودش نیز اثبات می‌شود.

تنها نکته باقیمانده، ضعف مقدمات دلیل است به‌ویژه بر اساس حکمت متعالیه که علم و وجود را مساوق می‌داند و نمی‌توان گفت اجسام وجود ندارند پس نه عالم‌اند نه معلوم.

حاصل استدلال این است که: جسم و جسمانی واجد اجزاء خود نیستند. هر چیزی که واجد چیز دیگر نباشد، آن را ادراک نمی‌کند. پس هیچ جسم و جسمانی اجزاء خود را درک نمی‌کند.

عکس آنچه درباره جسم و جسمانی گفته شد، درباره مجرد صادق است، یعنی ذات موجود غیرجسمانی برای خود حاصل و حاضر است، زیرا فاقد حجاب است. پس موجود مجرد، به ذات خود عالم است.

(و مع ذلک فقد اقمنا، ص ۴۸) نه تنها موجود مجرد مانند عقل و نفس به ذات خود عالم‌اند بلکه صور علمی مجرد که معقول دیگران هستند نیز عاقل خود هستند، خواه کسی آن‌ها را ادراک کرده باشد خواه ادراک نکرده باشد؛ خواه ذاتاً مجرد باشند، خواه کسی آن‌ها را تجرید کرده باشد (نظر مشاء درباره تجرید صورت عقلی). دلیل آن‌هم همان

است که درباره علم مجرد به ذات خود گفته شد. ملاصدرا چهار دلیل به نقل از حکما بر اثبات عاقل بودن مجردات ارائه می‌کند که از قرار زیر است:

(احداها)، دلیل یکم بر عالم بودن صور مجرد (از شیخ): ایشان پس از آن‌که ثابت کرد که هرگاه صورت عقلی با عقل بالقوه متحد شود، عقل بالقوه را بالفعل خواهد ساخت (فصل بیست و هفتم ص ۴۳۷) گفت: وقتی صورت مجرد که با اتحاد به چیزی آن را بالفعل می‌سازد، اگر قائم به ذات خود باشد، در عاقلیت و معقولیت اولی است، همان‌گونه که اگر حرارت در چیزی باشد، سبب گرم شدن آن می‌شود، اگر حرارت قائم به ذات خود باشد، اولی به گرم بودن است؛ همان‌گونه که حصول بیاض برای چیزی سبب ابیض بودن آن است، اگر بیاض قائم به ذات خود باشد، اولی به ابیض بودن است.

(و قد علمت ضعف ما احتج به، ص ۴۴۹)، اشکال: دلیل شیخ بر اتحاد عاقل و معقول تمام نبود. نتیجه‌ای که وی این‌جا می‌گیرد، بر اتحاد عاقل و معقول استوار است. پس استنتاج آن نادرست است.

(الطریقۃ الثانیۃ) دلیل دوم که نزدیک به دلیل ملاصدراست: (صغری) هرچه مجرد از ماده و عوارض آن باشد (یعنی مجرد عقلی)، ذات مجرد آن برای خودش حاضر است. (کبری) هر مجردی که نزد مجرد دیگری حاضر باشد، آن مجرد آن را تعقل می‌کند. پس هر مجردی ذات خود را تعقل می‌کند. این دلیل و دلیل یکم درباره عالم بودن جواهر مجرد به کار

می‌رود و شامل عوارض نمی‌شود.

(اما بیان آن کل مجرد)، توضیح صغری: هرچه مجرد از ماده و عوارض آن باشد، ذات مجرد آن برای خودش حاضر است، زیرا هر موجودی یا قائم به ذات خود است یا قائم به غیر؛ یا وجود لافسه دارد یا وجود لغیره. شق سوم وجود ندارد و گرنه به تناقض می‌انجامد. اگر مجرد باشد و قائم به ذات، نزد خود حاضر است، زیرا هم ذات دارد و هم ذات آن محجوب نیست و چیزی نیست که سبب احتجاب آن شود.

علامه بر این مقدمه (حضور ذات برای ذات) انتقاد دارد: چون اضافه از اقسام تقابل است، اضافه حقیقی مستلزم تغایر حقیقی است و تغایر حقیقی با وحدت عاقل و معقول سازگار نیست.

این انتقاد وارد نیست، زیرا ما ذات خود را ادراک می‌کنیم و در این مورد عاقل و معقول واحد است و تمایزی وجود ندارد، در حالی که اضافه وجود دارد. پس اضافه مستلزم تغایر حقیقی طرفین نیست بلکه تغایر تحلیلی هم بسنده است.

(و کل مجرد یحضر) توضیح کبری: هر مجردی که نزد مجرد دیگری حاضر باشد، آن مجرد آن را تعقل می‌کند، زیرا علم حضور صورت مجرد مدرک نزد کسی است که شایستگی ادراک را دارد. چنین چیزی در حضور مجرد نزد مجرد، محقق است.

(الطریقه الثالثه، ص ۴۵۰) دلیل سوم (از شیخ اشراق): علم حضوری

نفس به خود

این دلیل در آغاز، علم حضوری نفس به خود را اثبات می‌کند و در ادامه عالم بودن همه مجردات را اثبات می‌کند. شیخ اشراق در خلسه‌ای لطیف با ارسطو گفت‌وگویی دارد که ناظر به موضوع مورد بحث است: شیخ اشراق از دشواری مسأله علم می‌گوید. ارسطو در پاسخ او را به خودش ارجاع می‌دهد.

شیخ اشراق: چگونه به خودم مراجعه کنم؟ (سخن ارسطو مرکب از چند دلیل است: ۱-) ارسطو: تو خود را ادراک می‌کنی. مدرک یا ذات توسست یا غیر آن. مدرک هم یا خودت هستی یا اثری از آثار تو. آیا خود را با ذات خود ادراک می‌کنی یا با غیر آن؟ مثلاً قوه‌ای یا ذاتی دیگر تو را درک می‌کند. اگر این‌گونه باشد، تو خود را درک نکردی بلکه غیر تو، تو را درک کرده است. اینک آن غیر را خودت درک کردی یا آن را نیز با غیر درک کردی؟ اگر با غیر باشد به تسلسل می‌انجامد. پس اولاً، ذات خود را خودت درک کردی و ثانیاً، غیر را نیز خودت درک کردی. پس مدرک ذات توسست.

(۲-) ارسطو: اما مدرک تو چیست؟ آیا همان‌گونه که در شناختن اشیاء غایب، آن‌ها را با صورتشان می‌شناسی، خود را نیز از طریق صورت می‌شناسی؟ شیخ اشراق: آری، یعنی خودم را از طریق صورت خودم می‌شناسم، همان‌گونه که درخت را از طریق صورت آن می‌شناسم. ارسطو: آیا در علم از طریق صورت، احتمال خطا وجود ندارد؟ اگر صورت مطابق با ذات تو نباشد، تو خود را درک نکرده‌ای بلکه صورت

نامطابق خود را درک کرده‌ای. شیخ اشراق: آنچه درک کرده‌ام خودم است و خطایی وجود ندارد.

همین جا معلوم می‌شود که ادراک ذات از طریق صورت نیست، زیرا در ادراک از طریق صورت احتمال خطا وجود دارد ولی در ادراک ذات احتمال خطا وجود ندارد. همین جا می‌توان دلیل را تمام شده تلقی کرد و بقیه دلیل دیگر است.

(۳-) ارسطو: صورتی که از ذات خود داری، صورت طبیعت مطلق است یا مقید به صفات زائد بر ذات تو؟

شیخ اشراق: آن صورت طبیعت مقید است. ارسطو: هر صورتی که در نفس باشد حتی اگر مقید باشد، باز هم کلی است، زیرا صورت ذهنی قابل صدق بر افراد کثیر است حتی اگر قیود بسیاری هم داشته باشد ولی تو خود را امری شخصی و جزئی حقیقی درک می‌کنی. (صورت ذهنی، کلی است و درک تو از خودت، جزئی حقیقی. پس درک تو از خودت، از طریق صورت ذهنی نیست).

حاصل: شناخت تو از خودت جزئی است ولی شناخت از طریق صورت، کلی است. پس شناخت تو از خودت با صورت نیست؛ (۴-) شناخت تو از خودت، شناخت امر حاضر است ولی شناخت تو از طریق صورت، شناخت امری غایب است. پس شناخت تو از خودت با صورت نیست. پس مدرک و مدرک، عاقل و معقول، عالم و معلوم در علم به نفس واحد است و این یعنی اتحاد عاقل و معقول.

(ص ۴۵۱) ارسطو با تعبیر «فاعلم أنَّ التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة» از شناخت حضوری نفس به خودش، مطلق علم را حضوری می‌داند و با اتحاد عاقل و معقول در علم به نفس، مطلق علم را از باب اتحاد عالم و معلوم می‌داند. از آن‌جا که حضور چیزی نزد چیزی، موهم تعدد است (چنان‌که فخر رازی گفته است)، شیخ اشراق به جای آن عدم غیبت را پیشنهاد می‌کند تا موهم تعدد هم نباشد.

(اما الجزئیات)، تفاوت علم به کلیات با جزئیات از نظر شیخ اشراق: وی به نقل از ارسطو، علم به کلیات را به نفس نسبت می‌دهد و علم به جزئیات (منطبع در ماده) را به قوای نفس که از نظر ملاصدرا درست نیست، زیرا نفس و قوای نفس وحدت دارند. پس میان ادراک کلی و جزئی تفاوتی وجود ندارد.

(و حاصل ما ذکره)، تا این‌جا اثبات علم حضوری نفس به خود بود. اینک علم حضوری سایر مجردات: نفس به سبب تجرد از ماده، ذات خود را ادراک می‌کند، یعنی نفس بودن نفس سبب ادراک ذات خود نیست بلکه تجرد آن سبب ادراک خود است. پس تجرد ملاک عاقلیت است. پس هر موجودی که مجرد باشد، عاقل ذات خود است و همان‌گونه که علم نفس به خودش به سبب تجرد آن حضوری است، علم سایر مجردات به خودشان هم حضوری است.

(و اما قوله اما الجزئیات)، اشکال ملاصدرا بر شیخ اشراق: شیخ اشراق بین علم نفس به کلیات و علم آن به جزئیات فرق گذاشت و گفت: علم

به کلیات مربوط به ذات نفس است و علم به جزئیات، مربوط به قوای نفس.

در ادراک جزئیات، چند نظر وجود دارد: ۱- همین که شیخ اشراق گفت: استناد علم به جزئیات به قوای نفس. در این صورت علم به جزئیات مجازاً به نفس نسبت داده می‌شود.

۲- نظر محققان از حکما: به دلیل حضور نفس در قوای خود همان‌گونه که علم به جزئیات به قوا نسبت داده می‌شود، به خود نفس هم نسبت داده می‌شود.

۳- نظر افلوطین و حکمت متعالیه: نفس با قوا وحدت دارد و حقیقت واحدی است که در عین عالی بودن، دانی است و در عین دنو، عالی است. نظر یکم ضعیف‌ترین اقوال است.

(الطریقه الرابعه، ص ۴۵۲) دلیل چهارم: هر ذات مجردی، می‌تواند معقول باشد بلکه هر چیزی می‌تواند معقول باشد یا به‌طور مستقیم مانند تعقل نفس نسبت به ذات خود و کلیات یا به‌طور غیرمستقیم مانند تعقل نفس نسبت به جزئیات که پس از تجرید، آن‌ها را تعقل می‌کند. هر ذات مجردی که بتواند معقول باشد، می‌تواند عاقل باشد. پس هر ذات مجردی می‌تواند عاقل باشد.

(و بما ذکرناه یندفع)، اشکال فخر رازی بر مقدمه نخست: ذات واجب با این‌که مجرد بلکه در غایت تجرد است، معقول انسان نیست.

پاسخ: معقول نبودن ذات واجب به این دلیل نیست که برخی از مجردات، معقول نیستند بلکه به این سبب است که قوای ادراکی کسی توان ادراک او را ندارد. او در نهایت ظهور است و به همین جهت هیچ عقلی توان ادراک او را ندارد بلکه هر کسی به اندازه توان خود او را درک و تعقل می‌کند.

نکته: به گفته شیخنا الاستاد ادام الله ظلّه، این که هر کسی به اندازه توان خود ذات حق تعالی را ادراک می‌کند، دقیق نیست، زیرا ذات حق تعالی بسیط حقیقی است و تجزیه پذیر نمی‌باشد تا هر کسی اندازه‌ای از آن را بشناسد.

توجیه: آن که نه معروف کسی است نه معبود کسی، ذات حق تعالی در عرفان است، یعنی لا بشرط مقسمی که در در فلسفه آن را ذات نمی‌دانند. پس مقصود از ذات حق تعالی، اولین تعین اوست. پس نمی‌توان گفت وجود معقول و معروف کسی نیست. بر اساس ربطی بودن ما سوی الله، موجوداتی که عین ربط هستند، هیچ حکم مستقلی ندارند و احکام آن‌ها مانند معروفیت، محبوبیت و معقولیت به استناد به ذات حق تعالی است. در واقع هر چیزی که شناخته می‌شود به استناد به معروفیت او تعالی شناخته می‌شود. پس حق این است که پیش از معروفیت هر چیزی، او معروف است و پیش از معبودیت هر چیزی، او معبود است. هیچ چیزی شناخته نمی‌شود مگر آن که نخست او شناخته شده باشد و گرنه عین ربط به او نخواهد بود.

فخر رازی در پاسخ به اشکال یادشده می‌گوید: به نظر حکما که ماهیت واجب، انیت اوست، از آن‌جا که انیت او که همان وجود اوست و وجود هم قابل تصور است، پس علم به واجب ممکن است و واجب می‌تواند معقول باشد. اما بر اساس نظر ما که برای واجب ماهیت قائلیم، اشکال یادشده با آنچه گفته شد، حل نمی‌شود.

(أقول، ص ۴۵۳) ملاصدرا: اولاً، حق تعالی ماهیت ندارد پس سخن رازی نادرست است. ثانیاً، راهی که برای دفع اشکال به حکما نسبت داده شد نیز نادرست است، زیرا ماهیت داشتن، نشان ترکیب است و ترکیب، نشان امکان و امکان با وجوب ناسازگار است. ثالثاً، مفهوم عام و بدیهی وجود که قابل تصور بلکه تصور بدیهی دارد، امری اعتباری است و ذات و حقیقت هیچ موجودی نیست چه رسد به این‌که ذات واجب تعالی باشد.

به گمان رازی، واجب تعالی با همه موجودات در اصل وجود مشترک است و تفاوت او با سایر موجودات به امور زائدی است که خلق دارد ولی واجب تعالی منزله از آن‌هاست. این سخنی در غایت نادرستی است. (و اذا ثبت انّ کل ذات مجردة، ص ۴۵۴) کبری دلیل چهارم: هرگاه شیئی مجردی بتواند معقول باشد، ضرورتاً می‌تواند عاقل هم باشد، پس هر شیئی مجردی می‌تواند عاقل باشد.

اثبات کبری: اگر شیئی مجردی بتواند معقول ما باشد، هم به‌تنهایی می‌تواند معقول باشد هم به همراه چیز دیگر، زیرا معقول بودن چیزی، به

حصول صورت مساوی آن شیئی نزد عاقل است و در صورتی که صورت معقول، مقارن داشته باشد، صورت هر دو مقارن، معقول است.

اشکال: تقارن صورت‌ها نزد عاقل، در ظرف ذهن است و این تقارن ذهنی لزوم بلکه امکان تقارن دو مجرد را بیرون از ذهن اثبات نمی‌کند. (فصله تلک المقارنه)، پاسخ: تقارن دو مجرد اگر ذاتاً ممکن نباشد، نزد عاقل هم مقارن نخواهند بود. به عبارت دیگر، امکان تقارن آن دو یا از لوازم ماهیت آنهاست یا به این دلیل است که نزد جوهر عاقل حاصل شده‌اند. شق دوم باطل است، زیرا اگر امکان تقارن آن دو، نتیجه تقارن آن دو نزد عاقل باشد، لازمه‌اش این است که امکان وقوع یک شیئی فرع بر وقوع آن باشد، حال آن‌که عکس آن درست است و وقوع چیزی فرع امکان آن است. پس امکان مقارنت دو صورت مجرد و معقول در ذهن، از لوازم ماهیت آنهاست. پس دو ذات و ماهیت ذاتاً می‌توانند با یک‌دیگر جمع شوند. (نه اشکال، اهمیت دارد نه پاسخ آن و مطلب روشن‌تر از اشکال و پاسخ است). پس تا این‌جا دو مقدمه روشن شد: این‌که هر مجردی می‌تواند معقول باشد و هر معقولی می‌تواند مقارن با معقول دیگر هم معقول باشد.

(لأنّ التعقل عبارة، ص ۴۵۵)، مقدمه سوم: تعقل عبارت است از حصول صورت ماهیت برای ذات مجرد؛ هرگاه صورت یک ماهیت با ذات مجرد مقارن شود، ذات مجرد آن صورت را تعقل می‌کند و بنابراین هر مجردی می‌تواند عاقل ماهیات دیگر باشد. هر موجودی که دیگری را

تعقل می‌کند، خود را نیز تعقل می‌کند.

(فاذا صح کونها)، حاصل این مقدمات: هر موجود مجردی می‌تواند غیر خود را تعقل کند. ادراک غیر متضمن ادراک خود نیز هست. پس هر موجودی می‌توان غیر خود و خود را تعقل کند. می‌تواند که همان امکان عام است، با ضرورت جمع می‌شود. پس تعقل ذات مجرد برای مجرد و نیز تعقل غیر ذات برای مجرد، ممکن است.

هرچه برای موجود مجرد تام، ممکن باشد، بالفعل است و ثبوت ضروری دارد، زیرا مجرد حالت منتظره ندارد.

این دلیل تطویل غیر لازم دارد. خلاصه آن: هر مجرد بلکه هر چیزی تعقل‌پذیر و معقول است. هر معقولی عاقل دارد. عاقلی که معقول را تعقل می‌کند، ناگزیر خود را نیز تعقل می‌کند، زیرا می‌داند که خودش آن معقول را تعقل کرده است. همین عاقل بودن مجرد به خود است.

اشکالات دلیل چهارم: اثبات عالم بودن هر موجود مجرد بر اساس دیدگاه مشهور در علم حصولی، خالی از اشکال نیست ولی اگر علم از سنخ مفهوم و ماهیت نباشد، چنان‌که در دلیل ملاصدرا مطرح شد، نه تنها علم موجودات مجرد اثبات می‌شود بلکه علم همه موجودات قابل اثبات است.

(احدها، ص ۴۵۶)، اشکال یکم: این اشکال بر تعمیمی است که از امکان مقارنت صورت علمی با دیگر صورت‌ها در ذهن به دیگر حالات داده شده است. در حالی که حکم یک فرد به افراد دیگر قابل سرایت

نیست مگر آن که شرایطی داشته باشد. حکم فرد با سه شرط قابل تعمیم است: شرط اول: حکم فرد به طبیعت منتقل شود و از آن جا به همه افراد. اگر حکم از فردی به فرد دیگر منتقل شود، تمثیل است نه برهان و تمثیل فاقد اعتبار است. شرط دوم: طبیعتی که حکم فرد بدان منتقل شده است، طبیعت نوعی باشد زیرا اگر طبیعت جنسی باشد، با توجه به این که افراد جنس که انواع است، احکام مختلفی دارند، انتقال حکم طبیعت به افراد ممکن نیست، زیرا حکم در انواع، تابع فصل است نه جنس تا به خاطر اشتراک جنس در افراد همه حکم مشترک داشته باشند. شرط سوم برای انتقال حکم یک فرد به افراد دیگر این است که طبیعت نوعی، مشکک نباشد، زیرا اگر مشکک باشد، حکم افراد متفاوت خواهد بود. هنگامی می توان حکم زید را به همه انسان ها سرایت داد که آن حکم مربوط به طبیعت انسان باشد که در زید ظهور کرده است.

با توجه به شرایط سه گانه، حکمی که برای صورت موجود مجرد ذهنی و علمی ثابت می شود، به همه صورت های مجرد تعمیم نمی یابد، زیرا ماهیت ذهنی اگرچه مشکک نیست ولی وجود خارجی آن مشکک است. مثلاً ماهیت انسان مشکک نیست ولی افراد انسان در خارج مشکک اند. به همین سبب برخی از احکام صورت ذهنی با احکام افراد خارجی متفاوت است. صورت خارجی ممکن است جوهر باشد ولی صورت ذهنی، عرض است. مقارنت صور مجرد با یک دیگر می تواند همین گونه باشد و با این احتمال، به همه صور مجرد، قابل تعمیم نخواهد

بود. چنانکه کلیت و نوعیت طبیعت انسان ذهنی به افراد خارجی قابل تعمیم نیست.

(ثانیها)، اشکال دوم (نقضی): امکان مقارنت هر یک از صور که مقدمه دلیل اثبات علم مجرد به ذات خود است، در مواردی نقض شده است. مثلاً واجب تعالی مجرد است ولی چیزی مقارن او نیست (معیت غیر از مقارنت است). پس از طریق مقارنت اشیاء با او نمی توان علم او به اشیاء را اثبات کرد، مگر بر اساس حکمت مشاء که علم او را صور مرتسمه می دانند.

(ثالثها، ص ۴۵۷) اشکال سوم: اثبات علم موجود مجرد به ذات خود از طریق مقارنت آن ها با صور مجرد مستلزم آن است که در هر یک از عقول، صور همه ممکنات بالفعل جمع باشد که لازمه اش این است که در معلول اول، جهات بی شمار وجود داشته باشد که با قاعده الواحد سازگار نیست.

ملاصدرا این دلیل را ناتمام می داند مگر آن که به اتحاد عاقل و معقول تمسک جست. بر اساس اتحاد عاقل و معقول، واجب تعالی حقیقت بسیطی است که به حسب ذات خود، واجد همه اشیاء است بدون آن که نیاز به مقارنت باشد، زیرا بسیط حقیقی واجد همه کمالات است.

فصل دوم: عقل و معقول بالفعل بودن هر مجرد

دلیل یکم: دلایلی که در فصل قبل بر عاقل بودن مجرد ارائه شد، عقل

و معقول بودن او را نیز اثبات می‌کند و نیازی به ارائه برهان جدید نیست، زیرا عاقل به ذات بودن از معقول ذات بودن جدا نیست. هم‌چنین هرچه معقول بالفعل باشد، عقل بالفعل هم هست. پس موجود مجرد، هم عاقل بالفعل است هم معقول بالفعل و هم عقل بالفعل.

(و می‌توان ایضاً بیان، ص ۴۵۸) دلیل دوم: مجردی که بتواند مدرک غیر باشد، می‌تواند مدرک ذات خود هم باشد، زیرا درک غیر بدون درک مدرک آن معنی ندارد. هر کسی که دیگری را درک می‌کند، می‌داند که چه کسی دیگری را درک کرده است. پس ادراک ذات خود برای مجرد ممکن است. موجود مجرد حالت انتظار ندارد. پس هرچه برای آن بالامکان اثبات شود، بالضروره ثابت خواهد بود. پس موجود مجرد همان‌گونه که بالضروره عاقل خود بود، بالضروره معقول خود هم هست. (و اعلم ان بعض)، اشکال کتبی یکی از معاصران شیخ: اگر هر مجردی عقل بالفعل باشد، نفس انسان هم باید عقل بالفعل باشد و هم معقولات را بالفعل داشته باشد، حال آن‌که این‌گونه نیست.

پاسخ احتمالی که مستشکل مطرح کرده و بدان پاسخ داده است: نفس با آن‌که مجرد است ولی به سبب اشتغال به بدن از برخی افعال و اوصاف مجرد بازمانده است. پس عقل بالفعل نبودن نفس به سبب اشتغال آن به بدن است.

پاسخ مستشکل: اگر بدن مانع از تعقل باشد، نفس نباید برای تعقل از بدن کمک بگیرد، زیرا مانع چیزی معاون و ابزار آن نیست. حال آن‌که

نفس برای تعقل از بدن کمک می گیرد.

(فاجاب الشیخ)، پاسخ شیخ: هر مجردی، عقل بالفعل نیست بلکه مجردی عقل بالفعل است که مجرد تام داشته باشد و ماده نه علت قوام آن باشد، نه علت حدوث آن، نه علت هیئات آن و نه معدّ برای خروج آن از قوه به فعل.

(ثم لیس من العجب، ص ۴۵۹) به علاوه پاسخ مستشکل که مانع چیزی معاون و ابزار آن نیست، درست نیست، زیرا یک شیئی می تواند از جهتی مانع باشد و از جهتی معاون. بدن هم همین گونه است بلکه همه امور طبیعی و ماده همین گونه است.

(أقول)، اشکال ملاصدرا بر پاسخ شیخ: نفس از نظر شیخ، شیخ اشراق و پیروان آن ها، به حسب ذات خود، مجرد بالفعل است. (از نظر مشائیان، مجرد حادث، از نظر رواقیان، مجرد قدیم، از نظر سهروردی، مجرد حادث) پس باید عقل بالفعل باشد. از نظر شیخ، ماده بدنی فقط مرجح وجود شخصی نفس از واهب الصور است. ماده نه مقوم ماهیت نفس است نه مقوم وجود آن. پس مجرد تام است و باید عقل بالفعل باشد ولی نیست، چنان که اگر بدن و شواغل مادی از نفوس کودکان، و افراد ناآشنای به معقولات، سلب شود، به یکباره عالم کامل نخواهند شد.

(النفس الانسانیة فی اوائل نشأتها، ص ۴۶۰) پاسخ ملاصدرا: نفس در آغاز مجرد تام نیست بلکه مجرد برزخی است. نفوس مجرد تام، بسیار کم است. پس هر مجردی عاقل و معقول و عقل است؛ اگر مجرد برزخی

باشد، مراتب سه گانه آن هم برزخی است و اگر مجرد عقلی باشد، آن مراتب هم عقلی است.

فصل سوم: نسبت عقل فعال با نفوس ما (ص ۴۶۱)

نفس انسان پیوسته در حال ارتقاء از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است. از مرتبه صور جسمی مطلق به مرتبه صور عنصری، آن گاه به مرتبه صور معدنی، آن گاه به مرتبه نباتی و پس از آن به مرتبه حیوانی می‌رسد. پس از تکمیل مرتبه حیوانی اعم از شهوت، غضب، حس، خیال و وهم به مرتبه‌ای می‌رسد که به حسب ذات خود، ارتباطی با ماده ندارد. اولین مرتبه تجرد انسانی، آخرین مرتبه نباتی و حیوانی است. حرکت انسانی از این جا شروع می‌شود تا به مرتبه عقل مستفاد که شباهت بسیاری به عقل فعال دارد، برسد.

(و الفرق بینة و بین العقل الفعال)، تفاوت عقل مستفاد با عقل فعال: عقل مستفاد، صورت مفارقی است که مقترن به ماده بوده ولی از آن منسلخ شده است اما عقل فعال هرگز با ماده اقتران نداشته است.

عقل مستفاد در مرتبه پیش، عقل بالفعل بوده و عقل بالفعل پیش از آن عقل بالملکه بود و عقل بالملکه پیش از آن عقل بالقوه بوده است ولی عقل فعال چنین پیشینه‌ای ندارد.

شگفت این که عقل فعال، از نوع عقل بالفعل است، زیرا عقل فعال، با عقل بالفعل، مستفاد؛ بالملکه متحد است و همین اتحاد سبب شده که

عقلی که بالقوه بوده، بالفعل شده است و معقولات آن هم که بالقوه بوده (متخیلات)، بالفعل شده است.

(فان الشیء بنفسه، ص ۴۶۲) نیاز بالقوه به بالفعل: در عالم، هم عقول بالقوه وجود دارد هم معقولات بالقوه و هم عاقل های بالقوه.

خروج هر چیزی از قوه به فعل نیازمند به فاعلی است که خودش بالفعل باشد و گرنه لازمه اش این است که هر چیزی فاعل و قابل خودش باشد که محال است. همان گونه که معدوم با استناد به موجود، موجود می شود، جسم با استناد به گرما، گرم و بالقوه هم با استناد به بالفعل، بالفعل می شود.

(کنسبه الشمس الی العین)، مثالی دقیق که اشاره به نظر نهایی ملاصدرا دارد: نسبت عقل فعال به عقل بالقوه مانند نسبت خورشید به چشم است. چشم مبصر بالقوه است و خورشید مقدمات و معدات تحقق بالفعل این امر بینای بالقوه را فراهم می کند. همان گونه که چشم بدون نور خورشید و مانند آن مبصر بالفعل نیست، عقل بالقوه نیز بدون عقل فعال، عاقل بالفعل نیست. تا این جا روشن است. نکته مهم این است که عقل فعال هم مانند خورشید فاعل ابصار در چشم یا تعقل در نفس و عقل بالقوه نیست. همان گونه که خورشید برای فعلیت ابصار چشم، معدّ است، عقل فعال نیز برای تعقل بالفعل نفس و عقل بالقوه معدّ است نه فاعل. این از نتایج انحصار فاعلیت حقیقی، قریب و مباشر به حق تعالی است که نشان می دهد همه مراتب خلق که به حسب ظاهر فاعلیت دارند

در واقع، جایگاه اعداد و استعداد دارند نه علیت، خواه قریب باشد خواه بعید.

علم عین معلوم است، خواه حسی، خیالی، وهمی باشد خواه عقلی. به همین دلیل حسّ نیز عین محسوس است و جوهر حساس، محسوساتی را که برای آن محسوس است، با خود همان محسوسات ادراک می‌کند. محسوساتی که ما ادراک می‌کنیم محسوس بالعرض نیست بلکه محسوس بالذات است، یعنی عین حسّ و عین حاس است. محسوسی که ادراک می‌شود، خودش ادراک می‌شود نه صورت زائد بر آن. ادراک معقولات هم همین‌گونه است، خود معقول ادراک می‌شود نه صورت و ماهیت آن. به بیان دیگر، وجود اشیاء محسوس بیرونی زمینه و معدّ برای ادراک محسوسات است و عقول بیرونی زمینه و معدّ برای ادراک معقولات است ولی آنچه ادراک می‌شود، محسوس و معقول بالذات و حقیقی است. از آن‌جا که اشیاء بیرونی معدّ و زمینه ادراک حقایق محسوس و معقول است، محسوس و معقول خارجی، محسوس و معقول بالعرض است. نه به معنای مشهور که معلوم بالذات را مفاهیم و ماهیت ذهنی می‌دانند. این مفاهیم نیز یا مانند اشیاء خارجی معلوم بالعرض‌اند یا یک مرتبه متأخر از معلوم خارجی و بر فرض که متقدم بر معلوم خارجی باشد، چنان‌که تفسیر رایج از معلوم بالذات و بالعرض است، ولی هر دو برای علم به وجود حقیقی معلوم و احساس وجود حقیقی محسوس و تعقل وجود حقیقی معقول، معدّ و زمینه هستند.

ملاصدرا: مبصر واقعی و بالذات، الوان، اشکال و هیئات قائم به مواد خارجی نیست. آن‌ها مبصر بالعرض‌اند.

(و ما لاحضور له، ص ۶۳) دلیل آن هم این است که اجسام مادی و عوارض آن‌ها نزد هیچ چیزی حاضر نیستند، زیرا حضور برای چیزی فرع حضور برای خود است و چیزی که برای خود حضور ندارد، برای چیز دیگری هم حضور ندارد. حضور نداشتن آن‌ها برای خود هم به دلیل پراکندگی آن‌ها و تقسیم‌پذیری آن‌هاست که سبب می‌شود، خودی نداشته باشند تا نزد آن حاضر باشند. نسبت مبصرات خارجی به مبصرات بالفعل مانند نسبت ماهیت خارجی به صور عقلی است.

همان‌گونه که عقل و معقول بالقوه و بالملکه نیاز به عقل فعال دارند که مانند خورشید بر آن‌ها بدرخشد و زمینه معقولیت آن‌ها را فراهم سازد، در مطلق علم همین‌گونه است و مثلاً حاس و محسوس بالقوه هم نیازمند به حاس فعال هستند که مانند خورشید بر آن‌ها بدرخشد و زمینه محسوسیت آن‌ها را فراهم سازد.

فصل چهارم: علم حضوری و دائمی عاقل به ذات خود؛ اثبات علم حضوری نفس به خود (ص ۶۵)

پس از اثبات علم هر مجردی به ذات خود (در فصل دوم) و بالفعل بودن این علم (در فصل سوم)، اینک در پی اثبات دو مطلب است: ۱- علم مجرد به ذات خود، حضوری است. ۲- علم مجرد به ذات خود،

دائمی است.

بررسی مطلب نخست: حضوری بودن آن.

برهان یکم از مشاء بر حضوری بودن علم مجرد به ذات خود: هر موجودی که ذات خود را ادراک می‌کند، یا بی‌واسطه آن را درک می‌کند که علم حضوری است یا به‌واسطه صورت آن که حصولی خواهد بود. فرض دوم باطل است، زیرا صورتی که نزد ذات حاضر است، یا ۱- از نظر ماهیت نوعی، مساوی ذات است یا ۲- مخالف آن. ۱- اگر صورت، عین ذات مجرد و مساوی آن باشد، هنگام حلول آن در ذات یا حضور آن نزد ذات، تمایزی با ذات ندارد، نه تمایز به ماهیت نه به جزء ماهیت نه به لوازم ماهیت و نه عوارض آن، زیرا ماهیت آن دو یکی است، پس تمایز به ذات و جزء ذات ممکن نیست. لوازم ذات مشترک هم مشترک است. اگر میان آن دو تمایزی وجود نداشته باشد، تعدد ندارند و حال آن‌که دارند که این تناقض است. با سلب تعدد از آن دو، عوارض متفاوت هم ندارند. پس فرض اول باطل است.

۲- اگر صورت، عین ذات مجرد و مساوی آن نباشد، با حصول آن نزد مجرد، علم به ذات حاصل نشده است، زیرا علم با صورت معلوم، مغایر است مانند این‌که الف برای علم به ذات خود، صورت ب را نزد خود داشته باشد. این صورت اگرچه ممکن است از ذات گرفته شده باشد ولی مغایر با آن است و از طریق صورت مغایر نمی‌توان به چیزی علم داشت. پس علم به ذات، حصولی نیست بلکه حضوری است. علم حضوری

مجرد، دائمی است، زیرا هم ذات عالم به دلیل تجرد، دائمی است و هم حضور آن وابسته به چیزی غیر از ذات عالم نیست.

(أقول، ص ۶۶) اشکال یکم ملاصدرا: این دلیل سخیف‌ترین دلیلی است که بر حضوری بودن علم مجرد ارائه شده است، زیرا در دلیل آمده بود که اگر صورتی که نزد عاقل حاصل است، مساوی با ذات عاقل باشد، نه در ذات تمایز دارند نه در لوازم و نه در عوارض. حال آن‌که دلیلی وجود ندارد که دو چیز که ذات و ماهیت واحد دارند، عوارض متعدد نداشته باشند مانند دو فرد مندرج تحت نوع واحد که در ذات و لوازم ذات مشترکند ولی در عوارض متفاوتند و همین تفاوت به نظر آن‌ها سبب تعدد و تمایز افراد یک نوع می‌شود.

به علاوه، تفاوت موجودات به وجود آن‌هاست، نه ماهیت اعتباری و لوازم آن. پس تفاوت میان ذات و صورت حاصل نزد آن در ماهیت و لوازم نیست بلکه به نظر مشاء، به عوارض آن‌ها و به نظر ما به وجودشان است. با توجه به این‌که مشاء علم را کیف می‌داند، ذات و صورت علمی تفاوت وجودی هم دارند، زیرا مثلاً علم زید به ذات او کیف است، در حالی که ذات او جوهر است. پس تعدد و تمایز از دو جهت محقق می‌شود، یکی به عوارض و دیگری به نوع وجود ذات و صورت که یکی جوهر است و دیگری عرض و در واقع تفاوت به ذات و ماهیت می‌شود. حکمای مشاء این‌که چیزی در خارج، جوهر باشد و در ذهن، کیف باشد، امری مجاز و معقول می‌دانند.

(و ایضاً نحن کثیراً مّا نتصور)، اشکال دوم: این استدلال به موارد خلاف، نقض می‌شود: هر کسی می‌تواند ذات یا علم به ذات خود را تصور کند و به آن علم حصولی داشته باشد. پس علم حصولی موجود مجرد به ذات خود، ممکن است.

(فنفول لایمکن تعقل شیء)، برهان دوم از ملاصدرا بر حضوری بودن علم مجرد به خود: حقیقت هر چیزی، وجود آن است، خواه وجود آن طبیعی باشد خواه مثالی و عقلی. شناخت وجود جز از طریق علم حضوری ممکن نیست. پس حقیقت هر چیزی که وجود آن است، جز با علم حضوری شناخته نمی‌شود.

اگر کسی به ذات خود علم حصولی داشته باشد، با توجه به این‌که حقیقت هر چیزی وجود آن است و وجود جز با علم حضوری شناخته نمی‌شود، پس علم حصولی به چیزی، علم به آن چیز نیست. این برهان هم حضوری بودن علم مجرد به ذات خود را اثبات می‌کند، هم علم آن به سایر اشیاء را.

(فلو فرض تعقل عاقل)، برهان سوم: بر فرض این‌که عاقلی ذات خود را با صورت زائد بر ذات و با علم حصولی شناخته باشد، وجود ذات او غیر از وجود صورتی است که با آن خود را شناخته است. پس علم او به صورت، غیر از علم او به ذات خود است، زیرا ذات او جوهر است و صورتی که به آن علم دارد، کیف است و وجود جوهر غیر از وجود کیف است. علم به ذات جوهری از طریق علم به صورت عرضی مانند

علم به چیزی از طریق علم به چیز دیگر است که علم به شیء اول نیست.

(برهان آخر، ص ۴۶۷) برهان چهارم متخذ از شیخ اشراق: ذات شخص، خارجی است و شناخت آن، شناخت یک شخص خارجی است، حال آنکه صورت ذهنی هرچند مقید به قیودی باشد، کلی و ذهنی است نه شخصی و خارجی. هم‌چنین، ما ذات خود را شخصی و غیرقابل صدق بر افراد کثیر درک می‌کنیم، حال آنکه شناخت از راه صورت ذهنی، کلی و قابل صدق بر افراد مختلف است. پس ذات ما غیر از صورت ذهنی آن است. تفاوت این دو تعبیر در حد وسط آنهاست. حد وسط تعبیر نخست این برهان، تشخیص است. حد وسط تعبیر دوم، جزئیت.

(و قال ایضاً)، برهان پنجم از شیخ اشراق: من از بدن خود مجرد شدم و به نفس خود نگریستم و آن را جز انیت نیافتم. اگرچه با خودم، یک معنی سلبی و چند معنی اضافی هم یافتم ولی هیچ‌یک از آنها خودم نبودم. خود را جوهر (در موضوع نبودن) یافتم ولی این جوهر بودن، خودم نبودم. تدبیر و سلطنت که از معانی اضافی است، در خودم یافتم ولی هیچ‌یک از آنها خودم نبودم.^۱ حاصل آنکه حقیقت خود را که انیت است، مشاهده کردم. معانی سلبی و اضافی، از من غایب است پس خودم

۱- از نظر شیخ اشراق: ۱- جوهر معنی سلبی است. ۲- به همین سبب جنس عالی ماهیات جوهری نیست بلکه امری سلبی است که به آنها اشاره دارد.

نیست. پس علم من به ذاتم، حضوری است نه ماهوی. (سخن شیخ اشراق قابلیت تبدیل به چهار برهان را دارد، زیرا ملاک تعدد برهان، تعدد حد وسط آن است. حد وسطهایی که در سخن وی بدون تفصیل آمده است از این قرار است: ۱- شهادت و غیبت ۲- کلی و جزئی ۳- شخصی و کلی ۴- حضور و غیاب).

از نظر شیخ اشراق، نفس انیت است نه ماهیت، زیرا ذات من برایم حاضر است و آن را درک می‌کنم و از آن غایب نیستم ولی ماهیت من که باید جوهر باشد، از من غایب است. پس ذات من جوهر نیست.

(فهو ادراک شیئی، ص ۶۸) از نظر وی، ادراک، حضوری است نه حصولی، زیرا ادراک حصولی متأخر از نفس است. اگر ادراک حصولی باشد، هویت ما نه ادراک خود ماست نه ادراک غیر ما، یعنی من، نه به ادراک خود نه ادراک چیز دیگر متقوم است، زیرا ادراک حصولی نفس مستلزم و متقوم هویت و انیت نفس ما نیست. ادراک حصولی چیزی و استعداد آن برای هویت و انیت ما عارضی است و چیزی که عارض بر هویت باشد، عین آن نیست.

(و کل من ادراک ذاته)، هر کس که ذات خود را با مفهوم من ادراک می‌کند، در ادراک خود دو چیز را می‌یابد: ۱- نفس که خود را با علم حضوری درک می‌کند. ۲- من که عنوان کلی است و درباره هر موجودی می‌توان به کار بود و هر کس می‌تواند بگوید «من». ذات هر چیزی، شخصی است ولی من عنوانی کلی است. پس ذات هیچ کسی مفهوم من

نیست.

(فلو کان لی حقیقه)، به علاوه، اعراض و از جمله مفهوم «من» قائم به غیر هستند. چیزی که این گونه باشد، عالم به خود نیست. حال آن که من به خود علم دارم. پس ذات من که عالم است، غیر از من و سایر مفاهیم عرضی است.

نتیجه مغایرت حقیقت «من» و مفهوم «من» این است که حقیقت «من» هویت و وجود من است که عین ادراک است. ماهیت (ما به الشیء هو هو یا هویت) «من»، امور متعددی مانند وجود و ماهیت نیست و «من» مصداق کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود نیست.

(سؤال: لک فصل مجهول؟)، پرسش: آیا تو وجود صرف هستی یا فصلی داری که آن را نشناخته‌ای؟

(جواب) پاسخ: هنگامی که مصداق مفهوم «من» را که هویت و وجود من است درک می‌کنم، هر چیزی غیر از آن را اعم از فصل و غیر آن، خارج از حقیقت «من» می‌یابم. پس من نیست.

(قیل لی)، اشکال: لازمه این سخن که حقیقت «من» ماهیت ندارد و عین وجود و هویت است، این است که وجود «من» واجب باشد، زیرا در واجب هم ماهیت و انیت یکی است.

(قلت، ص ۶۹) پاسخ: تفاوت وجود من با وجود واجب تعالی در این است که وجود واجب تعالی، وجود محضی است که تام‌تر از او ممکن نیست ولی وجود من ناقص است. نسبت وجود من به وجود

واجب تعالی، مانند شعاع به خورشید است. تفاوت من با واجب تعالی، در کمال و نقص است. از آن جا که وجود فصل ندارد، چیزی که تفاوت آن به وجود باشد هم فصل ندارد.

(و هو کلام متین)، ملاصدرا سخن شیخ اشراق را محققانه و در نهایت استحکام می داند. گویی در تأیید آن می گوید: اولاً، وجود معلول، چون عین تعلق است، واجب نیست، خواه فصل داشته باشد خواه نداشته باشد. ثانیاً، وجوبی که در معلول هست، وجوب ذاتی است ولی وجوب واجب تعالی، ازلی است و تفاوت واجب و ممکن در نوع ضرورت آنهاست نه در فصل داشتن یا نداشتن و بسیط بودن یا نبودن و عین وجود و انیت بودن یا نبودن. (نظر نهایی این است که غیری نیست تا وجوب مستقل از واجب تعالی داشته باشد. ضرورت خلق، ظلی است نه ذاتی)

(فلنعد الی ما فارقناه)، بررسی مطلب دوم: دائمی بودن علم مجرد به خود
خود

پس از اثبات حضوری بودن علم مجرد به خودش، اینک نوبت اثبات دائمی بودن علم آن است.

(و مما یدلّ علی دوام)، برهان: انسان کارهای علمی و عملی انجام می دهد. مقصود او از انجام کار، مطلق علم و فعل نیست بلکه کار مربوط به خود و علم و عمل خود اوست و می تواند بگوید: من می اندیشم، من راه می روم، من چیزی را می طلبم، من از زشتی نفرت دارد؛ من با دشمن مقابله می کنم.

هر کاری که فاعل علمی انجام می‌دهد، همراه با علم به آن است. علم فاعل به فعل ملازم با علم فاعل به خودش است. این هم بدیهی است به همین جهت است که گزاره‌های یادشده (من می‌اندیشم، من راه می‌روم) روشن است. پس اولاً، انسان به خود و فعل خود علم دارد. ثانیاً، علم او به خودش بر علم او بر فعلش تقدم دارد. ثالثاً، علم او به خودش همیشگی است.

(و لایجوز لاحد ان يقول)، اشکال: علم انسان به ذات خود از طریق علم به فعل حاصل می‌شود. پس اولاً، علم به فعل مقدم بر علم به ذات است. ثانیاً، تا علم به فعل باشد، علم به ذات هم هست و چون فعل دائمی نیست، علم به ذات هم دائمی نیست.

(لانه لایخلو اما ان یکون)، پاسخ: اگر فاعل قبل از فعل، علم به ذات خود نداشته باشد، نمی‌تواند فعل را به خودش نسبت دهد در حالی که به‌صورت بدیهی فاعل افعالی را به خودش نسبت می‌دهد، حتی گاهی افعال دیگران را به خودش نسبت می‌دهد. نسبت افعال دیگران به خود، اگرچه کذب است ولی به معنی نفی علم به ذات خود نیست بلکه به ذات خود علم دارد، به فعل هم علم دارد ولی به استناد فعل به فاعل خودش علم ندارد یا علم خود را نادیده می‌گیرد.

پس علم به فعل خود، متوقف بر علم به خود است.

(و ان استدلت)، به‌علاوه اگر علم به ذات متوقف بر علم به فعل باشد، در حالی که علم به فعل متوقف بر علم به ذات است، دور لازم

می‌آید. پس علم انسان به ذاتش به واسطه فعل او نیست.
(و اما احتمال ان یجعل، ص ۴۷۰) علم انسان به ذات خود به واسطه فعل دیگران هم نیست، زیرا اولاً، علم به ذات از طریق علم به فعل دیگران، خلاف وجدان و بدهت است. ثانیاً، فعل دیگران برای علم به ذات، هیچ نقشی ندارد، زیرا راه‌های علم به چیزی یا علم به خود آن چیز است یا علم به علت آن چیز و حداکثر علم به معلول آن چیز، نه علم به افعال دیگران.

نتیجه: علم به ذات انسان به واسطه علم به فعل او نیست؛ به واسطه علم به افعال دیگران هم نیست. پس علم به ذات به اقتضاء و سبب خود ذات است. پس تا ذات وجود داشته باشد، علم به ذات هم وجود دارد. اگر ذات دائمی باشد، علم به ذات هم دائمی خواهد بود. وجود مجرد دائمی است، زیرا فسادپذیر نیست، پس علم آن به خودش هم دائمی است.

فصل پنجم: ضرورت تجرد عاقل

در فصل دوم ضرورت عاقل بودن مجرد اثبات شد و اینک عکس آن، یعنی مجرد بودن عاقل، اثبات می‌شود.

برهان: تعقل عبارت است از حصول صورت شیئی معقول نزد عاقل. صورت معقول، مجرد است، زیرا صورت معقول به هیچ وجهی به اجزاء مقداری و آن‌گونه که اجسام و مواد تقسیم می‌شوند، تقسیم‌پذیر نیست.

صورت معقول نه بالذات تقسیم‌پذیر است نه بالعرض؛ نه مانند خط تقسیم‌پذیر است نه مانند رنگ.

هم‌چنین صورت معقول، فاقد وضع است؛ نه مانند جسم بالذات وضع دارد نه مانند نقطه، بالعرض وضع دارد.

پس صورت معقول مجرد است؛ تعقل، حصول صورت نزد عاقل است؛ اگر عاقل، مجرد نباشد، تقسیم‌پذیر است؛ اگر عاقل که محلّ صورت معقول مجرد است، تقسیم‌پذیر باشد، حالّ (صورت معقول) هم به تبع آن تقسیم‌پذیر خواهد بود، حال آن‌که صورت معقول، مجرد است. پس از مجرد صورت معقول، مجرد محلّ آن نتیجه می‌شود. به تعبیر دیگر، ممکن نیست صورت معقول برای شیئی مادی حاصل شود، زیرا به تقسیم‌پذیری آن می‌انجامد. عکس نقیض (صورت معقول برای ماده حاصل نمی‌شود): هرچه که صورت معقول برای آن حاصل شد، مجرد است.

(لأنّ التعقل اما عبارة)، بر اساس حکمت متعالیه که تعقل، حصول صورت معقول در عاقل نیست بلکه اتحاد آن با عاقل است، باید یک مقدمه آن تغییر کند و آن این‌که اتحاد مجرد با مادی ممکن نیست. برهان بر اساس مشاء بر این مقدمه استوار است که حصول صورت مجرد نزد عاقل ممکن نیست. بر اساس حکمت متعالیه، اتحاد صورت مجرد با عاقل مادی ممکن نیست. به‌گفته ملاصدرا مقدمه مربوط به تقریر متعالی برهان روشن‌تر است، زیرا امتناع اتحاد شیئی مجرد و بدون وضع با

موجود مادی دارای وضع، روشن‌تر از امتناع حصول مجرد نزد مادی است.

به نظر می‌رسد تفاوتی با هم ندارند، زیرا اتحاد صورت عقلی مجرد با عاقل مادی سبب می‌شود مجرد که وضع ندارد وضع داشته باشد که محال است. بر تقریر مشائی برهان، حصول صورت عقلی مجرد نزد عاقل مادی سبب می‌شود مجرد که تقسیم‌پذیر نیست، تقسیم‌پذیر شود که این هم محال است.

(فان قلت، ص ۴۷۱) اشکال یکم: از سویی مفاهیم جنسی و نوعی مانند انسان و حیوان، نه وضع دارند و نه تقسیم‌پذیرند و افراد مندرج در انواع مانند زید و عمرو، هم وضع دارند و هم تقسیم‌پذیرند. از سویی دیگر، ملاک حمل، اتحاد در وجود است. مفاعیم نوعی و جنسی بر افراد آن‌ها حمل می‌شود مانند زید انسان است. پس اتحاد اموری که نه وضع دارند و نه تقسیم‌پذیرند با اموری که هم وضع دارند و هم تقسیم‌پذیرند ممکن است، در حالی که در دلیل گفته شد که حصول صورت مجرد برای عاقل مادی و نیز اتحاد صورت مجرد با عاقل مادی ممکن نیست.

(قلنا) پاسخ: کلی منطقی و عقلی بر افراد جزئی خارجی حمل نمی‌شود. آن‌چه بر افراد جزئی خارجی حمل می‌شود، کلی طبیعی است. کلی طبیعی در ذات خود هیچ‌یک از احکام مجرد، مادی، واحد و کثیر را ندارد. اگر وجود آن در ذهن لحاظ شود، مجرد و تقسیم‌ناپذیر است و اگر در خارج لحاظ شود، مادی و تقسیم‌پذیر است. جنس، نوع و فصل

از جهت ذهنی بودن، کلی و مشترک بودن بین امور متعدد (که کلی منطقی است) بر افراد خارجی حمل نمی‌شود. اما حیوان و ناطق که کلی طبیعی است، تا در ذهن است، کلی است ولی وقتی بر فرد خارجی مانند انسان و زید حمل می‌شود، مانند موضوع‌شان می‌شوند. اگر موضوع آن‌ها کلی باشد، کلی هستند و اگر جزئی باشد، جزئی می‌باشند. پس حمل انسان بر زید در «زید انسان است»، حمل کلی فاقد وضع و تقسیم‌پذیری بر زید دارای وضع و تقسیم‌پذیری نیست بلکه معنایی است که بر زید، زید است و دارای وضع و با عمرو، عمرو است و تقسیم‌پذیر. علت آن این است که ماهیات طبیعی در مرتبه ذات خود نه تقسیم‌پذیرند نه تقسیم‌ناپذیر، همان‌گونه که نه موجودند نه معدوم.

(فان قلت، ص ۴۷۲) اشکال دوم: هیولی در عین حال که ذاتاً مجرد است، مقادیر و ابعاد و اوضاع مختلف را می‌پذیرد، پس محلّ مجرد، حالّ مقدر، منقسم و دارای وضع را می‌پذیرد. چرا عکس آن درست نباشد که حالّ مجرد، موضوع منقسم و دارای وضع داشته باشد و در نتیجه، عاقل تقسیم‌پذیر باشد ولی صورت معقول که حالّ در آن یا با آن متحد است، تقسیم‌پذیر نباشد؟

(قلت)، پاسخ: آنچه در پاسخ به اشکال یکم گفته شد، این‌جا هم گفته می‌شود. در پاسخ اشکال قبلی گفته شد که کلی طبیعی به حسب ذات خود، مجرد نیست و حمل آن بر افراد از باب عروض یا اتحاد مجرد با مادی نیست. این‌جا گفته می‌شود که هیولی به حسب واقع،

مجرد نیست بلکه آمیخته با جسم و جسمانی است. هیولی در وجود خود مقوم به صورت جسمی است. چیزی که تقوم به جسم داشته باشد، مجرد نیست.

(و اما بیان ان الصوره)، تقسیم‌ناپذیری و قابل اشاره حسی نبودن صورت علمی: این حکم برای صورت معقول بالفعل، واضح است، زیرا هرکه به محتوای ذهن خود نظر کند، می‌یابد که آنچه در ذهن وجود دارد، فاقد وضع و تقسیم‌پذیری و دیگر آثار مادی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود انسان، حیوان ناطق است، دو، نصف چهار است، هیچ‌یک از آثار مادیت مانند جسمیت، مکان‌مندی، وضع، اشاره‌پذیری، تغییرپذیری، تقسیم‌پذیری، اشاره‌پذیری حسی و دیگر آثار و خواص ماده را ندارد و مجرد بودن همین است. ثبات و تغییرناپذیری خاطرات و صور ذهنی دوران کودکی در عین تغییر و تحول بدن در دوران پیری شاهد بر آن است.

(لکن الحکما کالشیخ، ص ۴۷۳) دلیل حکمای مشاء بر تقسیم‌ناپذیری صورت عقلی: اگر صورت معقول بالفعل، تقسیم‌پذیر باشد، تقسیم آن یا طبیعی است یا ریاضی. تقسیم طبیعی جایی است که چیزی به اجزاء طبیعی خود تقسیم شود. این تقسیم به اجزائی است که حقایق مختلف دارند مانند تقسیم انسان به حیوان و ناطق. تقسیم ریاضی آن است که چیزی در ابعاد خود تقسیم شود. این تقسیم به اجزائی است که حقیقت واحد دارند مانند تقسیم جسم یا خط به اقسامی که حقیقت آن‌ها یکی

است، اگرچه ممکن است زیاده و نقصان داشته باشند.

اگر صورت معقول تقسیم طبیعی شود، به اجزائی می‌رسد که تقسیم‌ناپذیر است، زیرا هیچ جسمی از اجزاء نامتناهی تشکیل نشده است. پس هر جسمی با تقسیم طبیعی به اجزائی می‌رسد که دیگر تقسیم‌ناپذیر است. تقسیم انسان به اجزاء ماهوی به اجزاء بسیط می‌انجامد. عقل هنگام ادراک صورت عقلی، معنی واحد بسیط آن را تعقل می‌کند نه معنای مرکب تقسیم‌پذیر را.

بررسی شقوق مسأله: اگر صورت معقول، تقسیم ریاضی شود و به اجزائی برسد که حقیقت واحد دارند، محال است، یعنی محال است که معانی معقول، تقسیم‌پذیری ریاضی داشته باشند. تقسیم‌پذیری ریاضی جایی است که حقیقت اجزاء مانند حقیقت مجموع باشد مانند تقسیم جسم یا خط به دو قسم متشابه. اگر صورت معقول به دو جزء متشابه تقسیم شود، یا تعقل هر دو جزء شرط تعقل مجموع است یا نیست بلکه کل بدون توقف بر اجزاء تعقل می‌شود. هر دو فرض محال است.

دلایل بطلان فرض نخست: مشروط بودن تعقل صورت عقلی به تعقل اجزاء آن:

(احدها)، دلیل یکم: در صورتی که تعقل صورت عقلی به تعقل اجزاء آن مشروط باشد، اجزاء با کل مباینت دارد، زیرا اجزاء شرط هستند و کل، مشروط است. شرط و مشروط غیر هم‌اند. لازمه‌اش این است که از اجتماع دو قسم چیزی پدید آید که از نظر حقیقت و ماهیت غیر از

اجزاء باشد، یعنی کل به حسب ذات و ماهیت خود، امری زائد بر ماهیت اجزاء داشته باشد. کل، شکل یا عددی افزون بر شکل و عدد اقسام دارد و این خلاف فرض است، زیرا مفروض این بود که حقیقت اجزاء با حقیقت کل مشترک باشد.

اگر حقیقت اجزاء با حقیقت کل، متشابه نباشد، تقسیم ریاضی نیست بلکه تقسیم طبیعی است، حال آنکه محلّ بحث، تقسیم ریاضی است. (ثانیها)، دلیل دوم: وقتی معقول قابل تقسیم است که اجزاء آن بالفعل نباشد. شرط معقولیت آن داشتن اجزاء است و نه شرط در حوزه مشروط است و نه مشروط در حوزه شرط، یعنی مشروط در حوزه خود، شرط را ندارد و غیرمنقسم است. پس معقول که شرط معقولیت آن حصول اجزاء است از جهت این شرط، یعنی از جهت این که دو جزء برای آن حاصل است، غیرمنقسم نیست بلکه منقسم است، حال آنکه معقول به دلیل آن که مغایر با شرط خود است، غیر از دو جزء است و انقسامی در آن نیست و واحدی غیرمنقسم است و بودن دو جزء در آن خلاف فرض منقسم بودن است.

(ثالثها، ص ۴۷۴) دلیل سوم: اگر تقسیم به دو جزء متشابه و تعقل آنها شرط معقول بودن کل باشد، این شرطی متأخر است و به همین دلیل تا شرط معقولیت (حصول دو جزء) حاصل نشود، شیئی معقول نخواهد بود که خلاف فرض است، زیرا فرض این است که همان شیئی که تقسیم می شود، معقول است، نه آن که پس از تقسیم معقول شود.

(اما الشق الثانی)، گفته شد: اگر صورت معقول تقسیم ریاضی شود و به دو جزء متشابه تقسیم شود، یا تعقل هر دو جزء شرط تعقل مجموع است یا نیست بلکه کل بدون توقف بر اجزاء تعقل می‌شود. بطلان فرض نخست توضیح داده شد. اینک بررسی فرض دوم، یعنی مشروط نبودن تعقل کل به تعقل اجزاء.

(لان الصورة المعقولة)، دلیل بطلان تعقل کل بدون تعقل اجزاء: در این فرض، صورت معقول، قابلیت انقسام ریاضی و متشابه الاجزاء را دارد ولی تقسیم آن بالفعل نیست. ویژگی اجزاء متشابه این است که ادراک هر جزئی به معنی ادراک کل است، زیرا جزء با کل از جهت حقیقت و ماهیت متشابه است. در این فرض چیزی (کل) را که می‌خواهیم ادراک کنیم، با عوارض غریب خود در همه حال ادراک می‌شود. پس تعقل صورت عقلی بدون عوارض غریب آن ممکن نیست.

(لان کل قابل للقسمة)، دلیل این‌که صورت معقول در این فرض بدون عوارض غریب ممکن نیست، این است که هر چیزی که مانند خط تقسیم ریاضی می‌شود، هر جزء آن علاوه بر آن‌که جزء کل است، فردی برای نوع آن هم هست، پس هر جزئی عوارض نوع خود را نیز دارد که این عوارض برای فرد، غریب محسوب می‌شود. این دلیل مبتنی بر حکمت مشاء است و از نظر حکمت متعالیه درست نیست، زیرا از نظر مشاء، صورت معقول باید کلی و مجرد از عوارض غریب باشد تا مشترک بین امور کثیر باشد و چیزی که همراه با عوارض غریب است،

معقول مشترک نیست ولی از نظر ملاصدرا، مجرد از عوارض غریب، شرط تعقل صورت نیست.

(و اما انّ الصوره العقلیه)، دلیل بر وضع نداشتن صورت معقول: اگر صورت معقول، وضع داشته و اشاره حسی به آن ممکن باشد، دو فرض دارد: ۱- قسمت‌پذیر نیز باشد ۲- قسمت‌پذیر نباشد.

اگر قسمت‌پذیر باشد، دلیل امتناع قسمت‌پذیری صورت معقول، این فرض را نیز ابطال می‌کند. اگر قسمت‌پذیر نباشد، دلایل آن از این قرار است:

(و ان لم تنقسم)، دلیل یکم: اگر صورت معقولی که قابل اشاره حسی است، قسمت‌پذیر نباشد، مانند نقطه است. در این حال، یا آن صورت یا در نهایت مقدار است یا آن‌که خود نهایت است مانند نقطه که ممکن است پایان خط باشد یا در پایان خط باشد. صورت معقولی که مانند نقطه، پایان چیزی یا در پایان چیزی است، امری عدمی است، زیرا در امری عدمی حلول کرده است. پس اگر صورت معقول، قسمت‌پذیر نباشد، عدمی است.

(و ایضاً کل ما یحلّ) دلیل دوم: اگر علم، قابل اشاره حسی باشد ولی تقسیم‌پذیر نباشد، مانند نقطه حالّ در پایان محلّ یا خود پایان محلّ است. در این حال، علم، صفت و عارض خود شیئی نشده است، زیرا امر عدمی عارض و صفت نیست. بر فرض که حالّ و عارض هم باشد، عارض نهایت شیئی است نه عارض خود شیئی. در این صورت، علم قابل اشاره

حسی نخواهد بود، زیرا نهایت شیئی امری عدمی است و امور عدم قابل اشاره حسی نیست. پس علم وضع ندارد.

(لوکانت الصورة المعقولة، ص ۴۷۵)، دلیل سوم: اگر صورت معقول، دارای وضع باشد ولی تقسیم‌پذیر نباشد، از تمامی جهات عارض بر موضوع خود نمی‌شود بلکه از جهت نهایت و پایان آن عارض بر موضوع می‌شود. در این صورت، عاقل به تمام ذات خود عاقل آن نخواهد بود بلکه از جهت نهایت خود عاقل آن است و از جهات دیگر، فاقد و جاهل آن است. پس ذات عاقل، هم عالم است هم جاهل که محال است.

فصل ششم: تجرد قوه خیال (تجرد مدرک صور خیالی)

همان‌گونه که تجرد صور عقلی دلیل بر تجرد قوه عاقله بود، تجرد صور خیالی نیز دلیل بر تجرد قوه خیال است. شیخ در کتاب المباحثات به تجرد برزخی صورت نفسانی اشاره کرده است.

برهان یکم بر تجرد خیال

تجرد خیال از طریق تجرد صور خیالی اثبات می‌شود. پس نخست باید تجرد صور خیالی اثبات شود.

برهان تجرد صور خیالی مانند براهین اثبات وجود ذهنی است. آن‌جا از حکم ایجابی بر معدوم، درک مفاهیم کلی و تصور صرف هر چیزی،

وجود ذهنی اثبات می‌شد. در این دلیل نیز صورت خیالی که در خارج وجود ندارد، مجرد خیال را اثبات می‌کند.

مربعی را در نظر بگیرید که محیط بر دایره‌ای است که قطر آن برابر با قطر فلک اعظم (فلک الافلاک، فلک نهم، فلک محیط) باشد. این مربع صورتی جزئی، مثالی و خیالی و غیر از مفهوم کلی مربع است. بر اساس تناهی ابعاد و نیز بر اساس هیئت قدیم که فلک نهم نهایت بُعد است و بُعدی بزرگ‌تر از آن وجود ندارد، این صورت در خارج وجود ندارد. صورت عقلی هم نیست، زیرا دارای عوارض مادی مانند بُعد است. پس صورت خیالی است. نه عقلی است که در عقل وجود داشته باشد و نه خارجی است که در خارج وجود داشته باشد. پس جای‌گاه وجود آن کجاست؟ ممکن نیست محلّ آن مغز باشد. در عقل و خارج هم که نیست. پس نه مادی خارجی است نه مادی در مغز است و نه عقلی.

اگر صورت متخیل، مادی باشد، شکل مربع محیط بر فلک اعظم یا در مواد خارجی است یا در مغز آدمی. هر دو قسم باطل است. پس در خیال است و همان‌گونه که این صورت، مجرد از ماده است، محلّ آن هم مجرد از ماده است.

۱- این صورت در خارج موجود نیست، زیرا اولاً، بر اساس هیئت قدیم نهایت بُعد، بُعد فلک اعظم است و چیزی که بیش از آن باشد، نامتناهی خواهد بود و تناهی ابعاد، بعد نامتناهی را ابطال می‌کند. ثانیاً، هیئت قدیم بزرگ‌ترین بُعد را بُعد فلک اعظم می‌داند و بزرگ‌تر از آن

وجود ندارد. پس مربع یادشده در خارج وجود ندارد.

۲- این صورت به چهار دلیل در مغز هم نیست:

(و الماده الدماغیه، ص ۴۷۶)، دلیل یکم: اگر مربع محیط بر دایره اندازه فلک اعظم در مغز باشد، لازمه‌اش این است که ماده واحد، هم‌زمان دو اندازه داشته باشد: ۱- اندازه خود مغز که در سر وجود دارد ۲- اندازه مربع یادشده که در نهایت بزرگی است. دو اندازه داشتن یک جسم محال است؛ دو اندازه کوچک و بزرگ‌ترین داشتن هم محال است.

(و لاتشکل ایضاً)، دلیل دوم: مربع یادشده شکل مربع دارد ولی مغز، شکل خاص خود را مثلاً کره دارد. اگر شکل مربعی در مغز باشد، لازمه‌اش این است که مغز هم‌زمان دو شکل داشته باشد: ۱- شکل خود مغز ۲- شکل مربع. حال آن‌که ممکن نیست ماده هم‌زمان دو شکل داشته باشد.

(و ایضاً شکل الدماغ)، دلیل سوم: شکلی که بزرگ‌تر از قطر فلک اعظم است، برای مغز طبیعی نیست بلکه با اراده در آن ایجاد شده است ولی شکل و اندازه مغز، برای آن طبیعی است. پس شکلی که بزرگ‌تر از فلک اعظم باشد، در مغز وجود ندارد. به‌طور کلی همه اشکال ارادی همین‌گونه است که برای مغز طبیعی نیست و در آن وجود ندارد بلکه اشکال ارادی در هیچ ماده‌ای وجود ندارد، زیرا هر ماده‌ای تنها شکل طبیعی خودش را دارد.

(و ایضاً ربما یزداد)، دلیل چهارم: مقداری که در خیال است هر اندازه

که نفس اراده کند، امتداد می‌یابد. مقدار اجسام طبیعی معین است و به اراده نفس امتداد نمی‌یابد. پس مقدار شکلی که در قوه خیال است، نه در مغز است نه در هیچ مادهٔ دیگر. حاصل آن که صورت خیالی که اندازه خاصی دارد، در مغز و هیچ مادهٔ دیگری وجود ندارد.

از این که مقدار خیالی در مغز و هیچ ماده‌ای نیست پس نسبت قوه خیال به صورت خیالی نسبت محلّ به حالّ نیست، اگرچه با آن نسبتی دارد.

این نسبت یا رابطه، وضعی مانند مجاورت و محاذات نیست؛ مانند نسبت اجسام به هم دیگر نیست، زیرا رابطه وضعی بین دو چیزی است که در عالم ماده وجود داشته باشند ولی شکلی که تصور می‌شود در عالم ماده نیست. پس این رابطه غیروضعی است.

رابطه صورت خیالی با قوه خیال، طبیعی هم نیست، زیرا در رابطه طبیعی یا قوه خیال قابل و محلّ صورت خیالی است یا صورت خیالی قابل و محلّ قوه خیال است که هر دو نادرست است:

۱- قوه خیال قابل و محلّ صورت خیالی نیست، زیرا به دلایل چهارگانه یادشده، صورت خیالی در مغز قرار نمی‌گیرد.

۲- صورت خیالی هم قابل و محلّ قوه خیال نیست، زیرا قوه ادراکی صورت خیالی، مدرک بالقوه است و صورت خیالی، مدرک بالفعل. مدرک بالقوه بر مدرک بالفعل، تقدم دارد و چیزی که تقدم نمی‌تواند صورت چیزی باشد که تأخر دارد؛ مدرک بالقوه نمی‌تواند صورت برای

مدرک بالفعل باشد.

پس قوه خیال با صورت خیالی نه رابطه وضعی دارد نه رابطه طبیعی. تنها قسمی که باقی می ماند این است که رابطه آن دو رابطه فاعل و فعل باشد؛ قوه خیال، فاعل باشد و صورت خیالی، فعل آن. عکس آن (شکل و مقدار خاص خیالی، فاعل قوه خیال باشد) ممکن نیست.

(فکون المقدار المشکّل، ص ۴۷۷) به دو دلیل ممکن نیست شکل و مقدار خاص خیالی، فاعل قوه خیال باشد:

(لما ثبت) دلیل یکم: ممکن نیست مقدار، علت فاعلی امر مباین خود باشد. همان گونه که در جای خود گفته شد، علت فاعلی نمی تواند جسم و جسمانی و دارای ابعاد سه گانه باشد.

(و ایضاً هذه القوة) دلیل دوم: قوه خیال، از مراتب نفس و باقی به بقاء نفس است حال آن که صورت خیالی، گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد. چیزی که گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد، نمی تواند علت فاعلی چیزی باشد که همیشه وجود دارد. پس صورت خیالی علت فاعلی قوه خیال نیست بلکه قوه خیال یا علت فاعلی صورت خیالی است یا واسطه ایجاد آن یا شریک علت آن.

اثبات مادی نبودن قوه خیال: ^۱ دلیل یکم: اگر قوه خیال مادی باشد، برای تأثیر در چیزی باید با آن وضع و محاذات داشته باشد، حال آن که قوه خیال نسبت به صور خیالی، وضع و محاذات ندارد، زیرا اولاً، صور

۱- این برهان دوم بر مجرد خیال است.

خیالی مجردند. ثانیاً، دفعی‌اند. مجرد صور خیالی سبب می‌شود که نه صور با چیزی وضع و محاذات داشته باشند نه چیزی با صور وضع و محاذات داشته باشد. وضع و محاذات تنها بین دو جسم ممکن است. (و ایضاً همی مما يحدث دفعه)، دفعی بودن صور خیالی نیز نشان می‌دهد که مسبوق به ماده نیست، حال آن‌که تأثیر قوه جسمانی متوقف بر این است که پیش از ایجاد با متأثر، وضع و محاذات داشته باشد. پس فعل قوه جسمانی تدریجی است.

(و قد ثبت ان تلك الصور، ص ۴۷۸)، دلیل دوم: صور خیالی مجرد است. سنخیت میان حال و محل یا فعل و فاعل مستلزم این است که محل یا فاعل صور مجرد خیالی هم مجرد باشد. پس قوه خیال هم مجرد است. تا این جا برهان یکم بر مجرد قوه خیال تبیین شد.

دو دلیل بر نفی مجرد عقلی از قوه خیال (لأن مدرکات العقل)، دلیل یکم: مدرکات قوه عاقله، حقایق عقلی، کلی و تقسیم‌ناپذیر است. مدرکات قوه خیال، حقایق عقلی، کلی و تقسیم‌ناپذیر نیست بلکه مثالی، جزئی و تقسیم‌پذیر است. (و ایضاً العقل متحد)، دلیل دوم: عقل با معقول خود متحد می‌شود و همه معقولات در عقل بالفعل به گونه جمعی وجود دارند. اگر عقل مدرک صور خیالی باشد، متحد و عین آن‌ها خواهد شد. در این صورت عقل در عین حال که عقل است، به سبب اتحاد با صور خیالی، خیال

شده است، حال آن که عقل غیر از خیال است.

مغایرت صور خیالی با صور عقلی سبب می شود که قوه عقل با قوه خیال مغایر باشد و مغایرت آن دو سبب می شود که هر کدام مجرد خاص خود را داشته باشند. پس همان گونه که عقل مجرد خیالی ندارد خیال هم مجرد عقلی ندارد.

(حجۀ اخری)، برهان دوم بر مجرد قوه خیال (دلیل افلاطون بر مجرد خیالی نفس)

مقدمه یکم: صور خیالی، وجودی اند. حتی صوری مانند دریای جیوه و کوه طلا. مقدمه دوم: محلّ صور خیالی، جسم نیست. پس محلّ صور خیالی، نفس ناطقه است که آن هم مجرد است. (مقصود از محل، محلّ صدور است نه حلولی و قابلی).

(اَنَا نَتَخِيلُ)، اثبات مقدمه یکم (صور خیالی، وجودی اند): دلیل یکم: ادراک تعلق به مدرک دارد. تعلق به معدوم ممکن نیست. پس مدرک در ادراک خیالی، وجودی است.

(و نَمِيزُ)، دلیل دوم: صور خیالی از هم تمایز دارند. در اعدام تمایز نیست. پس صور خیالی، وجودی هستند.

(و محل هذه الصور، ص ۴۷۹) اثبات مقدمه دوم (محل صور خیالی، جسم نیست): گاهی صور خیالی بسیار بزرگ تر از بدن است. اگر صورت خیالی در بدن جای گیرد، انطباع کبیر در صغیر است و محال.

ملاصدرا: تحقیق کافی پیرامون تجرد برزخی قوه خیال انجام نشده است. تنها اشاراتی در آثار عرفا و حکیمان اشراقی وجود دارد، آن هم بدون اقامه برهان بر آن. خدا را بر این نعمت عظیم شکر می‌کنم. به دلیل عدم تحقیق در این موضوع و محدوده برهان افلاطون اشکالاتی بر آن کرده‌اند که درست نیست.

(احدهما)، اشکال یکم: صور خیالی در سه جهت امتداد دارند و اگر چیزی ابعاد نداشته باشد، صورت خیالی ندارد. ثانیاً، امتداد آن‌ها قابل افزایش است. اگر شکل دارای ابعاد در نفس حلول کند، یا نفس هم دارای ابعاد می‌شود یا نمی‌شود. اگر بشود دیگر مجرد نخواهد بود و اگر دارای ابعاد نشود، معلوم می‌شود که شکل یادشده در آن حلول نکرده است و این خلاف فرض است.

(قال صاحب المباحث، ص ۴۸۰)، فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه می‌گوید: این اشکال قوی است و من هنوز پاسخی برای آن نیافتم تا در این کتاب بیاورم. اگر در آثار فارابی و شیخ و دیگران پاسخی برای آن بود، فخر رازی آن را ارائه می‌کرد.

(أقول) پاسخ ملاصدرا: حصول صورت خیالی برای نفس، از نوع حلول نیست بلکه در موارد مختلف می‌تواند به گونه‌های مختلف باشد. ۱- در برخی موارد به عینیت صورت خیالی با نفس است مانند عینیت علم به ذات با ذات. ۲- در برخی از موارد به حلول باشد مانند علم نفس به صفات خود و علم جوهر عاقل به معقولات از نظر مشاء و ۳- در

برخی از موارد به معلولیت و صدور است مانند علم واجب به ممکنات. واجب تعالی به ممکنات علم دارد بدون آن که متصف به آنها باشد. علم نفس به صور خیالی می تواند از این قسم باشد و صور خیالی به نفس قیام صدوری داشته باشند.

(و بهذا یندفع، ص ۴۸۱) اشکال یکم بر برهان افلاطون: اشکالات وجود ذهنی مانند اجتماع جوهر و عرض، اجتماع کیف و سایر مقولات بر وجود خیالی هم وارد است.

لازمه حصول صور خیالی در نفس این است که نفس هم گرم باشد هم سرد، هم مربع باشد و هم مستطیل و مانند آن.

(وجه الاندفاع)، پاسخ: اگر مدرکات کلی باشد، با تفاوت میان حمل اولی و شایع پاسخ داده می شود ولی اگر جزئی باشد مانند تصور صورت جزئی آتش با یخ نه صورت کلی آن دو، که لازمه اش این است که نفس هم زمان هم سرد باشد و هم گرم، با قیام صدوری صور با نفس پاسخ داده می شود. می توان حصول صور جزئی برای نفس را به حصول صورت در آینه تشبیه کرد که سبب تغییر شکل آینه نمی شود.

(و ثانیهما)، اشکال دوم: صورت مقداری که جسم و جسمانی نیست، در هیولی موجود می شود. وجود آن در هیولی نشان می دهد که صور مجرد می تواند در جسم و جسمانی وجود یابد. وقتی هیولی می تواند صور و اشکال بزرگ را بپذیرد، چرا مغز نتواند؟ پس حصول اشکال بزرگ در محل، مستلزم مجرد آن محل نیست.

(و أقول)، پاسخ: هیولی به حسب ذات خود نه مجرد است و نه بدون مقدار بلکه وجود آن وجود امکانی است، یعنی هیچ تحصیلی ندارد، نه تقسیم‌پذیر است مانند اجسام و نه تقسیم‌ناپذیر است مانند نقطه و عقل. در عین حال که ذاتاً این‌گونه است ولی در واقع، با یکی از این تحصیل‌ها همراه است. اگر هیولی تحصیل مثلاً نقطه را پذیرفته باشد، مقدار نمی‌پذیرد و اگر تحصیل مقدار خاص را پذیرفته باشد، مقدار خاص را می‌پذیرد.

(و ایضاً، ص ۴۸۲) به‌علاوه هیولی هم آن‌گونه که در اشکال آمده نیست که هر صورتی را بتواند بپذیرد. اگر هیولی که مقداری را پذیرفته است، مقدار دیگری را نیز بپذیرد، دو مقدار خواهد داشت. این دو مقدار که بر هم منطبق شوند، یا مساوی‌اند یا یکی بزرگ‌تر از دیگری است. آن‌جا که یکی بزرگ‌تر است، آن مقدار زائد، خارج از دیگری قرار می‌گیرد. پس اگر جسمی که مقدار کم‌تر دارد مقدار بزرگ‌تر را بپذیرد، اگر شکل بزرگ در شکل کوچک منطبع شده باشد، مقداری از شکل بزرگ در آن منطبع می‌شود و مقدار دیگر آن بیرون از آن خواهد بود. پس انطباع کبیر در صغیر محال است. پس صور خیالی در ماده بدن منطبع نیستند.

(انّ محل الصور المقداریه)، هم‌چنین انطباع اشکال در موجود مجرد هم ممکن نیست، زیرا موجود مجرد تام که هیچ مقداری ندارد با چیزی که مقدار دارد، مقارنت ندارد.

برهان سوم بر مجرد خیال: از راه تخیل ضدین

(حجّه اخری)، ما به ضدیت سواد و بیاض حکم می‌کنیم. حکم فرع بر حضور موضوع در ذهن یا برای ذهن است. اجتماع ضدین در اجسام محال است. پس محلّ حضور آن دو جسم نیست. این حکم جزئی است پس حاکم آن عقل نیست. پس اولاً، مدرک سیاهی و سفیدی، خیال است و ثانیاً، مدرک آن مجرد است.

(لایقال، ص ۴۸۳) اشکال: تضاد بین سیاهی و سفیدی ذاتی آنهاست، زیرا کلی است. به همین سبب است که هر جا این دو باشند بین آنها تضاد است. حکم به ذاتیات، کار عقل است. پس مجرد عقل اثبات می‌شود نه خیال.

(فنفول)، پاسخ یکم: بر مبنای مشهور: تضاد بین سیاهی در مواردی است که محلّ از آنها منفعل و متأثر می‌شود مانند جسم. جسم از سیاهی اثر می‌پذیرد و به همین سبب آثار خاصی دارد مانند قبض نور بصر و اگر سفیدی در آن حلول کند تغییر می‌کند و اثری مخالف اثر سیاهی دارد. از این رو با هم تضاد دارند ولی جایی که محلّ از آنها منفعل نشود مانند ذهن و نفس، بین آنها تضاد نیست تا اجتماع آنها محال باشد. پس در واقع حکم به تضاد مربوط به درک محلّ و آثار آنهاست و چنین درکی جزئی است و کار قوه خیال است نه عقل. پس خیال موضوع و اثر ضدین را درک می‌کند. اگر مدرک آنها جسم بود، اجتماع آنها در آن محال بود و در نتیجه حکمی درباره آن دو وجود نداشت، حال آنکه

وجود دارد. پس خیال، جسم نیست.

(و اما علی ما حقیقانه)، پاسخ دوم: بر مبنای قیام صدوری صور خیالی به قوه خیال: صور خیالی صادر از قوه خیال و قائم به آن است و از آن منفعل نمی‌شود. خیال نسبت به صور فاعل است نه قابل و اگر قبول به آن نسبت داده می‌شود، به معنی انفعال نیست بلکه به معنی اتصاف است. شرط تضاد دو چیز این است که موضوع از آن‌ها منفعل شود. چیزی منفعل می‌شود که جسم و جسمانی باشد. پس حضور ضدین در خیال نشان‌دهنده انفعال‌ناپذیری آن است. انفعال‌ناپذیری آن نشان‌دهنده تجرد آن است.

(و لیس لقائل ان یقول، ص ۴۸۴) پاسخ سوم و نقد آن: سیاهی و سفیدی در خیال، سیاهی و سفیدی خارجی نیست بلکه صورت آن‌هاست. خود سیاهی و سفیدی در خیال حاضر نمی‌شوند بلکه صورت آن‌ها حاضر می‌شود، به همین سبب است که آثار آن‌ها را ندارند. محلّ صورت، جسم نیست بلکه مجرد است. پس محلّ صورت ضدین خیال است و مجرد.

(لانا نقول)، نقد: آن چیزی که صورت سیاهی و سفیدی دانستید، یا حقیقت سیاهی و سفیدی را دارند یا ندارند. اگر دارند، باید محلّ آن‌ها منفعل و سیاه و سفید شود و باید جسم باشد نه مجرد. اگر حقیقت سیاهی و سفیدی را ندارند، ادراک اشیاء، درک ماهیت آن‌ها نیست و در نتیجه علم نخواهد بود بلکه ادراک، سفسطه خواهد بود.

پس پاسخ درست به اشکال بر برهان همان است که گفته شد: نسبت نفس به صور خیالی، فاعل و صدوری است نه قابل و انفعالی؛ نفس ایجادکننده صور خیالی است. نسبت فاعل به فعل، وجوب است و نسبت قابل به مقبول به امکان است.

برهان چهارم بر تجرد خیال: از راه قابلیت اجسام برای اضداد

(حجّه آخری) هر جسم و جسمانی قابلیت دارد که دو امر متضاد بر دو جزء آن عارض شود ولی نفس این قابلیت را ندارد و ممکن نیست نسبت به یک چیز جزئی هم عالم باشد هم جاهل؛ هم مشتهی باشد هم متنفر؛ هم محب باشد هم معادی. پس قوه ادراکی شوقی جسم و جسمانی نیست. عقل هم نیست، زیرا عقل مجرد تام از اجرام است پس قوه مدرکِ اضداد، نه جسم است نه مجرد عقلی. پس تجرد خیالی دارد.

(اما تجویز کونها، ص ۴۸۵)، اشکال یکم: این دلیل تقسیم‌ناپذیری قوای ادراکی و تحریکی را اثبات می‌کند ولی تقسیم‌ناپذیری مستلزم تجرد این قوا نیست، زیرا شیئی تقسیم‌ناپذیر می‌تواند جسمانی باشد مانند نقطه که در عین تقسیم‌ناپذیری، جسمانی است نه مجرد.

(قلت، ص ۴۸۶)، پاسخ: با توجه به مطالب گذشته این اشکال حل می‌شود، زیرا گفته شد که نقطه، پایان جسم و در نتیجه امری عدمی است. امور عدمی محلّ چیزی نیستند. اگر چیزی در نقطه حلول کند باید در محلّ نقطه یعنی چیزی که نقطه پایان آن است، حلول کند و هرچه در

آن حلول کند، تقسیم‌پذیر است.

(و ایضاً)، اشکال دوم: جسم فلکی، بسیط است که اجزاء بالفعل ندارد و محال است که جزئی از فلک معروض عرضی باشد و جزء دیگر معروض عرضی دیگر که ضد عرض قبلی باشد. پس جسمی وجود دارد که نمی‌تواند محلّ ضدین باشد، در حالی که در دلیل آمده بود که هر جسم و جسمانی قابلیت دارد که دو امر متضاد بر دو جزء آن عارض شود. اگر جسمی وجود دارد که نمی‌تواند محلّ عوارض متضاد باشد، پس دلیلی که بر مجرد قوای نفس بیان شد، باطل است، زیرا این دلیل مبتنی بر این بود که چون نفس محلّ دو ضد است و جسم نمی‌تواند محلّ دو ضد باشد، پس نفس مجرد است. با توجه به آنچه گفته شد، این اشکال وارد می‌شود که قوای نفس که عوارض متضاد را نمی‌پذیرند، می‌توانند مانند جسم فلکی باشند که اجزاء بالفعل نداشته باشند و عوارض متضاد را نپذیرند.

(ص ۴۸۶) پاسخ: جمع نشدن دو ضد مانند سیاهی و سفیدی در جرم فلکی بدین سبب نیست که جرم فلکی اضداد را نمی‌پذیرد بلکه از این جهت است که جرم فلکی هیچ‌یک از این دو ضد را نمی‌پذیرد، همان‌گونه که هوا هیچ‌یک از این دو ضد را نمی‌پذیرد. هوا نه سفیدی را می‌پذیرد و نه سیاهی را، چه رسد به هر دو را. همان‌گونه که هوا قابلیت پذیرش رنگ را ندارد، جرم فلکی هم قابلیت رنگ را ندارد.

(فان فلک القمر)، به علاوه، جسم فلکی برخی از اضداد را می‌پذیرد

مانند پذیرش تماس و عدم تماس، شمال و جنوب.
براهین دیگری هم بر مجرد خیال هست که در علم النفس و معاد مطرح خواهد شد.
یکی از پیامدهای مجرد خیال، بقاء نفوس ضعیفی است که در مرتبه عقل هیولانی هستند.

(و ذلک لانّ ما بالقوه)، توضیح: اگر نفس غیر از قوه عقلانی، قوه غیر جسمانی دیگر نداشته باشد، تنها در صورتی باقی است که قوه عقلانی او بالفعل باشد. در نتیجه بسیاری از نفوس که به مرتبه عقل بالفعل نمی‌رسند، با مرگ بدن، متلاشی و هلاک می‌شوند و بقاء نخواهند داشت، زیرا شیئی بالقوه از جهت بالقوه بودن به یکی از دو صورت وجود خواهد داشت: ۱- با خروج از قوه به فعل، تحصیل و فعلیت یابد یعنی با فعلیت لاحق باقی بماند یا ۲- همان‌گونه که بوده باقی بماند یعنی با فعلیت سابق باقی بماند. اگر فعلیت سابق (بدن) از بین برود و فعلیت لاحق (عقل بالفعل) به وجود نیاید، آن قوه نیز از بین خواهد رفت.

اگر تنها مرتبه مجرد، مرتبه عقلی باشد، بسیاری از نفوس با هلاکت بدن از بین خواهند رفت ولی با اثبات مجرد خیالی، تمام نفوس باقی خواهند ماند، خواه به مجرد عقلی رسیده باشند خواه نرسیده باشند.

فصل هفتم: نفی ذاتی بودن تعقل برای نفس (ص ۴۸۷)

در فصل اول این بخش گفته شد که هر مجردی ذاتاً عاقل است. در

فصل دوم گفته شد که هر مجردی ذات خود را تعقل می‌کند. در این فصل گفته می‌شود هر مجردی از جمله نفس انسانی، امور دیگری غیر از خود را نیز تعقل می‌کند و این تعقل ذاتی یا لازم ذات آن است. مقصود از ذاتی، ذاتی باب کلیات است نه برهان، زیرا اگر مقصود ذاتی باب برهان بود، ذکر لوازم ذات بی‌مورد بود، زیرا ذاتی باب برهان، شامل لوازم ذات هم هست.

این سخن از دو گروه نقل شده است: ۱- حکمای راسخ مانند افلاطون و مانند ایشان. ۲- کسانی که بدون بصیرت چنان گفته‌اند. وجه درستی سخنان حکمای راسخ تبیین و اشکالات سخنان دسته دوم مطرح می‌شود.

مراتب چهارگانه موجودات در قوس نزول و صعود

هر چیزی که در عالم طبیعت است، چهار مرتبه دارد: ۱- مرتبه طبیعی ۲- مرتبه مثالی و مجرد برزخی ۳- مرتبه عقلی و مجرد تام ۴- وجود در عالم الهی. همه حقایق در مرتبه ذات حق و مرتبه بساطت حقیقی به وجود الهی موجودند. سپس به مرتبه عقلی موجود می‌شوند، آن‌گاه مرتبه نفسی و مثالی هستند و در نهایت وجود طبیعی می‌یابند. ذاتی بودن علم نفس به اشیاء، به اعتبار وجود عقلی و الهی آن است.

بدون تردید حکمای پس از ارسطو مانند ثامسطیوس، فروریوس، اسکندر افریدوسی و پیروان ارسطو مانند فارابی و شیخ به صراحت یا

تضمن یا التزام عقیده دارند که نفس انسان پس از استکمال به علم و تجرد، کینونت وجود عقلی خواهند داشت و عقل مستفاد می‌شوند، به‌گونه‌ای که در تجرد و بساطت همانند عقل فعال می‌شوند.

از نظر حکمای بزرگ، نفس در مرتبه عقل مستفاد، دو وصف ثبوتی و سلبی دارد: ۱- ذات و لوازم ذات خود را تعقل می‌کند ۲- غیر ذات و ذاتی خود را تعقل نمی‌کند.

برهان: در عالم عقل هیچ سانحه و امر جدیدی رخ نمی‌دهد، نه چیزی از بین می‌رود و نه چیزی به‌وجود می‌آید، زیرا عالم عقل، مجرد و ثابت است. هرچه در آن عالم وجود دارد یا ذاتی است یا لازم ذات. پس نفس در آن عالم، ذات و لوازم ذات خود را تعقل می‌کند و غیر ذات و ذاتی خود را تعقل نمی‌کند.

(فقد ثبت وجه صحه قولهم) وجه صحت این نظر: بر اساس حرکت اشتدادی نفس، اولاً، نفس عین معقولات خود است و ثانیاً، با عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل فعال، بسیط و دارای همه معقولات است و همه معقولات ذاتی آن است، پس نفس که متحد با آن شده است، همه معقولات آن را داراست و همه آن معقولات، ذاتی نفس است.

(اما الذی اشتهر، ص ۴۸۸)، اما آنچه از افلاطون نقل شده که نفوس قدیم‌اند و پیش از ابدان وجود داشته‌اند، دو معنی دارد: ۱- همه نفوس به‌گونه لفّ و جمع در خزانه الهی وجود داشتند. این موجه است. ۲- هر یک از نفوس به‌گونه نشر و فرق به وجود نفسانی آن‌جا وجود داشتند و

تا زمان تعلق به بدن، معطل بودند و پس از حدوث بدن بدان تعلق گرفتند. این خلاف برهان است.

(لاستحاله وجود عدد کثیر)، برهان: کثرت افراد نوع مجرد در عالم ابداع که فاقد ماده، استعداد، انفعال، زمان و حرکت است، ممکن نیست. مقصود افلاطون از قدم نفس، قدم مبدع آن است که پس از دنیا به او برمی گردد و به او ملحق می شود.

بر این اساس کسی که می گوید: معلومات نفس از لوازم ذات آن است یا از لوازم باطن ذات آن است و هرچه از باطن به ظاهر می آید، برای خودش و دیگران معلوم می شود و آنچه در او ظاهر نمی شود، مجهول می ماند تا زمان و مرتبه ظهور آن فرارسد، سخن درستی گفته است، زیرا معقولیت هر چیزی از لوازم معقولیت علت عقلی آن است، نه آن که معقولیت آن ها از لوازم ذات نفس است. حتی در مرتبه عقل هیولانی بودن حق این است که مراتب مختلف و لوازم آن ها چیزی از هم جدا نیست که گاهی متصل باشند و گاهی منفصل و در نتیجه گاهی معلومات از لوازم آن باشد و گاهی نباشد. یک حقیقت است که در مراتب مختلف هم خودش ظاهر می شود و هم ذاتیات و لوازم و معقولاتش. همه موجودات در همه مراتب، کمالات علت اولای خود را دارند، برخی در ظاهر و برخی در باطن و هیچ باطنی هم در بطون خویش باقی نمی ماند بلکه پیوسته ظاهر می شود. چه نیک گفته اند: خوب رویان، گشاده رو باشند و نیز، پری رو تاب مستوری ندارد، از بندگی در، ز روزن سر برآرد.

(لکن المنقول عن ذهاب)، کسان دیگری هم چنین مطلبی را گفته‌اند که از دلیل آن‌ها معلوم می‌شد که سخن از روی بصیرت نگفته‌اند.

دلیل قائلان به ذاتی بودن علوم برای نفس

علوم نفس یا ذاتی است یا نیست. اگر ذاتی باشد، مطلوب ثابت می‌شود. اگر ذاتی نباشد، علم نداشتن نفوس یا ذاتی است یا عرضی. اگر عدم علم برای نفوس، ذاتی باشد، لازمه‌اش این است که نفوس هرگز به چیزی علم نداشته باشند، زیرا سلب ذاتی از ذات ممکن نیست، در حالی که نفوس به برخی اشیاء علم پیدا می‌کنند.

اگر علم برای نفس عرضی باشد، اعراض مفارق هم عارض اموری می‌شوند که ذاتی باشد، پس عرضی بودن علم نشان می‌دهد که نفس در مرتبه ذات خود عالم است، زیرا اگر ذاتاً عالم نبود، عدم علم برای آن عرضی نمی‌شد بلکه ذاتی آن بود. پس در هر صورت، علم نفس به اشیاء، ذاتی آن است.

(هذه الحجة في غاية الركاکة، ص ۴۸۹) بررسی: این دلیل در نهایت سستی و رکاکت^۱ است. دو دلیل بر سستی آن:

۱- مؤلف در جلد دوم (ص ۳۴۱) نکته‌ای را مطرح کرد که گفتیم شاهکار اوست: لأن ما لا یكون وجوداً و لا موجوداً فی حد نفسه لا یمکن أن یصیر موجوداً بتأثیر الغیر و إفاضته. همین سخن درباره هر یک از کمالات اشیاء نیز صادق است. دلیل یادشده نه تنها رکیک نیست بلکه دقیق است، بنابراین ادعا درست است اگرچه استدلال درست نباشد.

(مغلطه نشأت)، دلیل یکم: دلیل یادشده بر تقابل میان ذات و عرضی بودن خلو نفس از علم نباشده و می گوید: علم نداشتن نفس یا ذاتی آن است یا عرضی. حال آنکه بین این دو تناقض نیست، زیرا بین علم و جهل تناقض نیست بلکه عدم و ملکه است. پس نمی توان گفت: اگر علم، ذاتی نفس نباشد، جهل ذاتی آن است یا اگر جهل، ذاتی نفس نباشد، علم ذاتی آن است. گمان تقابل میان ذاتی و عرضی بودن، ریشه در مغالطه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات و اخذ دو چیزی که متناقض نیستند، به جای دو چیزی است که متناقض هستند، دارد.

(فنقول)، ممکن است علم برای نفس، ذاتی نباشد، عدم علم هم برای آن ذاتی نباشد بلکه هر دو عرضی باشند؛ نفوس یا مستلزم علم باشند یا مستلزم عدم علم. می شود مستلزم هیچ یک از علم و عدم علم نباشند بلکه علم و عدم علم برای نفس، ممکن الحصول باشند. اگر علت حصول علم محقق شد، علم برای نفس ضروری خواهد شد و اگر علت عدم آن محقق شد، عدم علم ضرورت خواهد داشت.

(و ایضاً)، دلیل دوم: اگر علم برای نفس، ذاتی باشد، باید همیشه بدان متصف باشد، زیرا تخلف ذاتی، محال است.

(قالوا)، پاسخ به دلیل دوم: نفس اگرچه ذاتاً عالم است ولی اشتغال آن به بدن و تدبیر بدن سبب شده است که از علم ذاتی خود غافل باشد. پس علوم ذاتی نفس است و ذاتی بودن با غفلت از آن ناسازگار نیست.

(و نقول، ص ۴۹۰) پاسخ به پاسخ: اگر چیزی، ذاتی نفس باشد، باید

همیشه برای آن حاضر باشد. صور عقلی و علمی یا نزد نفس هستند و در نتیجه نفس به آن‌ها عالم است یا نزد نفس نیستند. اگر باشند، نفس باید پیوسته آن‌ها درک کند و بدان‌ها علم داشته باشد و اگر حاضر نیستند، نفس بدان‌ها عالم نیست. پس نمی‌شود هم صور علمی و عقلی نزد نفس باشند و هم نفس بدان‌ها عالم نباشد.

(فان قلت)، اشکال: ذاتی بودن علم برای نفس به این معناست که علوم در خزانه نفس (عقل فعال) موجود است و چون این دو از هم جدا نیستند، حضور علم در خزانه و نزد عقل فعال، همین علم نفس محسوب می‌شود.

(قلنا)، پاسخ: بر فرض وجود علم در خزانه نفس (عقل فعال) برای دستیابی به آن‌ها همان اندازه مقدمات و فعالیت لازم است که اگر نفس علم هم نداشت، برای دستیابی به آن همان اندازه فعالیت لازم داشت. حق این است که حضور علم و غفلت از آن به سبب اشتغالات دیگر، نه تنها ممکن است بلکه امری وجدانی است.

فصل هشتم: یکی نبودن تعلم و تذکر (ص ۴۹۱)

نظریه تذکر نسبت به نظریه قبلی که ذاتی بودن علوم برای مجردات از جمله نفس بود، توجیه‌پذیرتر است.

قائلان به قدم نفس، تعلم را تذکر می‌دانند. آن‌ها چون دیدند که ذاتی بودن علوم برای نفس درست نیست، گفتند: نفس پیش از تعلق به بدن،

عالم بود ولی علم ذاتی آن نبود. به سبب ذاتی نبودن و استغراق در تدبیر بدن، علوم آن زائل شد. پس از تعلق به بدن، با افعال مختلف زمینه یادآوری آن علوم فراهم می‌شود. پس تعلم، تذکر است. (حق این است که تذکر هم بر اساس ذاتی بودن علم تبیین‌پذیر است و هم بر اساس عرضی بودن آن).

(و ربما احتجوا)، دلیل افلاطون بر تذکر بودن تعلم: تفکر، طلب است و متفکر، طالب. ممکن نیست طالب چیزی را طلب کند که مجهول مطلق باشد، زیرا اولاً، طلب و اراده فرع بر تصور و تصدیق است. ثانیاً، بر فرض طلب مجهول، پس از وصول نمی‌داند که مطلوب خود را یافته است یا نه. پس طلب مجهول ممکن نیست.

هم‌چنین ممکن نیست که طالب چیزی را طلب کند که معلوم و حاضر است، زیرا طلب حاضر معنی ندارد.

پس طلب به چیزی تعلق می‌گیرد که وجود داشته ولی اینک غایب باشد مانند طلب گم‌شده که هم معلوم و حاضر بوده و هم اینک حاضر نیست.

(و الجواب)، پاسخ یکم: نظریه تذکر بر قدم نفس استوار است و در جای خود حدوث نفس اثبات خواهد شد. با ابطال قدم نفس، فروعات آن (مانند تذکر) نیز باطل خواهد شد.

پاسخ دوم: مطلوب گاهی در تصور است گاهی در تصدیق. مطلوب در تصور همان چیزی نیست که از پیش معلوم بوده است بلکه معلومات

پیشین ترکیب می‌شوند و مجهولی معلوم می‌شود و معلوم شدن آن مجهول، مطلوب است نه آن‌چه از پیش معلوم بوده است. در تصدیق هم مقدمات معلومی وجود دارد که با ترکیب آن‌ها مجهولی معلوم می‌شود و معلوم شدن آن مجهول، مطلوب است، نه آن‌چه از پیش معلوم بوده است. پس علم مانند گمشده نیست که قبلاً معلوم و حاضر بوده ولی اینک حاضر نیست بلکه آن‌چه حاضر بوده اینک هم حاضر است و آن‌چه اینک غایب و مجهول است، قبلاً هم مجهول و غایب بوده است. آن‌چه قبلاً معلوم بوده مانند تصورات و تصدیقات بدیهی هم می‌تواند از قبل معلوم نباشد بلکه از لوازم فعالیت نفس و تجارب حسی باشد. پس چیزی از قبل معلوم نبوده و اینک از طریق ترکیب بدیهیات عقلی یا تجربی معلوم می‌شود.

این‌که اگر معلوم نبوده از کجا می‌توان فهمید که آن‌چه به دست آمده و معلوم شده همان است که پیش از تعلم مطلوب بود، به نظریه صدق و راه‌های تبیین آن برمی‌گردد که در جای خود باید پی‌گیری شود.

بخش سوم: بحث‌هایی در ناحیه معلوم

(ص ۴۹۳)

فصل یکم: حلول نکردن معقول در جسم و جسمانی (مدرک نبودن جسم)

در فصل یکم و پنجم از بخش دوم، مجرد عاقل از طریق مجرد معقول اثبات شد. از مجرد معقول به عنوان مقدمه مجرد عاقل هم بحث شد. این فصل در واقع دنباله و تکمله آن دو فصل است.

برهان یکم بر نفی ادراک صورت عقلی با قوه جسمی: هر قوه‌ای که در جسم است، خواه قوه فعلی خواه انفعالی، اگر صورتی را درک کند یا آن صورت در آن جسم حاصل است یا حاصل نیست. هر دو باطل است. پس جسم و جسمانی، صورت ادراکی را درک نمی‌کند.

اگر صورت ادراک شده در جسم حاصل باشد، مانند رنگ و طعم، آن صورت مدرک مکان و زمان خواهد داشت. پس صورت عقلی و معقول نیست بلکه محسوس است.

اگر صورت ادراک شده در جسم حاصل نباشد و با این حال برای جسم معقول باشد، ناگزیر باید ارتباطی با آن جسم داشته باشد. پس اگر قوای جسمانی، صورت عقلی را ادراک کنند باید با آن وضع و محاذات داشته باشند ولی صورت عقلی با چیزی وضع و محاذات ندارد.

(و کل صورۀ ذات وضع، ص ۴۹۴) دلیل بر وضع نداشتن صورت عقلی: چیزی که وضع دارد، بالقوه و بالفعل تقسیم‌پذیر است. تقسیم‌پذیری اقسامی دارد که همه آن‌ها برای صورت معقول محال است. پس صورت معقول، وضع ندارد.

توضیح: چیزی که وضع دارد یا به اقسام بالفعل تقسیم می‌شود مانند عدد یا اقسام بالقوه دارد مانند جسم، حجم و زمان.

این‌جا وضع به معنی اشاره‌پذیری حسی است. هرچه اشاره‌پذیری حسی دارد، جهات مختلف دارد که هر جهت آن غیر از جهت دیگر است و به این اعتبار تقسیم‌پذیر است.

اگر شیئی قابل اشاره حسی مانند نقطه باشد که تقسیم‌پذیر نیست، پایان جسم است که جسم تقسیم‌پذیر است.

هر چیز دارای وضع که تقسیم‌پذیر است یا به اجزاء متشابه تقسیم می‌شود یا به اجزاء غیر متشابه.

اگر تقسیم به اجزاء متشابه باشد، لازمه‌اش این است که صورت عقلی که یک بار تعقل می‌شود، یک‌بار تعقل نشده باشد بلکه به تعداد اجزاء غیر متناهی بالقوه خود تعقل شده باشد.

اگر تقسیم صورت عقلی به اجزاء غیرمتشابه (مختلف) باشد، به سه دلیل محال است:

دلیل یکم: اگر تقسیم صورت عقلی به اجزاء غیرمتشابه (مختلف) باشد، باید برخی از آن اقسام قائم مقام جنس و برخی دیگر قائم مقام

فصل باشند، زیرا در این صورت، اجزاء نوع واحدی را تشکیل داده‌اند و نوع مرکب از جنس و فصل است.

اجزاء متشابه، مقداری هستند ولی اجزاء غیرمتشابه، مقداری نیستند. اجزائی که مقداری نیستند، اجزاء معنوی برای صورت، ذات و ماهیت شیئی هستند و اجزائی که مقوم ماهیت شیئی باشند، از سنخ جنس و فصل هستند و ماهیت جز به این صورت به اجزاء غیرمتشابه تقسیم نمی‌شود.

اگر اجزاء معنوی که همان اجناس و فصول است، مقداری باشند و با تقسیم مقداری پدید آیند، تقسیم مقداری می‌تواند از جوانب مختلف انجام شود، مثلاً گاهی از راست گاهی از چپ، فوق و تحت و چون این اجزاء در حکم اجناس و فصول هستند، لازمه‌اش این است که هر بار که چیزی تقسیم شود، اجناس و فصول جدیدی مغایر با اجناس و فصول قبلی پدید آید. در نتیجه چیزی که قبلاً جنس و ماده بود، اینک فصل و صورت می‌شود و چیزی که قبلاً صورت و فصل بود، در تقسیمی دیگر ماده و جنس می‌شود.

فرض کنیم برای به دست آوردن جنس و فصل یک ماهیت بار نخست آن را با تقسیم مقداری به دو جزء تقسیم کنیم. در این تقسیم جزء اول را که جنس است و جزء دوم را که فصل است به دست آوریم. در این صورت جنس و فصل معینی خواهیم داشت.

(علی خلاف القسمه الاولى، ص ۴۹۵) بار دیگر همان ماهیت را در جهت خلاف جهت نخست تقسیم می‌کنیم. اگر جنس و فصل در این

تقسیم عین همان جنس و فصل تقسیم اول باشد، محال است، زیرا فرض این است که این تقسیم خلاف تقسیم قبلی است.

اگر جنس و فصل در این تقسیم غیر آن جنس و فصل تقسیم اول باشد، لازمه اش تغییر جنس و فصل و در نتیجه تغییر ماهیت است. تقسیم برای ذاتیات شیئی، کاشف است نه محدث. پس در هر تقسیم، اجناس و فصولی که از قبل وجود داشت را کشف می‌کنیم. در این صورت، لازمه اش این است که هر چیزی به تعداد تقسیم آن، اجناس و فصول داشته باشد، زیرا تقسیم مقداری، تعداد معین ندارد و می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و چون جنس و فصل همان ماده و صورت است، به تعداد تقسیم، ماده و صورت خواهد داشت.

(ثم کیف یجوز)، برهان دوم بر نفی ادراک صورت عقلی با قوه جسمی: در هر تقسیم، برخی از اجزاء جنس و برخی دیگر فصل هستند. راهی برای ترتیب اجناس و فصول نیست و دلیلی ندارد که جزئی که در سمت راست است، جنس و جزئی که در سمت چپ است، فصل باشد و نه بالعکس.

(و ان کان هذا الاختصاص)، اگر گفته شود: اختصاص هر یک از اجزاء به جنس و فصل با توهم است، لازمه اش این است که حقیقت شیئی را توهم تعیین کند و با توهم کسی که آن را تقسیم می‌کند، تغییر کند، در حالی که صورت و حقیقت هر چیزی، امری حقیقی است و با توهم تغییر نمی‌کند.

(و ان کان موجوداً)، اگر گفته شود: اختصاص مربوط به ذات اشیاء است و با توهم ما بر نمی‌گردد و ما در هر تقسیم، به اجزاء، اجناس و فصول شیئی پی می‌بریم.

(فیجب ان یكون عقلنا)، لازمه‌اش این است که شیئی واحد، اجناس و فصول متعدد داشته باشد که در طول هم نباشند و مثلاً هم ناطق باشد هم صاهل و هم غیر آن. این بدان معنی است که ما هنگام تعقل یک شیئی، دو شیئی ادراک کرده باشیم و چون تقسیمات به دو تقسیم ختم نمی‌شود، هر قسم را می‌توان بارها تقسیم کرد. در این صورت لازمه‌اش این است که هنگام تعقل یک شیئی، اشیاء نامحدود را تعقل کرده باشیم و نیز لازمه‌اش این است که معقول واحد، مبادی معقول بی‌نهایت داشته باشد، بدون آن‌که این مبادی در طول هم باشند.

(ثم کیف یحصل)، برهان سوم بر نفی ادراک صورت عقلی با قوه جسمی: تقسیم ماهیت به جنس و فصل، تقسیم منطقی است که اجزاء بر هم دیگر حمل می‌شوند، یعنی جنس و فصل بر هم حمل می‌شوند و حمل اتحاد در وجود است. اگر اجزائی که از آن‌ها جنس و فصل به دست آمده است، اجزائی باشد که در اثر تقسیم مقداری پدید می‌آیند، چگونه از دو جزئی که محصول تقسیم مقداری است، معقول واحدی به دست می‌آید و چگونه اجزاء بر هم حمل می‌شوند و در وجود با هم متحد می‌شوند؟

اجزاء مقداری، هرگز با هم اتحاد ندارند و هرگز بر هم حمل

نمی‌شوند؛ هر کدام در جانبی است غیر از جانب دیگری. هر یک از اجزاء مقداری، وضع خاص و اشاره حسی خاص خود دارد؛ وضع هر کدام غیر از وضع دیگری است، اشاره به هر کدام هم غیر از اشاره به دیگری است. حال آن‌که جنس و فصل، وضع خاص خود ندارند؛ تنها اشاره خاص هم ندارند. در هر جسمی که جنس حلول کرده باشد، فصل هم حلول کرده است.

خلاصه: اجزاء غیر متشابه یک ماهیت، نمی‌تواند اجزاء مقداری داشته باشد. قبلاً گفته شد که ماهیت اجزاء متشابه مقداری هم ندارد. پس اجزاء ماهیت معقول، نه متشابه است و نه غیرمتشابه مقداری، حال آن‌که اگر صورت معقول، وضع داشته باشد، بالقوه یا بالفعل، بالذات یا بالعرض، به اجزاء مقداری تقسیم می‌شود و چون تالی باطل است، پس صورت معقول، به اجزاء متشابه و غیرمتشابه تقسیم نمی‌شود، پس مقدم، یعنی دارای وضع بودن صورت معقول نیز باطل است.

(فان قلت)، اشکال نقضی: پس از آن‌که حصول صورت عقلی در جسم باطل شد، یک مورد نقض مطرح می‌شود: حقیقت سیاهی، سفیدی، حیوان و درخت را تعقل می‌کنیم. این‌ها موجودات مادی هستند و قسمت‌پذیری مقداری دارند. معقول بودن چیزهایی که اجزاء مقداری مشابه و غیرمشابه دارند، نشان می‌دهد که شیئی منقسم از آن جهت که منقسم است می‌تواند معقول باشد.

(قلنا، ص ۴۹۶) پاسخ: آن‌چه در حل اشکالات وجود ذهنی گفته شد،

این جا هم راه گشاست: جوهر ذهنی به حمل اولی در ذیل مقوله خود قرار دارد و به حمل شایع، کیف است. این جا هم گفته می شود: جسم و امور جسمانی هنگامی که تعقل می شوند به حمل اولی، جسم، سفیدی و سیاهی و مانند آن است و به حمل شایع، علم هستند و به همین دلیل، آثار جسم و جسمانیات را ندارند و فقط آثار صورت علمی را دارند. جسم در وجود لفظی و مفهومی، به حمل شایع جسم نیست. تقسیم پذیری وصف جسم به حمل شایع است.

(و هذا الاشکال)، حل این اشکال بر مبنای کسانی که تعقل را تجرید ماهیت از زوائد می دانند، دشوار است، زیرا در حدود ذاتی برخی از ماهیات مانند حیوان و فلک، جسمیت اخذ می شود و جسم، جنس آن هاست و چون جسمیت در ذات آن هاست، تقسیم نیز در ذات آن ها خواهد بود. در هنگام تعقل این ماهیات اگرچه عوارض آن ها را تجرید می کنیم ولی جسمیت آن ها قابل تجرید نیست، زیرا ذاتی آن هاست.

(اما علی طریقتنا، ص ۴۹۷) حل اشکال بر مبنای حکمت متعالیه: ماهیت شیئی، مفهوم و معنای آن است. معنای جسمیت، جوهر قابل ابعاد سه گانه است. این مفهوم، دو وجود دارد: ۱- وجود در خارج ۲- وجود در عقل. وجود جسم در عقل غیر از وجود آن در خارج است. ذات و ذاتیات جسم بر ماهیت ذهنی جسم به حمل اولی حمل می شود و جسم به حمل اولی قابل ابعاد سه گانه و تقسیم پذیری آن است ولی قابل ابعاد سه گانه و تقسیم پذیری مقداری آن به حمل شایع بر آن حمل می شود.

ماهیت سواد نیز مفهوم لون قابض نور بصر است. این ماهیت در وجود خارجی، آثار خارجی دارد و در وجود ذهنی فقط آثار علم را دارد. حاصل آن که هر چیزی یک ماهیت دارد ولی وجودهای آن متعدد است. گاهی حسی است، گاهی خیالی و گاهی عقلی. ماهیت چیزی است با آثار خاص خود و وجودها هم چیزی است با آثار خاص خود.

فصل دوم: ادراک محسوسات، از شؤون عقل است نه حس (ص ۴۹۸)

صواب و خطا مربوط به تصدیق و حکم است. اگر حکم و تصدیق مطابق با واقع باشد، صواب و صدق است و اگر مطابق نباشد، خطا و کذب است. حس، حکم ندارد، یا به این دلیل که علم ندارد یا این که علم تصدیقی ندارد. پس صواب و خطا هم ندارد. آنچه خطاست حتی در محسوسات، کار عقل است نه حس. کار حس مانند ابزارهای جسمانی مانند عینک و تلسکوپ و ذره بین است. آن که بزرگ یا کوچک نشان می دهند، وظیفه خود را انجام می دهد نه کم تر و نه بیش تر. عقل باید بر اساس دلایل، شواهد و شرایط موجود بفهمد که آنچه چشم نشان می دهد، به همان اندازه ای است که نشان می دهد یا نه.

راه اثبات حکم نداشتن و خطاناپذیری حواس: نه حقیقت وجود، محسوس است و نه مفهوم آن. پس حواس نه حقیقت وجود را درک می کند و نه مفهوم آن را. نه حقیقت وجود با چشم و گوش قابل درک

است نه مفهوم آن. کار حسّ زمینه‌سازی ادراک نفس است مانند عینک و تلسکوپ و ذره‌بین.

به نظر مشاء، صور محسوس نزد ابزارهای حسی حاصل می‌شود، یعنی عضو حسی مانند لامسه از حرارت منفعل و متأثر می‌شود و صورت حرارت به قوه حاسه منتقل می‌شود و خود عضو آن گرما را درک می‌کند.

به نظر ملاصدرا، نفس در عین حال که واحد است، همه قواست و آلات و ابزار حسی از مظاهر نفس است. هر یک از حواس استعدادی دارند که می‌توانند وسیله انتقال تأثیرات و انفعالات خاصی را به قوای حسی و بالاتر از آن منتقل کنند یا زمینه مشاهده آن‌ها را برای قوای حسی و فوق آن فراهم سازند. پس حس، مدرک نیست بلکه ابزار و زمینه‌ساز ادراک است.

(و الدلیل علی صحه ما ذکرناه)، دلیل بر نفی ادراک از حواس: گاهی مجنون در حسّ مشترک خود صورتی را می‌بیند و بدان جزم دارد. این صورت برای مجنون وجود دارد، همان‌گونه که صور حسی برای کسانی که آن صورت را می‌بینند، وجود دارد ولی مجنون به دلیل نداشتن عقل، از داوری درباره آن‌چه می‌بیند، ناتوان است و گمان می‌کند آن‌چه را که می‌بیند در خارج هم وجود دارد. نائم، مبرسم (بیمار مغزی به نام سرسام) و مغمی علیه (بی‌هوش) نیز همین‌گونه است. این‌ها چیزهایی را واقعاً می‌بینند ولی در خیال خود ولی حکم می‌کنند که آن‌چه دیده‌اند در خارج

وجود دارد. این حکم عقل است بر یافته‌های حواس.

(ص ۴۹۹) اگر حسّ می‌توانست حکم کند، صواب و خطای یافته‌های خود را تشخیص می‌داد. مجنون و مانند او، حسّ و احساس درست و سالم دارند ولی قدرت تشخیص عقلی درست از خطا را ندارند.

(و کذلک اذا حملت شیئاً ثقیلاً)، احساس سرما و سنگینی با بدن است ولی این‌که منشأ آن بیرون از بدن است یا درون آن، کار عقل است.

صورت ادراکی حسی که وجود خارجی ندارد و منشأ آن موجود خارجی نیست، سبب می‌شود که انسان خردمند از این طریق عالم دیگری غیر از عالم اجسام مادی را بشناسد.

آن‌چه را ملاصدرا در فصل مربوط به کیفیات حسی و نفسانی مطرح کرد، بهترین کمک برای اثبات عالم مجردی است که صور و کیفیات موجود در آن عاری از مواد است. کیفیات محسوس وقتی که در قوای نفسانی موجود می‌شوند، از سنخ کیفیات محسوس نیستند بلکه برخی از آن‌ها از کیفیات نفسانی هستند. مسموعات، مبصرات، ملموسات و غیر این‌ها کیفیات محسوس هستند ولی پس از ادراک آن‌ها کیف نفسانی می‌شوند. از جهت حکایت آن‌ها از خارج، کیفیات محسوس هستند ولی با صرف نظر از محکی آن‌ها، کیفیات نفسانی هستند.

فصل سوم: اقسام معلومات (ص ۵۰۰)

ملاصدرا در فصل سیزدهم (ص ۳۶۰) علوم را به حسی، خیالی،

وهمی و عقلی تقسیم کرد. در این فصل، معلوم را به سه قسم تقسیم می‌کند: مجرد، مکتفی و ناقص.

علم از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست بلکه از سنخ وجود است، آن‌هم وجود مجرد و وجود مجرد، وجود صوری غیر مادی است.

وجود صوری بر سه قسم است: ۱- تام ۲- مکتفی ۳- ناقص. در جای دیگر بر چهار قسم دانسته شده است: ۱- ناقص ۲- مکتفی ۳- تام ۴- فوق تمام.

وجه تقسیم: موجود یا همه کمالات ممکن خود را دارد یا ندارد. آن‌که ندارد برای کسب کمال خود یا از بیرون کمک می‌گیرد یا از درون. آن‌که دارد یا مبدأ کمالات دیگران هم هست یا نیست.

۱- موجودی که کمالات خود را از بیرون به دست می‌آورد، ناقص است مانند بیش‌تر مردم و اجسام.

(ص ۵۰۱) ۲- موجودی که کمالات خود را از درون به دست می‌آورد، مکتفی است مانند انبیاء، اولیاء، صور مثالی و برزخی که نیازمند به علل معدّ نیستند.

۳- موجودی که کمالات خود را دارد ولی وابسته به مبدأ وجودی واجب است، تام است مانند عقول.

۴- موجودی که کمالات خود را دارد و مبدأ کمالات دیگران هم هست، فوق تمام است مانند واجب تعالی.

شرح قسم اول: صور حسی قائم به مواد در نهایت ضعف از جهت

معلومات هستند. صور خارجی آمیخته به مواد مانند صورت درخت خارجی که پیوسته در معرض استحاله و تجدد قرار دارند، قابلیت معلومات را ندارند، همان گونه که قابلیت اطلاق وجود بر آنها را ندارند مانند حرکت، زمان و هیولی.

(و لو عدها احد، ص ۵۰۲) حاصل آن که عوالم وجود سه عالم است و هر کدام از آنها قسمی از علم است. اگر کسی عالم اجسام و مواد را نیز به حساب آورد، چنان که برخی از صوفیه آن را یکی از حضرات دانسته اند، اشکالی ندارد.

حضرات وجود از نظر برخی از صوفیه: ۱- حضرت ذات ۲- حضرت اسماء ۳- حضرت صفات ۴- حضرت افعال ۵- حضرت آثار. مقصود از حضرات، همه مراتب وجود اعم از فاعل، فعل و اثر است.

(فعلی هذا یمكن)، بر این اساس می توان گفت که مدرکات امکانی (اعم از بالذات و بالعرض) چهار قسم است: ۱- مدرکات تام الوجود که عقول و معقولات بالفعل هستند. ۲- عالم نفوس فلکی و اشباح مجرد و مثل مقداری. (مکتفی) ۳- عالم نفوس حسی و ملکوت اسفل و همه صور محسوس بالفعل که با مشاعر و آلات ادراک می شوند. اینها هم از ملکوت اسفل اند. (ناقص) ۴- عالم مواد جسمانی و صور متجدد و کائن و فاسد آن.

(و لما کانت الحکمۀ، ص ۵۰۳) از آن جا که هدف از آفرینش، علم و معرفت است، علما بر سه قسم اند: ۱- عالمی که به حسب فطرت خود

کامل است مانند عقول. ۲- عالمی که نیاز به تکمیل دارد ولی نه با امور زائد و بیرون از آن مانند نفوس فلکی و نفوس انبیاء ۳- عالمی که ناقص است و در تکمیل نیاز به امور خارج از ذات و علل بیرونی مانند تعلیم، انزال کتب، ارسال رسل دارد مانند اکثر انسان‌های عالم.

استشهاد به آیات نخست سوره صفات: **وَالصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا***: صفات، موجودات تام؛ زاجرات، مستکفی و تالیات، ناقص‌اند.

استشهاد به آیاتی از سوره نازعات: **وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا** (۵-۳) ممکن است ترتیب در این آیات عکس ترتیب در آیات قبلی باشد. سابحات، اشاره به عالم افلاک، سابقات، اشاره به نفوس فلکی و مدبرات اشاره به عقول داشته باشد.

می‌توان گفت که عالم دو قسم است: ۱- عالم مجردات عقلی و نفسی ۲- عالم اجسام نوری و ظلمانی.

قبلاً (ص ۵۰۲) فرمودند: مدرکات امکانی چهار دسته است: ۱- عقول ۲- موجودات مجرد برزخی و نفوس فلکی ۳- صور محسوس بالفعل ۴- مواد جسمانی و صور سیال. در ادامه با توجه به مجازی بودن عالم چهارم، عوالم علمی را سه عالم دانست و اینک دو عالم را عالم مدرک می‌داند. حرکت از چهار عالم و رسیدن به دو عالم بدین سبب است که ایشان نخست بحث را به روش قوم آغاز کردند و در پایان به نظر خود پرداختند.

تقسیم اساسی این است که عالم بر دو قسم است: ۱- مادی ۲- مجرد و هر کدام بر دو قسم است: ۱- مجرد تام و ۲- مجرد ناقص؛ ۱- اجسام نورانی مانند کواکب ۲- اجسام ظلمانی مانند اجسام زمینی. در این تقسیم دوگانه، موجودات مجرد علمی عالم حسی، خیالی و وهمی وجود واحد دارند و هر سه در یک قسم قرار دارند.

(و لهذا قال افلاطون الشریف، ص ۵۰۴) سخن افلاطون: عالم دو قسم است: ۱- عالم عقل و مثل عقلی ۲- عالم حسّ و اشباح حسی و صور برزخی. عالم نخست، شبه لیس و نیستی است و عالم دوم، شبه ایس و هستی است.

نقل شده که افلاطون دو دسته و دوگونه آموزش داشت و برای هر کدام هم شاگردان خاص خودش را داشت. نوع نخست آموزش، تعلیم عقلیات که شبه نیستی هستند از طریق ریاضت و حدس بود و نوع دوم اموری که شبه هستی و موجودند از طریق افاده و استفاده فکری.

(و لیسیه ذلک العالم)، دو وجه لیس و ایس: ۱- لیس و معدوم بودن عالم عقول به خفای آن بر حواس اشاره دارد و موجود بودن و ایس صور مثالی از جهت ظهور آن‌ها برای حواس است. دلیل خفای عقول و حقایق عقلی بر حواس باطنی، شدت ظهور آن‌ها و احتجاب و اشتغال نفس به مواد و صور جسمانی است. ۲- لیس به وحدت عالم عقل اشاره دارد و ایس به کثرت این عالم.

(و الذی یفید اثباتها، ص ۵۰۵) برهانی جدید بر اثبات مَثَل افلاطونی:

ذات و ماهیت مُثُل افلاطونی، جوهر است. وجود آن‌ها نیز جوهر است. مُثُل، اصل جواهر عالم طبیعی هستند. آن‌ها هیئات نورانی دارند که به مثابه رب النوع عوارض عالم طبیعت هستند. مُثُل، حقایق عالم طبیعت و عالم طبیعت، رقایق آن‌هاست؛ آن‌ها خزائن عالم طبیعت‌اند.

دلیلی که این‌جا بر اثبات مُثُل ارائه می‌شود، اشباح معلقه و موجودات برزخی را نیز اثبات می‌کند.

در عالم طبیعت، انسان طبیعی وجود دارد که ماده و عوارض مادی دارد. این انسان طبیعی در خیال انسان، بدون ماده ولی با عوارض مادی وجود دارد. این انسان، بدون ماده و عوارض مادی در عقل نیز ادراک می‌شود و در آن وجود دارد. عقل، ذات این انسان را با همه آن‌چه در ذات اوست ادراک می‌کند. همان‌گونه که ذات آن در عقل محقق می‌شود، اعضاء، اشکال، عوارض لازم و مفارق آن هم به وجه معقول، با عقل ادراک می‌شود و ادراک انسان مختص به ذات او نیست بلکه همه موجودات طبیعی، وجه مثالی و عقلی هم دارند. همان‌گونه که انسان به دلیل عقلی بودن، بر افراد کثیر نوع خود حمل می‌شود، ذاتیات و لوازم و اجزاء آن نیز به وجه معقول بر افراد نوع خود حمل می‌شوند.

(لکن الواجب فی التعقل، ص ۵۰۶)، شرط تعقل، تجرید از ماسوی نیست بلکه تجرید از وجود وضعی خاصی که در عالم طبیعت وجود دارد برای تعقل بسنده است. انسان مثالی، وجود مادی طبیعی ندارد نه آن‌که اجزاء و عوارض وجود طبیعی را به گونه مثالی نداشته باشد. وجود

عقلی هم وجود طبیعی و مثالی را ندارد، نه آن که دست و پا و عوارض انسان را به وجود عقلی نداشته باشد. انسان عقلی، همان انسان مثالی و طبیعی با همه ویژگی‌های آن است ولی بدون وجود مثالی و طبیعی؛ انسان مثالی هم همان انسان طبیعی با همه ویژگی‌های آن است ولی بدون وجود طبیعی. همان گونه که انسان سه وجود طبیعی، مثالی و عقلی دارد، دست و پای انسان هم سه وجود طبیعی، مثالی و عقلی دارد.

(ص ۵۰۶) پس انسان و هر موجود طبیعی دیگر، سه وجود دارد: ۱- وجود طبیعی ۲- وجود مثالی و خیالی ۳- وجود عقلی.

(ثم لما ظهر لك)، اتحاد عاقل و معقول: براهین اثبات اتحاد عالم و معلوم مختص به عاقل و معقول نیست بلکه اتحاد حاس و محسوس و نیز اتحاد متخیل و متخیل را نیز اثبات می‌کند. در جای خود اثبات شد که وجود محسوس از جهت محسوس بودن، به عین ذات خود هم حسّ است هم حاس، یعنی پیش از آن که دیگری آن را حسّ کند، خود آن حسّ می‌کند، چنان که وجود معقول هم عقل است و هم عاقل. همان گونه که عاقل، جوهر مفارق بالفعل است، معقول نیز جوهر مفارق بالفعل است.

هنگامی که نفس چیزی را حسّ یا تخیل یا تعقل می‌کند، با حرکت جوهری و اشتدادی خود به سوی آن می‌رود و با آن که به حسب ذات خود علم و عالم است، متحد می‌شود.

حقایق علمی اعم از حسی، خیالی و عقلی، مفارق و مجردند.

محسوس بالفعل عین حسّ و حاسّ و در نتیجه مجرد و مفارق است. معقول و متخیل بالفعل نیز همین‌گونه است. پیش از آن‌که نفس از طریق حرکت جوهری به آن‌ها علم پیدا کند، آن‌ها عالم و معلوم هستند، یعنی معقول برای معقول شدن نه نیازی به تجرید شدن دارد و نه نیازی به عاقل. محسوس و متخیل هم همین‌گونه است.

نتیجه این‌که موجود محسوس طبیعی دو مرتبه وجودی فراتر از طبیعت هم دارد: ۱- مرتبه مثالی در عالم اشباح و مثال منفصل و برزخ. ۲- مرتبه عقلی در عالم عقل و در مجموع مراتب وجودی هر چیزی سه مرتبه است: طبیعی، مثالی و عقلی.

(و ذلک لان الحقیقه)، موجودات طبیعی در عالم طبیعت، افراد متعدد دارند ولی در عالم عقل، هر نوعی تنها یک فرد دارد، زیرا تعدد افراد نوع، نیازمند به اموری است که ذاتی نوع نیست مانند ماده، زمان، مکان، مقدار، کیف و مانند آن. به تعبیر دیگر، تعدد افراد نوع متوقف بر ماده و اسباب غیر دائم (اتفاقی) خارجی است و عالم عقل، ماده و اسباب غیر دائم ندارد تا سبب تعدد افراد نوع شود.

(و اما الوجودان الآخران، ص ۵۰۷) تعدد افراد نوع در عالم طبیعت و مثال، ممکن است. کثرت در عالم طبیعت در جهت انفعالات ماده قابل‌ریشه دارد و کثرت در عالم مثال به جهات فعلی ارتباط دارد.

(فکل صوری من نوع واحد)، بیان ملاصدرا این‌جا با آنچه در علم النفس خواهد گفت، ناسازگار است. این‌جا می‌فرماید: صوری که در

قوس صعود از عالم طبیعت و مثال به عالم عقل می‌روند، پس از وصول در آن عالم، واحد و یگانه می‌شوند. انحصار نوع عقلی در فرد واحد به همین معناست، یعنی افراد انسان با سیر جوهری و اشتدادی که به عالم عقل می‌رسند، یک فرد می‌شوند و تعدد آن‌ها ممکن نیست، زیرا تعدد وابسته به ماده و عوارض آن است که در عالم عقول وجود ندارد. پس فرد عقلی انسان در عالم عقل، یکی است که رب النوع هم بدان می‌گویند. (در این صورت، معاد به معنی رجوع کثرت به وحدت خواهد بود که یکی از تفاسیر عرفانی معاد است).

در علم النفس و معاد می‌فرمایند: هر فرد و موجودی از مسیر علم و عمل خود به مقصد می‌رسد و کثرت طبیعی آثار و پیامدهای خود را در عالم مثال و عقل حفظ می‌کند. در قوس صعود اولاً، فردیت هر کسی محفوظ است و ثانیاً، فردیت و شخصیت آن مربوط به وجود خودش است.

(خاتمه): شرح الفاظ به کار رفته در مبحث اتحاد عاقل و معقول

۱- ادراک: ادراک به معنی لقاء و وصول است. اگر ادراک به قوه عاقله نسبت داده می‌شود، به این سبب است که عاقله به ماهیت معقول متصل می‌شود و آن را ملاقات می‌کند. وصول و لقاء حقیقی همین ادراک علمی است و مصادیق لقاء و وصول مادی از باب مجاز، لقاء و وصول است، زیرا این‌ها وصول حقیقی نیست بلکه انضمام و حلول است و بر اساس اتحاد عاقل و معقول، چیزی بیرون از انسان وجود ندارد که بدان متصل

شود مگر انضمام مادی مقصود باشد. در اشیاء مادی وقتی دو جسم به هم می‌رسند، ملاقات در سطح آن دو رخ می‌دهد ولی حقیقت آن‌ها تماس هم با هم ندارند چه رسد به لقاء.

(و منها الشعور، ص ۵۰۸) ۲- شعور: ادراک متزلزل و بدون ثبات است و از شعر (مو) اخذ شده است. به اولین مرتبه ادراک قوه عاقله، به دلیل ثبات نداشتن، شعور گفته می‌شود. به همین سبب شعور به واجب تعالی نسبت داده نمی‌شود.

(و منها التصور)، ۳- تصور: تصور از شعور بالاتر است. وقوف در یک مرتبه از معنی، تصور نام دارد. تصور مشتق از صورت است. صورت از نظر عرف، ماهیت جسمانی است که در جسم دارای شکل محقق شده است؛ هیئت جسمی دارای صورت. در حکمت، صورت معانی متعددی دارد که جامع مشترک آن‌ها، چیزی است که شیئی با آن بالفعل شده است. (و منها الحفظ)، ۴- حفظ: اگر صورت‌ها در عقل حاصل شوند و مستحکم گردند به گونه‌ای که اگر زائل شود، عقل بتواند آن را بازگرداند، حفظ نامیده می‌شود.

نسبت حفظ به ادراک، مانند نسبت فعل به قبول است. در آغاز فرایند ادراک، نفس، قابل است و ادراک صورت، قبول آن است. پس از قبول به حفظ آن می‌پردازد.

(و قیل)، به دو دلیل حفظ به واجب تعالی نسبت داده نمی‌شود:

۱- حفظ، مشعر به قوت پس از ضعف است. ۲- حفظ نسبت به

چیزی است که زوال آن جایز باشد.

اشکال: در قرآن حفظ به حق تعالی نسبت داده شده است: لایؤوده حفظهما؛ انه حفیظ علیم؛ انا له لحافظون.

(لایقال)، اشکال: موارد نقلی اشاره به قدرت حفظ موجوداتی مانند زمین و آسمان و قرآن دارد در حالی که موضوع بحث، عدم اطلاق حفظ، بر علم حق تعالی است.

(لانا نقول)، پاسخ: صفات حق تعالی عین هم‌اند اگرچه مفاهیم متفاوت دارند. پس اگر حفظ، وصف قدرت او باشد، وصف علم او هم هست. پس ذات او که عین صفات اوست، متصف به حفظ می‌شود و به تبع ذات، صفات هم متصف به حفظ می‌شوند.

(اما إشعار مفهوم الحفظ، ص ۵۰۹) ردّ دلیل یکم بر نفی حفظ از علم واجب تعالی: در دلیل نخست گفته شد: حفظ، مشعر به قوت پس از ضعف است. پس بر حق تعالی اطلاق نمی‌شود. این ادعا کلی و در همه موارد صادق نیست. حفظ در علم برخی از موجودات مسبوق به ضعف است مانند علم انسان در هنگام تولد، زیرا علم در این هنگام مسبوق به جهل است ولی مسبوق به جهل بودن علم انسان در هنگام تولد مستلزم این نیست که همه علوم مسبوق به جهل باشد.

(و اما استدلاله)، رد دلیل دوم: در دلیل دوم گفته شد: حفظ نسبت به چیزی است که زوال آن جایز باشد و علم حق تعالی زوال‌پذیر نیست پس حفظ بر آن اطلاق نمی‌شود. این ادعا درست نیست، زیرا مقصود از

امکان زوال، یا امکان وقوعی زوال است ولی دلیلی وجود ندارد که حفظ مشروط به امکان وقوع زوال چیزی باشد یا زوال ذاتی است، در این صورت در مورد علم ذاتی حق تعالی حفظ به کار نمی رود ولی در مورد علم فعلی او به کار می رود، زیرا علم فعل، عین فعل است و افعال حق تعالی به ویژه در عالم طبیعت، امکان ذاتی دارند. پس زوال آن ها ممکن است. پس اطلاق حفظ بر علم فعلی مجاز است.

(حق این است که اگرچه در ظاهر وجود اشیاء در عالم، ممکن است ولی در واقع این گونه نیست، زیرا یا علت وجود آن ها تام است یا نیست. در صورت نخست، وجود فعل ضروری است و در صورت دوم، ممتنع است. امکان نتیجه جهل به واقع و تمامیت علت است).

(و منها التذکر)، ۵- تذکر: بازگشت صورتی که در ذهن بوده ولی از ذهن رفته است؛ طلب بازگشت صورت علمی زائل شده، تذکر است. صورت ذهنی زائل شده پس از بازگشت، ذکر است و قوه ای که آن را برمی گرداند، ذاکره است.

بازگرداندن صورت زائل شده در صورتی ممکن است که آن صورت به طور کلی معدوم نشده باشد وگرنه بازگرداندن نیست بلکه ایجاد صورت است، مانند کاری که در فکر و تعلم و در آغاز برای همان صورتی که زائل شده انجام شده بود. اگر صورت علمی معدوم نشده باشد، باید در جایی وجود داشته باشد که بتوان آن را برگرداند. آن جا خزانه یا مخزن صور نام دارد.

خزانه صور حسی، خیال است؛ خزانه صور وهمی، حافظه است؛ و از نظر فلاسفه، مخزن صور عقلی، جوهر مجرد عقلی مانند عقل فعال یا عقلی دیگر است. همان خزانه‌ای که صور عینی در آن وجود دارد، صور علمی عقلی نیز در همان قرار دارد.

اختلاف نظر حکما درباره محل صور عقلی: ۱- مخزن صور عقلی جدای از نفس است. ۲- مخزن صور عقلی متصل به نفس است. مقصود از اتصال هم، نوع عقلی آن است.

(و قد تحیر)، اشکال فخر رازی: این اشکال بر طلب مجهول است، اعم از این که مجهول ابتدائی باشد یا این که قبلاً معلوم بوده ولی زائل شده باشد و دوباره طلب شود. ملاصدرا در فصل هشتم از بخش (طرف) دوم (ص ۴۹۲) مطرح کرد و بدان پاسخ داد.

تقریر اشکال: تذکر، بازگشت صورتی است که قبلاً وجود داشته سپس زائل شده است. اگر آن صورت، معلوم است، پس زائل نشده تا برگردانده شود و حصول مجدد آن تحصیل حاصل است و محال. اگر معلوم نیست، چگونه ممکن است صورتی که معلوم نیست، بازگردانده شود. این اشکال هم در مورد تذکر مطرح می‌شود و هم در مورد مطلق علم به مجهولات.

(أقول)، پاسخ: برخی از مبانی برای حل اشکال: ۱- حقیقت وجود، اظهر الاشياء است نه مجهول الکنه. از نظر رازی، وجود یک مفهوم عقلی و از معقولات ثانی فلسفی بدون مصداق و بدون تشکیک است. ۲-

اصالت وجود ۳- تشکیک وجود ۴- اشتداد در وجود ۵- مساوقت علم و وجود ۶- اتحاد عاقل و معقول ۷- عینیت نفس و قوا.

بر اساس اصول یادشده، چیزی که در مرتبه ضعیف است، می‌تواند با حفظ عینیت، مرتب قوی را طی کند.

(و اعلم انّ هذه الشبهه، ص ۵۱۰) این اشکال بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌تواند با قوت بیش‌تری مطرح شود. بر اساس حکمت متعالیه ادراک عقلی از طریق اتحاد عاقل و معقول است. اینک این اشکال مطرح می‌شود: زوال معقول باید با زوال عاقل باشد، زیرا عاقل و معقول عین هم‌اند، حال آن‌که در سهو و نسیان، معقول زائل شده ولی عاقل باقی است. پس اشکال بر این اساس قوی‌تر است.

(و هو ان النفس ذات مقامات)، پاسخ ملاصدرا: نفس مراتب و مقامات متعدد دارد و با حرکت جوهری این مراتب را طی می‌کند. مراتب نفس، حس، خیال، وهم و عقل است که از ضعف به کمال می‌رود و نفس با طی این مراتب پیوسته تقویت می‌شود و در هر مرتبه‌ای کار مناسب همان مرتبه را انجام می‌دهد. مثلاً محسوس را با حس درک می‌کند، حفظ صور محسوس را با خیال انجام می‌دهد، صور وهمی را با وهم درک می‌کند و صور عقلی را با عقل ادراک می‌کند. نفس در عین وحدت همه قوا را دارد. نه در اوج تجرد است تا قوای حسی و خیالی را نداشته باشد، نه در حضيض مادیت است تا قوه عقل را نداشته باشد. انسان‌ها به سبب تفاوت در مرتبه، برخی حساس بالفعل و عاقل بالقوه‌اند و برخی

برعکس. توجه تام و استغراق در هر مرتبه‌ای برای نفوس متوسط، سبب غفلت از مراتب دیگر است.

(ان النفس المتوسطه)، اگر نفوس متوسط به عالم عقل متصل شوند، از عالم حس خارج می‌شوند و با بازگشت به عالم حس، مرتبه عقلی و مشاهدات آن از نفس غایب می‌شود و اندکی از آنچه که در عالم عقل یافته‌اند با آن‌ها باقی می‌ماند. این گروه قوه ذاکره دارند و می‌توانند حقایق عقلی را درک کنند. آن‌ها به این دلیل که قبلاً حقایق عقلی را یافته‌اند، اینک صورت خیالی آن حقایق را دارند و از طریق این صور ارتباط آن‌ها با آن حقایق عقلی فی الجمله هم‌چنان باقی است و می‌توانند صور زائل شده را بازگردانند ولی نفوس ضعیف آنچه که در عالم عقل یافته‌اند پس از بازگشت به عالم حس، فراموش می‌کنند و نمی‌توانند آن‌ها را بازگردانند.

پاسخ به شبهه علامه حلی در تفاوت میان سهو و نسیان: تفاوت سهو و نسیان هم در این است که در سهو، نفس پس از توجه به معانی عقلی و بازگشت به عالم حس، اثری از صور خیالی آن حقایق با نفس باقی است و می‌تواند آن‌ها را برگرداند ولی در نسیان، پس از بازگشت اثری از آن حقایق عقلی باقی نمی‌ماند یا بر فرض بقاء ملکه و توان بازگرداندن آن‌ها را ندارد. با همین بیان به شبهه فخر رازی هم پاسخ داده می‌شود.

(و قوله: ان لم یکن الصورة)، این گفته رازی: هنگام فراموشی و سهو اگر صورت فراموش شود، تصویری از آن وجود ندارد تا بازگردانده شود،

پس بازگرداندن آن ممکن نیست دو معنی دارد: ۱- هنگام طلب آن صورت معقول هیچ تصویری از آن وجود ندارد. در این صورت حق با ایشان است که بازگرداندن آن ممکن نیست و تذکر محال است. ۲- هنگام طلب صورت معقول، کنه آن متصور نیست ولی تخیل و تمثلی از آن وجود دارد. در این صورت تذکر ممکن است.

حق این است که این تفاسیل به اجمال و تفصیل در علم برمی گردد و به پاسخ شیخ مبنی بر این که از جهتی مجهول و از جهتی معلوم است نزدیک است. البته مبانی آن ویژه ملاصدراست.

این پاسخ برای رازی پذیرفتنی نیست، زیرا او علم را از مفاهیم می داند نه حقیقتی دارای مراتب.

پاسخ شیخ هم برای او پذیرفتنی نیست، زیرا معلوم بودن از جهتی و مجهول بودن از جهتی، این دو جهت نمی شود به حقیقت واحد برگردد. به همین جهت ارتباط جهت معلوم به جهت مجهول ممکن نیست.

(اولاً و بالتفکر او ثانیاً و بالتذکر، ص ۵۱۱)، رازی میان طلب برای نخستین بار و با تفکر و برای بار دوم و با تذکر فرق نمی گذارد.

(و منها الذکر) ۶- ذکر: یافتن صورت زائل شده ای که بازمی گردد. تذکر طلب آن صورت است و ذکر یافتن آن. ذکر مسبوق به زوال است. پس ادراک صورتی که زائل نشده باشد، ذکر نیست، به همین سبب به علم الهی ذکر گفته نمی شود.

(قال صاحب المباحث)، اشکال فخر رازی در مورد تذکر، درباره ذکر

هم وارد می‌شود. رازی شاعرانه می‌گوید: تو که ذکر و تذکر و صفت است آن را نمی‌شناسی، چگونه می‌توانی مذکور (حق تعالی) را که دورترین اشیاء به توست بشناسی؟

(أقول)، پاسخ: آن‌چه در پاسخ اشکال تذکر گفته شد، این‌جا هم گفته می‌شود.

اما پاسخ سخن شعری رازی: حق تعالی نزدیک‌ترین اشیاء به ماست. اقرب الیه من حبل الوريد؛ یحول بین المرء و قلبه. و به گفته فروغی بسطامی:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم
تو را

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو
را

چشمم به صد مجاهده آینه‌ساز شد تا من به یک مشاهده شیدا کنم
تو را

بالای خود در آینه چشم من بین تا با خبر ز عالم بالا کنم تو را
مستانه کاش در حرم و دیر بگذری تا قبله‌گاه مؤمن و ترسا کنم تو را
خواهم شبی نقاب ز رویت بر افکنم خورشید کعبه، ماه کلیسا کنم تو
را

گر افتد آن دو زلف چلیپا به چنگ من چندین هزار سلسله در پا کنم

تو را

طوبی و سدره گر به قیامت به من دهند یک جا فدای قامت رعنا کنم

تو را

زیبا شود به کارگه عشق کار من هرگه نظر به صورت زیبا کنم تو را

رسوای عالمی شدم از شور عاشقی ترسم خدا نخواسته رسوا کنم تو

را

با خیل غمزه گر به وثاقم گذر کنی میر سپاه شاه صف آرا کنم تو را

جم دستگاه ناصر دین شاه تاجور کز خدمتش سکندر و دارا کنم تو را

شعرت ز نام شاه، فروغی شرف گرفت زبید که تاج تارک شعرا کنم

تو را^۱

(و منها المعرفة)، ۷- معرفت: معانی آن: ۱- ادراک جزئیات در برابر علم که ادراک کلیات است. ۲- تصور در برابر علم که به معنی تصدیق است. از این جهت، عرفان برتر از علم است، زیرا بسیاری از تصدیق‌ها آسان است. مانند تصدیق به این که محسوسات مستند به واجب الوجود است، روشن است ولی تصور حقیقت واجب و گونه استناد محسوسات به حق تعالی فوق توان بشر است.

(و قال آخرون، ص ۵۱۲)، ۳- معرفت، ادراک چیزی است که پس از ادراک حضور نداشته باشد ولی اثر آن در نفس مدرک سابق وجود داشته باشد و از راه اثر آن بار دیگر آن را بشناسد؛ (تذکر و نیز صورت خیالی).

۱- می‌گویند فروغی، اهل ابرسج بوده است.

مثال: علم به الهیت و اعتراف به ربوبیت حق تعالی در مرتبه ذر و فراموشی آن به سبب اشتغال به دنیا و یادآوری حقایق آن عالم با رهایی از بدن.

(و منها الفهم) ۸- فهم: تصویری از شیئی که از لفظ متکلم دریافت می‌شود.

(و منها الفقه، ص ۵۱۳) ۹- فقه: آگاهی به مقصود متکلم از کلامش.

(و منها العقل)، ۱۰- عقل: معانی متعددی دارد.^۱ ۱- معنی عرفی: علم به مصالح، منافع، مضار، حسن افعال و قبح آن. ۲- معنی کلامی: مقبولات و مشهورات عرفی. ۳- معنی فلسفی که در کتاب برهان مطرح شده است. امور ضروری، ذاتی، کلی و دائمی و یقین‌آور. ۴- معنی مورد نظر کتب اخلاق که عقل عملی نام دارد. ۵- عقلی که در کتاب نفس مطرح است؛ عالی‌ترین قوه نفس انسانی، عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد. ۶- در علم الهی و حکمت: جوهر مجرد تام.

(و منها الحکمه، ص ۵۱۴) ۱۱- حکمت. تعاریف حکمت: ۱- علم صائب و عمل صالح؛ ۲- علم سودمند؛ ۳- کار متقن و مستحکم؛ ۴- معرفت به حقایق اشیاء، درک کلی در مقابل جزئی؛ ۵- عملی که عاقبت خوبی داشته باشد؛ ۶- اقتداء به خدا در سیاست.

(و منها الدرایه، ص ۵۱۵) ۱۱- درایت: معرفتی که با گونه‌ای حیل به دست آید. حیل، ایجاد حائل در برابر مانع است. درایت درباره واجب

۱- برخی از معانی آن در فصل چهارم از بخش اول (ص ۴۱۸) گفته شد.

تعالی به کار نمی رود.

(و منها الذهن)، ۱۲- ذهن: قوه نفس برای کسب علم.

(و منها الفکر، ص ۵۱۶) ۱۳- فکر: انتقال نفس از معلوم به مجهول است. شیخ درباره فکر می گوید: فکر در طلب نزول علوم از جانب خدا مانند تضرع در طلب نزول نعمت و حاجت است.

(و منها الحدس)، ۱۴- حدس: دریافت حد وسط برهان به صورت دفعی. ۱۵- ذكاء: حدس شدید. ۱۶- فطنه: توانایی درک چیزی که با کنایه و تعریض بیان شده است؛ تیزفهمی. ۱۷- خاطر: حرکت نفس برای کسب دلیل.

(و منها الوهم، ص ۵۱۷) ۱۸- وهم: اعتقاد مرجوح؛ حکم به امور جزئی نامحسوس. واهمه مباین با عقل و خیال نیست بلکه عقل مضاف به صورت حسّ و خیال است. ۱۹- ظن: اعتقاد راجح.

(و منها البداهه، ص ۵۱۸) ۲۰- بداهت: معرفت روشن برای همه در آغاز خلقت.

(و منها الاولیات)، ۲۱- اولیات: همان بدیهیات است که علاوه بر این که نیاز به حد وسط ندارد، به احساس و تجربه و شهادت و تواتر و مانند آن هم نیاز ندارد. ۲۲- خیال: صورت باقی در نفس پس از غایب شدن محسوس.

۲۳- رویه: معرفت حاصل از اندیشه بسیار. ۲۴- کیاست: توانایی بر استنباط اموری که نفع بیش تری دارد.

- (و منها الخبر، ص ۵۱۹) ۲۵- خُبَر: معرفتی که از طریق تجرید و تفتیش به دست می‌آید و صاحب آن را خبره گویند.
- ۲۶- رأی: جولان خاطر در مقدماتی که نتیجه از آن‌ها انتظار می‌رود.
- ۲۷- فراست: استدلال از طریق خَلْق ظاهر بر خُلُق باطن.
- پایان جلد سوم



در عصر کنونی هم مطالعه و قرائت فلسفه و منابع اصلی بسیار ضرورت دارد و هم علاقه‌مندان به فلسفه یا کسانی که باید به این کار مهم و ضروری بپردازند، فرصت، انگیزه، بردباری علمی و توانایی‌های مقدماتی و پیش‌نیاز را ندارند یا کم‌تر دارند.

سه کار بسیار لازم در حوزه فلسفه باید انجام شود:

۱- شرح مختصر منابع اصلی فلسفه اسلامی که در عصر ما حکمت متعالیه است، به‌گونه‌ای که هم علاقه‌مندان به‌آسانی آن را درک کنند و هم با موانع یاد شده قابل جمع باشد.

۲- تلخیص متون اصلی و پیراستن آن‌ها از مطالب زائد یا غیرلازم به‌منظور دستیابی به فلسفه در زمانی نسبتاً کوتاه.

۳- ارایه و تبیین حکمت متعالیه و به‌طور خاص حکمت صدرایی با قرائتی که با روش‌شناسی ملاصدرا تناسب داشته باشد، به‌منظور درک درست حکمت متعالیه و تفاوت‌های گسترده و عمیق آن با حکمت مشاء و حکمت اشراق.

... نویسنده در این اثر در پی آن است که با ارایه شرحی فارسی و مختصر از مهم‌ترین متن فلسفی در چهار قرن گذشته تاکنون (اسفار ملاصدرا)، به کاسته شدن این مشکل کمک کند.

