

نگاهی دیگر به شرح منظومه از منظر تقریرات فلسفه امام خمینی

سید حسن خمینی^۱

چکیده: نگارنده در این نوشتار به شرح دو بخش از مباحث کتاب شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری پرداخته و در انجام این مهم، تقریرات فلسفه امام خمینی را مبنای کار خویش قرار داده است. بخش اول در مورد اثبات وجود واجب تعالی و بخش دوم درباره توحید واجب الوجود است. روش کار در این مقاله بدین صورت است که ابتدا عبارات کتاب شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری ارائه گردیده و سپس در ذیل آن مطالب شرح می‌شود. کلیدواژه: توحید، مجرد، ماهیت، حیثیت تقیدیه، حیثیت تعلیلیه، اعتبارات ثلاثه، امکان وجودی، حرکت، واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، امکان عام، امکان خاص.

۱. تولیت محترم مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

چندی پیش که کتاب *تقریرات فلسفه امام خمینی*^(س) منتشر شد، احساس کردم این کتاب را می‌توان به نوعی دیگر نیز طراحی کرد. چرا که آنچه به عنوان تقریرات امام بر قلم مرحوم آیت‌الله سید عبد الغنی اردبیلی جاری شده است، ضمن آنکه مطالب اصلی کتاب را مورد بررسی قرار داده است و با دقتی که دوستان فاضل در مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) مبذول داشته‌اند به شکلی قابل قبول منتشر شده است، اما چندان عنایتی به عبارات کتاب شرح منظومه و اسفار ندارد. کتاب موجود که در آن اندیشه فلسفه امام تا حدود زیادی نقش بسته است می‌توانست حتی جدای از عنوان شرح منظومه و اشعار آن باشد، چرا که در آن مقرر محترم سعی خویش را بیشتر مبذول آن داشته تا مطالب را به صورت کلی و بیشتر درباره عناوین کلی هر باب مطرح کند و به اصطلاح طلبگی از تطبیق متن غفلت نموده است. این در حالی است که امام چنان که از لابه لای کتاب بخوبی هویدا است، همواره خواسته‌اند در محدوده متن و نه بیشتر از آن، مباحث را مطرح کنند و به عبارتی در این صدد بودند که در سطح کتاب، مطالب را بیان نمایند و تنها در انتهای مباحث هر باب است که احياناً نظریات خویش را آن هم نه آن چنان که از ایشان در کتابهای دیگرشان سراغ داریم، بیان داشته‌اند. لذا احساس شد که شاید شرحی بر شرح منظومه مرحوم سبزواری با نظر به تقریرات فلسفه امام خمینی بتواند تا حدودی خلأ موجود را برطرف سازد و با نظر به متن کتاب سعی کند مطالب امام و صد البته مقدماتی را که برای آنها لازم است با عبارات کتاب شرح منظومه انطباق دهد.

آنچه پیش روی دوستان است گامی است که در رمضان امسال از ابتدای جلد دوم تقریرات فلسفه امام خمینی برداشته شده، تا مدعای خویش را بنماید و شاید زمینه‌ساز کوششی شود که برای این مهم در آینده انجام خواهد شد.

غرر فی اثباته تعالی:

ما ذاتسه بذاته لذاته
 اذا الوجود كان واجباً فهو
 و قس عليه كل ما ليس امتنع
 ثم ارجعن و وحدتها جمعاً
 ثم الطبيعي طريق الحركة
 من في الحدوث العالم قد انتهج

موجود الحق العلی صفاته
 و مع الإمكان قد استلزمه
 بلا تجسم علی الكون وقع
 فی الذات فالتكثیر فیما انتزعا
 بأخذ للحق سبيلاً سلکه
 فإنه عن منهج الصدق خرج

[سزوری ج ۳: ۵۰۶ بر اساس تصحیح استاد حسن زاده آملی]

فی الالهیات بالمعنی الاخص:

قدما نخست حکمت را به حکمت عملی و نظری تقسیم می کردند و سپس برای هر یک از آنها سه بخش قائل می شدند. سه بخش حکمت عملی عبارت بود از: تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، و سه بخش حکمت نظری عبارت بود از: طبیعیات، ریاضیات و الهیات. ریاضیات شامل چهار حوزه هندسه، حساب، موسیقی و هیأت می شده است.

طبیعیات هم ابتدا به طبیعیات مقید و طبیعیات مطلق که به آن «سمع الکیان» می گفتند تقسیم می شده است. طبیعیات مقید نیز دارای سه حوزه عمده بوده است: ۱) طبیعیات مقید به بساطت که در صورت مطلق بودن، کتاب سماء و عالم را پدید می آورده و در صورت تقید به انقلاب و استحاله، مباحث کتاب کون و فساد را شامل می شده است. ۲) طبیعیات مقید به ترکیب غیر تام که مباحث آن در کتاب آثار علویه قابل طرح بوده است. ۳) طبیعیات مقید به ترکیب تام که مباحث آن، اگر بدون نمو و ادراک باشد در کتاب معادن، اگر همراه با نمو و بدون ادراک باشد در کتاب نبات، اگر همراه با نمو و ادراک و بدون تعقل باشد در کتاب حیوان، و اگر همراه با نمو و ادراک و تعقل باشد در کتاب النفس مطرح می شده است.

قسم سوم حکمت نظری که شامل مباحث الهیات است خود به سه بحث امور عامه، جواهر و اعراض، و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌شده است. به مباحث جواهر، اعراض و امور عامه، الهیات بالمعنی الاعم هم گفته می‌شود و شاید تسمیه مجموع این سه فصل به الهیات از باب تین و تبرک بوده باشد [سبزواری، ج ۱ مقدمه: ۵۳].

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که مرحوم صدرا مباحث نفس را که در طبیعیات مطرح می‌شده در زمره مباحث الهیات قرار داده است. در حالی که مرحوم حاجی سبزواری طبق مشی مشهور، مباحث نفس را در همان حوزه طبیعیات مطرح کرده است.

الفریده الاولى: فی احکام ذات الواجب بهر برهانه:

منظور از «بهره قاهریت و غالبیت این برهان است. در طول تاریخ، برای اثبات ذات واجب الوجود مباحث بسیاری مطرح شده است که اکنون درصدد بررسی آنها نیستیم و به تبع کتاب، همان سه طریقه مطرح شده را طرح می‌نماییم. ضمن اینکه جا دارد از براهین دیگری مانند برهان علیت، برهان نظم، برهان وجودی آنسلم، برهان امکان فقری و برهان معجزه نیز نام برده شود.^۱

غررٌ فی اثباته تعالی:

از جمله براهینی که در اثبات واجب تعالی آورده‌اند برهان صدیقین است. قبل از توضیح این برهان به چند مقدمه اشاره می‌کنیم:

مقدمه اول: ابتدا باید معلوم سازیم که برهان صدیقین در آیات و روایات ریشه دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» [آل عمران: ۱۸]. در برهان صدیقین تلاش می‌شود تا از خدا به

۱. طبیعتاً جویندگان می‌توانند در این باره به کتابهای مفصل از قبیل کتاب *بین برامین اثبات خدا* به قلم دانشمند بزرگ حضرت آیت‌الله جوادی آملی رجوع نمایند. مرحوم امام سلام الله علیه در کتابی که از ایشان با عنوان *تفهرات فلسفه امام خمینی* نشر یافته است، در جلد دوم از صفحه ۸ تا ۵۸، به هشت برهان اشاره دارند که برخی از آنها را به فراخور حال در این نوشته مورد اشاره قرار داده‌ایم.

خدا برسیم. چنان که در همین آیه شریفه خداوند هم شاهد است و هم مورد شهادت می باشد. همچنین در قرآن مجید آمده است: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [فصلت: ۵۳]» یعنی آیا کافی نیست که خود خداوند بر همه چیز گواه باشد؟ در دعای صباح از امیرالمؤمنین^(ع) منقول است که: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» [علامه مجلسی ج ۸۴: ۳۳۹ ح ۱۹] و یا حضرت زین العابدین^(ع) در دعای ابو حمزه می فرماید: «بکِ عرفتک و انت دلتنی علیک و لو لانت لم ادر ما انت» و یا در دعای عرفه سید الشهدا^(ع) چنین می خوانیم: «الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک».

البته باید توجه داشت که در قرآن برای خداشناسی سه راه معرفی شده است که این راهها در قالب آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [فصلت: ۵۳] مورد اشاره واقع شده است. راه نخست از طریق آفاق یعنی موجودات عالم، راه دوم از طریق انفس یعنی خود آدمیان و راه سوم از طریق ذات الهی است که همان برهان صدیقین می باشد. راه در آیات آفاقی، آفاق است و راهرو انسان و مقصد، خداوند متعال می باشد. در آیات انفسی راه و راهرو آدمی است و مقصد خداوند متعال و در برهان صدیقین، راه و مقصد خداوند متعال و راهرو انسان است.

مقدمه دوم: برهان دو نوع است: لمّی و ائی. برهان لمّی برهانی است که در آن علت به معلول پی می بریم و روشن است که این برهان علی رغم آن که یقین آور است در حق خداوند متعال محال است، چرا که علتی برای ذات الهی متصور نیست.

برهان ائی دو قسم دارد: قسم اول این برهان به معنای رسیدن از وجود معلول به وجود علت است. در نگاه دقیق معلوم خواهد شد که این برهان برای اثبات خدا محال است، زیرا که فرض باید چنان باشد که وجود معلول، یقینی و وجود علت، مشکوک باشد. در حالی که ما با شک در وجود علت نمی توانیم نسبت به وجود معلول یقین داشته باشیم. مثلاً اگر یقین داشته باشیم که زید موجود است و نسبت به وجود علت آن مردد باشیم در حقیقت به معلول بودن زید برای آن علت شک کرده ایم، زیرا اگر معلول موجود باشد به حکم قانون علیّت، محال است علت آن موجود نباشد. پس اگر وجود آن علت مشکوک است معلوم می شود علت بودن آن محل تردید است.

در برهان آئی قسم دوم رسیدن از احد المتلازمین به متلازم دیگر مطرح است. این قسم از برهان آئی، یقین آور است و برهان صدیقین از این قسم است. چرا که در برهان مذکور از «وجوده به «وجوب» می‌رسیم و این در حالی است که این دو متلازم هستند، چرا که این دو مفهوم از حقیقت وجود، انتزاع می‌شود. البته چون وجود، مفهوم روشتری است، آن را دالّ و وجوب را مدلول قرار می‌دهیم.

مقدمه سوم: برهان از حیثی دیگر به دو گونه مستقیم و خلف تقسیم می‌شود. در برهان مستقیم، مستقیماً از مقدمات به نتیجه می‌رسیم مثل اینکه می‌گوییم «العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث». برهان خلف استدلال غیر مستقیمی است که در آن از کذب نقیض، عین مطلوب اثبات می‌شود [مظفر: ۲۵۴].

مقدمه چهارم: امکان هم به نوع امکان ماهوی و امکان فقری تقسیم می‌شود. (اصطلاح امکان فقری را ملاصدرا باب کرده است). امکان ماهوی به ماهیت شیء مربوط است، در حالی که امکان فقری با وجود شیء ارتباط دارد و لذا به آن امکان وجودی هم گفته می‌شود. امکان ماهوی از اعتباریات نفس الامریه است؛ یعنی هم از اعتباریات است و هم منشاء انتزاع آن عالم خارج می‌باشد؛ ولی امکان فقری، وجود خارجی دارد و در حقیقت عین وجود ممکنات است و به عبارت دیگر وجود ممکن عین ربط به وجود واجب است [اردبیلی ج ۲: ۱۸].

مقدمه پنجم: برهان صدیقین، در طول تاریخ، به طرق گوناگون بیان شده است. نصیرالدین طوسی [علامه حلی: ۲۸۰] بیانی از آن دارد که بعدها این بیان از جانب صدرا کاملتر می‌گردد. تقریر این برهان توسط صدرا بر پذیرش اصالة الوجود استوار است [اردبیلی ج ۲: ۱۹]، در حالی که در تقریر شیخ الرئیس [اشارات ج ۳ نسط ۴: ۶۶؛ نجات: ۵۶۵ - ۵۶۶] چنین معیاری مدّ نظر نیست [ملاصدرا ج ۶: ۱۶].

برهان صدیقین به دو صورت تقریر شده است: برهان مستقیم که محتاج اثبات بطلان دور و تسلسل است و در آن باید مراتب وجود را ملحوظ داشت؛ و برهان خلف که محتاج چنین اثباتی نیست و به مراتب وجود نیز ربطی ندارد.

اکنون با توجه به مقدمات پیشین برهان صدیقین را به هر دو طریقه مورد بررسی قرار می‌دهیم. در طریقه خلف [علامه طباطبایی: ۱۵۶؛ علامه طباطبایی: ۲۶۹؛ اردبیلی ج ۲: ۱۷] حقیقت وجود را در نظر می‌آوریم اگر این حقیقت واجب نباشد، ممکن است به امکان فقری. (یادآوری می‌شود که حقیقت وجود اگر ممکن باشد حتماً امکان فقری دارد، چرا که امکان ماهوی به معنای تساوی نسبت شیء با وجود و عدم است و معلوم است که حقیقت وجود هرگز با وجود و عدم نسبت تساوی ندارد، چرا که «وجود» عین «وجود» است.) امکان فقری داشتن یعنی محتاج به غیر بودن، و حال آنکه غیر از وجود چیزی در عالم نیست که حقیقت وجود محتاج آن باشد. اگر حقیقت وجود بخواهد محتاج به غیر باشد، باید محتاج به عدم و یا ماهیت باشد و می‌دانیم ماهیت عدمی است و وجود نمی‌تواند محتاج عدم و عدمی باشد. پس حقیقت وجود ممکن نیست و لزوماً واجب است.

اما در طریقه مستقیم [علامه حلی: ۲۸۰؛ علامه طباطبایی: ۱۵۶] اینگونه استدلال می‌شود که اگر در مراتب وجود مرتبه واجبی هست که مطلوب ثابت است و اگر چنین نیست لازم می‌آید قائل به دور یا تسلسل شویم؛ چرا که اگر مرتبه واجب در کار نباشد، یا هر مرتبه علت مرتبه دیگر است و آن مرتبه دیگر هم علت همین مرتبه می‌باشد که این دور است و یا باید بگوییم هر مرتبه علتی دارد و آن هم علتی تا بی‌نهایت که این هم تسلسل است.^۱

البته باید توجه شود که مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه اسفار این برهان را با توجه به «واقعیت»^۲ تقریر کرده‌اند و نه حقیقت وجود [ج ۶ پاورقی: ۱۴].

و اما اثبات صفاته هنا، فهو استطرادی؛

۱. برای بطلان تسلسل نگاه کنید به: [علامه شعرانی: ۱۲۷، ۱۲۸؛ سبحانی: ۴۲ - ۴۶؛ مکی‌العاملی ج ۱: ۶۲؛ علامه تفتازانی ج ۱: ۳۶۲]

علامه تفتازانی در کتابش هفت دلیل بر بطلان تسلسل اقامه فرموده است.

۲. ممکن است سخن مرحوم علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم هم بازگشت به همین نکته داشته باشد [ج ۱۱۶: ۲۱۶؛ جوادی آملی: ۲۲۳ - ۲۲۴].

استطرادی و یا به تعبیر دیگر طرداً للباب چنان که جرجانی آورده است اصطلاحی است به معنای «سوق الکلام علی وجه یلزم منه کلام آخر و هو غیر مقصود بالذات بل بالعرض» [دهخدا ج ۲: ۱۸۲۳].

و لما كان مطلب ما الشارحه مقدماً علی مطلب هل البسيطة:

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه منطق خود درباره مطالب سه گانه «ما»، «لم» و «هل» می فرماید:

اس المطالب ثلاثة علم	مطلب «ما»، مطلب «هل»، مطلب «لم»
فما هو الشارح و الحقیقی	و ذو اشتباك مع «هل» انیسق
و «هل» بسیطاً و مرکباً ثبت	لمیة ثبوتاً اثباتاً خبوت
الیه آلت ما فریق اثباتا	مطلب «ای»، «این»، «کیف»، «کم»، «متی»
و فی کثیر کان «ما هو»، «لم هو»	کما یکون «ما هو»، «هل هو»، انتبهوا
و الانخساف الاول یناسب	و فی وجودی اتحد المطالب

[سبزواری ج ۱: ۱۸۲؛ ج ۱ بخش حکمت: ۳۳۱].

ابتدا متذکر می گردد که مطلب یعنی محل طلب و جای سؤال و لذا «مطلب هل» یعنی محلی که در آن به وسیله «هل» سؤال می شود. چنان که از تعبیر مرحوم حاجی استفاده می شود آدمی پیرامون هر شیء شش سؤال اساسی را مطرح می سازد: اولین سؤال، به وسیله «مای شارحه» انجام می شود که سؤال از معنای لفظ است؛ مثلاً گفته می شود «ما القلم؟» جواب به این سؤال در علم لغت داده می شود. سؤال دوم، به وسیله «هل بسیطه» مطرح می گردد، که سؤال از وجود شیء است مثلاً پرسیده می شود: «هل کان القلم؟» که این سؤال به وسیله «کان» تامه است. سؤال سوم، توسط «مای حقیقه» طرح می شود، که سؤال از ماهیت شیء است، مثلاً گفته می شود «ما القلم؟» که غرض از این سؤال شناختن جنس و فصل شیء است. سؤال چهارم، سؤال از عوارض شیء است که به وسیله «هل مرکبه» پرسیده می شود؛ به عنوان مثال اگر گفته شود «هل القلم اسود؟» رنگ

شیء که عرض آن است مورد سؤال قرار گرفته است. سؤال پنجم، توسط «لم ثبوتی» طرح می‌شود که در مورد علت غایی و علت فاعلی شیء است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «لم کان القلم موجوداً؟» هدفمان، علم به علت غایی وجود قلم و یا علت فاعلی آن می‌باشد و مثلاً پاسخ آن است که «چون برای نوشتن لازم است». سؤال آخر به وسیله «لم اثباتی» مطرح می‌گردد که پرسش از دلیل شیء است. به عبارت دیگر، سؤال از حد وسطی است که در برهانی که وجود شیء را ثابت می‌کند، آمده است؛ مثلاً می‌پرسیم: «لم کان الانسان حادثاً؟» جواب آن چنین است که: «لأنه متغیر و کل متغیر حادث».

با توجه به آنچه گفتیم معلوم می‌شود که شش مطلب اساسی عبارتند از مطالب: «مای شارحه»، «مای حقیقه»، «هل بسیطه»، «هل مرکبه»، «لم ثبوتی» و «لم اثباتی». روشن است تا معنای شیء روشن نباشد و پاسخ «ما شارحه» معلوم نگردد، بحث از مطلب «هل بسیطه» بی‌اساس است، چرا که ما باید بدانیم درباره چه صحبت می‌کنیم؛ تا بتوانیم از وجود آن بحث کنیم.

اما اگر در مورد حق تعالی سخن بگوییم، معلوم است که چون ماهیت حق تعالی عین وجود اوست [ملاصدرا ج ۷، ۴۸]، پاسخ به سؤال «هل بسیطه» و «مای حقیقه» یکی خواهد بود. چنان که شاید بتوان گفت پاسخ به سؤال «هل مرکبه» که سؤال از صفات خداوند است، هم جوابی مثل جوابهای سؤال قبل دارد چرا که چنان که خواهیم آورد، صفات خداوند عین ذات اوست.

اما سؤال «مای شارحه» که در حقیقت در مقام دانستن معنای شرح الاسمی خداوند است و تنها در صدد دانستن معنایی مترادف معنای آن است، با این جمله مرحوم حاجی پاسخ می‌یابد: «ما ذاته بذاته لذاته».

ممکن است گفته شود در حق خداوند متعال، «مای شارحه» صدق نمی‌کند، چرا که سؤال توسط «مای شارحه»، باید توسط لفظی مترادف آن که دارای مفهومی روشنتر است، پاسخ داده شود [سبزواری، ج ۲ بخش حکمت] و لکن در جواب می‌گوییم: جمله «ما ذاته بذاته لذاته» تنها می‌تواند جواب از سؤال به وسیله «ما» باشد و روشن است «مای حقیقه» که درباره جنس و فصل طرح می‌شود در حق خداوند متعال محال است، چرا که ماهیت حق تعالی عین وجود اوست و

وجود او در وهم نمی‌آید و با آنچه تقریر شده است جمله مذکور تنها می‌تواند پاسخ به «مای شارحه» باشد الا اینکه «مای سومی را تعریف کنیم»^۱

قلنا ما ذاته بذاته لذاته:

یعنی آنچه ذاتش برای خودش و به وسیله خودش به وجود می‌آید. در تعریف مذکور دو قید آورده شده است تا دو حیثیت نفی شود. برای توضیح عبارت مذکور لازم است ابتدا نکاتی را متعرض شویم:

نکته اول اینکه گاه در کلام گفته می‌شود «شیء من حیث هو فلان». «حیث» در این کلام می‌تواند معنای متعددی داشته باشد. شیء گاهی به حیثیت اطلاقیه لحاظ می‌شود؛ یعنی غیر از موضوع هیچ چیزی لحاظ نمی‌شود و بیان «حیث» تنها جنبه تأکیدی دارد؛ مثلاً گفته می‌شود: «الانسان من حیث هو انسان، حیوان ناطق». در اینجا عبارت «من حیث هو انسان» برای این آمده که معلوم شود آنچه موضوع «حیوان ناطق» است، فقط انسان است بدون هیچ زیادت و نقصان. گاهی به حیثیت تقییدیه لحاظ می‌شود؛ یعنی موضوع به تنهایی مدنظر نیست، بلکه موضوعی در نظر است که مقید به قید خاصی باشد، مثلاً می‌گوییم: «جسم من حیث کونه ملون، مرئی» یعنی جسم از این حیث که رنگی است، دیده می‌شود. بنابراین جسم اگر بدون قید «رنگ‌دار» بودن لحاظ شود، دیدنی نیست و در نتیجه آنچه موضوع «مرئی» می‌باشد «جسم به تنهایی» نیست، بلکه «جسم ملون» است و به عبارت دیگر «رنگ»، «بالذات» مرئی است و جسم «بالعرض». گاهی نیز شیء با حیثیت تعلیلیه لحاظ می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: «الانسان من حیث هو متعجب، ضاحک» یعنی انسان از این حیث که متعجب است ضاحک است. در این صورت می‌خواهیم بگوییم علت اینکه انسان ضاحک است آن است که متعجب است. به بیان دیگر، انسان به تنهایی برای «ضاحک» موضوع واقع می‌شود و نه مقید به «متعجب». ولی علت اینکه آدمی می‌تواند موصوف شود به «ضاحک» این

۱. استاد حسن‌زاده آملی در شرح منظومه تلاش دارند که بین «ما لفظیه» و «ما اسمیه» تفاوت بگذارند و ممکن است با توجه به آن بحث بتوان گفت آنچه در اینجا در قالب نفی «مای شارحه» مورد نفی قرار گرفته است، «ما اسمیه» است و لذا تعریف حاجی در این مسأله جواب به «ما لفظیه» است [ج ۱ بخش منطق: ۱۹۱].

است که متعجب است. اگر امری به صورت حیث تفیدیه لحاظ شود، آنچه حقیقتاً موضوع است همان قید است و بس. مثلاً آنچه واقعاً مرئی است لون است و اگر «مرئی» را بر جسم حمل کنیم، در حقیقت مرتکب مجاز در اسناد شده‌ایم. حال آنکه اگر امری به صورت حیث تعلیلیه لحاظ شود، موضوع فی الحقیقه همان موضوع است و حیث تعلیلیه تنها علت حمل را بیان می‌کند، و لذا حقیقتاً و بدون کوچکترین اغماض انسان است که ضاحک می‌باشد. از همین رو وقتی می‌گوییم: «ماهیه من حیث کونه موجوده، کانت موجوده» مرادمان آن است که آنچه حقیقتاً وجود دارد، وجود است و عروض «وجود» بر ماهیت، مجازی است. و این - حیثیت مذکور در این عبارت - حیثیت تفیدیه است [آملی: ۴۲۴].

نکته دوم اینکه در هر وساطت سه چیز لازم است مثلاً من (واسطه) وساطت می‌کنم که پولی (شیء مورد وساطت) برای عمرو (ذی الواسطه = آنچه یا آنکه برای او وساطت شده است) بگیرم. واسطه در «ثبوت» واسطه‌ای است که باعث می‌شود ذی الواسطه حقیقتاً متصف به شیء مورد وساطت شود. واسطه در «عروض» واسطه‌ای است که باعث می‌شود ذی الواسطه بالعرض و مجازاً متصف به شیء مورد وساطت شود. مثلاً آتش باعث می‌شود که آب حقیقتاً گرم شود و لذا آتش واسطه در ثبوت حرارت برای آب است، در حالی که کشتی باعث می‌شود که مسافری که در کشتی نشسته است مجازاً متصف به حرکت شود، چرا که واقعاً مسافر هیچ حرکتی را در عضلات خود ندارد و لذا کشتی واسطه در عروض حرکت برای مسافر است. لذا وقتی بنابر اصالة الوجود می‌گوییم وجود واسطه در عروض تحقق برای ماهیت است، به این معناست که ماهیت حقیقتاً تحصیل و تحقق ندارد و تحقق آن مجازی است. در واقع، تحقق و تحصیل حقیقی از آن وجود است.

واسطه در عروض بر سه نوع است: الف) واسطه و ذی الواسطه دو وجود جداگانه هستند؛ مثل عروض حرکت برای مسافر به واسطه کشتی. مسافر و کشتی دو وجود علی‌حده و جداگانه دارند. در این صورت ارتباط بین واسطه و ذی الواسطه ضعیف است و لذا تصور سلب حرکت از مسافر قابل قبول است. ب) واسطه و ذی الواسطه دو وجود هستند ولی یکی عرض است و دیگری جوهر. مثل اینکه «رنگ» واسطه می‌شود در عروض «مرئی» بر «جسم». در اینجا رنگ که عرض است

وجودی مستقل از وجود جسم دارد، ولی به هر حال در ضمن جوهر یعنی جسم موجود می‌شود و به تعبیر فنی‌تر، اگرچه رنگ دارای «وجود فی نفسه» است اما در عین حال همین وجود، لغیره هم می‌باشد. در این قسم تعلق واسطه و ذی الواسطه به یکدیگر بیشتر از قسم اول است و لذا سلب «مرئی» از «جسم» با مقاومت مواجه می‌شود. (ج) در این قسم واسطه و ذی الواسطه به یک وجود موجودند؛ مثل فصل که واسطه است در عروض تحصیل برای جنس. به عبارت دیگر، جنس و فصل علی‌رغم اینکه به یک وجود، موجودند، اما فصل واسطه است و جنس ذی الواسطه. طبیعی است که در این نوع واسطه، به دلیل علاقه شدیدی که بین واسطه و ذی الواسطه وجود دارد مشکل می‌توان پذیرفت که «شیء مورد وساطت»، حقیقتاً در ذی الواسطه موجود نباشد. واسطه بودن وجود در عروض تحصیل و تحقق برای ماهیت نیز از همین نوع است، و لذا سلب تحقق از ماهیت به طور طبیعی با مقاومت اذهان مبتدی مواجه می‌شود.

نوع دیگری از واسطه هم داریم که «واسطه در اثبات» است و به معنای دلیل شیء می‌باشد. مثلاً دود واسطه است در اینکه بتوانیم ثابت کنیم فلان محل آتش گرفته است. لذا در قیاس، حد وسط همیشه واسطه در اثبات مدعاست.

با توجه به آنچه گفته شد معلوم می‌شود که حیثیت تقییدیه، واسطه در عروض محمول بر موضوع است، یعنی وقتی می‌گوییم: «الجالس من حیث هو فی السفینه کان متحرکاً» می‌خواهیم بگوییم آنچه فی الحقیقه متحرک است کشتی است و حیثیت مذکور، برای جالس حیثیت تقییدیه است. همچنین، معلوم می‌شود که حیثیت تعلیلیه واسطه در ثبوت محمول برای موضوع است؛ یعنی وقتی می‌گوییم: «الانسان من حیث هو متعجب ضاحک» می‌خواهیم بگوییم «تعجب» علت و واسطه در ثبوت «ضاحک» است برای انسان.

اکنون با توجه به مطالب مذکور می‌توان در مورد «اما ذاته بذاته لذاته» گفت که مراد مرحوم سبزواری این است که حمل وجود بر ذات خداوند محتاج هیچ واسطه‌ای نیست، نه واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه که این را با قید «بذاته» توضیح می‌دهد و نه هر نوع واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه که این مطلب را نیز با قید «لذاته» بیان می‌دارند. به عبارت دیگر، مقصود مرحوم سبزواری این است که خداوند برای آنکه متصف به وجود شود نه قیدی می‌خواهد و نه علتی، به

خلاف ممکنات که برای آنکه تحقق پیدا کنند باید مقید به وجود شوند (الممكن من حيث هو موجود متحقق) و توسط علتی، وجودات به آنها افزایه گردد (اردبیلی ج ۲: ۱۲؛ آملی: ۴۲۶).

قولهم: «بذاته و لذاته» كالظرف و المجرور اذا افترقا اجتماعاً و اذا اجتماعاً افترقا:

در ادبیات عربی بعضی لغات «ظرف» محسوب می‌شوند، همین‌طور که بعضی کلمات «جار و مجرور» هستند. در السنه نحویون معروف است که حکم این دو یکی است، چرا که مثلاً هر دو در تجزیه و ترکیب کلام باید حتماً متعلق به فعل و یا به شبه فعل باشند و لذا اگر جایی به تنهایی «ظرف» گفته شد، هر حکمی که برای آن ثابت شود، برای جار و مجرور هم ثابت است. ولی اگر این دو همراه هم آمدند و مثلاً گفته شد ظرف و جار و مجرور، در این صورت هر کدام احکام خاص خود را دارند. حال در مورد «لذاته و بذاته» هم مصنف می‌فرماید که اگر هر یک از این دو کلمه به تنهایی استعمال شوند می‌توانند معنای دیگری را نیز داشته باشند ولی وقتی همراه هم استعمال شدند، هر یک معنای خاص خود را دارند.

فالمراد بالاول نفي الهيئية التقييدية، كما في موجودة الماهية
الامكانية، و بالثاني نفي الهيئية التعليلية: طالعات فرنگی

جمله «الماهية الامكانية من حيث هي موجودة»، یعنی ماهیت امکانی در حالی که مقید به وجود است، موجود می‌باشد.

كما في موجودة الوجودات الخاصة الامكانية:

جمله «الوجودات الامكانية من حيث هي معلولات لعلها موجودة» یعنی وجودات امکانی موجودند چون علت، آنها را ایجاد کرده است. بنابراین وجودات حقیقتاً موجود هستند و برای

حمل وجود بر آنها لازم نیست مقید به امری دیگر شوند، ولی محتاج علت هستند به خلاف ماهیات ممکنه که برای موجود شدن باید مقید به وجود شوند.

او المراد بأحدهما نفی الواسطة فی العروض، كما فی وساطة الوجود الخاصّ فی تحقق الماهية:

ماهیت واقعاً متصف به موجودیت نمی‌شود، بلکه آنچه واقعاً موجود است، وجود است.

و بالاخر نفی الواسطة فی الثبوت كما فی وساطة وجود الحق لتتحقق الوجود الخاص الإمكانی:

وجودات امکانی واقعاً موجود هستند ولی در این امر محتاج علت می‌باشند.

و الواسطة فی العروض ان تكون منشأ لانصاف ذی الواسطة بشيء و لكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها؛ و الواسطة فی الثبوت ان يكون منشأ لانصاف بشيء بالذات و هي قسمان:

واسطه در ثبوت «الف» برای «ب»، گاهی خودش به «الف» متصف است و گاهی خودش به «الف» متصف نیست. مثلاً، گاهی واسطه در ثبوت، مثل واسطه بودن آتش برای ثبوت حرارت در آب است، که در این صورت خود آتش هم دارای حرارت بوده و متصف به آن است و گاهی مثل واسطه بودن آفتاب برای سیاه شدن صورت آدمی است که در این صورت آفتاب خودش سیاه نیست ولی باعث سیاهی پوست می‌شود.

احدهما ان يكون نفسه متصفاً به كالتار الواسطة لحرارة الماء، و ثانيهما أن لا يكون كالشمس الواسطة لها:

این مثال بر هیأت قدیم مبتنی است که آنچه در فلک و خارج از زمین موجود است، صفات عناصر زمینی را ندارد و لذا خورشید نه گرم است و نه سرد [آملی: ۴۲۷].

أو لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب:

اسوداد یعنی سیاه شدن، و ابيضاض یعنی سفید شدن. آنان معتقد بودند نور آفتاب باعث سفیدی لباس می‌شود. قِصَار هم به معنای کسی است که لباس می‌شوید.

موجود و مستحقّ لحمل مفهومه هو الحقّ العلی صفاته من قبیل
اضافة الصفة الى معمولها، كالحسن وجهه لأنّ الروی فی المصراع
الاول علی الكسر:

«موجود» خبر است برای «ما ذاته بذاته لذاته»، یعنی آنچه ذاتش برای ذات خود و به ذات خود موجود است و مستحقّ است که مفهوم «موجود» بر او حمل شود، حقّ تعالی است.

«عَلِيّ» جمع عَلِيَا می‌باشد و علیا هم مؤنث اعلی است به معنای بلندتر [عربان القرآن و صرّه و بیانه ج ۸: ۳۴۶]. «العَلِيّ صفاته» یعنی «صفاتش بلند است». «عَلِيّ» صفت تفصیلی است و در ادبیات عربی در زمره شبه فعلها قرار می‌گیرد. شبه فعلها در ادبیات عربی، عامل هستند؛ یعنی مثل افعال، فاعل و مفعول می‌گیرند. گاهی شبه فعلها به معمول خودشان (چه فاعل و چه مفعول) اضافه می‌شوند، مثل «حسن الوجه» و گاهی به معمول خودشان اضافه نمی‌شوند مثل «حسن وجهه». اما در این مورد، «العَلِيّ» هم می‌تواند به صورت اضافه خوانده شود و هم به صورت غیر اضافه، لکن چون در مصراع اول بیت آمده است:

ما ذاته بذاته لذاته موجود الحقّ العلی صفاته

حرف «روی» که از حروف قافیه است مجرور است، صفاته را هم باید به صورت مضاف الیه تصور کرد تا مجرور باشد، و با مصراع اول بیت، هم قافیه شود. این احتمال هم وجود دارد که گفته شود «العَلِيّ» را به صورت «العَلِيّ» بر وزن فعلیل بخوانیم، در حالی که طبق قواعد ادبیات عرب

چنین قرائتی صحیح نیست، چرا که در این صورت باید با توجه به اینکه «صفات» مؤنث می‌باشد، «العلی» هم به صورت مؤنث آورده شود و لذا نمی‌توان لغت مذکور را در باب فعلیل قرائت کرد.

إذا - الشرطية - الوجود، المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت اصلته،

و أن به حقيقة كل ذي حقيقة، كان واجباً فهو المراد:

در اینجا «حقیقه الوجود» در مقابل عدم و ماهیت به کار رفته است و مراد از «حقیقه کل ذی حقیقه» وجودی است که حقیقت هر ماهیتی (صاحب حقیقتی) به آن است، یعنی ماهیت به وسیله آن تحصیل می‌یابد. در واقع، ماهیت صاحب حقیقت نامیده شده است، چرا که ماهیت حاد وجودات امکانی است و هر حدی را می‌توان همراه محدود به حساب آورد. «کان واجباً فهو المراد» یعنی اگر وجود، واجب است که مراد و مطلوب (اثبات وجود واجب) ثابت شده است.

ومع الامكان بمعنى الفقر و التعلق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود و العدم، لأن ثبوت الوجود لنفسه ضروري، و لا بمعنى تساوي نسبي الوجود و العدم، لأن نسبة الشيء الى نفسه، ليست كنسبة نقيضة اليه:

سابقاً آوردیم که امکان دو معنا دارد: امکان وجودی یا فقری و امکان ماهوی و گفتیم که در برهان صدیقین اگر می‌گوییم «وجود یا واجب است و یا ممکن» مرادمان امکان (امکان فقری) وجودی است، چرا که امکان ماهوی دو گونه تعریف می‌شود: یکی «سلب ضرورت وجود و عدم» که روشن است «وجود» نمی‌تواند طبق این تعریف ممکن باشد. چرا که ثبوت وجود برای خودش ضروری است و نمی‌توان این ضرورت را از وجود سلب کرد، و این از مصادیق اصل هوهویت است که از بدیهی‌ترین بدیهیات می‌باشد. تعریف دیگر عبارت است از: «تساوی نسبت وجود و عدم» که این هم در مورد «وجود» صدق نمی‌کند چرا که روشن است نسبت وجود به وجود نمی‌تواند مساوی با نسبت وجود با عدم، که نقیض وجود است، باشد.

کیفیت نسبت وجود به وجود، ضرورت است و نسبت وجود به عدم، امتناع. یعنی نسبت یک شیء با خودش همیشه به نحو ضروری است و بالضرورة شیء برای خودش ثابت است در حالی که نسبت شیء با نقیض خودش، به نحو امتناع است، یعنی محال است نقیض شیء برای شیء ثابت باشد.

قد استلزمه علی سبیل الخلف:

اگر وجود واجب نباشد و ممکن باشد سرانجام مستلزم وجوب است. این برهان به طریق خلف بیان شده است و برهان مستقیم نیست (که پیش از این تعریف آن گذشت).

لأن تلك الحقيقة لاثاني لها حتى تتعلق به و تفقر اليه:

حقیقت وجود ثانی ندارد، و غیر از حقیقت وجود، چیزی موجود نیست تا وجود به آن محتاج باشد. هر چیزی که ثانی وجود (امری در عداد وجود) تصور شود، باز هم وجود است و نه غیر از آن. پس اگر حقیقت وجود را ممکن - به امکان فقری - فرض کنید باز باید وجود واجب را مفروض بدانید تا ممکن به آن محتاج باشد.

بل كل ما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها و العدم و المهية حالها معلومة:

«هی» به حقیقت وجود بازمی‌گردد چرا که جز وجود چیزی نیست و ماهیت هم طبق اصالت الوجود، عدمی است.

او علی سبیل الاستقامة بان يكون المراد بالوجود مرتبه من تلك الحقيقة:

یا برهان صدیقین را به صورت مستقیم تصویر کنیم. به این نحو که مراد از وجود در برهان صدیقین، آنجا که می‌گوییم «وجود یا واجب است و ...» حقیقت وجود نباشد بلکه مرتبه‌ای از آن حقیقت باشد.

فاذا كان هذه مرتبة مفتقرة الى الغير، استلزم الغنى بالذات، دفماً
للدور و التسلسل:

اگر آن مرتبه محتاج به غیر باشد یعنی ممکن به امکان فقری باشد باز محتاج به مرتبه‌ای کامل و واجب است و الا لازم می‌آید که قائل به دور و یا تسلسل شویم، چرا که مسلماً این ممکن، محتاج ممکن دیگری است که آن ممکن دیگر یا محتاج همان ممکن اول است که این دور می‌باشد و یا محتاج ممکن سوم و ... که این تسلسل است.^۱

و الأوّل أوثق و أشرف و أحضر:

تقریر اول برهان صدیقین که به نحو برهان خلف ایراد شد محکمتر و شریفتر و کوتاهتر است، چرا که محتاج بطلان دور و تسلسل نیست تا کسی بتواند در ادله بطلان آنها تشکیک کند و لذا هم محکمتر است و هم کوتاهتر و از آنجا که در طریق خلف لازم نیست از وجودات امکانی مدد جویم، طریق خلف اشرف است، چرا که در این طریق می‌توان گفت «آفتاب آمد دلیل آفتاب» [آملی: ۴۲۹؛ اردبیلی ج ۲: ۲۳].

وقس عليه ای علی الوجود کلّ ما من الصفات:

بحث از صفات خداوند در غرر بعدی مطرح می‌شود و در این باب به نحو استطرادی، از آن بحث به میان آمده است.

۱. در بطلان دور و تسلسل، ن. ک. [تفتازانی ج ۱: ۳۶۲].

ضرورت گاهی ضرورت عدم و گاهی ضرورت وجود است. مثلاً وجود برای حق تعالی ضروری است و عدم برای شریک الباری ضروری است. به عبارت دیگر، ضرورت در جمله اول ضرورت وجود و در جمله دوم ضرورت عدم است که به آن امتناع نیز گفته می‌شود. در مقابل ضرورت، امکان قرار دارد که خود دو قسم است: امکان خاص و امکان عام.

امکان خاص امکانی است که در آن، نه وجود ضرورت دارد و نه عدم. به عبارت دیگر، در آن هم ضرورت وجود سلب شده است و هم ضرورت عدم. مثلاً وقتی می‌گوییم: «این قلم آبی است به امکان خاص» یعنی نه آبی بودن برای قلم ضروری است و نه آبی نبودن. طبیعی است با توجه به این تعریف نمی‌توان گفت: «حق تعالی موجود است به امکان خاص» چرا که وجود برای حق تعالی ضروری است.

امکان عام امکانی است که در آن تنها یکی از دو ضرورت مذکور سلب می‌شود و بس. لذا اگر امری دارای ضرورت عدم است می‌توان آن را ممکن به امکان عام دانست، چرا که می‌توان گفت وجود برای این شیء ضروری نیست. به عبارت دیگر، ما در مثال «الله موجود بالامکان العام» صرفاً می‌گوییم عدم در حق خداوند ضروری نیست و نسبت به ضروری بودن وجود، ساکت هستیم. روشن است که در امکان عام ما تمام حقیقت را بیان نمی‌کنیم.

با این توضیح روشن شد که خاص بودن امکان در «سلب الضرورین» به این علت است که در آن دو امکان به اتفاق موجود است: یک امکان عام، سلب ضرورت وجود می‌کند و امکان عام دوم سلب ضرورت عدم. مثلاً قضیه «کل انسان کاتب بالامکان الخاص» از دو قضیه تشکیل شده است: «کل انسان کاتب بالامکان العام» و «لا شیء من الانسان کاتب بالامکان العام» [مولی عبدالله: ۶۱، ۶۴].

با توجه به آنچه گفته شد روشن است که مراد مرحوم سبزواری از اینکه می‌فرماید: هر صفتی که ممتنع نباشد یعنی بالامکان العام ممکن باشد، آن صفاتی است که در حق خداوند محال نیستند،

اگر چه شاید برای خداوند ضروری الوجود باشند، چرا که می‌توان گفت صفاتی که ضرورتاً در حق تعالی موجود می‌باشند برای او به امکان عام ثابت هستند.

و بلا لزوم تجسّم علی الوجود وقع:

معنای بیت مربوطه چنین می‌شود: هر صفتی را که دو خاصیت دارد به وجود قیاس کن: نخست آنکه ممکن است به امکان عام و دوم آنکه برای عارض شدن آنها بر وجود، لازم نیست وجود، جسم باشد (توضیح بیشتر در مورد این مطلب در ادامه می‌آید).

حاصله ائه قس علیه الصفات الکیمالیه:

صفت کمال چیست؟ دو ملاک برای صفت کمال برشمرده‌اند: الف) به معنای صفتی که بالامکان العام بر وجود عارض می‌شود. مثلاً علم بر وجود عارض می‌شود. البته این عروض به امکان عام است یعنی ممکن است در حقّ بعضی از وجودات، علم، واجب و ضروری باشد، کما اینکه می‌تواند در حقّ برخی ممکن به امکان خاص باشد. ب) به معنای صفتی که در عروض آن بر وجود لازم نیست وجود تخصّص طبیعی و یا تخصّص ریاضی پیدا کند، یعنی برای عارض شدن آنها بر وجود لازم نیست وجود، جسم شود و اختصاص به طبیعیات بیابد، یا اینکه لازم نیست وجود، کمیت بیابد و اختصاص به ریاضیات پیدا کند.

توجه شود که موضوع طبیعیات، جسم و موضوع ریاضیات، کمیت است. مثلاً علم، صفت کمال است چرا که بر وجود عارض می‌شود، بدون اینکه لازم باشد وجود تجسّم پیدا کند و یا با کمیتی لحاظ شود. بلکه «وجود من حیث هو وجود» لحاظ می‌شود در حالی که سیاهی و سفیدی و یا زوجیت و فردیت صفات کمال نیستند، چرا که در عارض شدن سیاهی و سفیدی، وجود لزوماً باید جسم باشد و در عروض فردیت و زوجیت لازم است وجود همراه با کمیت (که یکی از اعراض است) باشد [سبزواری: ۵۰].

و الا استلزمته، كما قال المعلم الثاني: «يجب ان يكون في الحيوة،
حيوة بالذات، و في الارادة ارادة بالذات، و في الاختيار اختيار
بالذات، حتى تكون هذه في شيء لا بالذات»:

منظور از «و الا استلزمته» این است که اگر واجب نیست، معلوم می‌شود حقیقت علم ممکن است، پس محتاج مرتبه‌ای از علم است که آن مرتبه واجب باشد.

«کما» را برای طریق دیگری از استدلال برای اثبات صفات خداوند می‌آورد که در آن از قاعده «کل ما بالعرض لابد و ان ينتهي الي ما بالذات» استفاده شده است. بنابر قاعده مذکور هر چه در جایی به صورت عرضی موجود باشد، حتماً از آنجایی که در آنجا به صورت ذاتی موجود است، به اینجا آورده شده است. مثلاً وقتی دست شما چرب است، این چربی بر دست شما عارض شده است و اصطلاحاً به صورت بالعرض در دست شما موجود است و لذا حتماً این چربی باید به امری برگردد مثل روغن، که چربی در آن به صورت «بالذات» موجود است. پس حتماً چربی دست شما، مثلاً از چربی روغن اخذ شده است.

برخی از صفات مثل همین چربی وقتی به چربی روغن منتهی شد، به «ما بالذات» رسیده است چرا که چربی برای روغن ذاتی است در حالی که صفاتی از قبیل علم که از سنخ وجود هستند باید به ذات حق تعالی منتهی گردند، چرا که هیچ موجودی جز خداوند نیست که علم در آن به صورت بالذات وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر، برخی از صفات از جنس وجود، و «ما بالذات» وجود واجبند، در حالی که صفات دیگر، صفات ماهوی هستند و در یکی از وجودات امکانی به صورت بالذات وجود دارند. در مورد علم هم می‌دانیم علم برای ممکنات بالعرض است چرا که از کیفیات نفسانیه است و می‌دانیم کیف در زمره اعراض قرار دارد، حتماً این علم باید در یک جا که همان وجود واجب است به صورت بالذات موجود باشد. لذا می‌گوییم علم باری تعالی عین ذات اوست و امری جدایی از وجود او نیست، اما در ممکنات به صورت «لا بالذات» یعنی بالعرض موجود است.

و اما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك، للإشارة إلى المعيار لمعرفة الكمال و هو كل ما يمكن بالامكان العام للوجود و لا يستلزم عروضة للوجود تخصص استعداد:

صفات کمالیه را به وسیله دو ملاکی که ذکر شد، معین ساختیم. اما برای شناخت کمال هم باید معیارهایی ارائه کرد. در اینجا دو معیار برای شناخت کمال ارائه می‌شود. معیار اول در «هو کل ما یکن بالامکان العام للوجود» ارائه می‌شود و معیار دوم در «لا یستلزم ... استعداد». معیار دوم، تخصص استعداد طبیعی است به اینکه وجود «من حیث هو جسم» لحاظ شود و یا تخصص استعداد ریاضی به اینکه «وجود من حیث هو کم» ملاحظه گردد.

كالعلم لا کالیاض، فکلّ ما هو كذلك یجب اثباته للواجب:

هر صفتی را که چنین باشد یعنی صفت کمال باشد باید برای خداوند ثابت کرد. این صفات صفاتی هستند که اولاً متعلق به وجود باشند و نه ماهیت و ثانیاً صفات ثبوتی باشند و نه سلبی.

و لما كان لقائل ان يقول «فیلزم تكثر الواجب بالذات»:

با توجه به اینکه گفتیم: «هر صفتی که بالعرض موجود است، حتماً باید به صورت بالذات هم وجود داشته باشد»، شبهه‌ای مطرح می‌گردد و آن این است که در این صورت لازم می‌آید که ما واجبه‌های بالذات متعدد داشته باشیم، یعنی لازم می‌آید که یک وجود واجب داشته باشیم، یک علم واجب، یک حیات واجب و ...

در جواب می‌گوییم: صفات مذکور با ذات الهی در مصداق یکی هستند و اگر تعدد و تکتیری ملاحظه می‌شود در مفهوم است. چرا که می‌دانیم یک شیء در عین وحدت و در حالی که به یک وجود موجود است می‌تواند منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد. مثلاً می‌توان از زید در حالی که واحد است مفهوم «انسان»، مفهوم «پسر عمرو»، مفهوم «جوان» و بسیاری مفاهیم دیگر را انتزاع کرد. همین‌طور از ذات واجب الوجود در حالی که واحد است و عین «علم»، «حیات» و «قدرت» و ...

می‌توان صفات مورد بحث را انتزاع کرد. پس «علم واجب» از حیث مصداق عین وجود خداوند است اگرچه مفهومی متفاوت دارد. لذا یک مصداق و یک وجود واجب بیشتر نداریم.

دفعناه بأَنَّهُ تَمَّ ارْجَمِنَ وَ وَحَدَّنَهَا أَيْ الصِّفَاتِ جُمَعًا تَأْكِيدَ فِي الذَّاتِ وَ
المصداقِ فَالتكثيرِ فِيمَا أَيْ فِي الْمَفَاهِيمِ انْتزَاعًا مِنْ وَجُودِهَا لَا فِي
وجودها:

پس صفات - همه صفات - را در وجود و مصداق یکی بدان، در حالی که برای آنها در مفهوم تکرر و تعدد قائل هستی. این مفاهیم از وجود صفات، که عین وجود خداوند است، انتزاع می‌شود.

«جُمَعًا» یکی از کلمات تأکید است [سبزواری، باب تأکید: ۱۳۰] در «جُمَعًا الف، الف اطلاق است که در اشعار عربی نظایر بسیار دارد.

و انتزاع مفاهیم کثیره من ذات واحدة سائغ لاینثلم به وحدتها:

انتزاع مفاهیم کثیر از ذات واحد جایز است و این مفاهیم منتزاع، وحدت وجود را در هم نمی‌شکند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و لَمَّا فرغنا من طریقه الالهیین بل المتألهیین:

الهی کسی است که عالم به علم الهیات باشد و متأله کسی است که در این علم بنا بر طریقه حکمت صدرایی غور و تحقیق کرده باشد. شاید مراد از طریقه الهیین، تقریر برهان صدیقین به نحو مستقیم باشد و مراد از طریقه متألهیین، تقریر برهان به نحو خلف باشد که به تقریر عرفا که قائل به وحدت شخصیه وجود هستند و ممکنات را جلوه وجود حق می‌دانند، نزدیک است.

فی اثبات الحقّ علت صفاته تعرّضنا لطریقه غیرهم فقلنا:

«عَلَّتْ صفاته» در مقام تعظیم آمده است، یعنی «والا می باشد صفات او».

از اینجا راههای دیگر برای اثبات خداوند را متعرض شده‌اند که طریقه اول، طریقه حکمای طبیعی است. در ابتدای این بحث رابطه طبیعیات و الهیات را متعرض شدیم. برهان آنان این است که موضوع طبیعیات جسم است من حیث هو متغیر و حکیم طبیعی از راه حرکت به سه گونه، وجود واجب را ثابت می‌کند: راه نخست از طریق نفس حرکت است [ملاصدرا ج ۶: ۴۲]. راه دوم از طریق حرکت افلاک و راه سوم از طریق حرکت نفس ناطقه است.

برای اثبات وجود واجب از راه نخست گفته‌اند که ما در عالم حرکت‌هایی را می‌بینیم و می‌دانیم متحرک نمی‌تواند محرک خودش باشد و خود را به حرکت در آورد. پس باید سلسله متحرک‌ها به محرکی برسند که خود متحرک نباشد و الا یا دور لازم می‌آید - اگر «الف» محرک «ب» باشد و «ب» محرک «الف» - یا تسلسل و در جای خود ثابت شد که دور و تسلسل باطل است.

راه دوم اثبات وجود واجب مبنی است بر اینکه، در طبیعیات قدیم گفته‌اند حرکت افلاک، حرکت ارادی است و افلاک با اختیار حرکت می‌کنند [سبزواری، بخش حکمت ج ۴: ۳۸۲] و حرکت قسری یا طبیعی ندارند. در علت این امر گفته‌اند حرکت‌هایی که مطابق طبیعت شیء باشد حتماً مستقیم است، چرا که در طبیعیات قدیم، حرکت‌هایی طبیعی است که مطابق طبع شیء باشد و از آنجا که تمام اشیا تابع یکی از عناصر اربعه هستند؛ یعنی طبع آنها مایل به یکی از عناصر اربعه است. طابع تمام اشیا مطابق طبع یکی از عناصر اربعه می‌باشد و این در حالی است که می‌دانیم عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و آتش) یا به صورت بالطبع به سمت بالا می‌روند، مانند هوا و آتش. یا به صورت بالطبع به سمت پایین میل می‌کنند، مانند آب و خاک. حرکت به سوی پایین و بالا هم حرکت مستقیم است و لذا در تمام اشیا، حرکت طبیعی مستقیم می‌باشد. حال آنکه حرکت فلک، مدور و به صورت دایره است.

همچنین، در طبیعیات قدیم حرکت قسری (حرکت شیء بر خلاف طبع اولیه‌اش) را هم حرکت مستقیم می‌دانند و لذا حرکت فلک که حرکت دوری است نمی‌تواند حرکت قسری باشد. ایضاً باید توجه کرد که حرکت افلاک حرکت عقلانی است و نه حرکت از روی شهوت و غضب، چرا که شهوت و غضب در افلاک راه ندارد. بعلاوه، این عقلانیت برای نفع رساندن به

موجودات زمینی نیست، چرا که افلاک موجودات عالی هستند و موجودات عالی توجیهی به موجودات سافل ندارند. همچنین فلک در حرکت خود نمی‌خواهد به افلاک دیگر نفی برساند، چرا که اگر حرکت هر فلک به خاطر فلک دیگری باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت فلک داشته باشیم، و اگر هر فلک بخواهد با حرکت خود به فلک دیگر برسد، باز لازم می‌آید بی‌نهایت فلک موجود باشد. پس حرکت افلاک تنها به انگیزه تشبه به واجب الوجود و یا یکی از عقول است و معلوم می‌شود واجب، موجود است، چون افلاک می‌خواهند به آن متشبه شوند.

در راه سوم اثبات وجود واجب گفته شده که نفس ناطقه در ابتدای کار بالقوه است و با حرکت از قوه خارج شده و به مرحله فعلیت می‌رسد. این در حالی است که می‌دانیم هر حرکتی، مثل هر معلول دیگر، محتاج علت فاعلی و علت غایی است. یعنی باید فاعلی آن را از قوه به فعلیت بیاورد و این کار هم باید برای هدف و انگیزه‌ای باشد.

علت فاعلی نفس ناطقه نمی‌تواند یک موجود جسمانی باشد، چرا که موجودات جسمانی اولاً در تأثیراتشان محتاج وضع مخصوص هستند. مثلاً آتش برای تأثیر در آب حتماً باید در کنار کتری آب قرار گیرد. در حالی که نفس ناطقه به واسطه اینکه مجرد است نمی‌تواند دارای وضع معینی باشد. ثانیاً، موجودات جسمانی پست‌تر از موجودات مجردند و نمی‌توانند در آنها تأثیر داشته باشند. پس حتماً باید علت فاعلی نفس ناطقه، یا واجب باشد یا موجود بالاتر از نفس ناطقه که به واجب منتهی شود. علت غایی نفس ناطقه هم حتماً واجب تعالی است، چرا که حرکت نفس ناطقه، یک نحوه طلب است و مطلوب نفس ناطقه، اطمینان است که تنها در نزد حق تعالی است که آرامش و اطمینان حاصل می‌شود.

هیچ گنجی بی‌دد و بی‌دام نیست جز به خلوت‌نگاه حق آرام نیست

ثم الحكيم الطبيعي ناظر في الجسم بما هو واقع في التغير و هو
موضوع علمه طريق الحركة - الاضافة بيانية - يأخذ للحق تعالی
ای لإثباته سبباً سلکة؛

گفتیم موضوع علم طبیعیات «جسم بما هو متغیر» است. منظور از «سیلاً سلکه» پیمودن راهی است که در آن برای اثبات خداوند از حرکت مدد گرفته می‌شود.

فربما یسلك طریق الحركة نفسها بان الحركة لا يهذأها من محرك، و
المحرك لا يحاله ينتهي الى محرك غير متحرك اصلاً دفعاً للدور و
التسلسل:

گاهی حکیم طبیعی، طریق خود حرکت را می‌بیماید. این طریق به این نحو است که حرکت باید محرکی داشته باشد و آن محرک هم لاجرم باید منتهی به محرکی شود که اصلاً متحرک نباشد. چرا که در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید. پس برای دفع دور و تسلسل باید به یک «محرک غیر متحرک» برسیم.

و ربّما یسلك طریق حركة الافلاك بانها لیست طبیعیة بل نفسانیة:

گاهی حکیم طبیعی از راه دوم برای اثبات واجب الوجود استفاده می‌کند و آن از راه حرکت افلاک است. به این بیان که حرکت افلاک، حرکت طبعی نیست بلکه از روی اراده و اختیار است و حرکت نفسانی می‌باشد.

فهی لغایة لیست شهویة او غضبیة لبرائتها عنها و لا الایصال نفع
الی مادونها، اذ لا وقع له عندها، و لا بعضها لبعض:

این حرکت به گونه‌ای نیست که ناشی از شهوت و غضب باشد. چرا که فلک از شهوت و غضب مبری است. ضمیر «ها» در «برائتها» به فلک، و در «عنها» به «لغایة شهویة او غضبیة» برمی‌گردد. همچنین حرکت افلاک برای نفع رساندن به موجودات زمینی، که پایین‌تر از افلاک هستند، نیز نمی‌باشد.

«ولا بعضها لبعض» عطف شده است به «نفع الی مادونها» یعنی غایت حرکت فلک، ایصال و رسیدن بعضی از افلاک به افلاک دیگر نیست.

و الا لم ينته عدد الاجسام الى حد:

اگر غایت حرکت، رسیدن به افلاک دیگر باشد عدد افلاک به حدی منتهی نمی‌شود و سر از بی‌نهایت درمی‌آورد. چرا که هر فلک درون فلک دیگر قرار دارد و نحوه قرار گرفتن افلاک در یکدیگر همانند قرار گرفتن پوسته‌های پیاز است و در نتیجه باید فلک موجود باشد چون هر فلک می‌خواهد به فلک بالایی برسد و فلک بالایی هم می‌خواهد به فلک بالاتر و ... حال آنکه طبق فلکیات قدیم، فلک الافلاک آخرین فلک است و با آن عالم جسم به انتها می‌رسد.

فیجب ان یکون غایتها امرأ غیر جسمانی إما واجب او منته الیه:

پس باید هدف افلاک، امری غیر جسمانی باشد که یا واجب است و یا بالآخره منتهی به واجب می‌شود. در طبیعات قدیم هدف حرکت افلاک، تشبه جستن به موجودات مجرده است.

و ربما یسلك طریق حركة النفس:

و گاهی حکیم طبیعی راه حرکت نفس را برای اثبات وجود واجب می‌پیماید.

بأنها فی الاول الامر بالقوة ففی خروجها من القوة الی الفعل لابد

لها من مخرج فاعلی و هو اما الواجب او منتهی الیه:

ضمیر «بأنها» به نفس باز می‌گردد. نفس در ابتدای امر، به صورت بالقوه موجود است. پس برای اینکه بخواهد از قوه به فعل درآید و از قوه خارج شده و به فعلیت برسد، باید برای نفس، فاعلی که آن را از قوه خارج کند وجود داشته باشد. این فاعل خارج کننده، یا واجب است و یا به واجب منتهی می‌شود.

همچنین این حرکت باید غایتی داشته باشد. از آنجا که، در بحث ما، معلول، «خروج نفس از قوه و فعل» می‌باشد، علت امری است که خارج کننده باشد و لذا می‌توانیم به جای اینکه بگوییم علت فاعلی، بگوییم مخرج فاعلی یعنی خارج کننده فاعلی و یا اینکه به جای علت غایی، بگوییم مخرج غایی.

فان الحركة الطلب و الطلب لا بدّ له من مطلوب:

چرا که حرکت، طلب است یعنی هر حرکتی برای رسیدن به یک مقصد است و باید برای طلب، مطلوب و مقصودی تصویر نمود. در نتیجه، هر حرکتی به انگیزه رسیدن به مقصودی صورت می‌گیرد.

و کل مطلوب تناله النفس لاتقف عنده و لا تطمئن دونه حتی تفد
علی باب الله، و ترد علی جنابه:

نفس هنگامی که به مطلوب خود نائل می‌شود و آن را درمی‌یابد، در آنجا متوقف نمی‌شود و در نزد آن به اطمینان نمی‌رسد (دون در اینجا به معنای «عنده» یا «نزد است») تا اینکه به باب خدا وارد شود («وفود» یعنی «ورود») و به درگاه الهی برسد.

فلا بدّ ان ينتهي المطالب الی مطلوب به تطمئن القلوب، و هو
المطلوب:

پس باید مطلوبها (مطالب) به مطلوبی منتهی شود که به وسیله آن قلوب آرام می‌گیرد و اوست که مطلوب واقعی نفس ناطقه است. حضرت آیت‌الله جوادی آملی در کتاب تبیین براهین اثبات خدا [۱۶۹ - ۱۷۶] برهان حرکت و حدوث را نقل کرده و آن را نقد فرموده‌اند. ایشان تصریح دارند که

تتمیم و توسعه برهان مذکور، تنها با بیان حرکت جوهری امکان‌پذیر است. ولی علی‌رغم این نکته باز هم حرکت جوهری نقص اصلی برهان مذکور در اثبات ذات واجب را جبران نمی‌کند و تنها می‌تواند مبدئی مجرد را که محرک باشد و متحرک نباشد، ثابت کند. ولی بحث اینجاست که آن وجود مجرد ممکن است در عین حال، در حد ذات ممکن و محتاج باشد. به همین دلیل تا هنگامی که از برهان «امکان و وجوب» استفاده نشود، استدلال به این برهان کامل نخواهد بود.

ضمن اینکه باید توجه داشت که «برهان حرکت فلک» بر اساس علم آن روز و آرای بطلمیوس در علم هیأت تنظیم شده است و با گسست آن مبانی، این تقریر از برهان حرکت نیز دچار مشکل می‌شود.

و اما من فی طریق حدوث العالم لاثبات صانعه، قد اتجه من المتکلمین:

متکلمین در برهان اثبات وجود واجب از «حدوث عالم» برای اثبات واجب الوجود کمک گرفته و گفته‌اند [علامه حلی: ۲۸۰؛ حلی: ۷۱؛ تفتازانی ج ۳، ۹؛ جرجانی ج ۸، ۳۵]: «العالم لایخلو من الحوادث» و «کل ما لایخلو من الحوادث فهو حادث» و در نتیجه: «فالعالم حادث» و بعد ادامه می‌دهند: «العالم حادث» و «کل حادث لابد له من مُحدث» و نتیجه می‌گیرند: «فالعالم لابد له من مُحدث».

البته مراد متکلمین از عالم، عالم جسمانی است و تنها موجود مجرد را ذات الوجود می‌دانند و در نتیجه ملائکه را هم جزء اجسام لطیفه برمی‌شمارند [تفتازانی ج ۳، ۱۰].

ایشان در این برهان سه ادعا دارند: نخست اینکه، عالم از حادث خالی نیست که در اثبات این ادعا گفته‌اند: اشیا موجود در عالم چون جسم هستند، در مکان موجودند و لذا یا ساکن هستند و یا متحرک، چرا که یا در مکان ثابت هستند و یا از مکانی به مکان دیگر حرکت می‌کنند. این در حالی است که حرکت و سکون حادث هستند، چون حدوث یعنی «مسبوق بودن امری به عدم و یا به غیر» و طبق تعریف متکلمین حرکت یعنی «کون الأوّل فی مکان الثانی» (وجود اول جسم در مکان دوم) و سکون یعنی «کون الثانی فی مکان الأوّل» (وجود دوم جسم در مکان اول) و هر دو

اینها مسبوق به عدم هستند، چرا که «کون الاول فی مکان الثانی» مسبوق است به «کون الاول فی مکان الاول» و «کون الثانی فی مکان الاول» مسبوق است به «کون الاول فی مکان الاول» و «کون الاول فی مکان الاول» غیر از «کون الثانی فی مکان الاول» است.

ادعای دوم در این برهان چنین است که هر چه همراه حادث باشد (یعنی جسم) خودش هم حادث است. در اثبات این ادعا گفته‌اند: جسم نمی‌تواند قدیم باشد چرا که اگر بخواهد قدیم باشد، لازم می‌آید حرکت و سکون که همراه آن هستند هم قدیم باشند و حال آنکه حادث هستند و اگر بگوییم «جسم» باشد و همراه حرکت و سکون نباشد، لازم می‌آید که جسم بدون مکان باشد؛ چرا که مکان از حرکت و سکون انفکاک‌ناپذیر است.

ادعای سوم این است که هر حادثی محتاج محدث است. ایشان در اثبات این نکته استدلال کرده‌اند که خروج شیء از عدم به وجود، حتماً محتاج مؤثر است چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید، یا خود شیء، خودش را از عدم به وجود بیاورد که این امر محال است چرا که معنای آن این است که شیء قبل از به وجود آمدنش موجود باشد تا بتواند خود را موجود کند، یا باید شیء بدون هیچ علتی موجود شود که این نیز محال است.

در پایان معلوم می‌شود که عالم جسم که از دیدگاه متکلمین ماسوی الله است و شامل همه چیز غیر از خدا می‌شود، محتاج علتی است که جسمانی نباشد.

فاته عن منهج الصدق خرج، لأن مناط الحاجة إلى العلة، هو

الامكان فقط، لا الحدوث؛

هر کس (منظور متکلمین است) طریق حدوث عالم را برای اثبات صانع پیموده است، به تحقیق از راه درست خارج شده است. مرحوم حاجی این برهان متکلمین را نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند. ایشان می‌فرماید:

علت اینکه ممکنات به واجب احتیاج دارند این نیست که ممکنات، حادث هستند و محتاج محدثند، بلکه این است که ممکن هستند. لذا کبرای قیاس دوم «کل حادث لابد له من محدث» غلط است، بلکه آنچه صحیح است این است که «کل ممکن لابد له من واجب». در نتیجه معلوم

می‌شود که «حدوث» نه تنها عامل احتیاج ممکنات به علت نیست بلکه جزء عامل هم نیست، یعنی چنین نیست که ممکنات به خاطر امکان و حدوث، محتاج علت باشند و حتی باید گفت: حدوث، شرط احتیاج ممکن به علت هم نیست، یعنی چنین نیست که ممکنات به خاطر امکانی که مشروط به حدوث است، محتاج علت باشند. پس مناط و ملاک و عامل اصلی که ممکنات را محتاج علت کرده، فقط ممکن بودن آنهاست، و نه حدوثشان.

و لا الامکان مع الحدوث، و لا الامکان بشرط الحدوث:

مناط احتیاج ممکن به علت را نمی‌توان «امکان و حدوث» (با هم) دانست. مرحوم حاجی در حاشیه خود بر منظومه [ج ۲ بخش حکمت: ۵۰۹] اشکالی دیگری را مطرح می‌فرماید که جا دارد در اینجا متعرض آن شویم. ایشان می‌فرماید: مراد متکلمین از حدوث عالم چیست؟ اگر مراد حدوث زمانی است نتیجه برهان ایشان چنین می‌شود که «زمانی بود که عالم نبود». در این صورت برهان ایشان نمی‌تواند حدوث زمانی تمام وجودات عالم را ثابت کند، چرا که «زمان» طبق همین بیان حادث زمانی نیست و در نتیجه ایشان از اثبات «مخلوق بودن زمان» قاصر هستند. ضمن اینکه در حدیث داریم «کان الله و لم یکن معه شیء» و طبق بیان متکلمین «زمان» همیشه با خدا بوده است.

همچنین مناط احتیاج ممکن به علت «امکان بشرط حدوث» نیز نمی‌باشد. زیرا اگر مراد از «حدوث» حدوث زمانی باشد (منظور «زمان موهوم» است که از بقای واجب انتزاع می‌شود نه «زمان مقدر»)، در این صورت نتیجه برهان چنین است که «زمان موهومی بود که عالم نبود» و باز اشکال وارد می‌شود که بقای واجب امتداد ندارد تا زمان موهوم را ایجاد کند. مگر اینکه بگوییم مراد متکلمین از حدوث، حدوثی است که از حرکت جوهری فهمیده می‌شود. به این معنا که جوهر، همواره مسبوق به عدم است و به واسطه حرکتی که در ذات جوهر موجود است، جوهر، آن به آن، حادث می‌شود. ولی طبیعی است که این بیان از عقیده متکلمین که حرکت را تنها در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع تجویز می‌کنند، بسیار دور است.

غررٌ فی توحیده

صرف الوجود کثرة لم تعرضا لکنه إما توحد اقتضی
 فهو، والّا واحداً ما حصلّا او کان فی وحدته معلّسلا
 ترکب ایضاً عراه ان یعدّ ممّا به امتاز و ما به اتحد
 [سبزواری ج ۳: ۵۱۰]

این غرر درباره «توحید» واجب الوجود است. قبل از بحث درباره دلیلی که مرحوم حاجی برای اثبات توحید واجب الوجود اقامه فرموده است، نکاتی را متعرض شویم.

نکته اول: توحید در سه مرتبه مورد بحث قرار گرفته است: الف) توحید در ذات. توحید ذاتی دو قسم دارد: توحید واحدی به این معنا که شریکی برای خداوند نیست و توحید احدی به این معنا که خداوند جزء ندارد و هیچ ترکیبی در ذات واجب الوجود نیست [سبحانی ج ۲: ۲۹]. مرحوم حاجی سبزواری در برهان دوم می‌کوشد تا با کمک گرفتن از توحید احدی و توجه دادن به اینکه قائل شدن به جزء برای ذات واجب، مستلزم احتیاج و نفی وجوب از خداوند است، توحید واحدی را ثابت نماید. ب) توحید در صفات. این قسم از توحید در صدد اثبات این نکته است که ذات واجب علی رغم آنکه صفات متفاوتی را داراست، در عین حال، واحد است و کثرت صفات باعث پیدایش تکثر در ذات نمی‌شود.

ج) توحید در افعال. در توحید افعالی ثابت می‌شود که فعل خداوند یکی است و از خداوند واحد، جز امر واحد صادر نمی‌شود [اردبیلی ج ۲: ۶۰].

نکته دوم: اصطلاحات و تعابیری که در لسان فلاسفه رایج بوده، در طول زمان، چندان مورد استفاده فقها و اصولیین قرار گرفته که اکنون در زمره رایجترین اصطلاحات در السنه فقیهان و علمای علم اصول به حساب می‌آید. اصطلاحاتی چون: «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لا بشرط» از آن جمله است.

مرحوم حاجی در ضمن «غرر فی اعتبارات ماهیت» [شرح منظومه قسم اول الهیات: ۱۳۳۹] به طور نسبتاً مفصل در مورد اعتبارات ماهیت سخن می‌گوید. ایشان می‌فرمایند:

مخلوطه، مطلقه، مجردة عند اعتبارات علیها وارده
 من لا بشرط و کذا بشرط شیء و معنی بشرط لا استمع إلى
 یعنی وقتی اعتبارات بر ماهیت وارد می‌شود، «مخلوطه، مجرده و مطلقه» حاصل می‌شوند. از اعتبار لا بشرط ماهیت مطلقه، از اعتبار بشرط شیء ماهیت مخلوطه، و از اعتبار بشرط لا ماهیت مجرده حاصل می‌شود. این اعتبارات، حتماً در رابطه بین دو شیء مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عنوان مثال اگر از شما بپرسند خیار دوست دارید یا نه؟ ممکن است شما خیار را تنها با نمک دوست داشته باشید، در این صورت دوست داشتن خیار به شرط نمک، یعنی بشرط شیء، است؛ اگر شما خیار را بدون نمک دوست داشته باشید، در این صورت علاقه شما به خیار به شرط عدم نمک یا بشرط لا است؛ و اگر برای شما فرقی نکند که همراه با خیار نمک باشد یا نه، در این صورت، شما خیار را لا بشرط دوست دارید، یعنی علاقه شما مشروط به وجود نمک (بشرط شیء) یا عدم نمک «بشرط لا» نیست. پس ماهیت خیار ممکن است به سه گونه از جانب شما لحاظ شود و به سه صورت متعلق علاقه شما واقع شود. اما، لحاظ چهارمی هم نسبت به ماهیت خیار وجود دارد و آن لحاظ لا بشرط مقسمی است، که در اینجا ماهیت خیار را به عنوان مقسم برای سه قسم مذکور لحاظ می‌کنید. بنابراین لا بشرط دو قسم دارد: لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی. تفاوت این دو در این است که اگر ماهیت به صورت لا بشرط قسمی لحاظ شود، «لا بشرط بودن» قید ماهیت می‌شود، در حالی که اگر به صورت لا بشرط مقسمی لحاظ شود، ماهیت هیچ قیدی حتی «قید لا بشرطیت» را ندارد [امام خمینی، ج ۲: ۳۱۹؛ بجنوردی ج ۱: ۶۷۷]. لازم به تذکر است که اصطلاحات: مطلقه، مجرده و مخلوطه در صورتی است که ماهیت در رابطه با

وجود لحاظ می‌شود. بنابراین ماهیت مطلقه لا بشرط از وجود است. ماهیت مجردة، شرط لای از وجود است و ماهیت مخلوطه، بشرط شی، یعنی بشرط وجود است.

تکته سوم: گاهی «ذاتی» گفته می‌شود و مراد «ذاتی باب ایساغوجی» یا باب کلیات خمس است که عبارت باشد از جنس و فصل. مثلاً می‌گوییم حیوان، ذاتی انسان است یا می‌گوییم ناطق، ذاتی انسان است.

گاهی منظور از ذاتی «ذاتی باب برهان» است، به این بیان که در باب مقدمات برهان می‌خوانیم که مقدمات برهان (صغری و کبری) باید دارای چهار شرط باشد: کلیت، ضرورت، دوام و ذاتیت. مثلاً در «الانسان ممکن وکل ممکن محتاج الی المؤثر، فالانسان محتاج الی المؤثر» کبری باید کلی باشد تا امکان برای انسان ضروری و بدیهی باشد (که در مثال، امکان از لوازم ماهیت است و در نتیجه ضرورتاً هر انسانی ممکن است)، و ممکن بودن انسان باید همیشگی باشد و نه اینکه گاهی ممکن باشد و گاهی نباشد و بالاخره محمول، یعنی امکان، برای انسان ذاتی باشد. مراد از ذاتی در اینجا یعنی آنچه برای انسان، بدون ضمّ هیچ ضمیمه‌ای و بدون وجود هیچ واسطه‌ای، ثابت است. به این «ذاتی» خارج محمول یا «محمول من صمیمه» هم گفته می‌شود. محمول من صمیمه در مقابل محمول بالضمیمه قرار دارد. به عنوان مثال در جمله «انسان سفید است» حمل سفید بر انسان محتاج آن است که در خارج، سفیدی (بیاض) بر انسان عارض شود و مادامی که چنین عروضی نباشد، نمی‌توان سفید را بر انسان حمل کرد، و لذا می‌گوییم سفید برای انسان محمول بالضمیمه است. ذاتیات باب برهان در کلیات خمس، عرضی محسوب می‌شوند. اگرچه عروض آنها بر شی محتاج هیچ علتی غیر از علتی که شی را ایجاد کرده است، نیست. یعنی چنین نیست که عروض امکان برای انسان، محتاج علتی غیر از علت وجود انسان باشد، بلکه انسان در حد ذات

خود ممکن است و در نتیجه می توان گفت امکان ذاتی انسان است [علامه آملی: ۷۵، ۷۶].

صرف الوجود - مفعول مقدم - و المراد به الوجود بشرط لا و هو الواجب تعالی کثرة لم تعرضا - مؤکد بالنون الحفیفه:

حاجی در استدلال در خصوص «صرف الوجود» می فرماید: صرف الوجود یعنی وجودی که ماهیت ندارد (وجود واجب تعالی)، نمی تواند معروض کثرت واقع شود.^۱ به عبارت دیگر، تکثر بر صرف الوجود عارض نمی شود، چرا که اگر صرف الوجود اقتضای وحدت دارد و وحدت به عنوان ذاتی برای صرف الوجود می باشد، مطلوب یعنی وحدت واجب الوجود ثابت است و اگر وحدت، ذاتی صرف الوجود نیست، در این صورت دو حالت ممکن است حاصل شود: یا کثرت، ذاتی صرف الوجود باشد که در این صورت باید همیشه صرف الوجود کثیر باشد و این در حالی است که اگر «صرف الوجود واحد» نداشته باشیم، «صرف الوجود کثیر» هم نداریم، چرا که کثیر از واحد تولید می شود و تا «شیء واحد» نباشد، کثرت اصلاً معنی ندارد و امکان ندارد بدون وجود واحد به کثرت برسیم و یا صرف الوجود نه اقتضای کثرت دارد و نه اقتضای وحدت. در نتیجه، کثرت و وحدت بر صرف الوجود عارض می شود، و این در حالی است که عروض عرض بر ذات، محتاج علت است، بخصوص که در این بحث آنچه واحد است، «وجود» می باشد.

۱. چنان که در جای خود آورده اند: «صرف الشئ لا یشئ ولا یتکرر» و این مختص به صرف الوجود نیز نمی باشد، بلکه هر «صرف الشئ» ای که تصور شود، چنین است و لذا می توان گفت «صرف الماء من حیث هو الماء لا یشئ ولا یتکرر» چرا که کثیر، فرع عوارض شخصیه ای است که بر کلی عارض می شود؛ و ماهیت کلی در حد ذات و هویت خود هیچ تکثری را در بر ندارد. البته ذکر این نکته خالی از لطف نیست که صرف الوجود، کلیت منطقی ندارد تا تنها در وعاء ذهن وجود داشته باشد بلکه کلیت آن به معنای سعة وجودی است.

طبیعی است که اگر صرف الوجود، یعنی واجب، در وحدتش محتاج باشد، لاجرم در وجودش محتاج است و این خلاف فرض است؛ چرا که واجب نمی‌تواند محتاج علت باشد. بنابراین، وحدت برای صرف الوجود ذاتی است و آن هم ذاتی باب برهان. پیشتر بیان شد که ذاتی باب برهان، در حقیقت برای شیء عرضی است و از جمله عرضیاتی است که وجودش، علتی غیر از علت ذات نمی‌خواهد.

در اینجا مرحوم حاجی می‌فرماید عبارت «صرف الوجود» مفعول مقدم است برای فعل «لم تعرضا». یعنی کثرت بر صرف الوجود عارض نمی‌شود.

مراد از وجود بشرط لا را قبلاً توضیح دادیم. لکن ذکر این نکات حائز اهمیت است که این اعتبارات را برخی فقط مختص ماهیت می‌دانند، در حالی که می‌توان آنها را در مورد «وجود» هم جاری دانست [امام خمینی، ج ۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ ملاصدرا، ج ۲: ۳۲۷-۳۳۰]. یعنی حقیقت وجود گاهی بدون هرگونه حد و تعیین است، گاهی با تعیین خاص است و گاهی نیز به شرط عدم هرگونه تعیین است. طبق این بیان، اگر وجود «بشرط لا» ی از تعیین باشد مرتبه واجب از وجود و اگر لا بشرط از تعیین باشد، وجود مطلق حاصل می‌شود که همان فیض منبسط است که «فعل واحد» حق تعالی شمرده می‌شود و به تعبیری رحمت و اسعه‌ای است که «وسعت کل شیء» مصداق آن است؛ و اگر وجود به صورت به شرط شیء و مقید باشد، وجودات خاصه پدیدار می‌گردند.

البته گاهی از تعبیر «وجود بشرط لا» برای «وجود مطلق» استفاده می‌شود که در بحث حاضر چنین اطلاقی مد نظر ما نیست و در اینجا مراد از «وجود بشرط لا» همان واجب الوجود تعالی است [علامه آملی: ۴۳۷].

نکته آخری که لازم است مد نظر باشد آن است که اعتبارات سه گانه در ماهیات به اعتبار و لحاظ است، در حالی که در وجود، واقعی و عینی می‌باشد [امام خمینی: ۱۵۵]. به بیان دیگر، اعتبارات ثلاثه اگر در مورد ماهیات باشد، اعتبارات نفس الامریه محسوب می‌شود. به این معنی که در خارج موجود نیستند و تنها منشأ انتزاع خارجی دارند و لذا در عالم واقع «فرد» و «کلی طبیعی» یکی هستند و تنها با اعتبارات مختلف از هم متمایز می‌شوند. در حالی که اصطلاحات

ثلاثة در مورد وجود، عینی هستند؛ یعنی وجود مشروط به تعیین و وجود مشروط به عدم تعیین، واقعاً در خارج دو تاست و دونیت دارد. مگر اینکه گفته شود طبق عقیده عرفاً اعتبارات ثلاثة وجود نیز اعتباراتی نفس الامریه هستند که بحث خاص خود و مقدمات و موخرات خود را می‌طلبند.

نکته پایانی در مورد «نون خفیه» است. در ادبیات عربی، دونوع «نون» داریم که در انتهای فعل وارد می‌شود: نون تأکید ثقیله و نون تأکید خفیه که هر دو دلالت بر تأکید دارند.

مرحوم حاجی می‌فرماید: «تعرضاً در حقیقت «تعرضن» بوده که چون در حالت وقف می‌باشد، «نون» در آن تبدیل به الف شده است [سبزواری، ج ۲: ۲۳۱].

لانه ای صرف الوجود، اما التَّوْحِدُ - مفعول - اقتضی فیه المطلوب
والآی و إن لم یقتضی الوحدة، فلا یخلوا إما أن یقتضی الکثرة او
لا یقتضی الوحدة و لا الکثرة:

کثرت، عارض بر صرف الوجود نمی‌شود، چرا که صرف الوجود یا وحدت را اقتضا می‌کند که در این صورت مطلوب ثابت است و معلوم می‌شود که وحدت، ذاتی صرف الوجود است. اما اگر صرف الوجود در حد ذات، اقتضای وحدت را نداشته باشد، در این صورت یا در حد ذات مقتضی کثرت است و یا نه اقتضای کثرت دارد و نه اقتضای وحدت.

فعلی الاول واحد ما - نافیة - حصلاً:

اگر صرف الوجود اقتضای کثرت داشته باشد، در این صورت، دیگر صرف الوجود واحد حاصل نمی‌شود. «ما» نیز در «ما حصلاً» نافیة می‌باشد.

اذ ذلك الواحد أيضاً على الطباع ذلك الكثير بذاته، و المفروض
أن هذا السنخ یقتضی الکثرة:

اگر کثرت، ذاتی صرف الوجود باشد، هر صرف الوجودی را تصور کنید مطمئناً کثیر است و اگر بر فرض، صرف الوجودی را واحد تصور کنید طبع و ذات آن واحد مثل طبع و ذات صرف الوجودی است که در حد ذات کثیر می‌باشد، (چرا که آن واحد هم صرف الوجود است) و این در حالی است که فرض کرده ایم که صرف الوجود در حد ذات اقتضای کثرت دارد. توجه شود که «بذاته» متعلق به «الکثیر» می‌باشد.

فلم يوجد فيه واحد و لم يوجد فيه كثير، لان الكثير مبدهُ الواحد،
فاذا كثرتناه بذاته ابطالناه:

پس در این سنخ (صرف الوجودی که ذاتش کثیر است) واحد نمی‌یابیم و چون واحد نمی‌یابیم، کثیر هم نمی‌توانیم بیابیم چرا که مبدأ کثیر، واحد است. در نتیجه اگر صرف الوجودی را کثیر فرض کنیم، آن را باطل نموده‌ایم، چون در این صورت باید بگوییم صرف الوجودی موجود نیست.

و على الثاني كان كل من الوحدة و الكثرة عرضياً له فيلزم ما اشرنا
اليه بقولنا:

صورت دوم آن است که صرف الوجود نه اقتضای وحدت داشته باشد و نه اقتضای کثرت. در این صورت هم وحدت و هم کثرت عرضی صرف الوجود می‌شود و در این صورت چیزی که به آن باقول خودمان - در این بیت شعر - اشاره کردیم، لازم می‌آید.

اوكان صرف الوجود الذي هو الواجب تعالى في وحدته معللاً
بالمير:

یا صرف الوجود که همان واجب تعالی است در وحدت خودش محتاج به غیر می‌شود که این هم باطل است.

برهان آخر

پیش از توضیح آنچه در این فراز مورد استفاده مرحوم سبزواری واقع شده ابتدا لازم است نکاتی را متعرض شویم.

نکته اول: ترکیب گاهی به ترکیب خارجی گفته می‌شود، مثل ترکیب نمک از سدیم و کلر. گاهی نیز به ترکیب یک شی از جزئیات آن اطلاق می‌شود. به ترکیب اخیر از یک لحاظ ترکیب عقلی می‌گویند و این در صورتی است که جنس و فصل را در نظر بگیریم، و از لحاظ دیگر آن را خارجی می‌نامند که این نیز در صورتی است که ماده و صورت را مورد بررسی قرار دهیم.^۱ ایضاً ممکن است گاهی به معیت وجود و ماهیت نیز ترکیب اطلاق شود.

طبیعی است که در مورد حق تعالی هر سه ترکیب فوق محال است، چرا که ترکیبهای فوق یا اساساً در محدوده ماهیت متصور است و یا از ماهیت بهره برده است [سبحانی: ۳۰].

نکته دوم: تفاوت اشیا با هم یا به تمام ذات است مثل تفاوت «زرد» و «انسان» که یکی «جوهر» و دیگری «کیف» است، و یا به جزء ذات، مثل تفاوت «شیر» و «انسان» که در جزء ذات، یعنی حیوان، با هم مشترک هستند ولی در جزء دیگر ذات، یعنی ناطق در انسان و مفترس در شیر که فصلهای این دو است با هم اختلاف دارند؛ یا اینکه عامل اختلاف، «عوارض مشخصه»ی آنها می‌باشد، مثل اختلاف زید و عمرو که در تمام ذات، یعنی انسان، مشترک هستند ولی عوارض مشخصه آنها متفاوت است.

۱. توجه شود که تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت را فلاسفه تنها به تفاوت لحاظ می‌دانند. به این معنا که اگر جنس بشرط لا لحاظ شود ماده است و اگر ماده لا بشرط لحاظ گردد، جنس است. همینطور فصل نیز لا بشرط و بشرط لا دارد

[سبزواری ج ۱ قسم فلسفه: ۳۵۰].

در جایی که اشتراک به جزء ذات باشد، باید شیء در عالم خارج مرکب باشد، چرا که لازمه چنین اشتراکی آن است که شیء در جزء ذاتش (جنس) مشترک و در جزء دیگر ذاتش (فصل) مختلف باشد. ولی اگر اختلاف به عوارض مشخصه باشد، هیچ لزومی ندارد که در خارج، «شیء» مرکب از «ما به الامتیاز» و «ما به الاشتراک» باشد، چرا که ذات زید در خارج مرکب از جنس و فصل اوست، نه مرکب از ذات و عوارض مشخصه آن. اگر اختلاف به تمام ذات باشد در این صورت لازم نیست در دو «شیء» مورد اختلاف قائل به ترکیب «ما به الامتیاز» و «ما به الاشتراک» شویم.

با توجه به این بیان روشن می‌شود که پذیرش دوئیت در واجب‌الوجود تنها در صورتی که دو واجب در جزء ذات مختلف باشند، منجر به ترکیب خارجی در ذات می‌شود و اگر اختلاف در عوارض مشخصه باشد، ترکیب ذهنی است و اگر اختلاف در تمام ذات باشد، هیچ ترکیبی لازم نمی‌آید. دقیقاً همین امر زمینه‌ساز شبهه ابن کمونه شده که با فرض دو واجب که به تمام ذات مختلف باشند، برهان توحید واجب‌الوجود را دچار بحران نموده است.

ضمن اینکه همین جا لازم است متذکر شویم که آنچه تا کنون مطرح شد بر مبنای آن است که تشخیص را به عوارض مشخصه بدانیم و رنگ و بویی از اصالت ماهیت را به گفتارمان ببخشیم. در حالی که در جواب به شبهه ابن کمونه باید از اصالت‌الوجود مدد گرفت و با بیان اینکه تشخیص فقط به وجود است شبهه مذکوره را پاسخ گفت.

اما اکنون اصل برهان را که در کتب قدیمی کلام مطرح بوده [تفنازانی ج ۳: ۲۲؛ علامه حلی: ۲۹۱؛ فاضل مقداد: ۲۳؛ جرجانی؛ علوی عاملی ج ۲: ۷۹۴] از زیان مرحوم حاجی تقریر می‌نماییم. با این توضیح مضاعف که این دو مبین برهان مورد احتجاج از جانب ایشان است.

اگر دو واجب داشته باشیم لازم می‌آید هر کدام از آنها مرکب از «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» باشند. «ما به الاشتراک» در آن دو واجب، همان «وجوب وجود» است که باعث می‌شود هر دو واجب باشند و علاوه بر جزء مشترک، هر کدام طبیعتاً یک جزء دیگر هم دارند که با دیگری تفاوت دارد و همان باعث می‌شود که دوئیت پدید آید. این در حالی است که می‌دانیم هر مرکب هم به اجزای خودش و هم به یک ترکیب کننده احتیاج دارد [فاضل مقداد: ۱۸].

در نتیجه معلوم می‌شود که اگر قائل به توحید واجب‌الوجود نشویم باید قائل به احتیاج واجب‌الوجود شویم که لازمه‌اش نفی واجب‌الوجود است، چرا که واجب‌الوجود، نمی‌تواند محتاج باشد. اگر بگویند یک واجب فقط واجب‌الوجود است و بس، و واجب دیگر مرکب است از وجوب به عنوان جزء مشترک و جزء دیگر که ما به الامتیاز است در این صورت باید بپذیریم که آنچه مرکب است واجب نیست و محتاج است [اردبیلی ج ۲: ۶۲].

ترکب ایضاً عراه، ای عرض الصرف الوجود *ین* یعد، ای ان کان
 صرف الوجود الذی هو الواجب متعدداً، ثمّ ای ترکب نما
 به امتاز و ما به اتحاد لان وجوب الوجود مشترك بینهما، و ما
 به اشتراك الذاق الذی يستدعی ما به الامتیاز الذاق و هذا هو
 التركيب:

اگر واجب‌الوجوب را متعدد بگیریم، ترکیب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک عارض بر واجب‌الوجود می‌شود. سپس، مرحوم حاجی جمله ابتدا را دوباره تکرار می‌کند و می‌فرماید:
 اگر واجب متعدد باشد، ترکب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک، بر صرف‌الوجود عارض می‌شود. در این صورت اگر اختلاف به جزء ذات باشد، حتماً «شی» مرکب از ما به الامتیاز و ما به

الاشتراک می‌شود. اگر جزء ذات بین دو شیء مشترک بود، حتماً ما به الامتیاز همان جزء دیگر ذات است و در نتیجه، شیء مرکب می‌شود از «ما به الاشتراک ذاتی» و «ما به الامتیاز ذاتی». توجه شود که مرحوم حاجی در حاشیه خود بر *منظومه* به این نکته اشاره دارند که «ما به الامتیاز ذاتی» تنها در صورتی لازم می‌آید که اختلاف در جزء ذات باشد [ج ۲ قسم الهیات: ۵۱۲]. و در کتاب *اسرار الحکیم* خویش [۲۵] تصریح دارند که اگر اختلاف دو واجب به تمام ذات باشد، لازمه‌اش آن است که وجوب، جزء ذات واجب نباشد و عرضی عام باشد که خلاف فرض است. چرا که اگر بخواهیم واجب الوجود بالعرض واجب باشد، باید علتی داشته باشد و در این صورت دیگر واجب نیست. چنانچه در همان جا می‌فرماید که اگر اختلاف به عوارض مشخصه باشد، لازم می‌آید واجب، عوارض مشخصه داشته باشد و این بدان معنی است که تشخص واجب الوجود به عوارض باشد که طبعاً محال است، زیرا لازمه این سخن آن است که واجب الوجود برای هویت خارجی خویش، محتاج امری خارج از ذات خود باشد.

در ادامه این بحث و قبل از پرداختن به شبهه ابن کمونه که مرحوم حاجی در ضمن غرر بعدی مطرح کرده‌اند. جا دارد حدیثی را که مرحوم امام [اردبیلی ج ۲: ۶۲] در این بحث به عنوان تکمله‌ای برای ادله توحید واجب الوجود مطرح فرموده‌اند متعرض شویم: *در اصول کافی* در باب اول از کتاب توحید [کلینی ج ۱: ۱۳۴]، روایتی را به سند: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن عباس بن عمرو الفقیمی عن هشام بن حکم» از امام صادق (ع) نقل می‌کند که در جواب زندقی که از توحید خداوند سوال می‌نماید، می‌فرماید:

... ان ادعیته اثین فرجة ما بینهما حتی یکونا اثین ، فصارت الفرجة ثالثاً

بینهما قدیماً قبل ملک ثلاثة ، فان ادعیته ثلاثة لزمک ما قلت فی الاثنین حتی

یکون بینهم فرجة ، فیکونوا خمسة ثم لا یتناهی فی العدد الی ما لا نهاية له فی

الکثرة

یعنی اگر می‌گویید دو خدا داریم، باید حتماً بین آنها تمایزی باشد تا دوئیت حاصل شود و اگر چنین است ما سه «قدیم» داریم، چرا که آن تمایز هم همیشه همراه آن دو خدا بوده است؛ و اگر سه قدیم داریم، لاجرم باید بپذیریم که پنج قدیم داریم؛ زیرا باید بین آن سه قدیم هم فاصله‌هایی باشد تا آنها را از هم جدا کند و همین‌طور لازم می‌آید بی‌نهایت قدیم داشته باشیم.

قبل از آنکه به مطالب مرحوم امام بپردازیم لازم است متذکر شویم که در سند روایت، «عباس بن عمرو فقیهی» مجهول است و لذا روایت مذکور که مرحوم امام از آن به نام «حدیث فرجه» یاد می‌کند، سند معتبری ندارد.

مرحوم امام در تقریراتی که از ایشان در خصوص حدیث مذکور چاپ شده است، مطالبی دارند که عیناً آن را در اینجا نقل می‌نماییم:

«انسان که ظاهر حدیث را ملاحظه می‌کند از جهاتی آن را مخدوش می‌بیند - و لذا آنچه به نظر می‌آید آخوند، رحمه الله، هم آن را ذکر نموده، ولی چندان به آن اهمیت نداده و از آن گذشته است (اصولاً: ۲۲۴-۲۲۶) - زیرا اولاً، اگر مراد از فرجه مکان و فاصله مکانی باشد، دو اشکال دارد: اولاً واجب دارای مکان نبوده و جسمانی نیست تا محتاج فاصله مکانی باشد، ثانیاً اگر مراد از فرجه مکان باشد لازم نمی‌آید بین فرجه و مکان بین دو شخص متمکن در مکان، فرجه دیگری باشد تا لازم آید پنج تا باشند، مثلاً من اینجا هستم و تو آنجا هستی و بین ما فاصله و مکان وجود دارد ولی لازم نیست بین من و مکان و فاصله باز فاصله دیگری باشد، پس نباید مراد از فرجه مکان و فاصله باشد، بلکه مراد از آن ما به الامتیاز است و ممکن است ما به الامتیاز از طرفین بوده و یا از طرف واحد باشد که در تمییز کفایت می‌کند، پس حدیث اقل ما یکن للتمییز را به حسب عقل، فرض نموده است.

بیان معنای حدیث محتاج چند مقدمه است:

یکی اینکه: در طی مباحث سابق گفتیم: واجب، ممکن است واجب بالذات یا واجب بالغير یا واجب بالقياس الی الغير باشد، چنانکه ممتنع هم یا ممتنع بالذات یا ممتنع بالغير یا ممتنع بالقياس الی الغير است و ممکن فقط ممکن بالذات است و ممکن بالغير معقول نیست؛ مثلاً وجود علت واجب بالقياس نسبت به معلول خود می‌باشد؛ چنانکه وجود معلول واجب بالقياس نسبت به علت خود می‌باشد. زیرا علت تامه مستدعی وجوب وجود معلول خود بوده و معلول موجود نیز، مستدعی وجود علت خود می‌باشد و محال است علت تامه بوده و مستدعی معلول نباشد چرا که خلف است. و همچنین محال است معلول که ربط و تعلق به علت است موجود باشد و مستدعی علت نباشد، پس هر یک از علت و معلول واجب بالقياس الی الغير است.

ولکن ممکن بالقياس الی الغير معقول نیست مگر در دو واجب که یکی وجود داشته باشد و بگوئید من احتیاجی به دیگری ندارم؛ او می‌خواهد باشد یا نباشد. و چون وجود واجب من نفسه است، لذا در تقویم به چیزی که مستدعی او باشد احتیاجی ندارد و همچنین واجبی معلول، واجب دیگر نیست تا واجبی که علت است مستدعی واجب معلول باشد.

مقدمه دیگر این است که: مادامی که بین دو جزء تفاعل حاصل نگردیده و هر یک از دو جزء فعل و انفعال در دیگری نداشته باشد، ترکیب حقیقی حاصل نمی‌گردد، بلکه در ترکیب حقیقی شرط است که هر یک از دو جزء صورت نوعیه خود را از دست داده و صورت شخصیه هر یک به واسطه تأثیر و تاثر خلع و افساد شده باشد. بعد از آنکه هر کدام از دو جزء بدون صورت مانندند، با هم جمع شده و هر دو یک صورتی را لبس نموده و صورت ثالثی را قبول می‌نمایند و ترکیب حقیقی حاصل می‌شود. مثلاً در مورد طلا که یک صورت وحدانی صاحب آثاری دیده می‌شود، اجزاء زرنیخیه و غیره در قعر زمین محتبس شده و در یکدیگر تفاعل نموده و فعل و انفعال و تأثیر و تاثراتی به عمل آمده، که هر

یک صورت خود را رها کرده و بعد از نضح و تخمیر و پختگی و فساد، صورت شخصیۀ نار به صورت ناربه و تراب به صورت ترابیه و هوا به صورت هوائیه باقی نمانده است؛ مجموع من حیث المجموع صورت وحدانی نوعیۀ دیگری یافته است. مثلاً صورت معدنیۀ از این عناصر مختلفه بعد از تفاسد صور عنصریه حاصل شده و خاصیتی و رای خواص اجزاء سابقه می یابد و الاً اگر این طور نباشد، ترکیب و ترکیب حقیقی صورت نپذیرفته و تنها ضمّ چیزی به چیزی و پهلو به پهلو واقع شدن دو چیز صورت گرفته و هر یک اثر خاص خود را داراست بدون اینکه برای هر دو، وجود واحدی باشد، بلکه هر کدام دارای وجود مستقلی است. بلی ترکیب اعتباری بضرر من التسامح که منشأ هیچ گونه اثری نیست حاصل می شود.

بنا بر این دو مقدمه: اگر دو واجب فرض نماییم لابد به جهت حصول تمیز بین آن دو، باید اقل مابه التفاوت وجود داشته باشد و چون ما به التفاوت از ناحیۀ اجزاء است باید اجزاء دو تا یکی ما به الاشتراک و دیگری ما به الامتیاز باشد و اگر هر دو جزء ممکن باشند، هر دو واجب از وجوب بیرون رفته و خلاف فرض لازم می آید؛ زیرا اگر هر دو جزء ممکن باشند، چیزی که از دو ممکن مرکب باشد ناچار ممکن خواهد بود، از طرفی واجب دیگری فقط ما به الاشتراک است بدون اینکه ما به التفاوت داشته باشد و ما، ما به الاشتراک را هم ممکن فرض نمودیم، پس آن واجب هم ممکن خواهد بود.

و اگر یکی از دو جزء ممکن، و دیگری واجب باشد باز مرکب از آن دو، واجب نخواهد بود. ناچار باید هر دو جزء واجب باشد. و چون هر دو جزء واجب شد، یکی در دیگری عمل نخواهد کرد اگر از یکی از دو جزء بررسی: اگر صاحب باشد یا نباشد چه می شود؟ می گوید: هیچ، نه از من چیزی کم می شود و نه برای من چیزی حاصل می شود.

پس هیچ کدام در دیگری فعل و تأثیری نکرده و هیچ یک از دیگری انفعال و تأثیری قبول نخواهد کرد. وقتی تفاعل نبود بنا بر مقدمۀ فوق ترکیب حقیقی و

صورت وحدانی حاصل نشده و هر یک از اجزاء مستقل بوده، پس هر دو جزء واجب می‌شود و چون یک واجب دیگری هم فرض نموده بودیم، سه واجب می‌شود. و در تمیز آنها اقل از وجه تمیز و ما به التفاوت را فرض می‌نماییم، مثلاً اولی فقط مابه الا شتراک بوده و دومی برای تمیز باید یک مابه التفاوت داشته باشد، پس لازم می‌آید سه تا واجب باشد و سومی هم باید یک مابه التفاوت از دومی داشته باشد - بعد از آنکه در ما به الا شتراک شریک می‌باشند - با همان بیان پنج تا واجب می‌شود و با همان حساب پنج تا، نه تا و نه تا سیزده تا الی غیر النهایه می‌شود و عدم تناهی الله لازم می‌آید و آن باطل است. پس منشأ بطلان، فرض تعدد الله بوده فلذا این تعدد باطل است و واجب الوجود واحد بسیط لا شریک له، ثابت می‌شود. پس باید اعتقاد ما در توحید این باشد :

ان الله تبارک و تعالی واحد أحد، لیس کمثله شیء، لم یزل ولا یزال سمیعاً بصیراً علیماً حکیماً حیاً قیوماً عزیزاً قدوساً قادراً غنیاً لا یوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا کون ولا سکون ولا حركة ولا مکان ولا زمان. والله تعالی متعال عن جمیع صفات خلقه، خارج عن الحدین؛ حد الابطال و حد التشبیه، والله تعالی شیء لا کالاشیاء احد صمد لم یلد فیورث و لم یولد فیشارك و لم یکن له کفواً احد، لا ضد له و لا ندله و لا شبیه له و لا صحبة و لا مثل و لا نظیر و لا شریک له و لا تدركه الأبصار و الأوهام و هو یدرکها و هو مدرک الأبصار و الأوهام و لا تأخذه سنة و لا نوم و هو اللطیف الخبیر، خالق کل شیء لا اله الا هو، له الخلق و الأمر تبارک الله رب العالمین، هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن المهیمن الجبار المتکلم. و من قال بالتشبهه فهو مشرک و من نسب الینا غیر ما وصفت فی التوحید فهو کاذب و کل خیر یخالف ما ذكرت فی التوحید فهو موضوع مخترع و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو باطل فان وجد فی کتب علمائنا فهو مدکس و الأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله تعالی بخلقه فمعانيها محمولة.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیحات.
- ۱. نجات.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اعراب القرآن و صرفه و بیان.
- امام خمینی، منهاج الوصول.
- ۲. شرح فصوص الحکم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بجنوردی، میرزا حسن. [آیت الله]. منتهی الاصول.
- تفتازانی [علامه]. شرح المقاصد.
- جرجانی، میرسید شریف. شرح المواقف.
- جوادی آملی. تبیین براهین البات خدا.
- حسن زاده آملی. (۱۳۶۹). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
- حلبی، ابی الصلاح. تقریب المعارف.
- دهخدا، علی اکبر. لغتنامه دهخدا.
- سبحانی، جعفر. الالهیات.
- ۳. مدخل مسائل جدید در علم کلام.
- سیزواری، حاج ملاهادی. البهجة المرضیة.
- ۴. حاج ملاهادی. اسرار الحکم.
- ۵. حاج ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح استاد حسن زاده آملی.
- علامه آملی، محمد تقی. درر القوائد.
- علامه حلی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.
- علامه شعرانی [آیت الله]. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.
- علامه طباطبائی. ۱. بداية الحکمة.
- ۶. نهاية الحکمة.
- ۷. حاشیه اسفار.
- ۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم.

- علامه علوی عاملی. علاقه التجريد.
- علامه مجلسی. بحار الانوار.
- فاضل مقداد. باب حادی عشر.
- کلینی. اصول کافی.
- مظفر، محمدرضا. المنطق.
- مکی العاملي، حسين محمد. الايهيات.
- ملاحظه، اسفار اربعه.
- _____، شرح اصول کافی.
- مولی عبدالله بن شهاب الدين. الحاشیه علی التهذیب المنطق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی