

مبانی هستی‌شناسی امامیه

(بخش دوم)

علی الله بداشتی

بخش نخست این نوشته در شماره ۸۵ همین مجله، با عنوان «دیدگاه سلفیه در مبانی هستی‌شناسی» از نظر شما گنگ‌نشت. اکنون طبق وعده‌های که دادیم، بخش دوم آن را با عنوان «مبانی هستی‌شناسی امامیه»، در این شماره می‌آوریم، امیدواریم مورد توجه و استفاده شما قرار گیرد:

* * *

بر خلاف سلفیه، متکلمان امامیه؛ به ویژه از زمان خواجه نصیر طوسی، مبانی مدونی در هستی‌شناسی ارائه کرده‌اند. خواجه نصیر، متکلم نامی قرن هفتم (۶۷۶ ق.) با پدید آوردن کتاب «تجريد الاعتقاد» تحول عظیمی در کلام امامیه ایجاد کرد. خواجه در این کتاب مهمترین مبانی هستی‌شناختی را بیان کرده و هستی‌شناختی متکلمان متقدم را نقادی کرده است. گرچه وی در بسیاری از مسائل هستی‌شناختی، از حکیمان مسلمان متأثر بوده، اما استقلال رأی خویش را همواره حفظ کرده است؛ از اینرو، گاه از حکمای مشایی فاصله می‌گیرد و به حکیم اشراقی سهروردی و یا متکلمان متقدم امامیه و معتزله نزدیک می‌شود.

خواجه مبانی هستی‌شناسی را در دو مقصد از شش مقصد تجريد الاعتقاد بررسی می‌کند. در مقصد اول، مباحث امور عامه را در سه فصل و ۷۵ مسأله و مباحث جواهر و اعراض را در پنج فصل و ۷۰ مسأله طرح کرده است. مبنای فکری خواجه تا ظهور صدر المتألهین، مبنای مباحث الهیاتی و کلامی بود، با ظهور ملاصدرا و گسترش افکار وی، طی یک قرن مبانی خواجه نصیر با مبانی صدرایی

اصلاح و تکمیل شد؛ به گونه‌ای که غالب متکلمان معاصر امامیه در الهیات بیشتر بر مبنای صدرایی سخن می‌گویند، اگر چه در مسائل ویژه کلامی، از خواجه و دیگر متکلمان امامیه پیروی می‌کنند. ما در این پژوهش به جهت پیشگامی و انضباط فکری خواجه، بیشتر مباحث هستی‌شناختی وی را محور بحث قرار داده و به مناسبت هر مسأله به آرای پیشینیان و پسینیان وی نیز اشاره می‌کنیم:

۱. تعریف وجود:

متکلمان امامیه برخلاف برخی متکلمان از معتزله و اشاعره، وجود را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند و تعریف‌های ارائه شده را بیشتر شرح الاسم دانسته‌اند؛ چنانکه خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: «تعریف وجود، به ثبوت خارجی و چیزی که از آن خبر می‌دهند و مانند آنها، تعریف‌های دوری است»^۱؛ چون چیزی شناخته شده‌تر از وجود نداریم که بخواهیم وجود را با آن مفاهیم تعریف کنیم.

۲. احکام وجود:

مراد ما از احکام وجود، ویژگی‌های کلی وجود بما هو وجود است و آن ویژگی‌هایی است که عارض بر وجود می‌شود قبل از آنکه وجود خاص شود و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱-۲. اشتراک معنایی وجود: وجود در همه مصادیقش به یک معنا است؛ یعنی وقتی می‌گوییم خدا موجود است، انسان موجود است، مورچه موجود است و سنگ موجود است، مفهوم موجود در همه این موضوعات یکی است؛ اگر چه در مصادق‌ها تفاوت آشکاری وجود دارد. متکلمان و حکما دلایلی چند بر این مطلب اقامه کرده‌اند که خواجه نصیر به برخی از آنها اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«و تردّد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود و اتحاد مفهوم نقیضه و قبوله القسمة يعطي

اشتراکه»^۲.

در اینجا سه دلیل آمده است:

اول: گاهی ذهن در ماهیت^۳ چیزی مردد می‌شود، در عین حال که به اصل وجود آن یقین دارد؛ به عنوان نمونه، موجودی را از دور می‌بینیم اما نمی‌دانیم حیوان است یا درخت یا سنگ؟ تردید در چیستی یک شیء، موجب تردید در اصل هستی نمی‌شود.

دوم: عدم در همه موارد مفهوم واحدی دارد و چون وجود نقیض عدم است، پس معنای وجود هم در همه موارد استعمال، یکی خواهد بود.

سوم: وجود، مقسم قرار می‌گیرد و به واجب و ممکن، یا حادث و قدیم... تقسیم می‌شود و چون مقسم باید به معنای واحد در اقسام باشد، پس وجود، مشترک معنایی است.

۲-۲. تغایر ذهنی وجود و ماهیت: این سخن در مقابل نظریه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری

از نگاهی دیگر

و پیروان آنها^۴ گفته شده که تصور می‌کردند وجود همان ماهیت است و مفهومی لفظی بیش نیست. این عقیده از نظر خواجه باطل است؛^۵ چون مستلزم اتحاد و یکی شدن ماهیات مختلف می‌شود؛ چرا که وقتی اثبات کردیم وجود مشترک معنایی است؛ یعنی یک معنا و حقیقت مشترکی است که در همه موجودات ماهوی و غیر ماهوی ظهور دارد. بنابراین، این همانی وجود و ماهیت، مستلزم این همانی ماهیات خواهد شد.

در حالیکه ماهیات منشأ کثرت موجودات هستند، به عنوان مثال تغایر انسان و اسب به تغایر ماهیات آنها است؛ چون ثابت کردیم و وجود در دو گزاره «انسان موجود است» و «اسب موجود است» به یک معنا است. پس دوگانگی این دو گزاره به موضوعاتشان بر می‌گردد؛ یعنی مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و یا یگانگی مفهوم وجود در هر دو گزاره ثابت می‌شود که منشأ تغایر دو گزاره ماهیت آنها است.

دلیل دیگر بر تغایر وجود با ماهیت این است که تصور ماهیت یک شیء، مستلزم تحقق خارجی آن نیست. چه بسا موجودات افسانه‌ای مانند سیمرغ، اسب تک شاخ و مانند آنها را در ذهن تصور می‌کنیم و در عین حال حکم می‌کنیم که وجود خارجی ندارند، در حالی که عینیت وجود با ماهیت مستلزم وجود خارجی آنها است؛ چنانکه خواجه نصیر می‌گوید: «لا نفکاکهها تعقلاً».^۶

دلیل تغایر وجود با ماهیت این است که در عقل وجود را از ماهیت جدا می‌کنیم و ماهیت چیزی را تصور می‌کنیم بدون آنکه وجود خارجی داشته باشد.

۲-۳. این همانی خارجی وجود و ماهیت: این سخن به این معناست که وجود و ماهیت اگر چه در ذهن دو معنای متفاوت هستند اما در خارج به یک وجود متحقق می‌شوند، چنین نیست که ماهیت مقدم بر وجود، تحقق پیدا کرده باشد و بعد وجود به آن منضم شود؛ چون تحقق هر چیزی به وجود است. پس تحقق ماهیت بدون وجود مستلزم تقدم شیء بر خودش و یا تسلسل در وجودها است که هر دو وجه آن باطل است. خواجه نصیر در این باره می‌نویسد:

«لیس الوجود معنی به تحصل الماهیه فی العین بل الحصول».^۷

«وجود معنایی نیست که با انضمام به ماهیت موجب تحصل آن در خارج شود بلکه عین حصول و تحقق ماهیت است.»

به گزارش لاهیجی این سخن خواجه در مقابل قول گروهی از پیروان حکمای مشایی است که بر این باور بودند، وجود صفتی موجود در خارج است که منضم به ماهیت می‌شود و موجب تحقق ماهیت در خارج می‌گردد.^۸

۲-۴. مساوقت وجود با شیء: اگر چه مفهوم وجود غیر از مفهوم شیء است اما مصداق خارجی

آنها یکی است؛ یعنی هر جا شیئیت صادق است، موجود هم صادق است و به عکس این دیدگاه در مقابل نظریه متکلمانی بیان شده است که معتقد بودند شیئیت؛ اعم از موجودیت است. در پی این قضیه می‌گفتند عدم که نقیض وجود است؛ اعم از نفی است که نقیض ثبوت است، بر این اساس می‌گفتند:

«معدوم خارجی ثبوت و شیئیت دارد اما وجود ندارد.»

به عبارت دیگر، برای ماهیات قبل از وجود و تحقق خارجیشان، ثبوت و شیئیت قائل بودند؛ از این رو شیئیت را اعم از وجود می‌دانستند^۹ که خواجه نصیر در رد این سخن می‌گوید: «و يساوق الشیئیه فلا تتحقق بدونه و المنازع مکابر مقتضی عقله»^{۱۰}.

یکی یگر از احکام وجود مساوت وجود با شیئیت است، پس شیئیت بدون وجود تحقق ندارد و کسی که در این حکم نزاع و جدال نماید با مقتضای عقلش در ستیز است.

۲-۵. ترادف وجود با ثبوت و عدم با نفی: بر اساس توضیح فوق می‌توان گفت وجود مترادف با ثبوت و عدم مترادف با نفی است و واسطه بین آنها پذیرفته نیست این سخن به گزارش علامه حلّی در مقابل نظریه «حال» ابوهاشم است که برای ماهیات و اشیایی که امکان وجودشان هست، ثبوتی در عدم قبل از وجود خارجی آنها قائل بود و می‌گفت حال حد وسط بین موجود و معدوم است و صفت موجود است که نه موجود است و نه معدوم.^{۱۱} وی صفات خدا را نیز حال می‌داند و می‌گوید: وقتی گفته شود خدا عالم است؛ یعنی خدا بر حالی است که وصف علم بر او صادق است؛ چنانکه عبدالجبار معتزلی در بحث کیفیت استحقاق خدای تعالی به صفات علم، قدرت، حیات و موجود می‌نویسد: «عند شیخنا ابي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته»^{۱۲} «نزد استاد ما ابوهاشم، خدای تعالی شایسته این صفات است.» از آن جهت که او در ذاتش بر آن حال است.

فاضل مقداد در بیان نظریه ابوهاشم می‌نویسد: «خدای تعالی به علم، قدرت، حیات و موجود متصف می‌شود؛ چون در ذاتش به احوال قادریت، عالمیت، زنده بودن و موجودیت اختصاص یافته است.»

خواجه نصیر در نفی نظریه حال می‌نویسد:

«و هو يرادف الثبوت و العلم النفي فلا واسطة»^{۱۳} وجود مترادف با ثبوت و عدم مترادف با نفی است. پس واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست و گفتن اینکه بین وجود و عدم حال واسطه است باطل است. ۲-۶. بساطت وجود: حقیقت وجود از آن جهت که وجود است بسیط است؛ یعنی وجود قبل از آنکه تخصیص بخورد و مادی یا مجرد، طبیعی یا ریاضی شود و دارای ماهیت گردد، بسیط محض است. بنابراین، وقتی وجود بما هو وجود ماهیت نداشت احکام ماهیت نیز از آن سلب می‌گردد. پس

وجود بما هو وجود:

اولاً: نه جوهر است و نه عرض، چون جوهر و عرض، هریک نوع خاصی از وجود هستند که به واسطه ماهیت دار، محدود و مقید شدن وجود حاصل می‌شوند. از سوی دیگر، اگر وجود بماهو وجود جوهر باشد، اعراض از دایره وجود خارج می‌شوند و به عکس.

ثانیاً: وجود نه جنس دارد و نه جنس چیزی قرار می‌گیرد، نه فصل دارد و نه فصل چیزی قرار می‌گیرد؛ چنانکه خواجه طوسی در جنس و فصل نداشتن وجود می‌نویسد: «لا جنس له بل هو بسیط فلا فصل له»^{۱۴} وجود جنسی برای او نیست بلکه بسیط است، پس فصلی برای او نیست.

ثالثاً: وجود ضد و مثل ندارد چون لازمه تضاد اختلاف ماهوی دو شیء است و مثل داشتن اتحاد ماهوی دو شیء، وقتی وجود ماهیت نداشت پس نه اختلاف ماهوی و نه اتحاد ماهوی درباره آن معنا ندارد. خواجه در نفی ضد و مثل می‌نویسد: «ولا ضد له ولا مثل»^{۱۵}.

۲-۷. تکثر وجود: از نگاه متکلمان گذشته؛ مانند خواجه نصیر و پیروان او، تکثر وجود به ماهیاتی است که وجود بر آنها عارض می‌شود؛ چنانکه خواجه می‌نویسد: «و یتکثر بتکثر الموضوعات»^{۱۶} وجود بواسطه تکثر موضوعاتش؛ یعنی ماهیاتی که وجود بر آنها عارض می‌شود، تکثر پیدا می‌کند.^{۱۷} علامه حلی در شرح کلام خواجه می‌نویسد:

«الوجود طبعه معقوله کلیه واحده غیر متکثره، فإذا اعتبر عروضه للماهیات تکثر بحسب

تکثرها»؛ «وجود یک طبیعت عقلی کلی و غیر متکثر است. پس وقتی بر ماهیات عارض

شود به حسب تکثر ماهیات متکثر می‌شود.»

گفتنی است که عروض وجود بر ماهیت، عروض ذهنی است نه خارجی؛ زیرا ماهیت قبل از عروض وجود بر آن شینیت خارجی ندارد که محل عروض وجود قرار گیرد؛ چنان که لاهیجی در شرح عبارت خواجه می‌نویسد:

«معنای معروض بودن موجود بودن یک چیز برای غیر خودش است. پس وقتی

وجود در خارج برای ماهیت موجود نیست، نمی‌توان گفت وجود در خارج عارض

بر ماهیت می‌شود. بنابراین، حکم می‌کنیم که وجود در عقل عارض ماهیت است.»^{۱۸}

پس تکثر موجود به تکثر موضوعاتش به این معناست که وجود مطلق به سبب کثر ماهیاتی که وجود بر آنها حمل می‌شود متکثر می‌گردد.^{۱۹}

با توجه به اینکه تحقق ماهیات به واسطه وجود است و ماهیات تنها ظرف ذهنی موجودات هستند، تکثر وجود به ایجاد فاعل و موجد موجودات است و موضوع قرار دادن ماهیات و محمول قرار دادن وجود و به عبارت دیگر عروض وجود بر ماهیت تنها بر حسب ذهن است و ماهیات گویی که ظرف

قابلی وجودات هستند اما در حقیقت بعد از ایجاد و آفرینش موجودات است که ذهن مفاهیم وجود و ماهیت را از آنها انتزاع می‌کند، آنگاه ماهیت را که منشأ اختلاف و تکثر است موضوع و وجود را که منشأ وحدت است محمول قرار می‌دهد.

گفتنی است تکثر دیگری برای وجود بر حسب مراتب تشکیکی وجود مفروض است که بدان اشاره خواهیم کرد.

۲ - ۸. تشکیک وجود: خواجه می‌نویسد: «و یقال بالتشکیک علی عوارضها» وجود به نحو تشکیکی بر عوارض ماهیات حمل می‌شود. توضیح اینکه: تشکیک وجود بر مبنای متکلمان و حکیمان قبل از ملاصدرا بیشتر تشکیک مفهومی بود اما حکیمان و متکلمان بعد از ملاصدرا که متأثر از آرا و اندیشه‌های وی بوده‌اند، تشکیک را از آن حقیقت وجود دانسته و دو نوع تکثر در عالم ترسیم کردند؛ یکی تکثر عرضی که بیشتر مورد توجه متکلمان و حکیمان پیش از صدرا بوده است. و دیگری تکثر طولی وجود که بر اساس مراتب تشکیکی وجود از وجود مطلق لایتناهی واجب الوجود آغاز می‌شود و به مراتب مجردات عقلی و مثالی می‌رسد و در وجود عادی و عالم طبیعت که پایین‌ترین مرتبه وجود است پایان می‌پذیرد.^{۲۰} بر این اساس، قوس نزولی وجود ترسیم می‌شود اما قوس صعودی آن از عالم ماده و طبیعت آغاز می‌شود و به عالم مجرد محض - که آخرین مرتبه عالم امکان است - پایان می‌پذیرد اما در مکتب کلامی خواجه نصیر که بیشتر متأثر از مکتب فکری ابن سینا است، تشکیک در احکام وجود با موجودات جاری است؛ چنان که ابن سینا در شفا در مناسبت بین علل فاعلی و معلولشان می‌نویسد:

«الوجود بها هو وجود لا یختلف فی الشدة والضعف ولا یقبل الاقل والانتقص و انما یختلف فی ثلاثة احکام و هی التقدّم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامکان... فان اعتبر التقدّم والتأخر كان الوجود كما علمت للعلّة أولاً وللمعلول ثانياً»^{۲۱}

«وجود از آن جهت که وجود است (مفهوم وجود عام بدیهی التصور) در شدت و ضعف متفاوت و گوناگون نمی‌شود و کمتری و زیادتری نمی‌پذیرد بلکه در سه حکم؛ یعنی تقدم و تأخر یا بی‌نیازی و نیازمندی، و وجوب و امکان گوناگون می‌شود. پس اگر وجود را به اعتبار تقدم و تأخر ملاحظه کنی، می‌یابی که وجود اولاً برای علت است و ثانياً برای معلول؛ یعنی وجود علت، مقدم بر وجود معلول است (البته به تقدم ذاتی نه زمانی)»

ملاصدرا ذیل این عبارت ابن سینا می‌نویسد:

«از نگاه شیخ، وجود از آن جهت که موجود است؛ یعنی مطلق وجود عام بدیهی

التصور، شدیدتر یا ضعیف تر از وجود دیگر نیست؛ چنانکه سیاهی در مفهوم سیاه بودن از سیاهی دیگر شدیدتر یا زیاده‌تر نیست بلکه در نفس وجود خاص آن شدیدتر یا زیاده‌تر از سیاهی دیگر است اما در وجود تفاوت و شدت و ضعف یا کمال و نقص در نفس حقیقت وجود واقع می‌شود.»^{۲۲}

ملا صدرا ظاهر این سخن ابن سینا را مخالف مبانی تحقیقی خودش می‌داند؛^{۲۳} چرا که از نظر وی وجود جوهری قوی‌تر و شدیدتر از وجود عرضی است، همچنین وجود جوهر مفارق قوی‌تر از وجود جوهر مادی است.^{۲۴}

او در ادامه می‌نویسد: «مراد شیخ در اینجا این است که وجود از آن جهت که وجود است در افرادش متفاوت نیست و این سخن، با شدت و ضعف در افراد وجود منافات ندارد.» با توضیحات بالا آشکار می‌گردد که ابن سینا و به تبع او خواجه نصیر نوعی تشکیک را می‌پذیرد و آن تشکیک در تقدم و تأخر بی‌نیازی و نیازمندی و وجوب و امکان است اما صدرا دو نوع تشکیک را می‌پذیرد؛ یکی تشکیک در خود وجود و دیگری تشکیک در احکام سه گانه فوق که بر وجود بار می‌شود. ملا صدرا اختلاف اولی را بر اساس خصوصیات افراد وجود، از جهت شدت و ضعف خود وجود می‌داند اما این اختلاف سه گانه را می‌توان در مفهوم مطلق وجود، قطع نظر از خصوصیات آن اعتبار کرد.^{۲۵}

علامه حلی در شرح کلام خواجه می‌نویسد: طبیعت وجود در وجود انسان و فرس و مانند آنها تحقق دارد و صدق آن بر وجودهای حقایق، صدق کلی بر جزئیات و صدق آن بر ماهیات، صدق عارض بر معروضاتش می‌باشد و حمل طبیعت وجود بر وجودات عارض بر ماهیات حمل تشکیکی است؛ چون اگر حمل کلی بر افراد آن، به گونه‌ای باشد که بعضی افرادش نسبت به آن کلی از بعضی دیگر اولویت داشته باشند یا اقدم باشد یا کلی در بعضی از افراد شدیدتر از دیگری باشد آن مفهوم را مشکک می‌نامند.^{۲۶}

و چون وجود نسبت به هر یک از وجودهای خاص سنجیده شود اینگونه است، مشکک نامیده می‌شود؛ به عنوان مثال، وجود علت اولی و شایسته تر نسبت به طبیعت وجود از وجود معلول است پس علت بر معلول تقدم دارد و از سوی دیگر معلول نیازمند به علت است و علت از معلول مستغنی است و وجوب از ناحیه علت برای معلول حاصل است نه به عکس. پس معلول در ذاتش ممکن است و بواسطه علت تامه تحصیل و تحقق خارجی پیدا می‌کند. پس علت تامه به انواع تقدم بر معلول مقدم است.

خلاصه سخن اینکه: وجود دو نوع تکثر دارد؛ یکی تکثر طولی و مرتبه‌ای که به جهت تشکیک

وجود حاصل است، دیگری تکثر عرضی که به واسطه ماهیات حاصل می‌شود. البته احکام دیگری برای وجود می‌توان برشمرد که به این مختصر بسنده شده است.

۳. تقسیم وجود

در کلام و حکمت الهی، «وجود» به عبارات گوناگون تقسیم می‌شود که مهمترین آنها عبارت اند از: «ذهنی و خارجی»، «مطلق و مقید»، «واجب و ممکن»، «غیب و شهادت»، «علت و معلول»، «متقدم و متأخر»، «حادث و قدیم»، «واحد و کثیر»، «مقارن و مفارق» و...^{۲۷} که به اختصار بررسی می‌شود:

۳- ۱. وجود ذهنی و خارجی: علاوه بر موجوداتی که در ساحت عینی داریم، پاره‌ای از موجودات هستند که در ساحت ذهن ما هستند که آنها را ذهن ما یا از خارج گرفته و صورت سازی کرده یا به قیاسی خارج از خودش تولید کرده است؛ مثلاً:

وقتی درختی یا حیوانی یا انسانی و یا هر شیء محسوس را می‌بینیم یا با دیگر حواس درک می‌کنیم، ذهن صورتی از آن شیء دیده یا شنیده شده را ایجاد می‌کند و در خزانه خیال (حافظه) حفظ می‌کند و یا صورت‌هایی مانند سیم‌رغ و اسب تک شاخ و مانند آنها با قیاسی از مرغ و اسب خارجی مشاهده شده تولید می‌کند و حتی مفاهیمی را می‌سازد که امکان وجودشان در خارج نیست؛ مانند شریک الباری، اجتماع نقیضین و مانند آنها. این گونه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی را وجود ذهنی می‌نامند که حکما و متکلمان برای اثبات آن دلایلی آورده‌اند؛ چنان که خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: «و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و إلا بطلت الحقیقة»^{۲۸} «وجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود و اگر این تقسیم پذیرفته نشود، قضایای حقیقی بی‌معنا خواهد شد».^{۲۹}

۳- ۲. مطلق و مقید: چند معنا برای وجود مطلق بیان شده است؛ گاه مراد از مطلق، مفهومی است که اعتباری ذهنی است و از معقولات ثانیة فلسفی به شمار می‌آید^{۳۰} و مقابل آن مفهوم عدم مطلق است و گاه مراد از وجود مطلق، وجود حق تعالی است که اصل و مبدأ هر وجودی است. در عرفان وجود مطلق برای ذات حق تعالی در مقام احدیت به کار می‌رود؛ چنانکه ابن عربی می‌نویسد:

«کلّ موجود سواء مفتقر الیه تعالی فی وجوده فالعالم کلّه موجود به و هو وحده متّصف بالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده، و لا نهایة لبقائه، بل وجود مطلق غیر مقید قائم بنفسه».^{۳۱}

«همه موجودات غیر از حق تعالی در وجودشان به او نیازمندند پس همه عالم بواسطه او موجودند و تنها او به خودی خود موجود است، نه آغازی برای وجودش هست و نه پایانی برای بقایش، بلکه وجود مطلق و غیر مقید و قائم به خودش است.»

اما در حکمت الهی، وجود مطلق گاه برای خدای تعالی استفاده می‌شود؛ چنانکه ابن سینا در رساله اسرار الصلاة می‌نویسد: «إِنَّ الوجود المطلق الحق، في عالم المحسوسات غائب غير مرئي للحس»؛^{۲۲} «وجود مطلق حق از عالم محسوسات پنهان است و قابل رؤیت حسی نیست.» و در شفا نیز آورده است: «إِنَّ الوجود المطلق، إذا جعل وجود شيء صار حقيقة».^{۲۳}

و گاه برای موضوع حکمت الهی چنان که شهرزوری می‌نویسد: «و موضوع هذين الفئتين أعم الأشياء و هو الموجود المطلق من حيث هو هو»^{۲۴} موضوع این دو فن عام‌ترین چیزهاست و آن جهت مطلق از وجود، موجود بودن آن است. در کلام نیز گاه وجود مطلق را به عنوان مطلق مقابل مقید به کار می‌برند؛ چنان که خواجه نصیر می‌نویسد:

«الوجود قد يؤخذ على الإطلاق... و قد يؤخذ مقيداً».

«وجود، گاه مطلق مورد توجه قرار می‌گیرد و گاه مقید.

مقصود از وجود مطلق، وجود مضاف به ماهیت خاص و مفهوم اعتباری ذهنی وجود نیست، بلکه مراد وجود است از آن حیث که وجود چیزی هست.^{۲۵}

از نگاه خواجه، وجود مطلق آنقدر دامنه‌اش گسترده است که حتی معدومات متصور ذهنی را نیز در بر می‌گیرد؛ چون معدوم خارجی وقتی در ذهن تصور می‌شود، موجود به وجود ذهنی می‌گردد. پس زیر چتر مطلق وجود قرار می‌گیرد.^{۲۶} و مراد خواجه از وجود مقید وجود اضافه شده به ماهیت خاص است؛ مثل وجود انسان و اسب و مانند آنها.^{۲۷}

۳ - ۳. **محمولی و رابط:** وجودی که محمول واقع می‌شود «وجود محمولی» نامند؛ مانند «الله موجود، الانسان موجود» (خدا هست، انسان هست). وجود رابط وجودی ربطی و وابسته است؛ مانند «است» در جمله های خدا عالم است و احمد دانشمند است و... خواجه طوسی مینویسد: «الوجود و العدم قد يجملان وقد يربط بهما المحمولات»^{۲۸} وجود و عدم گاهی محمول واقع می‌شوند و گاه بیوند موضوع و محمول‌اند.

۳ - ۴. **غیب و شهادت:** موجودات به دو اعتبار به غیب و شهادت تقسیم می‌شوند؛ یکی به اعتبار «هستی شناختی» و دیگر به اعتبار «معرفت شناختی» دومی بر مبنای ادراک ماست؛ یعنی هر موجودی یا قابل ادراک حسی یا غیر قابل ادراک حسی است. موجودات نوع دوم غیب نامیده می‌شوند؛ آنها یا حقیقت‌شان اقتضای عدم ادراک حسی را دارند یا تنها از ضعف ادراک ماست. موجوداتی که دست کم با یکی از حواس قابل ادراک باشند، محسوسات و مجموعه آنها عالم محسوس یا عالم شهادت نامیده می‌شود. بر این مبنای، خدا غیب است و ملائکه تا آن زمان که تمثل بشری پیدا نکرده‌اند، غیب

اند. راغب اصفهانی در معنای غیب می‌نویسد:

«غیب مصدر است و وقتی خورشید از چشمها پنهان شود، گفته می‌شود غابت الشمس، درباره هر چیزی که از حواس پنهان باشد و یا از علم انسان پنهان باشد لفظ غیب به کار می‌رود.»^{۳۹}

علامه طباطبایی در تفسیر «غیب»، ذیل آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^{۴۰} می‌نویسد:

«غیب، بر خلاف شهادت است و هر چیزی که به حس درک نشود غیب است و آن خدای سبحان و آیات بزرگ اوست که از حواس ما پنهان‌اند.»^{۴۱}

در اصطلاح متکلمان امامیه نیز عالم غیب در مقابل عالم شهادت است. خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: «خدای تعالی را دو عالم است؛ یکی عالم خلق و دیگری عالم امر. یکی عالم ملک و دیگری عالم ملکوت، یکی عالم غیب و دیگری عالم شهادت که این محسوس و آن معقول است.»^{۴۲}

از عبارت خواجه فهمیده می‌شود که عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب که در مقابل عالم خلق و ملک و شهادت قرار گرفته‌اند، از نگاه هستی‌شناختی جزو عوالم معقول هستند. ممکن است مراد خواجه از عالم معقول، عالمی باشد که از نگاه هستی‌شناختی، معقول؛ یعنی مجرد باشد و ممکن است از نگاه معرفت‌شناختی، معقول باشد؛ یعنی با عقل قابل ادراک باشد. البته عالمی که از نگاه هستی‌شناختی معقول است، لزوماً از نگاه معرفت‌شناختی نیز معقول خواهد بود و به عکس.

۳- ۵. علت و معلول؛^{۴۳} هر وجودی را که ملاحظه کنیم یا تنها علت است و معلول چیزی نیست و یا معلول است و علت چیزی نیست و یا به وجهی علت است و به وجهی معلول. آن موجودی که تنها علت است و معلول نیست واجب الوجود بذاته است. دیگر موجودات عالم یا تنها معلول‌اند یا از جهتی علت و از جهتی معلول. مجموعه علل تامه هر چیزی چهار قسم است که عبارت‌اند از: فاعلی، غایی، صوری و مادی، مجموعه علل را علت تامه و هر یک را به تنهایی علت ناقصه می‌نامند.

۳- ۵- ۱. ویژگی‌های علل وجودی:

الف) علت فاعلی؛ مبدأ تأثیر است و هنگامی که علت فاعلی با همه جهات مؤثریتش [سایر علل و شرایط] موجود باشد وجود معلول ضروری می‌شود.^{۴۴} و با عدم هر یک از علل و شرایط عدم معلول ضروری است.

گر چه عدم علل معده بعد از ایجاد معلول جایز است.

ب) علت مادی؛ محل پذیرش صورت و متقوم به صورت بوده و نسبت به مرکب پدید آمده «ماده» نامیده می‌شود. این پذیرندگی و قبول ذاتی ماده است و این استعداد قُرب و بُعد می‌پذیرد؛ به عنوان

مثال: استعداد جنین برای طفل شدن بیشتر از استعداد نطفه است.^{۴۵}

ج) علت صوری؛ آنچه که بر ماده فرود می آید موجب تحقق شیء مرکب می شود، صورت آن نامیده می شود. اما نسبت به ماده جزء علت است.^{۴۶}

د) علت غایی؛ غایت از جهت وجود علمی و ماهویاش علت فاعلی علیت فاعل و از جهت وجود خارجیش معلول وجود اوست^{۴۷} غایت کمال مطلوبی است که هر شیء متحرکی برای رسیدن به آن تلاش می کند و همه غایت‌ها به غایت نهایی؛ یعنی موجودی که فعلیت محض بوده و از قوه و حرکت پیراسته است؛ یعنی واجب الوجود بالذات پایان می پذیرد، از این گزاره این نتیجه به دست می آید که واجب الوجود بالذات غایتی غیر از ذات خودش ندارد و فاعل بالقصد نیست به خلاف سایر فاعل‌های بالقصد که در فعلشان هدف و انگیزه خاص دارند و همان هدف و انگیزه علت حرکتشان است؛ چنانکه خواجه نصیر می نویسد:

«و هي ثابتة لكل قاصد»^{۴۸} «هر فاعل بالقصدی غایتی دارد، این غایت یا طبیعی یا شوقی خیالی یا عقلی است»^{۴۹}

۳- ۵- ۲. انواع علل وجودی: هر یک از علل چهارگانه گاه بسیط و گاه مرکب، گاه بالقوه و گاه بالفعل، گاه کلی و گاه جزئی، گاه ذاتی و گاه عرضی، گاه قریب و گاه بعید، گاه مشترک و گاه خاص است^{۵۰} که بیان تفصیلی آنها در این مختصر نمی گنجد.

۳- ۵- ۳. تقسیم علت به اعتبار وجودی و ماهوی: علت به اعتبار دیگر، به علل وجودی و علل ماهوی تقسیم می شود. علل چهارگانه‌ای که برشمردیم، علل وجودی‌اند؛ در مقابل جنس و فصل، علل ماهوی نامیده می شود؛ چنان که خواجه نصیر می نویسد: «اسباب الماهیه غیر اسباب الوجود»^{۵۱} گفتنی است که جنس و فصل ذهنی همان ماده و صورت خارجی است. به اعتبار دیگر، علل وجودی را به علل درونی و بیرونی تقسیم کرده‌اند و بر این مبنای ماده و صورت شیء را به علل درونی و علل فاعلی و غایی را علل بیرونی نامیده‌اند.

۳- ۵- ۴. احکام علت و معلول:

الف) دوام و وابستگی معلول به علت؛ لازمه بقای معلول، بقای علت تامه آن است و عدم علت، مستلزم عدم معلول است. خواجه نصیر این قاعده را در بحث علت فاعلی بیان کرده است. اگرچه عام است. وی علت معده را از این حکم خارج نموده است. می نویسد: «لا یجوز بقاء المعلول بعده، وإن جاز فی المَعِد»^{۵۲} «بقای معلول بعد از علل فاعلی که مؤثر در وجود اثر است، جایز نیست، اگرچه در علل معده رواست».

ب) قاعده الواحد: علت واحد بسیط من جمیع الجهات، معلول آن نیز واحد است و به عکس. این مسأله از مسائل اختلافی میان متکلمان است، به ویژه وقتی درباره خدا سخن گفته می‌شود. بسیاری از متکلمان اهل حدیث و سلفیه، این را بر نمی‌تابند و آن را سبب موجب دانستن خدای تعالی می‌دانند و می‌گویند مؤثر اگر فاعل مختار باشد، جایز است با وجود واحد و بسیط بودنش معلول‌های متکثر داشته باشد.^{۵۳} اما خواجه می‌نویسد: «و مع وحدته يتحد المعلول، ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات»؛ «با وجود وحدت علت، معلول نیز واحد است. پس جایز است که علتی به اعتبار کثرت جهات اضافی، معلول‌های کثیر داشته باشد.» بر این مبنا از واجب‌الوجود بسیط من جمیع الجهات، چیز واحدی صادر می‌شود و آن را برخی، نفس رحمانی^{۵۴} و برخی حقیقت محمدیه^{۵۵} و برخی وجود منبسط^{۵۶} و برخی عقل اول^{۵۷} نامیده‌اند و این وجود واحد که در عین وحدتش می‌تواند جهات کثیر داشته باشد، زمینه‌ساز کثرت در عالم می‌شود؛ و از این قاعده در ربط حادث به قدیم استفاده می‌شود، که در محل خودش قابل بررسی است.

آیت‌الله سبحانی از متکلمان معاصر نیز قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» را قاعده عقلی برهانی و از قواعد مسلم در نزد فیلسوفان دانسته و می‌نویسد:

«مراد از واحد در اینجا واحد بسیط محضی است که هیچ‌گونه بوی دوگانگی و ترکیب از آن به مشام نمی‌رسد».^{۵۸}

اما مثال‌هایی مانند صدور نور و حرارت از خورشید یا صدور حرارت از خورشید و آتش، خارج از محل بحث است.

عکس این قاعده نیز صادق است؛ یعنی معلول واحد بسیط شخصی علت آن نیز واحد است. علامه حلی در شرح این کلام خواجه می‌نویسد: «در اثر واحد دو مؤثر مستقل در تأثیر جمع نمی‌شود».^{۵۹} اما در واحد نوعی، اگر علت واحد باشد، معلول واحد است؛ اما اگر معلول وحدت نوعی داشته باشد، لازم نیست علت آن واحد نوعی باشد؛ مثلاً حرارت یک واحد نوعی است که علت آن می‌تواند خورشید یا آتش یا جنبش ملکول‌ها و حرکت باشد.^{۶۰}

ج) امتناع تسلسل علل: از دیگر احکام علّیت، امتناع تسلسل معی علل تامه یک شیء تابعی نهایت است؛ یعنی چون معلول همواره به علتش وجود وجود پیدا می‌کند، اگر معلول «الف» علتش را «ب» فرض کنیم، «ب» یا معلول علت ثالثی است یا معلول علتی نیست، بلکه در ذاتش وجود دارد. اگر در ذاتش واجب باشد پس سلسله پایان یافته است و اگر در ذاتش واجب نباشد پس در وجودش وجود غیری دارد این سلسله ناچاراً باید به علتی که فقط علت باشد و معلول نباشد پایان پذیرد و الا هیچ معلولی وجود خارجی نخواهد یافت، چون همه افراد مجموعه، از یک سو معلول‌اند و از سوی

دیگر علت. پس همه حالت منتظره دارند، بنابراین تسلسل در علل محال است.
خواجه طوسی می‌نویسد:

«ولا یتراقی معروضاهما فی سلسله واحده إلى غیر النّهایة لأنّ کُلّ واحد منها ممتنع الحصول بدون علّة واجبه لکنّ الواجب بالغير ممتنع أيضا فيجب وجود علّة لذاتها هي طرف».^{۶۱}
«موجوداتی که علیت و معلولیت بر آنها عارض می‌شود علتشان نمی‌تواند در یک سلسله نامتناهی قرار گیرد؛ زیرا وجود هر یک از افراد سلسله بدون علّتی که وجودش را ضرورت بخشد محال است و هر واجب بالغیری نیز بدون علت موجب ممتنع الحصول است. پس باید به یک علتی که وجوب ذاتی داشته باشد و در طرف سلسله باشد پایان پذیرد تا سلسله وجود پیدا کند.»^{۶۲}

این سخن درباره سلسله‌ای که علل آن بخواهند با هم باشند که اصطلاحاً تسلسل معی نامند درست است اما در سلسله تعاقبی مانعی ندارد؛ چنانکه استاد حسن‌زاده آملی می‌نویسد:

«در ابطال تسلسل باید دو اصل را در نظر داشت؛ یکی این که سلسله متسلسله موجودات باید بالفعل ملاحظه شوند که علّت با معلول است نه سلسله تعاقبی زمانی که موجودات امروزی متفرع بر دیروزی‌ها است... در حقیقت این نحو تسلسل تعاقبی زمانی آن ترتیب علیّ و معلولی نیست.»^{۶۳}

خلاصه سخن اینکه معلول به علّت فقر ذاتی‌اش همواره به علّتی که واجب‌الوجود به ذات خودش باشد نیازمند است.

د) نیازمندی ذاتی معلول به علّت: معلول چون در ذاتش ممکن است، پس نیازمندی به علّت هم ذاتی اوست و وجوب غیری او در ایجاد آن را در بقا از علت بی‌نیاز نمی‌کند. پس معلول، هم در پیدایش و هم در بقا، همواره نیازمند به علّت تامه وجودی است و تصویر عالم به بنا و بنا تصویر نادرستی است؛ چون بنا علّت معده بناست نه علت ایجاد آن. پس هر موجودی که امکان، ذاتی اوست، نیازمندی به علت نیز ذاتی اوست؛ چه در پیدایش و چه در بقا همواره نیازمند است و علت موجد او علت مبقیه او نیز خواهد بود.

در کلام امامیه این بحث تحت عنوان پیروی معلول از علت در وجود و عدم طرح شده است؛ یعنی همان‌گونه که وجود معلول به وجود علتش وابسته است عدم معلول نیز به عدم علتش وابسته است. خواجه طوسی می‌نویسد «و تتکافی النسبتان فی طرفی النقیض».^{۶۴}

علّت و معلول در دو طرف وجود و عدم، نسبت مساوی دارند. علامه حلّی در شرح این سخن می‌نویسد: «نسبت علیت با نسبت معلولیت در دو طرف وجود و عدم نسبت همسان دارند.»^{۶۵}

یعنی با بودن علت، معلول هست و با نبودنش نیست و به عکس، اگر معلولی نبود دلیل بر آن است که علت تامه‌اش موجود نیست و الا با بودن علت تامه محال است معلول نباشد.

هـ) امتناع اجتماع فاعل و قابل در شی واحد: به گزارش علامه حلی، متکلمان پیشین بر این عقیده بوده‌اند که شیء واحد نمی‌تواند از همان جهت که قابل است فاعل هم باشد.^{۶۶} خواجه نصیر در این باره می‌نویسد: «و القبول و الفعل، متنافیان - مع اتحاد النسبة - لتنافي لازميها»^{۶۷} پذیرش اثر و ایجاد اثر از جهت واحد با هم تنافی دارند. پس با هم جمع نمی‌شوند، چون لازمه قبول امکان و لازمه فعل وجوب است، وجوب و امکان از جهت واحد با هم جمع نمی‌شوند.

۳- ۶. متقدم و متأخر: دو مفهوم تقدم و تأخر، و سبق و لحوق؛ مانند مفاهیم علت و معلول از مفاهیم نسبی و از معقولات ثانی فلسفی هستند؛ یعنی ذهن از چگونگی وجود اشیا خارج و نسبت واقعی بین آنها این مفاهیم را انتزاع و بر آنها حمل می‌کند. در حکمت اسلامی تاکنون نه قسم تقدم و تأخر استقصا شده است؛^{۶۸} اما در کلام بیشتر بر تقدم و تأخر به علیت، به طبع، به زمان، به رتبه (حسی یا عقلی)، یا به شرف و به ذات بحث شده است؛ چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد:

«و السبق و مقابله إما بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات و الحصر استقرائي»^{۶۹}

«تقدم و سبق (پیش بودن) و دو مقابلش (تأخر و معیت)، یا به علیت است یا به طبع یا زمان یا رتبه حسی یا رتبه عقلی یا به شرف یا به ذات است و این حصر استقرائی است. تقدم بالعلیه مانند تقدم علت تامه بر معلول و بالطبع، تقدم علت ناقصه بر معلول، به زمان مانند تقدم پیامبر ﷺ بر امیرمؤمنان علیؑ، به رتبه حسی مانند تقدم امام بر مأموم در نماز جماعت؛ عقلی مانند تقدم جنس بر نوع؛ به شرف مانند تقدم عالم بر جاهل و بالذات مانند تقدم اجزای ماهیت بر ماهیت.»

حدوث و قدم: از زیر مجموعه‌های بحث تقدم و تأخر و یکی از مباحث مهم هستی‌شناسی و جهان‌شناسی، بحث حدوث و قدم یا حادث و قدیم است و آنچه که محل نزاع غالب متکلمان با حکیمان است، حدوث یا قدم عالم است. از نظر متکلمان، جهان حادث زمانی است و قدیم بودن اختصاص به خدای تعالی دارد؛ چنانکه ابراهیم بن نوبخت می‌نویسد: «و الموجود إنما أن يكون لا أول له و هو القديم، أو يكون و هو الحادث»^{۷۰} «موجود یا آغازی در پیدایش ندارد و قدیم است یا آغازی در پیدایش دارد و حادث است.» اما خواجه نصیر طوسی، حدوث و قدم را دو نوع می‌داند. وی می‌نویسد: «و الموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، و إلا فحادث»^{۷۱} «هر موجودی مسبوق به غیر یا مسبوق به عدم نباشد، قدیم و اگر چنین باشد حادث است.»

در این عبارت، خواجه به دو نوع حدوث و قدم اشاره می‌کند؛ یکی زمانی و دیگر غیر زمان که دومی را قدم و حدوث حقیقی و ذاتی می‌داند. بدین ترتیب می‌نویسد:

«و القدم و الحدوث الحقیقیان لا یعتبر فیهما الزمان و الأتسلسل و الحدوث الذات متحقق»^{۷۳}.

در قدم و حدوث حقیقی، زمان شرط نیست و اگر چنین نباشد تسلسل لازم می‌آید و حدوث ذاتی امری حقیقی است. علامه حلّی در شرح عبارت خواجه می‌نویسد که قدیم حقیقی آن است که مسبوق به غیر نباشد و حادث حقیقی آن است که مسبوق به غیر باشد و به این اعتبار نیاز به لحاظ زمان نیست.

چون زمان نیز یا قدیم است یا حادث، اگر حادث باشد نیازی به زمان دیگری است و این مستلزم تسلسل است و حادث ذاتی، حادثی است که در آن وجود شیء متأخر از عدم در مرتبه ذات باشد.^{۷۴} بر این اساس می‌توان گفت عالم چون ممکن است در ذاتش استحقاق وجود یا عدم را ندارد و اگر موجود شد وجودش متأخر از عدمش هست و این همان حدوث ذاتی عالم است. بنابراین، عالم چه قدیم زمانی باشد یا حادث زمانی به وجوب وجود و اختصاص حق تعالی در قدیم بودن ضرری نمی‌زند.

چون نیاز در اصل ذاتش نهفته است و آن نیازمندی ممکن به واجب، برای خروج ممکن از کتم عدم است. خواه در ظرف زمان لحاظ شود یا نشود، در اصل نیازمندی ممکن به علت موجهه تأثیری ندارد.

نتیجه اینکه قول به قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم، آن را از حد امکان خارج نمی‌کند تا مستلزم تعدد قدیم یا واجب الوجود باشد.

- احکام حادث و قدیم: هر یک از قدیم و حادث، احکامی دارند که برخی از آنها را متکلمان برشمرده‌اند از جمله:

الف) قدیم، عدم بر آن جایز نیست؛ چون وجوب ذاتی دارد. چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد: «والقدیم لا یجوز علیه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده الیه»^{۷۴} «قدیم عدم بر او جایز نیست چون یا وجوب ذاتی دارد یا به واجب بالذات متکی است، مانند صفات حق تعالی؛ چون مستند به ذات واجب بالذات و عین واجب بالذات هستند بنابراین عدم بر آنها محال است. بدیهی است که این حکم مختص قدیم ذاتی است نه زمانی.

ب) قدیم ذاتی اختصاص به خدای تعالی دارد یعنی تنها او قدیم است، و قدیمی جز او نیست. چنان که شیخ مفید می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - وَاحِدٌ فِي الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَزَلِيَّةِ...»^{۷۵} «خدای تعالی در خدایی اش و ازلی بودنش

شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۹۲

مبانی

یگانه است.»

خواجه نصیرالدین طوسی در این راستا می‌نویسد: «و لا قدیم سوی الله تعالی»؛^{۷۶} «قدیمی جز خدای تعالی نیست.»

ج) حادث یا در ذاتش حادث است که حادث ذاتی نامیده می‌شود یا در ظرف زمان وجود پیدا می‌کند و وجودی زمانمند دارد که آن را حادث زمانی می‌نامند.

د) شیء حادث یا در جوهرش حادث است یا در اعراضش؛ اگر شیء در جوهرش حادث باشد، یا بعد از حدوث ثبات دارد یا بعد از حدوث پیوسته در تحول و تکامل است؛ نوع اول را جوهر ثابت و نوع دوم را جوهر متغیر می‌نامند که در بحث جوهر اشاره می‌شود.

اگر کسی در جوهرش تحوّل و تحرّک داشته باشد، به این معنا است که به طور دائم در حال حدوث و پیدایش است. آنگاه اگر شیء در حدوثش نیاز به فاعل ایجاد داشته باشد، به این معنا است که فاعل، پیوسته در حال ایجاد است و ثابت می‌شود که نیاز شیء حادث به فاعل مؤثر و موجد، دائمی است، بر خلاف سخن برخی متکلمان که تصور می‌کردند عالم اجسام تنها در وجود اولیه‌اش به خدا نیاز دارد و خدا را چون بنّایی تصور می‌کنند که بنا فقط در ایجادش به وی نیازمند است.^{۷۷}

این تصور به دلیل عقل و نقل باطل است؛ چون عالم ماده همواره در حال نو شدن است و مفهوم عالم مفهومی اعتباری است که از مجموعه اشیا مادی اخذ شده است و چون هر شیء مادی همواره در حال پیدایش است و هر دم لباسی نو بر تن می‌کند، پس کلّ عالم ماده در حال شدن است. این تحلیل مبتنی بر حدوث زمانی صدرایی است. چنان‌که می‌نویسد: «العالم کله حادث زمانی إذ کلّ ما فیه مسبوق الوجود بعدم زمانی متجدّد»؛^{۷۸} «همه اجزای عالم، حادث زمانی است؛ زیرا هر چه در عالم هست وجودش مسبوق به عدم زمانی است.»

با این تحلیل از حدوث عالم، می‌توان واجب تعالی را اثبات کرد و الاً اگر کسی عالم را تنها در اعراضش متغیر و متحرّک بداند آنگاه باید بپذیرد که عالم تنها در اعراضش حادث است و تنها در اعراضش به فاعل مؤثر نیازمند است. در این صورت مطلوب متکلمان که حدوث زمانی عالم در جوهر ذات و اعراضش می‌باشد حاصل نخواهد شد.

۳ - ۷. واجب و ممکن: یکی از تقسیمات اولیه موجود، تقسیم آن به «واجب» و «ممکن» است؛ یعنی هر موجودی در ذاتش یا وجوب وجود دارد یا ندارد، اولی را واجب الوجود بالذات و دومی را واجب بالغیر می‌نامند. چون در وجودش وابسته به غیر است. پس به طور کلی موجود، دو مصداق بیشتر ندارد؛ یکی واجب الوجود بالذات و دیگری واجب الوجود بالغیر. واجب بالغیر را ممکن بالذات می‌نامند، چون اگر امتناع ذاتی داشت، داخل در دایره وجود نمی‌شد و امکان سلب دو

ضرورت وجود و عدم است. خواجه نصیر در تقسیم موجود به واجب و ممکن می‌نویسد:

«قسمة الموجود الی الواجب و الممكن ضروریةً و زَدَّتْ عَلی الوجود من حیث هو قابل لتقیید و عدمه».^{۷۹}

«تقسیم موجود به واجب و ممکن بدیهی است و این تقسیم از آن جهت بر وجود وارد می‌شود که مطلق وجود، قابل تقیید و عدم تقیید است.»^{۸۰}

۳-۷-۱. واجب الوجود: در منظومه هستی موجودی هست که وجوب، ذاتی اوست و ویژگی‌های خاص خودش را دارد؛ از جمله:

الف) استغنائی ذاتی: گفته شد واجب الوجود بالذات، موجودی است که وجود، ذاتی‌اش باشد؛ وقتی وجود، ذاتی‌اش شد، ثبوت ذاتی برای ذی‌الذاتی ضروری خواهد بود؛ یعنی در ذاتش وجوب دارد و چیزی که در ذاتش واجب باشد از ماسوای ذاتش بی‌نیاز بوده و از چیزی تأثیر نمی‌پذیرد و در نتیجه مستغنی بالذات است.

ب و ج: مرکب نبودن و جزء مرکب واقع نشدن:

موجودی که وجوب، ذاتی اوست نمی‌تواند مرکب باشد و یا جزئی از مرکب باشد. چون ترکیب، مستلزم نیاز است و این با وجوب ذاتی سازگار نیست؛ چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد:

«و يستحيل صدق الذاتي علی المركب و لا یكون جزءاً من غیره».^{۸۱}

«صدق وجوب ذاتی بر مرکب، محال است و واجب بالذات، جزء چیزی قرار نمی‌گیرد چون لازمه آن، انفعال است.»

علامه حلی در شرح آن می‌نویسد: «هر مرکبی به اجزایش نیازمند است و هر نیازمندی ممکن است در حالی که واجب فرض کردیم.»^{۸۲}

لاهیجی نیز در شرح آن می‌نویسد: «محال است مرکب، واجب بالذات باشد؛ زیرا هر مرکبی در قوامش نیازمند اجزایش هست.»^{۸۳}

د) امتناع اجتماع واجب ذاتی با واجب غیری: یعنی ممکن نیست موجودی هم واجب الوجود به ذات باشد و هم وجوب غیری داشته باشد؛ زیرا لازمه وجوب غیری، امکان ذاتی است و امکان ذاتی با وجوب ذاتی تقابل دارند. پس اجتماعشان محال است. علامه حلی در این باره می‌نویسد:

«شی واحد وقتی در ذاتش واجب است، محال است واجب بالغیر بشود... چون موجود یا بی‌نیاز از غیر است یا نیازمند و واسطه‌ای نیست اولی واجب بالذات و دومی واجب بالغیره نامیده می‌شود.»^{۸۴}

هـ) بساطت واجب: وقتی در ویژگی قبل ثابت کردیم هیچ‌گونه ترکیبی در واجب بالذات راه ندارد،

نتیجه می‌گیریم که واجب بالذات بسیط محض است و واجب بالذات ماهیت ندارد؛ چون ماهیت داشتن حداقل مستلزم ترکیب عقلی شیء از ماهیت و وجود است و ثابت کردیم ترکیب داشتن واجب، محال است. از این رو، گفته‌اند: «واجب الوجود ماهیته اینته»^{۸۵} «واجب الوجود ماهیتش همان وجود خاص اوست یعنی ماهیت ندارد».

خواجه نصیر می‌نویسد: «و لا یزید وجوده و نسبته علیه و إلا لکان ممکناً»^{۸۶} «واجب الوجود وجودش زاید بر حقیقتش نیست» و به گفته علامه حلّی، وجود واجب الوجود لذاته، عین حقیقتش هست و جویش نیز نفس حقیقت اوست.^{۸۷} و اگر وجودش یا جویش غیر از حقیقت واجب او باشد، مستلزم ترکیب است و ترکیب مستلزم امکان.

لاهیجی در شرح کلام خواجه می‌نویسد:

«اگر واجب الوجود بالذات ماهیت داشته باشد لازم می‌آید معلول غیر باشد زیرا هر

چیزی که ماهیتی غیر از وجودش داشته باشد معلول است»^{۸۸}

و) وحدت واجب بالذات: وحدت چند معنا دارد؛ گاه به معنای قلت و کمی است و آن یک در مقابل دو و بیش از آن است، دیگری به معنای وحدت نوعی است که شیء نوع واحد است. این وحدت با کثرت افرادی سازگار است؛ مانند انسان، که نوع واحد است، اما افراد زیادی دارد. این دو معنا در وجوب ذاتی و واجب الوجود بالذات راه ندارد، اما وحدت به معنای بساطت ذات و یگانه بودن و مانند نداشتن برای واجب الوجود بالذات ثابت است. اولی از ترکیب نداشتن و بساطت ذاتی نتیجه می‌شود که پیشتر اثبات شد و دومی از ماهیت نداشتن، زیرا هر چیزی که مانند داشته باشد از جوه اشتراکشان یک ماهیت نوعی جوهری یا عرضی استنباط می‌شود و این لازمه‌اش ترکیب هر کدام از ما به الاشتراک و ما به الاختلاف است و این با بساطت، ناسازگار است.

۳- ۷- ۲. ممکن بالذات: هر ماهیتی را اگر من حیث ذاتش بدون توجه به وجود یا عدم و بدون

توجه به علتش ملاحظه کنیم، نه وجوب وجود دارد و نه امتناع.

خواجه می‌نویسد: «عروض الامکان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر الی الماهیه و علتها»^{۸۹}؛

«وصف امکان بر موجودات وقتی عارض می‌شود که ماهیت ممکن را در عقل، بدون توجه به

وصف وجود یا عدم، ملاحظه نماییم».

بنابراین، هر موجودی از حیث ذاتش یا واجب است یا ممکن که اولی واجب بالذات و دومی ممکن

بالذات نامیده می‌شود.

بحث امکان را در سه بخش پی می‌گیریم:

الف: ویژگی‌های ممکن

مهمترین ویژگی‌های ممکن بالذات عبارت‌اند از:

ماهیت داشتن، وابستگی و نیازمندی، وجوب غیری، ترکیب و...

۱. ماهیت داشتن: ماهیت در اینجا به معنای چِستی شیء یا محدودیت وجودی اوست. هر موجود ممکن یک «هستی» دارد و یک «چِستی»، که چِستی بعد از سؤال از هستی شیء طرح می‌شود؛ به عنوان مثال، اگر با کسی که در بیابان سفر نکرده باشد و نامی از حیوانی به نام شیر به گوشش نخورده باشد، سفر برویم و از دور چیزی ببینیم و بگوییم شیر است، بعد از تصدیق هستی آن از چِستی‌اش می‌پرسد.

آنچه در پاسخ این سؤال می‌آید «ماهیت» شیء نامیده می‌شود؛^{۹۰} یعنی با بیان چِستی شیء حقیقت و ذات آن را مشخص می‌کنیم. گفتنی است که بیان چِستی یک شیء، وقتی کامل است که تمام ذاتیات آن را بیان کند^{۹۱} و الا بیان بعضی از ذاتیات و عرضیات شیء، حد ناقص یا رسم نامیده می‌شود.^{۹۲}

رابطه امکان با وجود و ماهیت؛ هرگاه امکان، وصف ماهیت قرار گیرد، امکان ماهوی نامیده می‌شود و به این معناست که ماهیت در حد ذاتش نسبت به وجود و عدم، نسبت مساوی دارد و بدون ایجاد علت تامه، موجود شدنش محال است؛ زیرا مستلزم ترجیح بلا مرجح^{۹۳} و یا قول به اولویت^{۹۴} است و همه اینها بر اساس حکم عقل محال است. هرگاه امکان، وصف وجود قرار گیرد؛ یعنی هر ممکنی را نسبت به علت تامه‌اش لحاظ کنیم، عین وابستگی و ربط به علت خویش است.

و ممکن، از شئون ذات علت خویش است و این را امکان فقری نامند. در این نگاه نیازی به لحاظ ماهیت نیست که امکان وصف آن باشد بلکه از فقر وجودی معلول به علت وجودی‌اش انتزاع می‌شود و نیازمندی، عین ذات معلول ممکن بوده و بدون لحاظ علتش، نیستی محض است؛ برخلاف امکان ماهویکه به لحاظ ماهیت سنجیده می‌شود و وصف ماهیت قرار می‌گیرد^{۹۵} و ماهیت در عقل، موضوع امکان می‌شود، اما در امکان فقری، موضوعی نیست تا امکان، محمول آن باشد.

۲. وابستگی به غیر و نیازمندی: امکان، اگر وصف ماهیت باشد معروض و موصوف آن ماهیت عقلی است و براساس قاعده فرعیت نیازمند موضوع است و اگر مراد امکان وجودی باشد، عین وابستگی و نیاز به علت است نه چیزی باشد که وابسته باشد. پس در هر صورت، ممکن برای موجود شدنش

نیازمند به غیر است و این حکمی بدیهی است.

چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد: ^{۹۶} «و الحكم بحاجة الممكن ضروري» ^{۹۷}.

۳. وجوب غیری: هر موجود ممکنی واجب به وجوب غیری است. چون ممکن در حد ذاتش، اقتضای وجود ندارد. حال که موجود است، پس علت تامه آن، وجودش را واجب ساخته است. چون بر اساس قواعد عقلی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ «یعنی هر ماهیت ممکن در حد ذاتش اقتضای وجود یا عدم را ندارد. پس تا علت وجودی آن را ضروری نسازد موجود نمی‌شود.» این وجوبی که از ناحیه علت بر ممکن فرود می‌آید و وجودش را ضروری می‌کند وجوب غیری نامیده می‌شود. وجوب غیری با امکان ذاتی جمع می‌شود و چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد: «ولا منافاة بین الامکان و الغیری» ^{۹۸} از این اصل، بطلان اولویت غیری نیز ثابت می‌گردد؛ چنانکه خواجه می‌نویسد: «و لا تکفی الخارجیة» ^{۹۹}.

۴. ترکیب: یکی از خواص ممکنات این است که مرکب از ماهیت و وجودند و این قاعده‌ای عقلی است که «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود». چنانکه استاد جعفر سبحانی می‌نویسد: «قسم دیگری از ترکیب عقلی که دقیق‌تر از ترکیب شیء از جنس و فصل است، مرکب بودن هر ممکنی از وجود و ماهیت است؛ چنان که این قول مشهور است که: کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» ^{۱۰۰}.

ترکیب دیگری که به اعتبار ماهیت برای ممکن متصور است، ترکیبی از جنس و فصل است. هر ماهیت ممکنی، اگر چه در خارج بسیط باشد اما قابل تحلیل عقلی به جنس و فصل است؛ چنانکه درباره جواهر بسیط و اعراض گفته شد؛ به عنوان مثال سیاهی و سفیدی دو رنگ متضاد در خارج هستند. رنگ بودن جنس آنهاست و قابض النور البصر و مفرق النور. ^{۱۰۱} البصر، فصل هر کدام است. ۵. امتناع ترجیح بلامرجح: مفاد این قاعده بیان این نکته است که ماهیت ممکن که در حد ذاتش نسبت به وجود و عدم نسبت تساوی دارد، بدون هیچ علت خارجی وجود بخش، موجود گردد و این محال است و محال بودن آن از بدیهیات عقلی است. چنانکه لاهیجی می‌نویسد:

«وجود و عدم هر دو نظر به ذات ممکن مساوی باشند و چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد به مرجحی، چه ترجیح بلامرجح بالضرورة و الاتفاق محال باشد.» ^{۱۰۲}

۶. بطلان اولویت ذاتی: اولویت ذاتی ممکن، همان‌گونه که اشاره شد محال است؛ چنانکه خواجه می‌نویسد: «و لا تتصور الأولویة لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته» ^{۱۰۳} یعنی قبل از آنکه ماهیت ممکن

بواسطه علتی به حدّ وجوب برسد، یکی از طرفین وجود با عدم در ذات ممکن اولویت پیدا کند، این محال است، چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است که امتناع آن بدیهی است. لاهیجی نیز در بطن اولویت می‌نویسد:

« ممکن به مجرد اولویت موجود نتواند شد، خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر... [زیرا] با اولویت وجود، عدمش جایز خواهد بود یا نه؟ اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد... و اگر عدم جایز باشد، پس جایز بودی که به جای اینکه وجود واقع شد، عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم، واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح^{۱۴} باشد.»^{۱۵}

۷. نیازمندی ممکن به علت در بقاء برخلاف برخی متکلمان که ممکن را تنها در پیدایش، نیازمند به علت می‌دانند.^{۱۶} متکلمان امامیه معتقدند که ممکن همان‌گونه که در موجود شدنش نیازمند به علت تامه است، در بقایش نیز مادام که باقی است نیازمند به علت مؤثر بوده و فنای علت، مستلزم فنای معلول است؛ چنانکه خواجه نصیر می‌نویسد: «والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته».^{۱۷} ممکن در حالت بقاء هم نیازمند به علت وجود بخش است؛ چون علت نیازمندی به علت، امکان است و وصف امکان هرگز از ماهیت ممکن جدا نمی‌شود؛ خواه در قبل از تحقق شیء باشد یا بعد از آن. پس همواره ممکن به بقای علتش باقی است و به فنای علت تامه‌اش فانی می‌شود. ابن میثم بحرانی نیز پنج مورد از خواصی را که برای ممکن برشمردیم بررسی کرده است:^{۱۸}

ب) معانی امکان:

برای امکان چند معنا بر حسب موارد کاربرد آن بیان شده است:

۱. امکان ذاتی: چنانکه اشاره شد هر ماهیت ممکنی برای آنکه موجود شود باید ممکن به امکان ذاتی باشد چون وجوب و امتناع ملاک بی‌نیازی است.
 ۲. امکان استعدادی: هر موجود مادی قبل از پدید آمدنش علاوه بر آنکه باید متصف به امکان ذاتی باشد لازم است متصف به امکان استعدادی نیز باشد؛ یعنی استعداد شدن موجود نوعی خاص را داشته باشد، این قوه یا استعداد، امر وجودی است که در شیء حادث موجود است مانند بذر گندم که استعداد خوسه شدن را دارد و جنین که استعداد نوزاد شدن دارد.
 - امکان استعدادی قابلیت شدت و ضعف دارد و هر مقداری که شیء به سوی فعلیت می‌رود قوه‌اش کم می‌شود و وقتی شیء تمام فعلیت خویش را کسب کرد، قوه او باطل می‌شود.
- خواجه نصیر در تشکیکی بودن امکان استعدادی می‌نویسد:

« و الاستعدادي قابل للشدّة والضعف و يعدم و يوجد للمركبات و هو غير الإمكان

الذاتي». ۱۰۹

«امکان استعدادی قابلیت شدت و ضعف دارد و در اشیای مرکب یافت می‌شود و بعد از فعلیت شیء از بین می‌رود و آن غیر از امکان ذاتی است.»^{۱۱۰}

۳ و ۴. امکان عام و امکان خاص: امکان ذاتی را امکان خاص نیز می‌نامند و به این نام خوانده می‌شود وقتی در مقابل امکان عام قرار گیرد. امکان عام تنها سلب ضرورت از طرف وجود یا عدم است اما امکان خاص سلب ضرورت وجود و عدم هر دو است. امکان عام و خاص بیشتر جهت قضایا قرار می‌گیرند و قضایای حملی را موجه می‌سازند. در این راستا اقسامی دیگر برای امکان برشمرده‌اند؛ مانند امکان اخص، امکان وقوعی و استقبالی که در منطق و حکمت از آن بحث می‌شود که در این متخصر نمی‌گنجد.

ج) اقسام ممکنات

ممکنات به اعتبار ماهیت خارجیشان به دو قسم کلی جوهر و عرض تقسیم می‌شوند. متکلمان امامیه از آن در بحث لطیف الکلام یا دقیق الکلام بحث می‌کنند.^{۱۱۱} خواجه نصیر بحث جوهر و اعراض را در مقصد دوم تجرید الاعتقاد بعد از امور عامه قرار داده است و جوهر و عرض را از اقسام ممکن می‌شمارد و می‌نویسد:

«الممكن إمّا أن يكون موجودا في الموضوع و هو العرض أولا و هو الجوهر».^{۱۱۲}

«ممکن یا موجود در موضوع است که عرض نامیده می‌شود یا در موضوع نیست

که جوهر است.»

مبحث جوهر و عرض در بخش بعد، که در شماره آینده انتشار خواهد یافت، بررسی می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲

۲. همان، ص ۲۴

۳. ماهیت به معنای چیستی اشیا در مقابل هستی آنها است؛ یعنی ذهن از اشیای خارجی دو مفهوم چیستی و هستی انتزاع می‌کند و هستی را بر چیستی‌های گوناگون حمل می‌کند.

۴. نک: همان، صص ۲۴ و ۲۵

۵. همان.

۶. همان، ص ۲۵

۷. همان، ص ۲۹

۸. لاهیجی، شوارق الالهام، ج اول، ص ۲۲۱
۹. حلی، کشف المراد، ص ۳۲
۱۰. همان.
۱۱. فاضل مقداد در تعریف حال می نویسد: «الحال عندهم صفة لموجود لا یوصف بالوجود و العدم ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين»، ص ۲۱۶
۱۲. عبدالجبار معتزلی، شرح اصول خمسة، ص ۱۸۲
۱۳. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۲۱۶
۱۴. حلی، کشف المراد، ص ۴۱
۱۵. همان، ص ۳۰
۱۶. حلی، کشف المراد، ص ۴۱
۱۷. نک: لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۸۴
۱۸. لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۲۸۳
۱۹. همان، ص ۲۸۴
۲۰. نک: زوزی ملا عبدالله، لمعات الالهيه صص ۸۵ و ۸۶، زوزی آقا علی مدرسی بدایع الحکم، ص ۲۳۱
۲۱. ابن سینا، الهیات شفا، ص ۲۷۹
۲۲. صدر المتألهین، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۱۰۷۲
۲۳. همان، ص ۱۰۷۱
۲۴. همان.
۲۵. نک: همان، ص ۱۰۷۲
۲۶. اینجا تشکیک در مقابل توطی و تساوی است؛ مثلاً مفهوم اسب که بر همه افرادش به طور یکسان حمل می شود متوطی و مفهوم نور که بر افراد مختلف نور حمل می شود مشکک نامند.
۲۷. نک، شهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقایق الربانية، ص ۲۳
۲۸. حلی، کشف الراد، ص ۲۸
۲۹. قضیه حقیقی فضیه ای است که موضوع آن را افراد محقق الوجود و مقدر الوجود تشکیل می دهند؛ مثلاً هر آهنی چکش خوار است. این محمول هم بر آهن های موجود و هم آهن های مکشوف در آینده حمل می شود.
۳۰. معقول ثانی فلسفی مفاهیمی اعتبار هستند که ذهن از خارج دریافت می کند مفهوم ذهنی است اما ما به ازای مفهوم خارجی است؛ مانند علیت و معلولیت، وحدت و کثرت، متقدم و متأخر، وجود، ماهیت و... نک: حلی، کشف المراد، صص ۶۵ و ۶۶

۳۱. ابن عربی، فتوحات، ۴ جلدی، ج ۱، ص ۳۶
۳۲. ابن سینا، رسائل، ص ۳۰۶
۳۳. ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۲۸۱
۳۴. شهرزوری، رسائل الشجرة الالهيه، ص ۲۳
۳۵. نك: لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، صص ۲۶۹ و ۲۷۰
۳۶. نك: حلی، كشف المراد، ص ۴۰
۳۷. همان.
۳۸. همان ص ۷۰
۳۹. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۶۱۶
۴۰. بقره: ۳
۴۱. المیزان، ج ۱، ص ۴۶، چاپ جامعه مدرسین، ۱۴۱۷
۴۲. خواجه نصیر طوسی، آغاز و انجام، ص ۱۵
۴۳. خواجه نصیر در تعریف علت می نویسد: «هر شیئی که چیزی از او پدید آید؛ خواه مستقلاً آن را پدید آورد یا به انضمام چیزی دیگر، آن را علت آن چیز و آن پدیده را معلول می نامند. حلی، كشف المراد، ص ۱۱۴
۴۴. حلی، كشف المراد، ص ۱۱۵
۴۵. حلی، كشف المراد، صص ۱۲۷ و ۱۲۸
۴۶. همان، ص ۱۲۸
۴۷. همان، ص ۱۲۹
۴۸. حلی، كشف المراد، ص ۱۳۰
۴۹. غایت طبیعی مثل حرکت اجزای طبیعت ماه و خورشید و... غایت شوقی خیالی؛ مانند حرکت حیوان برای طلب غذا و غایت عقلی؛ مانند فعالیت های عقلی انسان.
۵۰. حلی، همان، صص ۱۳۰ تا ۱۳۲
۵۱. حلی، كشف المراد، ص ۱۳۳
۵۲. همان، ص ۱۵۵
۵۳. نك: حلی، كشف المراد، ص ۱۱۶
۵۴. میرداماد، جزوات و مواظبت، صص ۱۲۹ - ۱۳۱، ۱۵۶؛ همو، نبراس الضیاء و تسواء السواء، ص ۷۹
۵۵. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرات الاکوان، ص ۵۶
۵۶. نك: صدر المتألهین، شرح برزاد المسافر، صص ۴۰ و ۴۰۸ پاورقی.

۵۷. نک: ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۴۱
۵۸. سبحانی، رسائل و مقالات، ص ۱۱
۵۹. حلی، کشف المراد، ص ۱۱۶
۶۰. همان، ص ۱۱۷
۶۱. حلی، کشف المراد، ص ۱۱۷
۶۲. حکما و متکلمان دلایل متعددی برای امتناع تسلسل بیان کرده‌اند، نک حلی همان ص ۱۱۸ و صدر المتألهین اسناد ازدواج، ج ۲
۶۳. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱
۶۴. حلی، کشف المراد، ص ۱۱۹
۶۵. همان، صص ۱۱۹ و ۱۲۰
۶۶. همان، ص ۱۱۹
۶۷. همان.
۶۸. نک: علامه طباطبائی، نهاية الحکمه، ص ۱۹۸
۶۹. حلی، کشف المراد، ص ۵۷
۷۰. ابن نوبخت، ابن اسحاق ابراهیم، الباقوت فی علم الکلام، ص ۳۶
۷۱. حلی، کشف المراد، ص ۵۷
۷۲. همان، صص ۵۹ و ۶۰
۷۳. همان.
۷۴. حلی، کشف المراد، ص ۸۴
۷۵. مفید، اوائل المقالات، ص ۵۶
۷۶. حلی، کشف المراد، ص ۸۲
۷۷. نک: ابن سینا، اشارات و التبیها، نمط پنجم، صص ۱۲۹ و ۱۳۰
۷۸. صدر المتألهین، رساله عرشیه، ص ۱۴
۷۹. حلی، کشف المراد، ص ۷۵
۸۰. مراد این است که موجود وجودش یا مقید به علت است یا مقید نیست اولی را ممکن و دومی را وجود مطلق و واجب الوجود نامند.
۸۱. حلی، کشف المراد، صص ۶۱ و ۶۲
۸۲. همان.

۸۳. لاهیجی، شوارق الالهام ازدواج اول، ص ۴۲۵

۸۴. حلی، همان، ص ۶۱

۸۵. طباطبایی، سید محمد حسین، بداية الحکمه، ص ۴۹

۸۶. حلی، کشف المراد، ص ۶۲

۸۷. همان.

۸۸. لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۴۳۱

۸۹. حلی، کشف المراد، ص ۵۳

۹۰. ماهیت در فلسفه صدرایی، حدّ وجودی شیئی است؛ یعنی وقتی وجود از واجب الوجود بالذات سریان پیدا می‌کند در قالب‌های گوناگونی ریخته می‌شود و هر وجودی مطابق با ظرف خودش، حدّ خاصی پیدا می‌کند. این حدود وجودی ممکنات، ماهیت نامیده می‌شود.

۹۱. یعنی تعریف مشتمل بر جنس قریب و فصل قریب باشد.

۹۲. تعریف به فصل قریب یا جنس بعید. و فصل قریب را حدّ ناقص و تعریف به جنس قریب و عرضی خاص را رسم تام و تعریف به عرضی خاص و آنچه که به منزله عرضی خاص است که شیء را از ما سواش جدا کند رسم ناقص نامیده می‌شود. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مظفر محمدرضا، المنطق، ص ۹۸

۹۳. ترجیح بلامرجح: یعنی ماهیت ممکن که تساوی نسبت به وجود و عدم دارد بدون هیچ علت خارجی جنبه وجود در آن رجحان پیدا کند و این محال است (نک لاهیجی، گوهر مرداد، ص ۲۰۷).

۹۴. اولویت یا ذاتی است یا غیر، اولویت ذاتی؛ یعنی ماهیت ممکنه بدون اینکه علتی وجودش را واجب گرداند خودش در ذاتش نسبت به وجود اولویت پیدا کند و موجود شود. و اولویت غیر؛ یعنی علت بدون آنکه شیء ممکن را به وجوب برساند آن را اولویت ببخشد و در حالی که عدم شیء هم جایز است، شیء موجود شود و این سخن بر اساس قاعدة «الشیء مالم یجب لم یوجد» باطل است. (نک: لاهیجی، همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹)

۹۵. نک: صدر المتألهین، ج ۱، صص ۸۶ و ۸۷

۹۶. حلی، کشف المراد، ص ۷۸

۹۷. همان.

۹۸. همان ص ۵۳

۹۹. لاهیجی، شوارق، ج ۱، ص ۳۷۳

۱۰۰. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب والسنة و العقل.

۱۰۱. در تعریف گفته‌اند: رنگی است که نور چشم را جمع می‌کند و سفیدی، رنگی است که نور چشم را می‌پراکند.

۱۰۲. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۰۷

۱۰۳. همو، شوارق ج ۱ ص ۳۶۴

۱۰۴. البته درست تر آن است که گفته شود مستلزم ترجیح بلامرجح است که موذر اتفاق متکلمان بوده و بحث خواص ممکن مناسبت بیشتری دارد.

۱۰۵. لاهیجی، همان، ص ۲۰۹

۱۰۶. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، صص ۶۹-۶۷؛ لاهیجی، شوارق، ج ۱، ص ۵۴۱

۱۰۷. حلی، کشف المراد، ص ۸۱

۱۰۸. نک: ابن میثم، قواعد المرام، صص ۴۹-۴۷

۱۰۹. حلی، کشف المراد، ص ۵۶

۱۱۰. تفاوت‌هایی چند بین امکان ذاتی و استعدادی وجود دارد؛ از جمله امکان ذاتی وصف ماهیت ذهنی است اما امکان استعدادی وصف وجود خارجی است، امکان ذاتی بر همه ممکنات عارض می‌شود اما امکان استعدادی قابلیت شدت و موجودات مادی است امکان ذاتی بطور مساوی بر همه ممکنات حمل می‌شود اما امکان استعدادی قابلیت شدت و ضعف دارد. امکان ذاتی همواره وصف ماهیت ممکن باقی می‌ماند اما استعدادی وقتی شیء به فعلیت رسید از بین می‌رود....

۱۱۱. نک: مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱، باب القول فی اللطیف من الکلام.

۱۱۲. حلی، کشف المراد، ص ۱۳۸