

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

شرح اشارات و تنبیہات

تقریرات درس استاد معظم
آیت اللہ سید حسن سعادت مصطفوی

به کوشش: دکتر رضا محمدزاده



انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com
فروشگاه اینترنتی:
www.ketabesadiq.ir

شرح اشارات و تنبیها تـ تقریرات درس استاد معظم حضرت آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی
به کوشش: دکتر رضا محمدزاده ■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع) ■ چاپ اول: ۱۳۹۴
قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال ■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه ■ چاپ و صحافی: زلال کوثر ■ شابک: ۹۷۸۶۰۰۲۱۴۴۴۰۹

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

سرشناسه: محمدزاده، رضا، ۱۳۴۳-
عنوان و نام پدیدآور: شرح اشارات و تنبیها تـ تقریرات درس استاد معظم آیت الله
سید حسن سعادت مصطفوی / به کوشش رضا محمدزاده.
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۱۶۴ ص.
فروست: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع): ۴۰؛ مطابعات قرآن و حدیث: ۳۷.
قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹-۴۴-۲۱۴-۶۰۰-۹۷۸
شناسه افزوده: محمدزاده، رضا - ۱۳۴۳
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق علیه السلام
شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۳۴۸۷۹

فهرست مطالب

۷.....	سخن ناشر.....
۹.....	پیشگفتار.....
۱۱.....	مقدمه.....
۱۱.....	مقدمه ویراستار.....
۱۳.....	فصل ۱. بررسی عنوان این نمط: التَّمَطُ الرَّابِعُ فِي الْوَجُودِ وَ عِلَلُهُ.....
۱۷.....	فصل ۲. وجود، منحصر در محسوسات نیست.....
۲۳.....	فصل ۳. پاسخ به یک اشکال.....
۲۵.....	فصل ۴. دلایلی دیگر بر وجود موجودات غیر محسوس.....
۳۱.....	فصل ۵. مبدأ حقایق اشیاء، غیر محسوس است.....
۳۵.....	فصل ۶. علّت‌های چهارگانه.....
۴۱.....	فصل ۷. تفاوت بین وجود و ماهیت.....
۴۳.....	فصل ۸. ارتباط علّت‌های چهارگانه.....
۵۱.....	فصل ۹. علّت نخستین، علّت فاعلی است.....
۵۳.....	فصل ۱۰. تقسیم موجودات به واجب و ممکن.....
۵۷.....	فصل ۱۱. ذات ممکن اقتضاء وجود و عدم ندارد.....

فصل ۱۲. اثبات اجمالی واجب الوجود بالذات	۵۹
فصل ۱۳. اثبات تفصیلی واجب الوجود بالذات	۶۳
فصل ۱۴. علّت واجب، اوّل به افراد مجموعه وجود می دهد	۶۷
فصل ۱۵. برهان وسط و طرف بر ابطال سلسلهی ممکنات	۷۱
فصل ۱۶. پایان مسألهی اثبات واجب الوجود بالذات	۷۳
فصل ۱۷. مقدمه‌ی اوّل اثبات وحدت واجب الوجود	۷۵
فصل ۱۸. مقدمه‌ی دوم اثبات وحدت واجب الوجود	۷۹
فصل ۱۹. اثبات وحدت واجب الوجود بالذات	۹۳
فصل ۲۰. نتیجه‌ای از فصل پیش	۱۰۵
فصل ۲۱. واجب الوجود بالذات واحد است	۱۰۹
فصل ۲۲. اثبات بساطت ذات واجب الوجود بالذات	۱۱۱
فصل ۲۳. ماهیت واجب الوجود بالذات همان وجود اوست	۱۱۷
فصل ۲۴. واجب الوجود بالذات جسم و جسمانی نیست	۱۱۹
فصل ۲۵. واجب الوجود بالذات ترکیب ماهوی ندارد	۱۲۳
فصل ۲۶. واجب الوجود بالذات جوهر نیست	۱۲۷
فصل ۲۷. واجب الوجود بالذات ضدّ ندارد	۱۳۱
فصل ۲۸. راه شناخت واجب الوجود	۱۳۳
فصل ۲۹. اثبات علم واجب الوجود بالذات	۱۳۵
فصل ۳۰. برهان صدیقین بهترین راه اثبات خدا است	۱۳۹
فهرست منابع	۱۴۳
نمایه	۱۴۵

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزار در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد. از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت **مکتب علمی امام صادق علیه السلام** را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان‌شاءالله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

پیشگفتار

کتاب حاضر متن جلسات درس شرح اشارات ابن سینا از حضرت آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی دام‌ظله می‌باشد. این جلسات به پیشنهاد برخی از دوستان و به منظور بهره‌گیری هرچه بیشتر دانشجویان دانشگاه امام صادق علیه السلام و سایر علاقه‌مندان به دریای بی‌پایان معارف قرآن کریم تشکیل شد و ایشان نیز باکمال بزرگواری پذیرفتند. معظم‌له که یکی از ذخایر علمی و معنوی حوزه و دانشگاه هستند، در اکثر علوم اسلامی از فقه و اصول و سیره گرفته تا کلام و فلسفه و عرفان و تفسیر قرآن صاحب‌نظر می‌باشند. امید است که این مجموعه و مجموعه‌های آتی مورد استفاده علاقه‌مندان معارف اسلامی قرار گیرد.

مقدمه

کتابی که ملاحظه می‌کنید درس‌هایی است که در دانشگاه‌ها و مراکز دیگر مثل صدا و سیما تقریر نمودم. باید تشکر کنم که دانشکده الهیات و معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه السلام آنها را از صورت گفتاری به صورت نوشتاری و کتاب درآورده و بنده نیز ملاحظه نمودم و اگر نقائص و اشتباهاتی داشته بقدر میسر اصلاح نمودم و لذا این‌ها را تأیید می‌کنم و اگر دانشمندان و یا دانش‌پژوهان در آن مطالبی خلاف برخورد نمودند مرا عفو کنند و بمصداق «ان الجواد قد یکبوا و ان الانسان قد یسهوا» بر حقیر هجمه روا ندارند و برای بنده طلب آمرزش و مغفرت نمایند «اقول ذلک و استغفره الله و أتوب إليه إنه غفور رحیم».

العبد سید حسن السعادة المصطفوی.

مقدمه ویراستار

حضرت آیت‌الله سید حسن مصطفوی فیلسوف و حکیم بزرگ و استاد گرانقدر اینجانب سال‌هاست که به امر تدریس و تحقیق در عرصه‌ی علوم اسلامی از جمله حکمت و فلسفه‌ی اسلامی مشغول بوده و علاقمندان و شاگردان خویش را از بحر معارف و ذخایر علمی خویش سیراب نموده‌اند. آنچه در پی می‌آید تقریر دروس ارزشمند ایشان در خصوص نمط چهارم اشارات و تنبیهات اثر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌باشد.

تنظیم این مجموعه توسط اینجانب و شاگردان آن بزرگوار حداقل تلاش و بضاعتی برای جبران ذره‌ای از دین بزرگی است که معظم له بر عهده‌ی ما داشته‌اند. از درگاه خداوند منان آرزوی توفیق و طول عمر با برکت برای استاد بزرگوار را مسألت دارم.

رضا محمدزاده
دی ماه ۱۳۹۳

صدیق استاد محترم و روح بلند گرامی از رحمت و کرم حضرت محمد صلی الله علیه و آله جناب
صمیمانه تشکر میکنم که در صورتی که در این حدیث در مورد حضرت سیدنا
دانشگاه امام صادق علیه السلام را به دست آوردند
سید حسن مصطفوی
۱۳۹۳/۱۱/۱۸



بررسی عنوان این نمط

النَّمط الرَّابِعُ فِي الْوَجُودِ وَ عِلَلُهُ^۱

منظور از وجود، هر جا که مطرح شود یا حقیقت وجود است یا مفهوم وجود. این که حقیقت یا ذات با بُعد واقعی وجود چیست، امری است در نهایت پیچیدگی. به همین جهت هم فلاسفه، شناخت حقیقت وجود را دور از دسترس ادراک بشر می‌دانند، البته علیرغم محال بودن شناخت حقیقت وجود، در فلسفه به حدّ توانایی درک انسان در اطراف آن بحث می‌شود. اما از نظر مفهوم، وجود مفهومی است به معنای دارای اثر بودن و از جمله مفاهیم کلی منطقی است که بر ماهیات حمل می‌شوند. مفاهیم کلی به دو نوع متواطی و مشکک تقسیم می‌شوند. مفاهیم متواطی آن دسته از مفاهیم کلی هستند که حملشان بر ماهیات مختلف بدون هیچگونه تفاوتی یکسان است. به‌طور مثال مفهوم انسانیت بر هر انسانی چه سیاه و چه سفید یا چه کوچک و چه بزرگ به نحو یکسان اطلاق می‌شود. در مقابل، مفاهیم مشکک مفاهیمی هستند که با درجه‌های مختلف یا به‌عبارت منطقی‌تر با شدت و ضعف بر ماهیات حمل می‌شوند. مثلاً مفهوم سفیدی هم بر سفیدی کاغذ

۱. متن اشارات و تنبیهات از این کتاب نقل شده است: الإشارات و التنبیهات، للشیخ الرئيس ابن‌سینا، التحقیق: مجتبی الزارعی، بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ شمسی.

صدق می‌کند و هم بر سفیدی عاج فیل که اوّلی در مرتبه‌ی متوسط سفیدی و دومی در درجه‌ی بالای سفیدی قرار دارد^۱. وجود هم یک مفهوم مشکک است که گاهی بر باری تعالی اطلاق می‌شود که این معنا را می‌رساند که باری تعالی وجودی قائم بالذات است و گاهی بر ممکنات که این معنا را می‌دهد که ممکنات ماهیاتی هستند که وجودشان وابسته به وجود دیگری است.

نظریه‌ی اوّل درباره‌ی عنوان این نمط

به نظر عدّه‌ای از جمله خواجه نصیرالدین طوسی که بزرگترین شارح کتاب اشارات است، منظور شیخ از وجود در اینجا، مفهوم وجود است نه حقیقت وجود. خواجه نصیر می‌گوید:

«منظور از وجود در عنوان این نمط، مفهوم وجود است و این مفهوم به نحو تشکیکی هم بر خدا که وجودی نامتناهی و بی‌علت است، حمل می‌شود و هم بر سایر موجودات ممکن که محدود و معلول هستند. هر مفهومی که به صورت تشکیکی بر اموری حمل می‌شود، نمی‌تواند ذاتی آنها باشد^۲ بلکه باید عرضی‌شان باشد و هر امر عرضی نیز برای عروض بر موضوع، نیازمند علت است. بنابراین مفهوم وجود یک مفهوم عرضی است که عارض بر همه‌ی موجودات است و علت تحقق این عروض خود آن موجودات می‌باشند»^۳.

جمله‌ی اخیر خواجه تذکر این نکته است که اگر یک مفهوم مشکک بر ماهیتی حمل شود، آن ماهیت، علت آن مفهوم خواهد بود، پس به‌طور مثال خود ماهیت کاغذ باعث می‌شود که شدت سفیدی‌اش کمتر از شدت سفیدی

۱. به این مفاهیم از آن جهت مشکک گفته می‌شود که به دلیل تفاوت بین درجات مصادیقشان، انسان را به شک می‌اندازند که چه‌بسا هر یک از آن درجات مفهوم مستقلی باشند.

۲. زیرا در صورت ذاتی بودن این اشکال پیش می‌آید که وقتی آن مفهوم بر مرتبه‌ی شدید حمل می‌شود باید معنای شدید را داخل در آن مفهوم دانست، پس دیگر آن مفهوم بر مرتبه‌ی ضعیف صدق نخواهد کرد و این بر خلاف فرض است.

۳. الإشارات و التنبیهات، ابن سینا، با شروح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب‌الدین رازی، دفتر نشر الکتاب، تهران، ۱۴۰۳ قمری، جلد ۳، صفحات ۲-۱.

بررسی عنوان این نمط: النمط الرابع في الوجود و علله □ ۱۵

عاج باشد یا ذات اقدس اله خود به گونه‌ای است که وجودی قائم بالذات است.

علاوه بر این اگر در اینجا منظور شیخ، حقیقت وجود باشد دو اشکال پیش می‌آید:

(۱) حقیقت وجود موضوع فلسفه‌ی اولی است. موضوع هر علمی عبارت است از امری که در آن علم از عوارض آن بحث شود که این عوارض در مرتبه‌ی متأخر از ذات موضوع قرار دارند، اما علل یا مبادی موضوع که تقدم رتبی بر ذات موضوع دارند نمی‌توانند به عنوان مسأله در آن علم مورد بحث قرار گیرند، بلکه باید به عنوان مبادی تصویری و تصدیقی آن علم پذیرفته شوند.

(۲) لازم می‌آید که یک شیء علت خودش باشد، زیرا عدم که علت حقیقت وجود نیست و خود ماهیت حقیقت وجود هم نمی‌تواند علت خودش باشد، چرا که ماهیت، قبل از وجود و در مرتبه‌ی ذاتش نه موجود است و نه معدوم. در آخر تنها این فرض باقی می‌ماند که علت حقیقت وجود خود حقیقت وجود باشد، یعنی شیء علت خودش شود که بطلانش بدیهی است.

پس عنوان این نمط این خواهد بود: مفهوم وجود و ماهیاتی که وجود بر آنها حمل می‌شود.

نظریه‌ی دوم درباره‌ی عنوان این نمط

طبق نظری دیگر مقصود ابن سینا از وجود در عنوان این نمط حقیقت وجود است نه مفهوم وجود. چنانکه خود وی در بخش الهیات کتاب شفاء صریحاً به این مطلب اشاره کرده است. شیخ در آن کتاب در جواب اشکال اوّل مبنی بر این که هیچ علمی متکفل اثبات موضوع خود نیست، می‌گوید:

«بحث از مبادی یا علل موجودات بحث از عوارض حقیقت وجود محسوب می‌شود، زیرا مبدأ بودن نسبت به حقیقت وجود از مقدمات و علل آن نیست، بلکه امری است عارض بر آن، به این دلیل که وجود می‌تواند علت داشته باشد به اعتبار افراد ممکن‌الوجود و می‌تواند علت نداشته باشد

به اعتبار فرد واجب الوجود». بنابراین بحث از علل وجود از مسائل فلسفه‌ی
اولی است نه از مبادی آن^۱.

ابن سینا در جواب اشکال دوم هم بیان می‌دارد:

منظور از علّت وجود، علّت همه‌ی موجودات نیست. موجودات به دو
دسته تقسیم می‌شوند: وجود خدا که علّت ندارد و بقیه‌ی موجودات که همه
معلول خدا هستند. پس مراد از علّت، علل بعضی از موجودات، یعنی
موجودات ممکن است^۲.

اگر هم اشکال شود که مرجع ضمیر «ه» در کلمه‌ی **عَلَيْهِ** عام است و
تمام انواع وجود را شامل می‌شود، جواب داده می‌شود که طبق قاعده‌ی
استخدام در زبان عربی جایز است که در مواردی مرجع ضمیر عام باشد،
ولی ضمیر به بعضی از افراد آن مرجع برگردد. مثلاً مرجع ضمیر در عبارت
«وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» در آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ
لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا»^۳ بعضی از افراد
مطلقات است که در صدر آیه آمده است. توضیح آن که در صدر آیه حکم
مربوط به همه‌ی زنان مطلقه مطرح شده که هم شامل مواردی می‌شود که
طلاق رجعی است و هم شامل مواردی که طلاق باین است. اما در انتهای
آیه حکم مربوط به زنانی است که از همسر خود طلاق رجعی گرفته‌اند.
با این فرض، عنوان نمط این است: حقیقت وجود و علل موجودات ممکن.
بررسی این دو نظریه مشخص می‌سازد که نظریه‌ی دوم مطابق با واقع
است.

۱. ابن سینا، الهیات شفا، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴

۲. همانجا

۳. بقره، ۲۲۸.

وجود، منحصر در محسوسات نیست

تنبيه: إته قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود. و أنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنك و من يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصّرف، بل بحسب معنى واحدٍ مثل اسم الإنسان؛ فإنكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد و عمرو بمعنى واحدٍ موجود. فذلك المعنى الموجود لا يخلو إمّا أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، و بهذا أعجب.

و إن كان محسوساً فله لا محالة وضعٌ و أين و مقدارٌ معيّن و كيف معيّن، لا يتأتى أن يحسّ بل و لا أن يتخيّل إلّا كذلك، فإن كلّ محسوس و كلّ متخيّل فإنّه

۱. فخر رازی معتقد است ابن سینا در جایی لفظ تنبيه را به کار می برد که برای اثبات مطلب نیازی به اقامه ی دلیل نیست و با اندک دقتی روشن می شود، امّا در جایی که نیاز به استدلال باشد، از لفظ اشاره استفاده می نماید. نک: فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیها، به کوشش علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۱۰.

یتخصّص لا محالة بشيء من هذه الأحوال. و إذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال.

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصليّة التي لا تختلف فيها الكثرة؛ غير محسوس، بل معقولٌ صرف. و كذلك الحال في كلّ كليّ.

در این فصل و دو فصل پیش رو شیخ رئیس این مسأله را مطرح می‌کند که وجود منحصر در محسوسات نیست. این مسأله به این سبب در صدر مباحث این نمط قرار گرفته است که حکمت الهی به معنای خاص، درباره‌ی موجودات مجرد از ماده سخن می‌گوید و بدیهی است تا وجود مجردی اثبات نشود، بحث در پیرامون آن به کلی بی‌معنا خواهد بود.

ملاک موجود بودن نزد مردم

اغلب مردم طبق اوهام خود معتقدند که تنها اشیاء محسوس موجودند و شیئی که حسّ، جوهر آن را درک نکنند موجود نیست. منظور از جوهر در این جا، ذات یا وجود خارجی شیء است، نه جوهر اصطلاحی که به معنای ماهیتی است که در وجود خارجی قائم به خویش است و در مقابلش عرض یعنی ماهیتی که در وجود خارجی قائم به شیء دیگری است، قرار دارد. پس در این جا، جوهر اصطلاحی است به معنای ذات که حتی می‌توان اعراض را هم در زمره‌ی آن محسوب کرد. به نظر خواجه نصیر، شیخ به این جهت به جوهر اشاره کرده که همان اوهام مردم امکان آگاهی به افعال یک شیء را بدون علم به ذات و جوهر آن انکار می‌کنند. لذا ایشان ادراک هر شیء را از طریق ادراک حسی به ذات می‌پذیرند و علم به ذات از طریق علم به افعال شیء را میسر نمی‌دانند^۱. همچنین در نظرشان افعال محسوس نمی‌تواند بر مبدأ غیر محسوس دلالت نماید، بلکه شیء محسوس را در صورتی صادر شده از شیء دیگری می‌دانند که خود آن صادرکننده هم، محسوس باشد. حتی

۱. الإشارات و التنبیهات، ابن سینا، باشرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، جلد ۳، تهران، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ قمری، صفحه‌ی ۵.

بالاخر از این می‌گویند که موجود چیزی است که مکان یا وضع^۱ خاصی داشته باشد، یعنی جسم باشد یا اگر مکانی بالذات ندارد به واسطه‌ی اجسام دیگر مکان پیدا کند، یعنی جسمانی (مربوط به جسم) باشد، مثل رنگ‌ها و طعم‌ها.

نقض ملاک مزبور

در مقام رفع اینگونه توهمات، شیخ بیان می‌کند که می‌توان از طریق خود محسوسات این ملاک را باطل کرد. به این صورت که گاهی از چند محسوس خارجی یک مفهوم کلی و مشترک انتزاع می‌شود. هر یک از این مفاهیم با اسمی واحد بر هر یک از آن محسوسات صدق می‌کند. البته در مواردی این مفاهیم، اعتباری هستند، یعنی جدا از اجزاء محسوس خود هیچ واقعیتی ندارند، مثل اطلاق لفظ اتاق به مجموعه‌ای از گچ و آجر. اما بعضی مواقع یک مفهوم کلی به‌طور واقعی بر محسوسات حمل می‌شود، مانند مفهوم حیوانیت که به معنای واحد بر همه‌ی حیوانات صادق است. اگر این معنای واحد حیوانیت، واقعیتی خارجی نداشته باشد، نمی‌تواند بر مصادیق خود محمول واقع شود. حقیقت حیوانیت در خارج با هر حیوانی متحد است و این حیوانیت با بعضی عوارض می‌شود اسب و با بعضی عوارض دیگر می‌شود خرس. این مفاهیم مشترک، را نمی‌توان محسوس دانست، زیرا در غیر این صورت باید با لوازم حسّی یا عوارض مقید مخصوص به خود از قبیل مکان، وضع و مقدار خاص ادراک شوند و در این صورت بر افرادی که دارای آن مشخصات حسّی نیستند صدق نخواهند کرد و این امر با فرض مشترک بودن آن معنا در بین محسوسات در تناقض است. به‌طور مثال اگر گفته شود که حقیقت حیوانیت این است که عوارض مخصوص اسب را

۱. کلمه‌ی وضع در دو معنا به‌کار می‌رود:

الف. شیئی که قابل اشاره‌ی حسّی باشد، دارای وضع است.

ب. یکی از مقولات عشر و عبارت است از نسبت اجزاء یک مرکب به یکدیگر و نسبت آن‌ها به خارج.

- در این بیان شیخ، معنای دوم مانتظر است.

داشته باشد، سایر حیوانات حیوان نخواهند بود. بنابراین نمی‌توان این مفاهیم را محسوس دانست. و اگر این مفاهیم مشترک، غیر محسوس باشند، پس مطلوب ما که اثبات موجود غیر محسوس است به شکل عجیبی ثابت شده است. اعجاب مطلب فوق در این است که شخص منکر موجود غیر محسوس، ملزم به پذیرفتن وجود امر غیر محسوس یا طبیعت مشترک از خلال امور محسوس شد.

بنابراین منظور از حقایقی مثل حقیقت حیوانیت، یک مفهوم کلی است که به آن کلی طبیعی می‌گویند. به اعتقاد فلاسفه هر کلی طبیعی لایشرط است یعنی تمام آن حقیقت بر هر یک از مصادیق خود به‌طور کامل و بدون هیچ پیش فرضی تحقق دارد.

شیخ به‌عنوان مثالی برای موجود غیر محسوس بیان می‌کند که مفهوم انسانیت از آن حیث که حقیقت واحد مشترک میان انسان‌ها می‌باشد با این که غیر محسوس است، ولی وجود دارد. هنگامی می‌توان یک شخص را انسان نامید که حمل مفهوم انسانیت بر او ممکن باشد. یعنی وی از حقیقتی به نام انسانیت در خارج برخوردار است که آن حقیقت به کمیت و کیفیت یا وحدت و کثرتی مقید نیست و بر هر فرد انسانی در هر زمان و مکانی اطلاق می‌شود. این حمل بر کودک آفریقایی و جوان ایرانی و پیرمرد اروپایی به نحو یکسان انجام می‌پذیرد و حال آن که اگر خصوصیات محسوس هر کدام، علت صدق این حمل بر یک فرد می‌شد، حمل آن بر سایر افراد ممکن نبود.

ابن‌سینا در ادامه اضافه می‌کند که حقایقی مثل انسانیت، معقول صرف هستند. لازم به ذکر است که «معقول» در فلسفه به دو معنا به‌کار می‌رود: نخست به‌معنای مفهوم ذهنی و دوم به‌معنای موجود مجرد از عوارض حسی. معقول بودن طبیعت کلی یا حقیقت هر موجودی به این معناست که هیچ عوارضی مثل مکان و زمان و وضع ندارد.

در واقع شیخ دلیل خود را برای رفع این توهم که تنها محسوسات موجود هستند، در قالب قیاس شکل سوم بیان کرد که صورت آن چنین است:

مقدمه‌ی اول: طبیعت مشترک در خارج موجود است.
مقدمه‌ی دوم: طبیعت مشترک محسوس نیست.
نتیجه: پس بعضی از موجودات خارجی محسوس نیستند.

اشکال بر استدلال شیخ و پاسخ به آن

بر این سخن شیخ اشکال شده است که طبیعت مشترک، تنها در عقل وجود دارد، نه در خارج و از این رو مطلوب استدلال فوق یعنی وجود خارجی امور غیر محسوس اثبات نمی‌شود.

پاسخ به این اشکال همان‌طور که خواهی طوسی بدان اشاره کرده این است که اگر طبیعت، با قید اشتراک و کلیت لحاظ شود (طبیعت بشرط شیء)، جایگاهی جز عقل ندارد. به عبارت دیگر اگر طبیعت از آن حیث که قابل صدق بر کثیرین است، در نظر گرفته شود، قطعاً در خارج وجود نخواهد داشت، زیرا طبیعت خارجی، اشتراک مفهومی نداشته و قابل صدق بر کثیرین نیست. منظور ما از معنای اشتراک و کلیت، این است که وقتی در همه‌ی افراد یک نوع، خصوصیتی یافت شد، می‌توان از مجموع آن‌ها یک مفهوم انتزاع کرد که بین همه مشترک باشد، نه این که آن مفهوم ذاتاً مشترک بین افراد است. اما اگر طبیعت کلی بدون قید اشتراک یا عدم اشتراک لحاظ شود (طبیعت لا بشرط)، این طبیعت هم می‌تواند در خارج موجود باشد و هم در عقل و ذهن. از این جهت کلی طبیعی یا ماهیت لا بشرط نه جزئی است و نه کلی، ولی در عین حال اگر در عقل قرار گیرد، یعنی به‌عنوان مفهومی از واقعیتی خارجی با افراد خارجی مقایسه شود، به‌طوری که قابل صدق بر آن‌ها باشد، متّصف به کلیت می‌گردد و اگر در خارج تحقق یابد، متّصف به جزئیت می‌شود. مقصود ابن‌سینا از طبیعت مشترک در این بحث، همان طبیعت لا بشرط (کلی طبیعی) است که موضوع و معروض اشتراک عقلی واقع شده و در خارج موجود می‌باشد، نه طبیعت مقید به اشتراک

عقلی (کلی عقلی) که فقط در عقل وجود دارد^۱.

بطلان نظریه‌ای در باره‌ی کلی طبیعی

در زمان شیخ عدّه‌ای معتقد بوده‌اند که حقیقت انسانیت یک وجود خارجی جدا از افراد است که همه‌ی انسان‌ها به نسبتی از آن بهره دارند. شیخ نیز به این عقیده به‌طور ضمنی اشاره کرده است. در نظر شیخ با این فرض لازم می‌آید که هر کدام از انسان‌ها تنها جزئی از آن حقیقت را دارا باشند و هیچ‌کس از انسانیت کامل برخوردار نباشد، چون اگر تمام انسانیت در یک انسان موجود باشد، بقیّه‌ی انسان‌ها انسان نیستند، زیرا یک شیء نمی‌تواند در عین واحد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف موجود باشد و حال آن‌که طبق عقیده‌ی صحیح، همه‌ی انسان‌ها به‌معنای دقیق کلمه از نظر ماهیت، انسان کامل هستند. به‌علاوه اگر آن حقیقت، مجرد است، دیگر قابل تجزیه نیست و اگر مادی است، چه‌طور امکان دارد که یک شیء مادی دارای عوارض معین، با مجموعه افرادی که هر کدام دارای عوارض خاص و متفاوت نسبت به هم هستند، مطابق باشد.

۱. الإشارات و التنبیهات، ابن‌سینا، باشروح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، جلد ۳، تهران، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ قمری، صفحه‌ی ۷.

پاسخ به یک اشکال

وهم و تنبيه: و لعل قائلًا منهم يقول: إنَّ الإنسانَ مثلاً إنّما هو إنسان من حيث له أعضاء من يدٍ و عینٍ و حاجبٍ و غیر ذلک، و من حیث هو کذلک فهو محسوس.

فُنُبِّهه و نقول له: إنَّ الحال فی کلِّ عضوٍ ممَّا ذکرته أو ترکته کالحال فی الإنسان نفسه.

ابن سینا در این فصل به اشکالی که ممکن است به بخشی از سخنانش در فصل پیش وارد شود، جواب داده است. این اشکال این گونه مطرح می شود که با قبول وجود طبیعت مشترک انسانی در خارج لازم می آید که آن طبیعت مشترک دارای اعضاء و جوارح باشد. اگر طبیعت انسانی این اعضاء را نداشته باشد که دیگر انسان نیست، چرا که انسان با داشتن این اعضاء و جوارح انسان است و اگر این اعضاء و جوارح را داشته باشد، محسوس است و در نتیجه غیر محسوس بودن طبیعت مشترک از این راه ثابت نمی شود.

شیخ در پاسخ اظهار می کند که طبیعت انسانی مشترک از اعضاء و جوارح نیز برخوردار است، اما هر یک از این اعضاء و جوارح نیز مانند خود آن طبیعت، امری مشترک و کلی طبیعی و غیر محسوس هستند، زیرا حکم انسانیت مشترک، در اعضاء نیز برقرار است، یعنی مطلق انسانیت که در خارج موجود است، دارای چشم مطلق، و دست مطلق، و پوست مطلق هم

هست. پس هر یک از این اعضاء به وصف کلیت برای انسان کلی ثابت هستند.

در فلسفه، کلی، دو معنا دارد. یک جا به معنای مفهوم قابل صدق بر کثیرین و در جای دیگر به معنای وجود وسیع و گسترده است. در این جا، معنای دوم لفظ کلی مد نظر است، یعنی در ظرف خارج، آن حقیقت انسانی دارای اعضایی است که وسیع و گسترده بوده و همه‌ی انواع آن عضو را در بر می‌گیرند. مثلاً چشم کلی بر همه‌ی انواع چشم صدق می‌کند. عبارات این فصل نباید منجر به بروز این فکر خطا شود که ابن‌سینا قائل به مُثُل افلاطونی یا چیزی شبیه به آن است. برای این منظور، توجه به توضیحاتی که در فصل پیش درباره‌ی طبیعت لا بشرط داده شد، ضروری است.



دلایلی دیگر بر وجود موجودات غیر محسوس

تنبيه: إنه لو كان كلُّ موجود بحيث يدخل في الوهم و الحسن لكان الحسن و الوهم يدخلان في الحسن و الوهم، و لكان العقل الذي هو الحكم الحقُّ يدخل في الوهم.

و من بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق و الخجل و الوجل و الغضب و الشجاعة و الجبن، ممَّا يدخل في الحسن و الوهم؛ و هي من علائق الأمور المحسوسة. فما ظنُّك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات و علائقها؟

همان‌طور که بیان شد، سعی شیخ در این فصل و دو فصل پیش اثبات این بوده است که موجودات منحصر در محسوسات نیستند تا با اثبات این امر زمینه‌ی پذیرش مبدأ غیر محسوس عالم آماده گردد. ابن سینا پیش‌تر گفت که انواع حقیقی، علیرغم نامحسوس بودن وجود دارند. اکنون در این فصل دلایل دیگری را مطرح می‌کند:

دلیل اول

انسان‌ها با قوای حسّی خود اشیاء خارجی را درک می‌کنند. این قوای حسّی وقتی با محیط خارجی تماس می‌گیرند، حالت حسّ ایجاد می‌شود. در این فعل و انفعال حسّ کردن، دو طرف بیشتر وجود ندارد. یکی عبارت

است از قوه‌ی حسّی یا حاسّ (مدرک) و دیگری عبارت است از اشیاء و حالات قابل حسّ در خارج یا محسوس (مدرک). در اثر حالتی که از تماس بین قوای حسّی با محسوسات خارجی روی می‌دهد، این پدیده‌ی حسّ روی می‌دهد. در این وضعیت آن چه که انسان وجود آن را درک می‌کند و نام حسّ را بر روی آن گذارده است، خود امری غیرمحسوس است و لذا حسّ، را می‌توان ملاک پذیرش موجود غیرمحسوس دانست. باید توجه کرد که منظور شیخ از مفهوم حسّ، صورت ذهنی آن یا قوه‌ی حاصل یا شیئی که طرف حسّ قرار گرفته نیست، بلکه بین حاسّ و محسوس حالتی حاصل می‌شود به نام حسّ که محسوس نیست، زیرا اگر خود حسّ، محسوس باشد، لازم می‌آید که قوه‌ی دیگری با آن برخورد نموده و آن را حسّ کند و باز بعد از آن لازم می‌آید که قوه‌ی دیگری آن محسوس دومی را حسّ کند و این فرض تا بی‌نهایت قابل تداوم بوده و منجر به تسلسل می‌شود. به‌طور مثال قوه‌ی چشم، شیئی را حسّ می‌کند. نام این حالت ایجاد شده دیدن است. خود این حالت دیدن به‌وسیله‌ی هیچ قوه‌ی دیگر قابل حسّ نیست. اگر گفته شود که خود این دیدن با قوه‌ی چشم حسّ می‌شود، یعنی دیدن، دیده می‌شود، این اشکال پیش می‌آید که باز هم برای حسّ کردن این دیدن دوم نیاز به قوه‌ی دیگری است و الخ.

حتّی می‌توان گفت خود قوایی هم که در انسان و حیوانات وجود دارند، غیر قابل حسّ کردن هستند. انسان تنها می‌داند که اعضای با نام چشم و دست و... وجود دارند که به‌وسیله‌ی آنها محسوسات بیرونی را درک می‌کند، اما خود آنچه قوه نام دارد، مثل بویایی و شنوایی با حواسّ، حسّ نمی‌شوند.

دلیل دوم

از ارتباط و برخورد قوای حسّی با اشیاء خارجی، معانی جزئی حاصل

می‌شوند که قوه‌ای به نام وهم^۱ در انسان و حیوان آنها را درک می‌کند. مثلاً شخصی با قوه‌ی بینایی خود می‌بیند که شخص دیگری چاقو به دست با عصبانیت به طرفش حمله‌ور می‌شود. قوه‌ی وهم شخص مورد هجوم در این حالت درک می‌کند که شخص حمله‌کننده قصد کشتن وی را دارد. به نظر کسانی که موجودات را منحصر در محسوسات می‌دانند، در این جا نیز خود این وهم ایجاد شده باید محسوس باشد، در حالی که اگر چه حاسّ (قوه‌ی وهم) و محسوس (معنای جزئی) هر دو محسوس هستند، اما وهمی که از برخورد این دو ایجاد می‌شود، محسوس یا به عبارت مناسب‌تر، موهوم نیست، چرا که در این صورت باید قوه‌ی دیگری وجود داشته باشد تا آن موهوم دومی را درک کند که باز هم به تسلسل می‌انجامد.

دلیل سوم

قبل از بیان دلیل سوم شیخ ذکر مقدمه‌ای لازم است:

نفس حیوانی انسان دارای ده قوه است که پنج عدد آن ظاهری و پنج عدد دیگر باطنی هستند. پنج قوه‌ی ظاهری عبارتند از: بویایی، چشایی، لامسه، بینایی و شنوایی. پنج قوه‌ی باطنی هم بدین شرحند: حسّ مشترک، وهم، خیال، متصرفه و حافظه. تعریف و کارکرد قوای حسّی ظاهری برای همه کس روشن است، اما قوای حسّی باطنی نیاز به توضیح دارند:

۱. حسّ مشترک. صورت تمام محسوسات ظاهری که توسط حواسّ پنج‌گانه حاصل می‌گردند به آن جا رفته و به وسیله‌ی آن ادراک می‌شوند.

۲. خیال. صور جزئی متّج از اشیاء در آن حفظ می‌شوند.

۳. وهم. مُدرک معانی جزئی غیر محسوس است.

۴. متصرفه. این قوه در مدرکات، چه صور و چه معانی جزئی تصرف می‌کند. این قوه را از حیثی که قوه‌ی وهم از آن استفاده می‌کند،

۱. وهم یکی از انواع قوای حسّی است که تفصیل آن در ادامه خواهد آمد.

متخیله و از حیثی که قوه‌ی عقل از آن استفاده می‌کند، متفکره می‌گویند.

۵. حافظه. صور و معانی درک شده توسط سایر قوا را دریافت کرده و حفظ می‌نماید.^۱

بر فراز همه‌ی این قوای حسّی، قوه‌ی عقل قرار دارد. اگر کسی به وجود محسوسات و موهومات معتقد باشد، ناچار است که به وجود عقل نیز اعتراف نماید، زیرا این عقل است که بین حسّ و محسوس و وهم و موهوم تمایز قائل می‌شود و امری که متمایزکننده‌ی محسوس و موهوم است، باید مقدم بر آن دو و غیر آن دو باشد. بنابراین عقل با این که به محسوسات و موهومات مربوط است، ولی نه محسوس است و نه موهوم.

شیخ در این جا میان حس و وهم تفاوت گذاشته و تنها به عدم امکان دخول عقل در وهم اشاره کرده ولی به عدم دخول آن در حس توجه نداده است. دلیل این امر آن است که از نظر شیخ، علت آن که عقل داخل در وهم نمی‌شود آن است که تنها معانی جزئی در وهم وارد می‌شوند. اما آن معانی جزئی، خود از محسوسات گرفته می‌شود. از آن جا که عقل از جمله محسوسات نیست، در وهم نیز نمی‌آید.

دلیل چهارم

هر انسانی در طول زندگی خود به حالات مختلفی دچار می‌شود. گاهی در دام عشق به کسی یا چیزی گرفتار می‌شود به طوری که آرام و قرار وی به هم می‌خورد. زمانی هم از پیشامد بدی که از وی سرزده، شرمنده و نادم می‌گردد. ممکن است انسانی به آن حدّ از شجاعت برسد که از هیچ حادثه‌ی هولناکی بیم نداشته باشد یا بر عکس چنان ترسو شود که از کوچک‌ترین

۱. برای دیدن توضیح مفصل پیرامون این قوا و استدلال بر وجود هر یک از آنها به کتاب زیر مراجعه کنید:

شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، سید حسن سعادت مصطفوی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۷ شمسی، فصل نهم.

اتِّفَاق معمولی، حالت انفعال بر وی مستولی گردد. تمام این حالات که از کیفیات نفسانی هستند با این که وابسته به موجودات حسّی اند ولی محسوس نیستند. این کیفیات از روی آثار خارجی شان شناخته می‌شوند، امّا حقیقت آن‌ها که علت آثار خارجی است، قابل حسّ نیستند. همه‌ی این کیفیات دارای محلّ، اثر، مصداق و ذات هستند و منظور ما از آن چه که محسوس نیست، مورد آخر یعنی ذات آن‌ها است. بنابراین به‌طور مثال محلّ درک عشق در مغز مشخص است یا وجّات یک فرد حاکی از عاشق بودن وی است و حتّی مصداق خارجی عشق هم با وهم درک می‌شود^۱، امّا ذات عشق غیر محسوس است.

شیخ الرئیس بعد از بیان دلیل آخر می‌افزاید که وقتی موجوداتی که مربوط به محسوسات هستند، ولی خود محسوس نیستند، وجود دارند، اگر وجود موجوداتی که در مقام ذات هیچ ارتباطی با محسوسات ندارند، ثابت شود، این موجودات به طریق اولی غیر محسوس خواهند بود.

۱. این‌که با وهم درک می‌شود و نه حسّ ظاهری به این دلیل است که مصداق خارجی عشق معنایی جزئی است.

مبدأ حقایق اشیاء، غیر محسوس است

تذنیب: کلّ حقّ فإِنَّه من حیث حقیقته الذّاتیة الّتی بها هو حقّ فهو متّفق واحد
غیرمشار إليه، فکیف ما به ینال کلّ حقّ وجوده؟

کلمه‌ی حقّ به‌طور کلی دارای سه معنا می‌باشد:

۱. حقّ به موجودات ممکن خارجی گفته می‌شود، به‌طور مطلق. چه آن موجود زائل شدنی باشد، مثل انسان و چه ابدی، مثل فلک.
۲. حقّ موجودی دائمی است که برای تحقّقش به موجود دیگری وابسته نیست.

۳. حقّ به گزاره‌ها و قضایا اطلاق می‌شود. به این صورت که هر قضیه‌ی مطابق با واقع، از جهتی که مطابق با واقع است، به آن صادق گفته می‌شود و از جهتی که واقع مطابق با آن است، حقّ نام دارد. حق در این معنا با صدق ارتباط دارد. صدق به‌معنای مطابقت مضمون خبر با واقع است ولی حق به‌معنای مطابقت واقع با مضمون خبر. به این ترتیب، تفاوت میان صدق و حق در این معنا، اعتباری است.

در این‌جا منظور شیخ از حقّ، معنای اوّل یعنی وجود اعیان یا اشیاء

۱. حقایق اشیاء همان طبیعت کلی است که در فصل دوم ذکر شد.

ممکن خارجی به طور مطلق است.

کلام اصلی شیخ در فصل حاضر این است که اگر برای حقایق اشیاء مبدئی ثابت شود آن مبدأ غیر محسوس و غیر وضعی خواهد بود، زیرا همان گونه که در فصول پیشین به اثبات رسید، حقیقت همین اشیاء محسوس، امری غیر محسوس است و شیئی که مبدأ و علت این حقایق باشد نیز غیر محسوس خواهد بود، چرا که علت نمی تواند ضعیف تر از معلول باشد، یعنی امر محسوس نمی تواند علت امر نامحسوس قرار گیرد.

اشکال فخر رازی و پاسخ به آن

فخر رازی این سخن شیخ را بیانی تمثیلی و اقناعی و غیر برهانی دانسته است. به نظر وی استدلال شیخ بر غیر محسوس بودن مبدأ حقایق مبنی بر آن است که معانی خارجی غیر محسوس اند، پس مبدأ آن ها هم به طریق اولی غیر محسوس است.^۱ خواجه طوسی در پاسخ می گوید که شیخ یک حکم کلی برقرار کرده و آن را به صورت یک قیاس برهانی شکل داده است: مقدمه‌ی اول: مبدأ حقایق در خارج موجود است. مقدمه‌ی دوم: هر امری که در خارج موجود است، از حیث حقیقتش غیر محسوس است.

مقدمه‌ی سوم: پس مبدأ حقایق که محقق آن ها است، غیر محسوس است.^۲ به نظر پاسخ خواجه جوابگوی ایراد نیست، زیرا می توان نتیجه‌ی استدلال مزبور را پذیرفت و در عین حال معتقد بود که حقیقت موجد حقایق اگرچه قابل درک حسّی نیست، ولی دارای عوارضی است که به واسطه‌ی آن ها می تواند مورد اشاره‌ی حسّی قرار گیرد.

پاسخ درست به اشکال فخر رازی از دقت در نحوه‌ی بیان شیخ در این

۱. شرح الإشارات و التنبیهات، فخر رازی، مقدمه و تصحیح دکتر علی رضا نجف زاده، جلد ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۴ شمسی، صفحات ۳۴۰-۳۴۱.
 ۲. الإشارات و التنبیهات، ابن سینا، باشروح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، جلد ۳، تهران، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ قمری، صفحات ۱۰-۱۱.

مبدأ حقایق اشیاء غیر محسوس است □ ۳۳

فصل به دست می‌آید. سخن شیخ این است که امر ذی وضع نمی‌تواند مبدأ امر غیر ذی‌وضع باشد، زیرا فاعلیت امر ذی‌وضع، مقید به زمان و مکان و وضع خاص است و اثری که از آن پدید می‌آید نیز دارای همان محدودیت‌ها خواهد بود. این بیان شیخ را می‌توان در قالب یک قیاس استثنائی ارائه نمود:

مقدمه‌ی اول: اگر مبدأ حقایق امری محسوس و ذی‌وضع باشد، حقایق اشیاء که اثر آن مبدأ هستند نیز امری محسوس و ذی‌وضع خواهند بود.
مقدمه‌ی دوم: حقایق اشیاء، نامحسوس و غیر ذی‌وضع می‌باشند.
نتیجه: پس مبدأ حقایق، نیز نامحسوس و غیر ذی‌وضع است.

علت‌های چهارگانه

تنبيه: الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته، و قد يكون معلولاً فى وجوده. و إليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً، فإن حقيقته متعلقة بالسطح و الخط الذى هو ضلعه، و يقومانه من حيث هو مثلث و له حقيقته المثلثية، كأنهما علتاه المادية و الصورية.

و أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هى علة تقوم مثلثيته و تكون جزءاً من حدها. و تلك هى العلة الفاعلية، أو الغائية التى هى علة فاعلية لعلة الفاعلية.

تقسیم‌بندی علت‌ها

هر شیئی در خارج دارای وجود و ماهیت می‌باشد و به اعتبار هر یک از این دو، معلول می‌شود، یعنی ماهیت شیء، معلول یک دسته از علل است که عبارت‌اند از علت مادی و علت صوری^۱ و در مقابل، وجود شیء هم معلول دسته‌ای دیگر از علل است که عبارتند از علت فاعلی و علت غایی^۲.

۱. به علل ماهیت، علل داخلی نیز گفته می‌شود. این نامگذاری بدین جهت است که ماده و صورت، دو جزء ماهیت معلول هستند و هر ماهیتی اثر ترکیب آن دو است.
 ۲. علل وجودی به علل خارجی نیز موسوم‌اند. وجه این تسمیه آن است که فاعل و غایت دارای وجودی مابین با معلول و مستقل از آن می‌باشند.