

آکل و ماکول

شبهه آکل و ماکول یکی از شبهات وارد بر معاد جسمانی است اساس شبهه و ایراد این است که هر گاه انسانی، انسانی دیگر را خورد قهرا اجزای خورده شده از انسان، جزء بدن آکل هم خواهد شد حال بعد از مرگ هر دوی آن‌ها و حشر مجدد هر دوی آن‌ها این پرسش پیش آید، که آن اجزای خورده شده از انسان ماکول که جزء بدن خورنده شده است حال ضمن اجزای انسان آکل حشر می‌شود و یا جزء اجزاء انسان ماکول، چون در دو تاریخ جزء بدن هر دو بوده است. حال اگر آکل انسان کافر باشد و آن انسان ماکول، مؤمن باشد، چگونه اجزای مؤمن در بدن کافر و با او زنده می‌شود و دیگر این که اگر گرگی انسان را بخورد، بر فرض که حشر مربوط به حیوانات هم باشد آیا در روز حشر اجزای انسان جزء بدن گرگ زنده و حشر می‌شود و یا جزء بدن اصل که انسان باشد. نظیر این شبهه در بدل ما یتحلل می‌آید که فرضاً يك انسان صد سال زندگی کند در این صد سال هزاران بار اجزای بدنش عوض و بدل شده است حال که محشور می‌شود، کدام بدن محشور می‌شود بدنی که فرضاً معصیت کرده است یا بدنی که عبادت خدا را کرده است چون فرض این است که در زندگی تحولات فکری بسیاری برای او حاصل شده باشد. برخی قائل به اجزای اصلی هستند و یا عجب الذنب که آن اجزای اصلی از نظر آنها در تمام طول عمر باقی است و آنچه محشور می‌شود این اجزای اصلی است که تشخیص انسان‌ها از اول عمر تا آخر عمر به همان اجزای اصلی است. اما فلاسفه گویند صور به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند و آنچه تبدیل و تحول می‌یابد ماده است که هر آن صورتی بخود می‌گیرد و صورتها در وعاء دهر محفوظ اند و از بین نمی‌روند. و بقول صدرالدین: تشخیص موجودات به صورت آنها است که در تمام مراتب محفوظ است.

آن

حدّ فاصل میان گذشته و آینده و یا حدّ مشترك میان ماضی و مستقبل را در عرف «آن» می‌گویند. و در اصطلاح، حدّ و طرف زمان را آن گویند. نسبت آن به زمان مانند نسبت نقطه به خط است. ملاصدرا می‌گوید «آن» را دو معنی است یکی آن چه وجودش متفرع بر وجود زمان است و «آن» به این معنی حد و طرف زمان متصل است. و دیگر آن چه زمان بر آن مترتب و متفرع است که «آن سیال» است و از سیلان آن زمان متصل حاصل می‌شود و «آن» به این معنی امری است موجود و چنان که نقطه امری است که در اثر سیلان آن خط و مسافت موجود می‌شود و از سیلان حرکت توسطیه حرکت قطعه به وجود می‌آید. زمان را امری است سیال که از سیلان آن زمان متصل به وجود می‌آید که آن را «آن سیال» می‌نامند و آن مطابق با حرکت توسطیه است. و همان‌طور که نقطه فاعله غیر از نقطه‌ای است که حدود و اطراف است، حرکت توسطیه هم غیر از اکوان دفعیه و وصولات آن است همان‌طور هم «آن» که فاعل زمان است غیر از «آن» است که حد و طرف زمان است.

ابداع

هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده و حرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع است. ابداع در مقابل تکوین است و عبارت از تأسیس ما لیس بشیء است. و بالجمله صدور معلول از علت اول که صدور و معلولیت آن از جهت مجرد فاعلیت آن است بدون مشارکت جهت قابلیت معلول و افاضه وجود است بر ممکنات و ایجاد شیء غیر مسبوق به مادّت و مدت است «اصل

الابداع هو وجود الباری و فیضه» و بلکه وجود عالم بر نحو وجود جمعی و جملی رشح فیض و مبدع ذات باری تعالی است که «انه ابداع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهیولی.»

ابد

ابد در لغت به معنای همیشگی است و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی گویند، و مقابل ازل است.

ابدی

ابدی، منسوب به ابد است، و به هستی فناپذیر و چیزی که در ابد یافت شود اطلاق می‌شود. حکما گفته‌اند هستی بر سه نوع است:

۱. ازلی ابدی، و آن وجود حق تعالی است که همیشه بوده و هست و خواهد بود. و نیز موجودات مجردی که از ازل بوده‌اند و تا ابد خواهند بود.
۲. نه ازلی و نه ابدی، موجودات مادی که دائما کائن و فاسد می‌شوند، وجودشان مقطعی است، نه از ازل بوده‌اند و نه تا ابد خواهند بود.
۳. ابدی غیر ازلی. نفوس انسانی در این گروه جای دارند که اگرچه وجودشان قدیم و ازلی نیست، اما ابدی و غیر فانی است.

ابصار

ابصار یعنی دیدن در چگونگی حصول ابصار و رؤیت اشیا میان حکما اختلاف و عقاید و انظار زیادی است.

- ۱- مذهب ریاضیان که گویند بواسطه خروج شعاع از چشم بشکلی مخروطی است که سر آن در مرکز بصر و قاعده آن بر سطح مرئی قرار دارد حاصل میشود.
 - ۲- مذهب اکثر حکما که گویند ابصار بواسطه انطباق و انتقالش صورتی از مرئی در بصر حاصل میشود و این مذهب ارسطو و ابن سینا است.
 - ۳- عده دیگر گویند ابصار در اثر تکلیف هوای شفاف میان رائی و مرئی بکیفیت شعاعی در بصر حاصل میشود. اشراقیان گویند ابصار به واسطه شهود و مشاهده نفس صور خارجی را که قائم به ماده‌اند حاصل می‌گردد.
- ملاصدرا** گوید ابصار به واسطه انشای نفس حاصل می‌گردد به این معنی که نفس بعد از حصول شرایط صور معلقه که قائم به آن است و حاضر نزد آن است در عالم نفس انشا می‌کند نه در این عالم و نسبت نفس به آن مانند نسبت فاعل منشیء فعل است.

اتحاد

اتحاد و یگانگی در اصل این است که دو شیء مختلف یکی شوند. اتحاد دارای درجاتی است که پایین‌ترین درجه آن اشتراك ساده دو چیز در امور عرضی (در اعراض) است و عالی‌ترین درجه آن، اتحاد صوفی است. مقصود از اتحاد این نیست که چیزی چیز دیگری بشود، یا اینکه یکی از آنها زایل شود و دیگری باقی بماند، بلکه معنی اتحاد این است که دو شیء در عین اینکه هر دو به حال خود موجودند، وجه اشتراکی داشته باشند. مثل اتحاد از طریق ترکیب، که عبارت است از اینکه چیزی به چیز دیگری ضمیمه شود و شیء سومی از آنها به دست آید.

به این جهت ابن سینا گفته است: «اتحاد عبارت است از حصول جسم واحد از جمع اجسام متعدد.» هر اتحادی مستلزم این است که عناصر و اجزاء داخل در آن، از یکدیگر متمایز و مشخص باشند مانند اتحاد نفس و بدن که اتحاد جوهری است و مانع از این نیست که ما بتوانیم هر یک از نفس و بدن را بطور متمایز و واضح تصور کنیم. اتحاد، مترادف اتفاق و در مقابل افتراق است اتحاد در جنس را مجانست، در نوع را مماثلت در خاصیت را مشاکلت، در کیف را مشابهت، در کمّ را مساوات، در وضع را مطابقت، در اضافه را مناسبت و در تمام این معانی را موازات گویند. اتحاد نزد صوفیه عبارت است از مشاهده وجود واحد مطلق از این جهت که تمام اشیاء به وجود او موجود و در ذات خود معدوم‌اند.

اتحاد عاقل و معقول

مسئله اتحاد عاقل و معقول یکی از مسائل مهم فلسفی است که مورد اختلاف و آراء و نظار فلاسفه قرار گرفته است و قسمت مهمی از مسئله معرفت بر همین مبنی استوار شده است و این مسئله ابتداء در مورد علم خدا به اشیاء و بعد علوم مجردات از عقول و نفوس مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله در میان فلاسفه و مورد اختلاف قرار گرفته است و اصل نزاع و منشأ آن اختلاف و اشکال در مورد علم خدا به اشیاء متغیره و جزئیات می باشد. در یونان باستان نیز یکی از مسائل مورد بحث چگونگی حصول علم و معارف برای خدا و بشر بوده است. هم چنانکه ملاصدرا می گوید مسئله اتحاد عاقل و معقول را برای اولین بار **فرفور یوس** حکیم مشائی در مورد نحوه علم خدا به موجودات بکار برده است.

افلاطون ملاک عالمیت خدا را مثل نوریه و ملاک عالمیت انسان را افاضات مثل می دانست.

اخوان الصفا می گویند معقولات بطور کلی عبارت از صوری هستند روحانی که نفس بعد از مشاهده کردن آنها را در هیولی از راه حواس فی ذاته آنها را می بیند و به جوهره مشاهده می کند «ان المعقولات کلها صور روحانیة تراها النفس فی ذاتها و تعاینها فی جوهرها بعد مشاهدتها لها فی الهیولی بطریق الحواس». و در تعریف علم می گویند «و اعلم بان العلم انما هو صورة المعلوم فی نفس العالم»

فارابی، بوعلی و بهمنیار می گویند: علم خدا به اشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات او و حصول آن صور بر وجه کلی و به نحو حصول ذهنی است.

محقق طوسی و علامه شیرازی ملاک عالمیت خدا به موجودات را عبارت از: وجود صور اشیاء در عین و به عبارت دیگر معیار و ملاک عالمیت او را نفس وجود اشیاء و موجودات در خارج می دانند.

قطب الدین می گوید «و بدرستی شناختی که وجود مجرد از ماده محتجب نباشد از ذات خود پس نفس حینئذ معقولیت اوست ذات خود را و عقلیت او ذات خود را و وجود او عقل باشد و عاقل و معقول و چون تعقل ذات خود میکند و لوازم ذات خود هم بکند و الا تعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلم تامه مقتضی علم باشد بمعلول».

معتزله ملاک علم و عالمیت خدا را ثبوت معدومات ممکنه در ازل میدانند.

فلاسفه متأخر علم خدا را به اشیاء جهان خارج، علم او بذات خود می‌داند و می‌گویند: علم خدا بذات خود عین علم او است به اشیاء و موجودات عالم. و ذات خدا را دو علم است یکی علم اجمالی که مقدم بر اشیاء است و دیگری علم تفصیلی که مقارن با وجود اشیاء است و بلکه عین وجود اشیاء است.

قول دیگر آنکه علم او به معلول اول علم تفصیلی است و علم او بما سوا اجمالی است. بابا افضل گوید: «عقل ذات خود را بداند بآنکه معقول است و این از آنست که چون خود را دانست هم او بود عالم و عاقل و هم او معقول از آنکه خود را دانست و دانستن خود را نیز دانست».

صدرا گوید این سینا در مبدأ و معاد خود بر خلاف سایر کتبش قائل باتحاد عاقل و معقول شده است. در این مسأله که علم مجردات بذات خود بنحو اتحاد علم و عالم و معلوم است همه فلاسفه متحدند و گویند «کل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته».

صدرا در باب اتحاد عاقل و معقول نظر و مبنای خاصی دارد که بر آن مبنی نه تنها اتحاد عاقل و معقول را در مراتب عالیه و موجودات مفارقه و نفوس ناطقه ثابت میکند بلکه در باب اتحاد مدرک با مدرک و حس با محسوس هم جریان میدهد و گوید «لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك الغير لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون الا واحدة و بسيطة و لكن قد تكون مصداقا لمعانی كثيرة کمالیه و قد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة».

«کل معقول الوجود فهو عاقل ايضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدرکها». صدرا در باب علم گوید علم عبارت از وجود مجرد از ماده است و این وجود همان طور که موجود است بذاته، معقول است بذاته و همان طور که موجودیت موجود بذاته دوئیت ذات را ایجاب نمی‌کند و موجب دوئیت ذات هم نمی‌شود مگر بمجرد اعتبار، همان طور هم معقولیت آن بذاته موجب مغایرت در ذات نمی‌شود و محض اضافه کون الذات المجردة عاقلة لنفسها موجب تکثر نمی‌گردد نه در خارج و نه در ذهن زیرا آن اضافه از اعتبارات عقل است و آنچه واقع است ذات بسیط غیر محتجب از ذات خود میباشد.

ارسطو علم را از مقوله کیف و بعضاً مضاف می‌داند چنانکه گوید «و الحاس و الحس و العلم من المضاف». لکن صدرا بر خلاف ارسطو علم را از مقوله کیف و از کیفیات نفسانی نمی‌داند بلکه آن جوهر و حقیقت جواهر که وجود است می‌داند. همچنین وی بر خلاف ارسطو که نسبت میان علم و جهل را نسبت تضاد می‌داند نسبت میان آن دو را نسبت سلب و ایجاب میداند.

با این فروض ملاصدرا مسأله را به این صورت حل کرده است که عاقل و معقول و عقل هر سه يك وجودند دارای سه جلوه. مثلا در علم نفس به خودش قطعا معلوم نفس است، عالم چیست، فرض این است که نفس عالم به خودش باشد پس عالم هم نفس است، علم چیست، علم هم در این مورد نسبت نفس به نفس است پس در این مورد علم، عالم و معلوم يك موجود است حال در باب صور معلومه هم گوییم صور معلومه همان شؤون نفس است چون نفس ظرف نیست که صورتها در آن جایگزین شده باشند پس صور علمیه همان شؤون نفس است که معلوم است، پس معلوم نفس است. و عالم هم نفس است که به شؤون خود علم دارد و علم هم همان نسبت نفس است به شؤون خود پس علم و عالم و معلوم نفس است. پس هر نفسی که صور عقلیه را ادراک می‌کند با عقل فعال متحد می‌شود به نحو اتحاد عقلی و چون همه معانی در عقل فعال موجود است به وجود واحد، عقل انسان در هنگام اتصال به آن می‌تواند هر چه خواست دریابد.

ملاصدرا گوید بحث اصلی این است که شیء چگونه به ذات خود عالم می‌شود و فرض این که علم از مقوله اضافه باشد، اضافه بین دو امر است و بین نفس و خود او دوئیت وجود ندارد و نتیجه گرفته است که علم عبارت از وجود شیء است برای شیء بالفعل و بلکه علم عبارت از وجود مجرد از ماده است حال لافسه باشد و یا برای چیز دیگر.

اتفاق

«اتفاق» از واژه‌هایی است که اطلاق گوناگون دارد، و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود. در زیر به پاره‌ای از این معانی اشاره شده است:

۱. اتفاق به معنای نفی علت فاعلی، مانند آن‌جا که مادی‌مسلکان و ملحدان می‌گویند: «پیدایش جهان هستی اتفاقی است» یعنی جهان هستی خودبه‌خود پدید آمده است، بی‌آن‌که علتی آن را به وجود آورده باشد.
۲. اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل. کسانی که منکر رابطه ضروری میان علت و معلول‌اند، و وجود معلول در ظرف وجود علت را حتمی و تخلف‌ناپذیر نمی‌دانند، می‌گویند: «اگر علت تحقق داشته باشد، به وجود آمدن معلول اتفاقی است.»
۳. اتفاق به معنای نفی علت غایی. برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام می‌دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می‌گردد، که مقصود فاعل نبوده، و فعل برای آن انجام نیافته است. و یا در مورد فاعل‌های طبیعی می‌گویند: این فاعل‌ها در فعل خود هیچ قصدی ندارند، و متوجه جهت و هدف خاصی نمی‌باشند، و در آنها اقتضای رسیدن به نقطه خاصی وجود ندارد.

۴. گاهی نیز مقصود از اتفاق یک امر حقیقی است که علت و سبب برای پاره حوادث می‌باشد. گروهی معتقد بوده‌اند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در عالم وجود دارد به نام «اتفاق». «اتفاق» در همه معانی چهارگانه آن امری باطل و مردود است، و بطلان هر یک از آنها جداگانه اثبات شده است.

اتحاد مدرک و مدرک

ملاصدرا به طور کلی قائل به اتحاد مدرک با مدرک در تمام انواع ادراکات می‌باشد و می‌گوید: همانگونه که معقول بما هو معقول وجودش فی نفسه و وجودش برای عاقلش و نیز معقولیتش یک چیز است و همان طور محسوس بما هو محسوس وجودش فی نفسه و وجودش برای حاسّ و نیز محسوسیتش یک چیز است. زیرا نفس در عین وحدت کل قوی است، سمع و سمیع، بصیر و ... همه کار نفس است. و به عبارت دیگر این نفس است که هم بصر را و هم آن چه به آن دید انجام می‌شود و هم ابصار هر سه را ادراک می‌کند و بلکه این نفس است که هم بصر است و هم مبصر و هم ما به الابصار و هم ابصار است با توجه به این مقدمات گوئیم: جسم و جسمانی نمی‌تواند مدرک ذات خود باشد زیرا ماده حجاب است و مرجع رفع حجاب تأکّد و شدّت وجود است و نفس چون مجرد است عاقل ذات خود می‌باشد.

اشراقیان نیز نفوس را مدرک ذات خود می‌دانند و گویند: تعقل عبارت از عدم حجاب یا عدم غیبت از ذات مجرد است و نفس چون مجرد است و غایب از ذات خود نیست پس مدرک ذات خود است و چون عاقل ذات خود است، معقول ذات خود است و معنی اتحاد عاقل و معقول این است. و همین طور معنی اتحاد ادراک و مدرک و مدرک.

اتّصاف

عبارت است از نسبت میان دو چیز متغایر، به حسب وجود در ظرف اتصاف. و ناچار در ظرف اتصاف باید دو امر موجود باشد تا نسبت مذکور محقق شود نهایت آن که اشیا در موجودیت متفاوت‌اند و هر یک را حظی خاص از وجود است و هر صفتی از صفات را مرتبتی خاص از وجود است که منشأ آثار مخصوص است حتی اضافات و اعدام و ملکات و قوی و استعدادات که آن‌ها را نیز حظوظ ضعیفی است که اتصاف به آن‌ها ممکن نیست مگر بعد از وجود آن‌ها برای موصوفات خود.

این مسأله را از این جهت مطرح کرده‌اند که معلوم شود که اتصاف وجود به ماهیت از چه نوع اتصافی است و عروض وجود بر ماهیت چگونه است و بنابر قاعده فرعیه «ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له و الموصوف و المعروض له» چگونه وجود وصف و عارض بر ماهیت است در حال که ماهیت را قبل از وجود تقرری نیست. در مقام حل این اشکال آرا و عقایدی چند اظهار شده است که بعضی بر اساس تصرف در قاعده فرعیه است و بعضی بر مبنای تأویل و تغییر قاعده و بالأخره تصرف در نحوه اتصاف است.

و الحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف. و بالجمله ان العارض علی ضربین عارض الوجود و عارض الماهیه، مثال الثانی عروض الفصل للجنس و عروض التشخص للنوع و مثال الاول عروض السواد للجسم و عروض الفوقیه للسماء و خاصیه الثانی ان المعروض یصیر بالعارض موجودا بالفعل لا قبله ... و خاصیه الاول عکس ذالک فان السواد العارض لزید مثلاً یصیر به موجودا و لا یصیر زید به موجودا.

اتصال

اتصال عبارت از نحوه وجود شیء است به وجهی که فرض اجزای مشترك در حدود برای آن ممکن باشد و «حد» مشترك میان دو جزء آن در عین آن که نهایت یک طرف است بدایت طرف دیگر باشد.

صدرا گوید اتصال عبارت از امتداد جوهری است و مرادف با امتداد و از فصول کم است. الاتصال الذی هو به معنی الامتداد الجوهری و نحن لا نسلّم فی الجسم الا الاتصال الذی قیل انه من فصول الكم.

اتصال بر دو معنی است یکی اتصال حقیقی: اتصال حقیقی نیز به دو معنی است یکی «کون الشیء» در مرتبت ذات و حد ماهیت خود. و معنی دیگر، بودن چیزی است به نحوی که میان اجزای متخالفة الاوضاع موهومه آن حدود مشترکی یافت شود که هر یک نهایت بعضی و بدایت بعضی دیگر باشد و از خواص متصل به این معنی قبول انقسام بلا نهایت است و تمام کمیات «جز عدد» متقوم به آن می‌باشند اعم از کمیات قاره یا غیره قاره و از فصول کمیات است. و بالجمله یکی از دو معنی متصل و اتصال حقیقی فصل جوهر است و دیگری فصل کم است.

و به عبارت دیگر نفس اتصال در جهات به طور مطلق مقوم جسم و جزء حد آن است و اما مقدار آن اتصال قسمی از انواع کم می‌باشد. و دیگری اتصال به قیاس به چیزی دیگر. این اتصال که صفت اضافی است نیز بر دو معنی است یکی بودن مقدار یا امر ذی مقدار است به نحوی که متحد نهایت باشد با دیگری که مثل آن باشد اعم از آن که هر دو موجود باشند یا موهوم و گفته می‌شود که یکی متصل به دیگری است. قسم دوم بودن جسم است به نحوی که متحرك شود به حرکت جسمی دیگر و گفته شود که یکی متصل به دیگری است معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم از عوارض کم منفصل است مانند اتصال دو خط زاویه و یا اتصال بعضی از اعضا به بعضی دیگر.

اجزای انفصالی

این اصطلاح مربوط به بحث ترکیب اجسام است بر اساس فرضیه ذیمقراطیس که گوید اجسام مرکب از اتم‌ها و جواهر فرد است. اهل کلام گویند: این اجسام تا آنجا تقسیم می‌شود که دیگر قابل تقسیم نباشند فلاسفه اسلامی این نظر را اصلا و فرعا باطل می‌دانند و به هر حال گویند اجسام هر اندازه در تقسیم به اجزای ریز برسند باز هم قابل انقسام‌اند حال تقسیم به انقسام فکی و انفصالی باشد و یا قطعی و کسری و سرانجام و همی و خیالی و عقلی یعنی تقسیم و همی و عقلی در مرحله آخر پس هیچ‌گاه تقسیم متوقف نمی‌شود.

اجماع

اراده و شوق مؤکد که به دنبال آن حرکت عضلات برای طرف انجام فعل است اجماع می‌نامند.

اختلاف تشکیکی

امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، ما به الامتیاز به ما به الاشتراک بازمی‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد، برخلاف امتیاز به تمام ذات، امتیاز به جزء ذات و امتیاز به اعراض خارج از ذات.

ادراک

انسان‌داری قوا و حواسی است که به وسیله آن‌ها از موجودات و اشیای اطراف خود اطلاع حاصل کرده و آگاه می‌شود. آنچه را انسان به وسیله حواس ظاهره خود در می‌یابد **مشاهده** و آنچه را به واسطه حواس باطنی ادراک می‌کند **وجدان** نامند. انواع ادراکات چهار است، احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس عبارت از ادراک شیء موجود در ماده است که حاضر نزد مدرك باشد با هیأت مخصوص به آن و محسوس است با تمام عوارض و لواحق آن از قبیل کم و کیف، متی، این و غیره. تخیل نیز ادراک همان شیء محسوس است با هیأت مخصوصه مذکوره در احساس زیرا آن چه احساس شود خیال دریابد با همان حالات و هیأت مخصوص لکن تخیل هم با حضور ماده و هم با حالت عدم حضور آن محقق می‌شود. توهم ادراک معنی معقول است به نحو اضافه به جزئیات نه کلیات. تعقل ادراک معانی و مفاهیم و ماهیات کلی است.

ادراکات احساس مشروط به سه شرط است: ۱- حضور ماده ۲- حضور هیأت لوازم آن ماده ۳- جزئی بودن. اما در ادراکات تخیلی حضور ماده لازم نیست و در ادراکات وهمی مادی بودن شرط نیست و در تعقل باید مجرد کامل باشد و کلی باشد. فرق بین ادراک عقلی و وهمی بالذات نیست بلکه به امری خارج از ذات است که در وهمی اضافه شدن به جزئی شرط است.

ادوار و اکوار

سیر موجودات را در مراحل وجودی خود از مبدأ وجود تا فنای محض ادوار کون یا ادوار و اکوار می‌نامند. و گاه این اصطلاح را به این معنی به کار برده‌اند که موجودات عالم بعد از طی مراحل و مراتب کمال و سیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگری را آغاز می‌نمایند. بعضی از تناسخیه این نظر و عقیده و وضع را در تمام موجودات عالم جریان داده و گویند بعد از گذشت قرون متمادی و سنوات زیاد «ظاهراً سیصد و شصت هزار سال» موجودات عالم طبیعت و جهان هستی مراحل و مدارج کمال وجودی خود

را طی کرده و آنچه مقدر شده است در لوح قدر کائن شود و بگذرد و فانی شود و بنابراین جهان محو و نابود گردد و مجدداً دور دیگری را شروع کند اینان قیامت کبری و پایان عمر دنیا را همین می‌دانند و گویند صور موجوده در لوح قدر و محو و اثبات پایان یابد و مجدداً آنچه باید در جهان وجود از حوادث و وقایع تحقق یابد در لوح قدر و محو و اثبات منقوش و دنیا دور دیگری را شروع می‌کند.

اراده

اراده در نظر فلاسفه دارای چندین معنی است:

(۱) اراده عبارت از اشتیاق انسان است به انجام کار، به نحوی که کار بر او عرضه شود. اراده به این معنی نیرویی است مرکب از میل و نیاز و آرزو، سپس به معنی اشتیاق نفس به سوی چیزی توأم با حکم به اینکه باید فلان کار را انجام دهد یا نباید انجام ندهد. لفظ نزوع به معنی اشتیاق و لفظ میل به معنی محبت و قصد است. خلاصه این اراده، اشتیاقی است متمرکز در نفس یا میل شدیدی است که صاحب خود را به عمل برمی‌انگیزد. شرط این اشتیاق چنانکه معتزله می‌گویند، این نیست که در پی سود و فایده‌ای باشد، بلکه صرفاً در پی انجام کار است، آن چنان که اقتضا و ایجاب می‌کند، و میلی است ذاتاً مقدم بر عمل.

(۲) اراده نیرویی است که مبدأ شوق است و قبل از فعل قرار دارد.

(۳) اراده عبارت از اندیشه سود، یا گمان بردن درباره سود است. گویند اراده به این معنی، میلی است که در پی سود و فایده است. اگر فکر کنیم که انجام عملی موجب جلب نفع یا دفع ضرر می‌شود، در درون خود نسبت به انجام آن عمل میل و علاقه‌ای احساس می‌کنیم. (شرح مواقف جرجانی) معتقدان به این نظریه، بسیاری از معتزله‌اند که گفته‌اند: نسبت قدرت به طرفین فعل (یعنی انجام دادن و انجام ندادن آن) مساوی است. اگر اعتقاد به فایده یا گمان به آن در یکی از طرفین وجود داشته باشد، آن طرف ترجیح داده می‌شود و قدرت انجام کار به آن تعلق می‌گیرد.

(۴) اراده صفتی است که برای موجود زنده حالتی را ایجاد می‌کند که تحت تاثیر آن، فعلی از میان افعال برگزیده و اجراء می‌گردد. (تعریفات جرجانی) بطوری که اشاعره گفته‌اند: اراده صفتی است که به یکی از طرفین (انجام یافتن یا انجام نیافتن) مقدور، در وقت معین، اختصاص یافته باشد، و مشروط به اعتقاد به نفع یا میلی که تابع آن باشد، نیست.

بنا بر این حیوانی که می‌گریزد، اگر دو طریق متساوی برای نجاتش، برای او پیدا شود، به اراده خود یکی از آن دو راه را برمی‌گزیند و این گزینش نه موقوف به ترجیح طرفی است که سودی در آن متصور باشد، و نه موقوف به میلی است که از آن تبعیت کند. (تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون)

(۵) اراده در علم اخلاق عبارت از يك استعداد خلقی است که به دو قسمت عام و خاص تقسیم می‌شود. اراده خوب، اراده‌ای است که تصمیم صادقانه بر انجام عمل خیر باشد، به عبارت دیگر، استعداد انسان در اقدام به انجام دادن کاری است که در حد توان انسان باشد. اراده بد، اراده است که در پی شرّ باشد و اختصاصاً صفت کسی است که می‌کوشد از انجام واجبات سر باز زند و به انجام وظیفه عمل نمی‌کند مگر اینکه مجبور باشد.

(۶) یکی از اصطلاحات متداول نزد فلاسفه قرن هیجدهم، اراده عام است. اراده عام صفت کسی است که بر هواهای خود غالب شده و می‌داند که چه چیزی را می‌تواند از هم نوعان خود بخواهد و هم‌نوعانش چه چیزی حق دارند از او بخواهند.

(۷) یکی از اصطلاحات دانشمندان جامعه‌شناسی، اراده مشترک یا اراده جمعی است. این اراده اراده کل افراد است از این جهت که کل جامعه نمودار هر یک از افراد جامعه است.

(۸) یکی از اصطلاحات ویلیام جیمز، اراده به اعتقاد است؛ مقصود از این اراده، قبول عقایدی است که عقل قادر به اثبات صدق و صحت آنها نیست، اما چون تناقضی در آنها نمی‌بیند، و نظر به منافع عملی‌ای که از آنها به دست می‌آید، عقل آنها را می‌پذیرد. از جمله این اعتقادات، اعتماد به نفس است که در زندگی مفید است زیرا به نیرو و توان انسان می‌افزاید و انسان را در پیروزی بر اعمال خود، یاری می‌دهد.

(۹) در نظر بعضی صاحب‌نظران، اراده عبارت از یک نیروی فاعلی دائمی است که اگر چه ممکن است، غیر ارادی و ناآگاهانه باشد، اما همیشه متوجه به جهت خاصی است. به عبارت دیگر اراده یک اشتیاق بنیادی است که یک موجود واحد، یا تمام موجودات از آن برخوردارند. مانند اراده زندگی اراده قدرت و اراده آگاهی. اراده حیات در نظر شوپنهاور منشأ تمام کوشش‌های غریزی است که هر موجودی توسط آن، مثال نوع خود را به وجود می‌آورد و در مقابل موجودات دیگر از او دفاع می‌کند تا زندگی خصوصی او را حفظ کند. اراده قدرت در نظر نیچه، اشتیاق موجودات به ثبات وجود در نظر اسپینوزا، و اراده حیات در نظر شوپنهاور از این جمله‌اند.

(۱۰) بین اراده و اختیار فرق گذاشته‌اند. در این مورد گفته‌اند: اراده عبارت است از میل و اشتیاق نفس به انجام عمل. اما اختیار چیزی بیش از میل و شوق، در خود دارد. بطوری که صاحب اختیار به هر دو طرف مقدر فعل نظر دارد اما صاحب اراده فقط به طرفی که اراده کرده است، نظر دارد. فارابی گوید: «اختیار و اراده انسان مقدم بر اشیاء است. انسان اشیاء ممکن را اختیار می‌کند اما اراده‌اش به اشیاء غیر ممکن تعلق می‌گیرد. مثل اینکه انسان مایل است که نمیرد. اراده اعم از اختیار است. هر اختیاری اراده است اما هر اراده‌ای اختیار نیست.» (رساله معلم ثانی).

اختیار اصلاً به معنی ایجاد خیر است. به این جهت گفته‌اند: اختیار کردن شیء عبارت است از ترجیح دادن و اختصاص دادن و مقدم داشتن چیزی است بر چیزهای دیگر، اختیار اخص از اراده و خواست است. (رجوع کنید به لفظ اختیار) البته متکلمان لفظ اختیار را به معنی اراده نیز به کار برده‌اند چنانکه در این مورد گفته‌اند: فاعل مختار و فاعل بالاختیار. اما در لغت، اختیار به معنی اراده نیست.

همچنین بین اراده و میل فرق گذاشته‌اند. در این مورد گفته‌اند: انسان اراده می‌کند که دواي ناگواری را بنوشد و آن را می‌نوشد، در حالی که به آن، میل ندارد بلکه از آن تنفر دارد، و گاهی ممکن است نسبت به چیزی که آن را اراده نکرده و نمی‌پسندد، میل داشته باشد. به همین جهت گفته‌اند اراده کردن گناه موجب کیفر است نه میل داشتن به آن.

اخیراً بین اراده و خواست، فرق گذاشته‌اند. در این مورد گفته‌اند: اراده طلب کردن شیء است، و خواست، ایجاد کردن آن است. اما خواست (مشیت) مأخوذ از لفظ شیء است و به معنی چیزی است که موجود است. اراده نیز به ناچار مقتضی وجود است. پس بین اراده و خواست، فرقی نیست مگر نسبت به انسان. زیرا اراده انسان الزاماً بعد از اراده خداوند قرار ندارد در حالی که خواست او بعد از خواست خداوند، متحقق می‌شود. اما نسبت به خداوند اراده و خواست، به یک معنی است.

(۱۱) اراده وقتی در مورد خداوند به کار رود به سه معنی است: یکی معنی سلبی و آن این است که خداوند مغلوب چیزی نیست [تحت تأثیر چیزی نیست] و از کسی و چیزی استکراه ندارد [چنین نیست که از چیزی بدش بیاید]. دوم به معنی ثبوتی که عبارت از علم خداوند است، سوم به معنی صفت زائد بر علم او. فیلسوفانی که می‌گویند اراده خداوند صفتی زائد

بر ذات او نیست، می‌گویند اراده او عین حکمت او، و حکمت او عین علم اوست، و اراده یک حقیقت ازلی قائم به ذات اوست. زیرا اگر اراده فاعل مختار، متعدد باشد، نمی‌تواند از جمیع جهات یکی باشد. حکما گفته‌اند: اراده خداوند عبارت است از علم او به تمام موجودات از ازل تا ابد، و به اینکه نظام هستی چگونه باید باشد تا به کامل‌ترین صورت ممکن باشد. و به کیفیت صدور عالم هستی از او به نحوی که موجودات به نحو احسن و بدون قصد و شوق عین معلوم اوست، این فیلسوفان، چنین علمی را عنایت خداوند می‌نامند. معنی این سخنان این است که اراده به معنی شوق و میل، در مورد خداوند صادق نیست. زیرا خداوند از هر گونه نیاز و میلی بی‌نیاز است. هر وقت گفته شود: خدا اراده کرد، به این معنی است که: حکم کرد که چنین باشد یا چنان نباشد.

۱۲) اراده در مذهب صوفیان آغاز رنج و ریاضت و ترک آسایش و راحت است. بطوری که جنید گفته است: اراده این است که انسان به چیزی معتقد شود، سپس متوجه آن شود، سپس آن را اراده کند و این اراده فقط بعد از صدق نیت، متحقق می‌شود. و نیز گفته‌اند: اراده بطور کلی روی آوردن به حق و روی گردانیدن از خلق و آغاز حکمت است. ابن سینا گوید: «اولین مرحله کار عارفان چیزی است که آن را اراده گویند. و آن عبارت است از اینکه اهل بینش و صاحب روح آرام، توسط یقین برهانی، از تمایل به پیوستن به تکیه‌گاه محکم به اعتقاد ایمانی برسد و درون او به سوی عالم قدس حرکت کند تا به عالم روحانی متصل شود، مادام که در این مرحله است، مرید است.» (اشارات)

ارباب اصنام

این اصطلاح اشراقی است که صدرا پذیرفته و به کار برده است. در ترتیب نظام وجود در فلسفه اشراق ابتدا نور الانوار و بعد قواهر اعوان‌اند که عقول طولیه‌اند و دیگر عقول عرضیه‌اند که گاه از آن‌ها تعبیر به ارباب اصنام شده است. و آن‌ها آخرین مرتبت طبقات انوار مجرد‌اند که افلاطون انواع طبیعی و مثل نوریه نامیده است و بالجمله آخرین عقل از عقول زواهر طلسم ارض است و بعد از پایان یافتن و درختم سلسله عقول در مراحل نزول سلسله نفوس شروع می‌شود از نفس فك اقصی و بعد نفوس شریفه کواکب و بعد نفس کل کواکب کواکب و فلك فلك تا نفس ادون افلاك. طبقه سوم طبقه صور فلکیه و نجومیه است به ترتیب الافضل فالافضل.

ارتباط حادث به قدیم

یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه می‌باشد کیفیت ربط و ارتباط حوادث به قدیم است که آن‌ها را دچار اشکالی بس دشوار کرده است. برای حل این اشکال و فرار از آن فلاسفه هر یک راهی را در پیش گرفته‌اند و مسأله را بنحو خاصی مورد بحث و فحص و دقت قرار داده‌اند و در حل آن کوشیده‌اند.

بعضی واسطه و رابط میان حوادث و قدیم را حرکت دوریه فلکیه دانسته و گویند تمام حرکات و متحرکات منتهی می‌شوند به حرکت دوریه فلکیه و معلول و مستند به آن می‌باشند و حرکت دوریه فلکیه بالذات ثابت و از جهت اتصال و دوام و ثباتش در متن دهر مستند به ثبات است و از جهت وجود غیر قارش منتسب به آن حوادث زمانی می‌شود.

بعضی دیگر نفس حرکت را رابط و واسطه میان حوادث به قدیم می‌دانند و گویند تمام متحرکات به واسطه حرکت متحرکند و حرکت خود متجدد بالذات است یعنی تجدد امری جدا از ذات او نیست بلکه آن‌چه مجعول است حرکت است نه تجدد حرکت پس به واسطه تجددش حوادث به او منتسب می‌شوند و از جهت ثباتش (حرکت خود متحرک نیست) واسطه و رابط حوادث به قدیم است.

بعضی دیگر واسطه و رابط را، زمان می‌دانند.

صدرا رابط و واسطه ربط حوادث به قدیم را حرکت در طبیعت و حرکت جوهریه می‌داند.

ارتباط نور با حرکت و حرارت

در نگاه شیخ اشراق حرکت و نور در «افلاک»، و حرکت و حرارت و نور در «عالم عناصر» همیشه با هم‌اند و علت آنها نور است: افلاک به وسیله نفوس مدبرشان به حرکت می‌آیند و نفوس هم، نورند. حرکات اشیاء جامد در روی زمین به وسیله انسان یا حیوان است و محرک آنها هم نفس نوری آنهاست، باد و باران و زلزله و آتشفشان و سایر فعل و انفعالات عالم عناصر هم حاصل حرکت و حرارت‌اند و آنها هم حاصل نور شعاع خورشید یا آتش‌اند: «... و لك ان تعلم انّ الحركات كلّها سببها الاوّل، امّا نور مدبرّ كما للبرازخ العلویّة و الانسان و غيره و امّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة و الادخنة...». و خلاصه چیزی نیست که مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از نور نباشد. «و اذا فتشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب و البعيد غير النور...».

ازل

ازل، در لغت به معنای بدون اول و آغاز است. ازلی یعنی آنچه آغاز ندارد، و وجودش از طرف گذشته بی‌ابتداست.

استنتاج

استنتاج در جایی گفته می‌شود که ذهن از يك حکم کلی، يك حکم جزئی نتیجه بگیرد. البته باید توجه داشت که گاهی استنتاج به معنای اعمی به کار می‌رود، و هرگونه سیر عقلانی و انتقال از معلوم به مجهولی را شامل می‌شود.

اسناد بالعرض

اسناد شیء به غیر ما هو له، در برابر اسناد شیء به ما هو له. اسناد واقعیت و تحقق به ماهیت، بنابر اصالت وجود، بالعرض است، زیرا واقعیت، در حقیقت، تنها از آن وجود است.

اشاره حسیه

مقصود امتداد خط موهومی است که از اشاره‌کننده شروع و به نقطه‌ای از مشار الیه پایان می‌یابد.

اشتداد

اشتداد از نظر مفهوم فلسفی آن مناسب با معنای لغوی آن «قوت» است و مقابل ضعف است و نوعی از حرکت در کیف است که به نام استحاله می‌نامند و اشتداد جوهری را به نام تکون خوانده‌اند. شیخ الرئیس و اتباع اش اشتداد در جوهر را قبول نداشتند اما ملاصدرا می‌گوید وجود اصل است در موجودیت و ماهیات تابع انحای وجودات است و بیان شد که افراد وجود پاره‌ای اشدّ و پاره‌ای شدید، پاره‌ای اضعف و پاره‌ای ضعیف‌اند و این خود اشتداد است و بدین ترتیب تقرر و اصالت در جواهر هم به وجود است و وجود قابل شدت و ضعف است و می‌گوید همه جواهر به جز عقل مجرد و همه اعراض مشکک‌اند و قابل شدت و ضعف.

اشترک معنوی و اشترک لفظی

مشترک معنوی يك لفظ است که با يك وضع برای يك معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است، مانند: لفظ «حیوان» که بر گاو، گوسفند، شتر، ببر و ... اطلاق می‌شود و در همه این موارد يك معنا از آن فهمیده می‌شود.

مشترک لفظی يك لفظ است که با چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاقش بر هر مورد به اعتبار یکی از آن معانی می‌باشد. مانند: لفظ «شیر» در فارسی بر سه چیز اطلاق می‌شود.

اصالت وجود

مقصود از اصالت وجود این است که واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. و به عبارت دیگر: آنچه در متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است.

به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق داشته، و به عرض «وجود»، از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می‌شود.

اضافه

اضافه به معنای نسبت، عبارت است از: «هیئتی که از نسبت يك شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.» مانند هیأتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید. فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه این است که وجود مطلق نسبت، يك وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد؛ اما نسبت در مقوله اضافه تکرار می‌شود، و برای هر يك از دو طرف اضافه نسبتی است، غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند، و نه در ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف

به اضافه‌ای که دو طرف آن شبیه یکدیگرند، مانند اضافه برادری و برادری، اضافه متشابه الاطراف گفته می‌شود. و این در حقیقت در جایی است که نسبتی که «الف» به «ب» دارد، از سنخ همان نسبتی است که «ب» به «الف» دارد. و به اضافه‌ای که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند. مانند اضافه پدری و فرزندی، اضافه مختلف الاطراف گفته می‌شود در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد، و از سنخ دیگری می‌باشد؛ مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه مقولی آن است که دو شیء مستقل از هم موجود باشند و میان آنها رابطه‌ای برقرار باشد، مانند دو برادر. بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد سه امر وجود دارد. که عبارتند از: مضاف، مضاف الیه و اضافه. اما اضافه اشراقی يك اضافه يك‌طرفی است که در آن، اضافه و مضاف الیه در واقع يك چیزند، و تغییرشان اعتباری است. اضافه اشراقی همان اضافه ایجادیی است که علت هستی‌بخش نسبت به معلول خود پیدا می‌کند. بنابراین، در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم یکی مضاف و دیگری مضاف الیه که يك امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از این جا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ يك از مقولات نیست.

اعاده معدوم

اعاده معدوم یعنی این که يك شیء پس از آن که يك بار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره به وجود آید؛ یعنی دقیقا همان شیء با همان تشخیص و تعیینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده بود.

اعتبارات ماهیت

ما هرگاه ماهیتی مانند انسان را در ذهن خود تصور کنیم، و آن را با توجه به عوارضی که می‌تواند به آن ملحق شود- مانند رنگ، وزن، نسبت مکانی، نسبت زمانی، علم، شجاعت و ...- ملاحظه می‌کنیم، نحوه لحاظ و اعتبار ما نسبت به ماهیت انسان بر سه گونه می‌تواند باشد:

۱) انسان را مشروط و مقید به عوارض و لواحق آن لحاظ کنیم. این نوع لحاظ و اعتبار را «اعتبار به شرط شیء» می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط و مقید است به لواحق و اعراض خاصی که به آن ضمیمه شده است. و ماهیتی که بدین صورت اعتبار شده است، «ماهیت مخلوطه» نامیده می‌شود؛ زیرا ماهیت در این اعتبار، آمیخته و مخلوط با امور دیگر است.

۲) انسان را به گونه‌ای در نظر بگیریم که هیچ امر دیگری، غیر از آنچه قوام انسان به آن است، همراه آن نباشد. یعنی انسان را مقید و مشروط به این که فقط انسان باشد، و نه چیز دیگر در نظر بگیریم؛ انسان در این لحاظ مشروط و مقید است به عدم انضمام هرآنچه بیرون از ذاتش است؛ و لذا به این اعتبار، «اعتبار به شرط لا» می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط است به فاقد بودن هرچه بیرون از آن است؛ و ماهیتی را که بدین گونه اعتبار می‌شود، «ماهیت مجرد» می‌نامند.

۳) انسان را به طور مطلق و رها در نظر بگیریم، نه مشروط به این که واجد عوارض و لواحق خاصی باشد، و نه مشروط به آن که فاقد آن عوارض و لواحق باشد. انسان هرگاه بدین نحو لحاظ شود، بر همه افرادش صدق خواهد کرد، زیرا انسان در این اعتبار مطلق و رها است، به گونه‌ای که هر چیزی می‌تواند با آن همراه و یا جدا و منفک از آن باشد، و به همین دلیل آن را «ماهیت مطلقه» می‌گویند. بنابراین، ماهیت مطلقه در همه جا حضور دارد، و بر همه افراد ماهیت صدق می‌کند. البته صدق ماهیت مطلقه بر فرد، با صدق ماهیت مخلوطه بر آن تفاوت دارد، زیرا ماهیت مخلوطه بر کل، یعنی ذات به علاوه خصوصیات ملحق به آن، صدق می‌کند؛ اما ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می‌گردد.

اعراض ذاتیه و غریبه

عرض ذاتی امری است که بدون واسطه، بر موضوع عارض می‌شود، خواه آن امر، اعم از موضوع باشد و یا اخص از موضوع و یا مساوی موضوع باشد. در نتیجه «عرض غریب» که در برابر عرض ذاتی است آن امری است که به واسطه امری دیگر- خواه اعم از موضوع باشد یا اخص و یا مساوی آن- بر موضوع عارض می‌شود.

اعیان ثابتیه

کلمه عین در فلسفه به معنای خارج است و جمع آن اعیان است و وجود در اعیان یعنی وجود در خارج و در اصطلاح خاص آن چه را حکیم ماهیت گوید عارف عین و اعیان ثابتیه نامد و گاه از کلمه اعیان ثبوت علمی اشیا را می‌خواهند.

و گویند ماهیات امکانیه و اعیان متقرره را حالات عقلیه و اعتبارات سابقه‌ای بر وجود آن ها می‌باشد.

خلاصه کلام این که وجودات خاصه مفصله را يك مرتبه با وجود سابق اجمالی است و آن مرتبه اجمالی سابق عبارت از علم حق تعالی است به ذات خود و تعلق علم حق به مراتب الهیّت و شؤون آن، برای این وجودات قبل از تنزل و تعدد و تفصیل

در آن مرتبه سابقه عبارت از اسما و صفات ذاتی است که ماهیات از آن‌ها منبعث می‌شوند و همان ماهیات را در مرحله علم، اعیان ثابته نامند این ماهیات در همین مرتبه سابقه به وجود عینی نیز تابع وجودات خاصه موجود به وجود سابقه‌اند به اعتبار معلومیت آن‌ها برای ذات حق تعالی، معلومیت علمی کمالی که عین ذات او است، و معلوم بودن آن‌ها به تبع وجودات حقایق امکانیه در علم حق تعالی، خود منشأ ظهور این وجودات در مراتب متأخر است. مطابق با ثبوت علمی در ذات حق و هر گاه وجودات از حق تعالی افاضه شود و تمیز و تعدد خارجی یابند با هر يك از آن‌ها ماهیتی از ماهیات متحد شود بدون نیاز به جعل جدید و بلکه به نفس فیضان وجود چنان که شأن هر وجودی است با ماهیت خود. پس در مرتبه علم حق اعیان تابع وجود حق تعالی می‌باشند که عین علم او است به طور اجمال به وجودات اشیا، و به طور تفصیل بر ماهیات. زیرا علم به علت تامه مستلزم علم به معلولات آن‌ها است و در خارج نیز چنین است زیرا آن چه مجعول و فائض است صرفاً انحای وجودات است؛ بالذات و ماهیات در فیضان تابع وجودات‌اند و مجعول؛ به عرض‌اند و به بیان روشن‌تر اعیان ثابته صور علمیه را گویند، و در اصطلاح حکما ماهیات اشیا را گویند و اعیان صور اسمای الهیه‌اند و ارواح مظاهر اعیان‌اند و اشباح مظاهر ارواحند و حقیقت انسان، اول در اعیان ثابته تجلی کرد، و بعد از آن در ارواح مجرده تجلی کرد.

اعیان متقرره

این اصطلاح را ملاصدرا مرادف با ماهیات امکانیه آورده است و به نظر می‌رسد که در برگزیدن این اصطلاح متأثر از محیی الدین ابن عربی شده باشد در باب اعیان ثابته. داوود قیصری می‌گوید اعیان ثابته در اصطلاح ابن عربی همان ماهیات ممکنه است در اصطلاح حکما. ملاصدرا گوید: ماهیات امکانیه و اعیان متقرره را حالاتی است عقلی و اعتباراتی سابق بر وجود آن‌ها در خارج. بنابر این از دیدگاه ملاصدرا ماهیات امکانیه در عالم عقلی همان حال را دارد که اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی.

افاضه

مرادف با جعل است، به معنای تراوش فیض که باعث وجود ممکنات می‌شود.

امتناع بالذات

امتناع بالذات یعنی ذات شیء به گونه‌ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ مانند: شریک باری و اجتماع نقیضین.

امتناع بالغیر

امتناع بالغیر در جایی است که ذات شیء فی نفسه ممکن است، اما عامل بیرونی وجودش را محال ساخته است.

امتناع بالقیاس

اگر يك چیز با چیز دیگر قابل اجتماع نباشد، نسبت به آن امتناع بالقیاس دارد. هرگاه میان وجود دو چیز رابطه وجوب بالقیاس برقرار باشد، میان وجود هر يك و عدم دیگری رابطه امتناع بالقیاس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجود هر يك از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقیاس دارد؛ مانند: بالا و پایین؛ معلول و علت تامه‌اش؛ و رابطه میان دو معلول يك علت ثالث.

امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتییه است، و هر سه ضرورت را نفی می‌کند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آن که موضوع مقید به وصف و یا وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می‌کند و هم ضرورت وصفیه و وقتی را. از این جا دانسته می‌شود که هرگاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هرگاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز صدق کند، زیرا که سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، اخص از امکان خاص می‌باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده‌اند.

توضیح این که در قضیه، محمول گاهی برای ذات موضوع ضرورت دارد، مانند قضیه «انسان ناطق است» این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می‌نامند، اما گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می‌باشد. فی المثل، متحرك بودن انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، اما اگر انسان مقید به نویسندگی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می‌باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می‌باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می‌نامند. و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می‌یابد. مثل آن که گفته شود: «کره زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتی» می‌نامند.

امکان استعدادی

با ملاحظه اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می‌شود که هر يك از این اشیاء به گونه‌ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت جهان طبیعت فاقد هرگونه تغییر و تحولی می‌بود. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این که ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانه گندم، تنها بوته گندم و از دانه جو، فقط بوته جو می‌روید.

حاصل آن که هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطه آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود؛ امکان استعدادی ذاتا همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری می‌باشد؛ یعنی يك حقیقت است که به اعتبار اضافه‌اش به مستعد، استعداد نامیده می‌شود و به اعتبار اضافه‌اش به مستعد له، امکان استعدادی خوانده می‌شود.

امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتی، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند، و لذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان است، حتی امکان اخص. مانند وقوع زلزله در يك ماه بعد، وجودا و یا عدما تعیین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می‌نامند.

امکان بالذات

امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد نه اقتضای عدم، یعنی خودبه‌خود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن. اگر موجود باشد يك علت بیرونی وجودش را ضروری کرده است و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است. همه ماهیات از این قبیل‌اند.

امکان بالقیاس

امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، و این در جایی است که اولاً رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول يك علت ثالث نباشند.

امکان خاص یا خاصی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی می‌باشد.

امکان عام یا عامی

امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه می‌کند، یعنی در قضیه موجهه، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجود را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب جمع می‌شود، مانند: «خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص جمع می‌شود، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیه سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع جمع می‌شود، مانند: «شریک باری ممکن است موجود نباشد»، و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». از این جا دانسته می‌شود که هرکجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند.

امکان فقری

مقصود از امکان فقری، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی اش به وجود واجبی - جلّ و علا - می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند.

امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، امکان وقوعی بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغير از طرف موافق قضیه می‌باشد. یعنی اگر گفته می‌شود: «الف امکان وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع گیری.

ان یفعل

مقوله «فعل» که به آن «ان یفعل» نیز گفته می‌شود، و آن را به «کنش» ترجمه کرده‌اند، عبارت است از هیئتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید.

ان ینفعل

مقوله «انفعال» که به آن «ان ینفعل» نیز گفته می‌شود و به «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیئتی غیر قار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقوله فعل و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به یکباره صورت می‌گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را، زیرا فعل و انفعال ابداعی همان ایجاد وجود

است؛ و ایجاد در حقیقت همان وجود می‌باشد، و تفاوتشان در اعتبار است و وجود، ماهیت نیست، و نمی‌توان آن را در مقوله‌ای مندرج ساخت.

انتزاع

یک عمل خاص ذهنی است که در آن ذهن پس از آن که چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند، و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیر صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از حسن و حسین و غیره انتزاع شده است. به این عمل خاص ذهنی، تجرید نیز گفته می‌شود.

انقلاب در ماهیت

انقلاب یعنی آن که یک شیء بدون آن که تغییری در آن رخ دهد، یا چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیزی دیگری گردد. انقلاب به معنای یادشده امری محال و ممتنع است و محال بودن آن، روشن و واضح است، زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است.

اولویت

نام نظریه‌ای است که در باب علیت که از سوی متکلمان ابراز شده است. بنابراین نظریه، علت برای به وجود آوردن معلول، لزومی ندارد وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می‌کند.

اولویت ذاتی

اولویت ذاتی آن است که اولویت وجود و یا عدم از ذات ممکن نشئت گرفته باشد نه آن که علت، آن را به او داده باشد.

اولویت غیر کافی

اولویت غیر کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت نمی‌کند، به گونه‌ای که تعیین آن طرف رجحان یافته نیاز به عامل دیگری دارد.

اولویت غیری

اولویت غیری آن است که رجحان وجود و یا عدم از ناحیه غیر، که همان علت است، به شیء داده شود؛ یعنی ذات شیء نسبتش به وجود و عدم یکسان است ولی یک عامل خارجی یکی از آن دو طرف را برای شیء راجح می‌گرداند. و آن را به وجود و یا عدم نزدیک‌تر می‌سازد.

اولویت کافی

اولویت کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت می‌کند. پس اگر وجود شیء، اولویت کافی بر عدمش داشته باشد، آن شیء موجود می‌گردد، و وجودش نیاز به هیچ چیز دیگری نخواهد داشت، خواه این اولویت ذاتی باشد یا غیری.

البته در میان متکلمان مسلمان کسی قائل به اولویت ذاتی کافی برای اشیاء نشده است، زیرا این نحوه از اولویت موجب استغنائی از علت می‌باشد و چنین پدیده‌ای در واقع، خود به خود موجود می‌باشد و از این جهت فرقی با واجب الوجود بالذات ندارد.

اولیات

مقصود از اولیات، مقدمات ضروری و یقینی است که مبادی اولی، بدیهیات، مبادی منطقی و مبادی عقل نامیده می‌شود. این مبادی عبارت از معارفی است که عقل برای شناخت آنها محتاج حد وسط نیست. ابن سینا گوید:

«اولیات، قضایا و مقدماتی است که از ناحیه قوه تعقل انسان در ذات خود به وجود می‌آید، بدون اینکه برای اثبات آنها، جز خود آنها به چیز دیگری احتیاج باشد ... مثل این قضیه که کل بزرگتر از جزء است. این حکم ناشی از احساس یا استقراء یا چیز دیگری نیست ... تصدیق به این قضیه، جزء سرشت انسان است.» (نجات) و نیز گفته است: «اولیات قضایائی است که عقل صریح از ذات خود و به موجب غریزه خود، بدون انگیزه‌های خارجی، آنها را تصدیق می‌کند.» (اشارات). پس اولیات عبارت از مبادی بدیهی عقلی است که متعلق به ذات عقل است اینها قضایائی است که به معرفت انسان نظم و ترتیب می‌دهد و عقل صریح از درون ذات خود، آنها را تصدیق می‌کند. اولیات بر دو قسم است:

قسم اول مشتمل بر اصل این همانی و فروع آن. قسم دوم مشتمل بر اصل جهت کافی و فروع آن است.

۱- اصل این همانی: عبارت است از اینکه هر چیزی همان است، و هیچ چیز غیر از خود نیست. از این اصل به عنوان قانون تالی تعبیر می‌شود یعنی: الف، الف است.

این قانون، ملاک اصلی احکام تحلیلی است. زیرا در احکام تحلیلی باید موضوع و محمول مساوی یکدیگر باشند.

اصل این همانی دارای دو فرع است: یکی اصل تناقض و دیگر اصل ثالث مطرود یا نفی ثالث.

اصل تناقض این است که شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد، موجود و معدوم باشد.

اصل ثالث مطرود یا نفی ثالث این است که دو قضیه متناقض، نمی‌توانند هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند. [به عبارت دیگر بین سلب و ایجاب یا نفی و اثبات، حالت سومی وجود ندارد.] زیرا حد متوسط بین آنها نیست.

۲- اصل جهت کافی: این است که هر موجودی دارای یک جهت کافی است که این جهت کافی وجود آن را ایجاب می‌کند، و وجود حقیقی، وجود معقول است. این اصل را اصل معقولیت کلی نیز نامیده‌اند.

متفرعات این اصل عبارت است از: اصل علیت، اصل قانونیت، اصل حتمیت، اصل جوهر، و اصل غایت یا غائیت.

خلاصه اینکه اصطلاح اولیات مترادف مبادی عقلی و ضروریات و بدیهیات است.

ایجاب عدولی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت موجبه معدوله تشکیل می‌شود، مثل آن که گفته شود:

«ماهیت غیر ضروری الوجود و غیر ضروری العدم است.» محمول در چنین قضایایی يك امر منفی است که بر موضوع حمل می‌شود، و مضمون چنین قضیه‌ای، اگرچه منفی است، اما در شکل و قالب موجبه بیان می‌شود.

فرق سالبه محصله با موجبه معدوله المحمول در آن است که سالبه محصله در صورت انتفای موضوع نیز صادق است؛ یعنی اگر اساسا فردی به نام حسن در عالم وجود نداشته باشد، باز این قضیه که «حسن بی‌نا نیست» صادق می‌باشد؛ برخلاف

موجبه معدوله المحمول که تنها در صورتی صادق است که موضوعش موجود باشد.

آین

آین یا کجایی عبارت است از هیئتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می‌شود.