

شرح کتاب

۵۳
دانشگاه الزهراء

نهایه الحکمه

علامه طباطبائی (ره)

مشتمل بر یک دوره فشرده فلسفی
مطابق آراء علامه مشاء و اشراق
و مخصوص مشرب مابعدا و خودکما

شرح و تحقیق

حسین حسینی زنجانی

شرح کتاب

نهایة الحکمه: علامه طباطبائی (ره)

(مشمتمل بر یک دوره فشرده فلسفی مطابق

آراء فلاسفه مشاء و اشراق و بخصوص

مشرب ملاصدرا و علامه طباطبائی (ره))

جلد دوم

شرح و تحقیق:

آیت الله دکتر حسین حقانی زنجانی

سرشناسه: حقانی، حسین، شارح و محقق

عنوان قرارداد: نه‌ایه الحکمه ، شرح

عنوان و نام پدیدآور: شرح کتاب نه‌ایه الحکمه علامه طباطبایی (ره): مشتمل بر یک دوره فشرده فلسفی مطابق آراء فلاسفه مضاء و اشراق و بخصوص مشرب ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره) / شرح و تحقیق حسین حقانی زنجانی

مشخصات نشر: تهران: دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۸۷ مشخصات ظاهری: ج۲.

فروست: دانشگاه الزهراء (س) ۱ کد ۷۶

ISBN: 978 - 600 - 5002 - 18 - 8

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۷ (فیبا) موضوع: فلسفه اسلامی

موضوع: طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱-۱۳۶۰. نه‌ایه الحکمه. نقد و تفسیر.

شناسه افزوده: طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱-۱۳۶۰. نه‌ایه الحکمه. شرح

رده بندی کنگره: ۷۱۳۸۷ ج ۹۰۳ ن ۱۳۹۲ BBR رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۱۵۲۹۶۱۰

نام کتاب: شرح کتاب نه‌ایه الحکمه علامه طباطبایی (ره) (جلد دوم)

شرح و تحقیق: آیت الله دکتر حسین حقانی زنجانی

حروفچینی و صفحه آرائی: گروه کاوش

مدیران اجرایی: دکتر فاطمه عباسی - معصومه السادات محسنی

لیتوگرافی: بصیر

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه الزهراء (س)

ناشر: دانشگاه الزهراء (س)

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: دوم - زمستان ۱۳۸۷

قیمت: ۶۷۰۰ تومان

کتابخانه مرکزی دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است

مراکز پخش:

ونک - دانشگاه الزهراء (س) تلفن: ۸۸۰۴۸۹۳۳

بلوار کشاورز - نبش ۱۶ آذر - انتشارات دانشگاه الزهراء (س)

بسمه تعالی

پیش‌گفتار شارح:

ارزش فلسفه و موقعیت آن در میان علوم انسانی:

یکی از مسائل لازم بذکر در ابتدای شروع در فلسفه بلکه هر علمی از علوم این است که فلسفه و بطور کلی هر علمی، در میان رده‌بندی علوم چه موقعیتی داشته؟ و در چه مرتبه ارزشی قرار دارد؟ تا بتوانیم به ارزش واقعی آن علم و کاربرد خاص آن در میان سایر علوم پی ببریم.

حال این سؤال اساسی مطرح است که فن فلسفه در میان رده‌بندی علوم انسانی چه موقعیتی دارد؟

در پاسخ آن می‌گوییم که علم، معنای وسیعی دارد که تمام معلومات بشری را در بر می‌گیرد.

دانش بشری به طور کلی به سه وجه متصور است و این سه وجه عبارتند:

۱- شناسایی سطحی - و آن اطلاعاتی است که حیوانات و یا مردم ابتدائی و کودکان از عالم خارج دارند.

و مشخصه آن، این است که بین معلولها رابطه‌ای ایجاد نشده، صاحب این شناسایی قادر بایجاد رابطه بین اشیاء نمی‌باشد، فقط می‌فهمد و درک می‌کند که مثلاً حیوان لانه خود را می‌شناسد و غذاء می‌خورد و بجهت خود را مطابق فطرت و خلقت شناسایی می‌کند اما نمی‌تواند بگوید که لانه خود را چگونه و با چه طرح و مهندسی می‌سازد؟ و از کجا، غذای خود را بدست می‌آورد؟ و مسأله فطرت و خلقت چگونه است؟

مثلاً زنبور عسل نمی‌تواند توجیه کند که چرا شیرۀ گلها را می‌مکد؟ ولی مسلماً می‌تواند جزئیاتی را درک کند که ادامۀ زندگی او وابسته باین نوع درکها است. عناصر اصلی این شناسائی سطحی تنها درک صور جزئیۀ است. یقیناً فن فلسفه، داخل در این سطح از شناسائی نیست گرچه این مقدار از شناسائی را نیز در بر دارد.

۲- معرفت علمی اطلاعاتی است مربوط به کل حوادث و در حقیقت وجه اشتراک و جهت جامع بین عذۀای از افکار مربوط به اوصاف عمومی پدیده‌ها است. اگر شناسائی سطحی، تکامل یافته و افزایش پیدا کند در یک مرحله به جایی میرسد که معلومات انسان لااقل در مورد یک موضوع با هم متحد و قابل تعمیم است و خصوصیت و ویژگی این مرحله از شناسائی درک صور کلی است باین ترتیب که از مطالعه جزئیات و مصادیق آن به کلیات می‌رسیم مثلاً می‌دانیم هر شیء سنگینی از بالا بیفتد به زمین سقوط می‌کند، این یک معرفت علمی است یعنی بین سنگینی یک شیء و سقوط آن بزمین، رابطه علی و معلولی وجود دارد، اینجا است که علماء و دانشمندان ادعا می‌کنند که علم، معرفتی است جمعی و جهانی در امور کلی و دیدگاه «سقراط» از علم اینگونه است که «علم فقط به کلیات تعلق می‌گیرد مثلاً احکام ریاضیات یا هندسه و غیر ایندو از علوم».

در تحقیق و بررسی در رابطه فلسفه با سایر علوم باین نتیجه می‌رسیم که فلسفه مساوی با این نوع شناسائی یعنی معرفت علمی نیست گرچه معرفت علمی نیز داخل در فلسفه بوده، و بنیان فلسفه بر علت و معلول و قوانین عقلی مربوط بآن قرار داده شده است.

پس موقعیت فلسفه در میان رده علوم چیست؟

پاسخ این است که فلسفه، عبارت از نظریات کلی متکی بر قواعد علمی درباره ذهن و جهان و به عبارت دیگر فلسفه عبارت است از علم به احوال موجود از این جهت که موجود است و به تعبیر دانشمندان عصر جدید، فلسفه همان حیات درونی انسان و رابطه آن با جهان خارج می‌باشد، فلسفه از جهان نامرئی صحبت می‌کند از آلام و اراده‌ها - استدلال‌ها - خاطره‌ها و شهوات و...

روی این ملاحظۀ فلاسفه، فلسفه را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- حکمت نظری

۲- حکمت علمی

۳- حکمت شعری

و حکمت نظری نیز پنج قسم است:

۱- زیبایی شناسی که مطالعه می‌کند روحیات و نفسانیات انسان‌های هنرپرور را

۲- اخلاق و آن بحث می‌کند در مورد خیر و فضیلت و مسؤولیتها.

۳- فلسفه اولی و آن بحث می‌کند از حالات و احکام و مسائل مربوط به

واجب‌الوجود.

۴- منطقی که آن نظرانی کلی که داخل در فلسفه است و مطالعه حقیقت قوانین و استدلال را مدّ نظر خود قرار می‌دهد.

۵- علم النفس که نفسانیات انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد تا معلوم کند که امر

نفسانی چیست؟ و امور نفسانی چه رابطه‌ای با هم دارند و از چه قوانینی متابعت می‌کند؟

با این مقدمه کوتاه چنانکه ملاحظه می‌فرمائید نتیجه می‌گیریم که فلسفه، ریشه و

اساس و زیربنای اولیه همه علوم انسانی از شناسائی سطحی گرفته تا به سطح بالا و عالی‌تر و آن شناسائی واجب‌الوجود است.

و همه علوم نیازمند فلسفه می‌باشند و این بآن معنا نیست که در محدوده فلسفه باید

از همه علوم و فنون موجود در عالم خلقت به طور مفضل بحث نمود بلکه باین معنا است که

در پیدایش موضوع همه مسائل مربوط به انواع علوم، وجود و هستی دخالت تام دارد و بحث

از وجود و ویژگی‌ها و خصوصیات کلی آن از وظائف اصلی فلسفه بشمار می‌رود و وجود،

موضوع اصلی را تشکیل می‌دهد پس فلسفه مادر همه علوم محسوب می‌شود زیرا اصولاً

علوم مختلف از آثار و خصوصیات هستی بحث و گفتگو می‌کند.

پس موضوع هر علمی را وجود و هستی باضافه پاره‌ای از خصوصیات و قیودی که در

موضوعات علوم وجود دارد تشکیل می‌دهد.

و از اینجا است که ارزش والای فلسفه و بررسی مسائل آن برای درک حقیقت هر

علمی و دانشی در هر مرتبه و درجه‌ای که می‌خواهد باشد روشن می‌گردد.

این نکته نیز لازم بذکر است که پایه و اساس فلسفه و معیار اصلی و وسیله سنجش مسائل در فن فلسفه، عقل و تعقل و باصلاح عقل گرایی می باشد و این نیز بآن معنا نیست که در همه مسائل زندگی غیر از عقل، هیچ یک از معیارهای سنجشی، صحیح و واقعی و کارائی نداشته و مد نظر نباشد زیرا این مسأله را همه دانشمندان و عقلای عالم می پذیرند که عقل به تنهایی نمی تواند معیار صحیح سنجش ها باشد برای اینکه عقل چه بسا در حکم و استنباط خویش خطا می کند و بطلان پاره ای از نظریات علمی در تاریخ طولانی علوم بشری این گفته را بخوبی ثابت می کند.

و از اینجا است که چه بسا میان عقل و شرع در پاره ای از موارد ممکن است برخوردی وجود داشته باشد و عقل یا از درک برخی از حقایق و واقعیات عاجز باشد و یا در درک و استنباط خویش دچار خطا گردد در این صورت طریق وحی و رابطه با خالق یکتا از طرق مختلف و گوناگون کارگشا می باشد. از این رو مدعی هستیم که عقل و وحی هر دو برای اداره زندگی بهینه انسانها در هر مرتبه و درجه ای که باشد، در هر عصری از اعصار، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و هم آهنگ، یا یکدیگر می توانند تمام مسائل مربوط به زندگی خواه مادی و خواه معنوی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را در هر عصری پاسخگو باشند والسلام

حسین حقانی زنجان

۱۲ فروردین سال ۱۳۲۹ ه ش

مطابق با ۲۴ ذی الحجه سال ۱۴۲۰ ه ق



مقدمه شارح:

این کتاب که از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد شرح کتاب «نهاية الحكمة» اثر - ارزنده فلسفی مرحوم استاد علامه طباطبائی قدس سره است.

این کتاب آخرین نظرات فلسفی آن مرحوم در مسائل فلسفی است، آن مرحوم در حوزه‌های علمیه شیعه و حتی اهل تسنن شناخته شده است و زیاد به شرح شخصیت علمی و عملی آن مرحوم نیازی نیست ولیکن در محافل علمی ایران و نزد دانشمندان غیر روحانی و مردم عادی شاید نیاز به بررسی و توضیح شخصیت ممتاز و کم نظیر این روحانی عالیه‌درباشد.

بیوگرافی استاد علامه (ره):

استاد علامه در بیست و نهم ماه ذی‌الحجه ۱۳۲۱ هجری قمری در شهرستان تبریز متولد گردید و روز یکشنبه ۱۸ محرم ۱۴۰۲ برابر ۲۴ آبان ۱۳۶۰ ش در ساعت نه صبح بدنبال کسالت ممتد از جهان چشم برپست در مجموع ۸۰ سال و هیجده روز عمر بابرکت داشت، جذ معروف خاندان طباطبائی، مرحوم سراج‌الذین عبدالوهاب حسینی حسینی است که در سمرقند متولد و سپس به تبریز منتقل و قبل از ظهور دولت صفویه، شیخ‌الاسلام آذربایجان بود.

وی در سال ۹۲۰ هـ که نبرد خونین میان ایران و دولت عثمانی درگرفت به عنوان وساطت راهی دربار سلطنت سلطان سلیم عثمانی گردید ولی به دستور سلطان سلیم زندانی و پس از مرگ سلطان سلیم، به دستور فرزند او سلطان سلیمان باکمال احترام از زندان آزاد و در

سال ۹۳۷ در آنجا درگذشت و در جوار قبر ابوالیوب انصاری بخاک سپرده شد.

مرحوم استاد علامه در پنج سالگی مادر و در نه سالگی پدر خود را از دست داد.

از اسانید فلسفه و ریاضیات که ایشان نقل می‌کرد عبارتند از:

مرحوم آقای سید حسن بادکوبی (ره) که «شرح حکمة الاشراق» تألیف: قطب‌الذین

شیرازی که شرحی بر حکمة الاشراق سهروردی (ره) است را از ایشان تلمذ کرده است.

مرحوم استاد، ریاضیات و جبر و مقابله را نزد سید ابوالقاسم خوانساری فرا گرفته بود و

ایشان در هیأت قدیم و جدید مسلط بود و «شرح چغمینی» را تدریس می‌کرد و در ضلع غربی

حوض مدرسه حجتیه شاخص برای تعیین قبله و تشخیص خط نصف‌النهار نصب کرده بود.

مهاجرتی نیز به عراق و حوزه علمیه نجف 'لاشرف داشت و ۸ سال از حوزه درس مرحوم

آیه... نائینی و چند سالی از درس مرحوم آیه... اصفهانی و ده سال از محضر درس مرحوم

آیه... شیخ محمدحسین اصفهانی کسب فیض کرده بود.

مرحوم آغا بزرگ تهرانی در «طبقات الاعلام» در شرح حال پدر وی می‌نویسد: «او

فرزند سیدحسن بن سیدرضای بن موسی بادکوبی که در سال ۱۲۹۳ هجری در قریه خود دلان

(بادکوبه) دیده به جهان گشود و فلسفه و عرفان را از حکیمان عصر خویش مرحوم میرزا

هاشم اشکوری و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه و مرحوم آقا علی مدرّس صاحب بدایع‌الحکم و

فقه و اصول را نزد شیخ محمدحسن ممقانی و آخوند خراسانی تلمذ کرده است».

البته نقش مرحوم علامه طباطبائی در تحوّل فکری در حوزه‌ها و تربیت شاگردان

ممتاز و نظرات جالب ایشان در تفسیر قرآن (تفسیر قرآن با قرآن همراه بحثهای روانی و

فلسفی و عملی و اجتماعی اسلام) و کوشش ایشان در ترسیم خطوط کلی حکومت اسلامی در

تألیفات خود ایشان کم و بیش روشن است.

از میان همه برکات وجودی بسیاری که ایشان داشت تنها در این مقدمه به ذکر یک

جریان تاریخی می‌پردازیم: «کسانیکه با تاریخ سیاه سلطنت رضاخان قلدر آشنائی دارند

بخصوص سالهای اخیرش، خوب میدانند که رضاخان طبق نقشه انگلیس‌ها مبارزه با اسلام و

روحانیت را در رأس برنامه‌های خود قرار داده بود و هر کجا که آثار دینی و تبلیغی و ذکر

مصائب اهل بیت بود آنرا می‌کوبید و طبعاً حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه علمیه قم ضعیف و

به زحمت به حیات علمی خود ادامه می‌داد.

و بعد از رضاخان فرزندش محمدرضای معدوم بجای او زمام امور مملکت را بدست گرفت و چون هنوز قدرت کافی پیدا نکرده بود روحانیت سراسر ایران و حوزه‌ها، تا حدودی نفس کشیدند و به فکر تجدید حیات علمی خود افتادند.

در این مقطع خاص، زمانی و مکانی، نیاز شدید به تربیت افکار و تحوّل آن بود که وجود همچون وزنه علمی و عملی مرحوم طباطبائی نشاط خاصی به حوزه علمیّه قم داده بود. در این زمان فکر طلاب تنها متوجه فقه و اصول و کتابهای فقهی و اصولی آنها نبود. خاضی مثل طهارت و صلاة و زکوة و... نبود بلکه بیشتر متوجه سیر در ابواب فقهی معاملات و سیاسات اسلامی و تشکیل حکومت و بحث از ولایت فقیه و مطالعه مکاتب گوناگون عرضه شده در دنیا و مقایسه آن با اسلام بود.

در حقیقت توجه به همه جانبه بودن اسلام بود و طلاب جوان با علم جدید تا حدودی آشنا می‌شدند و در صدد برمی‌آمدند که اسلام را به سبک روز عرضه کنند.

علامه طباطبائی در نوشته خود از «المیزان» گرفته تا «روشی رئالیسم» شیعه در اسلام و «قرآن در اسلام» و ضمن مصاحبه با مشترقین و غیر آن خطوط کلی اسلام را در موضوعات مختلف برای پویندگان به ودیعه گذارده است و اگر کسی بخواهد نظر اسلام را راجع به موضوعی پیدا کند می‌تواند با خاطر جمعی از گفته‌ها و نوشته‌های آن مرحوم استفاده کند.^(۱)

۱- برای اطلاع بیشتر از تاریخچه زندگانی و حالات روحی و نفحات قلمی و علمی ایشان خوانندگان می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند: «تَقَابُالُالبَشَرِ فِی الْقُرُونِ الْارْبَعِ عَشَرَ» ج ۲ ص ۶۴۵ و ص ۶۴۶ تألیف مرحوم آغازبزرگ تهرانی «نخستین یادواره علامه طباطبائی» ص ۱۷۵ و ص ۱۷۴، «یادواره مفتر کبیر استاد علامه طباطبائی صفحات: ۱۲۰ و ۱۲۴ و ۱۲۷ و ص ۳۹۷ و ص ۳۹۶، «دومین یادواره علامه طباطبائی» ص ۲۸۶ و ۲۸۵ و مقاله جامعیت علامه طباطبائی ص ۱۸۷ و مقاله نگرشی کوتاه به زندگی علامه طباطبائی «گنجینه دانشمندان» ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰» و آثار الحجة ج ۲ ص ۶۷ و «ترجمه تفسیر المیزان» ج ۱، «مهرتابان تألیف سید محمدحسین تهرانی ص ۱۲ و ص ۴۰ و ص ۴۴، کیهان و یزمنامه دومین سالگرد علامه طباطبائی شماره ۱۵-۱۲۴ آبان ۱۳۶۲ ش روزنامه جمهوری اسلامی و یزمنامه سالروز رحلت علامه طباطبائی - مجله حوزه»

آنچه بیش از همه در پیشبرد اهداف انقلاب و مبارزات اخیر مؤثر بود نیروی انسانی کارآمدی بود که هسته اصلی انقلاب به شمار می‌رفت و در تربیت این هسته و تشکیل آن بیش از همه، امام خمینی (ره) و مرحوم علامه طباطبائی (ره) از جهات مختلف سهم بسزائی دارند.

شما با نظر اجمالی به همه مسئولین طراز اوّل در سطح اجرائی و تشکیل دهنده مجلس خبرگان و شورای فقهاء و ائمه جمعه و علماء مبارز و مؤثر بلاد که استوانه‌های این انقلاب به شمار می‌روند می‌توانید به عمق تأثیر آن مرحوم فقید پی ببرید زیرا همه آنان یا حضوراً از بیانات و درسهای این دو عالم بزرگ استفاده کردند و یا از نوشته‌ها و سخنرانی و برکات وجودی آنان بهره برده‌اند. البته برکات و آثار بهتانگیز آسان بدست نیامده است زیرا دست‌های مرموزی بود که سر راه خدمات اسلامی و فلسفی مرحوم علامه طباطبائی مانع ایجاد می‌کردند حتی مواردی در حوزه علمیه قم پیش آمد که نزدیک بود نه تنها حوزه را از فیض افاضات مرحوم علامه طباطبائی بی‌نصیب کنند بلکه ایشان را اصولاً حذف و حیثیت آن مرحوم را یکباره بر باد دهند!!

این موج در زمان مرحوم آیه‌ا... بروجردی از نجف اشرف به همراهی عده‌ای در قم با انتشار اعلامیه‌ای علیه آن مرحوم شروع گردید به این بهانه که او مدافع فلسفه بوده و در پاورقی بحارالانوار دفاع از فلسفه نموده و اسفار و شفاء تدریس می‌کردند تا آنجا که ایشان مجبور شد اسفار صدرالمآلهین را که یک درس فلسفه عالی بوده، برای مدتی تعطیل کنند.

خوشبختانه با توجه به شناختی که مرحوم آیه‌ا... بروجردی از مرحوم طباطبائی داشتند با کمک عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم آیه‌ا... سیداحمد زنجانی و غیر آن این توطئه نه تنها اثری نبخشید بلکه در این ایام بحرانی نیز برکت آفرید و عده‌ای از بزرگان حوزه موفق شدند از محضر درس ایشان از کتاب «شفای بوعلی» استفاده کامل ببرند و خود من نیز از آن عده بودم که در این فرصت بحرانی از محضر درس ایشان در مورد شفای بوعلی در مسجد سلماسی

همراه جمعی از بزرگان و شیفتگان فلسفه استفاده بردم.

دیدگاه علامه طباطبائی در فلسفه

فلسفه قبل از زمان ملاصدرا و دیدگاه خاصش در فلسفه به دو صورت «فلسفه مشاء» و «فلسفه اشراق» در حوزه‌های فلسفی تدریس می‌شد و تا آن وقت دیدگاههای اسلامی به صورت یک عامل قوی، کمتر در میان مسائل فلسفی حضور داشت.

فلسفه مشاء در مسائل علمی و فکری از عقل مدد می‌گیرد و عقل و اندیشه را تنها ملاک در حل مسائل فلسفی می‌داند و اصولاً نظری به مذهب و دین و عامل وحی و غیر آن ندارد.

استاد بی‌همتای فلسفه مشاء «شیخ الرئیس ابوعلی سینا» است او بیش از همه در تحکیم و استواری فلسفه مشاء کوشیده است و آخرین نظرات فلسفی او نیز در آخرین تألیف وی «اشارات» کاملاً متبلور است.

در فلسفه اشراق، روش بحث و مطالعه در احوال موجودات و کشف خواص آنها بگونه‌ای دیگر است و ملاک و نقطه انکاء این فلسفه به ترکیه نفس و روح و تهذیب آن می‌باشد که استاد بی‌همتای آن نیز «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» است ایشان و بطور کلی پیروان فلسفه اشراق عقیده دارند که از طریق تهذیب نفس و ایجاد آمادگی و تهیو در نفس می‌توان حقایق را از عالم بالا تحصیل کرد زیرا روح انسان به منزله آئینه است که هر چه شفافیت آن بیشتر باشد قدرت جذب نور و انعکاس آن، زیادتر می‌باشد و در نتیجه با تهذیب نفس و ترکیه آن، زنگارهای نفس را که مانع رابطه نفس با عالم بالا و کسب فیض می‌گردد می‌توان برطرف ساخت.

تا قبل از ظهور دیدگاههای فلسفی صدرالمثالهین این دو مشرب فلسفی در کسب علم و کمالات به عنوان دیدگاه اصلی فلسفی رایج بود ولی بعد از صدرالمثالهین «حکمت متعالیه» پی به عرصه وجود گذارد و تعادلی بین دو مشرب مشاء و اشراق به وجود آورد به این ترتیب بین دو مشرب را جمع و ثابت نمود که از طریق براهین عقلی و فکری و تهذیب نفس و ترکیه آن به یک نقطه واحد مشترک می‌توان رسید.

استاد علامه طباطبائی با تسلط کامل بر سه مشرب نامبرده فلسفی، کتابهای مربوط به هر سه مشرب را در حوزه علمیه قم در طول مدت دراز تدریس می‌کرد مثلاً «شفاء» و «اشارات» را که متن فلسفه مشاء محسوب می‌گردد کراراً تدریس می‌فرمود و جمع کثیری از بزرگان و فضلا از حوزه درس ایشان استفاده می‌کردند.

از مصاحبه‌های آن مرحوم با «پرفسور کربن» مشرق معروف فرانسوی به خوبی روشن است که ایشان ید طولانی در فلسفه اشراق نیز داشته است چنانکه در موارد متعددی از مصاحبه به مطالب شیخ اشراق اشاراتی دارند.

ویژگیهای مشرب فلسفی علامه طباطبائی

از ویژگیهای مشرب فلسفی ایشان این بود که مسائل فلسفی را به صورت سلسله مسائل زنجیره‌ای وابسته بهم در می‌آورد و این را می‌توان با مطالعه کتاب حاضر به خوبی دریافت. علاوه بر این در برخی از مسائل فلسفی دیدگاههای خاصی نیز داشته است مثلاً ایشان در تعلیقه‌های خود بر «اسفار» و کتاب «روش رئالیسم» برهان صدیقین را به صورت دیگری بیان کرده است که از بیان «شیخ‌الرئیس» و «صدرالمتألهین» جلوه بیشتری دارد و نیز با صدرالمتألهین در مسأله «مَثَل افلاطونیه» اختلاف نظر دارد و به این ترتیب که ملاًصدرا از «مَثَل افلاطونیه» دفاع و لکن ایشان آنرا رد کرده است و نیز حرکت جوهری را با براهین خاصی مطرح کرده و نتایج پر ارزشی از آن گرفته است.

کتاب «نهایة الحکمة» مثل «بداية الحکمة» یکی از آثار فلسفی ایشان و در حقیقت نظرات فلسفی ایشان به اضافه چکیده کل مطالب فلسفی فلاسفه اسلامی بخصوص فلسفه ملاًصدرا می‌باشد این دو کتاب به تقاضای مرحوم شهید آیه... قذوسی رضوان‌الله تعالی از استاد علامه طباطبائی قذس سره برای تدریس در مدرسه المنتظر (حقانی) از طرف ایشان نوشته شده است و قرار بود که ایشان این درس فلسفه را برای طلاب سطح عالی مدرسه حقانی تدریس بفرمایند و دانشجویان و طلاب سطح از برکات وجودی و نظرات فلسفی ایشان بهره‌مند گردند لکن بیروزی انقلاب و دگرگونی اوضاع حوزه به هنگام پیروزی انقلاب و کسالت ایشان باعث بی‌بهره ماندن مدرسه حقانی از این فیض عظیم گردید.

برای اولین بار کتاب «بداية الحکمة» از طرف مدرسه المنتظر (حقانی) در سطح وسیعی چاپ و منتشر گردید و مورد استقبال فراوان شیفتگان فن فلسفه در حوزه علمیه قم و سایر مراکز علمی قرار گرفت.

شاهد گویا بر این گفتار همان مقدمه‌ای است که بهنگام انتشار این کتاب از طرف مدرسه حقانی حوزه علمیه قم نوشته شده است، متن این مقدمه عربی است و من این مقدمه را همراه با ترجمه آن در مقدمه کتاب شرح «بداية الحکمة» نقل کرده‌ام ولیکن در این مقدمه تنها به نقل ترجمه آن اکتفا می‌کنم:

«از جمله کارهای اساسی که برای پیشبرد اهداف برنامه‌های دینی در حوزه علمیه قم به خصوص در این مدرسه (مدرسه المنتظر - مدرسه حقانی) مهم و ضروری است و از اولین گامهای حرکت جدید در اصلاح حوزه علمیه قم به شمار می‌رود همانا تدوین کتابهای درسی منقح و مهذب می‌باشد به طوریکه نه مخل باشد و نه ملالت‌آور، بر این اساس و هدف دست نیاز به سوی علامه اوحدی آید... طباطبائی (أدام الله ظلّه) دراز کردیم و از محضرشان تقاضا نمودیم که دو کتاب در دو سطح برای دو کلاس فلسفه اسلامی طلاب فلسفه و دانشجویان مدرسه المنتظر (حقانی) تدوین فرمایند و ایشان (که واقعاً خریط فن فلسفه و حکمت و کلام و تفسیر و فقه و اصول می‌باشد) منت برما گذارد و نیاز علمی مدرسه را برآورده ساخت و تقاضای ما را اجابت فرمود و دو کتاب فلسفی تدوین نمود، اولین کتاب (نفیس و پرارزش به نام «بداية الحکمة» مجموعه مباحث گوناگون فلسفه است که ورود به فلسفه را آسان کرده و در عین حال بسیار مختصر و مفید نگاشته شد و مطالب دقیق فلسفی در این کتاب در عین اختصار بسیار محکم و استوار بیان گردیده و ما از ایشان که نهایت منت را بر این مدرسه گذارده‌اند کمال قدردانی و تشکر را داریم و به خدوند منان در مورد تدوین و تألیف این کتاب فلسفی سپاس می‌گوئیم و از خداوند می‌خواهیم که ایشان را موفق گرداند و وعده ایشان را در تدوین کتاب به نام «نهاية الحکمة» نیز عملی فرمایند و احسان خویش را بر ما تنمیم و تکمیل کنند...» «مدرسه المنتظر - حقانی»

قدردانی از استاد بزرگوار اقتضا می‌کرد که حداقل روی دو اثر نفیس و وزین فلسفی ایشان (یعنی بداية الحکمة و نهایة الحکمة) کار کرده و بنحوی که آنرا برای استفاده طلاب

عزیز و دانشجویان و دانشگاهیان عرضه کنم و بخصوص دانشجویان دانشگاهها که طالبند فلسفه را از دیدگاه اسلام از زبان متخصصین و کارشناسان این علم بدانند بخصوص به نظرات مالأصدرا همراه با نظرات خود مرحوم استاد علامه طباطبائی بصورت تلفیق و تطبیق دسترسی پیدا کنند.

البته ناگفته نماند شارح این کتاب خود با حضور در درسهای حکمت و فلسفه ایشان (در دوره اسفار و شفای بوعلی) به همراه جمع کثیری از بزرگان و فضلاء حوزه، سالیان متمادی آشنائی به افکار و بیان و مطالب فلسفی آن مرحوم را دارم از این جهت فکر می‌کنم این شرح حائلاً این ویژگی را دارد که با زمینه‌های مناسب اصلی آشنائی به مباحث فلسفی همراه است. از خصوصیات این شرح این است که طوری تنظیم شده است که ترجمه مطالب کتاب نیز به آسانی قابل تشخیص و تمیز است و مطالب مربوط به شرح و توضیح کلاً یا در پاورقی قرار گرفته و یا در وسط پراکنده () مجزا و مشخص گردیده است و ضمناً تمام مطالب در قالب درس ارائه گردیده که در ابتداء هر درس متن عربی مربوط به همان درس آورده شده و سعی شده عبارات عربی نیز با دست 'عرب‌گذاری شده تا شاید برای دانشجویان و طلاب و احیاناً برای برخی از اساتید در برخی از موارد نیاز باشند و کمکی در آموزش فلسفه داشته باشد و بعد از متن عربی، شرح آن مقدار از متن عربی ذکر شده سپس خلاصه درس نیز آورده شده که می‌تواند قبل از شروع در درس برای آشنائی با مطالب درس اجمالاً مورد استفاده قرار گیرد و در آخر هر درس تمام سؤالاتی که در متن درس به آنها پرداخته شده و یا می‌شود به آنها پاسخ داد آورده شده و با این ترتیب دانشجویان و طلاب شاغل به فلسفه با پاسخ دادن به همه سؤالات هر درس قطع پیدا می‌کنند که همه مطالب و سؤالات فلسفی موجود در کتاب را بررسی کرده و به آنها پاسخ داده‌اند و این کار در احاطه به مسائل فلسفی و احیاناً در مقام امتحان بسیار می‌تواند مفید و کارساز باشد.

نمونه این نحو تدوین در «هدایة الحکمة» در چند سال قبل انجام گرفته که از طرف دانشگاه الزهراء منتشر گردیده است و استقبال دانش پژوهان و دانشجویان (دانشکده الهیات - الزهراء) و مخصوصاً طلاب حوزه علمیه قم از این سبک نشانگر این است که در یادگیری و تدریس و تدریس این علم که تا حدودی از غموض برخوردار است کمکی نموده است تا آنجا

که کتاب شرح «بدایة الحکمة» در عرض سه سال سه مرتبه چاپ خورده است.

در خاتمه از زحمات دلسوزانه و درایت و کفایت جناب آقای دکتر کوهیان رئیس محترم دانشگاه الزهراء و معاونت محترم پژوهشی دانشگاه الزهراء سرکار خانم دکتر پور شهر یاری و اعضای محترم شورای پژوهشی دانشگاه و ارزیابان محترم و سایر دست اندرکاران که در چاپ و انتشار تحقیقات و پژوهشهای اساتید دانشگاه الزهراء که راهی بس مهم در پیشرفت علم و دانش در جمهوری نوپای اسلامی ایران بشمار میرود بدینوسیله قدردانی و تشکر می کنم.

خداوند بهمة آنان اجر جزیل در دنیا و آخرت عطا فرماید و این عمل با ارزش علمی و دینی را که موجب توسعه علم و نشر آن بشمار میرود جزء باقیات صالحات آنان قرار دهد.

اگر هم نقصی در شرح هویدا گردید و یا مواردی مبهم باقی مانده که نیاز به شرح و توضیح دارد از خوانندگان عزیز از دانشجویان و دانشگاهیان و طلاب عزیز و نیز از اساتید حوزه و دانشگاه می خواهم با تذکرات خود مثلاً اینکه کدام مطلب نیاز به شرح و بسط بیشتر درد نگارنده را کمک نمایند تا شاید یک اثر فلسفی جامع و بی نقصی قابل عرضه در برابر فلسفه ها و مکاتب گوناگون علمی امروز جهان عرضه گردد.

از خداوند می خواهم این اثر بی مقدار را ذخیره آخرت من قرار دهد و به افکار بیدار و طالب علم و حقیقت که آشنائی به زبان عربی و اصطلاحات فلسفی و منطقی ندارد بهره کافی عطاء فرماید آمین یا رب العالمین.

حسین حقانی زنجانى

۱۲ فروردین سال ۱۳۷۹ ه ش

مطابق با ۲۴ ذی الحجه سال ۱۴۲۰ ه ق

فهرست مندرجات:

درس سی و سوم (متن عربی درس) ۲-۷

در اثبات اصل علّیت و معلولیت و اینکه آندو تنها در وجود است ۷

مجموعی علّت تنها وجود معلول است ۸

چند نتیجه:

۱- در عالم تحقق علّت و معلولی وجود دارد ۹

۲- هر ممکنی، معلول است ۹

۳- علّیت و معلولیت، رابطه وجودی بین علّت و معلولش می باشد ۹

۴- نیاز معلول به علّت و فقر آن در رابطه با علّت اگر بالاصالة نباشد چهار

معلول، عارضی و معلول به ملاحظه ذات خویش از علّت بی نیاز خواهد

بود ۹

انقسامات علّت: (علّت تامه و علّت ناقصه - فرق بین علّت تامه و ناقصه - علّت

واحد و کثیر ۱۱ و ۱۲

- علّت بسیط و مرکب - علّت قریب و بعید ۱۲

- علّت داخلی و خارجی و دو مورد علّت خارجی ۱۳

- علل حقیقی و معذات ۱۴

خلاصه درس بیست و سوم ۱۶

پرسشها ۱۷-۲۲

درس سی و چهارم (متن عربی درس) ۱۷-۲۲

وجوب وجود معلول به هنگام وجود علّت تامه و وجوب وجود علّت به هنگام وجود معلولش .. ۲۳

۲۳-۲۵	دلائل و براہین وجوب وجود معلول به هنگام وجود علت آن
۲۵-۲۶	اشکال و پاسخ
۲۷	اشکال و پاسخ
۳۴	نتایج مطالب گذشته: برهان اول: وجوب وجود علت به هنگام وجود معلولش
۳۴	اشکال و پاسخ
۳۵	برهان دوم
۳۵	برهان سوم
۳۸	خلاصه درس سی و چهارم
۳۹	پرسشها

درسی سی و پنجم (متن عربی درس) ۴۰-۴۵

۴۶	واحد از آن، جز واحد، صادر نمی گردد
۴۷	دلیل قاعده: «الواحد»
۴۷-۴۸	اعتراض و پاسخ آن
۴۸-۵۰	فروعات قاعده «الواحد»
۵۱	فصل پنجم: محال بودن دور و تسلسل در سلسله علل
۵۱-۵۲	معنای دور و معنای تسلسل
۵۲	شرائط تحقق تسلسل - تسلسل در علل
۵۳	براهین محالیت تسلسل در علل:
۵۳	برهان اول
۵۳-۵۴-۵۵	برهان دوم
۵۶	برهان اشد و اخصر در محالیت تسلسل در علل
۵۷-۵۹	تذکرات سه گانه در حکم محالیت تسلسل
۶۱-۶۲	خلاصه درس سی و پنجم

پرسشها ۶۳

درس سی و هشتم (متن عربی درس) ۶۴-۶۹

علّت فاعلی ۷۰-۷۲

اقسام علّت فاعلی: فاعل به طبع - فاعل به قسر - فاعل به جبر

فاعل به غایت - فاعل به تجلّی - فاعل تسخیری ۷۴-۷۶

آیا جایز است فاعل به جبر و فاعل به غایت را داخل در فاعل به قصد کرد یا نه؟ ۷۶

فاعلیّت انواع موجودات ۷۶-۷۷-۷۸

دو نتیجه از مطالب گذشته: ۱- انقسام فعل به اختیاری و جبری، انقسام اعتباری است نه حقیقی

۲- فاعل به غایت داخل در نوع فاعل به قصد است ۷۹

سؤالی و پاسخی ۸۰

خلاصه درس سی و هشتم ۸۱-۸۲

پرسشها ۸۳

درس سی و هفتم (متن عربی درس) ۸۴-۸۸

برای عالم وجود، مؤثّری به معنای حقیقی کلمه جز خداوند نیست ۸۹-۹۱-۹۱

فاعل تامّ در فاعلیّت از فعلش قوی تر و مقدّم تر است ۹۲

ایراد و پاسخ ۹۳

شیء بسیط محال است هم فاعل باشد و هم قابل ۹۴

اقوال سه گانه در مسأله بالا ۹۴-۹۵

دو دلیل مشهور بر امتناع اجتماع قابل و فاعل مطلقاً در شیء بسیط ۹۵

نظر مرحوم طباطبائی درباره این دو دلیل ۹۶

دلیل متأخرین و اشکال بر دلیل متأخرین ۹۷

خلاصه درس سی و هفتم ۹۸-۹۹

پرسشها ۱۰۰

درس سی و هشتم (متن عربی درس) ۱۰۱-۱۰۶

علت غائی و اثبات آن ۱۰۷

انواع محزک و احکام آنها ۱۰۸

تذکر لازم ۱۰۹

نتایج چند امر از مطالب گذشته:

۱- غایت فعل، گاهی با فعل فاعل متحد می‌شود و گاهی نیز غایت با فعل

متحد می‌شود ۱۱۰-۱۱۱

بررسی غایت‌های دارای علم و فاقد علم ۱۱۱

حق در مسأله ۱۱۳

ایراد و پاسخ ۱۱۴

چند نتیجه از مطالب گذشته:

۱- غایت فعل در فاعلش همان ذات فاعل از این جهت که فاعل است ۱۱۵

۲- غایت، همواره برای فاعل کمال است ۱۱۵

عقیده جمعی از متکلمین در نفی غایت در افعال خداوند ۱۱۶

بطالان عقیده به نفی غایت در افعال خداوند ۱۱۶

بطالان عقیده برگشت غایت در افعال خداوند به مخلوقاتش ۱۱۷

خداوند، غایت همه اشیاء ۱۱۷

توهم تناقض و رفع آن ۱۱۷

خلاصه نظر حق ۱۱۸-۱۱۹

خلاصه درس سی و هشتم ۱۲۰-۱۲۱

پرسشها ۱۲۲

درس سی و نهم (متن عربی درس) ۱۳۰-۱۳۴

گزاف و قصد ضروری و عادت و نظیر این افعال خالی از غایت نیست ۱۳۱

موارد گوناگون مبدأ علمی ۱۳۲

غایت فکری در افعال عبت به چه نحو است؟ ۱۳۳

مبادی فعل ارادی ۱۳۴

مجرّات در افعال خود فاقد مبدأ شوقی هستند ۱۳۵

نفی اتفاق و انتفاء رابطه بین فاعل و غایت ۱۳۶

دلایل نفی اتفاق ۱۳۷

نظر ذی‌مقرائیس در اتفاقی بودن پیدایش عالم ۱۳۹

دلایل این فیلسوف بر عقیده خود ۱۳۹-۱۴۰

پاسخ دلایل فیلسوف بالا ۱۴۱

سه نتیجه: ۱- غایات مترتب بر افعال فاعلهاء غایات ذاتی و دائمی می‌باشند ۱۴۲

۲- امور اتفاقی، غایات بالعرض می‌باشند ۱۴۲

۳- غایت و علت فاعلی حقیقی بین آنها یک‌نوع رابطه وجود برقرار می‌باشد ۱۴۲

خلاصه درس سی و نهم ۱۴۳-۱۴۴

پرسشها ۱۴۵

درس چهل (متن عربی درس) ۱۴۹-۱۴۶

علت مادی و صوری ۱۴۹

عقیده جمعی در منحصر کردن علّیت در ماده فقط ۱۵۰

بطلان این عقیده ۱۵۰

دو نکته در علت صوری (صورت، مُحصل، ماده - ترکیب بین ماده و صورت ترکیب انضمامی نیست	۱۵۲
علت جسمانی و توضیح آن	۱۵۳
خلاصه درس چهل ام	۱۵۴
پرسشها	۱۵۵

درس چهل و یکم (متن عربی درس) ۱۵۷-۱۶۲

مرحله نهم در قوه و فعل (این مرحله ۱۴ فصل دارد)	۱۶۳
معنای قوه و فعل و مراحل گوناگون معنای قوه	۱۶۴-۱۶۵
هر حادث زمانی از قوه وجود آن متأخر است بیان و دلیل آن	۱۶۶
دو نکته در این مورد	۱۶۷
سه نتیجه از مطالب گذشته:	

۱ - نسبت بین ماده و بین قوه مثل نسبت جسم طبیعی است به جسم تعلیمی .	۱۶۸
۲ - حوادث زمانی اگر از قبیل جواهر باشد از تغییر در صور منفک نمی شود	۱۶۸
و اگر از قبیل اعراض باشد حدوث آنها در تغییر در احوال جدا و منفک نمی شود ...	۱۶۸
۳ - قوه دائماً قائم به فعلیت است و ماده دائماً قائم به صورت	۱۶۹
معنای وجود شیء بالقوه و بالفعل	۱۶۹
دو نکته	۱۷۰-۱۷۱
پنج نکته نتایج این فصل: ۱- قوه شیء یک نحو ثبوتی دارد	۱۷۲
۲- انقسام وجود به بالفعل و بالقوه	۱۷۲
۳- انقسام وجود به وجود ثابت و وجود سیال	۱۷۲
۴- موجود بالقوه وجود سیال و تدریجی دارد	۱۷۲
۵- در اعراض نیز حرکت جریان دارد	۱۷۲
خلاصه درس چهل و یکم	۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵

پرسشها ۱۷۷-۱۷۶

درس چهل و دوم (متن عربی درس) ۱۸۴-۱۷۸

تعریف حرکت و آنچه که متوقف بر آن است ۱۸۴

تعریف ارسطو از حرکت ۱۸۵

وجود حرکت متعلق و وابسته به امور ششگانه است ۱۸۵

انقسام تغیر (تدریجی یا دفی - حرکت توشطی و قطعی) ۱۸۷-۱۸۶

مبدأ حرکت و منتهای آن ۱۹۰-۱۸۹

حرکات غرضی - حرکت قسری - حرکت ارادی ۱۹۱

تعریف مسافت حرکت - تعریف حرکت ۱۹۲

خلاصه درس چهل و دوم ۱۹۷-۱۹۶-۱۹۵

پرسشها ۱۹۹-۱۹۸

درس چهل و سوم (متن عربی درس) ۲۰۵-۲۰۰

مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود ۲۰۵

مشهور بین قدماء مقولاتی که در آنها حرکت واقع می‌شود چهار تا هستند:

(کیف - کم - این - وضع) ۲۰۵

عدم وقوع حرکت در سایر مقولات (از قبیل فعل - اضافه - متی - اضافه و جذه و جوهر) .. ۲۰۷

مناقشه در دلایل این نظر ۲۰۸

قول به وقوع حرکت در جوهر و تبیین آن ۲۱۰

دلایل وقوع حرکت در جوهر از دیدگاه صدرالمآلهین ۲۱۱

توجیه تغیر عارض بر أعراض لاحق ۲۱۱

پاسخ این توجیه ۲۱۱

۲۱۲	انشکال و پاسخ
۲۱۳	دلیل دوم صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهری
۲۱۳-۲۱۴	سه نتیجه از مطالب گذشته
۲۱۵	انشکال در امکان تحقق حرکت در حرکت به دو وجه
۲۱۶-۲۱۷	رفع هر دو وجه
۲۱۸-۲۲۰	خلاصه درس چهل و سوم
۲۲۱-۲۲۲	پرسشها

درس چهل و چهارم (متن عربی درس) ۲۲۳-۲۲۶

۲۲۷-۲۲۸	موضوع حرکت
۲۳۰	سه نتیجه در این فصل: ۱- حرکت در حرکت عَرَضی، بسیط می‌باشد
۲۳۰	۲- حرکت نزولی، معنای محصلی ندارد
۲۳۰-۲۳۱	۳- حرکت، محدود است به ابتداء و نهایت
۲۳۲-۲۳۴	فاعل حرکت و آن مُحَرِّک است
۲۳۵-۲۳۶	خلاصه درس چهل و چهارم
۲۳۷	پرسشها

درس چهل و پنجم (متن عربی درس) ۲۳۸-۲۴۳

۲۴۳	تعریف زمان
۲۴۴	بیان چند نتیجه:
۲۴۷	معنای دهر و سرمد و رابطه آندو با زمان
۲۴۸-۲۴۹	کلام صدرالمتألهین در اسفار درباره دهر و سرمد
۲۵۰	معنای سرعت و کندی

۲۵۱	تقابل بین بطؤ و سرعت در نظر ملاصدرا تضاد است
۲۵۲	اشکال در نظریه بالا
۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵	خلاصه درس چهل و پنجم
۲۵۶	پرسشها

درس چهل و هشتم (متن عربی درس) ۲۵۷-۲۵۹

۲۶۰	معنای سکون
۲۶۱	برای سکون مصادیقی در میان جواهر مادی نیست زیرا:
۲۶۲	اقسام پنجگانه حرکت
۲۶۳	قدرت حیوان
۲۶۴-۲۶۵	دو قول باطل درباره قدرت
۲۶۶-۲۶۷	خلاصه درس چهل و هشتم
۲۶۸	پرسشها

درس چهل و نهم (متن عربی درس) ۲۷۰-۲۷۲

۲۷۳	معنای سبق و لحوق و تقدم و تأخر
	اقسام تقدم و تأخر (تقدم و تأخر به رتبه و تقدم و تأخر به شرف - تقدم و تأخر به زمان
۲۷۶	- تقدم و تأخر طبیعی و علی و معلولی و تقدم و تأخر جوهری
۲۷۷	- تقدم و تأخری دهری
۲۷۷	تقدم و تأخر بحق
۲۷۹-۲۸۰	خلاصه درس چهل و نهم
۲۸۱	پرسشها

درس چهل و هشتم (متن عربی درس) ۲۸۶-۲۸۲

ملاک اقسام سبق و لحوق	۲۸۷-۲۸۸
نظر شیخ اشراق	۲۸۹
ردّ نظر شیخ اشراق	۲۸۹
حقّ در مسأله	۲۸۹
ملاک در تقدّم و تأخّر علی و معلولی	۲۹۰
ملاک در تقدّم و تأخّر جوهری	۲۹۰
ملاک در تقدّم و تأخّر دهری	۲۹۰
ملاک در تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی	۲۹۱
ملاک در تقدّم و تأخّر بحقّ	۲۹۱
معیت و اقسام آن (معیت به حسب رتبه - معیت به حسب شرف	۲۹۲
معیت در زمان - معیت طبیعی - معیت علی - معیت دهری)	۲۹۳
معنای قدّم و حدوث و انقسام آن	۲۹۴
انواع سبق (سبق زمانی - سبق علی و معلولی - سبق دهری - سبق به حقّ)	۲۹۴
اقسام قدّم و حدوث (قدّم و حدوث زمانی و علی - به حقّ و دهری)	۲۹۵
خلاصه درس چهل و هشتم	۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸
پرسشها	۲۹۹

درس چهل و نهم (متن عربی درس) ۳۰۰-۳۰۴

تعریف قدّم زمانی و حدوث زمانی	۳۰۵
سه تذکّر:	۳۰۶-۳۰۷
معنای حدوث ذاتی و قدّم ذاتی	۳۰۸
اعتراض و پاسخ اعتراض	۳۰۹

۳۱۰	دو نتیجه: ۱- قدیم بالذات واجب بالذات است
۳۱۰	۲- قدیم بالذات دارای ماهیت نیست
۳۱۱	حدوث و قدّم بحق
۳۱۲	حدوث و قدّم دهری
۳۱۲-۳۱۳	توضیح یک نکته
۳۱۴-۳۱۵	خلاصه درس چهل و نهم
۳۱۶	پرسشها
۳۱۸-۳۲۱	درس پنجاهام (متن عربی درس)
۳۲۲	مرحله یازدهم در عقل و عاقل و معقول
۳۲۳	تعریف علم و اقسام اولیه علم و برخی از خواص آن
۳۲۴	علم حصولی
۳۲۵	علم حضوری
۳۲۶	برگشت علم حصولی به علم حضوری
۳۲۶	دلیل بر محالیت مادی بودن صورت علمی
۳۲۶	اشکال
۳۲۷	پاسخ
۳۲۹	دلیل دیگر و خلاصه مطالب گذشته
۳۳۰-۳۳۱	معنای علم
۳۳۲-۳۳۳	خلاصه درس پنجاهام
۳۳۴	پرسشها
۳۳۵-۳۴۰	درس پنجاه و یکم (متن عربی درس)
۳۴۱	اتحاد عالم با معلوم تحت عنوان اتحاد عاقل با معقول

اشکال	۳۴۲
پاسخ - اعتراض و پاسخ	۳۴۲-۳۴۷
انقسام علم حصولی به کلی و جزئی	۳۴۸
سه فرع در این مسأله	۳۵۰
اشکال	۳۵۰
پاسخ	۳۵۲
عالم ماده و قوه - عالم مثال	۳۵۲
عالم مثال اعظم و اصغر	۳۵۲
دو نکته قابل تذکر	۳۵۲-۳۵۳
خلاصه درس پنجاه و یکم	۳۵۴-۳۵۵
پرسشها	۳۵۶

درس پنجاه و دوم (متن عربی درس) ... ۳۵۷-۳۶۲

انقسام علم حصولی به دو قسم کلی و جزئی	۳۶۳
اشکال و پاسخ - یادآوری	۳۶۴
انواع تعقل (تعقل بالقوه - عقل تفصیلی - عقل بالفعل)	۳۶۶
نکته قابل ذکر	۳۶۷
مراتب عقل (عقل هیولایی - عقل بالملکه - عقل بالفعل - عقل مستفاد)	۳۶۸-۳۶۹
افاضه کنند، صور علمیه	۳۷۰
اشکال و پاسخ	۳۷۱
یک نکته	۳۷۲
خلاصه درس پنجاه و دوم	۳۷۳-۳۷۴
پرسشها	۳۷۵

درس پنجاه و سوم (متن عربی درس) ۲۸۱-۲۷۶

انقسام علم حصولی به تصوّر و تصدیق	۲۸۲
اجزاء قضیه	۲۸۲
تحقیق در مسأله	۲۸۲-۲۸۳
دو نکته	۲۸۵
انقسام علم حصولی به بدیهی و نظری ..	۲۸۶
اقسام بدیهیات	۲۸۷-۲۸۶
سه نتیجه	۲۸۸
سوفسطی کیست؟	۲۸۸
بطالان عقیده سوفسطی	۲۸۹
شکاکین چند گونه اند	۲۹۰
رفع تمخّلات شکاکین	۲۹۱
سه سفسطه از سوفسطائیان و رفع آنها	۲۹۲
رفع این سفسطه‌ها و رفع این اقوال	۲۹۳
خلاصه درس پنجاه و سوم	۲۹۵-۲۹۴
پرسشها	۲۹۶

درس پنجاه و چهارم (متن عربی درس) ۴۰۱-۳۹۷

انقسام علم حصولی به حقیقی و اعتباری	۴۰۵-۴۰۲
سه نتیجه از مطالب گذشته	۴۰۶
دو نکته قابل ذکر	۴۰۷
معنای عام حضوری و اینکه علم حضوری مختص به علم شیء بخودش نمی‌باشد	۴۰۸
خلاصه درس پنجاه و چهارم	۴۱۰-۴۰۹

پرسشها ۴۱۱

درس پنجاه و پنجم (متن عربی درس) ۴۱۲-۴۱۵

هر مجزئی هم عقل است و هم عاقل و هم معقول ۴۱۶

اشکال و پاسخ ۴۱۷

نکته قابل ذکر ۴۱۷-۴۱۸

علم به شیء دارای سبب جز از طریق علم به سبب آن حاصل نمی‌گردد ۴۱۹

اشکال و پاسخ ۴۲۰

خلاصه درس پنجاه و پنجم ۴۲۱-۴۲۲

پرسشها ۴۲۳

درس پنجاه و ششم (متن عربی درس) ۴۲۴-۴۲۶

علوم برای نفس، ذاتی نیست ۴۲۷-۴۲۸

اقسام علم از دیدگاه مآخذ ۴۲۹

تقسیم دیگر (علم فعلی - علم انفعالی - علمی که نه انفعالی است و نه فعلی) ۴۳۰-۴۳۱

خلاصه درس پنجاه و ششم ۴۳۲-۴۳۳

پرسشها ۴۳۴

درس پنجاه و هفتم (متن عربی درس) ۴۳۶-۴۳۹

مرحله دوازدهم در مباحث مربوط به واجب الوجود ۴۴۰

اثبات واجب الوجود (برهان صدیقین - وجوه گوناگون برهان صدیقین) ۴۴۲

اشکال و پاسخ ۴۴۳

۴۴۴-۴۴۵	تقریر ملأصدراء از برهان صدیقین
۴۴۶	براهین دیگر بر وجود واجب الوجود
۴۴۷	اعتراض و پاسخ
۴۴۸	تذکر
۴۴۹	اثبات وجود خدا از طریق حرکت و تغیر
۴۴۹	اثبات وجود خدا از طریق نفس انسانی
۴۵۰	اثبات واجب الوجود از طریق حدوث
۴۵۱	این برهان تام نیست
۴۵۲-۴۵۴	خلاصه درس پنجاه و هفتم
۴۵۵	پرسشها

درس پنجاه و هشتم (متن عربی درس) ۴۵۶-۴۶۰

۴۶۱	واجب الوجود ماهیتی ندارد
۴۶۲	نقض بر این برهان و پاسخ آن
۴۶۳	برهان دیگر برای نفی ماهیت از خداوند
۴۶۴	واجب الوجود بسیط بوده، مرکب از اجزاء خارجی و داخلی نیست
۴۶۴	دلیل دوم بر بسیط بودن ذات خداوند
۴۶۵	دلیل سوم بر بسیط بودن ذات واجب الوجود
۴۶۵	عدم کفایت این براهین در نفی ترکیب
۴۶۶	فرع
۴۶۷	اشکال و پاسخ
۴۶۹-۴۷۰	خلاصه درس پنجاه و هشتم
۴۷۱	پرسشها

درس پنجاه و نهم (متن عربی درس) ۴۷۶-۴۷۷

در توحید واجب لذاته و اینکه برای او در وجوب وجود شریکی نیست	۴۷۷
برهان اول	۴۷۷
برهان دوم	۴۷۸
شبهه این کموئه در برهان بالا و پاسخ آن	۴۷۹
برهان سوم و چهارم	۴۸۰-۴۸۱
توحید واجب لذاته در ربوبیتش و اینکه جز او ربی نیست	۴۸۲-۴۸۳
بطلان قول و ثنیون	۴۸۴
دو اشکال و پاسخ از آندو	۴۸۵-۴۸۶
خلاصه درس پنجاه و نهم	۴۸۷
پرسشها	۴۸۸

۹۴

درس شصت ام (متن عربی درس) ۴۹۴-۴۹۹

برای واجب بالذات، شریکی وجود ندارد	۴۹۵-۴۹۷
صفات واجب بالذات به وجه کلی و اقسام آنها (صفات ثبوتی و سلبی)	۴۹۸
صفات حقیقه و اضافیه	۴۹۹
صفات ذات و صفات فعل	۴۹۹
صفات ذاتی خداوند و اینکه این صفات عین ذات متعالی است	۵۰۰
قول حکماء - قول اشاعره - قول کرامیه	۵۰۰
قول چهارم و قول پنجم و قول ششم در صفات خداوند	۵۰۱
قول حق	۵۰۲
بطلان قول اشاعره بوجوهی	۵۰۳
بطلان قول کرامیه	۵۰۴

بطالان قول معتزله	۵۰۵
خلاصه درس شصتام	۵۰۶-۵۰۷
پرسشها	۵۰۸
درس شصت و یکم (متن عربی درس)	۵۰۹-۵۱۴
صفات فعلی خداوند و اینکه این صفات زائد بر ذات هستند	۵۱۵-۵۱۷
علم واجب بالذات	۵۱۸-۵۱۹
دو فرع	۵۲۰
اختلاف در علم خداوند و اقوال در آن	۵۲۰
قول «افلاطون» و پاسخ از آن	۵۲۱
قول «فرفورئوس» در علم خداوند	۵۲۱
قول «شیخ اشراق» در علم خداوند	۵۲۱
ایراد در قول شیخ اشراق	۵۲۱
قول ثالث میطی	۵۲۲
قول برخی از فلاسفه	۵۲۲
قول اکثر متأخرین	۵۲۳
قول مشائین	۵۲۳
قول مشائین قابل خدشه است	۵۲۴
قول معتزله در علم خداوند	۵۲۴
قول سوفیه در علم خداوند	۵۲۵
خلاصه درس شصت و یکم	۵۲۶-۵۲۸
پرسشها	۵۲۹-۵۳۰
درس شصت و دوم (متن عربی درس)	۵۳۱-۵۳۴
عنایت و قضا و قدر	۵۳۵

۵۳۶	 معنای قضا نزد مشهور
۵۳۷	 معنای قُدر در نظر مالأصدراء
۵۳۸	 ضعف قول مالأصدراء و قول مشهور در معنای قضا
۵۳۸	 معنای قُدر
۵۳۹	 اشکال
۵۴۰	 پاسخ
۵۴۱	 اشکال و پاسخ
۵۴۲	 خلاصه درس شصت و دوم
۵۴۳	 پرسشها

درس شصت و سوم (متن عربی درس) ۵۴۴-۵۴۷

قدرت خداوند

۵۴۹	 ۱- مبدائیت قدرت برای فعل
۵۴۹	 ۲- علم به اینکه فعل برای فاعل خیر باشد
	 ۳- علم به خیر بودن فعل برای فاعل علمی ملازم است با
۵۴۹	 بودن فاعل دارای اختیار در فعلش
۵۴۹	 ۴- شوق به فعل
۵۴۹	 ۵- اراده فعل
۵۵۰	 تعریف قدرت و اثبات آن برای واجب‌الوجود
۵۵۱	 دو اشکال و پاسخ از آندو
۵۵۳	 اشکال
۵۵۴	 پاسخ
۵۵۵	 خلاصه درس شصت و سوم

پرسشها ۵۵۶

درس شصت و چهارم (متن عربی درس) ۵۵۷-۵۶۲

واجب بالذات، مبدأ هر ممکن موجود می باشد	۵۶۳
عقیده معتزله در افعال اختیاری انسان	۵۶۵
دلیل دیگر معتزله	۵۶۵
دلیل سوم معتزله	۵۶۶
بطلان دلیل اول معتزله	۵۶۶
بطلان دلیل دوم معتزله	۵۶۷
بطلان دلیل سوم معتزله	۵۶۸
قول اشاعره در افعال انسانها	۵۶۸
پاسخ قول اشاعره	۵۶۹
استدلال برخی از فلاسفه بر وقوع جبر در افعال	۵۷۰
تذکر و یادآوری	۵۷۱
سه نتیجه در این فصل	۵۷۱-۵۷۲
خلاصه درس شصت و چهارم	۵۷۲
پرسشها	۵۷۳

درس شصت و پنجم (متن عربی درس) ۵۷۴-۵۷۹

حیات خداوند	۵۸۰
اراده و کلام خداوند	۵۸۱
ارجاع کلام خدا به قدرت او	۵۸۲
اشکال و پاسخ	۵۸۲

عنايت خداوند به مخلوقاتش	۵۸۳
استواری نظام خلقت	۵۸۴
عوالم سه گانه در عالم وجود (عالم ماده و قوه - عالم مثال و عالم عقل)	۵۸۵
خلاصه درس شصت و پنجم	۵۸۷-۵۸۸
پرسشها	۵۸۹

درس شصت و هشتم (متن عربی درس) ۵۹۰-۵۹۵

خير و شرّ و دخول شرّ در قضاء الهی	۵۹۶
اشکال و پاسخ	۵۹۸
دو امر برای تحقّق شرّ لازم است	۵۹۹
در عالم تجزّد، شرّ نیست ۹۱:۳	۶۰۰
اقسام خير و شرّ نزد ارسطو	۶۰۰
ترتيب اعمال خداوند در نظام خلقت	۶۰۲
چهار نتیجه در اين فصل	۶۰۳-۶۰۵
خلاصه درس شصت و هشتم	۶۰۶-۶۰۷
پرسشها	۶۰۸

درس شصت و نهم (متن عربی درس) ۶۰۹-۶۱۴

عالم عقل و نظام آن و کیفیت حصول کثرت در عالم عقل	۶۱۵
ماهیت جزّ با مقارنت به ماده دارای افراد کثیر نیست	۶۱۶
کثرت طولی و عرضی	۶۱۷
وجوه سه گانه در اثبات مُثُل افلاطونیّه	۶۱۸
اشکال بر دليل اول	۶۱۹

۶۱۹		دلیل دوم
۶۲۰		اشکال بر دلیل دوم
۶۲۰		دلیل سوم امکان اشرف
۶۲۰		اشکال بر این دلیل
۶۲۱		تذکر و یادآوری
۶۲۲		تقریب مالأصدرا در قاعده امکان اشرف
۶۲۳		دو نتیجه و دو اشکال و پاسخ از آندو
۶۲۵-۶۲۶		خلاصه درس شصت و هفتم
۶۲۷		پرسشها

درس شصت و هشتم (متن عربی درس) ۶۲۸-۶۳۲

۶۳۳		دوام فیض الهی
۶۳۴		عالم مثال
۶۳۶-۶۳۷		عالم مادی
۶۳۸		در حدوث عالم
۶۳۹		حدوث زمانی
۶۳۹		پیدایش زمان
۶۴۰		حدوث زمانی نزد متکلمین
۶۴۰		اشکال بر مبنای متکلمین
۶۴۲		دوام فیض واجب بالذات
۶۴۳		خلاصه درس شصت و هشتم
۶۴۴		پرسشها
۶۴۵-۶۴۶		فهرست منابع تحقیقاتی استاد علامه طباطبائی در تدوین نهایة الحکمه
۶۴۷		سایر آثار شارح

الْمَرْحَلَةُ الثَّامِنَةُ

فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

وَفِيهَا خَمْسَةُ عَشَرَ فَصْلًا:

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُونَ

(٣٣)

الفصل الأول

في إثبات العلوية والمعلولية وانهما في الوجود

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَاهِيَةَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا لَمْ تَوْجَدْ وَلَا مَعْدُومَةٌ، فَهِيَ مُتَشَابِهَةٌ النَّسْبَةِ إِلَى الوجودِ وَالْعَدَمِ، فَهِيَ فِي رُجْحَانِ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ لَهَا مُحْتَاجَةٌ إِلَى غَيْرِهَا الْخَارِجِ مِنْ ذَاتِهَا وَأَمَّا تَرْجُحُ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ لَا لِمَرْجَحٍ مِنْ ذَاتِهَا وَلَا مِنْ غَيْرِهَا فَالْعَقْلُ الصَّرِيحُ يُحِيلُهُ.

وَعَرَفْتَ سَابِقًا أَنَّ الْقَوْلَ بِحَاجَتِهَا إِلَى عَدَمِهَا إِلَى نَوْعٍ مِنَ التَّجَوُّزِ حَقِيقَتُهُ أَنَّ ارْتِفَاعَ الْغَيْرِ الَّذِي مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ فِي وُجُودِهَا لَا يَنْفَكُ عَنْ ارْتِفَاعِ وُجُودِهَا لِمَكَانٍ تَوَقَّفَ عَلَى وُجُودِهِ، وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا التَّوَقُّفَ عَلَى وُجُودِ الْغَيْرِ لِأَنَّ الْمَعْدُومَ لَا تَشْبِيهَ لَهُ.

فَهَذَا الوجودُ الْمُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ تَسْمِيَةً عِلَّةً وَ الشَّيْءُ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلَّةِ مَعْلُولٌ لَهُ. ثُمَّ إِنَّ مَجْعُولَ الْعِلَّةِ وَالْأَثَرُ الَّذِي تَضَعُهُ فِي الْمَعْلُولِ هُوَ إِمَّا وُجُودُ الْمَعْلُولِ أَوْ مَاهِيَتُهُ أَوْ صَيْرُورَةُ مَاهِيَتِهِ مَوْجُودَةً، لَكِنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْعُولُ هُوَ الْمَاهِيَةُ لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ، وَالَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْمَعْلُولُ مِنْ عِلَّتِهِ أَمْرٌ أَصِيلٌ.

عَلَى أَنَّ الْعِلِّيَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ رَابِطَةٌ غَيْبِيَّةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَ الْمَعْلُولِ وَعِلَّتِهِ وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ شَيْءٍ عِلَّةً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ كُلُّ شَيْءٍ مَعْلُولًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْمَاهِيَةُ لِرَابِطَةٍ بَيْنَهَا فِي ذَاتِهَا وَ بَيْنَ غَيْرِهَا. وَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْعُولُ هُوَ الصَّيْرُورَةُ، لِأَنَّ الْأَثَرَ الْعَيْنِيَّ الْأَصِيلَ حِينَئِذٍ هُوَ

الصَيُورَةُ الَّتِي هُوَ أَمْرٌ نَسِيءٌ قَائِمٌ بِطَرَفَيْنِ، وَالْمَاهِيَةُ وَوُجُودُهَا إِعْتِبَارِيَّتَانِ عَلَى الْفَرَضِ، وَمِنْ
الْحَالِ أَنْ يَقُومَ أَمْرٌ عَيْنِي أَصِيلٌ بِطَرَفَيْنِ إِعْتِبَارِيَّتَيْنِ. وَإِذَا اسْتَحَالَ كَوْنُ الْمَجْعُولِ هُوَ الْمَاهِيَةُ أَوْ
الصَيُورَةُ تَعَيَّنَ أَنَّ الْمَجْعُولَ هُوَ الْوُجُودُ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِمَّا تَقَدَّمَ:

أَوَّلًا أَنَّ هُنَاكَ عِلَّةً وَمَعْلُولًا.

وَقَالِيَا أَنَّ كُلَّ مُحْكِنٍ فَهُوَ مَعْلُولٌ.

وَقَالِيَا أَنَّ الْعِلِّيَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ رَابِطَةٌ وَوُجُودِيَّةٌ بَيْنَ الْمَعْلُولِ وَعِلَّتِهِ، وَأَنَّ هَذِهِ الرَّابِطَةُ
ذَاتَرَّةٌ بَيْنَ وُجُودِ الْمَعْلُولِ وَوُجُودِ الْعِلَّةِ وَإِنْ كَانَ التَّوَقُّفُ وَالْحَاجَةُ وَالْفَقْرُ زَبْمًا تَنْسَبُ إِلَى
الْمَاهِيَةِ.

فَسَتَقَرُّ الْحَاجَةُ وَالْفَقْرُ بِالْأَصَالَةِ هُوَ وُجُودُ الْمَعْلُولِ وَمَاهِيَّتُهُ مُحْتَاجَةٌ بِتَبَعِهِ.
وَزَبْمًا أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ الْحَاجَةُ وَالْفَقْرُ بِالْأَصَالَةِ لِلْوُجُودِ الْمَعْلُولِ وَهُوَ مُحْتَاجٌ فِي ذَاتِهِ وَ
إِلَّا لَكَانَتْ الْحَاجَةُ غَارِضَةً وَكَانَ مُسْتَغْنِيًا فِي ذَاتِهِ وَلَا مَعْلُولِيَّةٌ مَعَ الْإِسْتِغْنَاءِ فَذَاتُ الْوُجُودِ
الْمَعْلُولِ عَيْنُ الْحَاجَةِ، إِيَّائِهِ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ فِي ذَاتِهِ قَائِمٌ بِعِلَّتِهِ الَّتِي هِيَ الْمَقْبِضَةُ لَهُ.
وَيَنْتَحِصِلُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ وُجُودَ الْمَعْلُولِ بِقِيَاسِهِ إِلَى عِلَّتِهِ وَوُجُودُ رَابِطٍ مُوْجُودٌ فِي غَيْرِهِ
وَبِالنَّظَرِ إِلَى مَاهِيَّتِهِ الَّتِي يَطْرُدُ عَنْهَا الْعَدَمَ وَوُجُودٌ فِي نَفْسِهِ جَوْهَرِيٌّ أَوْ عَرَضِيٌّ عَلَى مَا تَقْتَضِيهِ
حُلُّ مَاهِيَّتِهِ.

الفصل الثاني

في انقسامات العلة

تَنَقِّصُ الْعِلَّةُ إِلَى تَامَّةٍ وَ نَاقِصَةٍ. فَالْعِلَّةُ هِيَ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَى جَمِيعِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمَعْلُولُ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى لِلْمَعْلُولِ مَعَهَا إِلَّا أَنْ يَتَحَقَّقَ، وَ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ هِيَ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَى بَعْضِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمَعْلُولُ فِي تَحَقُّقِهِ لَا عَلَى جَمِيعِهِ.

وَتَقْتَرِفَانِ بِأَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُ الْمَعْلُولِ، كَمَا سَيَأْتِي، وَ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ، وَ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُ الْمَعْلُولِ، لَكِنْ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ، لِمَكَانِ تَوَقُّفِ الْمَعْلُولِ عَلَيْهَا وَ عَلَى غَيْرِهَا. وَلَيَعْلَمُ أَنَّ عَدَمَ الْعِلَّةِ، سَوَاءٌ كَانَتْ عِلَّةً تَامَّةً أَوْ نَاقِصَةً، عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ.

وَتَنَقِّصُهُمْ أَيْضًا إِلَى الْوَاحِدَةِ وَ الْكَثِيرَةِ، لِأَنَّ الْمَعْلُولَ مِنْ كَوَازِمِ وُجُودِ الْعِلَّةِ وَ الْإِلَازِمُ قَدْ يَكُونُ أَعَمَّ.

وَتَنَقِّصُهُمْ أَيْضًا إِلَى بَسِيطَةٍ وَ مُرَكَّبَةٍ، وَ الْبَسِيطَةُ مَا لَا جُزْءَ لَهَا، وَ الْمُرَكَّبَةُ خِلَافُهَا وَ الْبَسِيطَةُ قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً بِحَسَبِ الْخَارِجِ كَالْعَقْلِ وَ الْأَعْرَاضِ، وَ قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً بِحَسَبِ الْعَقْلِ وَ هِيَ مَا لَا تَرْكَبُ فِيهِ خَارِجًا مِنْ مَادَّةٍ وَ صُورَةٍ وَ لَا عَقْلًا مِنْ جَسَدٍ وَ قِصَلٍ وَ أَبْسَطُ الْبَسَائِطِ مَا لَا تَرْكَبُ فِيهِ مِنْ وُجُودٍ وَ مَاهِيَةٍ وَ هُوَ الْوَاجِبُ تَعَالَى.

وَتَنَقِّصُهُمْ أَيْضًا إِلَى قَرِيبَةٍ وَ بَعِيدَةٍ، فَالْقَرِيبَةُ مَا لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ مَعْلُولِهَا وَ الْبَعِيدَةُ مَا كَانَتْ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ مَعْلُولِهَا وَاسِطَةٌ كَعِلَّةِ الْعِلَّةِ.

وَتَنَقِّصُهُمْ أَيْضًا إِلَى دَاخِلِيَّةٍ وَ خَارِجِيَّةٍ، فَالْدَاخِلِيَّةُ هِيَ الْمَادَّةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُرَكَّبِ مِنْهَا وَ

مِنْ الصُّورَةِ وَهِيَ الَّتِي يَهَا الشَّيْءُ بِالْقُوَّةِ، وَ الصُّورَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَرْكَبِ وَ هِيَ الَّتِي يَهَا
 الشَّيْءُ بِالْفِعْلِ وَ تَسْمَيَانِ عِلْقَى الْقَوَامِ.
 وَ الْخَارِجِيَّةُ هِيَ الْفَاعِلُ وَ هُوَ الَّذِي يَصْدُرُ عَنْهُ الْمَعْلُولُ وَ الْغَايَةُ وَ هِيَ الَّتِي يَصْدُرُ
 لِأَجْلِهَا الْمَعْلُولُ وَ تَسْمَيَانِ عِلْقَى الْوُجُودِ وَ سَيَأْتِي بَيَانُهَا.
 وَ تَنْقَسِمُ إِذَا إِلَى عِلَلٍ حَقِيقِيَّةٍ وَ عِلَلٍ مُعَدَّةٍ وَ شَأْنُ الْمَعْدَاتِ تَقْرِيبُ الْمَادَّةِ إِلَى إِفَاضَةِ
 الْفَاعِلِ بِإِعْدَادِهَا لِقَبُولِهَا كَانْصِرَامِ الْقَطْعَاتِ الزَّمَانِيَّةِ الْمُقَرَّبَةِ لِلْمَادَّةِ إِلَى حَدُوثِ مَا يَحْدُثُ
 فِيهَا مِنَ الْحَوَادِثِ.

مرحله هشتم:

در علت و معلول

این مرحله ۱۵ فصل دارد:

درس سیمی و سوم

(۳۳)

فصل اول

در اثبات (اصل) علیّت و معلولیّت

و اینکه آن دو تنها در وجود است^(۱)

در صفحات گذشته گفته شد که ماهیت به تنهایی و به ملاحظه ذات خود نه موجود است و نه معدوم (یعنی ماهیت) نسبت به وجود و عدم (مثل دو کفه میزان) حالت تساوی دارد (یعنی به ملاحظه ذاتش نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم را دارد بلکه می تواند موجود باشد یا موجود نباشد و تنها در مقام رجحان یکی از طرفین (وجود و عدم) نسبت به ماهیت، نیازمند به امری خارج از ذات خود می باشد.

__ اِقْطَاعِ رَجْحَانِ یکی از دو جانب (وجود و عدم) بدون اینکه مرجحی از ذات ماهیت و یا بیرون از ماهیت باشد محال است و عقل چنین رجحانی را (یعنی ترجیح یکی از طرفین وجود و عدم بدون ترجیح از ذات ماهیت یا خارج از ماهیت) تجویز نمی کند.

۱- رسائل شیخ الزّیّیس ابن سینا ص ۱۱۷ - التّحصیل ص ۵۱۹ - شوارق فصل سوم مسأله اول - قبسات ص ۵۳ - حکمة الاشراق ص ۶۲ - مطارحات ص ۳۷۶ و ۳۷۷ - اسفار ج ۲ ص ۱۲۷ (شارح)

به بداهت عقل باطل است زیرا عقل تجویز نمی‌کند هر شی‌ای علت برای غیر خود از کل اشیاء داشته باشد پس علت و معلولیت، یک رابطه عینی بین علت و معلولش می‌باشد و حال آنکه می‌دانیم که ماهیت به ملاحظه ذاتش (فی ذاتها) با غیر ماهیت، رابطه عینی ندارد.

و (باز عقلاً جایز نیست که) معمول علت، موجود گردیدن معلول (یعنی صیوروت یعنی انصاف ماهیت به وجود) باشد زیرا در این صورت لازم می‌آید که 'تر عینی اصیل (که از علت ناشی شده است)، همان صیوروت (یعنی گردیدن ماهیت معلول، موجود) باشد در حالیکه آن، یک امر نسبی قائم بطرفین (یعنی ماهیت و وجود آن) می‌باشد و (بدیهی است که) ماهیت و وجود آن بنابرین فرض هر دو، امر اعتباری می‌باشند و محال است که یک امر عینی اصیل (یعنی صیوروت) بدو طرف (یکی وجود و دیگری ماهیت) که هر دو اعتباری هستند قائم باشد.

حال که معمول علت جایز نیست عقلاً ماهیت معلول باشد و نه صیوروت پس متعین است که معمول علت، تنها وجود معلول می‌باشد و آن مطلوب ما در این فصل است.

چند نتیجه:

از مطالب بالا چند نتیجه زیر بدست می‌آید:

اولاً: علت و معلولی (در عالم تحقق و عالم آفرینش) وجود دارد.

ثانیاً: هر ممکنی، معلول است.

ثالثاً: علت و معلولیت، رابطه وجودی بین علت و معلولش می‌باشد.

این رابطه، تنها بین وجود معلول و وجود علت است گرچه توقف و حاجت و فقر چه بسا به ماهیت نیز نسبت داده می‌شود ولیکن معلوم است که محل استقرار حاجت و فقر (و توقف) بالا صالة، وجود معلول است و ماهیت معلول نیز به تبع وجودش محتاج علت است (نه بلا صالة).

رابعاً: نیاز معلول به علت و فقر آن در رابطه به علت اگر بالا صالة نباشد (یعنی ذات معلول، اقتضای نیاز به علت را نکند) ناچار این نیاز بری معلول، عارضی بوده و معلول به

ملاحظه ذات خویش از علت، بی‌نیاز خواهد بود، در این صورت با وجود بی‌نیازی و استغناء دیگر معلولیتی نخواهد بود (زیرا معلولیت، عین ربط به علت و نیاز به علت می‌باشد و اگر فرض شود معلول، بی‌نیاز و مستغنی از علت خویش باشد حتماً معلول نخواهد بود).

پس ذات وجود معلول در رابطه با علت خویش عین نیاز و احتیاج به علت است (یعنی در ذات خویش مستقل نبوده و به علتی که مقتضی وجود او است قائم می‌باشد).

حاصل کلام اینکه وجود معلول در رابطه با علتش و در مقایسه با آن از قبیل وجود رابط بوده (یعنی) در غیر خود، موجود می‌باشد (مثل قیام زید که در زیر موجود می‌باشد) و انا وجود معلول نظر به ماهیت خویش که به این ملاحظه عدم را از ماهیت خویش طرد می‌کند، وجود مستقل و فی‌نفسه دارد خواه معلول بر حسب ماهیتی که دارد از قبیل جوهر باشد یا عرض.

فصل دوم

در انقسامات علت

(برای علت در رابطه با معلولش چند انقسام است که ما آنها را بطور اختصار در اینجا بیان می‌کنیم):

۱ - علت تامه و علت ناقصه:

علت تامه علتی است که مشتمل باشد بر جمیع آنچه که وجود معلول بر آنها متوقف است (مثل مقتضی، وجود شرائط و مُقَدِّمات و فقد موانع و غیر اینها...) بطوریکه معلول با تحقق این‌ها مفزى از وجود ندارد.

و علت ناقصه، علتی است که مشتمل است بر برخی از آنچه که معلول در تحقق خود متوقف بر آنها است نه بر جمیع آنها (مثلاً علت دارایی مقتضی است ولیکن موانع وجود دارد یا شرایط آن موجود نیست و نظیر اینها).

فرق بین علت تامه و ناقصه این است که علت تامه از وجود آن، وجود معلول لازم می‌آید چنانکه بزودی خواهد آمد و از عدم آن عدم معلول.

و اما علت ناقصه از وجود آن، وجود معلول لازم نمی‌آید ولیکن از عدم آن، عدم معلول لازم می‌آید زیرا معلول (در مقام تحقق) بر آن و غیر آن از اشیاء دیگر متوقف است.

(در هر حال) این نکته قابل ذکر است که عدم علت خواه علت تامه باشد یا ناقصه برای عدم معلول، علت تامه است.

۲- علت واحد و کثیر

هم چنین علت به دو قسم علت واحد و کثیر منقسم می‌گردد:

زیرا معلول از لوازم وجود علت است و (نیز بدیهی است که) لازم نیز گاهی اعم می‌باشد (در نتیجه، هر کجا که علت یک چیز یعنی ملزوم، متحقق شود معلول آن نیز یعنی لازم، متحقق می‌شود اما هر کجا که معلول یعنی لازم یک شیء محقق بشود لازم نیست که علت او نیز موجود باشد زیرا چه بسا لازم، اعم از ملزوم است و لازمه آن، این است که ممکن است لازم با علت دیگر نیز، محقق بشود در این صورت علت، کثیر می‌باشد مثل حرارت که معلول است و لازمه آتش بوده، اعم از ملزوم خویش می‌باشد زیرا حرارت از طریق غیر آتش مثل اصطکاک دو شیء یا یکدیگر و سایر علل نیز پدید آید).

۳- علت بسیط و مرکب

علت بسیط علتی است که دارای جزء نیست (مثل علت خدا نسبت به مخلوقات) و علت مرکب بخلاف آن، دارای جزء است (مثل علت اشیاء در عالم طبیعت و غیران) و (بساطت) علت بسیط نیز، گاهی به حسب وجود خارجی است مثل عقل و اعراض (از قبیل رنگها و ... به این معنی که در خارج، علت، یک امر بسیطی بوده، دارای جزء نیست) و گاهی نیز علت به حسب عقل (و تعقل) بسیط است و آن علتی است که در خارج مرکب از ماده و صورت نیست (هم چنانکه در موجودات مادی محسوس چنین است) و در مقام تعقل نیز، جنس و فصل ندارد و بسیط‌ترین علت‌ها، علتی است که هرگز مرکب از وجود و ماهیت نیست و آن وجود واجب‌الوجود است، (زیرا او صرف وجود بی‌نهایت بوده، نه در خارج و نه در ذهن و نه در مقام تعقل جز حقیقت وجود صرف، چیزی برای او تصور نمی‌شود پس دارای ماهیت نیست).

۴- علت قریب و بعید

علت قریب، علتی است که ما بین آن و معلولش واسطه‌ای وجود نداشته باشد.

و علت بعید علتی است که بین علت و معلولش واسطه‌ای، وجود داشته باشد مثلی علت علت (یک چیز نسبت به همان چیز که از قبیل علت بعید آن چیز محسوب می‌گردد).

۵- علت داخلی و خارجی

علت داخلی (نسبت به اشیاء) دو مورد دارد:

مورد اول: علت ماده نسبت به اشیائی که مرکب از ماده و صورت هستند همان ماده‌ای که شیء به واسطه آن، بالقوه است (و تا صورت شیء نیامده آن شیء فعلیت نیافته و بالقوه است مثل اینکه چوب مادامیکه صورت میزی، دربی و ... پیدا نکرده همان حالت چوبی تنها را دارد و در قوه این اشیاء هست و هنوز فعلیت آنها محقق نشده است).

مورد دوم: (علت) صورت نسبت به شیء مرکب (از ماده و صورت) همان صورتی که شیء به واسطه آن، فعلیت پیدا می‌کند (یعنی فعلیت شیء به صورت آن شیء بستگی داشته به آن قوام دارد)، این دو (علت داخلی) را بنام دو علت قوام شیء می‌نامند «تسمیان علتی القوام».

علت خارجی نیز دو مورد دارد:

مورد اول: فاعل و آن چیزی است که معلول از او صادر می‌شود «هُوَ الَّذِي يَصْدُرُ عَنْهُ الْمَعْلُولُ».

مورد دوم: غایت و آن چیزی است که معلول به جهت تحقق آن، از علت صادر می‌شود «هُوَ الَّذِي يَصْدُرُ لِاجْلِهَا الْمَعْلُولُ» و این دو (علت خارجی) را دو علت وجود می‌نامند «تسمیان علتی الوجود» و بیان اینها در آینده خواهد آمد.

۶- علل حقیقی و مُعِدَّات

عَلْتُ، بدو قسم علل حقیقی و غیر حقیقی از قبیل مُعِدَّات منقسم می‌گردد^(۱) و شأن مُعِدَّات این است که ماده‌ی شیء را بسوی افاضه فاعل بر آن، نزدیک می‌سازند به این معنی که ماده‌ی شیء با فیض گرفتن از فاعل، آمادگی پذیرش و قبول صورت و سایر کمالات را پیدا می‌کند مثل انصرام یعنی گذر کردن و جریان قطعات زمان بر شیء مادی به طوریکه آنرا برای حدوث حوادث بر آن، نزدیک و آماده می‌سازد.

(پس علل حقیقی، کارش این است که واقعاً عَلْتُ پیدایش معلول بوده و در پیدایش معلول دخالت ناته دارد اما مقدمات، تنها مقدمه و زمینه پیدایش اشیاء را فراهم می‌سازد و منتظر تحقق سایر شرایط و وجود مقتضی و فقد موانع و غیر اینها از اجزاء عَلْتُ تامة می‌ماند و اگر همه اجزاء عَلْتُ تامة که نام بردیم محقق شد از جمله آنها مُعِدَّات در این موقع، معلول پا به دایره وجود می‌گذارد و مگر نه، نه).

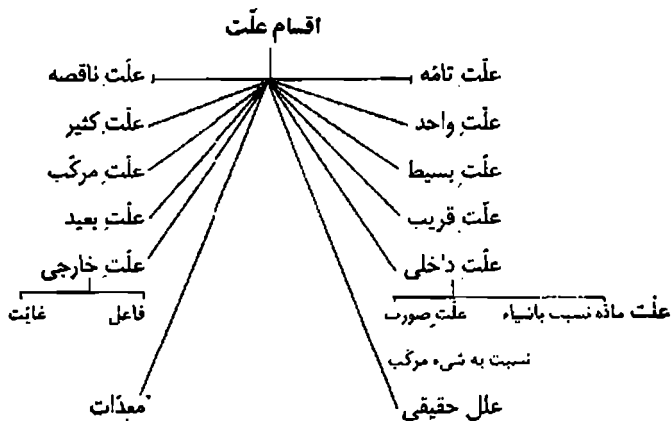
خلاصه درس سی و سوم:

هر معلولی دارای علتی است زیرا ماهیت هر معلول در مرتبه ذات خویش، حالت امکان داشته، نسبت به وجود و عدم حالت تساوی ندارد پس ماهیت موجود یا معدوم نیاز به مرجعی دارد که از آن به علت تعبیر می آورند.

مفعول علت تنها وجود معلول است نه ماهیت و نه صیورورت، توضیح این مطالب در متن درس ذکر شده است.

از مطالب فوق چهار نتیجه حاصل می گردد:

- ۱- در عالم تحقق، علت و معلولی وجود دارد.
- ۲- هر ممکنی معلول است.
- ۳- علت و معلولیت رابطه وجودی بین علت و معلول خویش می باشد.
- ۴- ذات وجود معلول عین نیاز و احتیاج به علت است.



 پرسشها:

- ۱- چرا هر ممکنی نیازمند علت است؟ مثالی بیاورید.
- ۲- مجعول علت چیست؟ و چرا؟ توضیح دهید.
- ۳- نحوه وجودی معلول در رابطه با علت چگونه است؟ بیان کنید.
- ۴- علت تامة و علت ناقصه را بیان کنید و فرق بین آن دو را نیز ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۵- چرا علت به دو قسم علت واحد و کثیر منقسم می‌گردد؟ و برای هر کدام نیز مثالی ذکر کنید.
- ۶- علت بسیط و مرکب چه نوع علتی هستند؟ مثالی نیز برای هر کدام بیاورید؟
- ۷- علت قریب و بعید را ذکر و برای آندو مثالی نیز ذکر کنید.
- ۸- برای علت داخلی دو مورد است و برای علت خارجی نیز دو مورد، هر یک از این چهار مورد را بیان و توضیح دهید.
- ۹- علل حقیقی و معدأت کدام‌اند؟ و فرق بین آندو با یکدیگر چیست؟ و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

(۳۴)

الفصل الثالث

فِي وُجُوبِ وُجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وُجُودِ عِلَّتِهِ التَّامَةِ
وَوُجُوبِ وُجُودِ الْعِلَّةِ عِنْدَ وُجُودِ مَعْلُولِهَا

وَهَذَا وَجُوبٌ بِالْقِيَاسِ غَيْرِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ الَّذِي تَقَدَّمَ فِي مَسْأَلَةِ: «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ».

أَمَّا وَجُوبُ وُجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وُجُودِ عِلَّتِهِ التَّامَةِ فَلَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ وُجُودُهُ عِنْدَ وُجُودِ عِلَّتِهِ التَّامَةِ لَجَازَ عَدَمُهُ وَلَوْ فَرَضَ عَدَمُهُ مَعَ وُجُودِ الْعِلَّةِ التَّامَةِ، فَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ عِلَّةٌ عَدَمِيَّةٌ وَ هِيَ عَدَمُ الْعِلَّةِ مَتَحَقِّقَةٌ وَ عِلَّةٌ وَجُودِيَّةٌ مَوْجُودَةٌ كَانَ فِيهِ إِجْتِمَاعُ التَّقْبِضَيْنِ وَ هَذَا عِلَّةٌ الْوُجُودِ وَ عَدَمُهَا وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّةٌ عَدَمِيَّةٌ مَتَحَقِّقَةٌ كَانَ فِي ذَلِكَ تَحَقُّقُ عَدَمِهِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ، وَ هُوَ مُحَالٌ. وَ كَذَلِكَ لَوْ لَمْ يَجِبْ عَدَمُهُ عِنْدَ عَدَمِ عِلَّتِهِ لَجَازَ وُجُودُهُ، وَلَوْ فَرَضَ وُجُودُهُ مَعَ تَحَقُّقِ عِلَّةٍ زَهِيَ عَدَمُ عِلَّةِ الْوُجُودِ، فَإِنْ كَانَتْ عِلَّةُ الْوُجُودِ مَوْجُودَةً اجْتَمَعَ التَّقْبِضَانِ وَ هَذَا عِلَّةُ الْوُجُودِ وَ عَدَمُهَا الَّذِي هُوَ عِلَّةُ الْعَدَمِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّةُ الْوُجُودِ مَوْجُودَةً لَزِمَ وُجُودُ الْمَعْلُولِ مَعَ عَدَمِ وُجُودِ عِلَّتِهِ.

بَرْهَانٌ آخَرٌ - لَازِمٌ تَوَقُّفِ وُجُودِ الْمَعْلُولِ عَلَى وُجُودِ الْعِلَّةِ امْتِنَاعِ وُجُودِ الْمَعْلُولِ مَعَ

عَدَمُ الْعِلَّةِ. وَبِتَعْيِيرٍ آخَرَ: كَوْنُ عَدَمِ الْعِلَّةِ عِلَّةً مُوجِبَةً لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ. وَتَوَقُّفُ هَذَا الْمَعْلُولِ الَّذِي هُوَ عَدَمُ الْمَعْلُولِ عَلَى بَلَّتِهِ الَّتِي هِيَ عَدَمُ الْعِلَّةِ لِأَزْمِهِ إِمْتِنَاعُهُ بِإِعْدَامِهَا، أَيْ وَجُوبُ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ عِلَّتِهِ. فَافْهَمْ ذَلِكَ.

فَإِنَّ هَذِهِ الْعِلَّةَ الَّتِي تَتَعَيَّرُ بِهَا عَدَمُ الْمَعْلُولِ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ لَا تَجْعَلُ عَدَمَ الْمَعْلُولِ عِلَّةً لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ. وَتَوَقُّفُ هَذَا الْمَعْلُولِ عَلَى بَلَّتِهِ الَّتِي هِيَ عَدَمُ الْعِلَّةِ لِأَزْمِهِ إِمْتِنَاعُهُ بِإِعْدَامِهَا، أَيْ وَجُوبُ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ عِلَّتِهِ. فَافْهَمْ ذَلِكَ.

إِسْتِزَامُ وَجُودِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ فِي أَيْ وَعَاءٍ كَانَتْ هُوَ وَجُودُ الْمَعْلُولِ فِي أَيْ وَعَاءٍ كَانَ وَأَمَّا كَوْنُ الْمَعْلُولِ وَالْعِلَّةِ مَقِينِ فِي الْوُجُودِ مِنْ غَيْرِ انْتِكَافٍ فِي الْوَعَاءِ فَلَا قِلْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَوْجِدَ الْعِلَّةُ مُسْتِزَمَةً لَوْجُودِ الْمَعْلُولِ وَلَا مَعْلُولٌ بَعْدَ تَتَعَيَّرِ الْعِلَّةُ ثُمَّ يَوْجِدُ الْمَعْلُولُ بَعْدَ بَرَاهِ وَلَا عِلَّةٌ فِي الْوُجُودِ أَوْ تَكُونُ الْعِلَّةُ النَّاتِجَةُ مُوجُودَةً وَلَا وَجُودُ لِلْمَعْلُولِ بَعْدَ ثُمَّ يَسْبَحُ لَهَا أَنْ تَوْجِدَ الْمَعْلُولُ فَتُوجَدُ. وَهَذَا فِيمَا كَانَتْ الْعِلَّةُ النَّاتِجَةُ فَاعِلَةً بِالِاخْتِيَارِ بِمَكَانٍ مِنَ الْوُضُوحِ.

قُلْتُ: لَا مَعْنَى لِتَحْلُلِ الْعَدَمِ بَيْنَ وَجُودِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ وَوُجُودِ مَعْلُولِهَا بِأَيِّ نَحْوِ فَرَضٍ، فَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ تَوَقُّفَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ إِنَّمَا يَتِمُّ بِرَابِطَةٍ وَجُودِيَّةٍ عَيْنِيَّةٍ يَكُونُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ مَعَهَا وَجُوداً رَابِطاً قَائِمَ الذَّاتِ يَوْجِدُ الْعِلَّةَ النَّاتِجَةَ الْمُسْتَقِلَّ فَرَضَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ فِي وَعَاءٍ وَحِلَّتِهِ النَّاتِجَةُ مُعْدُومَةٌ فِيهِ فَرَضَ تَحْقِيقَ الْوُجُودِ الرَّابِطِ وَلَا مُسْتَقِلَّ مَعَهُ يَقُومُهُ. وَذَلِكَ خَلْفَ ظَاهِرٍ وَفَرَضَ وَجُودِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ وَلَا وَجُودَ لِمَعْلُولِهَا بَعْدَ فَرَضِ وَجُودِ مُسْتَقِلَّ مَقُومٍ بِالْفِعْلِ وَلَا رَابِطَ لَهُ يَقُومُهُ بَعْدَ. وَذَلِكَ خَلْفَ ظَاهِرٍ.

وَأَمَّا حَدِيثُ الْإِخْتِيَارِ، فَقَدْ زَعَمَ قَوْمٌ أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ كَالْإِنْسَانَ مَثَلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَفْعَالِهِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ عِلَّةٌ تَسْتَوِي نِسْبَتُهَا إِلَى الْفِعْلِ وَالْفِعْلِ وَالْفِعْلِ. فَلَهُ أَنْ يَرْجَحَ مَا شَاءَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِجْبَابٍ لِتَاوِي النِّسْبَةِ.

وَهُوَ خَطَأٌ. فَلَيْسَ الْإِنْسَانُ الْفَاعِلُ بِاخْتِيَارِهِ عِلَّةً تَامَّةً لِلْفِعْلِ بَلْ هُوَ عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ، وَلَهُ عِلَلٌ نَاقِضٌ أُخَرَى، كَالْمَادَّةِ وَحُضُورِهَا وَاتِّحَادِ زَمَانِ حُضُورِهَا مَعَ زَمَانِ الْفِعْلِ وَاسْتِقَامَةِ الْجَوَارِحِ الْفَاعِلَةِ وَمُطَارَعَتِهَا وَالدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ وَالْإِرَادَةِ وَأُمُورٍ أُخَرَى كَثِيرَةٌ إِذَا اجْتَمَعَتْ صَارَتْ عِلَّةً تَامَّةً يَجِبُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَأَمَّا الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ فَخِزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ نِسْبَةً إِلَى الْفِعْلِ إِلَيْهِ بِالْإِمْكَانِ دُونَ الْوُجُوبِ. وَالْكَلَامُ فِي إِجْبَابِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ لَا مُطْلَقُ الْعِلَّةِ.

عَلَى أَنَّ تَحْوِيلَ اسْتِزَامِ نَسْبِ الْفَاعِلِ إِلَى الْفِعْلِ وَعَدَمِهِ إِنْكَارَ لِرَابِطَةِ الْعِلِّيَّةِ، وَلَا زَمَةَ

مَجْبُوزٌ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَمَعْلُومِيَّةٌ كُلِّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: هَبْ أَنْ الْإِنْسَانَ الْفَاعِلَ الْخِتَارَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ نَاتِمَةٍ، لَكِنَّ الْوَاجِبَ غَيْرَائِمَهُ نَاعِلٌ مَخْتَارٌ، وَهُوَ عِلَّةٌ نَاتِمَةٌ لِمَا سِوَاهُ، وَكَوْنُ الْعَالَمِ وَاجِبًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ يُنَاقِ حُدُوثَهُ الزَّمَانِيَّ. وَبِذَلِكَ اخْتَارَ قَوْمٌ أَنْ فِعْلَ الْخِتَارِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَرَجِّحٍ، وَاخْتَارَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْإِرَادَةَ مَرَجِّحَةٌ بِذَاتِهَا لَا حَاجَةَ مَعَهَا إِلَى مَرَجِّحٍ آخَرَ. وَاخْتَارَ جَمْعٌ أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى عَالَمٌ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ فَأَعْلَمَ مِنْهُ أَنَّهُ مُمَكِّنٌ سَيَقَعُ بِفِعْلِهِ وَمَا عَلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ مُحَالٌ لَا يَقَعُ لَا بِفِعْلِهِ، وَاخْتَارَ آخَرُونَ أَنَّ أَفْعَالَهُ تَعَالَى نَائِمَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَإِنْ كُنَّا غَيْرَ عَالِمِينَ بِهَا فَأَمَّا كَانَ مِنْهَا ذَا مَصْلَحَةٍ فِي وَقْتٍ تَقَوَّتْ لَوْلَمْ يَقَعْلَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَعَلَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ دُونَ غَيْرِهِ.

قُلْتُمْ: مَعْنَى كَوْنِهِ تَعَالَى فَاعِلًا مَخْتَارًا أَنَّهُ لَيْسَ زَرَامَةً تَعَالَى شَيْءٌ يُجْبِرُهُ عَلَى فِعْلٍ أَوْ تَرْكِ فِعْلٍ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الشَّيْءَ الْمَفْرُوضَ إِنَّمَا مَعْلُولٌ لَهُ وَإِنَّمَا غَيْرُ مَعْلُولٍ وَالثَّانِي مُحَالٌ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ آخَرُ أَوْ فِعْلٌ لَوَاجِبٌ آخَرُ وَآدِلَةُ التَّوْحِيدِ تَبْطُلُهُ، وَالْأَوَّلُ أَيْضًا مُحَالٌ لِاسْتِزَامِهِ تَأْثِيرَ الْمَعْلُولِ بِوُجُودِهِ الْقَائِمِ بِالْعِلَّةِ الْمُنْتَخَرِ عَنْهَا فِي رُجُودِ عِلَّتِهِ الَّتِي يَسْتَفِيزُ عَنْهَا الْوُجُودُ. فَكَوْنُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مَخْتَارًا فِي فِعْلِهِ لِإِنِّنَا فِي إِجَابَةِ الْفِعْلِ الصَّادِرِ عَنْ نَفْسِهِ وَلَا إِجَابَةَ الْفِعْلِ يُنَاقِ كَوْنَهُ مَخْتَارًا فِيهِ.

وَأَمَّا حَدُوثُ الْعَالَمِ، بِمَعْنَى مَا سِوَى الْوَاجِبِ، حَدُوثًا زَمَانِيًّا فَمَعْنَى حَدُوثِ الْعَالَمِ حَدُوثًا زَمَانِيًّا كَوْنَهُ مُسْبِقًا بِقِطْعَةٍ مِنَ الزَّمَانِ خَالِيَةً مِنَ الْعَالَمِ لَيْسَ مَعَهُ إِلَّا الْوَاجِبُ تَعَالَى وَلَا خَبَرَ عَنِ الْعَالَمِ بَعْدَ وَ الْحَالُ أَنَّ طَبِيعَةَ الزَّمَانِ طَبِيعَةٌ كَمِّيَّةٌ مُمَكِّنٌ مَوْجُودَةٌ مَعْلُومَةٌ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى وَمِنْ فِعْلِهِ، فَهُوَ مِنَ الْعَالَمِ. وَلَا مَعْنَى لِكُونِ الْعَالَمِ، وَفِيهِ الزَّمَانُ، حَادِثًا زَمَانِيًّا مُسْبِقًا بَعْدَمِ زَمَانِيٍّ وَلَا قَبْلَ زَمَانِيٍّ خَارِجًا مِنَ الزَّمَانِ.

وَقَدْ اسْتَشْعَرَ بَعْضُهُمْ بِالِاشْتِكَالِ فَقَدَعَهُ بِدَعْوَى أَنَّ الزَّمَانَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ وَهَبَّى غَيْرُ مَوْجُودٍ وَهُوَ مُرْدُودٌ بِأَنَّ دَعْوَى كَوْنِهِ اِعْتِبَارِيًّا وَهَبَّى اِعْتِرَافَهُ بِعَدَمِ الْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ حَقِيقَةً. وَدَفَعَ الْاِشْتِكَالَ بِبَعْضِهِمْ بِأَنَّ الزَّمَانَ حَقِيقَةً مُتَزَعَةً مِنْ ذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ بَقَائِهِ.

وَوَدَّ بَعْضُ لَازِمُهُ التَّغْيِيرُ فِي ذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ فَإِنَّ الْمُنْتَزِعَ عَيْنَ الْمُنْتَزِعِ مِنْهُ وَ

كُونَ الزَّمَانُ مُتَغَيِّرًا بِالذَّاتِ ضَرُورِيٌّ.

وَأُجِيبُ عَنْهُ بِأَنِّ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَخَالَفَ الْمُتَرَعِّعُ الْمُتَرَعِّعُ مِنْهُ بَعْدَ الْمطَابَقَةِ وَهُوَ مُرَدُّودٌ بِأَنَّ تَحْوِيلَ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْمُتَرَعِّعِ وَالْمُتَرَعِّعِ مِنْهُ مِنَ التَّسْفِطَةِ وَيَبْطُلُ مَعَهُ الْعِلْمُ مِنْ رَأْسِ عَلَى أَنَّ فِيهِ اعْتِرَافًا بِبُطْلَانِ أَصْلِ الدَّعْوَى.

وَأَمَّا قَوْلُ الْقَائِلِ بِجَوَازِ أَنْ يَخْتَارَ الْفَاعِلُ الْخِتَارَ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ الْمُتَسَاوَيْنِ دُونَ الْآخَرِ لَا لِمَرْجَحٍ يَرْجِئُهُ، وَقَدْ مَثَّلُوا لَهُ بِالْهَارِبِ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا عَنَى لَهُ طَرِيقَانِ مُتَسَاوِيَانِ فَاتَّهَ بِخِتَارِ أَحَدِهِمَا لَا لِمَرْجَحٍ.

فِيهِ أَنَّهُ دَعْوَى مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ وَقَدْ تَقَدَّمَتِ الْحُجَّةُ أَنَّ الْمُمْكِنَ الْمُتَسَاوِيَّ الْجَانِبَيْنِ يَحْتَاجُ فِي تَرْجِيحِ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ إِلَى مَرْجَحٍ. فَلَنْ قِيلَ: إِنَّ الْمَرْجَحَ هُوَ الْفَاعِلُ مَثَلًا بِإِرَادَتِهِ كَمَا مَوْ فِي مِثَالِ الْهَارِبِ مِنَ الشَّيْءِ.

أُجِيبُ بِأَنِّ مَرْجَعُهُ إِلَى الْقَوْلِ الْآتِي. وَسَيَأْتِي بُطْلَانُهُ وَأَمَّا مِثَالُ الْهَارِبِ مِنَ الشَّيْءِ فَنُفْرَعُ بَلِ الْهَارِبُ الْمَذْكُورُ عَلَى فَرَضِ التَّسَاوِيِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ يَسْقُفُ فِي مَوْضِعِهِ وَلَا يَتَحَوَّكُ أَصْلًا.

عَلَى أَنَّ جَوَازَ تَرْجِيحِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ يَسُدُّهُ طَرِيقُ اثْبَاتِ الصَّانِعِ تَعَالَى. وَأَمَّا قَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّ الْإِرَادَةَ مَرْجَحَةٌ بِذَاتِهَا يَتَعَيَّنُ بِهَا أَحَدُ الْأَفْعَالِ الْمُتَسَاوِيَةِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى مَرْجَحٍ آخَرَ فِيهِ أَنَّ الْإِرَادَةَ لَوْ رَجَحَتْ الْفِعْلَ فَاتَّهَ تَرْجِيحُهُ بِتَعَلُّقِهَا بِهِ لَكِنْ أَصْلُ تَعَلُّقِهَا بِأَحَدِ الْأُمُورِ الْمُتَسَاوِيَةِ الْجِهَاتِ مَحَالٌ.

وَدَعْوَى أَنَّ مِنْ خَاصَّةِ الْإِرَادَةِ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْأَفْعَالِ الْمُتَسَاوِيَةِ، لَا يَحْصُلُ لَهَا لِأَنَّهَا صِفَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا مُضَافَةً إِلَى مُتَعَلِّقِهَا الَّذِي رَجَحَهُ الْعِلْمُ السَّابِقُ لَهَا فَانَّمَا يَرْجَحُ الْعِلْمُ السَّابِقُ مُتَعَلِّقَ الْإِرَادَةِ لَمْ تَتَحَقَّقْ الْإِرَادَةُ حَتَّى يَتَرَجَّحَ بِهَا فِعْلٌ.

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ: «إِنَّ تَعَالَى عَالَمُهُ جَمِيعَ الْمَعْلُومَاتِ فَمَا عَلِمَ مِنْهَا أَنَّهُ سَيَقَعُ يَفْعَلُهُ وَمَا عَلِمَ مِنْهَا أَنَّهُ لَا يَقَعُ لَا يَفْعَلُهُ وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى مَا عَلِمَ أَنَّهُ مُحْكَنٌ فَعَلَهُ، دُونَ الْمَحَالِ»، فَقِيلَ أَنَّ الْأَمْكَانَ لَازِمَ الْمَاهِيَةِ وَالْمَاهِيَةَ مُتَوَقَّفَةٌ فِي انْتِزَاعِهَا عَلَى تَحَقُّقِ الْوُجُودِ وَوُجُودِ الشَّيْءِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى تَرْجِيحِ الْمَرْجَحِ فَالْعِلْمُ بِالْأَمْكَانِ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الْمَرْجَحِ بِمَرَاتِبٍ فَلَا يَكُونُ مَرْجَحًا.

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ «إِنَّ أَفْعَالَهُ تَعَالَى غَيْرُ خَالِيَةٍ عَنِ الْمَصَالِحِ وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْلَمُ بِهَا مَا كَانَ مِنْهَا ذَا مَصْلَحَةٍ فِي وَقْتٍ يَمُوتُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَخْرَمُوا إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ» فَبِهِ مُضَافًا إِلَى وَرُودِ مَا أوردَ عَلَى الْقَوْلِ السَّابِقِ عَلَيْهِ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ الْمَقْرُوصَةَ الْمُتَرَبِّطَةَ بِالْوَقْتِ الْخَاصِّ لِأَيِّ فِعْلٍ مِنْ أَفْعَالِهِ كَيْفَمَا قَرِضَتْ ذَاتُ مَا هِيَ مُمَكِّنَةٌ لَا وَاجِبَةٌ وَلَا مُمْتَنِعَةٌ، فَهِيَ نَظِيرَةُ الْأَفْعَالِ ذَوَاتِ الْمَصْلَحَةِ مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى فَجَمُوعُ مَا سِوَاهُ تَعَالَى مِنَ الْمَصَالِحِ وَذَوَاتِ الْمَصَالِحِ فِعْلٌ لَهُ تَعَالَى لَا يَتَعَدَّى طُورَ الْإِمْكَانِ وَلَا يَسْتَعْنِي عَنْ عِلَّةٍ مَرْتَبَعَةٍ هِيَ عِلَّةُ ثَامَّةٍ وَ لَيْسَ هُنَاكَ زَوَاءُ الْمُحْكَنِ إِلَّا الْوَاجِبُ تَعَالَى فَهُوَ الْعِلَّةُ الثَّامَّةُ الْمُوجِبَةُ فِعْلَهُ لَا مَرْتَبَعٌ لَهُ سِوَاهُ.

نَعَمْ لَمَّا كَانَ الْعَالَمُ مَرَكَّبًا ذَا أَجْزَاءٍ لِبَعْضِهَا نَسْبُ وَجُودِيَّةٌ إِلَى بَعْضٍ جَائِزٌ أَنْ يَقِفَ وَجُودُ بَعْضٍ أَجْزَائِهِ فِي مَوْقِفِ التَّرْجِيحِ لَوْجُودِ بَعْضٍ، لَكِنْ الْجَمِيعُ يَنْتَهِي إِلَى السَّبَبِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا سَبَبَ سِوَاهُ وَلَا مَرْتَبَعَ غَيْرَهُ وَهُوَ الْوَاجِبُ عَزَّ اسْمُهُ.

فَقَدْ تَحَصَّلَ مِنْ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَعْلُولَ يَجِبُ وَجُودُهُ عِنْدَ وَجُودِ الْعِلَّةِ الثَّامَّةِ، وَ بَعْضُ مَنْ لَمْ يَجِدْ بُدْأً مِنْ إِيْجَابِ الْعِلَّةِ الثَّامَّةِ لِمَعْلُولِهَا قَالَ بَأَنَّ عِلَّةَ الْعَالَمِ الْمَرَادِيَّةَ بِإِرَادَتِهِ إِنْ كَانَتْ هِيَ الْإِرَادَةُ الذَّائِبَةُ كَانَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَكَانَ الْقَوْلُ بِعِلَّةِ الْإِرَادَةِ عَيْنَ الْقَوْلِ بِعِلَّةِ الذَّاتِ، وَ هُوَ يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا بِقَبُولِ أَحَدِهِمَا زَوْدَ الْآخَرِ.

وَإِنْ كَانَتْ هِيَ الْإِرَادَةُ الْفَعْلِيَّةُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ الْخَارِجَةِ مِنَ الذَّاتِ كَانَتْ أَحَدَ الْمُحْكَنَاتِ زَوَاءَ الْعَالَمِ وَنَسْتَنْتِجُ مِنْهَا وَجُودَ أَحَدِ الْمُحْكَنَاتِ هَذَا.

وَأَمَّا عَسَائُهُ وَجُوبُ وَجُودِ الْعِلَّةِ عِنْدَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تُكُنِ الْعِلَّةُ وَاجِبَةً الْوُجُودِ عِنْدَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ لَكَانَتْ مُمَكِّنَةً إِذْ تَقْدِيرُ امْتِنَاعِهَا يَرْتَفِعُ بِأَدْنَى تَوَجُّهِ وَ إِذْ كَانَتْ هِيَ كَانَتْ جَائِزَةً الْعَدَمِ وَ الْمَعْلُولُ مُوجُودٌ قَائِمٌ الْوُجُودِ بِهَا وَ لَا زَمَةَ وَجُودُ الْمَعْلُولِ بِالْعِلَّةِ. فَانْ قُلْتُ: الْمَعْلُولُ مُحْتَاجٌ إِلَى الْعِلَّةِ حَدُوثًا لِابْقَاءٍ فَمِنْ الْجَائِزِ أَنْ تَعْدِمَ الْعِلَّةُ بَعْدَ حَدُوثِ الْمَعْلُولِ وَ يَبْقَى الْمَعْلُولُ عَلَى حَالِهِ.

قُلْتُ: هُوَ سَيِّئٌ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَرَأَ مِنْ أَنَّ حَاجَةَ الْمَعْلُولِ إِلَى الْعِلَّةِ فِي الْحُدُوثِ دُونَ الْبَقَاءِ فَإِذَا حَدَثَ الْمَعْلُولُ بِإِيْجَادِ الْعِلَّةِ انْقَطَعَتْ الْحَاجَةُ إِلَيْهَا وَ مَثَلُوا لَهُ بِالْبِنَاءِ وَ الْبِنَاءِ، فَانْ الْبِنَاءُ عِلَّةٌ لِلْبِنَاءِ فَإِذَا بَنِيَ وَ قَامَ الْبِنَاءُ عَلَى سَاقٍ ارْتَفَعَتْ حَاجَتُهُ إِلَى الْبِنَاءِ وَ لَمْ يَضِرَّهُ عَدَمُهُ.

وَهُوَ مَرْدُودٌ بِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى الْعِلَّةِ خَاصَّةٌ لِأَزْمَةِ لِلْمَاهِيَةِ لَا مَكَانَهَا فِي تَلَيُّسِهَا بِالْوُجُودِ
أَوِ الْعَدَمِ وَالْمَاهِيَةِ بِأَمَّاكِنِهَا مَحْفُوظَةٌ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ. كَمَا أَنَّهَا مَحْفُوظَةٌ فِي حَالَةِ الْحُدُوثِ فَيَجِبُ
وُجُودُ الْعِلَّةِ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ كَمَا يَجِبُ وُجُودُهَا فِي حَالَةِ الْحُدُوثِ.

عَلَى أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ وُجُودَ الْمَعْلُولِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِلَّةِ وَجُودٌ رَاطِبٌ قَائِمٌ بِهَا غَيْرُ
مُسْتَقِلٍّ عَنْهَا فَلَوْ اسْتَعْنَى عَنِ الْعِلَّةِ بَقَاءً كَانَ مُسْتَقِلًّا عَنْهَا غَيْرَ قَائِمٍ بِهَا هَذَا خَلْفٌ.

بُزْهَانٍ آخَرُ: قَالَ فِي الْأَسْفَارِ: «وَهَذَا - يَعْنِي كَوْنُ عِلَّةٍ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْحُدُوثُ
- أَيْضًا بَاطِلٌ. لِأَنَّا إِذَا حَلَلْنَا الْحُدُوثَ بِالْعَدَمِ السَّابِقِ وَالْوُجُودِ الَّلَّاحِقِ وَكَوْنُ ذَلِكَ الْوُجُودِ
بَعْدَ الْعَدَمِ وَتَفَخَّصْنَا عَنْ عِلَّةِ الْإِنْتِقَارِ إِلَى الْفَاعِلِ أَمَّا أَحَدُ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ أَمْ أَمْرٌ رَابِعٌ مُغَايِرٌ
لَهَا؟ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْأَنْصَانِ شَيْءٌ إِلَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ أَمَّا الْعَدَمُ السَّابِقُ فَلِأَنَّهُ نَفْيٌ مُبْصَحٌ لَا يَصْلَحُ
لِلْعِلِّيَّةِ وَأَمَّا الْوُجُودُ فَلِأَنَّهُ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْإِبْجَادِ الْمُسَبِّقِ بِالْإِحْتِيَاجِ إِلَى الْوُجُودِ الْمُتَوَقَّفِ عَلَى
عِلَّةٍ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ. فَلَوْ جَعَلْنَا الْعِلَّةَ هِيَ الْوُجُودُ لَزِمَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرَاتِبٍ.

وَأَمَّا الْحُدُوثُ فَلَا فِتْقَارَهُ إِلَى الْوُجُودِ لِأَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ وَصِفَةٌ لَهُ. وَقَدْ عَلِمْتَ إِنْتِقَارَ
الْوُجُودِ إِلَى عِلَّةِ الْإِنْتِقَارِ بِمَرَاتِبٍ. فَلَوْ كَانَ أَحْدُوثٌ عِلَّةُ الْحَاجَةِ لَتَقَدَّمَ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرَاتِبٍ فَعِلَّةُ
الْإِنْتِقَارِ زَائِدَةٌ عَلَى مَا ذَكَرْتَ». (ج ٢ ص ٢٠٣)

وَقَدْ اِنْدَفَعَتْ بِمَا تَقَدَّمَ مَرْعَةٌ أُخْرَى لِبَعْضِهِمْ. وَهِيَ قَوْلُهُمْ: إِنَّ مِنْ شَرْطِ صَحَّةِ
الْفِعْلِ سَبْقُ الْعَدَمِ. وَالْمُرَادُ بِالسَّبْقِ السَّبْقُ الزَّمَانِي. وَمَحْصَلُهُ أَنَّ الْمَعْلُولَ بِمَا أَنَّهُ فَعْلٌ لِعِلَّتِهِ
يَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَادِمًا زَمَانِيًّا. وَعَلَوُهُ بِأَنَّ دَوَامَ وَجُودِ الشَّيْءِ لَا يَجَامِعُ حَاجَتَهُ زَلَامَ هَذَا
الْقَوْلِ. أَيْضًا عَدَمُ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ الْعِلَّةِ.

وَجِهُ الْإِنْدِفَاعِ أَنَّ عِلَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْإِمْكَانُ وَهُوَ لِأَزْمِ الْمَاهِيَةِ. وَالْمَاهِيَةِ مَعَ
الْمَعْلُولِ كَيْفَا فَرَضَ وَجُودُهَا مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْوُجُودِ الدَّائِمِ وَغَيْرِهِ.

عَلَى أَنَّ وَجُودَ الْمَعْلُولِ رَاطِبٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِلَّةِ قَائِمٌ بِهَا غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ عَنْهَا وَمِنْ الْمُتَنَبِّعِ
أَنْ يَنْقَلِبَ مُسْتَقْبَلًا عَنِ الْمُسْتَقَلِّ الَّذِي يَقُومُ بِهِ. سَوَاءٌ كَانَ دَائِمًا أَوْ مُنْقَطِعًا.

عَلَى أَنَّ لَزَامَ هَذَا الْقَوْلِ خُرُوجَ الزَّمَانِ مِنْ أَفْقِ الْمُسْكِنَاتِ. وَقَدْ تَقَدَّمَتْ جِهَاتُ

درس سی و چهارم (۳۴)

فصل سوم

در وجوب وجود معلول به هنگام علّت تامّة آن و وجوب وجود علّت به هنگام وجود معلولش

این نوع وجوب از قبیل وجوب بالقیاس است و این، غیر وجوب غیری است که آنرا در مسأله: «شیء مادامیکه (قبلاً از ناحیه علّتش) واجب نشده باشد موجود نمی‌شود» الشیء ما لم یجب لم یوجد، بیان کردیم.

دلایل و براهین وجوب وجود معلول به هنگام وجود علّت آن چند امر است: ^(۱)

برهان اول:

این برهان در دو فرض پیاده می‌شود:

فرض اول: وجوب وجود معلول به هنگام وجود علّتش می‌باشد.

۱- الهیات شفاء، مقاله ششم فصل دوم و مقاله چهارم فصل اول - شوارقی فصل سوم مسأله دوم - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۴۷۷ و تسفار ج ۲ ص ۱۳۱ (شارح)

فرض دوم: عدم وجوب عدم معلول به هنگام عدم علتش می‌باشد.

فرض اول این است که اگر وجود معلول به هنگام وجود علت تامه‌اش، واجب و ضروری نباشد هر آینه عدم آن جایز است و اگر فرض کنیم معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم باشد این، از دو صورت خارج نیست، یا اینکه علت عدم آن متحقق نبوده و علت وجود آن موجود است یا علت عدم آن متحقق نبوده و علت وجود آن نیز موجود نیست. در صورت اول (یعنی صورت تحقق علت عدم معلول و وجود علت معلول) اجتماع متناقضین لازم می‌آید (به این ترتیب که علت وجود معلول و علت عدم آن هر دو یک جا جمع شوند) و آن نیز محال است.

و در صورت دوم (یعنی عدم تحقق علت عدم معلول) لازم می‌آید که عدم معلول بدون علت، متحقق باشد و آن نیز محال است (زیرا عدم شیء بدون علت، ممکن نیست). فرض دوم اینکه اگر عدم معلول به هنگام عدم علتش واجب نباشد لازم می‌آید وجود معلول به هنگام عدم علتش جایز باشد و اگر فرض کنیم وجود معلول را با تحقق علت عدمش و آن علت، عدم علت وجود باشد (این نیز از دو حالت خالی نیست زیرا در این صورت یا علت وجود موجود است یا موجود نیست و در حالت اول (یعنی اگر علت وجود موجود باشد) اجتماع نقیضین لازم می‌آید و آن جمع بین علت وجود و عدم علت وجود که عبارت از علت عدم است می‌باشد (و بدیهی است که اجتماع نقیضین محال می‌باشد).

در حالت دوم (یعنی اگر علت وجود، موجود نباشد) لازم می‌آید که معلول با عدم وجود علتش موجود باشد (و این نیز محال و ممتنع می‌باشد).

برهان دوم: برای اثبات وجوب وجود معلول به هنگام وجود علت آن

لازمه توقف وجود معلول بر وجود علت (تامه) امتناع وجود معلول با عدم علت آن می‌باشد و به عبارت دیگر علت تامه، علتی است که ایجاب می‌کند که معلول نیز معدوم نباشد. و لازمه توقف این معلول که عبارت از عدم معلول است بر علت خود که عبارت از عدم علت است این است که معلول با انعدام علتش ممتنع باشد یعنی وجود معلول به هنگام وجود علتش، واجب باشد (این، همان ادعائی بود که درصدد اثبات آن بودیم).

اشکال

آنچه را که (مساله) نیاز ممکن به مرجح و توقف (مساله) وجود ممکن، بر وجود علت تأمه‌اش ایجاب می‌کند همین مقدار است که علت تأمه در هر ظرف و وعائی که موجود باشد مستلزم باشد وجود معلول را که در هر ظرف و وعائی موجود باشد اما اینکه لازمست معلول و علت از لحاظ وجود با هم و مقارن هم باشند بدون اینکه در وعاء تحقق آن دو، انفکاک‌ی باشد این، دلیل معتبری ندارد زیرا چرا جایز نباشد اینکه علت در حالیکه مستلزم وجود معلول است موجود باشد و لکن هنوز معلول آن متحقق نشده باشد سپس علت منعدم بشود و بعد از برهه‌ای از زمان معلول، موجود شود در حالیکه علت در ظرف وجود آن، محقق نیست یا اینکه علت تأمه موجود باشد و هنوز معلول موجود نیست و لکن بعد از آن، انگیزه و سانه‌ای برای علت تأمه پیش بیاید و 'ایجاب کند معلول را و آنرا نیز ایجاد بکند.

این گفتار (هم در مورد فاعل مختار و هم در فاعل غیرمختار هر دو صدق می‌کند منتهی صدق آن) در موردیکه علت تأمه، فاعل مختار باشد بسیار واضح و روشن است.

پاسخ

عقل هرگز تجویز نمی‌کند که عدم بین وجود علت تأمه و وجود معلولش، متخلل باشد بهر نحوی که فرض شود (پس تخلل عدم بین علت تأمه و معلولش یعنی زمانی علت تأمه موجود بشود و هنوز معلول آن محقق نشده باشد یا معلول محقق شود ولی هنوز علت تأمه موجود نبوده باشد) عقلاً معنای محضی ندارد.

زیرا سابقاً گذشت که توقف وجود معلول بر وجود علت تأمه‌اش، همان رابطه وجود عینی است که بین علت و معلول، موجود می‌باشد بطوریکه وجود معلول به جهت این رابطه حاض بین آن دو، از قبیل وجود ربطی است (که در نسبت‌های قضایا موجود است) که ذات معلول قائم بوجود علت تأمه مستقل می‌باشد پس فرض وجود معلول در ظرفی، در حالیکه علت تأمه‌اش در همان ظرف معدوم باشد این همان فرض کردن وجود رابطه است (مثل نسب قضایا است) در حالیکه برای آن علت تأمه مستقلی که مقوم وجود رابطه باشد وجود نداشته

باشد و این فرض، مخالف آن مطلبی است که سابقاً گفتیم که معلول از قبیل وجود رابطی است و ذات معلول، قائم به وجود علت تافه مستقل می‌باشد و بدون علت تافه برای آن تحقق نیست.

و نیز فرض کردن وجود علت تافه در حالیکه هنوز معلول آن موجود نیست این نیز به عینه فرض وجود علت مستقل بالفعل است در حالیکه معلول که وجود رابطی داشته، قائم به علت خود می‌باشد هنوز تحقق نیافته باشد؛ این نیز تخلف از قانون علت و معلولیت است که سابقاً آنرا ذکر کردیم اما این قول اشکال کننده (که این اشکال در علت فاعلی اگر فاعل، مختار باشد بسیار واضح و روشن است) خود خالی از اشکال نیست زیرا مبتنی بر گمانی است که آن باطل است و آن گمان اینکه، فاعل مختار مثل انسان مثلاً نسبت به افعال اختیاری خود علتی است که نسبت آن، به فعل و ترک مساوی است پس برای انسان جایز است که آنچه را که از فعل و یا ترک آن اراده می‌کند ترجیح دهد بدون اینکه برای تساوی نسبت بین فعل و ترک، الزام و ایجابی داشته باشد.

بطلان گمان بالا اینکه انسان فاعل مختار، علت تافه فعل نیست بلکه او برای فعل، علت ناقصه است و فعل غیر از این علت ناقصه، (یعنی علاوه بر خود فاعل) علل ناقصه دیگری دارد مثل ماده و حضور ماده و اتحاد حضور ماده با زمان فعل و سالم بودن و استقامت جوارح فقال و اطاعت جوارح از انسان در مقام فعل و وجود داعی بر انجام فعل و داشتن اراده و غیر از اینها از علل ناقصه کثیری که همه آنها اگر یکجا جمع بشوند تشکیل علت تافه فعل را میدهند که تحقق فعل با وجود این علل، واجب و لازم است.

و اما خود انسان او، جزئی از اجزاء علت تافه بوده، نسبت فعل به او به نحو امکان است نه وجوب (یعنی تحقق فعل برای انسان ممکن است نه واجب زیرا وجوب در صورت اجتماع همه اجزاء علت است و از جمله آنها خود انسان) و بدیهی است که کلام ما در ایجاب علت تافه است نه مطلق علت (گرچه علت تافه نباشد) علاوه بر این، تجویز مساوی بودن فاعل مختار (که علت تافه بر فعل دارد) نسبت به فعل و عدم آن در حقیقت، انکار رابطه علی و معلولی (در عالم آفرینش) است و لازمه آن تجویز علت تمام اشیاء بر تمام اشیاء است (و

عقل نیز هرگز چنین چیزی را تجویز نمی‌کند).

اشکال

تسلیم می‌شویم که انسان فاعل مختار، علت تامه نیست (بلکه جزء علت تامه می‌باشد) ولیکن حتماً این را قبول دارید که واجب‌الوجود، فاعل مختار و علت تامه برای همه مخلوقات است.

حال اشکال این است که واجب بودن عالم (یعنی موجودات غیر واجب‌الوجود) به جهت استناد آن به خداوند باحادث زمانی بودن عالم، منافات دارد (زیرا واجب بودن عالم یعنی قدیم بودن آن که با حادث زمانی بودن آن سازگار نیست).

و از این رو، جمعی این قول را در مورد خداوند انتخاب کرده‌اند که فعل مختار نیازی به مرجح ندارد و برخی دیگر معتقدند که خود اراده به ملاحظه ذاتش (بذاتها) مرجح می‌باشد و با وجود اراده، نیازی به مرجح دیگری نیست و جمع دیگری نیز عقیده دارند که واجب‌الوجود عالم به جمیع معلومات است پس آنچه را که خداوند علم دارد به اینکه ممکن است بزودی واقع شود آنرا انجام میدهد و آنچه را که می‌دند که آن محال است و واقع نمی‌شود آنرا انجام نمی‌دهد.

طائفه دیگری از فلاسفه معتقدند که افعال خدای تعالی، تابع مصالح است گرچه ما به آن مصالح آگاه نباشیم پس آنچه از افعال در وقت خودش دارای مصلحت است بطوریکه اگر آن وقت فوت شود بدنال آن مصلحت آن فعل نیز فوت می‌گردد خداوند در وقت خودش آن را انجام میدهد بدون آنکه موکول به وقت دیگری بکند.

پاسخ:

(در این شکی نیست که خدای تعالی فاعل مختار است ولیکن) معنای فاعل مختار

بودن خداوند^(۱) این است که ورای خداوند تبارک و تعالی شی‌ای نیست که او را مجبور بر فعل و یا ترک آن بکند و در نتیجه آن شیء بر انجام و یا ترک فعلی خدای را الزام و ایجاب کند زیرا این شیء مفروض (از دو صورت خالی نیست) یا معلول خدای تعالی است یا غیر معلول، دومی (یعنی معلول نبودن آن شیء برای خدای تعالی) محال است زیرا آن شیء در این صورت واجب دیگری است در مقابل واجب‌الوجود یا فعلی است برای واجب دیگری و ادله و براهین توحید (که در جای خود ذکر شده است) آن را باطل می‌سازد.

و صورت اول (یعنی معلول بودن آن شیء برای خداوند) نیز محال است زیرا این فرض، مستلزم این است که معلولی که وجود آن قائم به علت است (یعنی) وجودیکه متأخر از علت خویش می‌باشد تأثیری در وجود علت خویش داشته باشد علتی که وجود (معلول) از آن افاضه می‌شود پس مختار بودن واجب‌الوجود در فعل خویش هرگز منافی این نیست که او، فعل صادر از ناحیه خودش را، ایجاب کند و نیز ایجاب او با فعل خود منافاتی ندارد با اینکه او در فعل خودش مختار باشد.

اما جریان حدوث عالم به معنای موجودات غیرباری تعالی به نحو حدوث زمانی و توضیح اشکال در آن این است که معنای حدوث زمانی، بودن عالم است مسبوق (و متأخر) از قطعه‌ای از زمانی که خالی از وجود عالم است و در آن قطعه از زمان، موجودی جز خداوند نبوده و در این برهه از زمان هنوز چیزی از عالم نیست در حالیکه طبیعت زمان، طبیعتی است دارای کم (و مقدار)، موجودی است ممکن و معلول برای واجب‌الوجود و از فعل او محسوب می‌گردد پس زمان جزء عالم است و معنی ندارد عالمی که زمان جزء آن بوده و در آن قرار دارد حادث زمانی بوده و مسبوق به عدم زمانی باشد و نیز معنی ندارد که خارج از زمان، زمانی قبل تصور شود و عالم نسبت به آن، مسبوق بوده، متأخر از آن باشد و در آن زمان، عالم معدوم باشد.

(و این اشکالی است که در حادث زمانی بودن عالم جریان دارد) برخی متوجه این

اشکال شده و در مقام دفع آن گفته‌اند که زمان، امر اعتباری و همی بوده، موجود نمی‌باشد (و با این توجیه، اشکال مزبور را برطرف می‌نمایند).

ولکن این گونه دفع کردن، صحیح نیست زیرا، ادعای اعتباری بودن زمان و همی بودن آن در حقیقت، اعتراف بعدم حدوث زمانی عالم است (زیرا حدوث به معنای متأخر بودن وجودش به عدم زمانی است پس زمان در معنای آن معتبر است. حال اگر زمانی که در حدوث معتبر است یک امر و همی باشد اصل حدوث نیز موهوم خواهد بود یعنی در حقیقت حدوثی در کار نخواهد بود).

و برخی دیگر اشکال مزبور را به این نحو دفع کرده‌اند که زمان، حقیقت انتزاع شده از ذات واجب‌الوجود است از این جهت که او بقاء دارد.

این گونه دفع نیز مورد ایراد واقع شده به اینکه لازمه آن تغییر در ذات واجب‌الوجود است زیرا انتزاع شده (یعنی مُتَنَزَّع یعنی زمان) عین (مُتَنَزَّع مِنْهُ یعنی) موجودی است که زمان از آن انتزاع شده است (یعنی ذات واجب‌الوجود).

و بدیهی است که متغیر بودن ذات زمان نیز امری ضروری است (و در نتیجه لازم می‌آید) که ذات واجب‌الوجود متغیر باشد و آن محال است).

از این ایراد نیز جواب داده شده به اینکه جایز است مُتَنَزَّع (یعنی مفهوم انتزاعی) با «مُتَنَزَّع مِنْهُ» (یعنی منشاء انتزاع) با یکدیگر مخالف بوده و این دو، دو معنای مطابق هم نباشند (یعنی جایز است یک معنای متحول و متغیر را از یک ذات ثابت و عاری از هر گونه تغییری انتزاع کرد) پس مقدمه اول جواب بالا که منتزع عین منتزع منه می‌باشد صحیح نیست.

این جواب نیز مردود است به اینکه تجویز مغایرت بین منتزع (یعنی مفهوم انتزاعی) و مُتَنَزَّع مِنْهُ (منشاء انتزاعی) از قبیل سفسطه است (یعنی بر اساس مقدمات و همی است زیرا) اگر مغایرت بین آن دو را بپذیریم لازم می‌آید بطور کلی علم (در هر مورد) باطل باشد (زیرا راه شناخت حقایق و آگاهی ما از جهان خارج تنها مفاهیمی است که در ذهن خود آنها را وارد می‌کنیم پس لازم است این مفاهیم مطابقت کامل با آنچه که در خارج است داشته

باشند وگرنه علم ما به اشیاء خارجی جز توهم و پندار چیز دیگری نخواهد بود).

علاوه بر این تجویز مغایرت بین آن دو در حقیقت اعتراف به بطلان اصل دعوی است (که واجب بالذات علت تافه برای ماسوای خود می باشد و به هنگام وجوب علت تافه، معلول نیز واجب و لازم می گردد و معلول نسبت به علت خویش از قبیل وجود رابطی است و قائم به علت خویش و وابسته به او می باشد).

اما قول کسانی که می گویند^(۱) که: جایز است بر فاعل مختار که یکی از دو امر متساوی (از فعل و ترک) را اختیار کند بدون اینکه مرجحی آن را ترجیح دهد و برای آن، این مثال (عرفی طبیعی) را ذکر کرده اند که شخصی که از دست حیوان درنده ای فرار می کند و پیش روی او دو راه مساوی برای فرار وجود دارد، این شخص یکی از دو راه را اختیار می کند بدون اینکه مرجحی بر این اختیار خود، وجود داشته باشد.

این قول نیز خالی از اشکال نیست زیرا این ادعای جواز، ادعای بدون دلیل است و ما در گذشته بحث و دلیل اقامه کردیم که ممکن است که دو جانب (وجود و عدم) نسبت به آن متساوی است رجحان یکی از آن دو نیازمند مرجحی است (و بدون مرجح عقلاً جایز نیست وجود یا عدم برای ذات ممکن ثابت باشد).

و اگر گفته شود: «مرجح همان فاعل است که مثلاً اراده می کند، همانطور که در مثال شخص فراری از حیوان درنده، اراده فرار کننده، مرجح است».

از این، پاسخ گفته می شود که برگشت آن به قولی است که بیان آن بزودی خواهد آمد و بطلان آن ذکر خواهد شد.

و اما در مورد مثال فرار از حیوان درنده (که به حسب ظاهر بدون مرجح، انتخاب یکی از دو طریق، انجام گرفته است) متذکر می شویم که اراده شخص فراری، خود مرجح فرار او از این طریق است نه آن طریق بلکه بالاتر می گوئیم که فراری مذکور بر فرض تساوی دو طریق از جمیع جهات، لازم بود تنها در موضع خود بایستد و اصلاً حرکتی نداشته باشد (زیرا تساوی

از جمیع جهات، چنین اقتضائی را دارد).

علاوه بر این جواز رجحان ممکن بدون مرجح، اصولاً باب اثبات صانع را سد می‌کند. و اما این قول که اراده، بذات خود مرجح است و یکی از افعال متساوی (پیش روی انسان را برای انسان) متعین می‌سازد بدون نیاز به مرجح دیگری، اطلاق آن خالی از نظر نیست زیرا اراده اگر برای فعلی، مرجح واقع شود این تنها در صورتی است که اراده به آن فعل متعلق شود و لکن اصل تعلق اراده به یکی از امور مساوی که از هر جهت با هم مساوی هستند امری محال می‌باشد.

و ادعای اینکه از خصوصیات و ویژگی اراده این است که یکی از افعال مساوی از هر جهت را بر دیگری ترجیح می‌دهد این معنای محضی ندارد زیرا اراده از جمله صفات نفسانی و از سنخ علم و آگاهی بوده، محقق نمی‌شود جز هنگامیکه به متعلق خود، نسبت داده شود و متعلق که علم سابق بر اراده، آنرا رجحان داده است پس مادامیکه علم سابق (بر اراده) متعلق اراده را ترجیح نداده است اراده به آن متعلق نمی‌شود تا اینکه فعل با این اراده رجحان پیدا کند.

اما قول کسی که می‌گوید^(۱) که: «خداوند تبارک و تعالی عالم به جمیع معلومات است پس آنچه از معلومات که آنرا می‌داند که بزودی (در ظرف خویش) واقع خواهد شد عمل می‌کند و آنچه را که از معلومات میداند (در ظرف خودش) واقع نخواهد شد عمل نمی‌کند و عبارت دیگر آنچه را که میداند که فعل آن ممکن است نه محال آنرا عمل کرده به انجام می‌رساند».

این قول نیز باطل است زیرا امکان، از لوازم ماهیت است و انتزاع ماهیت، متوقف بر تحقق وجود شیء است و (بدیهی است که) وجود شیء نیز متوقف بر ترجیح مرجح است (که وجود شیء را بر عدمش ترجیح دهد) و در نتیجه، علم به امکان، از مرجح به مراتب، متأخر است پس نمی‌تواند علم به امکان خود مرجح باشد.

اما قول کسی که می‌گوید^(۱) که:

«افعال خداوند تبارک و تعالی خالی از مصالح نیست گرچه ما آنها را ندانیم پس، از افعال، آنچه که دارای مصلحت است بطوریکه اگر آنها در آن وقت انجام ندهد مصلحت فوت می‌شود خداوند: انجام آن افعال را تا این وقت بتأخیر می‌اندازد» این قول نیز باطل است:

اولاً: اشکال سابق بر این نوع طرر تفکر نیز وارد است (زیرا امکان فعل دارای مصلحت در وقت مقرر خود، از لوازم ماهیت آن فعل است و انتزاع ماهیت فعل نیز متوقف بر تحقق وجود و هستی برای آن در خارج است و تحقق وجود و هستی برای آن بدون مرجح ممکن نیست و جایز نیست که مرجح، خود امکان فعل و علم به امکان فعل باشد زیرا به مراتب از مرجح وجود آن شیء متأخر است).

ثانیاً: مصلحت فرض شده (برای فعل خداوند) که رابطه‌ای با وقت خاص خود داشته برای هر فعلی از افعال به هر کیفیتی که می‌خواهد فرض شود دارای ماهیت ممکن می‌باشد نه واجب و نه متمتع پس این مصلحت، نظیر افعال دارای مصلحت، منشاء آن، فعل باری تعالی است.

پس مجموع مصلحت‌ها (و موجودات) و افعال دارای مصلحت و بطور کلی ماسوی الله همه، از فعل باری تعالی بوده، از محدوده (و دائره) امکان تجاوز نمی‌کند و از علت تافه خود که در حقیقت، علت مرجح می‌باشد بی‌نیاز نیستند و وراء ممکن جز واجب، چیزی وجود ندارد پس واجب بالذات علت تافه موجب بر مجموع اعمالش بوده و مرجحی برای این افعال جز، واجب نیست.

آری چون عالم، مرکب دارای اجزاء می‌باشد اجزائی که برای برخی از آنها در رابطه با برخی دیگر، سبب و روابط وجودی، وجود دارد از این رو جایز است وجود برخی از اجزاء عالم آفرینش در مقام ترجیح، متوقف بر وجود برخی دیگر باشد و لکن جمیع افراد عالم منتهی به سبب واحدی می‌شود که جز آن سبب و مرجح، چیزی وجود ندارد و آن سبب و مرجح واحد، همان واجب‌الوجود است.

نتایج مطالب گذشته:

از جمیع آنچه که گذشت امور زیر نتیجه می‌شود:

۱- وجود معلول به هنگام وجود علت تافه، واجب است (تحقق پیدا می‌کند).

۲- 'یجاب علت تافه، معلولش را امری است که مفزی از آن وجود ندارد و برخی از کسانی که این را مسلم یافتند گفتند که علت وجود عالم، اراده واجب است نه ذات واجب (یعنی بین اراده او و ذاتش تفکیک قائل شدند).

۳- این گفته، از ضعیف‌ترین و سخیف‌ترین گفته‌هایی است که در این مقام بیان شده است زیرا مراد از اراده خداوند اگر اراده ذاتی او باشد بدیهی است که این، عین ذات او بوده، زائد بر ذات و خارج از ذات او نمی‌باشد و در این صورت قول به علت بودن اراده همان قول به علت بودن ذات خواهد بود در حالیکه صاحب این قول میان آن دو فرق گذاشته، علت ذات بر جمیع عالم را نمی‌پذیرد و لکن علت اراده خداوند متعالی ذات باری تعالی را قبول دارد. و اگر مراد از اراده پروردگار، اراده فعلی او باشد و آن یکی از صفات فعل خدا بوده، خارج از ذات او است که اراده فعلی، خود یکی از ممکنات وری عالم می‌باشد. (و بدیهی است که محال است یکی از صفات او ممکن باشد زیرا لازم می‌آید که او از جمیع جهات واجب نباشد). برای اثبات وجود علت به هنگام وجود معلول دلائل و براهین مختلف و گوناگونی از طرف فلاسفه ارائه شده از جمله آنها سه براهان زیر می‌باشد:

برهان اول:

اما دلیل اینکه وجود علت به هنگام وجود معلولش واجب است این است که اگر علت به هنگام وجود معلولش واجب نباشد هر آینه ممکن می‌گردد (زیرا) بحکم عقل بدیهی است که وجود نسبت به ماهیتی از این سه فرض خالی نیست: یا واجب است یا ممکن یا ممتنع، مفروض این است که واجب الوجود نیست پس ممکن الوجود است (زیرا محالیت فرض و تقدیر امتناع علت به هنگام وجود معلول، (یعنی فرض سوّم) با کوچکترین تأفل روشن است حال که علت به هنگام وجود معلولش ممکن است (نه واجب و نه ممتنع) پس عدم آن جایز

است در حالی که معلول آن موجود بوده و وجودش قائم به علت‌اش می‌باشد و لازمهٔ آن، این است که معلول، وجود داشته باشد بدون اینکه علت آن موجود باشد (و این نیز به حکم عقل و منطق، محال است).

اشکال:

معلول، از لحاظ حدوث نیازمند علت است نه از لحاظ بقاء^(۱) پس جایز است که علت بعد از حدوث معلول، معدوم شود و معلول به حال خود باقی بماند.

پاسخ:

این، مبتنی بر مطلبی است که قومی معتقد به آن هستند که نیاز و حاجت معلول به علت در حال حدوث معلول بوده نه در بقاء آن پس هنگامیکه معلول با ایجاد علت پدید بیاید حاجت معلول به علت منقطع شده پایان می‌پذیرد و برای آن مثال (بناء و) بناء را آورده‌اند زیرا بناء علت بناء و ساختمان است و هنگامی که بناء ساخته شده و ارکان آن مستحکم گردید نیاز بناء به بناء مرتفع می‌گردد و دیگر عدم بناء در بقاء ساختمان و بناء، ضرری ندارد. این عقیده مردود است به اینکه نیاز معلول به علت یکی از خواص و لوازم ماهیت است زیرا تلبس ماهیت به وجود یا عدم هر دو ممکن است و امکان ماهیت در حالت بقاء، محفوظ است، همانطور که در حالت حدوث محفوظ است پس واجب است علت در حالت بقاء موجود باشد همانطور که واجب است در حالت حدوث، موجود باشد.

برهان دوم:

علاوه بر این سابقاً گفتیم که وجود معلول نسبت به علت خویش از قبیل وجود رابطی

۱- الهیات شفاء مقاله ششم دو فصل اول و دوم - التحصیل ص ۵۲۶ - توارق فصل اول مسألة شصت و سوم

- اسفار ج ۱ ص ۲۱۹ و ج ۲ ص ۲۱۳. (شارح)

است که قائم به علت خود بوده، مستقل از آن نیست پس اگر معلول از حیث بقاء از علت خوش بی‌نیاز باشد در این صورت معلول، مستقل از علت بوده، قائم به آن نمی‌باشد و این خلاف مفروض است.

برهان سوم:

مرحوم صدرالمعانی در اسفار ج ۲ ص ۲۰۳ این برهان را چنین بیان کرده است:

«اگر علت نیاز و احتیاج معلول به علت، حدوث آن باشد بدیهی است که این، باطل است زیرا اگر ما حدوث را بعدم سابق بر شیء و وجود لاحق بر عدم تحلیل کرده بگوئیم که حدوث، وجود بعد عدم است و سپس بخواهیم بدانیم که علت افتقار و نیاز معلول حادث به فاعل (و علت) چیست؟ آیا علت حدوث یکی از سه امر نامبرده در ذیل است یا امر چهارمی غیر این سه امر وجود دارد؟ و بدیهی است که از اقسام چهارگانه جز یک قسم (که همان امر چهارم است) نمی‌تواند علت نیاز معلول به علت باشد. (و امور چهارگانه محتمل عبارتند از: ۱- عدم سابق بر وجود ۲- وجود لاحق بر عدم ۳- حدوث شیء معلول ۴- امکان شیء معلول).

اما اینکه عدم سابق نمی‌تواند علت نیاز معلول به علت باشد برای اینکه آن نفی محض بوده، صلاحیت برای علت ندارد.

اما اینکه وجود لاحق نمی‌تواند علت نیاز معلول به علت باشد برای اینکه وجود لاحق به ایجاد، نیاز دارد ایجادی که مسبوق (و متأخر) از نیاز و احتیاج بوجود است وجودی که متوقف بر علت حاجت به وجود می‌باشد پس اگر علت نیاز معلول به علت را همان وجود قرار دهیم لازم می‌آید که شیء با چند مرتبه متوقف بر خودش باشد (و این نیز عقلاً محال است). اما اینکه حدوث معلول نمی‌تواند، علت نیاز معلول به علت باشد برای این است که حدوث، نیازمند وجود است زیرا حدوث، کیفیت و صفت وجود می‌باشد و قبلاً دانستید که وجود با چند مرتبه متوقف به علت نیاز معلول به علت می‌باشد پس اگر حدوث، علت حاجت معلول به علت باشد لازم می‌آید که بر خودش با چند مرتبه، مقدم باشد (و این نیز محال است) پس

علت احتیاج معلول به علت، چیز زاندى است غير آنچه که ذکر شد (و آن عبارت از امکان شىء مى باشد).

اشکال ديگر:

از مطالب گذشته پاسخ قول ديگرى در مورد فعل خداوند که از برخى 'فلاسفه ابرز گردیده روشن گردید و آن قول^(۱) (و اشکال) این است که شرط صحت فعل و درستی آن، سبقی عدم است (یعنی حالت سابقه آن فعل، عدم باشد یعنی یک زمانی نبوده، بعد موجود شده است) به این ترتیب که مراد از سابق بودن، سابق بودن زمانی است و محصل آن اینکه معلول از این جهت که فعل علت خودش مى باشد، واجب است که حادث زمانی باشد

و این مطلب را اینگونه تعلیل نمودند که دائمی بودن وجود شىء با نیاز و احتیاج آن شىء با هم جمع نمی شوند و لازمه این کلام نیز، این است که معلول به هنگام وجود علت، موجود نمی باشد. این اشکال مزبور با قول بالا به سه دلیل پاسخ داده می شود:

دلیل اول: علت نیاز شىء همان (حالت امکان شىء است و آن، لازم ماهیت مى باشد و ماهیت را هر گونه که فرض کنی با معلول (یعنی امکان شىء) همراه مى باشد بدون اینکه در این مورد بین وجود دائم و غیردائم فرقی باشد. (پس علت نیاز معلول به علت همان احتمال چهارم یعنی حالت امکان شىء معلول مى باشد).

دلیل دوم: وجود معلول نسبت به وجود علت از قبیل وجود رابطا بوده، قائم به آن و غير مستقل از علت مى باشد و ممتنع و محال است که معلول از حالت ذاتی خویش (که همان وجود رابطی بودن و عدم استقلال و ... مى باشد) منقلب شده و از علت مستقلى که معلول، قائم به آن مى باشد بی نیاز گردد، خواه (وجود علت) دائمی باشد یا منقطع.

۱- الهیات شفاء، مقاله فصل اول التحصیل ص ۵۲۴ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۸۵ و ص ۲۹۳ ص ۵۴۶ -

اسفار ج ۲ ص ۳۸۳ و ص ۳۹۲ (شارح)

دلیل سوم: لازمه این قول (که معلول از آن جهت که فعل و اثر علت خود می باشد باید حادث زمانی باشد) این است که زمان از افق ممکنات خارج باشد (یعنی زمان، خودش حادث زمانی نباشد به این معنی که زمانی بوده باشد که زمان در آن زمان موجود نباشد و سپس بوجود آمده باشد) و سابقاً علل فساد آن روشن گردید.

خلاصه درس سی و چهارم:

وجود معلول به هنگام وجود علتش واجب است و نوع وجوب آن، وجوب بالقیاس الی الفیر است برای اثبات اینکه وجود معلول به هنگام وجود علتش واجب است دو برهان در متن درس اقامه شده است:

برهان اول دارای دو فرض زیر است:

فرض اول فرض عدم وجوب وجود به هنگام وجود علتش.

فرض دوم فرض عدم وجوب وجود معلول به هنگام عدم علتش.

توضیح برهان در هر دو فرض در متن درس بیان گردیده مراجعه کنید.

برهان دوم: عدم علت تا نه ایجاب می کند که معلول (نیز معدوم باشد و لازمه توقف

عدم معلول بر عدم علت این است که معلول با انعدام علتش ممتنع باشد یعنی وجوب وجود معلول به هنگام وجود علتش واجب باشد، بر این برهان دو اشکال وارد شده و توضیح این دو اشکال و پاسخ آن همراه اصل برهان در متن درس بیان گردیده مطالعه نمایند.

از مطالب بالا چند نتیجه حاصل می گردد:

۱- وجود معلول به هنگام وجود علتش واجب است.

۲- این وجوب از ناحیه علتش ایجاب می گردد.

۳- علت وجود عالم، ذات پروردگار بوده، اراده پروردگار عین ذاتش می باشد پس این

نظریه که علت وجود عالم اراده واجب است نه ذات واجب نظریه ضعیفی بوده، باطل می باشد تفصیل این مطالب در متن درس بیان گردیده است.

۴- وجود علت به هنگام وجود معلول واجب و ضروری است، برای اثبات آن در متن

درس سه برهان اقامه شده است، تفصیل این سه برهان با دو اشکال و پاسخ از آندو اشکال در متن درس وارد شده، مطالعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- برهان اول را برای اثبات این مسأله که وجوب معلول به هنگام وجود علت آن واجب است توضیح دهید.
- ۲- برهان دوم را برای اثبات این مسأله که وجوب معلول به هنگام وجود علت آن واجب است بیان کنید.
- ۳- برخی از فلاسفه مدعی اند این مسأله که لازم است معلول و علت از لحاظ وجود با هم و مقارن باشند بدون اینکه در ظرف تحقق آندو 'تفکاک' باشد دلیل معتبری ندارد اصل این ادعا و پاسخ آنرا توضیح دهید.
- ۴- برخی دیگر از فلاسفه معتقدند که واجب بودن عالم به جهت استناد آن به خداوند باحادث زمانی بودن عالم منافات دارد دلیل ین اعتقاد و پاسخ آنرا ذکر نمائید.
- ۵- بعضی از فلاسفه تنافی بین واجب بودن عالم به جهت استناد آن به خداوند و بین حادث زمانی بودن عالم را 'ینگونه' دفع کرده اند که زمان امر اعباری و وهمی بوده، موجود نمی باشد آیا به نظر شما این گونه دفع صحیح است یا نه در هر صورت چرا؟
- ۶- برهان اول را برای اثبات اینکه وجود علت به هنگام وجود معلولش واجب است توضیح دهید.
- ۷- اشکالی بر برهان اول وارد شده، آنرا بیان و ضمناً پاسخ از آنرا نیز توضیح دهید.
- ۸- برهان دوم را برای اثبات اینکه وجود علت به هنگام وجود معلولش واجب است بیان کنید.
- ۹- برهان سوم را برای اثبات وجوب وجود علت به هنگام وجود معلولش توضیح دهید.
- ۱۰- اشکالی بر برهان سوم وارد شده، آنرا بیان و پاسخ آنرا نیز ذکر نمائید.

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَ الثَّلَاثُونَ

(۳۵)

الفصل الرابع

في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

والمُرَادُ بالواحد الأمرُ البسيطُ الَّذِي لَيْسَ فِي ذَاتِهِ جِهَةٌ تَرْكِيبِيَّةٌ مُكَثَّرَةٌ. فَالْعِلَّةُ الْوَاحِدَةُ هِيَ الْعِلَّةُ الْبَسِيطَةُ الَّتِي هِيَ بِذَاتِهَا الْبَسِيطَةُ عِلَّةٌ. وَالْمَعْلُولُ الْوَاحِدُ هُوَ الْمَعْلُولُ الْبَسِيطُ الَّذِي هُوَ بِذَاتِهِ الْبَسِيطَةُ مَعْلُولٌ. فَالْمُرَادُ بِالْوَاحِدِ مَا يُقَابِلُ الْكَثِيرَ الَّذِي لَهُ أَجْزَاءٌ أَوْ أَحَادٌ مُتَبَايِنَةٌ لَا تَرْجِعُ إِلَى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ.

بَيَانُهُ أَنَّ الْمَبْدَأَ الَّذِي يُصْدَرُ عَنْهُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ هُوَ وَجُودُ الْعِلَّةِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ ذَاتِ الْعِلَّةِ. فَالْعِلَّةُ هِيَ نَفْسُ الْوُجُودِ الَّذِي يُصْدَرُ عَنْهُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ وَإِنْ قُطِعَ النَّظَرُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَمِنْ الْوَاجِبِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْمَعْلُولِ وَعِلَّتِهِ سَخِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ هِيَ الْمُخَصَّصَةُ لِمُصَدَّرِهِ عَنْهَا. وَإِلَّا كَانَ كُلُّ شَيْءٍ عِلَّةً لِكُلِّ شَيْءٍ وَكُلُّ شَيْءٍ مَعْلُولًا لِكُلِّ شَيْءٍ. فَلَوْ صَدَرَ عَنِ الْعِلَّةِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي لَيْسَ لَهَا فِي ذَاتِهَا إِلَّا جِهَةٌ وَاحِدَةٌ مُغَالِيلٌ كَثِيرَةٌ بِمَا هِيَ كَثِيرَةٌ مُتَبَايِنَةٌ لَا تَرْجِعُ إِلَى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ تَقَرَّرَتْ فِي ذَاتِ الْعِلَّةِ جِهَاتٌ كَثِيرَةٌ مُتَبَايِنَةٌ مُتَدَافِعَةٌ وَقَدْ فُرِضَتْ بِسِيطَةُ ذَاتِ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. هَذَا خِلْفٌ فَالْوَاحِدُ لَا يُصْدَرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ. وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِالْمُعَارِضَةِ أَنَّ لَازِمَهُ عَدَمُ قُدْرَةِ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَلَى إِجْبَادِ أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ فِيهِ تَقْيِيدُ قُدْرَتِهِ. وَقَدْ بُرِّهْنِ عَلَى إِطْلَاقِ قُدْرَتِهِ وَأَنَّهَا عَيْنُ ذَاتِهِ الْمُتَعَالِيَةِ.

و يَرُدُّهُ أَنَّهُ مَسْتَحِيلٌ بِالْبَرَهَانِ، وَ الْقَدْرَةُ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْحَالِ، لِأَنَّهُ بَطْلَانٌ مَحْضٌ لِأَنَّهُ
بَطْلَانٌ مَحْضٌ لَا شَيْئَةَ لَهُ فَالْقَدْرَةُ الْمَطْلُفَةُ عَلَى إِطْلَاقِهَا وَ كُلُّ مَوْجُودٍ مَعْلُولٌ لَهُ تَعَالَى بِلَا
وَاسِطَةٍ أَوْ مَعْلُولٌ مَعْلُولُهُ وَ مَعْلُولُ الْمَعْلُولِ مَعْلُولٌ حَقِيقَةً.

و يَنْفَرِعُ عَلَيْهِ أَوَّلًا: أَنَّ الْكَثِيرَ لَا يُصَدَّرُ عَنْهُ الْوَاحِدُ فَلَوْ صَدَرَ وَاجِدٌ عَنِ الْكَثِيرِ فَأَمَّا
أَنْ يَكُونَ الْوَاحِدُ وَاحِدًا نَوْعِيًّا ذَا أَفْرَادٍ كَثِيرَةٍ يُسْتَدُّ كُلُّ فَرْدٍ مِنْهَا إِلَى عِلَّةٍ خَاصَّةٍ كَالْحَرَارَةِ
الضَّادَّةِ عَنِ النَّارِ وَ الثَّوَرِ وَ الْحَرَكَةِ وَ غَيْرِهَا، أَوْ تَكُونُ وَاحِدَةً عَدَدِيَّةً ضَعِيفَةً كَالوَاحِدَةِ
التَّوَعُّيَّةِ فَيُسْتَدُّ وَجُودُهُ إِلَى كَثِيرٍ كَالْهَيُولَى الْوَاحِدَةِ بِالْعَدَدِ الْمُسْتَدِّ وَجُودُهَا إِلَى مُفَارِقِ يَغِيْمُ
وَجُودُهَا بِالضُّوْرِ الْمُتَوَارِدَةِ عَلَيْهَا وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ عَلَى مَا قَالَتْهُ الْحِكْمَاءُ وَ قَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ
فِيهِ. وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِلْكَثِيرِ جِهَةٌ وَاحِدَةٌ يُسْتَدُّ إِلَيْهَا الْمَعْلُولُ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَثِيرُ مُرَكَّبًا ذَا
أَجْزَاءٍ يَفْعَلُ الْوَاحِدُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا فَيَنْسَبُ إِلَى نَفْسِ الْمُرَكَّبِ.

و ثَانِيًا أَنَّ الْمَعْلُولَ الْوَاحِدَ لَا يَفْعَلُ فِيهِ عِلَلٌ كَثِيرَةٌ، سَوَاءٌ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْتِمَاعِ فِي
عَرَضٍ وَاحِدٍ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى التَّنَاقُضِ فِي ذَاتِ الْوَاحِدِ الْمُؤَدِّي إِلَى الْكِبَرَةِ، أَوْ كَانَ عَلَى سَبِيلِ
التَّوَارِدِ بَقِيَامِ عِلَّةٍ عَلَيْهِ بَعْدَ عِلَّةٍ لِلزُّومِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْمَحْذُورِ.

و ثَالِثًا أَنَّهُ لَوْ صَدَرَ عَنِ الْوَاحِدِ كَثِيرٌ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ جِهَةٌ كَثْرَةٌ وَ تَرْكِيبٌ يُسْتَدُّ
إِلَيْهَا الْكَثِيرُ غَيْرَ جِهَةِ الْوَاحِدَةِ الْمُفْرَوِّضَةِ، كَالْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ الَّذِي يَفْعَلُ أَفْعَالًا كَثِيرَةً مِنْ
مَعْمُولَاتٍ كَثِيرَةٍ مُتَبَايِنَةٍ بِتَهَامِ الذَّاتِ.

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العِلل

أما الدور فهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه إما بسلا واسطة
 كتوقف «أ» على «ب» وتوقف «ب» على «أ»، ويسمى دوراً مضمراً وإما مع الواسطة
 كتوقف «أ» على «ب» و«ب» على «ج» و«ج» على «أ»، ويسمى دوراً مضمراً.
 واستحالته قريبة من البداهة، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود وهو
 ضروب الاستحالة.

وأما التسلسل فهو ترتب شيء موجود على شيء آخر موجود معه بالفعل، وترتب
 الثاني على ثالث كذلك، والثالث على رابع، وهكذا إلى غير النهاية. سواء كان ذهباً
 التسلسل كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كل قبل وبعد كل بعد أو من جانب
 واحد لكن الشرط على أي حال أن يكون لأجزاء والتسلسل في العِلل ترتب معلول على
 علة وترتب علية على علة وعلة علية على علة وهكذا إلى غير النهاية.

والتسلسل في العِلل محالٌّ والبرهان عليه أن وجود المعلول رابطٌ بالترتبة إلى علية لا
 يقوم إلا بعلته والعلّة هو المستقل الذي يقومه كما تقدم وإذا كانت علة معلولة لثالث و
 هكذا كانت غير مستقلة بالترتبة إلى ما فوقها فلما ذهبت التسلسل إلى غير النهاية ولذلك
 تنتهى إلى علة غير معلولة تكون مستقلة غير رابطة لم يتحقق شيء من أجزاء التسلسل
 لاستحالة وجود الرابطة إلا مع مستقل.

برهان آخر، وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف، أقامه الشيخ في الشفاء حيث

قال: «إذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علّة و لعلته علّة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول و علّته و علّته إذا اعتبرت جملة في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علّة العلّة علّة أولى مطلقة للآخرين و كان للآخرين نسبة المعلولية إليها و إن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلا واسطة و لم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط، لأنّ المتوسط الذي هو العلّة المباشرة للمعلول علّة لشيء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشيء».

و لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علّة لشيء و خاصية الطرف الآخر أنه علّة لكل غيرّه، و خاصية الوسط أنه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً أو غير متناه فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواحدة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية و كذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لأنك أي جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير و كانت معلولة إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها و متعلقة الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير و علّة له، و كلّما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً.

فليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة و ليس فيها علّة غير معلولة و علّة أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف، و هذا محال» (الشفاء، ص ۳۲۷).

بزهائي آخر، و هو المعروف بالاعتدال الأخير للفارابي أنه إذا كان ما من واحد من أحاد التسلسلّة الذاهية بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود لما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فاذن بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك التسلسلّة شيء حتى يوجد شيء ما بعده؟ (الاستفسار، ج ۲ ص ۱۶۶)

و هناك جميع أخرى اقيمت على استحالة التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقشة.

تنبية: قال بعضهم: «إن معيار الحكم بالاستحالة في كل من البراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل هو اجتماع شرطَي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية، ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد. بأن ترتب العلل إلى ما لا نهاية له لا في جهة التنازل بأن يرتب معلول على علته، ثم معلول المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير النهاية.

والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعة في مرتبة وجود المعلول ومحيطه به وتقدمها عليه إنما هو بضرب من التحليل بخلاف المعلومات فإنها ليست في مرتبة يعللها فذهاب السلسلة متصاعدة يستلزم اجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي يتبدى. منه السلسلة مثلاً بخلاف ذهاب السلسلة متنازلة فإن المعلومات المترتبة المتنازلة لا تجتمع على العلة الأولى التي يتبدى. منها السلسلة مثلاً» انتهى كلامه ملخصاً.

و أنت خير بأن البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابي جاريان في صورتي التصاعد والتنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفة من علل تامة. وأما العلل الناقصة فيجري البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدة لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول ومع ذلك بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة.

فما ذكره من أن معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهي في جزء من أجزاء السلسلة وهو متأت في صورة التصاعد دون التنازل ممنوع.

تنبيه آخر: تقدم أن التسلسل إنما يتحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل وأن تكون مجتمعة في الوجود وأن يرتب بعضها على بعض، فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد فليس يستحيل لأن الوجود منه متناه دائماً وكذا لو كانت موجودة بالفعل لكنها غير مجتمعة في الوجود كالحوادث الزمانية بعضها معدومة عند بعض لنتأه ما هو الوجود منها دائماً وكذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود لكن لا ترتب بينها وهو توقف البعض على البعض وجوداً كعدد غير متناه من موجودات لا عليه ولا معلولة بينها.

وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ مَعَ قَدَرِ شَيْءٍ مِنَ الشَّرَائِطِ الثَّلَاثِ سِلْسِلَةٌ وَاحِدَةٌ
مَوْجُودَةٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ حَتَّى يَجْرِيَ فِيهَا بَرَاهِينُ اسْتِحْصَالَةِ

تَنْبِيهِ آخَرٍ: مُقْتَضَى مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْبَرَهَانِ اسْتِحْصَالَةُ التَّسْلُسِ فِي أَقْسَامِ الْعِلَلِ كُلِّهَا مِنْ
الْعِلَلِ الْفَاعِلِيَّةِ وَالْعَائِيَّةِ وَالْمَادِّيَّةِ وَالصُّورِيَّةِ، كَمَا أَنَّ مُقْتَضَاهَا اسْتِحْصَالُهُ فِي الْعِلَلِ الثَّمَنِيَّةِ لِأَنَّ
الْمَلَكَ فِي اسْتِحْصَالِهِ ذَهَابُ التَّوَقُّفِ الْوُجُودِيِّ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي جَمِيعِ أَقْسَامِ
الْعِلَلِ.

وَيَتَّبِعُنِ بِذَلِكَ أَيْضًا اسْتِحْصَالُ التَّسْلُسِ فِي أَجْزَاءِ الْمَاهِيَةِ كَأَن يَكُونَ مَثَلًا لِلْجِنْسِ
جِنْسٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ أَوْ لِلْفَصْلِ فَصْلٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، لِأَنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ هُمَا الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ
مَاخُذَتَيْنِ لَا يَسْرُطُ.

عَلَى أَنَّ الْمَاهِيَةَ الْوَاحِدَةَ لَوْ تَرَكَّبَتْ مِنْ أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ اسْتِحْصَالُ تَعَلُّقِهَا وَهُوَ
بَاطِلٌ.

درس سی و پنجم

(۳۵)

فصل چهارم

در اینکه واحد از آن جز واحد صادر نمی‌گردد^(۱)

مراد به واحد (در اینجا) امر بسیطی است که در ذات آن، جهت ترکیبی که قابل کثرت باشد وجود نداشته باشد.

پس علت واحد عبارت از علت بسیطی است که به ملاحظه ذات بسیطاش (به ذاتها) علت باشد و معلول واحد، همان معلول بسیطی است که او به ملاحظه ذات بسیطاش (بذاته) معلول باشد، نتیجه، اینکه مراد به واحد آنچه که مقابل کثیر است، کثیری که برای آن اجزاء یا احاد متباینی است که به جهت واحدی بر نمی‌گردند.

۱- قیسات ص ۳۵۱ و ص ۴۱۰ و ص ۳۶۱ و ص ۳۶۲ و ص ۳۶۷ و ص ۳۶۸ و ص ۳۷۲ و ص ۳۷۴ - اساس التوحید ص ۱۶ و ص ۵۰ و ص ۵۱ و ص ۵۳ و ص ۵۵ و ص ۱۲۱ - مباحث مشرفیه ج ۱ ص ۴۶۰ و ص ۴۶۸ - تلخیص المحض ص ۲۳۸ - المعترض ص ۱۵۱ - اسفار ج ۸ ص ۶۰ - ج ۲ ص ۲۰۴ و ص ۳۱۲ و ج ۷ ص ۱۹۲ و ص ۲۲۴ و ص ۱۱۴ و ص ۲۰۰ و ص ۲۰۱ - شوق فصل سوم مسأله دوم و سوم - شرح اشارات اوایلر نمط پنجم - التخصیص ص ۵۳۱ و ص ۳۴۱ - مطارحات ص ۳۸۰ و ص ۳۸۵ و ص ۳۸۶ و ص ۴۳۴ شرح منظومه ص ۱۲۷ - تلویحات ص ۵۱ (شارح)

دلیل قاعده «الواحد»:

بیان مطلب اینکه مبدئی که از آن، وجود معلول صادر می‌گردد، همان وجود علتی است که عبارت از ذات علت می‌باشد پس علت، خود وجودی است که با قطع نظر از هر چیز و شی‌ای، معلول از آن بوجود می‌آید.

واجب (و لازم) این است که بین معلول و علت آن سنخیت ذاتی موجود باشد و این سنخیت بین علت و معلول، باعث این است که این معلول بخصوص مثلاً از این علت صادر شده باشد (پس این سنخیت، باعث تخصیص این علت به این معلول است) و گرنه لازم می‌آید که هر شی‌ای، علت برای هر شی‌ای باشد و نیز هر شی‌ای معلول هر شی‌ای باشد (و این نیز عقلاً محال است).

پس اگر از علت واحدی که برای آن به ملاحظه دانش (فی ذاتها) جز جهت واحدی نیست معلولهای کثیر (و زیادی) از این جهت که کثیرند و متباین و به جهت واحدی بر نمی‌گردد صادر شود لازم می‌آید که در ذات علت، جهات کثیر و متباین و متدافعی وجود داشته باشد و حال آنکه فرض کردیم که علت جز ذات بسیط و واحد، جهتی ندارد و این (یعنی فرض جهات کثیر متباین و متدافع برای علتی که در ذات او جز جهت واحد نیست) خلاف مفروض است پس واحد از آن، جز واحد صادر نمی‌شود و آن نیز مطلوب است.

اعتراض: تنافی قاعده الواحد با قدرت مطلقه پروردگار

حاصل اعتراض اینکه لازمه قاعده بالا ر آن اینکه از علت واحد جز واحد صادر نمی‌شود، عدم قدرت واجب‌الوجود بر ایجاد بیش از یک معلول است.

و لازمه این، تقیید قدرت واجب‌الوجود است در حالیکه در محل خود به اثبات رسیده و مبرهن شده که قدرت خداوند، مطلق بوده، عین ذات متعالی او می‌باشد (یعنی قدرت او، محدود به یک معلول و چند معلول نیست بلکه جمیع مخلوقات را می‌تواند بیافریند و نیز قدرت مطلقه او عین ذات متعالی او می‌باشد نه زاید بر ذات و نه جزء آن.

پاسخِ اعتراض بالا: این است که برهان، محالیت تقیید قدرت خداوند و نیز محالیت عدم قدرت بر ایجاد اکثر از واحد را اثبات نموده است منتهی محال است که قدرت مطلقه او متعلق بشیء محال باشد.

زیرا محال، بطلان محض است و برای آن، شیئی نیست پس در (حقیقت) قدرت مطلقه پرودگار بر اطلاق و کلیت خود، باقی است (و آن خدشهای نمی‌بیند و عدم تعلق قدرت خداوند به شیء محال به این جهت است که محال، نمی‌تواند متعلق قدرت باشد نه از این جهت که قدرت خداوند، شامل موجودات و مخلوقات نمی‌شود تا اشکال و اعتراض پیش آید) پس هر موجودی معلول او است بدون واسطه یا معلول معلول او است (یعنی با واسطه) و بدیهی است که معلول معلول واجب بالذات نیز در حقیقت معلول واجب بالذات است.

فُرُوعَاتِ قَاعِدَةِ «الوَاحِد»:

بر این قاعده که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود «الوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِد» سه امر زیر متفرع است:

فروع اول: اینکه از کثیر، واحد صادر نمی‌شود پس اگر واحد از کثیر صادر شود لابد به چند جهت ممکن است انجام یگیرد:

الف: یا اینکه واحد، واحد نوعی است دارای افراد کثیر بطوریکه هر فردی از آنها مستند به علت خاصی است مثل حرارت صادر از آتش و نور و حرکت و غیر اینها (از مبادی حرارت - بدیهی است که در این صورت واحد نوعی در حقیقت، متکثر است یعنی متکثر از متکثر صادر شده است نه واحد از کثیر).

ب: یا اینکه وحدت (شیء) واحد، از قبیل، وحدت عددی است (منتهی ضعیف است و بدیهی است که این صورت نیز شبیه صورت وحدت نوعی است پس وجود آن مستند به کثیر می‌شود مثل هیولای واحد به صورت عددی که وجود ضعیف این هیولی، مستند است به (وجود مجزئ) مفارقی که با توارد صور یکی بعد از دیگری، وجود هیولای را پابرجا نگاه می‌دارد بنابراینچه که حکماء آن را گفته‌اند و کلام در آن نیز سابقاً گذشت.

ج: و یا اینکه برای کثیر، جهت واحدی است که معلول به این جهت واحد، مستند می‌شود (و بدیهی است که در این صورت نیز، واحد از کثیر صادر نشده است).

د: یا اینکه کثیر، مرکب دارای اجزائی باشد که هر یک از این اجزاء، در شیء واحد دیگر این مرکب دارای اجزاء، عمل می‌کند و لکن این فعل و عمل برخی از اجزاء در برخی دیگر از اجزاء، به خود مرکب نسبت داده می‌شود.

(و بدیهی است که در این صورت نیز، واحد، در حقیقت از کثیر صادر نمی‌گردد بلکه فعل کثیر از کثیر صادر می‌گردد).

فروع دوم: جایز نیست که علل کثیر در معلول واحد عمل کند خواه این عمل به نحو اجتماع در عرض واحد یا به نحو توارد یعنی با قیام علتی بعد از علت دیگری بجای آن باشد زیرا این نحو عمل کردن (یعنی به نحو اجتماع در عرض واحد یا به نحو توارد علل) موجب تناقض در ذات واحدی شده و بالاخره به کثرت معلول منتهی می‌گردد (زیرا این، از دو صورت خارج نیست: یا اینکه هر یک از علل کثیر، مستقلاً عمل نمی‌کند بلکه مجموع آنها، علت تافه محسوب می‌شوند در این صورت علل کثیر نداریم تنها یک علت تافه موجود است و علل کثیر در حقیقت، اجزاء علت تافه هستند و این خلاف مفروض است زیرا ما علل کثیر فرض کردیم این، صورت اول).

و اما صورت دوم اینکه هر یک از علل، علت تافه محسوب شوند چنانکه ظاهر علل کثیر، این را می‌رساند در این صورت هر یک از علل مستقلاً در معلول عمل می‌کند و در نتیجه با تحقق یکی از علل، معلول نیز محقق می‌گردد و دیگر، برای سایر علل، موردی پیدا نمی‌شود که تأثیر در معلول خود داشته، آنرا ایجاد کند و در نتیجه موجب می‌شود که ذات واحد هم موجود باشد و هم نباشد و این، همان تناقض در ذات است که محال می‌باشد).

فروع سوم: اینکه اگر کثیر از واحد صادر شود واجب و لازم است که در واحد، غیر از جهت وحدت مفروض، جهت کثرت و ترکیبی وجود داشته باشد که کثیر به آن جهت، به واحد مستند باشد مثل اینکه انسان واحدی که افعال کثیر انجام می‌دهد افعال کثیری که از سنخ مقولات کثیری بوده که با تمام ذات با یکدیگر متباین هستند مثلاً انسان، شی‌ای را در ذهن

تصوّر و به آن علم پیدا می‌کند و این، از قبیل مقوله کیف است و در همان حال عملی دیگر در خارج انجام میدهد که این از قبیل مقوله فعل است و سایر افعالی که انسان دارد برگشت همه آنها در بررسی نهانی به یکی از مقولات ده گانه است که متباین بالذات با یکدیگر می‌باشند پس انسان واحد، غیر از جهت وحدت که دارد دارای جهات گوناگونی است که افعال گوناگون و متباین به آن جهات گوناگون شیء واحد، متناسب هستند نه به جهت وحدت آن).

فصل پنجم

در محال بودن دور و تسلسل (در سلسلهٔ علل

معنای دور:

دور^(۱)، متوقف بودن وجود یک شیء بر شیء دیگری است که وجود این شیء دیگر نیز، متوقف بر آن شیء نخستین است.

توقف (دو شیء نسبت به هم) یا بدون واسطه است مثل اینکه «الف» متوقف بر «ب» و «ب» نیز متوقف بر الف می‌باشد (علماء منطق و فلسفه) این قسم دور را «مصرّح» می‌نامند و یا با واسطه است مثل اینکه «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر «ج» و «ج» نیز متوقف بر «الف» باشد این قسم از دور را، «مضمّر» یعنی «مخفی» و پوشیده می‌نامند (زیرا در این قسم از دور، «ب» مستقیماً بدون واسطه و با صراحت، متوقف بر «الف» نیست چنانکه در دور مصرّح چنین بود بلکه در اینجا «ب» متوقف بر «ج» و «ج» نیز متوقف بر «الف» و در نتیجه، «ب» متوقف بر «الف» بواسطه «ج»).

محال بودن دور امری واضح و نزدیک به بداهت است زیرا اساس و مبنای محالیت دور در هر دو قسم، این است که دور، مستلزم تقدّم شیء بر خودش بوجود می‌باشد و محال

۱- اسفار ج ۲ ص ۱۴۴ و ص ۱۶۷ - قبسات ص ۲۲۸ و ص ۲۳۳ - حکمة الاشراف ص ۶۳ - مباحث مشرقیه ص ۴۷۰ و ص ۴۷۷ تلخیص المحض ص ۲۴۶ - شوارق فصل سوم مسألة سوم - شرح منظومه ص ۱۲۹ و ص ۱۳۱ - التّحصيل ص ۵۵۷ (شارح)

بودن این امر نیز، بدیهی و ضروری است. (مثلاً اگر «الف» علت وجود «ب» باشد و «ب» نیز علت وجود «الف» باشد «الف» باید قبل از آنکه توسط «ب» موجود بشود، موجود باشد تا بتواند «ب» را ایجاد کند و این همان توقف شیء بر خودش می‌باشد که مثلاً «الف» هم موجود باشد و هم نباشد و این همان اجتماع نقیضین است که عقلاً محال می‌باشد).

معنای تسلسل

تسلسل عبارت از ترتیب شی‌ای موجود بر شیء دیگر که با شیء اول بالفعل موجود می‌باشد و شیء دیگر نیز مرتب بر شیء سومی است به همان ترتیبی که گفته شد و شیء سوم نیز مرتب بر شیء چهارم به همان نحوی که ذکر شد و این ترتیب (و تسلسل در ترتب) تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند خواه اینکه ادامه تسلسل با همان ترتیبی که گفته شد از دو طرف باشد. به این طریق که قبل از هر سابقی، سابقی و بعد از هر لاحق، لاحق نیز وجود داشته باشد و خواه ادامه تسلسل در یک طرف باشد (به این نحو که فرض کنیم تنها قبل از هر سابقی، سابقی نیز وجود داشته باشد و یا تنها بعد از هر لاحق، لاحق نیز وجود داشته باشد).

شرائط تحقق تسلسل:

(تسلسل عقلاً با هر شرائطی باطل نیست بلکه) تسلسل (باطل خواه ادامه آن از دو طرف باشد و یا تنها از یک طرف باشد) دارای شرائطی است:

- ۱- برای اجزاء سلسله، وجود بالفعل باشد.
- ۲- همه اجزاء سلسله در (ظرف) وجود، مجتمع باشند.
- ۳- بین اجزاء متسلسل، ترتب وجود داشته باشد.

تسلسل در علل

تسلسل در علل، همان ترتب معلول بر علتی است و ترتب علت بر علت‌اش و علت‌اش نیز مرتب بر علت دیگری تا بی‌نهایت ترتب، ادامه پیدا می‌کند.

براهین محالیت تسلسل در علل

تسلسل در علل محال است و برای آن براهینی، اقامه شده است از جمله سه برهان زیر است:

برهان اول:

حاصل این برهان این است که وجود معلول نسبت به علت خویش از قبیل وجود رابط بوده و جز بعلة خویش به چیزی قائم نیست و علت نیز همان شیء مستقلی است که مقوم معلول می باشد چنانکه گذشت.

حال اگر علت معلول، خود معلول شیء سوّمی باشد و هم چنین شیء سوّم، خود معلول شیء چهارمی و هم چنین ... لازم می آید که علت، نسبت به مافوق خود مستقل نباشد و سلسله اگر به بی نهایت ادامه پیدا کند و هرگز منتهی نشود به علتی که خود، مستقل بوده از قبیل وجود رابط نبوده و نیز معلول شیء دیگری نباشد لازم می آید که هیچ یک از اجزای سلسله علل، متحقق نباشد زیرا وجود رابط، جز با شیء مستقل، محقق نمی شود (و فرض این است که در سلسله علل، همه معلولها از قبیل وجود رابط می باشند پس لازم است بالاخره یک علت مستقل که متوقف به علت دیگری نباشد وجود داشته باشد پس به این ترتیب تسلسل در علل، عقلاً امری محال و ممتنع می باشد).

برهان دوم:

این برهان که برهان وسط و طرف^(۱) معروف است برهانی است که شیخ الزّیسی بوعلی سینا آنرا در شفا به این نحو بیان کرده است^(۲)

۱- الّهیات شفاء، مقاله هشتم فعل اول التحفیل ص ۵۵۸ - قبسات ص ۲۲۹ - اسفار ج ۱۴۵۲ - قبسات ص ۲۲۸.

۲- شفاء ابوعلی سینا ص ۳۲۷ در چاپ های قدیم و در چاپ های جدید ج ۲ ص ۵۶۷ تذکر این نکته در

«هنگامیکه معلولی فرض کنیم و برای این معلول، علتی و برای این علت نیز علتی، در این هنگام ممکن نیست که برای هر علتی، علتی وجود داشته باش و این تا بی نهایت ادامه و تسلسل پیدا کند (و هرگز به یک علت العلل صلی نرسد که وجودش، مستقل بوده، دیگر برای او علتی نباشد) برای اینکه معلول و علت آن و علت آن و علت آن در این مجموعه (سه گانه) برخی از آنها اگر نسبت به برخی دیگر ملاحظه و مقایسه شود علت نسبت بدو مورد دیگر (یعنی معلول و علت معلول)، علت نخستین بوده و علت مطلقه، محسوب می گردد و دو مورد دیگر نسبت به این علت معلول به حساب می آیند گرچه این دو مورد دیگر (یعنی معلول و علت معلول) با یکدیگر اختلاف دارند در این که یکی از آن دو (یعنی معلول) معلول با واسطه (برای علت معلول) می باشد و دیگری (یعنی علت معلول)، معلول بدون واسطه (برای علت معلول) می باشد ولیکن هر دو در این جهت، مشترک اند که علت اولی نبوده، مطلقه نمی باشند نه علت اخیر (که همان معلول است) و نه متوسط (که همان علت معلول) است زیرا متوسط، عبارت از علتی است که مماس و همراه معلول بوده، تنها برای یک شیء علت بوده و معلول اخیر نیز اصلاً برای شیءای علت نیست.

(پس هیچ کدام از دو مورد بالا نمی توانند علّیت مطلقه و علت اولی باشند زیرا علت معلول یعنی متوسط، علّیت را دارد ولیکن مطلقه نیست تنها علّیت آن برای معلول اخیر می باشد و هم چنین معلول، اصلاً علّیتی ندارد تا بگوئیم علت مطلقه هست یا نه؟)

(پس در سلسله علل و معلول سه چیز داریم: ۱- معلول اخیر = طرف معلول ۲- علت معلول (یعنی علت متوسط) ۳- علت معلول).

و برای هر یک از این سه چیز، خاصیتی است پس خاصیت طرف معلول (در سلسله علل) اینکه اصلاً علّیتی برای شیءای ندارد و خاصیت طرف دیگر (سلسله یعنی علت معلول)

اینجا ضروری است که عبارت موجود در شفا با عبارت منقول از او در کتاب متن مصنف فرق مختصری دارد و من آنرا مقابله کردم و با توجه به اصلاح عبارت و تطبیق آن با متن، آنرا در اینجا برای طالبین و مشتاقان ذکر کردم (شارح).

این است که جز برای خودش، برای تمام علت‌ها و معلول‌ها، علت اصلی می‌باشد و خاصیت علت متوسط، این است که علت طرف معلول (یعنی معلول اخیر) می‌باشد. و ضمناً خودش معلول طرف دیگر (یعنی علت علت) می‌باشد خواه اینکه وسط، یکی است یا بیش از یکی و اگر بیش از یکی باشد در آن مساوی است بین اینکه ترتب بین علت‌ها، متناهی باشد یا غیرمتناهی زیرا اگر ترتب بین علت‌ها، کثیر و متناهی باشد تمام آنچه که از علت‌های متوسط بین دو طرف (یعنی معلول اخیر و علت علت) واقع شده‌اند، همه مثل وسط واحدی بوده، در خاصیت وسط بودن که گفتیم در مقایسه با طرفین (معلول اخیر و علت علت) مشترک هستند پس برای هر یک از طرفین (معلول اخیر و علت علت) نیز خاصیت خودش هست.

و هم چنین است اگر ترتب، کثیر و غیرمتناهی باشد در این صورت، طر فی پیدا نمی‌کند (نه به عنوان معلول یعنی از طرف اخیر و نه به عنوان علت) در این صورت جمیع علل غیرمتناهی در خاصیت وسط بودن مشترک‌اند زیرا هر مجموعه‌ای که تو اخذ کنی و در نظر بگیری (از میان سلسله علل) این مجموعه، علت برای وجود اخیر در سلسله علل می‌باشد و ضمناً خودش نیز، معلول علت مافوق بحساب می‌آید زیرا هر یک از این مجموعه، معلول بوده و وجود مجموعه نیز، متعلق به هر یک از این معلول‌ها می‌باشد و در نتیجه، مجموعه‌ای که وجودش، متعلق به معلول می‌باشد خودش نیز معلول محسوب می‌گردد جز اینکه این مجموعه در وجود معلول اخیر شرط است و علت برای آن محسوب می‌گردد و هر مقدار که مجموعه را توسعه داده و تعداد مجموعه را زیاد کنی و در نتیجه اخذ آنرا بالا ببری حکم، به بی‌نهایت (بهمین منوال) باقی می‌ماند پس جایز نیست که مجموعه‌ای از علل، موجود باشد و در میان آنها علت غیر معلول طرف (یعنی علل متوسط) و علت اولی وجود نداشته باشد زیرا جمیع علل غیرمتناهی مثل علل متوسط بدون طرف می‌گردد و این نیز، محال است (زیرا هر وسطی، طرفی لازم دارد).

(چکیده و محصول این برهان، این است که: هرگاه سلسله علل و معلول، غیرمتناهی (یعنی بدون علت علت) باشند لازم می‌آید اوساطی باشد بدون 'طرف' زیرا هر یک از احاد و مراتب سلسله، متوسط است میان سابق و لاحق از آن جهت که معلول سابق و علت لاحق

است بطور بی‌نهایت مفروض و همهٔ احاد بدینسانند یعنی از جهتی علت و از جهت دیگر معلول می‌باشند و در نتیجه لازم می‌آید که همه، اوساط باشند در صورتیکه هر وسطی را طرف است و وجود وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود، معلول چیزی دیگر نباشد و طرف همهٔ اوساط باشد زیرا وسط، مضاف طرف است و متضایقان باید متکافئان باشند و محال است وجود وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط.^(۱)

برهان اشد و اخصر در محالیت تسلسل در علل

اساس این برهان بدست قارایی ریخته شده و بنام «برهان اشد و اخصر» (یعنی محکم‌ترین و مختصرترین برهانها) معروف شده و در اسفار ج ۲ ص ۱۶۶ به این ترتیب بیان و تقریب شده است:

«از آنجا که هیچ واحدی از احاد سلسلهٔ (موجودات) نیست که به صورت ترتب و بالفعل بسوی بی‌نهایت رفته باشد جز اینکه حکم آن باشد: یک واحد است در 'اینکه موجود نمی‌گردد' جز اینکه ورای آن واحد قبلاً موجود دیگری باشد (که او را 'ایجاد کرده باشد) از این رو تمام احاد غیرمتناهی، این (ضابطه و قاعدهٔ عقلی) بر آنها صدق می‌آید که آنها داخل (دائره) وجود نمی‌گردند مگر اینکه موجود دیگری ورای آنها قبلاً موجود باشد (و وجود او از خودش بوده و معلول غیر نباشد و به این طریق، سلسله منقطع می‌گردد) پس در این صورت، عقل به بداهت حکم می‌کند (و این سؤال را مطرح می‌سازد) به اینکه در این سلسله از کجا شی‌ای موجود می‌گردد مگر اینکه شیء دیگری ما بعد آن شیء موجود بشود؟ (یعنی اگر همه موجودات در سلسلهٔ ایجاد معلول باشند و خود، نیازمند به علت پس از کجا این معلولها وجود پیدا می‌کنند؟ مگر اینکه موجود دیگری علتی باشد، داخل در این سلسله بشود ولی وجود او از خودش بوده، نیازمند وجود دیگری نباشد و سایر موجودات را نیز ایجاد کند و از اینجا فرض تسلسل

در علل باطل می‌گردد^(۱)

(مفاد این برهان بطور خلاصه این 'ست که هر واحدی از آحاد سلسله' مترتب موجود بالفعل و بی‌نهایت، مانند یک واحد خواهد بود و عبارت دیگر تمام سلسله' غیرمتناهی در این حکم که هیچ یک از آحاد آن سلسله، موجود نمی‌شوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترکند پس مجموع آنها' موجود نمی‌شوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آنها موجود، باشد و آن، علت محضه است و تسلسل منقطع می‌شود. غیر از چند دلیل که بر محالیت تسلسل در علل که از شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا و فارابی و غیر آن در اینجا نقل کردیم دلیل‌های دیگری بر محالیت تسلسل در علل، اقامه شده است که اکثر آنها خالی از مناقشه و ایراد نیست).

تذکرات سه گانه:

در اینجا سه تذکر از برخی از فلاسفه گفته شده است که برخی از آنها خالی از مناقشه و ایراد نیست:

تذکر اول: (۲)

معیار حکم محالیت تسلسل در هر یک از براهینی که در بالا از شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا و فارابی و غیر آن نقل و اقامه شده، این است که دو شرط:

۱- ترتب حلقه‌های وابسته به یکدیگر.

۲- و اجتماع این حلقه‌های سلسله در وجود، بالفعل در جهت حرکت بسوی بی‌نهایت در محل بحث، موجود و جمع شده باشد.

و لازمه و مقتضای این مطلب این است که تسلسل در علل در جهت تصاعد، محال

۱- اسفار ج ۲ ص ۱۶۶.

۲- قیسات ص ۲۳۳ و ص ۲۳۴ و ص ۱۸۲ - اسفار ج ۳ ص ۱۶۷ و ص ۶۹ (شارح)

باشد به این صورت که علل بسوی بی‌نهایت ترتب پیدا کنند نه در جهت تنازل به اینکه معلول، مترتب بر علت خویش باشد سپس معلول معلول مترتب بر معلول خویش و هم چنین این جریان تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند.

پدیده‌ای است که بین این دو امر یعنی ترتب و اجتماع در وجود بالفعل بسوی بی‌نهایت در جهت تصاعد و تنازل با یکدیگر فرقی دارند و آن اینکه علل در مرتبه وجود معلول، مجتمع بوده و بر معلول احاطه وجودی دارد و تقدّم این علل بر این معلول تنها از طریق نوعی تحلیل عقلی، امکان‌پذیر است اما در ناحیه معلولها چنین نیست زیرا معلولها در مرتبه تحقق علل خودشان، موجود نیستند.

پس متصاعد بودن سلسله علتها و معلولها در ناحیه علل که بطور صعودی جلو می‌رود مستلزم این است که اجتماع علل مترتب بر یکدیگر و وجود بالفعل آنها، در مرتبه معلولی باشد که سلسله مثلاً از آن شروع می‌گردد و بخلاف تنازل بودن سلسله علتها و معلولها در ناحیه معلولها که بطور نزولی جلو می‌رود زیرا معلولهای مترتب متنازل بر علت اولی که سلسله مثلاً از آن علت، ابتداء و شروع می‌گردد مجتمع نمی‌گردند (یعنی اینطور نیست که همه آنها در مرتبه وجودی آن علت نخستین بطور مجتمع موجود باشند).

تا اینجا خلاصه کلام برخی از فلاسفه بود که در این مقام ذکر شده است ولیکن تو بعد از تأمل و دقت درد و برهان گذشته که از شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا و فارابی نقل شد آگاه می‌گردد که این دو برهان هم در صورت تصاعد سلسله (علل) و هم در صورت تنازل آن، هر دو جاری هستند البته این در صورتی که سلسله، از علل تا قاعده ترکیب شود و اما در علل ناقصه، هر دو برهان در صورت تصاعد سلسله، جاری می‌گردند، برای اینکه این قاعده مسلم است که وجود علت ناقصه به هنگام وجود معلول و همراه او (عقلاً) واجب می‌باشد بخلاف صورتی که سلسله علل، متنازل باشند که در این صورت وجود معلول به هنگام وجود علت ناقصه واجب نیست موجود باشد (و عقل، تخلف آنها از علت ناقصه جایز می‌داند).

و (حاصل کلام و) نتیجه آن اینکه آنچه را که برخی از فلاسفه (مثل محقق میرداماد (ره)) در معیار محالیت تسلسل در علل ذکر کرده‌اند که معیار محالیت تسلسل اجتماع

غیرمتمنهای اجزاء در یکی از اجزاء تسلسل است و این شرط تنها در صورت تصاعد سلسله، جاری است نه تنازل سلسله، این معیار، (بنظر ما) در هر دو مورد جاری است (به تقریبی که در بالا بیان شد و فرق گذاشتن بین تنازل سلسله و تصاعد آن در این معیار، خالی از وجه و دلیل است).

ندتکر دوم:

سابقاً گذشت که عقل، تسلسل را با سه شرط محال میداند:

۱- هنگامیکه اجزاء سلسله موجود بالفعل باشد.

۲- همه اجزاء سلسله در وجود و تحقق مجتمع باشند.

۳- برخی از اجزاء بر برخی دیگر مترتب باشد.

حال اگر تحقق مجموعه‌ای که برخی از اجزاء سلسله نامحدود آن، بالقوه موجود باشد مثل بعض مراتب عدد، این نوع تسلسل، محال نیست زیرا در چنین مواردی موجود از آن دائماً محدود متناهی است (نه غیر متناهی که موضوع بحث ما در تسلسل است) هم چنین (با توجه به شرط دوم) محال نیست اگر اجزاء سلسله موجود بالفعل باشند و لکن مجتمع در وجود نباشند مثل حوادث زمانی که بعضی از آنها به هنگام وجود بعضی، معدوم هستند برای اینکه موجود از این حوادث زمانی، دائماً متناهی است.

و هم چنین (با توجه به شرط دوم) محال نیست اگر اجزاء سلسله، موجود بالفعل بوده، مجتمع در وجود باشند و لکن ترتبی بین آنها موجود نباشد یعنی وجود برخی بر وجود برخی دیگر متوقف نباشد مثل عدد غیرمتمنهای از موجودات که بین آنها نه علیتی است و نه معلولیتی.

دلیل عدم محالیت در موارد بالا (که همه شرایط سه گانه محالیت تسلسل را ندارد و یا برخی از آنها را) این است که با فقدان برخی از شرایط سه گانه (و یا احتمالاً با فقدان همه آنها) دیگر سلسله واحد موجود غیرمتمنهای نداریم تا در آنها براهین محالیت تسلسل جاری باشد.

تذکر سؤم: (۱)

لازمه و مقتضای براهین اقامه شده بر محالیت تسلسل، تحقق محالیت تسلسل، در هم اقسام علل، خواه علل فاعلی باشد و یا غائی یا مادی و یا صوری، همان طور که مقتضای این براهین، جریان محالیت تسلسل در علل تافته است (نه علل ناقصه) زیرا ملاک (و معیار) در محالیت تسلسل، توقف واقع بین 'جزاء متسلسل از لحاظ وجود و تحقق، تا بی‌نهایت می‌باشد و این ملاک در همه اقسام علل (فاعلی، غائی، مادی، صوری) موجود است.

از اینجا هم چنین روشن می‌گردد که تسلسل در اجزاء ماهیت نیز محال است مثل اینکه برای جنس (که جزء مشترک ماهیت به شمار می‌رود) جنسی باشد تا بی‌نهایت یا برای فصل (که جزء اخص ماهیت به شمار می‌رود) فصلی باشد (و برای آن فصلی نیز فصلی و ...) تا بی‌نهایت تسلسل ادامه داشته باشد زیرا جنس، همان ماده‌ای است در خارج که در ذهن لا بشرط مأخوذ شده و فصل نیز همان صورت است در خارج که در ذهن لا بشرط اخذ شده است علاوه بر این اگر ماهیت واحدی از اجزاء غیرمتناهی مرکب شود لازم می‌آید که تعقل ماهیت، محال و ممتنع باشد و ممتنع شدن تعقل ماهیت نیز محال می‌باشد و در نتیجه: ترکیب ماهیت از اجزاء غیرمتناهی نیز محال می‌باشد.

خلاصه درس سی و پنجم:

واحد چون امر بسیطی است علت آن نیز بسیط بوده، معلول آن نیز بسیط می‌باشد جهت آن اینکه لازمست بین علت و معلول آن سختی ذاتی موجود باشد و لازمه این قاعده این است که از علت واحد جز واحد صادر نشود و از اینجا اشکالی در مورد علت خداوند بر موجودات توهم می‌شود که علت واحد بسیط مثل ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند علت موجودات کثیر باشد. تفصیل مطالب بالا و پاسخ اشکال مزبور در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید. بر قاعده: واحد جز واحد از آن صادر نمی‌گردد (أَلْوَحْدُ لَا يَضْدُرُّ عَنْهُ إِلَّا أَلْوَحْدُ) سه امر متفرع است:

فرع اول: اینکه اگر در مواردی مشاهده گردد که واحد از کثیر صادر شده می‌توان آنرا بجهت‌های مختلف توجیه نمود.

فرع دوم: اینکه علل کثیر جابر نیست در معلول واحد عمل کنند خواه بنحو اجتماع در عرض واحد باشد یا بنحو توارد.

فرع سوم: اینکه اگر کثیر از واحد صادر شود واجب است که در واحد غیر از جهت وحدت مفروض جهت کثرتی وجود داشته باشد که کثیر از آن جهت مستند به واحد باشد تفصیل این سه فرع و دلیل آنها و برخی از مطالب دیگر در متن درس ذکر شده است.

دور: توقف وجود دو شیء هر یک به دیگری است و دور، دو قسم است: مُضَرَّح و مُضْمَر در هر دو قسم باطل است زیرا مستلزم تَفْذِم شیء بر خودش بوجود می‌باشد. توضیح معنای دور و اقسام آن و دلیل بطلان آن در متن درس ذکر شده است.

تسلسل: عبارت از ترتب شیء‌ای موجود بر شیء دیگر که با شیء اول بالفعل باشد و شیء دیگر نیز مترتب بر شیء سومی تا بی‌نهایت این توقف ادامه داشته باشد، تسلسل، باطل است اگر دارای شرایط زیر باشد:

۱- برای اجزاء سلسله، وجود بالفعل باشد.

۲- همه اجزاء سلسله در ظرف وجود مجتمع باشند.

۳- بین اجزاء متسلسل، ترتب وجود داشته باشد.

تسلسل در علل به سه علت باطل است و تفضیل مطالب مربوط به معنای تسلسل و شرائط تحقق آن و توضیح سه برهان بر محالیت تسلسل و بطلان آن در علل در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید.

در خاتمه این درس سه تذکر و یادآوری به قرار زیر ذکر شده است:

۱- معیار محالیت تسلسل در هر یک از این سه برهان این است که دو شرط ترتب و اجتماع در وجود بالفعل در جهت حرکت به سوی بی‌نهایت در محل بحث موجود باشد.

۲- اگر برخی از اجزاء سلسله، موجود بالقوه باشد مثل بعضی مراتب عدد این نوع از تسلسل محال نیست.

۳- لازمه براهین اقامه شده بر محالیت تسلسل، تحقق محالیت در همه اقسام علل خواه علل فاعلی باشد یا غائی یا مادی یا صوری.

توضیح این سه تذکر و دلیل آنها در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید.

پرمشها:

- ۱- مراد از واحد در فلسفه چیست؟ و علت واحد کدام است؟
- ۲- اگر این قاعده صحیح است که از علت واحد جز واحد صادر نمی‌شود پس چرا از خدای واحد، موجودات بی‌نهایت صادر می‌گردد؟ توضیح دهید.
- ۳- اگر واحد از کثیر صادر شود لابد به چند جهت ممکن است انجام بگیرد آن چند جهت را توضیح دهید.
- ۴- چطور و در چه صورتی کثیر از واحد صادر می‌گردد؟ بیان کنید.
- ۵- معنای دور چیست؟ و اقسام آن کدام است؟ و چرا دور عقلاً محال است؟ مثالی برای آن بیاورید
- ۶- معنای تسلسل چیست؟ و شرایط محالیت تسلسل کدام است؟ بیان کنید.
- ۷- برهان اول برای بطلان تسلسل در علل را توضیح دهید.
- ۸- برهان «وسط و طرف» را برای بطلان تسلسل در علل بیان کنید.
- ۹- برهان «اتمد و اخصر» را در محالیت تسلسل در علل توضیح دهید.
- ۱۰- معیار محالیت تسلسل در علل را در براهین سه‌گانه بیان کنید.
- ۱۱- اگر برخی از اجزاء سلسله در تسلسل در علل، موجود بالقوه باشد این نوع تسلسل محال نیست می‌دانید چرا؟ توضیح دهید و برای آن مثالی نیز بیاورید.
- ۱۲- تسلسل در تمام اقسام علل خواه علل فاعلی باشد یا غائی یا مادی یا صوری باطل است آیا می‌دانید چرا؟ علت آنرا بیان کنید.
- ۱۳- تسلسل در اجزاء ماهیت مثل جنس یا فصل نیز محال است علت آنرا توضیح دهید.

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ

(٣٦)

الفصل السادس

في العلة الفاعلية

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَاهِيَةَ الْمُمَكِّنَةَ فِي تَلَبُّسِهَا بِالْوُجُودِ تَحْتَاجُ إِلَى مَرَجِّحٍ لَوْجُودِهَا وَلَا يَرْتَابُ الْعَقْلُ أَنَّ لِمَرَجِّحِ الْوُجُودِ شَأْنًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ غَيْرَ مَا لِلْمَاهِيَةِ مِنَ الشَّأْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ. فَلِلْمَرَجِّحِ أَوْ بَعْضِ أَجْزَائِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ شَأْنٌ شَبِيهُ بِالْإِعْطَاءِ. نَسَبَهُ فَعَلًا أَوْ مَا يُفِيدُ مَعْنَاهُ، وَ لِلْمَاهِيَةِ شَأْنٌ شَبِيهُ بِالْأَخْذِ، نَسَبَهُ قَبُولًا أَوْ مَا يُفِيدُ مَعْنَاهُ. وَ مِنْ الْحَالِ أَنَّ تَنْصِفَ الْمَاهِيَةَ بِشَأْنِ الْمَرَجِّحِ وَ الْإِلَاحَ تَحْتَاجُ إِلَى مَرَجِّحٍ أَوْ يَنْصِفُ الْمَرَجِّحُ بِشَأْنِ الْمَاهِيَةِ وَ الْإِلَاحَ الْحَلْفُ، وَ مِنْ الْحَالِ أَيْضًا أَنَّ يَتَّحِدَ الشَّأْنَانِ. فَالشَّأْنُ الَّذِي هُوَ الْقَبُولُ يُلَازِمُ الْفَقْدَانُ وَ الشَّأْنُ الَّذِي هُوَ الْفَعْلُ يُلَازِمُ الْوُجُودَ.

وَ هَذَا الْمَعْنَى وَاضِحٌ فِي الْحَوَادِثِ الْوَاقِعَةِ الَّتِي نَشَاهِدُهَا فِي نَشْأَةِ الْمَادَّةِ، فَإِنَّ فِيهَا عِلَلًا تَحْرُكُ الْمَادَّةَ لِحَوَاجَتِهَا إِلَى قَادَةٍ هَا تَقْبَلُهَا وَ تَتَصَوَّرُ بِهَا وَ لَوْ كَانَتْ وَاجِدَةً لَهَا لَمْ تَكُنْ لِقَبْلِهَا وَ هِيَ وَاجِدَةٌ، فَالْقَبُولُ يُلَازِمُ الْفَقْدَانُ وَ الَّذِي لِلْعِلَلِ هُوَ الْفَعْلُ الْمُنَاسِبُ لِذَاتِهَا الْمُلَازِمُ لِلْوُجُودِ.

فَالْحَوَادِثُ الْمَادِّيَّةُ يَتَوَقَّفُ فِي وُجُودِهَا إِلَى عِلَّةٍ تَفْعَلُ نَسَبِيَّتُهَا عِلَّةً فَاعِلِيَّةً وَ إِلَى عِلَّةٍ تَقْبَلُهَا وَ نَسَبِيَّتُهَا الْعِلَّةُ الْمَادِّيَّةُ، وَ سَيَأْتِي اثْبَاتُ أَنَّ فِي الْوُجُودِ مَاهِيَّاتٍ مُمَكِّنَةً مُجْرَدَةً عَنِ الْمَادَّةِ، وَ هِيَ

لَا مَكَانَهَا تَحْتَاجُ إِلَى عِلَّةٍ مُرَجَّحَةٍ وَ لِتَجَرُّدِهَا مُسْتَفْنِيَةً عَنِ الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ، فَلَهَا أَيْضاً عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ.

فَلَا غِنَى لِرُجُودِ مُمْكِنٍ - سِوَاهُ كَأَن مَادِبًا أَوْ مُجَرَّدًا - عَنِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ، فَسَنَ رَأَى قَصْرَ الْعِلَلِ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ وَ نَقَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ فَقَدْ رَأَى إِثْبَاتُ فِعْلٍ لَا فَاعِلَ لَهُ، فَاسْتَمْسَنَ ذَاوَرَمَ.

الفصل السابع

في أقسام العلة الفاعلية

ذَكَرُوا لِلْفَاعِلِ أَقْسَاماً أَنَهَا بَعْضُهُمْ إِلَى ثَمَانِيَةٍ وَ وَجْهٌ صَبَّطَهَا عَلَى مَا ذَكَرُوا أَنَّ
الْفَاعِلَ إِذَا أَنْ يَكُونُ لَهُ عِلْمٌ بِفِعْلِهِ ذُو دَخَلٍ فِي الْعَقْلِ أَوَّلًا، وَ الثَّانِي إِذَا أَنْ يَلَايَمُ فِعْلَهُ طَبْعُهُ وَ
هُوَ الْفَاعِلُ بِالطَّبَعِ أَوَّلًا يَلَايَمُ فِعْلَهُ طَبْعُهُ وَ هُوَ الْفَاعِلُ بِالْقَسْرِ وَ الْأَوَّلُ أَعْنَى الَّذِي لَهُ عِلْمٌ
بِفِعْلِهِ ذُو دَخَلٍ فِيهِ، إِذَا أَنْ لَا يَكُونُ فِعْلُهُ بِإِرَادَتِهِ وَ هُوَ الْفَاعِلُ بِالْجَبْرِ، أَوْ يَكُونُ فِعْلُهُ بِإِرَادَتِهِ
وَ حِينَئِذٍ إِذَا أَنْ يَكُونُ عِلْمُهُ بِفِعْلِهِ فِي مَرْتَبَةٍ فَعْلِهِ بَلْ عَيْنِ فَعْلِهِ وَ هُوَ الْفَاعِلُ بِالرَّضَا، وَ إِذَا أَنْ
يَكُونُ عِلْمُهُ بِفِعْلِهِ قَبْلَ فَعْلِهِ وَ حِينَئِذٍ إِذَا أَنْ يَكُونُ عِلْمُهُ بِفِعْلِهِ مَقْرُونًا بِذَاعٍ زَائِدٍ عَلَى ذَاتِهِ وَ
هُوَ الْفَاعِلُ بِالْقَصْدِ وَ إِذَا أَنْ لَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِذَاعٍ زَائِدٍ بَلْ يَكُونُ نَفْسُ الْعِلْمِ مَتَشَأً لَصُدُورِ
الْمَعْلُولِ وَ حِينَئِذٍ فَإِذَا أَنْ يَكُونُ عِلْمُهُ زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ وَ هُوَ الْفَاعِلُ بِالْعَيْنَاةِ أَوْ غَيْرِ زَائِدٍ وَ هُوَ
الْفَاعِلُ بِالتَّجَلِّيِ وَ الْفَاعِلُ - كَيْفَ فَرَضَ - إِنْ كَانَ هُوَ وَ فِعْلُهُ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ فَعَلًا لِلْفَاعِلِ آخَرٍ
كَانَ فَاعِلًا بِالتَّخِيرِ.

فَلِلْعَلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ ثَمَانِيَةٌ أَقْسَامٌ:

الْأَوَّلُ الْفَاعِلُ بِالطَّبَعِ، وَ هُوَ الَّذِي لَا عِلْمَ لَهُ بِفِعْلِهِ مَعَ كَوْنِ الْفِعْلِ مُلَائِمًا لَطَبْعِهِ،
كَالْنَفْسِ فِي مَرْتَبَةِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ الْبَدَنِيَّةِ، فَهِيَ تَفْعَلُ أَفْعَالَهَا بِالطَّبَعِ.
الثَّانِي الْفَاعِلُ بِالْقَسْرِ، وَ هُوَ الَّذِي لَا عِلْمَ لَهُ بِفِعْلِهِ وَ لَا فِعْلُهُ مُلَائِمٌ لَطَبْعِهِ، كَالنَّفْسِ فِي
مَرْتَبَةِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ الْبَدَنِيَّةِ عِنْدَ انْحِرَافِهَا لِمَرْضٍ، فَإِنَّ الْأَفْعَالَ عِنْدَئِذٍ تَنْحَرِفُ عَنْ مَجْرَى
الصِّحَّةِ لِعَوَاضِلٍ قَاسِرَةٍ.

الثالثُ الفاعِلُ بالجبر، وَهُوَ الَّذِي لَهُ عِلْمٌ بِفِعْلِهِ وَلَيْسَ بِإِرَادَتِهِ، كَالْإِنْسَانِ يُكْرَهُ عَلَى فِعْلٍ مَا لَا يُرِيدُهُ.

الرابعُ الفاعِلُ بالرضا، وَهُوَ الَّذِي لَهُ إِرَادَةٌ لِفِعْلِهِ عَنْ عِلْمٍ وَعِلْمُهُ التَّفْصِيلِيُّ بِفِعْلِهِ عَيْنُ فِعْلِهِ، وَ لَيْسَ لَهُ قَبْلَ الْفِعْلِ إِلَّا عِلْمٌ اِجْمَالِيٌّ بِهِ يَعْلَمُهُ بِذَاتِهِ الْمُشْتَبِعِ لِعِلْمِهِ اِجْمَالِيٍّ بِمَعْلُومِهِ كَالْإِنْسَانِ يَفْعَلُ الصُّورَ اِجْمَالِيَّةً وَ عِلْمُهُ التَّفْصِيلِيُّ بِهَا عَيْنُ تِلْكَ الصُّورِ وَ لَهُ قَبْلُهَا عِلْمٌ اِجْمَالِيٌّ بِهَا لِعِلْمِهِ بِذَاتِهِ اَلْمَقَالَةُ هَا وَ كَمَا عَلَيْهِ اَلْوَاجِبُ تَعَالَى لِلْأَشْيَاءِ عِنْدَ اَلْإِشْرَاقِيَّةِ.

الخامسُ الفاعِلُ بالقصد، وَهُوَ الَّذِي لَهُ عِلْمٌ وَإِرَادَةٌ وَ عِلْمُهُ بِفِعْلِهِ تَفْصِيلِيٌّ قَبْلَ الْفِعْلِ بِدَاعٍ زَائِدٍ كَالْإِنْسَانِ فِي أَعْمَالِهِ اِخْتِيَارِيَّةٍ وَ كَالْوَاجِبِ عِنْدَ جُمْهُورِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

السادسُ الفاعِلُ بالعناية وَهُوَ الَّذِي لَهُ عِلْمٌ سَابِقٌ عَلَى الْفِعْلِ زَائِدٌ عَلَى ذَاتِهِ نَفْسُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ مَنشَأَ لصدورِ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ دَاعٍ زَائِدٍ كَالْإِنْسَانِ اَلْوَاقِعِ عَلَى جَذَعِ عَالٍ، فَإِنَّهُ بِمَجْرَدِ تَوَهُّمِ السَّقُوطِ يَسْقُطُ عَلَى الْأَرْضِ، وَ كَالْوَاجِبِ تَعَالَى فِي اِنْجَاءِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْمُنَاقِبِينَ.

السابعُ الفاعِلُ بالتحلي، وَهُوَ الَّذِي يَفْعَلُ الْفِعْلَ وَ لَهُ عِلْمٌ تَفْصِيلِيٌّ بِهِ هُوَ عَيْنُ عِلْمِهِ اِجْمَالِيٍّ بِذَاتِهِ، كَالنَّفْسِ اَلْإِنْسَانِيَّةِ اَلْمُجَرَّدَةِ، فَإِنَّهَا لَمَّا كَانَتْ صُورَةً أُخِيرَةً لِنُوعِهَا كَانَتْ عَلَى بَسَاطَتِهَا مَبْدَأً لْجَمِيعِ كَمَا لَهَا اَلثَّانِيَّةُ الَّتِي هِيَ لِعِلَّتِهَا وَاجِدَةٌ هَا فِي ذَاتِهَا وَ عِلْمُهَا اَلْمَحْضُورِيُّ بِذَاتِهَا عِلْمٌ بِتَفَاصِيلِ كَمَا لَهَا وَإِنْ لَمْ يَتِمَّزْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، وَ كَالْوَاجِبِ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى مَا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا اِجْمَالِيًّا بِالْأَشْيَاءِ فِي عَيْنِ اَلْكَشْفِ اَلتَّفْصِيلِيِّ.

الثامنُ الفاعِلُ بالتسخير، وَهُوَ اَلْفَاعِلُ الَّذِي هُوَ وَ فِعْلُهُ لِفَاعِلٍ، فَهُوَ فَاعِلٌ مُسَخَّرٌ فِي فِعْلِهِ، كَالْقُوَى اَلطَّبِيعِيَّةِ وَ اَلنَّبَاتِيَّةِ وَ اَلْحَيَوَانِيَّةِ اَلْمُسَخَّرَةِ فِي أَعْمَالِهَا لِلنَّفْسِ اَلْإِنْسَانِيَّةِ، وَ كَالْعِلَلِ اَلْكُونِيَّةِ اَلْمُسَخَّرَةِ لِلرَّاجِبِ تَعَالَى.

وَ فِي غَيْرِ اَلْفَاعِلِ بِالْجَبْرِ وَ اَلْفَاعِلِ بِالْعِنَايَةِ نَرَعَيْنِ عِيَالَهَا مُبَايِنِينَ لِلْفَاعِلِ بِالْقَصْدِ نَظَرٌ تَوْضِيحُهُ أَنَّا نَنْسُبُ الْأَعْمَالَ اَلْمَكْتَنِفَةَ بِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ اَلْمَشْهُورَةِ أَعْنَى كَمَا لَهَا اَلثَّانِيَّةُ إِلَى نَفْسِ ذَلِكَ اَلنَّوْعِ فَكُلُّ نَوْعٍ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لِكَمَا لَهَا اَلثَّانِيَّةُ وَ الْأَنْوَاعُ هِيَ ذَلِكَ عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهَا مَا يَصْدُرُّ عَنْهُ أَعْمَالُهُ لَطَبِيعِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَوَسَّطَ فِي الْعِلْمِ كَالْعَاصِرِ، وَ مِنْهَا مَا لِلْعِلْمِ دَخَلَ فِي صَدُورِ أَعْمَالِهِ عَنْهُ كَالْإِنْسَانِ.

وَالْقِسْمُ الثَّانِي يَجْهَرُ بِالْعِلْمِ وَلاَ رَيْبَ أَنَّهُ إِنَّمَا جَهَرَ بِهِ لِيُفَيِّزَ مَا هُوَ كَمَا لَهُ مِنَ الْأَفْعَالِ مَا لَيْسَ بِكَمَالٍ لَهُ لِفِعْلٍ مَا فِيهِ كَمَا لَهُ وَيَتَرَكَ مَا لَيْسَ فِيهِ ذَلِكَ وَكَالضَّيِّقِ يَلْتَقِمُ مَا أَخَذَهُ فَإِنْ وَجَدَهُ صَالِحَةً لِلتَّعْذِي كَالْفَاكِهَةِ أَكَلَهُ وَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ كَذَلِكَ تَرَكَهُ وَزَمِنَ بِهِ فِتْوَسِطُهُ الْعِلْمَ لِتَشْخِصِ الْفِعْلِ الَّذِي فِيهِ كَمَالٌ وَتَمْيِزُهُ مِنْ غَيْرِهِ وَالَّذِي يُوسِطُهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ إِنْ كَانَ حَاضِرًا عَنْدهُ غَيْرَ مُفْتَقِرٍ فِي التَّصْدِيقِ بِهِ إِلَى تَرْوِي فِكْرٍ كَالْعُلُومِ النَّاسِئَةِ بِالْمُلْكَاثِ وَنَحْوِهَا لَمْ يَلَيْتْ دُونَ أَنْ يُرِيدَ الْفِعْلَ فَيَفْعَلَهُ وَإِنْ كَانَ مُشْكُوكًا فِيهِ مُفْتَقِرًا إِلَى التَّصْدِيقِ بِهِ أَخَذَ فِي تَطْبِيقِ الْعَنَائِينَ وَ الْأَوْصَافِ الْكَائِنَةِ عَلَى الْفِعْلِ فَإِنْ انْتَهَى إِلَى التَّصْدِيقِ بِكَوْنِهِ كَمَا لَا قَوْلَهُ وَإِنْ انْتَهَى إِلَى خِلَافِ ذَلِكَ تَرَكَهُ وَهَذَا الْمِيلُ وَالْإِنْعِطَافُ إِلَى أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ هُوَ الَّذِي نَسَمِيهِ اخْتِيَارًا وَ نَعُدُّ الْفِعْلَ الضَّادَ عَنْهُ فِعْلًا اخْتِيَارِيًّا.

فَيُبَيِّنُ أَنَّ فِعْلَ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْفَاعِلِ الْعِلْمِيِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى حُضُورِ التَّصْدِيقِ بِوُجُوبِ الْفِعْلِ أَيْ كَوْنِهِ كَمَا لَا وَكَوْنُ مَا يُقَابِلُهُ أَيْ التَّرَكُّ خِلَافَ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ التَّصْدِيقُ بِهِ حَاضِرًا فِي النَّفْسِ مِنْ دُونَ حَاجَةٍ إِلَى تَعَمُّلٍ فِكْرِيٍّ لَمْ يَلَيْتْ دُونَ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَاضِرًا اِخْتِاجٌ إِلَى تَرْوِي فِكْرٍ حَقِّ يَطْبِيقُ عَلَى الْفِعْلِ الْمَأْتِي بِهِ صِفَةُ الْوُجُوبِ وَ الرَّجْحَانِ وَعَلَى تَرْكِهِ صِفَةُ الْإِسْخَالَةِ وَ الْمَرْجُوحِيَّةِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ رَجْحَانُ الْفِعْلِ وَ مَرْجُوحِيَّةُ التَّرَكِّ مُسْتَنْدِينَ إِلَى طَبْعِ الْأَمْرِ كَمَنْ كَانَ قَاعِدًا تَحْتَ جِدَارٍ يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يَقُومُ خَوْفًا مِنْ انْهْدَامِهِ عَلَيْهِ أَوْ كَانَا مُسْتَنْدِينَ إِلَى إِجْبَارٍ بِحِجَرٍ كَمَنْ كَانَ قَاعِدًا مُسْتَظِلًّا بِجِدَارٍ فَهَذِهِ جِبَارٌ أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَقُمْ هَذَا الْجِدَارُ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يَقُومُ خَوْفًا مِنْ انْهْدَامِهِ عَلَيْهِ وَ الْفِعْلُ فِي الصُّورَتَيْنِ إِرَادِيٌّ وَ التَّصْدِيقُ عَلَى نَحْوِ وَاحِدٍ.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ الْفِعْلَ الْإِجْبَارِيَّ لَا يَبْنِيانِ الْفِعْلَ الْإِخْتِيَارِيَّ وَ لَا يَتَسَيَّرُ مِنْهُ بِحَسَبِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيٍّ بَحِثٍ يَصِيرُ الْفَاعِلُ بِالْجَبْرِ قِسْمًا لِلْفَاعِلِ بِالْقَصْدِ قَضَائِيٍّ مَا يَصْنَعُهُ الْمُجْبَرُ أَنَّهُ يَجْعَلُ الْفِعْلَ ذَا طَرَفٍ وَاحِدٍ فَيُوجِهُ الْفَاعِلَ الْمَكْرَهَ فِعْلًا ذَا طَرَفٍ وَاحِدٍ لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَفْعَلَهُ كَمَا لَوْ كَانَ الْفِعْلُ بِحَسَبِ طَبْعِهِ كَذَلِكَ.

نَعِمُ الْعَقْلَاءُ فِي سَنَنِهِمُ الْاجْتِمَاعِيَّةِ فَزَنُوا بَيْنَ الْفَعْلَيْنِ حِفْظًا لِمَصْلَحَةِ الْاجْتِمَاعِ وَ رِعَايَةً لِقَوَائِنِهِمُ الْجَارِيَةِ الْمُسْتَتَبَعَةِ لِلدَّمَاحِ وَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ فَانْقَسَامُ الْفِعْلِ إِلَى الْإِخْتِيَارِيِّ

و الجبري انقسام اعتباري لا حقيقي.

و يظهر ايضا ان الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالتصديق فان تصور السقوط بمن قام على جذع عال، مثلاً، علم واحد موجود في الحائث الذي أدهشه تصور السقوط فيسقط و يمين اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف و لا يسقط، كالتقاء مثلاً فوق الأبنية و الجدران العالية جداً.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم ان من الممكن ان يثبت في مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك، غير أنه إن استغرقه الخوف و الدهشة الشديدة و جذبت نفسه إلى الاختصار على تصور السقوط سقط بخلاف المعتاد بذلك فان الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشة، فيختار الثبات في مكانه فلا يسقط.

و فقدان هذا الفعل العناني للغاية الصالحة العقلانية لا يوجب خلوه من مطلق الداعي، فالداعي أعم من ذلك كما سيأتي في الكلام على اللعب العبيث.

درس سی و ششم

(۳۶)

فصل ششم

در علت فاعلی

سابقاً گذشت که ماهیت ممکن در تلبس آن به وجود (یعنی موجود شدن ماهیت ممکن) نیازمند علت مرجح وجود است (وگرنه ذات ماهیت ممکن به اعتبار ذاتش و من حیث هی هی، نه وجود را دارد و نه عدم را و هر یک از وجود و عدم از ناحیه غیر به ماهیت ممکن اعطاء می‌شود و از این جهت فلاسفه گفته‌اند «الماهیة المُمكنة مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا مُجُودَةٌ وَلَا مُعْدُومَةٌ».

و عقل نیز شکی در این نمی‌بیند که برای مرجح وجود در رابطه با وجود نسبت و شانی است غیر از نسبت و شانی است که میان ماهیت و وجود برقرار است، پس عقل برای مرجح وجود یا بعض اجزاء آن نسبت به وجود ماهیت، شانی شبیه اعطاء، قائل است که ما آنرا «فعل» یا آنچه که معنای آنرا فایده می‌دهد (از قبیل تأثیر و غیر آن) می‌نامیم. و برای ماهیت، شانی شبیه «اخذ» فاعل است که ما از آن به قبول یا آنچه که معنای آنرا فایده می‌دهد (از قبیل پذیرش و غیر آن) می‌نامیم.

و در این میان عقل سه امر را محال میداند:

امر اول: ماهیت محال است به شأن مرجح (که همان حالت اعطاء و فعل است)

متصف باشد زیرا در صورت اتصاف ماهیت به صفت اعطاء و فعل، هرگز به مرجح نیازمند نمی‌باشد در حالیکه می‌دانیم که ماهیت در ذات خود نه وجود را دارد و نه عدم را و خارج شدن ماهیت از حالت تساوی بین عدم و وجود نیازمند مرجح است از خارج.

امر دوم: محال است که مرجح، (صفت و) شأن ماهیت را (که عبارت از قبول و اخذ است) داشته باشد و مگر نه لازم می‌آید که مرجح از امر ذاتی خویش و آن این است که مرجح نسبت بوجود جنبه اعطائی دارد نه جنبه قبول، تخلف کند، (و آن محال است).

امر سوم: اینکه یکی بودن هر دو شأن یعنی شأن اعطائی با شأن قبولی یکی باشد (یعنی ماهیت هم، شأن خود را و هم شأن مرجح را و مرجح نیز هم شأن خود را و هم شأن ماهیت را دارا باشد و) آن نیز محال است (زیرا) شانی که عبارت از قبول است ملازم با فقدان و شانی که عبارت از فعل است ملازم با وجدان (و بدیهی است که فقدان و وجدان دو معنای مقابل و مخالف هم می‌باشند و عقلاً نمی‌توانند یک معنی و یک چیز به حساب آیند).

همه این مطالب مذکور در بالا در حوادثی که در عالم آفرینش واقع می‌شود و ما آنها را در عالم مادیت و نشأت ماده مشاهده می‌کنیم امری واضح و روشن است زیرا در این حوادث، عللی وجود دارد که ماده را بطرف صوری که ماده فاقد آن می‌باشد حرکت میدهد و آن ماده، آن صور را قبول و می‌پذیرد و با این صور آن ماده در ذهن تصور می‌شود (و روشن است که این ماده این صور را قبلاً واجد نبود زیرا) اگر این ماده، آن صور را قبلاً واجد بود محال بود که دوبار آنها را قبول کند پس (اصل فرض) قبول ماده صور را ملازم با فقدان می‌باشد و آنچه برای علل (در رابطه با معلولها مثل صور) موجود است همان فعلی است که مناسب با ذات علل و ملازم با وجدان و تحقق است.

پس وجود حادث مادی، متوقف بر علتی است که در آن، حادث مادی فاعلیت دارد و ما آنرا به نام «علت فاعلی» می‌نامیم و (نیز وجود حادث مادی) نیاز به علتی دارد که بواسطه آن فعل فاعل را قبول و می‌پذیرد ما آنرا «علت مادی» می‌نامیم.

و بزودی اثبات خواهیم کرد که در دتره وجود، ماهیات ممکنه موجودند که مجرد از ماده هستند و این ماهیات مجرد از ماده چون ممکن هستند نیاز به علت مرجحی دارند و

چون مجزّد از ماده هستند بی‌نیاز از علت مادی می‌باشند و لکن در عین حال این ماهیات مجزّد نیز دارای علت فاعلی هستند، پس بطور کلی می‌توان ادعا کرد که هیچ موجود ممکنى خواه مادی یا مجزّد، بی‌نیاز از علت فاعلی نیستند پس کسی که قصد کند که علل را در علت مادی منحصر کند و علت فاعلی را نفی نماید در حقیقت چنین کسی قصد کرده است اثبات فعلی کند بدون اینکه فاعلی داشته باشد!

و چنین چیزی امکان ندارد و چنین کسی، به منزله این است که عضو متوزمی را چاق و سمین می‌پندارد!^(۱)

۱- عبارت: «إِنَّشَسَمَنَ ذَاوَرَمَ» که در عبارت متن آمده است مثلی است در میان عربها به معنای مذکور در بالا و در مورد کسانی بکار برده می‌شود که گول خورده و خلاف حقیقت را دارای حقیقت می‌پندارد (به اقرب الموارد ۲۰۱: ۲۰۰) «ماجمه کنیده» (شارح)

فصل هفتم

در اقسام علت فاعلی

فلاسفه برای فاعل، اقسامی ذکر کرده‌اند^(۱) و برخی از فلاسفه آنها را تا هشت قسم رسانیده‌اند و وجه و علت ضبط آنها را در هشت قسم به این ترتیب ذکر کرده‌اند: آیا فاعل بر فعل خود، علم دارد و علمش در فعلش دخیل هست یا نه؟

در صورت دوم نیز آیا فعلش، موافق و ملائم طبعش می‌باشد که از آن به «فاعل به طبع» تعبیر آورده‌اند یا فعلش موافق طبعش نیست که آنرا «فاعل به قسر» نامیده‌اند. اولی نیز (یعنی صورتیکه فاعل، علم به فعل خود داشته و علمش در فعلش، دخیل می‌باشد) یا اینکه فعلش از روی اراده‌اش نمی‌باشد که از آن به «فاعل به جبر» تعبیر می‌آورند یا اینکه فعلش از روی اراده‌اش انجام می‌گیرد.

این صورت نیز از دو شق خالی نیست: یا علمش به فعلش در مرتبه فعلش بوده بلکه عین فعلش می‌باشد و آنرا «فاعل به رضا» می‌نامند و یا اینکه علم فاعل به فعلش قبل از انجام فعل می‌باشد و در این صورت نیز یا اینکه فاعل در فعلش مقرون بداعی و انگیزه زائد بر ذات فاعل می‌باشد و آن را «فاعل به قصد» می‌نامند و یا اینکه مقرون بداعی و انگیزه زائد بر ذات

۱- طبیعیات شفا مقاله اول فصل ۱۲ - التحصیل ص ۵۵۲ شوارق فصل سوم مقاله ۷ - شرح منظومه ص

۱۲۵ و ص ۱۱۵ - اسفار ج ۲ ص ۲۲۰ و ص ۲۲۵ و ص ۲۲۲ - مبداء و معاد ص ۱۲۳ و ص ۱۲۵ و ص ۱۳۴ -

نمقیه شفاء ص ۲۲۴ - اسفار ج ۲ ص ۱۲۵ (شارح)

فاعل نیست بلکه خود علم، منشاء صدور معلول و ایجاد آن است و در این صورت نیز علم فاعل یا زائد بر ذاتش می باشد که آنرا «فاعل به عنایت» می نامند و یا زائد بر ذاتش نمی باشد و آن «فاعل به تجلی» است و فاعل را به هر طور که فرض کنی اگر فاعل و فعلش که منسوب به او است هر دو فعل برای فاعل دیگر می باشد آنرا «فاعل تسخیری» می نامند. و بطور کلی با توجه به مطالب بالا می توان علت فاعلی را به هشت قسم تقسیم کرد:

اول: فاعل به طبع و آن فاعلی است که علم به فعلش ندارد اما فعل، ملائم و مناسب طبعش می باشد مثل نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی پس نفس، افعال خودش را مطابق طبعش انجام می دهد.

دوم: «فاعل به قسری» و آن فاعلی است که علم به فعل خود ندارد. و فعلش نیز، ملائم طبعش نمی باشد مثل نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی به هنگام ضعف قوای طبیعی بدنی و مریض شدن آنها زیرا افعال در این حال از مجرای صحت که مجرای طبیعی بدن است به جهت علل و عوامل قسری منحرف شده است.

سوم: «فاعل به جبری» و آن فاعلی است که علم به فعل خود دارد ولیکن این فعل از روی اراده اش صادر نشده است مثل انسانی که مجبور می شود از روی کراهت فعلی را که نمی خواهد انجام دهد.

چهارم: «فاعل به رضا» و آن فاعلی است که اراده اش به فعل خود از روی علم بوده ؛ علم تفصیلی او به فعلش، عین فعلش می باشد و برای او قبل از فعل، علمی نیست جز علم اجمالی به فعل خود و منشاء پیدایش علم اجمالی نیز علم فاعل بذات خویش که علم اجمالی به معلول خویش را بدنبال خود آورده است مثل انسانی که فاعلیت در ایجاد صور خیالی دارد و علم تفصیلی او به این صور، عین این صور خیالی است و برای این انسان قبل از این صور خیالی علم اجمالی به آنها وجود دارد چون چنین انسانی، علم بذات خویش دارد ذاتی که منشاء صدور و مجموعه این صور می باشد. این فاعلیت نزد فلاسفه اشراق مثل فاعلیت واجب بالذات برای اشیاء می باشد (اینان فاعلیت خداوند را برای اشیاء موجود، اینگونه می پندارند که خداوند «فاعل به رضا» است به این نحو که او اراده به فعل خود را از روی علم دارد و علم

تفصیلی او بفعلش، عین فعلش می‌باشد و برای خدا، علمی جز علم اجمالی بفعلش نیست و این علم اجمالی نیز، ناشی از علم خود به ذات خویش می‌باشد که بدنبال علم خداوند به ذات خویش، علم به معلول خویش را پیدا کرده است).

پنجم: «فاعل به قصد» و آن فاعلی است که برای او، علم و اراده باشد و علم او به فعل خود آنهم قبل از فعل بداعی و انگیزه زائد بر ذات به نحو علم تفصیلی می‌باشد مثل انسان در افعال اختیاری خویش و مثل واجب الوجود نزد جمهور متکلمان.

ششم: «فاعل به عنایت» و آن فاعلی است که علم او سابق بر فعلش بوده و زائد بر ذات خویش می‌باشد و خود صورت علمی، منشأ صدور فعل است بدون اینکه داعی زائد بر ذات نداشته باشد مثل انسانی که بر روی شاخه بلندی قرار گرفته است زیرا چنین انسانی به مجرد توهّم سقوط به زمین، بر روی زمین ساقط می‌شود و مثل ایجاد واجب تعالی، اشیاء را نزد مشائین (از فلاسفه یونان، اینان عقیده دارند که علم خداوند به اشیاء زاید بر ذات واجب تعالی و بواسطه ارتسام صور اشیاء در ذات واجب می‌باشد و همان علم، منشأ صدور فعل از او می‌گردد).

هفتم: «فاعل به تجلّی» و آن فاعلی است که فعل را انجام می‌دهد و برای او علم تفصیلی به این فعل است در حالیکه این علم تفصیلی، عین علم اجمالی او بذات خویش می‌باشد مثل نفس مجرد انسانی چون صورت اخیر برای نوعش می‌باشد و در عین اینکه بسیط هست مبدء جمیع کمالات ثانوی است زیرا صورت و نفس مجرد چون بملاحظه ذاتش (فی ذاتها) علّیت برای همه کمالات ثانوی خود دارد واجد آنها می‌باشد و علم حضوری نفس به ذات خویش در حقیقت، علم است به تفصیل کمالاتش گرچه بعضی از کمالات از برخی دیگر متعزّز نباشد و مانند واجب الوجود بنابر آنچه که بزودی خواهد آمد انشالله که برای خداوند (در مرتبه ذات خویش) علم اجمالی به اشیاء هست در عین کشف تفصیلی.

هشتم: «فاعل به تسخیر» و آن، فاعلی است که او و فعلش برای فاعل دیگری است پس او فاعلی است که در فعلش تسخیر برای غیر شده است مثل قوای طبیعی و نباتی و حیوانی که در افعال خودشان مستخر نفس انسانی هستند و مثل علل موجود در عالم کون و

آفرینش که مستخر برای واجب الوجود هستند.

آیا جایز است فاعل به جبر و فاعل به عنایت را داخل در فاعل به قصد کرد یا نه؟

شمردن «فاعل به جبر» و «فاعل به عنایت» دو نوع علیحده و مابین با «فاعل به قصد» خالی از نظر و ایراد نیست و توضیح آن اینکه ما اعمال پیچیده شده به هر نوعی از انواع مشهور یعنی کمالات ثانوی^(۱) هر نوعی را بخود آن نسبت داده سبب آن کمالات را همان نوع میدانیم پس هر نوعی نسبت به کمالات نوعی خویش فاعلیت، داشته، علت آن محسوب می‌شود. (مثلاً حرارت را به نوع آتش و رشد و نمو را به صورت نوعی درخت و همچنین اعمال طبیعی انسان‌ها را از هر قبیل که باشد به صورت نوعی انسان و ...)

فاعلیت انواع موجودات:

انواع موجودات در تسبیب و فاعلیت برای کمالات ثانوی بر دو قسم‌اند:

۱- برخی از موجودات انواعی هستند که طبع آنها ایجاب می‌کند که افعال از آنها صادر شود بدون اینکه علم در آن، واسطه بوده (و در آنها دخالت داشته باشد) مثل عناصر (موجود در عالم طبیعت) که فعلشان اینگونه است.

۲- برخی دیگر از انواع موجودات در صدور افعال از آنها علم، دخالت دارد مثل نوع انسان (که افعال خود را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد).

فرق بین دو قسم از انواع موجودات این است که قسم دوم، مجهز به علم می‌باشد (بخلاف قسم اول که علم در صدور افعال از آنها دخالتی ندارد چنانکه گفته شد). شکی نیست که علت تجهیز این انواع مثل انسان به سلاح علم، این است که تمیز

۱- مراد از کمال اول، امری است که شئییت شی به آن است و مراد از کمال ثانوی آثار و تبعات صور فعلیة نوعیه است مثلاً کمال اول میوه، شکل و صورت آن است که مقوم آن است و کمال ثانوی، آثار و نتایج مترتبه بر آن. (شارح)

بدهد که کدام افعال برای او کمال است^(۱) تا آنها را انجام دهد و کدام یک برای او کمال نیست تا آنها را ترک کند، این درست، مثل کیفیت برخورد کودک به آنچه در دست او است می باشد پس کودک، آنچه را که در دست او است برای خوردن، صالح تشخیص دهد مثل میوه آنرا می خورد و اگر آنرا برای خوردن صالح تشخیص ندهد آنرا ترک و بدور می اندازد.

پس انسان به واسطه علم می خواهد تشخیص دهد که فعلی که در آن کمال برای او است کدامها می باشد؟ و کمال فعل را از غیر کمال تشخیص و تمیز دهد.

واسطه واقع شدن علم و تصدیق به منظور تشخیص کمال از غیر کمال اگر بدیهی و حاضر در ذهن بوده و نیازی در تصدیق به آن باعمال فکر و بکار بردن آن نباشد مثل علمی که از ملکات نفسانی انسان و نحو اینها ناشی می شود در این نوع از علوم، انسان درنگ نمی کند بدون اراده مجدد، مقتضای آنرا انجام میدهد.

و اما اگر واسطه واقع شدن علم و تصدیق در موردی، مورد شک و تردید باشد بطوریکه نیاز به بررسی و تصدیق به آن دارد شروع می کند در تطبیق عناوین و اوصاف کمالیه بر فعلش، در این صورت اگر کوشش او منتهی شد به اینکه فعل را که می خواهد انجام دهد کمال برای او هست آنرا انجام میدهد و اگر برخلاف آن منتهی شد آنرا ترک می نماید. (این حالت روانی) میل و انعطاف به یکی از دو طرف (یعنی کمال بودن عملی برای او و یا نبودن آن) همان چیزی است که ما آنرا «اختیار» می نامیم و فعل صادر از آن را «فعل اختیاری» می گوئیم.

حاصل کلام اینکه فعل این نوع از فاعل که دارای علم (و بر اساس آگاهی) است متوقف بر تصدیق او به وجوب فعل و لزوم آن یعنی کمال بودن فعل او می باشد و نیز متوقف است بر تصدیق به لزوم ترک آن یعنی کمال نبودن فعل برای او. (و این حالت روانی نیز از دوشق خالی نیست یا اینکه):

۱- آنچه تمامیت شیء به آن است کمال آن شیء می باشد و آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد در ذلت یا در صفات، کمال گویند. (شارح)

تصدیق به وجوب فعل یا ترک آن، حاضر در نفس بوده، یعنی نیازی به تأمل فکری برای او نباشد انسان آن فعل را بدون تأمل و نظر، عمل می‌کند و یا اینکه تصدیق به وجود فعل یا ترک آن، حاضر در نفس نمی‌باشد یعنی نیاز به تفکر و تأمل دارد تا بتواند بر فعلی که می‌خواهد آنرا انجام دهد صفت وجوب و رجحان را (در صورت مصلحت) و صفت محال بودن و مرجوحیت را (در صورت عدم مصلحت) مطابقت بدهد بدون فرق بین اینکه رجحان فعل و مرجوحیت ترک، هستند به طبع امر باشد مثل کسی که زیر دیواری نشسته که نزدیک است روی او خراب شود و به مجزء احساس خطر و انهدام آن، از زیر این دیوار بلند می‌شود (و در جای امنی می‌نشیند) یا اینکه هر دو (رجحان فعل و مرجوحیت ترک) مستند به اجبار اجبار کننده‌ای، باشد مثل کسی که زیر دیوار سایه‌دار نشسته و جبار و ستمکاری او را تهدید می‌کند که اگر از آنجا بلند نشود آن دیوار را روی او خراب می‌کند در این صورت به جهت ترس از انهدام آن دیوار از آنجا بلند می‌شود بدیهی است که فعل (انهدام دیوار) در هر دو صورت بالا، ارادی است و تصدیق بوجوب قیام از زیر آن دیوار و بجای امن رفتن نیز در هر دو صورت، ارادی و به یک نحو انجام می‌گیرد.

از اینجا ظاهر می‌شود که فعل اجباری با فعل اختیاری مباین هم نبوده و این دو به حسب وجود خارجی از همدیگر متمیز نیستند بطوریکه فاعل بجبر (یک قسم جداگانه بوده) قسیم (دو ضد و مقابل) فاعل به قصد باشد.

آری نهایت چیزی که اجبار کننده آنرا انجام می‌دهد این است که اجبار کننده فعل را یک طرفه قرار می‌دهد (یعنی یک طرف فعل را در نظر فاعل را جح می‌گرداند بطوریکه شخص اکراه شده عمل به آن را ضروری و لازم می‌بیند) و در نتیجه فاعل مکره (یعنی فاعل اکراه شده) با فعلی مواجه می‌گردد که یک طرفه است و برای او چاره‌ای جز عمل به فعل اکراه شده وجود ندارد و ناگزیر آنرا انجام می‌دهد همانطور که فعل را فاعل به حسب طبعش انجام میداد (بدون اینکه در ماهیت عمل تنبیری پیدا شود و بدون اینکه اراده فعل، از او سلب شود و بدون اینکه به حسب وجود خارجی آن دو، از همدیگر متمیز گردند پس «فاعل به جبر» به عنوان فاعل دارای علم که مؤثر در فعلش می‌باشد دارای اراده و اختیار می‌باشد پس نمی‌توان

«فاعل به جبر» را قسمی مستقل از فاعل به قصد محسوب داشت.

آری مثلاً در سنن و آداب اجتماعی خود بین فعل اختیاری و اجباری، فرقی قائل می‌شوند و برای حفظ مصلحت اجتماع و رعایت قوانین جاری، تبعیت از آنها را لازم می‌شمرند و عمل به آنها را مدح می‌کنند و عامل به آنها را مستوجب ثواب و تارک آنها را ذم و او را مستوجب عقاب میدانند.

دو نتیجه:

از مطالب بالا دو نتیجه زیر را می‌گیریم:

۱- انقسام فعل به اختیاری و جبری، انقسام اعتباری است نه حقیقی.

۲- «فاعل به عنایت» داخل در نوع «فاعل به قصد» است (یعنی در آن انگیزه زاید بر علم موجود است، مجرد تصور فعل، منشأ صدور آن فعل نیست) زیرا تصور سقوط مثلاً از کسی که بر روی شاخه بلند ایستاده است علم واحدی است که در انسان ترسو موجود است بطوریکه تصور سقوط، او را بدهشت و وحشت انداخته در نتیجه سقوط می‌کند و از اینرو کسی که ایستادن او در روی شاخه بلند برای او در اثر تکرار عمل عادت شده باشد او هرگز از ایستادن در روی شاخه بلند ترسی ندارد و لذا سقوط نیز نمی‌کند مثل بنائی که بالای ساختمانها و دیوارهای فوق‌العاده بلند می‌رود و حرکت می‌کند و هیچ بزمین، نیز نمی‌افتد.

پس کسی که بالای دیوار بلندی می‌ایستد او می‌داند که ممکن است در جای خودش بایستد و سالم باشد یا بیفتد و هلاک گردد، حال اگر خوف بر او مستولی گردد و وحشت شدید باو دست دهد و جذب تصور سقوط بر زمین، نفس او فرا گیرد فوراً بر زمین سقوط می‌کند بخلاف انسانی که عادت به ایستادن روی دیوار بلند دارد در نفس او دو صورت ذهنی بالا (یعنی امکان نیفتادن او و در نتیجه سلامت نفس و یا افتادن او بزمین و در نتیجه هلاکتش هر دو) موجود است بدون اینکه خوف و دهشت به او دست بدهد و با وجود این حالت باقی ماندن و ایستادن در مکان خودش را روی دیوار انتخاب می‌کند و بزمین نیز نمی‌افتد.

(پس علم به تنهایی علت و منشأ انجام فعل نیست بلکه تحقق فعل نیاز به انگیزه‌ای

غیر از تصوّر آن فعل دارد و انگیزه سقوط در کسی که می ترسد موجود است و در کسی که نمی ترسد وجود ندارد).

در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه رهائی از حالت ترس یک انگیزه عقلانی برای سقوط از بالای دیوار بلند مثلاً به شمار نمی رود زیرا افتادن از دیوار بلند خود دارای مفسده‌ای است بیشتر از مفسده رهائی از حالت ترس، پس توجیه و تحلیل این مسئله چگونه که انسان ترسیده برای رهائی از حالت ترس سقوط را انتخاب می کند؟
در پاسخ این سؤال می گوئیم:

صرف اینکه فعل سقوط از روی دیوار بلند یک غایت شایسته و عقلانی نمی باشد موجب این نمی شود که فاعل آن هیچ داعی و انگیزه‌ای نسبت به انجام آن نداشته باشد زیرا که انگیزه، اعم از انگیزه عقلانی است حتی وهمی و خیالی را نیز در بر می گیرد (پس چه بسا از افعال اختیاری انسان عاقل، وجود دارد که انگیزه‌های خیالی و یا وهمی موجب پیدایش آن افعال می گردد) چنانکه به زودی در بحث لعب و عبث توضیح آن خواهد آمد.

خلاصه درس سی و ششم:

اتصاف ماهیت ممکن به وجود، نیازمند وجود مرجحی است و گرنه ماهیت ممکن باعتبار ذاتش نه وجود را دارد و نه عدم را پس مرجح، موجود است و دارای شأنی است غیر از شأن ماهیت نسبت به وجود، شأن ماهیت نسبت به وجود تنها قبول است و اما شأن مرجح عطاء وجود است.

در این میان عقل سه چیز را محال می‌داند:

۱- اتصاف ماهیت به شأن مرجح یعنی اعطاء و فعلیت محال است.

۲- محال است مرجح، صفت و شأن ماهیت را که عبارت از قبول است داشته باشد.

۳- شأن اعطائی با شأن قبولی نیز محال است یکی باشد.

علت فاعلی هم در عالم ماده و هم در عالم مجزئات موجود است پس هیچ موجود ممکنى خواه مادی و خواه مجزء بی‌نیاز از علت فاعلی نیستند. تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده است.

اقسام فاعل:

فاعل بالطبع فاعل قسری فاعل برضا فاعل بقصد فاعل بتجلی فاعل تسخیری

فاعلیت انواع موجودات به طور کلی دو گونه‌اند:

۱- فاعلیت طبیعی یعنی موجوداتی هستند که طبع آنها ایجاب می‌کند که افعال از آنها صادر شود و علم در فاعلیت آنها اصلاً دخالتی ندارد مثل عناصر.

۲- فاعلیت برخی از انواع موجودات که در صدور فعل از آنها علم دخالت دارد مثل انسان پس انسان بواسطه علم می‌خواهد تشخیص دهد افعالی که در آنها کمال برای او است کدام‌ها می‌باشد؟ و کمال فعل را از غیر کمال تشخیص و تمیز دهد و میل و انعطاف به یکی از دو طرف کمال بودن عملی برای او و یا نبودن آن در فلسفه آنرا بنام «اختیار» می‌نامند و

فعل صادر از آن را «فعل اختیاری» می‌گویند.

انقسام فعل به اختیای و جبری، انقسام اعتباری است نه حقیقی و فعل اختیاری بافعل اجباری مابین هم نبوده و بحسب وجود خارجی از همدیگر متمیز نیستند بطوریکه فاعل به جبر قسیم و ضدّ و مقابل فاعل به قصد باشد.

«فاعل به عنایت» داخل در نوع «فاعل به قصد» است، عقلاء در غایت و مقصدی که عمل به آنرا مصلحت می‌دانند در این مورد تنها «فاعل به قصد» هستند بدون اینکه فاعل به عنایت باشند.

تفصیل این مطالب و توضیح آنها در متن درس ذکر شده، مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- ماهیت در اتصافش به وجود نیازمند علت مُرجَح وجود است می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۲- شان مُرجَح وجود ماهیت چیست؟ و چه فرقی با شان ماهیت نسبت به وجود دارد توضیح دهید.
- ۳- «فاعل به طبع» را توضیح و برای آن مثالی بیاورد.
- ۴- «فاعل به قسر» را تعریف و برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۵- «فاعل به جبر» چگونه فاعلی است؟ ضمناً برای آن مثالی بیاورید.
- ۶- «فاعل به قصد» را بیان و برای آن مثالی ذکر نمائید.
- ۷- «فاعل بتجلی» را تعریف و برای آن مثالی بیاورید.
- ۸- آیا جایز است فاعل به جبر و فاعل به عنایت را داخل در «فاعل به قصد» کرد یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۹- «فاعل به تسخیر» چگونه فاعلی است؟ و برای او مثالی ذکر کنید.
- ۱۰- فاعلیت انواع موجودات دو گونه‌اند آن‌دو را ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۱۱- فاعلیت به عنایت چگونه فاعلی است؟ ضمناً آیا فاعل به عنایت داخل در نوع «فاعل به قصد» است یا نه در هر صورت چرا؟

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

(٣٧)

الفصل الثامن

فِي أَنَّهُ لَا مُؤَثِّرَ فِي الوجودِ بِحَقِيقَةٍ مَعْنَى الْكَلِمَةِ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَهُ

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْعِلِّيَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ سَارِيَّةٌ فِي الْمَوْجُودَاتِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ إِلَّا وَهُوَ عِلَّةٌ لَيْسَتْ بِمَعْلُولَةٍ أَوْ مَعْلُولٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَشَيْءٍ وَمَعْلُولٌ لَشَيْءٍ، وَتَقَدَّمَ أَنَّ سِلْسِلَةَ الْعِلَلِ تَنْتَهِي إِلَى عِلَّةٍ لَيْسَتْ بِمَعْلُولَةٍ وَهُوَ الْوَاجِبُ تَعَالَى، وَتَقَدَّمَ أَنَّهُ تَعَالَى وَاحِدٌ وَحْدَةً حَقَّةً لَا يَتَشَبَّهُ وَلَا يَنْكَرُزُ وَغَيْرُهُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ مَفْرُوضٍ وَاجِبٌ بِهِ تُمْكُنُ فِي نَفْسِهِ، وَتَقَدَّمَ أَنَّ لَأَعْنَى لِلْمَعْلُولِ عَنِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ، كَمَا أَنَّهُ لَا غَنَى لَهُ عَنِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ، فَهُوَ تَعَالَى عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِلْكُلِّ فِي عَيْنِ أَنَّهُ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ وَتَقَدَّمَ أَنَّ الْعِلِّيَّةَ فِي الوجودِ وَهُوَ أَتَمُّ الْجَمَاعِلِ وَأَنَّ وجودَ الْمَعْلُولِ رَابِطٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَلَيْهِ قَائِمٌ بِهَا كَمَا أَنَّ وجودَ الْعِلَّةِ مُسْتَقِلٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مَقُومٌ لَهُ لَا حَكْمَ لِلْمَعْلُولِ إِلَّا وَهُوَ لوجودِ الْعِلَّةِ وَبِهِ.

فَهُوَ تَعَالَى الْفَاعِلُ الْمُسْتَقِلُّ فِي مَبْدَيْهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْقَائِمُ بِذَاتِهِ فِي إِحْبَادٍ وَعِلِّيَّةٍ وَهُوَ الْمُؤَثِّرُ بِحَقِيقَةٍ مَعْنَى الْكَلِمَةِ، لَا مُؤَثِّرَ فِي الوجودِ إِلَّا هُوَ، لَيْسَ لِغَيْرِهِ مِنَ الْإِسْتِقْلَالِ الَّذِي هُوَ مَبْلَاكُ الْعِلِّيَّةِ وَالْإِيجَادِ إِلَّا الْإِسْتِقْلَالُ النَّسْبِيُّ فَالْعِلَلُ الْفَاعِلِيَّةُ فِي الوجودِ مُعَدَّاتٌ مُسْقَرَّةٌ لِلْمُعَالِيلِ إِلَى فَيْضِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ وَفَاعِلُ الْكُلِّ تَعَالَى.

هَذَا بِالنَّظَرِ إِلَى حَقِيقَةِ الوجودِ الْأَصْلِيَّةِ الْمُتَحَقِّقَةِ بِمَرَاتِبِهَا فِي الْأَعْيَانِ وَأَنَّهُ بِالنَّظَرِ إِلَى

مَا يَغْتَبِرُهُ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَالْعَرَضِيَّةِ الْمُتَلَبِّسَةِ بِالْوُجُودِ الْمُسْتَقْلَةِ فِي ذَلِكَ فَهُوَ تَعَالَى
 عِلَّةٌ تَنْتَهِي إِلَيْهَا الْعِلَلُ كُلُّهَا فَمَا كَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ يَنْتَهِي إِلَيْهِ وَاسْطَةً فَهُوَ عِلَّتُهُ وَمَا كَانَ مِنْهَا
 يَنْتَهِي إِلَيْهِ بِوَاسْطَةٍ فَهُوَ عِلَّتُهُ، وَ عِلَّةُ عِلَّةِ الشَّيْءِ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ فَهُوَ تَعَالَى فَاعِلُ كُلِّ
 شَيْءٍ وَالْعِلَلُ كُلُّهَا مَسْخَرَةٌ لَهُ.

الفصل التاسع

فى أَنَّ الْفَاعِلَ التَّامَّ الْفَاعِلِيَّةَ أَقْوَى مِنْ فِعْلِهِ وَأَقْدَمُ

أَمَّا أَنَّهُ أَقْوَى وَجُوداً وَأَشَدُّ فَلِأَنَّ الْفِعْلَ وَهُوَ مَعْلُولُهُ وَابْطِئَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ قَائِمُ الْهَوِيَّةِ بِهِ، وَهُوَ الْمُسْتَقِلُّ الَّذِى يَقُومُهُ وَيَحِيطُ بِهِ وَلَا تَعْنِي بِأَشَدِّيَّةِ الْوُجُودِ إِلَّا ذَلِكَ وَهَذَا يَجْرَى فِي الْعِلَّةِ التَّامَّةِ أَيْضاً كَمَا يَجْرَى فِي الْفَاعِلِ الْمُؤَثِّرِ وَقَدْ عَدَّ صَدْرُ الْمُتَالِهِينَ، رده، الْمَسْأَلَةَ بَدِئِيَّةً، إِذْ قَالَ: «الْبِدَآءَةُ حَاسِمَةٌ بِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمُؤَثِّرَةَ هِيَ أَقْوَى لِذَاتِهَا لِذَاتِهَا مِنْ مَعْلُولِهَا فَمَا يَفْعُ بِهِ الْعِلَّةُ وَفِي غَيْرِهَا لَا يُمْكِنُ الْجَزْمُ بِذَلِكَ ابْتِدَاءً»، إِنْتَهَى. (الأسفار، ج ٢ ص ١٨٧)

وَأَمَّا أَنَّهُ أَقْدَمُ وَجُوداً مِنْ فِعْلِهِ، فَهُوَ مِنَ الْفِطْرَتَاتِ، لِمَكَانِ تَوَقُّفِ وَجُودِ الْفِعْلِ عَلَى وَجُودِ فَاعِلِهِ وَهَذَا أَيْضاً كَمَا يَجْرَى فِي الْفَاعِلِ يَجْرَى فِي الْعِلَّةِ التَّامَّةِ وَسَائِرِ الْعِلَلِ وَالْقَوْلُ بِأَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ مَعَ الْمَعْلُولِ، لِأَنَّ مِنْ أَجْزَائِهَا الْمَادَّةَ وَالصُّورَةَ اللَّتَيْنِ هُمَا مَعَ الْمَعْلُولِ بِلَ عَيْنِ الْمَعْلُولِ، فَلَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ لِاسْتِزَامِهِ تَقَدُّمَ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ. مَعْدُوقٌ بِأَنَّ الْمَادَّةَ كَمَا تَقَدَّمُ عَلَيْهِ مَادِيَّةٌ لِمَجْمُوعِ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الَّذِى هُوَ الشَّيْءُ الْمُرَكَّبُ وَكَذَا الصُّورَةُ، عَلَيْهِ صَوْرَتُهُ لِلْمَجْمُوعِ مِنْهَا وَأَمَّا الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْهَا فَلَيْسَ بِعِلَّةٍ لَشَيْءٍ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَيْهِ مُتَقَدِّمَةٌ وَالْمَجْمُوعُ مَعْلُولٌ مُتَأَخِّرٌ فَلَا إِشْكَالَ وَهَذَا مَعْنَى مَا قِيلَ: إِنَّ الْمُتَقَدِّمَ هُوَ الْأَحَادُ بِالْأَسْرِ وَالْمُتَأَخِّرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ بِعِطْرِ الْجَمْعِ.

الفصل العاشر

فى أَنَّ البسيط يَمْتَلِعُ أَنْ يَكُونَ فاعِلاً وَقابِلاً

المشهور من الحكماء عَدَمُ جوازِ كَوْنِ الشئ الواحدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ فاعِلاً وَقابِلاً مطلقاً وَاحْتِزَازَ بَقِيْدِ وَحْدَةِ الحَيْثِيَّةِ عَنِ الأنواعِ المادِّيَّةِ الَّتِي تَفْعَلُ بِصُورِها وَتَقْبَلُ بِموادِّها. كالتَّارِ تَفْعَلُ الحَرارةَ بِصُورِها وَتَقْبَلُها بِمادِّها. وَذَهَبَ المتأخِّرونَ إِلَى جِوازِهِ مطلقاً. وَالحَقُّ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ ما كَانَ القَبُولُ فِيهِ بِمعْنى الانْفِعالِ وَالِاسْتِكمالِ الخارجِىِّ فَلَا يَجْمَعُ القَبُولُ الفِعْلَ فِي شئٍ وَاحِدٍ جَمْعاً هُوَ وَاحِدٌ. وَما كَانَ القَبُولُ فِيهِ بِمعْنى الاتِّصافِ وَالاِنْتِزاعِ مِنْ ذاتِ الشئِ مِنْ غيرِ انْفِعالٍ وَتأثيرٍ خارجِىٍّ كِلَوازِمِ الماهِيَّاتِ فيجوزُ اجْتِماعُهما. وَالحِجَّةُ عَلَى ذلكِ أَنَّ القَبُولَ بِمعْنى الانْفِعالِ وَالتَّأثيرِ يَلْزَمُ الفَقْدانُ وَالفعلُ يَلْزَمُ الوجودانِ وَهما جِهَتانِ مُتَبَايِنَتانِ مُتَدافِعَتانِ لِاجْتِمَاعِهما فِي الواحدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ وَأما لَوَازِمُ الماهِيَّاتِ مثلاً كزوجيَّةِ الأربعةِ فَإِنَّ تمامَ الذَّاتِ فِيها لَا يَعْقِلُ خاليةً مِنْ لَازِمِها حَتَّى يَتَصَوَّرَ فِيها مَعْنَى الفَقْدانِ فَالقَبُولُ فِيها بِمعْنى مطلقِ الاتِّصافِ. وَلَا ضَرِرَ فِي ذلكِ.

وَاحتِجَّ المشهورُ عَلَى الإِمْتِناعِ مطلقاً بِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُما أَنَّ الفِعْلَ وَالقَبُولَ أَثَرانِ مُتَغَايِرانِ. فَلَا يَصْدُرانِ عَنِ الواحدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ.

الثَّانِي أَنَّ نِسْبَةَ الفاعِلِ إِلَى مَقْبُولِهِ بِالإِمكانِ وَنِسْبَةُ الفاعِلِ التَّامِّ الفاعِلِيَّةِ إِلَى فَعْلِهِ بِالوُجوبِ فَلَوْ كَانَ شئٌ وَاحِدٌ فاعِلاً وَقابِلاً لَشئٍ كَانَتْ نِسْبَتُهُ إِلَى ذلكِ بِالإِمكانِ وَوُجوبِ مَعاً وَهما مُتَغَايِرانِ وَتَنافِي اللَّوْازِمِ مُسْتَلزِمٌ لَتَنافِي الْمَلْزُومَاتِ.

وَالْحِجَّتَانِ لَوْ تَمَّتَا لَمْ تَدَلَّا عَلَى أَكْثَرٍ مِنْ إِمْتِنَاعِ الْفِعْلِ وَالْقَبُولِ بِعَنِ الْإِنْفِعَالِ وَ
التَّأَثُّرِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ بِمَا هُوَ وَاحِدٌ وَأَمَّا الْقَبُولُ بِعَنِ الْإِتِّصَافِ كَاتِّصَافِ الْمَاهِيَّاتِ بِلَوَازِمِهَا
فَلَيْسَ أَثَرًا صَادِرًا عَنِ الذَّاتِ يَسْبِقُهُ إِمَّاكَانٌ.

وَالْحِجَّتَانِ مَعَ ذَلِكَ لَا تَحْلُوَانِ مِنْ مَنَاقِشَةٍ، أَمَّا الْأُولَى فَلَأَنَّ جَعْلَ الْقَبُولِ أَثَرًا صَادِرًا
عَنِ الْقَابِلِ يُوجِبُ كَوْنَ الْقَابِلِ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً لِلْقَبُولِ فَيَرُدُّ الْإِسْكَالُ فِي قَبُولِ الْقَابِلِ الْبَسِيطِ
لِلصُّورَةِ حَيْثُ أَنَّهُ يَفْعَلُ الْقَبُولَ وَيَصِيرُ جُزْءًا مِنَ الْمُرَكَّبِ وَهَذَا أَثَرَانِ لَا يَصْدُرَانِ عَنِ الْوَاحِدِ.
وَأَمَّا الثَّانِيَةُ فَلَأَنَّ نِسْبَةَ الْعِلَّةِ بِمَا أَتَتْهَا إِحْدَى الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ إِلَى الْفِعْلِ لَيْسَتْ نِسْبَةً
الْوَجُوبِ إِذْ مَجْرُودٌ وَجُودُ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ لَا يَسْتَوْجِبُ وَجُودَ الْمَعْلُولِ مَا لَمْ يَنْصَمِ إِلَيْهَا سَائِرُ
الْعِلَلِ اَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ عِلَّةً تَامَّةً رَحَدَهَا وَ مَجْرُودٌ فَرَضِ الْفَاعِلِ تَامَ الْفَاعِلِيَّةِ وَالْمَرَادُ
بِهِ كَوْنُهُ فَاعِلًا بِالْفِعْلِ بِانْضِمَامِ بَقِيَّةِ الْعِلَلِ إِلَيْهِ، لَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نِسْبَتِهِ فِي نَفْسِهِ إِلَى الْفِعْلِ مِنْ
الْإِمَّاكَانِ إِلَى الْوَجُوبِ.

وَاحْتِجَّ الْمُتَأَخَّرُونَ عَلَى جَوَازِ كَوْنِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ فَاعِلًا وَقَابِلًا
بِلَوَازِمِ الْمَاهِيَّاتِ بِمَا الْبَسِيطُ مِنْهَا فَما مِنْهَا إِلَّا وَلَهُ لَزِمٌ أَوْ لَوَازِمٌ كَمَا لَا يُمْكِنُ وَكَوْنُهُ مَاهِيَّةً وَ
مَفْهُومًا، وَكَذَا الْمَفَاهِيمُ الْمُتَنَزِّعَةُ مِنْ ذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى كَوُجُوبِ الوجودِ وَالْوَحْدَانِيَّةِ فَإِنَّ
الذَّاتِ فَاعِلٌ لَهَا وَقَابِلٌ لَهَا.

وَالْحَقَّةُ كَمَا عَرَفْتَ لَا تَبِمِ الْأَفْهَامِ الْقَبُولِ فِيهِ بِعَنِ الْإِتِّصَافِ فَالْقَبُولُ وَالْفِعْلُ فِيهِ
وَاحِدٌ وَأَمَّا مَا كَانَ الْقَبُولُ فِيهِ إِنْفِعَالًا وَتَأَثُّرًا وَاسْتِحْكَالًا، فَالْقَبُولُ فِيهِ يَلَازِمُ الْفُقْدَانُ وَالْفِعْلُ
يَلَازِمُ الْوُجْدَانُ وَهُمَا مُتَتَابِعَانِ لَا يَحْتِمِعَانِ فِي وَاحِدٍ.

درس سی و هفتم

(۳۷)

فصل هشتم

در اینکه در عالم وجود مؤثری به معنای حقیقی

کلمه جز خداوند نیست^(۱)

سابقاً گذشت که (قانون) علّیت و معلولیت در تمام موجودات، ساری و جاری است، هیچ موجودی نیست جز اینکه او علّت است. معلول نیست یا معلول است علّت برای شی‌ای نیست یا علّت برای شیء است و معلول برای شیء (دیگر).

و نیز گذشت که سلسله علل (بالاخره) به علّی منتهی می‌شود که خودش معلول نیست و او واجب‌الوجود است.

و نیز گذشت اینکه واجب‌الوجود، واحد است بوحّد حقّه (یعنی ذات باری تعالی عین وحدت است نه ذات متضف بوحّد، پس ذات او) دو نمی‌شود و تکرّر نیز (در وجود او) معنی ندارد.

ولکن غیر او از موجودات فرض شده همه، فی نفسه ممکن بوده و به توتط او واجب

۱- اسفار ج ۳ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۹ (شارج).

می‌گردند و نیز گذشت که هیچ معلولی از علت فاعلی، بی‌نیاز نیست همانطور که هیچ معلولی از علت تامه، بی‌نیاز نیست پس خداوند، علت تامه برای همه موجودات (ممکن) می‌باشد (زیرا غیر او چیزی موجود نیست تا موجودات ممکن وابسته به آن باشد) و در عین حال، علت فاعلی (برای همه موجودات ممکن) می‌باشد.

و نیز گذشت که علتیت، در (ظرف) وجود است و اثر جاعل می‌باشد (نه ماهیت و نه انصاف ماهیت به وجود یعنی صیوررت) و نیز گذشت که وجود معلول نسبت به علت فاعلی خویش از قبیل وجود رابطه بوده، قائم به علت خویش می‌باشد، همانطور که وجود علت (در رابطه با معلول) نسبت به معلولش وجود مستقلی بوده، مقوم معلول می‌باشد و هیچ حکمی برای معلول نیست جز اینکه آن به جهت وجود علت پیدا شده و به واسطه علت، موجود است مثل اینکه معلول ایجاد کننده شیء دیگری مثل صورتهای وهمی و خیالی بوده باشد همه آنها در سایه علت و به جهت واسطه بودن معلول به علتش پیدا شده است).

پس خداوند تبارک و تعالی در مبدائیت برای موجودات، فاعل مستقل بوده و علی الاطلاق است (یعنی مبدائیت او هیچ قند و شرطی ندارد) و وجود او و ایجاد و علتش، قائم به ذات خویش بوده، او مؤثر در وجود و تحقق است به تمام معنای حقیقی کلمه و مؤثری در کل وجود، جز او نیست و برای غیر او (از موجودات ممکن مادی و غیر مادی همه) استقلالی در وجود نیست استقلالی که ملاک علتیت و ایجاد است جز استقلال نسبی (که برخی از موجودات نسبت به برخی دیگر مستقلاً عمل می‌کنند و تأثیر در دیگری دارند و این مقدار از تأثیر در ظرف وجود، محقق است و نکتان همه علتها در عالم مادیات و در عالم مجزئات و بطور کلی در عالم امکان نسبت به علت اولی و مؤثر حقیقی در وجود یعنی خدا، هیچ استقلالی از خود ندارند و تنها شرایط قابلیت قوابل و مجاری فیض الهی را فراهم می‌آورند).

پس علل فاعلی در (صحنه) وجود و هستی (از قبیل) مُتعدات بوده، معلولها را بسوی فیض مبداء اول و فاعل کل وجود (یعنی واجب‌الوجود) نزدیک می‌گردانند.

مطالب بالا با ملاحظه و نظر به این حقیقت است که وجود، اصیل بوده در اعیان ظرف خارج با جمیع مراتب خود، متحقق هستند اما با ملاحظه بماهیات جوهری و غرضی که

عقل آنها را اعتبار می‌کند و متلبس به لباس وجود هستند و در ظرف اعتبار عقلی، مستقل به نظر می‌رسند در حقیقت خداوند علتی است که همه علتها به او منتهی می‌شود.

پس آنچه از اشیاء که بدون واسطه، منتهی بخدای تعالی می‌شوند پس او علت آن شیء می‌باشد و آنچه از اشیاء که با واسطه به او منتهی می‌شوند پس او علت آن اشیاء است و علت علت شیء نیز در حقیقت علت آن شیء محسوب می‌شود و در نتیجه، خداوند که علت علت اشیاء می‌باشد برای هر شی‌ای فاعلیت دارد و همه علل، مسخر برای او محسوب می‌شوند.

فصل نهم

در اینکه فاعل تامّ در فاعلیّت از فعلش قویتر و مقدّم تر است

اما اینکه وجود فاعل، قویتر و شدیدتر از وجود فعلش می باشد برای اینکه فعل (فاعل)، معلول او است و نسبت به فاعل خود وجود رابطی داشته، هویت و تشخیصش، قائم بخود فاعل می باشد (زیرا) فاعل، مستقل بوده، مقوم فعل و محیط به آن می باشد و ما از شدیدتر بودن وجود، جز این معنی را، اراده نمی کنیم.

و این مطلب همانطور که در فاعل مؤثر جریان دارد، در مورد علت تامّه نیز جاری می گردد. صدر المتألهین شیرازی (ره) در اسفار ج ۲ ص ۱۸۷ این مسأله را بدیهی شمرده و فرموده است:

«الْبِدْأَةُ حَاصِلَةٌ بِأَنَّ السِّلْسِلَةَ الْمُؤَثَّرَةَ هِيَ أَقْوَى لِذَاتِهَا مِنْ مَثْلُولِهَا فِيمَا تَقَعُ بِهِ الْعِلِّيَّةُ وَ فِي غَيْرِهَا لَا يُمَكِّنُ الْجَزْمُ بِذَلِكَ ابْتِدَاءً». «بدهات عقلی، حکم می کند که علت مؤثر (یعنی علت فاعلی) به ملاحظه ذاتش (از لحاظ وجود) قویتر از وجود معلول است در مواردی که علّیت در آنها واقع هست (و آن مواردی است که علّیت بین دو شیء در وجود است نه در ماهیت) و در غیر علت مؤثر جزم به قوی تر بودن وجود علت بر وجود معلول، ابتداء ممکن نیست».

تا اینجا کلام (فیلسوف شرق) صدر المتألهین (ره) بود که بیان گردید.

اما اینکه وجود فاعل از وجود فعلش مقدّم تر است برای اینکه این مطلب از (جمله) فطریات است (یعنی از جمله قضایائی است که دلیل اش همراهش می باشد و نیاز به استدلال ندارد) زیرا وجود فعل بر وجود فاعل اش همواره متوقّف است (پس فاعل، قبل از فعل اش تحقیق می یابد سپس فعل از او صادر می گردد و این مطلب که در مورد فاعل نسبت به فعلش گفتیم در علت تامّه و سایر علل نیز جریان دارد (یعنی علت تامّه و سایر علل بر فعل خود یعنی معلول خویش تقدّم وجودی دارد).

ایراد:

حاصل ایراد اینکه علت تامّه (مقارن و) همراه و توأم با معلول است (نه مقدّم بر آن) زیرا از (جمله) اجزاء علت تامّه، ماده و صورت است که نزد و همراه معلول بوده بلکه عین معلول هستند نه مقدّم بر معلول زیرا مقدّم بودن ماده و صورت (که عین معلول است) بر خود معلول مستلزم (دور یعنی) تقدّم شیء بر خودش بوجود می باشد (و این نیز عقلاً محال می باشد).

پاسخ:

پاسخ ایراد بالا این است که ماده چنانکه سابقاً گذشت علت مادی است بر مجموع ماده و صورتی که اشیاء (مادی) از آن دو ترکیب شده است و هم چنین صورت، علت صوری است بر مجموع مرکّب از ماده و صورت و اما مجموع حاصل از ماده و صورت برای شیء ای، علت نیست پس هر یک از ماده و صورت، علت مقدّم بر شیء مرکّب از ایندو می باشد و لکن مجموع ماده و صورت، معلول است و متأخّر از ماده و صورت پس اشکالی در اینجا باقی نمی ماند.

توضیح بالا، معنای جمله زیر است که از ناحیه فلاسفه گفته شده:

«إِنَّ الْمُتَقَدِّمَ هُوَ الْأَحَادُ بِالْأَسْرِ وَالْمَتَأَخِّرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ بِشَرْطِ الْاجْتِمَاعِ» یعنی «متقدّم در اشیاء مرکّب دارای اجزاء، تمام احاد (و اجزاء) مرکّب بوده و متأخّر، مجموع احاد (و اجزاء) مرکّب بشرط اجتماع اجزاء با یکدیگر می باشد».

فصل دهم

در اینکه (شیء) بسیط محال است هم فاعل باشد و هم قابل

مشهور نزد حکماء این است که شیء واحد از این جهت که واحد است مطلقاً جایز نیست هم فاعل باشد و هم قابل.

حکماء با قید حیثیت (یعنی قید از این جهت که واحد است) احتراز نموده‌اند از انواع مادی (مرکب از ماده و صورت) که توسط صورشان (اثری را ایجاد کرده) فاعلیت دارد و توسط موادشان قابلیت مثل آتش که به صورت آنشی خود ایجاد حرارت کرده فاعلیت دارند و با ماده آتش نیز قابلیت داشته (حرارت را برای ذات خویش می‌پذیرد).

(در مقابل قول مشهور دو قول دیگر نیز ابراز شده یکی قول متأخرین و دیگری قول

به تفضیل:)

متأخرین معتقدند که شیء واحد مطلقاً جایز است عقلاً هم فاعل باشد و هم قابل (نظر متأخرین هنگامی صحیح است که قبول به معنای اتصاف و انتزاع از ذات شیء ای باشد بدون انفعال و تأثر خارجی مثل لوازم ماهیت، در این مورد جایز است عقلاً فاعل و قابل یکجا جمع شوند مثل شیء با لازم خودش اما در صورتیکه مراد از قبول، انفعال و پذیرش خارجی باشد جمع فاعل و قابل یکجا عقلاً جایز نیست از اینجا است که مرحوم استاد علامه (ره) می‌فرماید:)

حق با قول به تفصیل است که عبارت از اینکه قبول اگر به معنای انفعال و استكمال خارجی باشد در این صورت قبول با فعل (یعنی قبلیت و فاعلیت) در شیء واحد از این جهت که شیء واحد است جمع نمی‌شوند و اما در صوریکه قبول به معنای ائصاف و انتزاع از ذات شیء باشد بدون انفعال و تأثیر خارجی مثل لوازم ماهیات در این صورت اجتماع قبول و فعل یکجا مانعی ندارد.

دلیل قول به تفصیل این است که قبول به معنای انفعال و تأثیر، ملازم فقدان است (یعنی قبل از قبول و انفعال، این شیء، صفت و این لازم را نداشته و فاقد آن بوده است) و اما فعل، ملازم با وجدان است و بدیهی است که این دو جهت، دو جهت متباین بوده، هم دیگر را دفع می‌کنند و در شیء واحد از این جهت که شیء واحد است جمع نمی‌شوند اما لوازم ماهیات مثل زوجیت عدد چهار معقول نیست که خالی از لازمش باشد تا اینکه معنی فقدان در آنها تصور شود و اشکالی متوجه شود زیرا قبول در آنها به معنای مطلق ائصاف (ماهیات به این لوازم) می‌باشد و اجتماع قابل و فاعل در لوازم ماهیات به معنای مطلق ائصاف مانعی از آن نیست.

دو دلیل مشهور بر اجتماع قابل و فاعل مطلقاً در شیء بسیط

دلیل اول اینکه فعل و قبول دو اثر متغایر با یکدیگر هستند (این مقدمه اول و اما مقدمه دوم): و بدیهی است از یک شیء، از این جهت که واحد هست دو اثر متغایر صادر نمی‌شود (و نتیجه این دو مقدمه، این است که محال و منتع است که شیء بسیط، هم قابل باشد و هم فاعل).

دلیل دوم اینکه نسبت فاعل به مقبولش، امکان و نسبت فاعلی که فاعلیت آن تام است نسبت به فعل خود، وجوب (و لزوم) است حال اگر شیء واحدی نسبت به شیء دیگری، هم فاعل باشد و هم قابل. در حقیقت لازم می‌آید که نسبت آن شیء واحد در رابطه با شیء دیگر در آن واحد، هم امکان باشد و هم وجوب و بدیهی است که این دو با هم متغایر می‌باشند و روشن است که تنافی لوازم، مستلزم تنافی ملزومات است (پس عقلاً امکان ندارد

که یک ملزوم و یک شیء واحد از این جهت که واحد است دو لازم متنافی داشته باشد).

نظر مرحوم طباطبائی (ره) دربارهٔ این دو دلیل:

اگر تمامیت دو دلیل بالا را فرض کنیم زیاده‌تر از این، دلالتی ندارد که اجتماع فعل و قبول به معنای انفعال و تأثر در شیء واحد از این جهت که شیء واحد است ممتنع می‌باشد و اما قبول به معنای انصاف مثل انصاف ماهیات به لوازم خودشان، از سنخ (مملول و) اثر صادر از ذات نیست تا نسبت به ذات خود، حالت امکان داشته، و امکان، سابق بر آن وجود داشته باشد (تا بگوئیم دو اثر متنافی مثل امکان و وجوب، بر شیء واحد از این جهت که واحد است محال می‌باشد) علاوه بر این، دو دلیل، خالی از مناقشه نیستند:

مناقشه در دلیل اول مشهور:

حاصل مناقشه این است که اگر قبول، اثر صادر از قابل باشد لازم می‌آید که قابل (یعنی هیولای اولی که در جسم موجود است)، علت فاعلی قبول باشد در این صورت اشکالی وارد می‌گردد و آن اینکه چگونه جایز است که قابل بسیط (یعنی هیولای اولی) قبول صورت جسمی کند؟ زیرا همان محذوری که اساس دلیل و احتجاج مشهور بود بر خودش وارد می‌گردد به این ترتیب که قابل بسیط، از طرفی علت فاعلی برای قبول صورت می‌شود و از طرفی نیز، قابل بسیط (بدنبال قبول صورت) جزء مرکب (که عبارت از ماده قابل و صورت است) می‌گردد و این هر دو، اثر هستند که از شیء واحدی مثل قابل بسیط، صادر می‌شوند این نیز (به مقتضای قاعده «الواحد» که سابقاً از آن بحث نمودیم) جایز نیست.

مناقشه در دلیل دوم:

حاصل آن اینکه علت فاعلی با ملاحظهٔ این جهت که علت فاعلی یکی از علل چهارگانه (علت مادی و علت صوری و علت فاعلی و علت غائی) است نسبت به فعل خودش از قبیل نسبت وجوب نیست زیرا مجرد وجود علت فاعلی، 'یجاب نمی‌کند که مملول، موجود و

محقّق باشد مگر اینکه سایر علل بر آن نیز، ضمیمه شده باشند.

و (بعبارت دیگر) معلول هنگامی موجود می‌شود که فاعل، به تنهایی علت تامّه باشد و مراد از تامّ بودن فاعل این است که به انضمام بقیّه علل، آن فاعل، فاعل بالفعل باشد پس مجزّد فرض تامّ بودن فاعل در فاعلیّت، موجب نمی‌شود که نسبت علت فاعلی در رابطه با فعل خودش که فی‌نفسه امکان است تغییر به وجوب پیدا کند.

دلیل متأخّرین

متأخّرین بر صحت عقیده خود که جایز است شیء واحد از این جهت که واحد است هم فاعل باشد و هم قابل به لوازم ماهیات، به خصوص به ماهیات بسیط استدلال کرده‌اند. توضیح کلام اینکه هیچ ماهیتی نیست جز اینکه برای او لازم یا لوازمی است مثل امکان و بودن شیء ماهیت و داشتن مفهوم و هم چنین مفاهیم انتزاع شده از ذات واجب تعالی مثل وجوب وجود و وحدانیت و زیرا ذات ماهیات و (واجب الوجود) برای این مفاهیم و لوازم، فاعلیّت داشته، قابل نیز می‌باشند.

اشکال بر دلیل متأخّرین

همانطور که سابقاً دانستید این حجت و دلیل نیز، تامّ نیست مگر در صورتی که قبول در این دلیل به معنای اثناف (ماهیات یا واجب‌الوجود) به این لوازم باشد و در نتیجه، قبول و فعل در آن یکی است (و دو اثر، وجود ندارد). و اما در صورتیکه قبول، معنای انفعال و تأثر و استکمال را داشته باشد در این صورت، قبول، ملازم با فقدان است و فعل، ملازم با وجدان و بدیهی است که این دو امر متناقض، در یک شیء جمع نمی‌شوند.

خلاصه درس سی و هفتم:

خداوند تبارک و تعالی در مبدأیت‌اش برای وجودات، فاعل مستقل بوده، و «هیچ قید و شرطی ندارد وجودش و ایجادش و علّیتش همه قائم، بذات خویش بوده، او مؤثر بتمام معنای حقیقی کلمه بوده و برای غیر او استقلالی در وجود نیست.

پس علل فاعلی در صحنه وجود از قیل معدّات بوده، معلولها را بسوی فیض مبدأ اول و فاعلی کل وجود نزدیک می‌گردانند.

این مطلب با توجه باصالت وجود واضح و روشن است اما با ملاحظه ماهیات جوهری و غرضی که عقل آنها را اعتبار می‌کند و در ظرف اعتبار عقلی، مستقل بنظر می‌رسند در حقیقت خداوند علّی است که همه علّتها بلو منتهی می‌شوند پس خداوند که علّت علّت اشیاء می‌باشد برای هر شی‌ای فاعلیت دارد و همه علل برای او مسخر محسوب می‌شوند. در میان مراتب وجود، وجود عاقل قویتر و شدیدتر از وجود فعلش می‌باشد.

این مطلب همانطور که در فاعل مؤثر جریان دارد در علّت تافه نیز جاری است این مطلب همراه عباراتی از صدر المتألهین و توضیح آن در متن درس بیان شده است.

آیا وجود فاعل از وجود فعلش مقدم‌تر است یا نه؟ در مقام پاسخ باین سؤال ایرادی در متن درس ذکر شده و پاسخی نیز از آن داده شده است مراجعه کنید.

آیا شی‌ء واحد از این جهت که واحد است می‌تواند در آن واحد هم فاعل باشد و هم قابل در این مسأله سه‌نظر از حکماء ابراز شده، نزد مشهور حکماء این عمل جایز نیست و نزد متأخرین از فلاسفه این عمل عقلاً جایز است و نزد مرحوم استاد علامه نظر سوم یعنی قول به تفضیل صحیح است و آن عبارت از اینکه قبول اگر به معنای انفعال و استکمال خارجی باشد در این صورت قابلیت و فاعلیت در شی‌ء واحد از این جهت که شی‌ء واحد است جمع نمی‌شوند و اما در صورتیکه قبول به معنای انصاف و انتزاع از ذات شی‌ء باشد بدون انفعال و تأثر خارجی مثل لوازم ماهیات در این صورت اجتماع قبول و فعل یکجا مانعی ندارد.

دلیل این ادّعا، همراه دو دلیل مشهور بر امتناع اجتماع قابل و فاعل مطلق در شیء بسیط و نظر مرحوم استاد علامه در این مقام و مناقشه در دو دلیل مشهور و بیان دلیل متأخرین و اشکال بر آن همه در متن درس ذکر شده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- چرا خداوند در فاعلیت‌اش برای موجودات فاعل مستقل و علی‌الاطلاق است توضیح دهید.
- ۲- وجود فاعل قویتر و شدیدتر است از وجود فعلش آیا میدانید چرا بیان کنید؟
- ۳- وجود فاعل، از وجود فعلش، مقدّم‌تر است علت آنرا توضیح دهید.
- ۴- اشکالی بر این نظر که وجود فاعل از وجود فعلش مقدّم‌تر است وارد شده آنرا بیان و پاسخ از آن را نیز ذکر کنید.
- ۵- دو دلیل قول مشهور بر «امتناع اجتماع قابل و فاعل مطلق در شیء بسیط» را ذکر کنید.
- ۶- مناقشه مرحوم استاد علامه در دو دلیل قول مشهور را بیان و توضیح دهید.
- ۷- دلیل متأخرین را در اثبات این قول که شیء واحد مطلقاً جایز است یعنی «عقلاً هم فاعل باشد هم قابل»، بیان و اشکال وارد بر آنرا نیز ذکر کنید.

(7A)

فِي الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ وَإِبْطَاتِهَا

ثُمَّ إِنْ اَلْمَحْرُكُ إِذَا كَانَ هُوَ الطَّبِيعَةُ وَهَزَلَتْ اَلْجِسْمُ شَيْءٌ مِنْ اَلْحَرَكَاتِ اَلْعَرَضِيَّةِ اَلْوَضِئِيَّةِ وَ اَلْكَيْفِيَّةِ وَ اَلْكَيْفِيَّةِ وَ اَلْأَيْنِيَّةِ مُسْتَكْمَلًا بِهَا اَلْجِسْمُ كَانَتْ اَلْغَايَةُ هُوَ اَلتَّحَامُّ اَلَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ اَلْمُتَحَرِّكُ بِحَرَكَتِهِ وَ تَطْلُبُهُ الطَّبِيعَةُ اَلْمَحْرُكَةُ بِتَحْرِيكِهَا. وَلَوْ لَا اَلْغَايَةُ لَمْ يَكُنْ مِنْ اَلْمَحْرُكِ تَحْرِيكٌ وَ لَئِنْ اَلْمُسْحَرَكُ كَحَرَكَهٗ هَا اَلْجِسْمُ اَلْمُسْتَحْرَكُ مَثَلًا "مِنْ اَلْوَضْعِ اَلْأَوَّلِ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ بِرِيدِ اَلْوَضْعِ اَلثَّانِي فَيَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ بِاَلْخُرُوجِ مِنْ اَلْوَضْعِ اَلْأَوَّلِ إِلَى اَلْوَضْعِ اَلثَّانِي فَسَيَسْتَقْبِلُ بِهِ قُوَّةً آخَرَ"

إِلَى فَرْدٍ مِثْلِهِ حَتَّى يَسْتَقَرَّ عَلَى وَضْعٍ ثَابِتٍ غَيْرِ مُتَغَيِّرٍ فَيَثْبُتَ عَلَيْهِ وَهُوَ التَّامُّ الْمَطْلُوبُ لِنَفْسِهِ
وَالْمُحَرِّكُ أَيْضاً يَطْلُبُ ذَلِكَ.

وَإِذَا كَانَ الْمُحَرِّكُ فَاعِلاً عِلْمِيّاً لِعِلْمِهِ دَخَلَ فِي تَعْلِهِ كَالنَّفُوسِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ
كَانَتْ الْحَرَكَةُ بِهَا مِنْ الْغَايَةِ الَّتِي هُوَ التَّامُّ مُرَادَةً لَهُ. لَكِنَّ الْغَايَةَ هِيَ الْمُرَادَةُ لِنَفْسِهَا وَ
الْحَرَكَةُ تَتَّبِعُهَا. لِأَنَّهَا لِأَجْلِ الْغَايَةِ كَمَا تَقْدَمُ، غَيْرَ أَنَّ الْفَاعِلَ الْعِلْمِيَّ رِيّاً يَتَخَيَّلُ مَا يَلْزَمُ الْغَايَةَ
أَوْ يَقَارِنُهَا غَايَةً لِلْحَرَكَةِ فَيَأْخُذُ مِنْتَهَى إِلَيْهِ لِلْحَرَكَةِ وَبُوجَدِ بَيْنَهُمَا تَخَيُّلاً فَيَحْرِكُ بِمَحْوَةٍ، كَمَنْ
يَتَحَرَّكُ إِلَى مَكَانٍ لِيَلْقَى صَدِيقَهُ أَوْ يَمْشِيَ إِلَى مَشْرِعَةٍ لَشَرْبِ الْمَاءِ وَكَمَنْ يَحْضُرُ السُّوقَ لِيَبِيعَ
وَيَشْتَرِيَ.

هَذَا كُلُّهُ فَمَا كَانَ الْفِعْلُ حَرَكَةً عَرْضِيَّةً طَبِيعِيَّةً أَوْ إِزَادِيَّةً. وَآمَّا إِذَا كَانَ فِعْلاً جَوْهَرِيّاً
كَالْأَنْوَاعِ الْجَوْهَرِيَّةِ، فَإِنْ كَانَ مِنَ الْجَوَاهِرِ الَّتِي هِيَ تَعْلُقُ مَا بِالمَادَّةِ فَنَسِيّاً إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنَّهَا جَمِيعاً
مُتَحَرِّكَةٌ بِحَرَكَةٍ جَوْهَرِيَّةٍ هِيَ وَجُودَاتٌ سَيَّالَةٌ تَنْتَهِي إِلَى وَجُودَاتٍ ثَابِتَةٍ غَيْرِ سَيَّالَةٍ تَسْتَقَرُّ
عَلَيْهَا، فَلَهَا تَامٌّ هُوَ وَجْهَتُهَا الَّتِي تَوَلَّيَهَا وَهُوَ مُرَادٌ عِلَلُهَا الْفَاعِلَةُ الْحَرَكَةُ لِنَفْسِهِ وَحَرَكَاتُهَا
الْجَوْهَرِيَّةُ مُرَادَةً لِأَجْلِهَا.

وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمُجَوَّدَةِ ذَاتاً وَفِعْلاً عَنِ الْمَادَّةِ فَهِيَ لِمَكَانٍ فِعْلِيَّةٍ وَجُودِهِ وَ
تَنَزُّعُهُ عَنِ الْقُوَّةِ لَا يَنْقَسِمُ إِلَى تَامٍّ وَنَقْصٍ كَغَيْرِهِ، بَلْ هُوَ تَامٌّ فِي نَفْسِهِ مُرَادٌ لِنَفْسِهِ مَقْصُودٌ
لِأَجْلِهِ، وَالْفِعْلُ وَالْغَايَةُ هُنَاكَ وَاحِدٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْفِعْلَ بِحَقِيقَتِهِ الَّتِي فِي مَرْتَبَةِ وَجُودِ الْفَاعِلِ غَايَةً
لِنَفْسِهِ الَّتِي هِيَ الرِّقِيقَةُ، لَا أَنَّ الْفِعْلَ عِلَّةٌ غَائِبَةٌ لِنَفْسِهِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى نَفْسِهِ لِاسْتِحْجَالَةِ عِلَّةٍ
الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ لِكُلِّ فَاعِلٍ غَايَةً فِي فِعْلِهِ، وَهِيَ الْعِلَّةُ الْغَائِبَةُ لِلْفِعْلِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.
وَظَهَرَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَمْوَرٌ: أَحَدُهَا أَنَّ غَايَةَ الْفِعْلِ - وَهِيَ الَّتِي يَتَعْلَقُ بِهَا اقْتِضَاءُ الْفَاعِلِ
بِالْأَصَالَةِ وَ لِنَفْسِهِ - قَدْ تَتَّحَدُّ مَعَ فِعْلِهِ بِمَعْنَى كَوْنِ الْغَايَةِ هِيَ حَقِيقَةُ الْفِعْلِ الْمُتَحَرِّكِ فِي مَرْتَبَةِ
وُجُودِ الْفَاعِلِ وَ مَرْجَعُهُ إِلَى اتِّحَادِ الْفَاعِلِ وَالْغَايَةِ. كَمَا إِذَا كَانَ فِعْلُ الْفَاعِلِ مَوْجُوداً مُجَوِّداً فِي
ذَاتِهِ وَفِعْلُهُ تَامٌّ الْفِعْلِيَّةُ فِي نَفْسِهِ مُرَاداً لِنَفْسِهِ وَقَدْ لَا تَتَّحَدُّ مَعَ الْفِعْلِ بَلْ يَخْتَلِفَانِ كَمَا فِيْمَا إِذَا
كَانَ الْفِعْلُ مِنْ قِبَلِ الْحَرَكَاتِ الْعَرْضِيَّةِ أَوْ مِنَ الْجَوَاهِرِ الَّتِي هِيَ أَنْوَاعٌ تَعْلُقُ بِالمَادَّةِ كَالنَّفُوسِ وَ

الصُّورَ الْمُنطَبِعَةَ فِي الْمَوَادِّ فَإِنَّ الْفَاعِلَ يَتَوَصَّلُ إِلَى هَذَا الْقَبِيلِ مِنَ الْغَايَاتِ بِالتَّحْرِيكِ وَ الْحَرَكَةِ غَيْرِ مُطْلُوبَةٍ لِنَفْسِهَا فَتَحَقِّقُ الْحَرَكَةُ وَ تَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا الْغَايَةُ سَوَاءً كَانَتْ الْغَايَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْفَاعِلِ كَمَنْ يَحْرُكُهُ حَرٌّ ضَرِيرٍ فَيَرْفَعُهُ ابْتِغَاءً لِلْفَرَحِ أَوْ رَاجِعَةً إِلَى الْمَادَّةِ كَمَنْ يَتَحَوَّكُّ إِلَى رَضَعٍ يَصْلُحُ خَالَهُ. أَوْ رَاجِعَةً إِلَى غَيْرِهَا كَمَنْ يَكْرُمُ نَيْمًا لِيَفْرَحَ.

و ثَانِيهَا أَنَّ الْغَايَةَ مَعْلُومَةٌ لِلْفَوَاعِلِ الْعِلْمِيَّةِ قَبْلَ الْفِعْلِ وَإِنْ كَانَتْ مَحْتَقِقَةً بَعْدَهُ مَرْتَبَةً عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْقَبِيلَ مِنَ الْفَوَاعِلِ مُرِيدَةٌ لِفِعْلِهَا وَ الْإِرَادَةُ كَيْفَا كَانَتْ مُسَبَّوْقَةً بِالْعِلْمِ. فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ تَحْرِيكٌ كَانَتْ الْحَرَكَةُ مُرَادَةً لِأَجْلِ الْغَايَةِ فَالْغَايَةُ مُرَادَةٌ لِلْفَاعِلِ قَبْلَ الْفِعْلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ تَحْرِيكٌ وَ كَانَ الْفِعْلُ هُوَ الْغَايَةُ فَالْإِرَادَةُ وَ الْعِلْمُ بِهِ إِزَادَةٌ لِلْغَايَةِ وَ عِلْمُ بِهَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنَّ الْغَايَةَ قَبْلَ الْفِعْلِ تَصَوُّراً وَ بَعْدَهُ وَجُوداً، فَانْتَفَايَتُهُ فِي غَيْرِ غَايَةِ الطَّبَائِعِ لِتَفَقُّدِهَا الْعِلْمَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنَّ الْعِلَّةَ الْغَايِيَّةَ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لِفَاعِلِيَّةِ الْفَاعِلِ فَكَلَامٌ لَا يَحْتَلُو عَنْ مُسَابِحَةِ لِأَنَّ الْفَوَاعِلَ الطَّبِيعِيَّةَ لَا عِلْمَ لَهَا حَتَّى يَحْضُرَهَا غَايَاتُهَا حُضُوراً عِلْمِيّاً يُعْطِي الْفَاعِلِيَّةَ لِلْفَاعِلِ، وَأَمَّا بِحَسَبِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ فَالْغَايَةُ مَرْتَبَةٌ الْوُجُودِ عَلَى وَجُودِ الْفِعْلِ، وَ الْفِعْلُ مُتَأَخِّرٌ وَجُوداً عَنِ الْفَاعِلِ بِمَا هُوَ فَاعِلٌ. فَمِنْ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ تَكُونَ الْغَايَةُ عِلَّةً لِفَاعِلِيَّةِ الْفَاعِلِ.

وَالْفَوَاعِلُ الْعِلْمِيَّةُ غَيْرُ الطَّبِيعِيَّةِ إِمَّا غَايَتُهَا عَيْنُ فِعْلِهَا وَ الْفِعْلُ مَعْلُولٌ لِلْفَاعِلِ وَ مِنْ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُولُ عِلَّةً لِعِلَّتِهِ، وَإِمَّا غَايَتُهَا مَرْتَبَةٌ الْوُجُودِ عَلَى فِعْلِهَا مُتَأَخِّرَةٌ عَنْهُ وَ مِنْ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ تَكُونَ عِلَّةً لِلْفَاعِلِ الْفِعْلُ الْمَتَقَدِّمُ عَلَيْهِ وَ حُضُورُ الْغَايَةِ حُضُوراً عِلْمِيّاً لِلْفَاعِلِ قَبْلَ الْفِعْلِ وَجُودٌ ذَهْنِي هُوَ أَضْعَفُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِأَمْرٍ خَارِجِيٍّ وَ هُوَ الْفَاعِلُ بِمَا هُوَ فَاعِلٌ. وَ الْحَقُّ - كَمَا سَيَأْتِي تَفْصِيلُهُ - أَنَّ الْفَوَاعِلَ الْعِلْمِيَّةَ بِوُجُودَاتِهَا التَّوَعُّبَةِ عِلَلٌ فَاعِلِيَّةٌ لِلْأَفْعَالِ بِهَا الْمَوْجُودَةُ لَهَا فِي ذَلِيلِ تَوَعُّبَتِهَا كَمَا أَنَّ كُلَّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الطَّبِيعِيَّةِ مَبْدَأٌ فَاعِلٌ لَمَا يَوْجَدُ حَوْلَهَا وَ يَصْدُرُ عَنْهَا مِنَ الْأَفْعَالِ وَ إِذْ كَانَتْ فَوَاعِلُ عِلْمِيَّةٌ فَحُضُولُ صُورَةِ الْفِعْلِ الْعِلْمِيَّةِ عِنْدَهَا شَرْطٌ مُتِمٌّ لِفَاعِلِيَّتِهَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ فِعْلِيَّةُ التَّأْوِيلِ وَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْعِلَّةِ الْغَايِيَّةِ عِلَّةً لِفَاعِلِيَّةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ وَ إِلَّا فَالْفَاعِلُ بِتَوَعُّبَتِهِ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لِلْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ

القائمة به التي هي كمالا ثانية له يستكمل بها.
 وثالثها أن الغاية وإن كانت بحسب النظر البدوي تارة راجعة إلى الفاعل وتارة إلى
 المادة وتارة إلى غيرهما لكنها بحسب النظر الدقيق راجعة إلى الفاعل دائما فإن من يحسن
 إلى ممكن ليسر المسكين بذلك يتألم من مشاهدة ما يراه عليه من رثائه الحال فهو يريد
 بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه وكذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقة
 إراحة نفسه من إدراك ما يحده يده من التعب.

وبالجملة، الفعل دائما مسأخ لفاعله ملائم له مرضي عنده وكذا ما يرتب عليه من
 الغاية فهو خير للفاعل كمال له.
 وأما ما قيل: إن العالي لا يستكمل بالشافل ولا يريد له لكونه علة والعلة أقوى
 وجوداً وأعلى منزلة من معلولها.

فمصدق، كما قيل، بأن الفاعل إنما يريد بهما أنه أثر من آثاره فالإرادة بالحقيقة متعلقة
 بنفس الفاعل بالذات وبغاية الفعل المترتبة عليه يتبعه.
 فالفاعل حينما يتصور الغاية الكالته يشاهد نفسه بما لها من الانتضاء والسببية
 للغاية، فالجائع الذي يريد الأكل ليشتبع به مثلاً، يشاهد نفسه بما لها من الانتضاء لهذا الفعل
 المترتب عليه الغاية أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الانتضاء فيريد أن يصير كذلك
 بحسب الوجود الفعلي الخارجي.

فإن كان للفاعل نوع تعلق بالمادة كان مستكلاً بفعلية الغاية التي هي ذاته بما أنه
 فاعل وأما الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع. وإن
 كان مجرداً عن المادة ذاتاً وفعلًا فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغايته التي هي ذاته الثالثة
 الفعلية التي هي في الحقيقة ذاته الثالثة.

فظهر مما تقدم: أولاً أن غاية الفاعل في فعله إنما هي ذاته الفاعلة بما أنها فاعلة وأما
 غاية الفعل المترتبة عليه فأنما هي غاية مرادة بالتبع.

و ثانياً أن الغاية كمال للفاعل دائماً فإن كان الفاعل متعلقاً بالمادة نوعاً من التعلق كان
 مستكلاً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنها فاعلة وإن كان مجرداً عن المادة مطلقاً كانت

تَنْفِيهِ

فَالْعُرَادُ بِالْتَرَقُّفِ وَالْإِقْتِصَاءِ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْمَعْنَى الْأَعْمَ الَّذِي هُوَ عَدَمُ الْإِنْفِكَارِ. فَهُوَ
كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ صَدْرُ الْمُتَالِهِينَ، مِنَ الْمَسَائِحَاتِ الْكَلَامِيَّةِ الَّتِي يُعْتَصَدُ فِيهَا عَلَى فَهْمِ الْمُتَدَرِّبِ فِي

الْعُلُومُ، كَقَوْلِهِمْ فِي تَفْسِيرِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ: إِنَّهُ الْأَمْرُ الَّذِي يَقْتَضِي لِدَاثِهِ الْوُجُودَ وَ أَنَّهُ
مَوْجُودٌ وَاجِبٌ لِدَاثِهِ الظَّاهِرِ فِي كَوْنِ الذَّاتِ عِلَّةً لَوُجُودِهِ وَ وَجُودُهُ عَيْنُهُ.

وَبِالْجُمْلَةِ، فَعِلْمُهُ تَعَالَى فِي ذَاتِهِ بِنِظَاءِ الْخَيْرِ غَايَةً لِغَايَتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، بَلِ
الْإِمْعَانُ فِي الْبَحْثِ يَعْطِي أَنَّهُ تَعَالَى غَايَةً الْغَايَاتِ فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ وَجُودَ كُلِّ مَعْلُولٍ بِمَا أَنَّهُ
مَعْلُولٌ رَاطِبٌ بِالنَّسَبَةِ إِلَى عِلَّتِهِ لَا يَسْتَقِلُّ دُونَهَا وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ التَّوَقُّفَ لَا يَجْمَعُ مَعْنَاهُ دُونَ أَنَّ
يَتَعَلَّقُ بِمَتَوَقِّفٍ عَلَيْهِ لِنَفْسِهِ وَإِلَّا لَتَسْلَسِلْ وَ كَذَا الطَّلَبُ وَالْقَصْدُ وَالْإِرَادَةُ وَ التَّوَجُّهُ وَ أَمْثَالُهَا
لَا تَتَحَقَّقُ بِمَعْنَاهَا إِلَّا بِالْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَطْلُوبٍ لِنَفْسِهِ وَ مَقْصُودٍ لِنَفْسِهِ وَ مُرَادٍ لِنَفْسٍ وَ مُتَوَجِّهٍ
إِلَيْهِ لِنَفْسِهِ وَ إِذَا كَانَ تَعَالَى هُوَ الْعِلَّةُ الْأُولَى الَّتِي إِلَيْهَا يَنْتَهَى وَجُودُ مَا سِوَاهُ، فَهُوَ اسْتِقْلَالُ كُلِّ
مُسْتَقِلٍّ وَ عِبَادَةُ كُلِّ مُعْتَمِدٍ، فَلَا يَطْلُبُ طَالِبٌ وَلَا يَرِيدُ مُرِيدٌ إِلَّا إِثَاءً وَلَا يَتَوَجَّهُ مُتَوَجِّهٌ إِلَّا إِلَيْهِ
بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ مَعَهَا، فَهُوَ تَعَالَى غَايَةً كُلِّ ذِي غَايَةٍ.

درس سی و هشتم

(۳۸)

فصل یازدهم

در علت غائی و اثبات آن^(۱)

بزودی به خواست خداوند خواهد آمد بیان اینکه حرکت، کمال اول است^(۲) برای شی‌ای که حرکت را بالقوه دارد از این جهت که بالقوه است پس ناچار، کمال دومی وجود دارد که متحرک بسوی آن متوجه است و با حرکت خویش به آن، منتهی می‌گردد پس آن، کمال اخیری است که متحرک با حرکت خویش به آن می‌رسد و آن، مطلوب لنفسه است و حرکت به جهت تحصیل آن و نیل به آن مطلوب است.

از اینرو گفته شده: «إِنَّ الْحَرَكَةَ لَا تَكُونُ مُطْلُوبَةً لِنَفْسِهَا وَ أَنَّهَا لَا تَكُونُ مِمَّا تَقْتَضِيهِ دَاثُ الشَّيْءِ»، همانا حرکت، به جهت خودش (لِنَفْسِهَا) مطلوب نیست و حرکت، از جمله اثباتی نیست که ذات شیء، اقتضای آنرا داشته باشد (پس حرکت، مقدمه و برای نیل به هدف

۱- الیهیات شفا مقاله ششم آخر فصل آخر - التحصیل ص ۵۴۹ و ص ۵۷۷ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۳۳ - اسفار ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۶۳ و ص ۲۶۴ و ص ۲۷۳ و ص ۳۳۳ و ص ۳۴۶ و ج ۷ ص ۱۴۸ و ص ۱۶۸ - مطارحات ص ۲۳۱ و ص ۲۲۹ و ص ۴۲۷ رسائل ابن سینا ص ۳۷۶ - الیهیات شفا مقاله نهم فصل چهارم - شرح اشارات آخر نمط هشتم - التلویحات ص ۹۱ (شارح).

۲- اسفار ج ۶ ص ۳۵۸ و ص ۳۶۸ قبسات ص ۳۳۳ و ص ۳۴۲ (شارح).

و غایتی انجام می‌گیرد و این، کمال دومی است که غایت حرکت نامیده می‌شود و متحرک یا تحقق این غایت به تکامل میرسد.

نسبت غایت به حرکت، مثل نسبت تمام به نقص است و هیچ حرکتی، خالی از غایت نیست و مگر نه حرکت منقلب به سکون می‌گردد.

از آنجا که بین غایت و حرکت، رابطه و نسبت ثابتی است از این رو بین آندو نوعی از اتحاد وجود دارد^(۱) که بواسطه این اتحاد، غایت با محرک ارتباط پیدا می‌کند و نوع این ارتباط مثل اتحاد بین غایت و حرکت است هم چنانکه غایت با متحرک، بینشان نسبت و ارتباط ثابتی وجود دارد مثل ارتباطی که بین غایت و حرکت بود.

(از آنجا متحرک و متحرک مشتمل بر حرکت است پس رابطه موجود بین غایت و حرکت و بین غایت و متحرک و بین غایت و محرک نیز جریان دارد پس محرک در ایجاد حرکت همان غایتی را تعقیب می‌کند که حرکت بالقوه آنرا دارد و نیز متحرک به هنگام حرکت همان غایتی را دنبال می‌کند که حرکت بالقوه آنرا دارد زیرا بین غایت و حرکت یک نوع اتحادی وجود دارد و از طرفی نیز بین متحرک و محرک با حرکت یک نوع اتحاد بینشان موجود است و در نتیجه همان اتحاد و نسبت موجود بین غایت و حرکت بعینه بین غایت و محرک و بین غایت و متحرک نیز جریان پیدا می‌کند)

انواع محرک و احکام آنها:

اگر محرک، طبیعت (جسم یعنی صورت نوعی که دارای علم و اراده نیست) باشد و طبیعت، جسم را نوعی از حرکات غرضی مانند حرکت وضعی و کیفی و کتی و مکانی (آئنی) بحرکت درآورد در حالیکه این طبیعت بواسطه این حرکات در مقام استکمال جسم بوده باشد این همان غایت تمامی است که (جسم) متحرک با حرکت خویش بسوی آن متوجه می‌شود و طبیعت محرک با تحریک، خویش، آن غایت را طلب می‌کند و اگر آن غایت نبود، از محرکی

تحریکی نبود و از متحرک نیز حرکتی نبود پس جسم متحرک مثلاً در تغییرش از وضعی بوضع دیگر، وضع دوم را اراده می‌کند و متوجه بسوی آن می‌شود با خارج شدن جسم از موضع ازل بوضع سیال بطوریکه جسم در وضع اول مُبدل بفرد دیگری در وضع دوم می‌گردد و این تبدیل‌ها و وضع فرد ادامه پیدا می‌کند تا اینکه در وضع ثابت غیر متغیری مستقر و در یک جا ثابت گردد و آن وضع مستقر ثابت، همان غایت تمام است که مطلوب لنفسه می‌باشد و محزک (جسم) با ایجاد حرکت در جسم، همین را طلب می‌کند.

و اگر محزک، فاعل دارای علم (و شعور) باشد بطوریکه برای علمش دخالتی در فعلش باشد مثل نفوس حیوانی و انسانی. مسلماً حرکت بسوی غایتی تام است که مورد قصد و اراده فاعل آن می‌باشد لکن غایت، مراد (اصلی و لنفسه) بوده و حرکت (مقدمه و) تابع آن می‌باشد چون حرکت برای تحقق غایت انجام می‌گیرد چنان که گذشت.

نکته قابل ذکر در این بین این است که فاعل دارای علم (یعنی فاعل علمی) چه بسا لازم غایت یا مقارن با غایت را بجای خود غایت حرکت، تخیل و آنرا غایت و منتهی‌الیه حرکت خود فرض می‌کند و بین مبدء حرکت و بین غایت خیالی (و منتهی‌الیه تخیلی) شروع به حرکت می‌کند مثل اینکه برای ملاقات دوستش یا برای آشامیدن آبی به محل آب و یا برای خرید و فروش بیازاری حرکت می‌کند در این حرکت چه بسا غایت، مشخص و معین بوده، از مبدء بسوی آن غایت در موارد فوق حرکت می‌کند و چه بسا غایت را اشتباه گرفته و به منتهی‌الیه تخیلی و اشتباهی یعنی بجانب دیگر رفته است مثل اینکه بجای بازار بجای دیگر و بجای منزل دوستش بجای دیگر رفته است.

نکته لازم

همه مطالب بالا تا اینجا در موردی است که فعل فاعل حرکت غرضی باشد خواه حرکت طبیعی یا حرکت ارادی، اما در صورتیکه فعل از قبیل فعل جوهری مثل انواع جوهری باشد (که یک نحو وابستگی به ماده دارند مثل صورتهای عنصری که هم ذاتاً و هم فعلاً متعلق و وابسته به ماده می‌باشد یا از قبیل نفوس انسانی و حیوانی که تنها از لحاظ فعل متعلق به ماده می‌باشد نه به ملاحظه ذات) و این نیز از دو صورت خالی نیست:

صورت اول: اینکه فعل جوهری، مربوط به جوهری است که برای آنها بنحوی از انحاء تعلق به ماده هست و بزودی به خواست خداوند خواهد آمد که تمام این نوع از افعال جوهر بحرکت جوهری، متحرک هستند و برای آنها وجودات سیال و تدریجی است که بوجودات ثابت غیر سیال (مثل موجودات مجزّد) منتهی شده که بر آنها استقرار می‌یابند. و برای چنین افعال (و جوهرهای متحرک در مقام سیر تکاملی) وجود تامّ و کاملی وجود دارد که بسوی آنها در حرکت‌اند و این وجود تامّ، مقصود و مراد اصلی و مقصود اولی علت‌های فاعلی می‌باشد و حرکات جوهری برای تحدّث وجود تامّ (و به جهت تحدّث آن) اراده و قصد شده است.

صورت دوم: این است که اگر افعال از جوهر مجزّد از ماده از حیث ذات و فعل باشد این نوع از افعال مثل غیرخودش به جهت فعینیت وجودش و دور بودن آنها از (حالت) بالقوه، منقسم به تمام و نقص نمی‌شوند بلکه این نوع از افعال، جوهری فی‌نفسه، تمام بوده، بخاطر خودشان مراد و مقصود می‌باشند و مقصود، برای غیر و به جهت غیر نیستند و فعل و غایت در این نوع از افعال جوهر یکی هستند به معنای اینکه حقیقت^(۱) فعل که در مرتبه وجود فاعل است غایب رقیقه خودش می‌باشد نه به این معنی که فعل علت عانی برای خودش بوده، متقدّم بر خودش می‌باشد زیرا این، مستلزم این است که شیء علت خودش باشد و این عقلاً محال است.

پس واضح گردید که برای هر فاعلی در فعلش، غایتی وجود دارد و آن غایت، علت غائی فعل می‌باشد و آن نیز مطلوب در این مبحث بود (که اثبات گردید).

نتایج مطالب بالا:

از مطالب گذشته چند امر و نتیجه ظاهر و روشن می‌گردد:

امر اول: اینکه غایت فعل، غایتی که اقتضاء فاعل ابتداء و بملاحظه ذاتش متعلّق بر

۱- حقیقت و رقیقه دو اصطلاح از فلاسفه متأخر است. حقیقت به معنای وجود معلول در مرتبه وجود علت و رقیقه به معنای وجود معلول در مرتبه خود معلول.

آن می‌باشد این غایت گاهی با فعل فاعل، متحد و یکی می‌شود و بملاحظه ذاتش متعلق بر حقیقت فعلی باشد که در مرتبه وجود فاعل، قرار دارد و مرجع و برگشت آن به اتحاد فاعل و غایت است و حکم آن، مثل حکم موردی است که فعل فاعل، موجود مجزء از ماده در ذات و فعلش بوده، فعل آن فی نفسه تام و تمام بوده و بخاطر خودش (لنفسه) مراد می‌باشد (چنانکه در بالا ذکر گردید) و گاهی نیز غایت، با فعل متحد نمی‌شود بلکه آن دو مختلف می‌باشند آنجا که فعل از قبیل حرکات غرضی باشد و یا از (انواع) جواهر می‌باشد که برای آنها یک نوع تعلقی بماده هست مثل نفوس و صور منطبق در مواد، غایت و فعل در چنین مواردی با یکدیگر متحد نبوده، مختلف می‌باشند زیرا فاعل بوسیله تحرک، به این نوع از غایات میرسد و حرکت به ملاحظه ذاتش مطلوب نیست (بلکه وسیله‌ای برای دستیابی به غایت و هدف است) پس حرکت، محقق می‌شود و بدنبال آن غایت، مترتب می‌گردد، خواه اینکه این غایت به خود فاعل بر می‌گردد مثل کسی که ضرر و زیانی او را محزون و بدنبال آن اقدام برفع این ضرر و زیان کرده، با طلب فرح و شادی آنرا برطرف می‌سازد. و خواه اینکه غایت، بخود فاعل برنگردد بلکه متوجه ماده باشد مثل کسی که حرکت می‌کند بطرف وضعی که حال او را (از بدی و شز) بهبودی می‌بخشد و یا اینکه این غایت نه بسوی فاعل برگردد و نه به ماده‌ای (که فعل و حرکت را قبول می‌کند) بلکه بغیر آندو بر می‌گردد مثل کسی که اکرام (و احسان) به یتیمی می‌کند برای اینکه او را شاد و خرم سازد.

بررسی غایت در فاعل‌های دارای علم و فاقد علم

امیر دوم: اینکه در فاعل‌های دارای علم (و شعور مثل انسان و حیوان) غایت قبل از فعل برای فاعل‌ها، معلوم می‌باشد اگرچه غایت بعد از فعل، متحقق و مترتب بر فعل می‌باشد. دلیل این مطلب اینکه (قدر متیقن در) این قبیل از فاعل‌ها این است که فعل‌های خودشان را اراده کرده‌اند و بدیهی است اراده بهر نحو و کیفیتی که باشد مسبوق (و متأخر) از علم به آن افعال می‌باشد حال از دو صورت خارج نیست: یا اینکه تحریکی بسوی افعال از این فعل‌های دارای علم و شعور واقع می‌شود یا نه؟ در صورت اول حرکت به جهت تحقق غایت،

اراده و قصد شده است پس غایت قبل از فعل، مراد و مقصود برای فاعل است و در صورت دوم یعنی در صورتیکه تحریکی از فاعل برای تحقق غایت، واقع نشده باشد و فعل، همان غایت باشد در این صورت اراده فعل و علم به آن، همان اراده برای تحقق غایت و علم به غایت می‌باشد.

اما قول فلاسفه در این مقام: «إِنَّ الْغَايَةَ قَبْلَ الْفِعْلِ تَصَوُّراً وَ بَعْدَهُ وَجُوداً» غایت، قبل از فعل و قبل از تحقق، همان تصوّر فعل و تصوّر تحقق آن بوده و بعد از انجام فعل، وجود فعل و تحقق آن می‌باشد، با قول ما در بالا منافاتی ندارد. زیرا این قول فلاسفه در غیر غایت طبایع (یعنی در فاعلهای غیرطبیعی)، تام و تمام است (نه در غایت طبایع و فاعلهای طبیعی زیرا فاعلهای طبیعی فاقد علم و شعور می‌باشند).

و اما کلام دیگر فلاسفه: «إِنَّ الْغَايَةَ غَلَّةٌ لِغَايَةٍ لِغَايَةٍ لِغَايَةٍ» یعنی «علت غائی برای فاعلیت فاعل، علت فاعلی است» خالی از مسامحه و مناقشه نیست زیرا فاعل‌های طبیعی، دارای علم نیستند و حضور علمی اشیاء بری اینها وجود ندارد به این معنی که اینها قبلاً غایت فعل خود را در ذهن احضار و تصور کنند تا فاعلیت را برای فاعل، اعطا نمایند و اما به حسب وجود خارجی، وجود غایت، مترتب بر وجود فعل است و وجود فعل از وجود فاعل از جهت اینکه فاعل است متأخر می‌باشد (پس وجود غایت از وجود فاعل از این جهت که فاعل است متأخر می‌باشد و قهراً وجود غایت که متأخر از وجود فعل است نمی‌تواند در فاعلیت فاعل مؤثر باشد) و از اینجا است که می‌گوئیم محال است غایت، علت فاعلیت فاعل باشد.

اما فاعل‌های غیرطبیعی که دارای علم (و شعور مثل انسان و سایر حیوانات) هستند دو گونه می‌باشند:

گونه اول: اینکه غایت اینها عین فعلشان و فعلشان معلول فاعلشان (و در نتیجه، غایت، معلول فاعلشان می‌باشد) و بدیهی است که محال است معلول، علت خودش باشد (چون معلول در مرتبه متأخر از علت است و متأخر نمی‌تواند، علت شیء، مقدم یعنی علت خودش باشد).

گونه دوم: اینکه وجود غایت فعل فاعلهای دارای علم، مترتب بر وجود فعل و متأخر

از آن می‌باشد و محال است که چنین غایتی، علت فاعل فعلی باشد که فاعل، مقدم بر فعلش می‌باشد و اما حضور علمی غایت نزد فاعل قبل از فعل، این همان وجود ذهنی است و وجود ذهنی ضعیف‌تر از این است که بتواند برای امر خارجی که همان فاعل از این جهت که فاعل است علت داشته باشد.

حقّ در مسأله:

چنانکه بطور تفصیل بزودی خواهد آمد حقّ (در مسأله) این است که فاعل‌های دارای علم (مثل انسان و سایر حیوانات) بوجودهای نوعی خودشان علل فاعلی برای افعالی هستند که با این فاعل‌ها مرتبط بوده و در دنباله وجودات نوعی این فاعل‌ها وجود پیدا کرده‌اند همانطور که هر نوعی از انواع طبیعی (مثل جماد و نبات و ...) مبدأ فاعلی هستند برای افعالی (مثل رشد، حجم، تولیدمثل، تغذیه و ...) که در اطراف این انواع طبیعی، موجود و از آنها صادر می‌گردند.

و از آنجا که این نوع از فاعل‌ها، فاعلیّت را از روی علم دارند در نتیجه حصول فعل از روی علم نزد این فاعل‌ها شرطی است که فاعلیّت آنها را تنمیم و فعلیّت تأثیر، متوقف بر این شرط است و این معنی مراد است از قول فلاسفه که گفته‌اند: علت غائی، علت است (یعنی شرط است) برای فاعلیّت علت فاعلی و در غیر این صورت یعنی اگر مراد علت، معنای شرط بودن نباشد باید گفت که کلامشان خالی از مناقشه نیست زیرا فاعل به نوعیّتش (یعنی به ملاحظه نوع بودنش) علت فاعلی است برای افعالی که از فاعل صادر شده و قائم به آن است همان افعالی که کمال‌های ثانوی برای فاعل، شمرده می‌شود و با این افعال، فاعل، طالب کمال بوده و بسوی کمال پیش میرود (و محال است که علت غائی از صدور این افعال از فاعل که همان استکمال بوده و بدنبال تحقق این افعال حاصل می‌شود علت برای فاعلیّت فاعل برای افعال و صدور آنها بوده چنانکه بیان کردید).

امر سوم: اینکه غایت گرچه به حسب نظر ابتدائی یک مرتبه بفاعل بر می‌گردد و مرتبه دیگر بماده و مرتبه سوم به غیر این دو ولكن به حسب نظر دقیق، غایت (بطور کلی)

همواره به فاعل بر می‌گردد زیرا مثلاً کسی به مسکینی احسان می‌کند تا او را شاد گرداند و از مشاهده وضع اسفناک مسکین، متألم و آزرده می‌گردد او در حقیقت با احسان خویش به مسکین، تألم و آزرده‌گی را از نفس خویش برطرف می‌سازد و هم چنین کسی به مکانی سفر می‌کند برای اینکه در آنجا استراحت کند پس او در حقیقت اراده می‌کند نفس خود را از تعب و رنجی که در بدن خودش آنرا احساس می‌کند آرامش بخشد و بطور کلی فعل همواره با فاعل خودش مسانخ و مناسب و مورد رضای فاعلش می‌باشد و هم چنین غایتی که مترتب بر این فعل می‌گردد نزد فاعل (و برای فاعل) خیر بوده و کمال برای او محسوب می‌گردد.

ایراد:

گفته شده که: موجود عالی جایز نیست اراده موجود سافل کرده و به وسیله او، استکمال پیدا کند زیرا (موجود) عالی علت برای موجود سافل است و علت از لحاظ وجود، قوی‌تر از معلول است و از لحاظ منزلت در مرتبه بالاتر از معلول قرار گرفته است (پس استکمال فاعل که عالی است از فعلش که سافل است جایز نیست).

پاسخ:

پاسخ ایراد بالا همانطور که گفته شده این است که: فاعل، فعل را اراده می‌کند از آن جهت که این فعل اثری از آثار وجودی او است پس اراده در حقیقت اولاً و بالذات متعلق است بخود فاعل و نفس او و به تبع آن متعلق است به غایت فعلی که غایت، مترتب بر فعل است پس فاعل، حین تصور غایت کمالی، تنها نفس خود را با خصوصیت اینکه نفس‌اش اقتضاء و سببیت برای غایت را دارد مشاهده باطنی می‌کند.

مثلاً شخص گرسنه‌ایکه اراده خوردن می‌کند (این، اقتضای فعل) برای اینکه سیر شود (و این نیز، غایت فعل) در این حال نفس خود را با آن جهت که اقتضاء دارد همل خوردن را که مترتب است بر آن سیری، مشاهده باطنی می‌کند (و توجهش تنها به او جلب می‌گردد یعنی انسان گرسنه نفس خود را می‌نگرد از این جهت که اقتضاء دارد که دارای سیری گردد) و

بدنبال این مشاهده باطنی و ذهنی اراده می‌کند که به حسب وجود فعل خارجی نیز، چنین بوده و عملاً نیز سیر بوده و احساس گرسنگی نماید (یعنی وجود ذهنی گرسنگی و تصور آن در خارج، پیاده و مصداق خارجی و فعلی پیدا می‌کند یعنی عملاً نان و غذا خورده و گرسنگی او برطرف گردد پس نتیجه این است که اراده فاعل در مقام فعل اولاً بالذات متعلق به خود فاعل و مشاهده نفس خود و به تبع آن اراده متعلق است بغایت فعلی که غایت، مترتب بر این فعل است).

حال اگر برای فاعل یک نوع تعلقی به ماده داشته باشد در این صورت غایت دوگونه تصور می‌شود: یا غایت، همان ذات فاعل است از این جهت که فاعل است در این حالت ذات فاعل بوده و وجود غایت، مترتب بر وجود فعل باشد در این حالت نیز فاعل، در مقام 'استکمال ذات خویش با تحقق غایت می‌باشد ولکن بالتبع (لابالاصالة).

و اگر فاعل، مجرد از ماده باشد هم به حسب ذات و هم به حسب فعل، این فاعل فی‌نفسه کامل بوده و بوسیله غایتی استکمال نمی‌پذیرد زیرا غایت فاعل، همان ذات است که تام بوده، دارای فعلیت است و در حقیقت غایت، ذات تام او می‌باشد.

از مطالب گذشته نتایج زیر ظاهر می‌گردد:

۱. اولاً: غایت فاعل در فعلش، همان ذات فاعل از این جهت که فاعل است می‌باشد و ثانياً غایت فعلی که مترتب بر فعل است انهم غایتی است مورد اراده فاعل ولکن بالتبع. (پس این نظر که اراده عالی هرگز به سافل تعلق نمی‌گیرد و موجود عالی هیچ وقت سافل را قصد نمی‌کند بطور مطلق صحیح نیست بلکه باید گفت که اراده عائی متعلق به سافل بالاصالة صحیح نیست ولکن بالتبع صحیح است).

ثانیاً: غایت، همواره برای فاعل، کمال است حال اگر فاعل از سنخ فاعل‌هائی باشد که به نحوی از انتحاء متعلق به ماده باشد این فاعل از این جهت که فاعلیت در غایت، فعل را دارد بوسیله این غایت، استکمال را می‌پذیرد و اگر فاعل، مجرد از ماده باشد مطلقاً غایت عین ذات فاعل بوده، کمال برای ذات او می‌باشد، بدون اینکه آن، کمال بعد از نقص بوده و فعلیتی باشد

بدنبال بالقوه و از اینجا روشن می‌گردد که کلام فلاسفه که گفته‌اند: «إِنَّ كُلَّ فَاعِلٍ لَهُ فِي فِعْلِهِ حَافِيَةٌ فَإِنَّهُ يَسْتَكْمِلُ لِفَاعِلِهِ وَ يَنْفَعُ بِهِ» «برای هر فاعلی در فعلش غایتی است و فاعل با تحقق این غایت، استکمال پیدا کرده و از آن، سود می‌برد» این کلام فلاسفه خالی از مسامحه و ایراد نیست زیرا (با توجه به مطالبی که در بالا گفتیم) کلیت نداشته و مطرزد نمی‌باشد و تنها در فاعلهائی که بنوعی به ماده متعلق می‌باشند جاری می‌باشد (نه در غیر این نوع از فاعلهای).

عقیده جمعی از متکلمان در نفی غایت در افعال خداوند.

جمعی از متکلمان (که همان گروه اشاعره می‌باشند) معتقدند که واجب‌الوجود در افعال خود غایتی ندارد زیرا خداوند بالذات از غیر خودش بی‌نیاز است و در جای دیگری همان گروه (یعنی اشاعره) گفته‌اند: «إِنَّ أَعْمَالَ اللَّهِ لَا تُنَلَّلُ بِالْأَغْرَاضِ» یعنی «افعال خدا با اغراض و غایات قابل تعلیل نیست» یعنی اینطور نیست که خداوند در افعالش در عالم کائنات، غرضی از اغراض را دنبال کرده باشد.

ولکن جمع دیگری از متکلمان (که همان گروه معتزله می‌باشند) برخلاف نظر اینها معتقدند که برای خداوند در افعال خویش، غایاتی است و مصالحی را تعقیب می‌کند که عائد بر غیر خودش بوده، مخلوقاتش از آن بهره می‌برند.

بطلان عقیده به نفی غایت در افعال خداوند

دلیل بطلان (قول اشاعره) مطلبی است که سابقاً گذشت که فعل فاعل از دوشی خالی نیست؛ یا اینکه خیر بوده، مطلوب بالذات برای فاعل می‌باشد یا منتهی به خیر مطلوب بالذات می‌باشد (نتیجه این می‌شود که فعل هیچ فاعلی بدون غایت نمی‌باشد پس فعل خداوند نیز که کمال مطلق بوده، هیچ گونه نقصی در ذات باری تعالی تصور نمی‌شود بدون غایت نیست).

توجه به این نکته مهم لازمست که از لوازم وجود غایت، این نیست که فاعل، نیازی به آن دارد زیرا جایز است که (در برخی از فاعل‌ها) غایت، عین فاعل باشد، (چنانکه در مورد خداوند چنین است چنانکه سابقاً گفتیم و از این رو عقیده جمعی از متکلمان از قبیل اشاعره

که واجب الوجود در افعال خویش، غایتی را تعقیب نمی‌کند صحیح نیست).

پلاند عقیده برگشت غایت در افعال خداوند به مخلوقاتش:

حاصل رد این قول (معتزله) نیز این است که گرچه این قول مستلزم این (تالی فاسد) نیست که خداوند نیاز به غیر خود دارد و اینکه با غایات مترتب بر افعالش استکمال پیدا می‌کند و از این غایات سود می‌برد لکن اشکال دیگری بر این نظر وارد است و آن اینکه لازم است که موجود عالی، موجود سافل و نیز موجود اشرف موجود اخس (و دون مرتبه) را طلب کند پس غایتی که خداوند را داعی بر فعلش بوده و فعلش بلکه فاعلیتش متوقف بر آن است اگر بنحوی باشد که خیر و مصلحت مترتب بر فعلش باشد لازم می‌آید که برای غیر خداوند از اشیاء، تأثیری در فعل او باشد در حالیکه ما معتقدیم که او در فاعلیتش تام بوده و بر هیچ چیزی متوقف نیست.

خداوند غایت همه اشیاء

حقّ در مسأله این است که (بطور کلی) فاعل از این جهت که فاعل است در حقیقت برای فعلش، غایتی نیست، جز ذات فاعل از این جهت که فاعل است و باعث بر انجام فعل جز ذات فاعل نیست و غایتی که مترتب بر فعلش می‌شود غایت بالاتباع است پس ذات پروردگار فاعل بوده و در فاعلیتش نیز تام بوده و علتّ اولی برای همه مخلوقات (و افعال) بوده و هر علتّ دیگری باو منتهی می‌شود پس ذات اقدس الهی از این جهت که عین علم بنظام خیر است به ملاحظه دانش نیز غایت (همه اشیاء) بوده و برای سوای خودش (از موجودات ممکن) بر هر چیزی فاعلیت داشته و مبدأ هر کمالی است که غیر خودش آنرا دارد.

توهم تناقض و رفع آن.

بر شما یوشیده نیست که این گفتار ما که: «فاعلیت فاعل متوقف بر علتّ غائی است» ظهور در این دارد که مغایری است بین آنچه که متوقف است بر شی‌ای (منل فاعلیت فاعل)

و بین آنچه که بر آن متوقّف است (یعنی متوقّف علیه مثل علت غائی این گفتار) با گفتار دیگر ما که: «غایت ذات واجب عین ذات متعالی است» بین این دو تناقضی وجود ندارد.

وجه عدم تناقض بین دو کلام بالا این است که مراد از توقّف و اقتضاء در این باب، معنای اعمّ بوده، عبارت از عدم انفکاک می باشد (پس مراد از توقّف فاعلیّت فاعل بر علت غائی یعنی عدم انفکاک آن دو از یکدیگر؛ یا اینکه ذات متعالی مقتضی غایت می باشد مراد همان عدم انفکاک ذات متعالی از غایت است) پس تعبیر آوردن به توقّف و اقتضاء در این باب و مسامحه در آن همانطور که صدرالمآلهین (ره) اشاره کرده است از سنخ مسامحه‌هایی است که در علم کلام در برخی از موارد برای متکلمین رخ داده است و این نوع مسامحه‌ها بر اثر اعتماد بر فهم طالبین پیدا شده است مثل مسامحه‌ای که متکلمین در تفسیر و معنای واجب‌الوجود مرکب شده‌اند و عبارتشان این است: «أنّه (أئی الواجب بالذات) الأمر الذی یقتضی لذاتیه الوجود و أنّه موجود واجب لذاتیه» و ظاهر این عبارت، دلالت بر این دارد که ذات واجب‌الوجود علت وجودش بوده و وجودش، عین ذاتش می باشد در حالیکه فرض علیّت و اقتضاء ذات وجودش را و فرض ذات و وجود و عدم سازگاری آن با عینیت آن دو، خالی از شبهه در ذات باری تعالی نیست.

خلاصه نظر حق:

خلاصه نظر حق در این باب این است که علم پروردگار در مرتبه ذاتش (فی ذاته) به نظام خیر، غایت فاعلیّت او است فاعلیتی که عین ذات او است بلکه اعمان و دقت در این مسأله، ما را به این نتیجه میرساند که واجب‌الوجود غایة‌النایات است^(۱) (یعنی هر موجودی به حسب خلقت خود بسوی غایتی حرکت می‌کند و آخرین غایت همه موجودات در سیر تکاملی خود واجب‌الوجود است که صرف وجود بوده و صفاتش عین ذاتش می باشد و وجود همه موجودات ممکن از او بوده و بسوی او در حرکتند پس او غایة‌النایات همه موجودات است)

شما سابقاً دانستید که وجود هر معلولی از این جهت که معلول است نسبت به علت خویش جنبهٔ رابطی دارد یعنی بدون وجود علت، برای معلولش، استقلالی در وجود نیست. و روشن است که معنای توقف، تام نیست جز اینکه متعلق شود بموجودی که متوقف بر او بوده و وجود برای متوقف علیه، لافسه و لذاته می باشد (یعنی وجود از خودش بوده، از جای دیگر آنرا نگرفته باشد) و گر نه تسلسل لازم می آید.

و هم چنین طلب و قصد و اراده و توجه و امتثال این کلمات معنای اینها محقق نمی شود جز با منتهی بودن به مطلوبی که طلب او به جهت ذاتش بوده و مقصود و مرادی جز خود او در بین نباشد و توجهی جز بسوی او نشود و چون ذات پروردگار علت اولی برای همهٔ مخلوقات بوده و وجود ماسوای او، همه به او منتهی می گردد پس خداوند در حقیقت استقلال هر موجود مستقل است و عماد و تکیه گاه هر مئذکی است پس هیچ طالب و مریدی، جز او را طلب و اراده نمی کند و هیچ متوجهی جز باو متوجه نمی شود خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه پس خداوند تبارک و تعالی غایت هر صاحب غایتی است.

خلاصه درس سی و هشتم:

برای هر شیء ای دو کمال وجود دارد: کمال اول برای شیء که حرکت را بالقوه دارد و کمال دوم همان کمال اخیری است که متحرک با حرکت خویش بآن میرسد و آن غایت حرکت است.

نسبت غایت به حرکت مثل نسبت تمام به نقص است و بین آندو نوعی از اتحاد وجود دارد و نوع این ارتباط مثل اتحاد بین غایت و حرکت است هم چنانکه بین غایت و متحرک بینشان نسبت و ارتباط ثابتی وجود دارد.

هر حرکت، محرکی لازم دارد؛ محرک یا طبیعت جسم است بطوریکه جسم را بنوعی از حرکات غرضی و وضعی و کیفی و کفی و مکانی بحرکت در می آورد و یا اینکه محرک به فاعل دارای علم و شعور است به طوریک برای علمتن دخالتی در فعلش می باشد مثل نفوس حیوانی و انسانی، مسلماً حرکت بسوی غایتی که تمام است و مورد قصد و اراده فاعل آن می باشد لکن غایت، مراد اصلی و حرکت، مقدمه و تابع آن می باشد.

تا اینجا در موردی است که فعل حرکت، غریزه طبیعی یا ارادی می باشد اما در صورتیکه فعل از قبیل فعل جوهری مثل انواع جوهری باشد این نیز از دو صورت خارج نیست:

صورت اول اینکه فعل جوهری مربوط به جوهری است که برای آنها بنحوی از انحاء تعلق به ماده است چنانکه خواهد آمد.

تمام این نوع از افعال جوهری بحرکت جوهری متحرک هستند و برای آنها وجودهای سیالی است که به وجودهای ثابت غیر سیال منتهی شده، به آنها مستقر می گردند.

صورت دوم اینکه افعال، از جواهر مجرد از ماده از لحاظ ذات و فعل باشند، غایت این نوع از افعال لنفسه می باشد یعنی افعال به جهت غیر واقع نمیشوند و فعل و غایت در این گونه از افعال جواهر، یکی هستند.

فاعل‌های دارای علم و شعور مثل انسان و سایر حیوانات دوگونه‌اند:
 گونهٔ اوّل اینکه غایت اینها عین فعلشان و فعلشان معلول فاعلشان و در نتیجه،
 غایت، معلول فاعلشان می‌باشد.
 گونهٔ دوّم اینکه وجود غایت فعل فاعلهای دارای علم و شعور مترتب بر وجود فعل و
 متأخر از آن می‌باشد.

تفصیل این مطالب و نظر مرحوم استاد علامه در این زمینه‌ها در متن درس ذکر شده
 است، غایت همواره به فاعل بر می‌گردد گرچه بر حسب نظر ابتدائی یک مرتبه به فاعل و
 مرتبهٔ دیگر به ماده و مرتبهٔ سوّم به غیر این دو بر می‌گردد.

در این زمینه 'یرادی و پاسخی از آن در متن درس ذکر شده، مراجعه نمایند.
 جمعی از متکلمین غایت را از خداوند در افعال نفی نموده‌اند و برخی نیز غایت در
 افعال خداوند را به مخلوقات برگردانده‌اند؛ تفصیل این مطالب و ردّ این دو نظر و نظر خود
 مرحوم استاد علامه در اینکه خداوند غایت همهٔ اشیاء است همراه توهّم تناقض در این زمینه
 بیان شده است مراجعه نمایند.

پر سشها:

- ۱- غایت حرکت چیست؟ و نسبت غایت به حرکت چگونه است؟ توضیح دهید.
- ۲- اگر محرک، طبیعت جسم باشد غایت آن چگونه خواهد بود؟
- ۳- اگر محرک، فاعل دارای علم و شعور باشد غایت آن چگونه خواهد بود؟
- ۴- فعل و غایت در افعال جواهر مجزء از ماده از حیث ذات و فعل چگونه‌اند؟ و چه حالتی دارند؟ و اصولاً چگونه تصویر می‌شوند؟
- ۵- غایت فعل، غایتی که اقتضاء فاعل بالاصاله و لنفسه متعلق بر آن می‌باشد گاهی با فعل فاعل متحد و یکی می‌شوند و گاهی متحد نمی‌شوند آندو را توضیح دهید و برای هر یک مثالی بیاورید.
- ۶- در فاعل‌های دارای علم، غایت قبل از فعل برای فاعل‌ها، معلوم می‌باشد آیا می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۷- این قول فلاسفه که: «علت غائی برای فاعلیت فاعل علت فاعلی است هم در فاعل طبیعی و هم در فاعل دارای علم و شعور» خالی از مسامحه و مناقشه نیست، آن مسامحه و مناقشه را توضیح و حق در مسأله را بیان کنید.
- ۸- غایت بطور کلی همواره به فاعل بر می‌گردد علت آنرا بیان و مثالی برای توضیح آن بیاورید.
- ۹- این ایراد را که جایز نیست موجود عالی اراده موجود سافل کرده، به وسیله او استکمال پیدا کند توضیح و پاسخ آنرا با آوردن مثالی بیان نمایید.
- ۱۰- اگر فاعل، مجزء از ماده باشد هم به حسب ذات هم به حسب فعل این فاعل فی‌نفسه کامل بوده، بوسیله غایتی استکمال نمی‌پذیرد می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۱۱- جمعی از متکلمین پنداشته‌اند که واجب‌الوجود در افعال غایتی ندارد، دلیل این پندار را بیان و پاسخ از آنرا نیز ذکر کنید.
- ۱۲- برخی از متکلمین عقیده دارند که غایت در افعال خداوند به مخلوقات او بر می‌گردد

«این عقیده را توضیح و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.

۱۳- آیا بین این قول که «فاعلیت فاعل متوقف بر علت غائی است» با این قول که «غایت ذات واجب‌الوجود عین ذات متعالی است» تناقضی وجود دارد در هر صورت چرا؟ خلاصه نظر و قول حق را در این باب ذکر کنید.



الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

(٣٩)

الفصل الثاني عشر

في أن الجَرافَ والقصدَ الصُّروريَّ والعادةَ وما يُناظرُها من الأفعالِ لا تخلو عن غايةٍ

قَدْ يَقَوِّمُ أَنْ مِنَ الْأَفْعَالِ الْإِرَادِيَّةِ مَا لَا غَايَةَ لَهُ، كَمَلَاعِبِ الْأَطْفَالِ وَ النَّفْسِ وَ انْتِقَالِ
الْمَرِيضِ النَّائِمِ مِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ وَ اللَّعِبِ بِاللَّحْيَةِ وَ أَمْثَالِ ذَلِكَ. فَيَنْتَقِضُ بِذَلِكَ كُلُّهُ
قَوْلُهُمْ: إِنَّ لِكُلِّ فِعْلٍ غَايَةً. وَ يَنْدَفِعُ ذَلِكَ بِالتَّأَمُّلِ فِي مَبَادِي أَفْعَالِنَا الْإِرَادِيَّةِ وَ كَيْفِيَّةِ تَرْتِبِ
غَايَاتِهَا عَلَيْهَا. فَنَقُولُ: قَالُوا: إِنَّ لِأَفْعَالِنَا الْإِرَادِيَّةِ وَ حَرَكَاتِنَا الْإِخْتِيَارِيَّةِ مَبْدَأً قَرِيباً مُبَاشِراً
لِلْحَرَكَاتِ الْمُسْنَأَةِ أَفْعَالاً، وَ هُوَ الْقُوَّةُ الْعَامِلَةُ الْمُنْتَبِئَةُ فِي الْعَضَلَاتِ الْحَرَكَةِ إِيَّاهَا، وَ قَبْلَ الْقُوَّةِ
الْعَامِلَةِ مَبْدَأً آخَرُ هُوَ الشَّوْقِيَّةُ الْمُنْتَبِئَةُ إِلَى الْإِرَادَةِ وَ الْإِجْمَاعِ، وَ قَبْلَ الشَّوْقِيَّةِ مَبْدَأُ آخَرُ هُوَ
الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ مِنْ تَفَكُّرٍ أَوْ تَحْيِيلٍ يَدْعُو إِلَى الْفِعْلِ لِغَايَتِهِ، فَهَذِهِ مَبَادٍ ثَلَاثَةٌ غَيْرُ الْإِرَادِيَّةِ.
أَمَّا الْقُوَّةُ الْعَامِلَةُ فَهِيَ مَبْدَأٌ طَبِيعِيٌّ لَا شُعُورَ لَهُ بِالْفِعْلِ، فَعَايِنَهَا مَا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ
كَمَا هُوَ شَأْنُ الْفَاعِلِ الطَّبِيعِيِّ.

وَ أَمَّا الْمَبْدَأُ الْآخَرَانِ، أَعْنِي الشَّوْقِيَّةَ وَ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ، فَزَيْمًا كَانَتْ غَايَتُهَا غَايَةً
الْقُوَّةِ الْعَامِلَةِ وَ هِيَ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ عِنْدَئِذٍ تَتَّحِدُ الْمَبَادِي الثَّلَاثَةُ فِي الْغَايَةِ، كَمَا تَحْيَلُ

الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه واستقر عليه وربما كانت غايتهما غير غاية القوة العاملة كمن تصور مكاناً غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.
والمبدء البعيد، أعني الصورة العلمية، ربما كانت تخيلية محصور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر وربما كانت فكرية ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل وأيضاً ربما كانت وحدها مبدءاً للشوقية، وربما كانت مبدءاً لها باعانة من الطبيعة كما في التنفس، أو من المزاج كالتقال المريض الثائم من جانب إلى جانب، أو من الخلق والعادة كاللعب بالبحية.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية كالإنسان يتخيل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه ويسمى جزافاً كان لفعله بما له من المبادئ غايته.

وإذا عقب المبدء العلمي الشوقية باعانة من الطبيعة كالتنفس أو من المزاج كالتقال المريض من جانب أمله الاستقرار عليه إلى جانب ويسمى قصداً ضرورياً أو باعانة من الخلق كاللعب بالبحية ويسمى الفعل حينئذ عادة، كان لكل من مبادئ الفعل غايته.

ولا ضير في عقله الفاعل وعدم انتفاعه إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور أو جميعها، فإن تخيل الغاية غير العلم يتخيل الغاية والعلم غير العلم بالعلم.

والغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية ولا ضير فيه لأن المبدء العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية، فلا مبدء يكرى فيها حتى تكون لها غاية فكرية وإن شئت قل: إن فيها مبدءاً فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الإجمال يلتمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورة الفعل، فالطفل مثلاً يتصور الاستقرار على مكان غير مكانه فينبعث منه شوق ما يلتمح إلى أنه راجح ينبغي أن يفعل فيقضى إجمالاً برجحانه فيشتد شوقه فيريد أن يفعل من دون أن يكون الفعل مسبقاً بعلم تفصيلي يتم بالحكم بالرجحان نظير المتكلم عن ملكة، فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصور وتصديق تفصيلاً، والفعل علمي اختياري، وكذا لا ضير في انتفاع الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية المنقطعة دون الوصول إلى الغاية ويسمى الفعل حين ذاك باطلاً. وذلك أن انتفاع الغاية في فعل أمر وانتفاع الغاية بانقطاع الحركة وبطلانها أمر آخر، والمدعى امتناع الأول دون الثاني، وهو ظاهر.

وَلْيَعْلَمْ أَنَّ مَبَادِي الْفِعْلِ الْإِرَادِيِّ مَتَا مَرْتَبَةٍ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فَهَنَّاكَ قُوَّةً عَامِلَةٌ يَرْتَبُ عَلَيْهِمَا الْفِعْلُ وَهِيَ مَرْتَبَةٌ عَلَى الْإِرَادَةِ وَهِيَ مَرْتَبَةٌ عَلَى الشَّوْقِيَّةِ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ مُتَخَلِّلَةٍ بَيْنَهُمَا، وَالشَّوْقِيَّةُ مَرْتَبَةٌ عَلَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْفِكْرِيَّةِ أَوْ التَّخَيُّلِيَّةِ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ مُتَخَلِّلَةٍ بِهَا، بَلْ نَفْسُ الْعِلْمِ يَفْعَلُ الشَّوْقَ، كَذَا قَالُوا وَلَا يَنَّا فِيهِ إِسْنَادٌ هُمْ الشَّوْقُ إِلَى بَعْضٍ مِنَ الصِّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ، لِأَنَّ الصِّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ تَلَازِمُ الْعِلْمَ.

قَالَ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ: «لَا يَنْبَغُ هَذَا الشَّوْقُ عِلَّةٌ مَّا لَا مَحَالَةَ إِلَّا عَادَةً أَوْ ضَجْرٌ عَنْ هَيْئَةٍ وَإِرَادَةٍ ائْتِمَالٍ إِلَى هَيْئَةٍ أُخْرَى وَإِمَّا جَرِصٌ مِنَ الْقُوَى الْمُحَرِّكَةِ وَالْمُجَسِّدَةِ أَنْ يَتَجَدَّدَ لَهَا فِعْلٌ تَحْرِيكٌ أَوْ إِحْسَاسٌ وَالْعَادَةُ لَذِيذٌ وَالِائْتِمَالُ عَنِ الْمَمْلُولِ لَذِيذٌ وَالْجَرِصُ عَلَى الْفِعْلِ الْجَدِيدِ لَذِيذٌ، أَعْنَى بِحَسَبِ الْقُوَّةِ الْخَيْرَانِيَّةِ وَالتَّخَيُّلِيَّةِ وَاللَّذَّةِ الْخَيْرِ الْحَسَنِيِّ وَالْخَيْرِ الْإِنِّ وَالْحَقِيقَةُ وَهِيَ الْمَنْظُونَةُ خَيْرًا بِحَسَبِ الْخَيْرِ الْإِنْسَانِيِّ فَإِذَا كَانَ الْمُسَبَّدُ تَخَيُّلِيًّا حَيَوَانِيًّا فَيَكُونُ خَيْرُهُ لَا مَحَالَةَ تَخَيُّلِيًّا حَيَوَانِيًّا فَلَيْسَ إِذَنْ هَذَا الْفِعْلُ خَالِيًا عَنْ خَيْرٍ بِحَسَبِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ خَيْرًا حَقِيقِيًّا إِنْ يَحْسَبُ الْعَقْلُ»، انتهى.

ثُمَّ إِنَّ الشَّوْقَ لَمَّا كَانَ لَا يَتَخَلَّقُ إِلَّا بِكَمَالٍ مُفْقُودٍ غَيْرِ مُوجُودٍ كَانَ مُخَصَّصًا بِإِثْقَالِ الْعِلْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِالمَادَّةِ نَوْعًا مِنَ التَّعَلُّقِ، فَالْفَاعِلُ الْمُجَرَّدُ لَيْسَ فِيهِ مِنْ مَبَادِي الْفِعْلِ الْإِرَادِيِّ إِلَّا الْعِلْمُ وَالْإِرَادَةُ، بِخِلَافِ الْفَاعِلِ الْعِلْمِيِّ الَّذِي لَهُ نَوْعٌ تَعَلَّقُ بِالمَادَّةِ، فَإِنَّ لَهُ الْعِلْمَ وَالشَّوْقَ وَالْإِرَادَةَ وَالْقُوَّةَ المَادِّيَّةَ المَبَاشِرَةَ لِلْفِعْلِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ، كَذَا قَالُوا.

الفصل الثالث عشر

فى نفى الإتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

رَبَّمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ مِنَ الْغَايَاتِ الْمَرْتَبَةِ عَلَى الْأَفْعَالِ مَا هُوَ غَيْرُ مَقْصُودٍ لِغَايَتِهَا، فَلَيْسَ كُلُّ فَاعِلٍ لَهُ فِي فِعْلِهِ غَايَةٌ. وَمَثَلُهَا لَمَّا بَعَثَ يَحْيَىٰ إِلَى الْمَاءِ فَيُعْتَرُ عَلَى كَثَرٍ، فَالْعُثُورُ عَلَى الْكَثَرِ غَايَةٌ مَرْتَبَةٌ عَلَى الْفِعْلِ غَيْرُ مَرْتَبَةٍ بِالْخَافِرِ وَلَا مَقْصُودَةٌ لَهُ، وَبِمَنْ يَدْخُلُ بَيْتًا لَيْسْتَظِلَّ فِيهِ فَيَتَهَدَّمُ عَلَيْهِ فَيَمُوتُ وَلَيْسَ الْمَوْتُ غَايَةً مَقْصُودَةً لِلدَّخَالِ وَيُسَمَّى النَّوْعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْإِتْفَاقِ مَحْتًا سَعِيدًا وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَحْتًا شَقِيًّا.

وَالْحَقُّ أَنَّ لَا إِتْفَاقَ فِي الْوُجُودِ وَالدَّرْهَانُ عَلَيْهِ أَنَّ الْأُمُورَ الْمُمَكِّنَةَ فِي وَقُوعِهَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: دَائِمِ الْوُقُوعِ وَالْأَكْثَرِ الْوُقُوعِ وَالْمُنْأَوِي الْوُقُوعِ وَالْأَقْلَى الْوُقُوعِ.

أَمَّا الدَّائِمِ الْوُقُوعِ وَالْأَكْثَرِ الْوُقُوعِ فَلِكُلِّ مِثْلِهَا عِلَّةٌ عِنْدَ الْعَقْلِ بِالصَّرُورَةِ، وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْأَكْثَرِ الْوُقُوعِ يُعَارِضُهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مُعَارِضٌ يَمْنَعُهُ مِنْ الْوُقُوعِ بِخِلَافِ الدَّائِمِ الْوُقُوعِ حَيْثُ لَا مُعَارِضَ لَهُ، وَإِذَا كَانَ يَخْتَلَفُ الْأَكْثَرِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَنِ الْوُقُوعِ مُسْتَنِدًا إِلَى مُعَارِضٍ مُقَرَّرٍ فَهُوَ دَائِمِ الْوُقُوعِ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمُعَارِضِ بِالصَّرُورَةِ، مِثَالُهُ الْوَلِيدُ الْإِنْسَانِي يُؤَلِّدُ فِي الْأَغْلَبِ ذَا أَصَابِعٍ خَمْسٍ وَيَخْتَلَفُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فَيُولِّدُ لَهُ إِصْبَحٌ وَابْنَةٌ لِوُجُودِ مُعَارِضِ الْقُوَّةِ الْمَصُورَةِ فَيَا تَقْتَضِيهِ مِنَ الْفِعْلِ، فَالْقُوَّةُ الْمَصُورَةُ بِشَرْطِ الْمُعَارِضِ تَأْتِي بِخَمْسِ أَصَابِعٍ دَائِمًا.

وَنَظِيرُ الْكَلَامِ يَجْرِي فِي الْأَقْلَى الْوُقُوعِ فَإِنَّهُ مَعَ اشْتِرَاطِ الْمُعَارِضِ الْخَاصِّ الَّذِي

يُعارض السبب الأكثرى دائمى الوقوع باضرورة، كما في مثال الإصبع الزائدة، فالقوة المصورة كلما صادفت في المحل مادة زائدة تصلح بصورة أصبع على شرائطها الخاصة فانها تصور إصبعاً دائماً.

ونظير الكلام الجارى في الأكثرى الوقوع والأقل الوقوع يحرى في المتساوى الوقوع قيام زيد وقعوده.

فالسبب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها ولا في غايتها والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية ونسبة الغاية إلى غير ذى الغاية فعنور الحافر للبر على الكثر إذا نسب إلى سببها الذاتى وهو حفر البر بشرط محاذاته للكثير الدفين تحته غاية ذاتية وليس من الاتفاق في شئ وإذا نسب إلى مطلق حفر البر من غير شرط آخر كان اتفاقاً وغاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتى الدائمى وكذا موت من انهدم عليه البيت وقد دخله للاستقلال إذا نسب إلى سببه الذاتى، وهو الدخول في بيت مشرف على الانهدام والمكث فيه حتى يهدم غاية ذاتية دائمة، وإذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستقلال كان اتفاقاً وغاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتى، والكلام في سائر الأمثلة الجزئية للاتفاق على قياس هذين المثالين.

وقد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التى عرفت حالها وقد نسب إلى ذى مقراطيس أن كينونه العالم بالاتفاق وذلك أن الأجسام مؤلفة من أجرام صفار صلبة مثبتة في خلاء غير متناهى وهى متشاكله الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فانفق أن تضادفت منها جملة اجتمعت على حياة خاصة فكان هذا العالم، ولكنه زعم أن كينونة الحيوان والنبات ليس باتفاق.

ونسب إلى أبناؤ قلس أن تكون الأجرام الأسطورية بالاتفاق فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء والتسل بقى وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى وقد احتج على ذلك بعدة حجج:

الحجة الأولى أن الطبيعة لاروية لها فكيف تفعل فعلها لأجل غاية؟ وأجيب عنها بأن الروية لأجل جعل الفعل داغاية، وإنما تميز الفعل من غيره وتعيينه، ثم الغاية ترتب على

الفعل لذاتها لأبجعل جاعلي. فاختلاف الدواعي والصّوارف هو المحجّج لإعمال الزّويّة المعيّنة. ولولا ذلك لم يحتج إليها كما أنّ الأفعال الصّادرة عن الملكات كذلك. فالمتكلم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيأتها المختلفة من غير رويّة يترّوى بها ولو تروى لتبلّد وانقطع عن الكلام وكذا أرباب الصّناعات في صناعاتهم لو تروى في ضمن الفعل واحد منهم لتبلّد وانقطع.

الحجّة الثانية أنّ في نظام الطّبيعة أنواعاً من الفساد والموت وأقساماً من الشرّ والمساءة في نظام لا يتغيّر عن أسباب لا تتخلّف وهي غير مقصودة للطّبيعة بل لضرورة المادّة. فلنحكّم أنّ أنواع الخير والمنافع الممرّبة على فعل الطّبيعة أيضاً على هذا التقط من غير قصد من الطّبيعة ولا داع يدعوها إلى ذلك.

وأجيب عنها بأنّ ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفاعل الطّبيعيّة فليس من شرط كون الطّبيعة متوجّهة إلى غاية أنّ تبلّغها وقد تقدّم الكلام في الباطل. وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور وهي على نظام دائم فهي أمور غيرها غالب على شرّها فهي غايات بالقصد الثاني والغايات بالقصد الأوّل هي الخيرات لغالبية اللّازمة لهذه الشرور. وتفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء.

فقلّ الطّبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور مثل النّجار يريد أن يصنع باباً من خشب ف يأخذ بالنّحت والنّشر. فيركب ويصنع ولازمة الصّوروي إضاعة مقدار من الخشب بالنّشر والنّحت وهي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجّة الثالثة أنّ الطّبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة. فإنها تحلّ الشمع وتعدّ الملح وتسود وجه القصار وتبيّض وجه الثّوب.

وأجيب عنها بأنّ الطّبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً له غاية واحدة وأما ترتّب آثار مختلفة على فعلها فن التّوابع الصّورويّة لمقارنة عوامل ومزائج متنوّعة ومتباينة.

فقد تحضّل من جميع ما تقدّم أنّ الغايات الممرّبة على أفعال الفواعل غايات ذاتيّة دائميّة لعللها وأسبابها الحقيقيّة وأنّ الآثار النّادرة التي تسمى اتفاقيات. غايات بالعرض

مَنْسُوبَةً إِلَى غَيْرِ أَسْبَابِهَا الْحَقِيقِيَّةِ وَهِيَ بِعَيْنِهَا دَائِمِيَّةٌ يَنْسَبْتُهَا إِلَى أَسْبَابِهَا الْحَقِيقِيَّةِ فَلَا مَنَاصَ
عَنِ اثْبَاتِ الرَّابِطَةِ الْوُجُودِيَّةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ السَّبَبِ الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ.
وَلَوْ جَازَ لَنَا أَنْ نَشْكُ فِي إِرْتِبَاطِ هَذِهِ الْغَايَاتِ بِغَوَائِلِهَا مَعَ مَا ذَكَرْنا مِنْ دَوَامِ التَّرْتُّبِ
لَجَازَ لَنَا أَنْ نَشْكُ فِي إِرْتِبَاطِ الْفِعْلِ بِالْفَاعِلِ وَهَذَا أَنْكَرُ كَثِيرٌ مِنَ الْقَائِلِينَ بِالِاتِّفَاقِ الْعِلَّةُ
الْفَاعِلِيَّةُ كَالْفَاعِلِيَّةِ وَحَصَرُوا فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِي الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ.

درس سسی و نهم

(۳۹)

فصل دوازدهم

در اینکه گزاف و قصد ضروری و عادت و نظیر این افعال خالی از غایت نیست

گاهی توهم می‌شود که برخی از افعال ارادی انسان برای آن غایتی نیست مثل بازیهای کودکان و نفس کشیدن، و منتقل شدن مریض در حال خواب از جانبی بجانب دیگر و بازی با ریش (و محاسن) و امثال اینها و بدنبال آن کلیت قول فلاسفه که گفته‌اند: «برای هر فعلی، غایتی است» ممکن است (مورد تردید و شک و بالاتر ممکن است) مورد نقض واقع گردد.

ولکن این توهم با تأمل در مبادی افعال ارادی و کیفیت ترتب غایات بر این افعال رفع می‌شود توضیح آن اینکه گفته‌اند که برای (همه) افعال ارادی و حرکات اختیاری ما (انسانها) مبدأ قریبی وجود داشته که مباشر یا حرکاتی است که افعال نامیده می‌شود و آن مبدأ، قوه عاملی پخش شده در عضلات است که آنها را وادار به حرکت می‌نماید و قبل از قوه عامله، مبدء دیگری بنام (قوه) شوقی است که منتهی به اراده و اجتماع (و اتفاق) برای انجام عمل می‌گردد و قبل از (قوه) شوقیه، مبدأ دیگری در باطن انسانی است و آن صورت علمی است به

صورت تفکر و تخیل، انسانها را بسوی غایت فعل دعوت می‌کند پس این سه مبدأ غیرارادی برای ایجاد افعال انسانها است^(۱).

اما قوه عامله، همان مبدأ طبیعی است که بالفعل برای آن شعوری نیست و غایت آن، همان چیزی است که حرکت به آن منتهی می‌گردد و این مبدأ از شؤن فاعل‌های طبیعی به شمار می‌رود و اما دو مبدأ دیگر یعنی قوه شوقیه (یعنی قوه و مبدائی که در انسان ایجاد اراده و عشق و علاقه به انجام فعل می‌کند) و صورت علمیه (یعنی صورت ذهنی اشیاء) غایت ایندو چه بسا همان غایت قوه عامله بوده باشد که عبارت از چیزی که حرکت به آن منتهی می‌گردد و در این صورت مبادی سه‌گانه (قوه عامله و قوه شوقیه و صورت علمیه هر سه) در غایت، با هم متحد می‌شوند مثل کسی که اول استقرار در مکانی را غیرمکانی که در آنجا ایستاده است تخیل می‌کند (صورت علمی) سپس بسوی آن اشتیاق پیدا می‌کند (قوه شوقیه) و بعد از آن بسوی مکان مزبور حرکت کرده، در آن مستقر می‌گردد (قوه عامله).

و چه با ممکن است که غایت مبدأ شوقیه و صورت علمی، غیر غایت قوه عامله باشد مثل کسی که مکانی را غیر از مکانی که در آنجا ایستاده تصور می‌کند (صورت علمیه) سپس برای ملاقات دوستش (قوه شوقیه) بسوی آن مکان منتقل می‌شود (قوه عامله) (اما نه برای استقرار در آن مکان بلکه برای دیدار و ملاقات با دوستش).

موارد گوناگون مبدء علمی:

مبدء بعید برای فعل یعنی صورت علمی (و ذهنی) چه بسا تنها تخیلی می‌شود بحضور صورت فعل (در تخیل) بدون اینکه فکر و نظر همراه آن باشد، و چه با ممکن است که صورت علمی تنها جنبه فکری داشته و به اعمال فکر و قواعد آن اکتفاء گردد و در این صورت ناچار تخیل جزئی برای فعل، همراه آن موجود است و هم چنین صورت علمی گاهی به نهائی مبدأ شوق و اشتیاق به عمل در انسان می‌باشد و چه بسا مبدء شوق و اشتیاق در

انسان باشد اما با اعانتی از طبیعت همانطور که در تنفس چنین است یا اعانتی از مزاج مثل انتقال مریض در حال خواب از جانبی به جانب دیگر یا با کمکی از خلق و عادت مثل بازی با محاسن.

پس هنگامی که مبادی سه گانه (نامبرده یعنی صورت علمی و حالت اشتیاق و قوه عاقله و حرکت بسوی فعل) در غایت فعلی تطابق بکنند مثل انسانی که صورت مکانی را تخیل (و تصور) سپس اشتیاق بسوی آن پیدا می کند و بدنبال اشتیاق، حرکت بسوی آن می نماید که از آن به «مزاف» تعبیر می آورند، برای فعل چنین انسانی از این جهت که مبادی سه گانه را دارد غایتی نیز موجود است.

و هنگامی که مبدء علمی (و صورت ذهنی) اشتیاق و شوق برای انجام فعل را بدنبال خود می آورد با اعانتی از طبیعت مثل تنفس یا از مزاج مثل انتقال مریض از جانبی به جهت استقرار در جانب دیگر و از آن بنام «قصد ضروری» نامیده می شود و یا با اعانت از خلق (و عادت) مثل بازی با محاسن که چنین فعلی را بنام «عادت» می نامند برای همه این مبادی فعل، غایتی وجود دارد.

و غفلت فاعل و عدم توجه او بصورت خیالی غایت که در ذهن موجود است در برخی از صور بالا یا در جمیع آنها، مضر به مطالبی که در بالا گفتیم نیست زیرا غایت تخیلی غایت، غیر علم به تخیل غایت است همانطور که علم غیر از علم به علم است. (پس غفلت فاعل از صورت خیالی غایت، منافاتی با حضور صورت خیالی در ذهن ندارد زیرا که چه بسا از علل خود به چیزی غفلت دارد همانطور که از تخیل خود به چیزی غفلت دارد.)

غایت فکری در افعال عبث به چه نحو است؟

(یک مرتبه اینگونه گفته می شود که) غایت در جمیع صورتی که «عبث» نامیده می شود غایت فکری نیست ولیکن ضرری ندارد زیرا مبدء علمی در این صور، صورت تخیلی بوده، غیر فکری است پس مبدء فکری در این صور وجود ندارد تا اینکه بر آنها غایت فکری باشد و (مرتبه دیگر) اگر خواستی اینگونه بگو: در این صور، مبدء فکری غلطی که بطور

اجمال لحاظ شده و شوق در آن آشکار گردیده، شوقی که از تخیل صورت فعل منبعث گشته است وجود دارد پس طفل مثلاً استقرار در مکانی غیر از مکانی که در آنجا ایستاده است را تصور و بدنبال آن شوقی در او هوید می‌گردد و باعث این می‌شود که طفل، آن مکان را ترجیح داده و حرکت بسوی آن را شایسته فرض نموده و اجمالاً حکم برجحان آن می‌کند و شوق او شدیدتر شده سپس اراده می‌کند و بدنبال آن راه می‌افتد بدون اینکه فعل (و حرکت) او مسبوق (و متأخر) به علم تفصیلی باشد بطوریکه با حکم برجحان فعل، فعل او تام و تمام می‌گردد نظیر گوینده و متکلمی است که از روی ملکه نفسانی خویش، کلامی را با حرفی بعد از حرفی بیان می‌کند بدون تصور و تصدیق قبلی در حالیکه فعل او از روی علم بوده و این فعل از روی اختیار از او صادر گشته است.

نکته قابل ذکر:

این نکته نیز قابل ذکر است که غایت در برخی از حرکات طبیعی و یا در برخی از موارد حرکات ارادی، منقطع شده یعنی به غایت مورد نظر نایل نیامده و باطل گردیده است و این نوع از فعل در این هنگام «باطل»^(۱) نامیده می‌شود و لکن این دو مورد با مطالب ذکر شده در سابق منافاتی ندارد و ضروری به آنها نمی‌رساند زیرا منتفی بودن غایت در فعلی، یک امر و منتفی بودن غایت به انقطاع حرکت و بطلان آن، امر دیگری است و مدعای ما امتناع اولی است نه دومی و این نیز، ظاهر و روشن است.

مبادی فعل ارادی

مبادی فعل ارادی، نیز مترتب است به همان نحوی که سابقاً گفته شد به این ترتیب که قوه عامله در انسانها موجود بوده و فعل بر آن مترتب است و قوه عامله نیز مترتب بر اراده بوده و اراده نیز مترتب بر شوق و اشتیاق انسان به عمل بدون اینکه اراده‌ای متخلل بین آن دو شود و شوق و اشتیاق به فعل نیز مترتب بر صورت علمیه فکری یا تخیلی است بدون اینکه

اراده متعلق به این صورت باشد بلکه خود علم، ایجاد شوق (در نفس) می‌کند. این، حاصل و خلاصه نظر فلاسفه در مبادی افعال ارادی و ترتب آنها بوده و با این گفته منافاتی ندارد نسبت دادن آنان، شوق را به برخی از صفات نفسانی (مثل عادت و حرص و طمع) و وجه عدم تنافی بین این دو، این است که صفات نفسانی ملازم با علم بوده و با آن همراه است.

چنانکه شیخ الرئیس در شفا می‌گوید:

«برای انبعاث و برانگیختن شوق و اشتیاق (در انسان به تحقق فعلی) ناگزیر علتی وجود دارد و آن (علت) یا عادت است یا منزجر بودن از هیئتی و حالتی و اراده انتقال به هیئت یا حالت دیگر و یا اینکه قوای محرز که و احساس برانگیر، حریص می‌گردد که فعل تحریک یا احساس، برای او از نو پیدا شود، عادت، خود لذت‌بخش بوده و انتقال از چیز ملالت‌آور نیز، لذت دارد و حرص بر فعل جدید نیز لذت‌بخش است و این لذت، به حسب قوه حیوانی و تخیلی است و لذت در حقیقت، خیر حسی و حیوانی و تخیلی است و اما به حسب خیر انسانی (یعنی به حسب عقل و قوه فکری) خیر مطنون است پس هنگامیکه مبدء، تخیلی، حیوانی باشد خیر آن نیز ناگزیر تخیلی حیوانی خواهد بود پس در این هنگام این فعل به ملاحظه ذات فعل، خالی از خیر نیست گرچه به حسب عقل خیر حقیقی نبوده است» تا اینجا کلام بوعلی سینا در شفا بود که ذکر گردید.

مجزوات در افعال خود فاقد مبدء شوقی هستند:

شوق و اشتیاق نفسانی در مورد چیزی، از آنجا که متعلق نمی‌شود جز به کمائی که مفقود بوده، موجود نیست از این رو شوق (در همه موارد) مختص است به فاعلی که دارای علم بوده و به نحوی از انحاء، متعلق و وابسته به ماده می‌باشد پس در فاعل مجزوات از ماده مبادی فعل ارادی، جز علم و اراده، وجود ندارد (زیرا همه کمالات خود را باثقل دارند و حالت منتظره‌ای در آنان وجود ندارد، و فاقد شوق می‌باشند) بخلاف فاعل دارای علم که برای آن، یک نوع تلقی به ماده هست زیرا علم و شوق و اراده و قوه مباشر با فعل (از مبادی فعل) برای او هست، چنانکه گفته‌اند.

فصل سیزدهم

در نفی اتفاق و آن انتفاء رابطه بین فاعل و غایت می باشد^(۱)

چه بسا (برای برخی) این، توهم (باطل) پیش می آید که بعضی از غایات مترتب بر افعال، برای فاعل و کننده آن، مقصود نیست و به این ترتیب این کبرای کلی و قانون عقلی که هیچ فاعلی وجود ندارد جز اینکه برای فعلش غایتی وجود دارد کلیت نداشته و (در برخی از موارد) نقص می گردد و برای این توهم، مصداقی و موردی نیز، مثل این مثال را ذکر می کنند که: کسی که چاهی را می کند برای اینکه به آبی برسد و از باب اتفاق بر گنجی برخورد می کند در این صورت برخورد کردن بر گنجی (از باب اتفاق) غایتی است مترتب بر فعل (کندن) بدون آنکه با کسی که چاه می کند مرتبط بوده و برای او مقصود باشد.

و باز مثال می زنند به کسی که داخل خانه ای می شود که از سایه آن برخوردار گردد (ناگاه) دیوار آن بر رویش خراب شده و می میرد در حالیکه مردن او، مقصود نبوده است. این دو مثال هر دو «اتفاق» نامیده می شود منتهی 'ولی را «بخت سعید» (خوشبخت) و دومی را «بخت شقی» (بدبخت) می نامند.

۱- طبیعیات شفا مقالة اول فصل سیزدهم و چهاردهم - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۳۱ - التحصیل ص ۵۳۵
۲- اسفار ج ۲ ص ۲۵۵ مقامات ص ۱۷۷ مطارحات ص ۳۸۳ و ص ۳۸۴ (شارح).

بطلان این توهم و حقّ در مسأله:

توهم بالا باطل بوده و حقّ در مسأله این است که در (دائره و نظام) وجود اتفاقی (به آن معنائی که گفته شد) وجود ندارد.

و دلیل بر این ادعا این است که وقوع امور ممکن بر چهار قسم است:

۱- اموری که دائماً واقع می‌گردند. (مثل پیدایش گرما و روشنائی از آتش).

۲- اموری که اکثر اوقات واقع می‌گردند. (مانند پنج انگشتی بودن انسانها).

۳- اموری که وقوع و عدم آنها مساوی است (مثل قیام و قعود نسبت به یک فرد انسان).

۴- اموری که وقوع آنها کم است. (مانند شش انگشتی بودن که بندرت در برخی از انسانها دیده می‌شود).

قسم اول و دوم: یعنی اموری که دائماً و یا اکثر اوقات واقع می‌شوند عقل بیداهت حکم می‌کند که وقوع آنها علتی دارد (و بدون علت نیست که واقع شده‌اند) منتهی در قسم دوم (مثل پنج انگشتی بودن انسانها که) در برخی از زمانها معارضی مانع از وقوع آن پیش می‌آید (و در نتیجه برخی از افراد انسان دارای شش انگشت می‌شوند) که در قسم اول، (یعنی اموری که دائماً واقع می‌گردند) این معارض و مانع وجود ندارد.

و چون تخلف قسم دوم در برخی از زمانها تنها مستند به معارض مفروض است پس در حقیقت وقوع آنها نیز دائمی است بشرط عدم معارض.

و این حکم، بدیهی و ضروری است منل اینکه متولد از انسان در اغلب زمانها دارای انگشتان پنجگانه می‌باشد و لکن گاهی در برخی از زمانها از این قانون تخلف می‌کند و انسانی بدینا می‌آید که بیش از پنج انگشت دارند به جهت وجود معارضی که با قوه تصویر کننده در اقتضای فعلش به صورت طبیعی معارضه می‌کند پس در حقیقت قوه مصوره برای پنج انگشت بودن به شرط عدم معارض، حکم دائمی می‌باشد) و نظیر این کلام (یعنی ملاک بالا) در قسم چهارم نیز یعنی اموری که وقوع آنها کم است وجود دارد زیرا (در حقیقت) 'اموری که وقوع آن قلّ است ولی با توجه به اجتماع شرائط تحقق معارض خاصی که با سبب اکثری در معارضه

است وقوع آنها دائمی است و این حکم، بدیهی و ضروری است چنانکه در مثال انگشت زیادی چنین توضیح داده می‌شود که قوه مصوره هر زمانی که در محل، مصادف با ماده زائدی بشود که برای صورت انگشت واقع شدن، صلاحیت داشته باشد، با شرائط خاص خودش قوه مصوره، انگشت (زیادی) را دائماً تصویر و ایجاد می‌کند.

هم چنین کلامی که در قسم دوم و چهارم جاری بود به عینه در قسم سوم یعنی اموریکه وقوع و عدم وقوع آن مساوی است مثل قیام زید و قعود آن نیز جاری است پس تأثیر اسباب حقیقی، دائمی بوده، نه در فعل آنها و نه در غایت آنها تخلفی وجود ندارد و مسأله قول به «اتفاق» ناشی از جهل به اسباب حقیقی بوده و در حقیقت نسبت دادن غایت به غیر صاحب غایت است.

پس برخورد کردن چاه کن بر گنج (در ضمن کنندن چاه) اگر به سبب ذاتی آن، نسبت داده شود و آن حفر چاه بشرط محاذی بودن آن با کنز دفن شده در زیر خاک باشد در این صورت برخورد کردن بر گنج، غایت ذاتی و دائمی این عمل بوده و از اتفاق در آن چیزی وجود ندارد ولکن هنگامیکه برخوردن کردن چاه کن با گنج، به مطلق حفر چاه نسبت داده شده باشد بدون شرط دیگری، این، اتفاق بوده و غایت عارضی بوده که به غیر سبب ذاتی و دائمی منسوب می‌گردد و هم چنین مرگ کسی که دیوار بر روی او خراب شده، در حالیکه او برای استظلال و استفاده از سایه آن دیوار، زیر آن رفته باشد این صورت نیز از دو شق خالی نیست یا موت نسبت داده می‌شود به سبب ذاتی که آن دخول در منزلی است که در شرف خرابی بوده و توقف و درنگ در زیر آن باعث انهدام دیوار و در نتیجه موت او می‌گردد در این صورت موت چنین کسی غایت ذاتی و دائمی سبب ذاتی بالا به شمار میرود.

ولکن هنگامیکه مرگ نسبت داده شود به مطلق دخول در خانه به جهت استفاده از سایه آن، این، اتفاق بوده غایت عارضی است که به غیر سبب ذاتی خویش نسبت داده شده است. کلام در سایر مثالهای جزئی مربوط به اتفاق یا توجه و مقایسه با این دو مثال بالا که ذکر گردید روشن و واضح می‌گردد.

نظر ذی‌مقراطیس در اتفاقی بودن پیدایش عالم :

طرفداران قول باثفاق به این مثالهای جزئی که آنها را شناختید برای اثبات اتفاق، تمسک کرده‌اند از باب مثال به «ذی‌مقراطیس» نسبت داده شده است^(۱) که ایشان معتقد است که عالم از روی اتفاق پدید آمده است.

توضیح عقیده ایشان این است که اجسام از جرم‌های کوچک سخت، ترکیب یافته که در خلا، غیرمتناهی، پخش شده است، طبیعت این اجرام متشاکل (مثل هم) و اشکالشان گوناگون بوده، حرکت دائمی دارند در این هنگام بطور اتفاقی تعدادی از آنها با هم برخورد کرده و بر هیئت خاصی اجتماع کردند (بدون اینکه یک فاعل طبیعی یا قابل دارای علم و اراده آنرا اقتضاء کرده باشد) و در نتیجه این عالم (از مجموعه این اجرام) پیدا شده است ولیکن به زعم این فیلسوف، پیدایش و کینونت حیوان و نبات از روی اتفاق نیست.

و هم چنین یکی دیگر (از فلاسفه یونان باستان) بنام «انبار قلس» نسبت داده شده که تکون اجرام «اسطقیسه»^(۲) از روی اتفاق بوده است.

و در نتیجه آنچه از این اجرام اتفاق افتاده بر نحوی که صلاحیت بقاء نسل را پیدا نموده باقی مانده است و آنچه را که اتفاق افتاده و این گونه نشده، باقی نمانده متلاشی شده است.

دلایل این فیلسوف بر عقیده خود:

این فیلسوف بر عقیده خود به چند دلیل و حجت استدلال نموده است^(۳)

۱- طبیعیات شفا مقاله اول فصل ۲ و ۱۳ و ۱۴ - مقاومات ص ۱۷۸ - مطارحات ص ۴۳۲ (نارح).

۲- طبیعیات شفا مقاله اول فصل ۱۴ - اسفار ج ۲ ص ۲۵۴ (نارح).

۳- کلمه «اسطقلس» یک واژه یونانی به معنای «سبک تر» است و مقصود از آن آخرین جزئی است که از تحلیل مرکبات بدست می‌آید و خود از اجزای دیگری تشکیل شده است به معنای عنصر و اصل، مایه و ماده، اصل هر چیز، ماده نخستین در آفرینش هیولی به معنای عنصرهای چهارگانه: آب، خاک، باد و آتش آنچه مایه و قواء و دوام چیزها است همه بنام: «اسطقسات» نامیده می‌شود «فرهنگ فارسی تألیف دکتر محمد معین»

دلیل اول:

طبیعت، دارای رویه و فکر و اندیشه نیست در این صورت چگونه فعل خویش را بر تحقق غایتی انجام می‌دهد؟ از این دلیل پاسخ گفته شده که:

«رویه» و فکر، فعل را دارای غایت نمی‌کند بلکه فکر و اندیشه، فعل را از غیر فعل، تمیز و متعین می‌سازد سپس غایت لذاتها (یعنی به ملاحظه دانستن) مترتب بر فعل می‌گردد و این ترتب به جعل جاعلی نیست و اگر این اختلاف و تنوع در انگیزه‌ها و عوامل بازدارنده نبود هرگز احتیاج به اعمال فکر خاص و رویه معینی نبود همان‌طور که افعال صادر از ملکات نفسانی (و حالات روانی) چنین خاصیتی دارد، پس متکلم به یک کلامی، حرفی را بعد حرفی بصورت‌ها و هیئت‌های مختلف می‌آورد بدون اعمال رویه و نظر خاصی در هر یک از این حروف هیئات بطوریکه اگر اعمال نظر و تأمل می‌کرد دیگر نمی‌توانست حروف را بر هیئت‌های مختلف بیاورد و در نتیجه کلام او قطع می‌گردید و هم چنین صاحبان حرفه‌ها در صناعات خودشان اگر در ضمن عمل واحدی اعمال رویه کرده تروی (و بررسی‌ها موضعی) انجام دهند هرگز صنعت آنها پیش نمی‌رفت و این صنعت از تکامل می‌ایستاد.

دلیل دوم

اینکه در نظام طبیعت، نظامی که ثابت بوده تغییر نمی‌پذیرد انواع فساد و مرگ و انواعی از شر و بدی وجود دارند که از اسببی پدید آمده‌اند که دارای تخلف می‌باشند و این انواع فساد و مرگ و شر و بدی برای طبیعت، مورد قصد نبوده بلکه به جهت ضرورت ماده است که انجام می‌پذیرند. با توجه به این حقیقت، حکم می‌کنیم که انواع خیر و منافع مترتب بر فعل طبیعت نیز بر همین روش و نمط قرار دارد بدون اینکه قصدی از طبیعت در این مورد و یا داعی بر آن وجود داشته باشد (پس می‌توان این حوادث ناگوار و انواع شر و مرگ و فساد را ملول تصادف و اتفاق دانست)

پاسخ دلیل دوم

از این دلیل پاسخ داده شده به اینکه شرور و (آفات) دو گونه اند:

گونه اول: فاعل های طبیعی که به غایات خود به جهت انقطاع حرکاتشان نرسیده اند، مثل شرور عدمی از قبیل مرگ و نابینائی و غیر این دو از شرور عدمی) و از اینجا می فهمیم که شرط متوجه بودن طبیعت بسوی یک غایت این نیست که طبیعت به آن غایت حتماً برسد بلکه ممکن است طبیعت در سیر تکاملی خود در اثر وجود عام معارضی از حرکت باز ماند. و تفصیل آن در مبحث باطل (در ذیل فصل دوازدهم) گذشت.

گونه دوم: اینکه این شرور از قبیل غایانی هستند که خود آنها شرور بوده و آنها بر اساس یک نظام ثابت دائمی پدید می آیند، در حقیقت این شرور (وجودی) اموری هستند که خیر آنها بر شرشان غالب می باشد پس این قبیل شرور به قصد دوم، غایت هستند (یعنی این شرور بالتبع) در مرتبه دوم، مقصود طبیعت می باشند و اما غایات به قصد اول همان خیرهای غالب و ملازم با این شرور می باشند و تفصیل کلام در این معنی در بحث قضاء به خواست خدا ذکر خواهد شد.

پس مثل «طبیعت» در اقبالش که منتهی به این شرور می گردد مثل نجاری است که اراده می کند دری را از چوب بسازد پس شروع می کند بریختن و کندن ریزه های چوب و غیر آن از اعمال که باعث تسلط بر آن چوب می گردد تا بالاخره با وسایل نجاری آنرا می سازد (و بصورت درب مرتب و منظم در می آورد).

و بدیهی است که لازمه ضروری این هدف، از بین بردن مقداری از چوب بوسیله ازه و غیر آن از وسائل نجاری است و این گونه امور (بظاهر بی فایده از قبیل شرور) مراد نجار می باشد منتهی به اراده تبعی در راه رسیدن به هدف اصلی و قصد اولی او که ساختن درب مورد نظر می باشد.

دلیل سوم:

اینکه یک طبیعت مثل حرارت، اعمال مختلفی انجام میدهد مثلاً موم عسل را ذوب

کرده، حل می‌کند و یا (در اثر تابش حرارت آفتاب بر دریاهاى شور) نمک ایجاد می‌کند و صورت رخت‌شوى را در اثر تابش آفتاب سیاه و صورت لباس را سفید می‌سازد و...

پاسخ دلیل سوم

حاصل پاسخ این است که طبیعت واحد جز یک فعلی که دارای یک غایت است کاری انجام نمی‌دهد و اما ترتب آثار مختلف بر فعل یک طبیعت، از توابع ضروری عوامل و موانع متنوع و متباین است که مقارن و همراه با فعل می‌باشد.

سه نتیجه:

از مجموع مطالب گذشته نتایج زیر بدست می‌آید:

۱- غایات مترتب بر افعال فاعله در رابطه با علل خود و اسباب حقیقی خویش غایات ذاتی و دائمی می‌باشند.

۲- آثار نادر که بنام «امور اتفاقی» نامیده می‌شود اینها غایات بالعرض بوده، به غیر اسباب حقیقی خویش نسبت داده شده‌اند و این غایات نیز، نسبت به اسباب حقیقی خودشان دائمی هستند.

۳- چون ترتب غایات ذاتی بر علت‌های حقیقی آنها دائمی بوده، تخلف‌ناپذیر است پس ناگزیر میان آن غایات و علت فاعلی حقیقی آنها یک نوع رابطه وجودی برقرار می‌باشد. حال اگر جایز باشد بر ما که شک کنیم در ارتباط این غایات با فاعل‌هایشان با اینکه ترتب دائمی بین آن دو وجود دارد هر آینه برای ما جایز است که در ارتباط فعل با فاعلش نیز شک کنیم (و چون در ارتباط (علی و معلولی) بین فعل و با فاعل‌اش شکى نداریم در نتیجه بین غایات و فاعل‌هایشان نیز شکى نداریم).

از اینجا است که بسیاری از قائلین به اتفاق، علت فاعلی را نیز مثل علت غائی منکر شده‌اند (یعنی چون ارتباط بین غایات و فاعل‌هایشان را منکر شده‌اند ارتباط بین فعل و فاعل‌هایشان را نیز منکر شده‌اند) و علت را منحصر در علت ماضی کرده‌اند چنانکه در مبحث علت فاعلی گذشت (که هیچ موجود ممکنى از علت فاعلى بی‌نیاز نیست).

خلاصه درس سی و نهم:

فلاسفه معتقدند که برای هر فعلی غایتی است و لکن به ملاحظه برخی از افعال ارادی انسانها مثل بازیهای کودکان ممکن است این عقیده مورد نقض واقع شود و لکن مسلم اینکه برای افعال انسان که مبادی سه گانه عامله، قوه شوقیه و صورت علمیه هر سه در آن جمع باشد غایتی نیز موجود است ولی گاهی غفلت فاعل و عدم توجه او به صورت خیالی غایت که در ذهن موجود است در برخی از مواد مضر باین مطلب نیست که هر فعلی دارای مبادی سه گانه غایتی دارد زیرا تخیل غایت غیر علم به تخیل غایت است، همانطور که علم غیر از علم به علم است.

دو نکته در اینجا قابل ذکر است:

یکی اینکه غایت در جمیع موارد عبت، غایت فکری نیست و لکن ضرری نیز ندارد توضیح این مطلب و مطالب بالا در متن درس بیان شده است.

نکته دوم اینکه منتفی شدن غایت در فعلی با منتفی شدن غایت به انتقطاع حرکت و بطلان آن فرق دارد زیرا اولی امر ممتنع بوده و لکن دومی ممتنع نبوده، ممکن است و چه بسا موارد زیادی واقع می شود.

مبادی فعل ارادی و ترتب آنها به نحو زیر است:

فعل ارادی انسانها مترتب بر قوه عامله و قوه عامله نیز مترتب بر اراده و اراده نیز مترتب بر شوق و اشتیاق انسان به عمل و شوق و اشتیاق نیز مترتب بر صورت فکری یا تخیلی است و با این گفته منافاتی ندارد که فلاسفه شوق را به برخی از صفات نفسانی نسبت داده اند، مرحوم استاد علامه عبارتی از شیخ الرئیس بوعلی سینا از شفا در این زمینه نقل می کند.

تذکر این نکته در اینجا لازم است که شوق در همه موارد مختص است به فاعلی که دارای علم بوده و بنحوی از انحاء متعلق و وابسته به ماده می باشد پس فاعل مجزء از ماده از

مبادی فعل ارادی جز علم و اراده وجود ندارد بخلاف فاعلی دارای علم که برای آن یک نوع تعلقی به ماده هست زیرا برای او علم و شوق و اراده و قوه مباشر با فعل از مبادی فعل برای او هست.

ممکن است این توهم پیش بیاید که این قانون عقلی که هیچ فاعلی وجود ندارد جز اینکه برای فعلش غایت دارد کلیت نداشته و به مسأله وجود اتفاق نقص گردد ولیکن این توهم، باطل بوده و حتی در مسأله این است که در دائره و نظام وجود، اتفاقی وجود ندارد. دلیل این ادعا در متن درس ذکر شده است.

قول به اتفاق را به دو نفر از فلاسفه یونان قدیم بنامهای «ذی مقراطیس» و «ابن‌ادقلس» نسبت داده‌اند و دلائلی بر اثبات نظریه اتفاق از این دو فیلسوف نقل شده است. مرحوم استاد علامه این دلائل را نفل و پاسخ آنها را نیز ذکر کرده و به نتایج زیر رسیده است:

۱- غایات مترتب بر افعال فاعل‌ها، غایات ذاتی و دائمی در رابطه با علل خود و اسباب حقیقی خویش می‌باشند.

۲- حوادث اتفاقی، غایات بالعرض بوده، به غیر اسباب حقیقی خویش نسبت داده شده‌اند و این غایات نیز در رابطه با اسباب حقیقی‌شان، دائمی هستند.

۳- رابطه وجودی بین غایات بالذات و بالعرض و بین سبب فاعلی حقیقی، امری است قطعی، تفصیل این مطالب همه در متن درس مذکور است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- کلیت این قول فلاسفه: «برای هر فعلی غایتی است» مورد نقض واقع شده است آن نقض را توضیح و مغالی برای آن ذکر و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.
- ۲- مبادی سه گانه افعال ارادی انسانها کدام است؟ نام ببرید و کیفیت ترتب آنها را نیز بیان کنید.
- ۲- کلمات: «گزاف»، «قصد ضروری»، «عادت» در دیدگاه فلسفه به چه معنا است؟ آنها را توضیح و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۴- منتفی شدن غایت در فعلی با منتفی شدن غایت به انقطاع حرکت و بطلان آن چه فرقی با یکدیگر دارند؟ و کدام یک از آندو محال و ممتنع می باشد؟
- ۵- شوق که یکی از مبادی سه گانه پیدایش غایت در افعال ارادی است آیا مختص به فاعل دارای علم که وابسته و متعلق به ماده است می باشد یا در فاعل مجزء از ماده نیز وجود دارد؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۶- اتفاق را از دیدگاه فلسفه معنی کنید، ضمناً دلیل بطلان اتفاق را در دائره نظام وجود بیان کنید.
- ۷- دلیل «ذی مغراطی» در اتفاقی بودن پیدایش عالم را توضیح دهید.
- ۸- دلیل اول نظر «اباذقلس» را که تکون اجرام «اسطقسیه» را از روی اتفاق می داند بیان کنید.
- ۹- دلیل دوم نظر «اباذقلس» را در اتفاقی بودن پیدایش عالم ذکر و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.
- ۱۰- دلیل سوم عقیده «اباذقلس» را در اتفاقی بودن پیدایش عالم ذکر و پاسخ آنرا نیز توضیح دهید.

الدَّرْسُ الْأَرْبَعُونَ

(٣٠)

الفصل الرابع عشر

في العلة المادية والصورية

قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْأَنْوَاعَ الَّتِي هَاكُمَا بِالْقُوَّةِ لَا تَحُلُو فِي جَوْهَرِ ذَاتِهَا مِنْ جَوْهَرٍ يَقْبَلُ فِعْلِيَّةَ كَمَا لَيْسَ الْأَوَّلَى وَالثَّانِيَّةُ مِنَ الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ فَإِنْ كَانَتْ حَيِّثُ حَيِّثُ الْقُوَّةِ مِنْ جِهَةٍ وَ حَيِّثُ الْفِعْلِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ كَالْجِسْمِ الَّذِي هُوَ بِالْفِعْلِ مِنْ جِهَةٍ جِسْمِيَّةٍ وَ بِالْقُوَّةِ مِنْ جِهَةٍ الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ اللَّاحِظَةِ لْجِسْمِيَّةٍ سَمِيَّ مَادَّةً ثَانِيَةً وَإِنْ كَانَتْ حَيِّثُ حَيِّثُ حَيِّثُ الْقُوَّةِ مَحْضًا وَ هُوَ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَادَّةُ الثَّانِيَّةُ بِالتَّحْلِيلِ، وَ هُوَ الَّذِي بِالْقُوَّةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ إِلَّا جِهَةً كَوْنَهُ بِالْقُوَّةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ سَمِيَّ هَيُولَى وَ مَادَّةً أُولَى.

و لِلْمَادَّةِ عِلَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّوَحُّدِ الْمَادِّيِّ الْمُرَكَّبِ مِنْهَا وَ مِنَ الصُّورَةِ لِتَوْقُفِ وَجُودِهِ عَلَيْهَا تَوْقُفًا ضَرُورِيًّا فَهِيَ بِمَا أَنَّهَا جُزْءٌ لِلْمُرَكَّبِ عِلَّةٌ لَهُ وَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْءِ الْآخَرِ الَّذِي يَقْبَلُهُ أَعْنَى الصُّورَةِ مَادَّةً هَا وَ مَعْلُولَةً هَا لِمَا تَقْدَمُ أَنَّ الصُّورَةَ شَرِيكَةُ الْعِلَّةِ لِلْمَادَّةِ.

وَقَدْ حَصَرَ جَمْعٌ مِنَ الطَّبِيعِيِّينَ الْعِلِّيَّةِ فِي الْمَادَّةِ فَقَطْ مُتَكْرِرِينَ لِلْعِلَلِ الثَّلَاثِ الْآخِرِ.

وَيَذْكُرُهُ أَوَّلًا أَنَّ الْمَادَّةَ حَيِّثُ ذَاتِهَا الْقُوَّةُ وَ الْقَبُولُ وَ لَازِمُهَا الْفُقْدَانُ، وَ مِنْ الصَّرُورِيِّ أَنَّهُ لَا يَكُنَى لَا عِظَامَ الْفِعْلِيَّةِ وَ إِجْبَادَهَا الْمَلَاذِمَ لِلْوُجْدَانِ فَلْيَتَّبِعْ لِلْفِعْلِيَّةِ إِلَّا أَنَّ تَوْجِدَ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ وَ هُوَ مُحَالٌ.

و ثانیاً أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ وَإِذْ كَانَتْ الْمَادَّةُ شَأْنَهَا الْإِمْكَانُ وَ الْقَبُولُ، فَهِيَ لَا تَصْلُحُ لِأَنْ يُسْتَنْدَ إِلَيْهَا هَذَا الْوَجُوبُ الْمُتَنَزِعُ مِنْ وُجُودِ الْمَعْلُولِ وَ حَقِيقَتُهُ الضَّرُورَةُ وَاللَزُومُ وَ عَدَمُ الْإِتِّفَاقِ فَوَراءُ الْمَادَّةِ أَمْرٌ لَا عُحَالَةَ يُسْتَنْدَ إِلَيْهِ وَ جُوبُ الْمَعْلُولِ وَ رُجُودُهُ وَ هُوَ الْعِلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ الْمَقْبُضَةُ لَوْجُودِ الْمَعْلُولِ.

وَ ثَالِثاً أَنَّ الْمَادَّةَ ذَاتُ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَزْدَوِي إِنْ أَنْزَلَتْ إِلَّا أَنْزَلَتْ وَاحِدَةً مُتَشَابِهَةً وَ قَدْ سَلِمُوا ذَلِكَ، وَ لِأَزْمَةِ رُجُوعِ مَا لِلْأَشْيَاءِ مِنْ الْأَخْتِلَافِ إِلَى مَا لِلْمَادَّةِ مِنْ صِفَةٍ، وَ هُوَ كَوْنُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ وَ ضَرُورَةُ الْعَقْلِ تَبْطُلُهُ.

وَ أَمَّا الْعِلَّةُ الصُّورِيَّةُ فِيهِ الصُّورَةُ - بِمَعْنَى مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ مَا هُوَ بِالْفِعْلِ - بِالنِّسْبَةِ إِلَى الشَّيْءِ الْمُرَكَّبِ مِنْهَا وَ مِنَ الْمَادَّةِ لِضَرُورَةِ أَنْ لِلْمُرَكَّبِ تَوْقُفًا عَلَيْهَا وَ أَمَّا الصُّورَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَادَّةِ فَلِكَيْسَتْ عِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لَهَا لَعَدَمِ كَوْنِ الْمَادَّةِ مُرَكَّبَةً مِنْهَا وَ مِنْ غَيْرِهَا مُعْتَقَرَةً إِلَيْهَا فِي ذَاتِهَا، بَلْ هِيَ مُتَحَاجَةٌ إِلَيْهَا فِي تَحْصُلِهَا الْخَارِجِ مِنْ ذَاتِهَا وَ لِذَا كَانَتْ الصُّورَةُ شَرِيكَةً الْعِلَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا وَ مُحْصَلَةً لَهَا كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وَ أَعْلَمُ أَنَّ الصُّورَةَ الْمُحْصَلَةَ لِلْمَادَّةِ رُبَّمَا كَانَتْ جُزْءً مِنَ الْمَادَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صُورَةِ لَاحِقَةٍ وَ لَهَا بِالنِّسْبَةِ مَا كَانَ لَهَا مِنَ الْأَفْعَالِ وَ الْأَثَارِ نَظراً إِلَى كَوْنِهَا صُورَةً مُحْصَلَةً لِلْمَادَّةِ إِلَى الصُّورَةِ الَّتِي صَارَتْ جُزْءً مِنَ الْمَادَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا كَالثَّبَاتِ مَثَلاً فَإِنَّ الصُّورَةَ الثَّبَاتِيَّةَ صُورَةُ مُحْصَلَةٍ لِلْمَادَّةِ الثَّابِتَةِ الَّتِي هِيَ الْجِسْمُ لَهَا أَثَارٌ فِعْلِيَّةٌ هِيَ أَثَارُ الْجِسْمِيَّةِ وَ الثَّبَاتِيَّةِ مُمَرِّداً لِحَقِيقَتِ بِهِ صُورَةُ الْحَيَوَانِ كَانَتْ الصُّورَةُ الثَّبَاتِيَّةُ جُزْءً مِنْ مَادَّتِهَا وَ مَلَكَتِ الصُّورَةُ الْحَيَوَانِيَّةُ مَا كَانَ لَهُ مِنَ الْأَفْعَالِ وَ الْأَثَارِ الْخَاصَّةِ وَ هَكَذَا كَلَّمَا لِحَقِيقَتِ بِالْمُرَكَّبِ صُورَةً جَدِيدَةً عَادَتْ الصُّورُ السَّابِقَةُ عَلَيْهَا أَجْزَاءً مِنَ الْمَادَّةِ الثَّابِتَةِ وَ مَلَكَتِ الصُّورَةُ الْجَدِيدَةُ مَا كَانَ لِلصُّورِ السَّابِقَةِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَ الْأَثَارِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الصُّورَةَ الْأَخِيرَةَ نَامٌ حَقِيقَةُ النُّوعِ.

وَ أَعْلَمُ أَيْضاً أَنَّ التَّرَكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَ الصُّورَةِ لَيْسَ بِإِضْمَافٍ كَمَا يَنْسَبُ إِلَى الْمُجْمُوعِ بَلْ تَرْكِيبٌ إِجْمَاعِيٌّ كَمَا يَقْضِي بِهِ إِجْمَاعُ الْمُتَهَمِ وَ الْمُحْصَلِ وَ الْقُوَّةِ وَ الْفِعْلِ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنِ التَّرَكِيبُ حَقِيقَتاً وَ لَا حَصَلَ نَوْعٌ جَدِيدٌ لَهُ أَثَارٌ خَاصَةٌ.

الفصل الخامس عشر

في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً ومدةً وشدّة لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة بمجواهرها وأعزاضها فها من الطّباع والقوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعاد كلّ منها محفوف بالعدمين السّابق واللاحق محدود ذاتاً وأثراً وأيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة المنفصلة فالواضح أنّها لما احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو قرع وجودها وحادثها إلى المادّة في إيجادها هو أنّ يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها ولذا كان للقرّب والبعد والأوضاع الخاصّة دخل في كيفية تأثير العلل الجسمانية.

درس چهارم

(۴۰)

فصل چهاردهم

در علت مادی و صوری^(۱)

سابقاً شناختید^(۲) انواعی را که دارای کمال بالقوه هستند و در نهاد و جوهر ذاتی‌شان خالی نیستند از جوهری که فعلیت کمالات اولی و کمالات ثانوی آن نوع را می‌پذیرند، کمالات اولی عبارت‌اند از صور نوعی و کمالات ثانوی أغراض می‌باشد.

این جوهر (ذاتی)، خالی از دو حیثیت نیست:

اگر حیثیت آن، حیثیت قوه از یک جهت و حیثیت فعلیت از جهت دیگر باشد مثل جسم که از جهت جسم بودنش بالفعل است و از جهت صور و اغراض لاحق بر جسمیتش بالقوه است این جوهر ذاتی بنام «مادهٔ ثانی» نامیده می‌شود.

و اگر حیثیت آن، قوه محض بوده (و فاقد از هر نوع فعلیتی باشد) و آن، همان چیزی

۱- الهیات شفا، مقاله ششم فصل چهارم - مقاومات ص ۱۷۶ - مطارحات ص ۲۸۷ - اسفار ج ۲۲۹۲ - مباحث

مشرقیه ج ۱ ص ۵۱۷ (شرح)

۲- مرحله ششم فصل پنجم.

است که «ماده ثانی» به تحلیل (عقلی) منتهی به آن می‌شود و آن چیزی است که از هر جهت بالقوه است مگر جهت بالقوه بودنش از هر جهت (که از این جهت بالفعل است یعنی بالقوه بودن آن از هر جهت فعلیت دارد) و این، بنام «هیولانی» و «ماده اولی» نامیده می‌شود.

ماده اولی علت نوع مادی:

ماده (اولی) نسبت بنوع مادی مرکب از این ماده اولی (و هیولانی) و از صورت، علت محسوب می‌شود زیرا وجود نوع مادی، متوقف بر ماده اولی می‌باشد و نوع این توقف نیز، توقف ضروری است پس ماده اولی از این جهت که جزء مرکب (از ماده و صورت) علت برای مرکب و نسبت به جزء دیگر مرکب یعنی صورت که آن را می‌پذیرد «ماده» بوده و برای آن معلول، محسوب می‌شود به جهت مطلبی که گذشت که صورت در علتیت برای ماده، شریک بوده (جزء علت برای ماده محسوب می‌گردد).

عقیده جمعی در منحصر کردن علتیت در ماده فقط

جمعی از علماء طبیعی، علتیت را منحصر در ماده می‌دانند و سه علت دیگر (یعنی علت فاعلی، علت غائی - علت صوری) را منکر می‌باشند.

بطلان این عقیده:

عقیده انحصار علت در ماده، باطل است:

اولاً: اینکه حیثیت ذات ماده، تنها بالقوه بودن و قبول (صور و اشکال و پذیرش آن) است و لازمه این حیثیت، فقدان (صور کمالات در مرتبه ذات) می‌باشد.

بدیهی است که فقدان برای اعطاء فعلیت و ایجاد صورتهای نوعی و ایجاد فعلیتی که ملازم با وجدان می‌باشد کافی نیست (حال اگر به ماده اکتفا کنیم و علت‌های غیر آن را نپذیریم چاره‌ای نداریم) جز اینکه بگوئیم فعلیت صورتهای نوعی بدون علت، موجود شده است و این نیز محال می‌باشد.

ثانیاً: سابقاً گذشت که شیء (قبل از وجود) مادامیکه (از ناحیه علّتی) واجب نشده باشد موجود نمی‌شود.

و از آنجا که شأن ماده، امکان و قبول (صور و اشکال) است پس ماده، صلاحیت ندارد که این وجوبی که از وجود معلول (در رابطه با علّش) انتزاع می‌گردد به این ماده (غیر صالح) مستند گردد و بدیهی است که حقیقت وجوب، ضرورت و لزوم و عدم انفکاک (بین علت و معلول) می‌باشد پس ورای ماده ناگزیر امری است که وجوب معلول و وجود آن، به آن نسبت داده می‌شود و آن عبارت از علت فاعلی است که مقتضی وجود معلول است.

ثالثاً: اینکه ماده، دارای طبیعت واحدی است اگر تأثیری داشته باشد تنها یک اثر بوده و در همه موارد همانند و یکسان خواهد بود و فلاسفه نیز این حقیقت را پذیرفته‌اند و لازمه آن، این است که اخلاقاً موجود در اشیاء بر صفت وحدتی برگردد که ماده به ملاحظه ذاتش و صفتش آن را دارد و آن صفت واحد، بودن هر شی‌ای عین هر شی‌ای باشد و عقل به بدهات ضرورت آن را باطل می‌داند (زیرا اگر همه اشیاء مختلف و گوناگون، معلول ماده بوده باشد، ماده‌ای که طبیعت واحد دارد لازم می‌آید که همه اشیاء صفت واحد و ذات واحد باشند در نتیجه لازم می‌آید همه اشیاء عین یکدیگر باشند و آن نیز محال است).

علت صوری

علت صوری، همان صورت است به این معنا که «مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ مَا هُوَ بِالْفِعْلِ» یعنی «آنچه که شیئیت شیئی به آن است فعلیت او است» پس علت صوری همان صورت است به معنایی که گفته شد نسبت به شیء مرکب از صورت و ماده زیرا مرکب (از ماده و صورت) متوقف بر این صورت است (و بدون این صورت، مرکب فعلیت پیدا نمی‌کند) اما صورت، نسبت به ماده، علت صوری برای آن محسوب نمی‌شود برای اینکه ماده از صورت و غیر صورت که ماده در ذاتش نیازمند آن می‌باشد مرکب نیست بلکه ماده، در تحضای که خارج از ذات ماده است محتاج به صورت می‌باشد و از این دو، صورت، نسبت به ماده، جزء علت بوده و محصل ماده به شمار می‌رود.

دو نکته:

نکته اول: اینکه صورت مُحضَل ماده^(۱) (یعنی صورتی که برای ماده ایجاد تحضّل و تعین می‌کند) چه بسا جزء ماده نسبت به صورت لاحق می‌شود و از اینرو افعال و آثار که برای صورت از این جهت که صورت، محضّل ماده می‌باشد، نسبت داده می‌شود بر صورت لاحق که صورت‌های قبل آن به منزله ماده ثانیه بر این صورت لاحق است مثل جسم نامی زیرا صورت نباتی (که از جمله آثار و افعال آن رشد و حرکت و... می‌باشد) صورت محضّل است برای ماده ثانیه‌ای که عبارت از جسم است (زیرا صورت نباتی به جسم فعلیت می‌بخشد) و بر این صورت آثار فعلیت یعنی آثار جسمیت و نباتیت هر دو جاری می‌شود حال اگر فرض کنیم بر این صورت (نباتی) صورت حیوانی ملحق شود در این هنگام صورت نباتی جزو ماده صورت حیوانی گشته و صورت حیوانی آثار و افعال صورت نباتی را نیز دارا است.

و به همین منوال است هر زمانی که به شیء مرکّب، صورت جدیدی ملحق شود یعنی صورت سابق بر این صورت، همه، اجزاء ماده ثانیه این صورت لاحق به شمار آمده و صورت جدید، همه افعال و آثار صورت سابق را داراست تا برسد به آخرین صورتی که شیء می‌نواند آنرا قبول کند و سابقاً گفتیم که صورت اخیر (از صور لاحق بر انشاء مرکّب) تمام حقیقت نوعش محسوب می‌گردد (و فعلیت آن نوع، به همان صورت اخیری خواهد بود).

نکته دوم: اینکه ترکیب بین ماده و صورت (در اجسام خارجی) ترکیب انضمامی نیست همانطور که به جمهور فلاسفه نسبت داده‌اند (ترکیب انضمامی آنست که دو شیء مثل سرکه و شیر و شکر و ذغال باشند که آن دو شیء با هم منضم شده و ما به ازاء هر کدام در خارج موجود است) بلکه ترکیب آن دو از قبیل ترکیب اتحادی است و از این قبیل است اجتماع مبهم و محصل و قوه و فعل (که در خارج با هم متحد شده، یک‌موجود بیش نیستند گرچه عقل ما، آن یک موجود خارجی را در ذهن به مبهم و محصل و یا به قوه و فعل تحلیل می‌کند) حال اگر ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی نباشد ترکیب بین آن دو، ترکیب حقیقی نبوده و از ترکیب آنها یک نوع جدید که آثار خاص خود را داشته باشد بدست نخواهد آمد.

فصل پانزدهم

در علّت جسمانی

علل جسمانی (که عبارت از صورتهای نوعی منطبق در جسم است) از لحاظ آثار و عده (و شمارش و عدد) و مدت (و زمان) و شدت متاهی می‌باشد^(۱) زیرا جوهر و اعراض انواع جسمانی، متحرک می‌باشند پس طبیعت‌های انواع جسمانی (از قبیل صور نوعیه آنها که مبداء صدور آثار آن انواع می‌باشد) و قوای فعال آنها همه، منحل و منقسم به ابعاضی می‌شوند که هر یک از آنها محفوف و پیچیده به دو عدم سابق و لاحق می‌باشد و نیز هر یک از این اعضاء به ملاحظه ذات و اثر، محدود می‌باشد و نیز فاعلیت علل جسمانی (و اثرگذاری آنها) تنها با وضع خاصی است که بین این علل جسمانی و ماده منفعله (یعنی ماده‌ای که اثر، بر روی آن واقع می‌گردد) موجود است و در تحلیل و توجیه این (خاصیت و ویژگی اخیر علل جسمانی) فلاسفه چنین گفته‌اند: «چون علل جسمانی در وجود خود نیازمند ماده هستند پس در ایجاد و اثرگذاری خود نیز که فرع وجود علل جسمانی است نیازمند به ماده است.

و معنای اینکه علل جسمانی در ایجادشان نیازمند ماده است این است که برای علل جسمانی، به سبب ماده در رابطه با معلولشان وضع خاصی حاصل شود و از این جهت قرب و بعد و اوضاع در کیفیت تأثیر علل جسمانی دخیل بوده، مؤثر می‌باشد»^(۲)

۱- طبیعیات شفا فرّ اول مقاله سوم فصل دهم - التحصیل ص ۶۰۱ و ص ۶۰۲ و ص ۶۰۵ و نمطا ششم از شرح اشارات شوارق فصل سوم مقاله سوم - اسفار ج ۳ ص ۲۳۱ و ص ۲۳۲ و ص ۲۴۲ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۰۱ و ص ۵۰۷ التلویحات ص ۵۹ (شارح)

۲- شوارق فصل سوم مسأله چهارم - اسفار ج ۲ ص ۲۷۷ و ص ۲۸۰ و ج ۳ ص ۱۰۱ - مباحث مشرقیه ج ۱ ←

خلاصه درس چهل ام:

انواع جوهری دارای کمال بالقوه بوده، دارای دو حیثیت‌اند:

۱- حیثیت قوه از یک جهت و حیثیت فعلیت از جهت دیگر، این نوع جوهر ذاتی را «ماده ثانیه»، «ماده دومی» می‌نامند مثل جسمیت که از لحاظ جسمیت‌اش بالفعل و از جهت صور و اعراض لاحق بر آن بالقوه است.

۲- حیثیت قوه محض بنام «هیولی»، «ماده اولی» و «ماده ثانیه» نیز به تحلیل عقلی با آن منتهی می‌گردد.

«ماده اولی» نسبت به نوع مادی مرکب از ماده و صورت علت است و نسبت به صورت، معلول محسوب می‌شود ولی جمعی از علمای علم طبیعی «علیت» را منحصر در ماده می‌دانند و سه علت دیگر یعنی علت فاعلی، علت غائی و علت صوری را منکر می‌باشند. مرحوم استاد علامه در متن درس بعد از بیان مطلب بالا به طور مشروح نظر برخی از علمای علم طبیعی را با سه دلیل رد می‌کند مراجعه نمایند.

- صورت، علت شی مرکب از صورت و ماده است، علت این مطلب را نیز مرحوم استاد علامه در متن درس همراه دو نکته بیان فرماید.

نکته اول: صورت، مُحْضَل ماده و نوع محسوب می‌شود.

نکته دوم: ترکیب بین ماده و صورت در اجسام، ترکیب اتحادی است نه انضمامی علل جسمانی یعنی صورتهای منطبع در جسم از لحاظ آثار و شمارش و عدد و مدت و زمان و شدت متناهی می‌باشند؛ تفضیل این مطالب و علت آن در متن درس بیان گردیده است.

پرسشها:

- ۱- «مادهٔ اولی و ثانیه» را در اصطلاح فلسفه معنی و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۲- هر یک از «صورت» و «مادهٔ اولی» نسبت به نوع مادی مرکب از ماده و صورت چه حالی دارد؟ بیان کنید و علت آنرا نیز توضیح دهید.
- ۳- عقیدهٔ جمعی از علماء طبیعی در انحصار علّیت در ماده با سه دلیل رد شده است آن سه دلیل را توضیح دهید.
- ۴- صورت در رابطه با ماده چه حالتی دارد؟ آنرا توضیح و برای آن مثالی نیز بیاورید.
- ۵- ترکیب بین ماده و صورت در اجسام خارجی به چه نحو است؟ بیان کنید و علت آنرا نیز توضیح دهید.
- ۶- علل جسمانی از لحاظ آثار و شمارش، مذّت و شدّت متناهی هستند می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۷- معنای اینکه علل جسمانی در ایجاد، نیازمند به ماده است چیست؟
- ۸- در کیفیت تأثیر علل جسمانی چه چیزهایی دخالت داشته، مؤثر هستند بیان کنید.

الْمَرْحَلَةُ التَّاسِعَةُ

فِي الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ

وَفِيهَا أَرْبَعَةُ عَشَرَ فَصْلًا:

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْأَرْبَعُونَ

(۳۱)

[مَقْدِمَةٌ^۵]

وَجُودَ الشَّيْءِ فِي الْأَعْيَانِ بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ آثَارُهُ الْمَطْلُوبَةُ مِنْهُ يُسَمَّى فِعْلاً، وَيُقَالُ: إِنَّ وَجُودَهُ بِالْفِعْلِ وَإِمَكَانَهُ الَّذِي قَبْلَ تَحَقُّقِهِ يُسَمَّى قُوَّةً وَيُقَالُ: إِنَّ وَجُودَهُ بِالْقُوَّةِ مِثَالُ ذَلِكَ النَّطْفَةِ، فَإِنَّمَا مَا دَامَتْ نَظْفَةً هِيَ إِنْسَانٌ مَثَلًا بِالْقُوَّةِ فَإِذَا تَبَدَّلَتْ إِنْسَانًا صَارَتْ إِنْسَانًا بِالْفِعْلِ لَهُ آثَارُ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَطْلُوبَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ.

وَالْأَشْبَهُ أَنْ تَكُونَ الْقُوَّةُ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ بِمَعْنَى مَبْدَأِ الْأَفْعَالِ الشَّاقَّةِ الشَّدِيدَةِ أَعْنَى كَوْنِ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَصْدُرُّ عَنْهُ أَفْعَالٌ شَدِيدَةٌ ثُمَّ تَوْسِيعٌ فِي مَعْنَاهَا فَأُطْلِقَتْ عَلَى مَبْدَأِ الْإِنْفِعَالَاتِ الضَّعِيفَةِ، أَعْنَى كَوْنِ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَصْعَبُ انْفِعَالُهُ بِتَوْهَمِ أَنَّ الْإِنْفِعَالَ أَثَرُ مَوْجُودٍ فِي مَبْدَأِهِ، كَمَا أَنَّ الْفِعْلَ وَالْأَثَرِ أَثَرُ مَوْجُودٍ فِي الْفَاعِلِ ثُمَّ تَوْسِعُوا فَأُطْلِقُوا الْقُوَّةَ عَلَى مَبْدَأِ الْإِنْفِعَالِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ صَعِبًا لِمَا زَعَمُوا أَنَّ صُعُوبَةَ الْإِنْفِعَالِ وَسَهُولَتَهُ سَبَبٌ وَاحِدٌ تَشْكِيكِيٌّ، فَقَالُوا: إِنَّ فِي قُوَّةِ الشَّيْءِ الْفِلَافِي أَنْ يَصِيرَ كَذَا وَأَنَّ الْأَمْرَ الْفِلَافِيَّ فِيهِ بِالْقُوَّةِ هَذَا مَا عِنْدَ الْعَامَّةِ.

وَلَقَدْ رَأَى الْحُكَمَاءُ أَنَّ لِلْحَوَادِثِ الزَّمَانِيَّةِ مِنَ الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ إِمَكَانًا قَبْلَ وَجُودِهَا مُنْطَبِقًا عَلَى حَقِيقَةِ الْقَبُولِ الَّتِي تَسْمِيهِ الْعَامَّةُ قُوَّةً وَتَسَمَّى الْوُجُودَ الَّذِي لِلشَّيْءِ فِي الْإِمَكَانِ قُوَّةً كَمَا مَبْدَأُ الْفِعْلِ قُوَّةً فَأُطْلِقُوا الْقُوَّةَ عَلَى الْعِلَلِ الْفَاعِلِيَّةِ وَقَالُوا: الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةُ وَالْقُوَى النَّفْسَانِيَّةُ. وَتَسَمَّى الْوُجُودَ الَّذِي يُقَابِلُهُ هُوَ الْوُجُودُ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ الْأَثَارُ الْمَطْلُوبَةُ مِنْهُ وَجُودًا بِالْفِعْلِ فَتَسَمَّى الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ إِلَى مَا وَجُودَهُ بِالْفِعْلِ وَمَا وَجُودُهُ بِالْقُوَّةِ وَتَحْتَمِلَانِ هَذَا الْمَبْحُوثَ عَنْهُمَا فِي هَذِهِ الْمَرَحَلَةِ وَفِيهَا أَرْبَعَةٌ عَشَرَ فَصَلًا.

الفصل الأول

كُلُّ حَدِيثٍ زَمَانِي فَإِنَّهُ مُسَبِّقٌ بِقُوَّةِ الْوُجُودِ

وذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جازئاً أن يتصف بالوجود وأن لا يتصف إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إما مُمتنعاً فاستحال تحققه وقد فرض حادثاً زمانياً ههنا وإما واجباً فكان موجوداً واستحال عدمه لكنه ربما تخلف ولم يوجد.

وهذا الامكان أمر موجود في الخارج وليس اعتباراً عقلياً لا حقاً بمهية الشيء الممكن لأنه يتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالتطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً مثلاً أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدل نطفة ثم يصير إنساناً والإمكان في النطفة أيضاً أشد منه في الغذاء مثلاً.

ثم إن هذا الامكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته وهو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله فلنستسه قوة ولنسم الموضوع الذي يحمله مادة فاذن لكل حادث زماني مادة سابقة عليه تحمّل قوة وجوده ويجب أن تكون المادة غير متمتعة عن الاتحاد بالفعليّة التي تحمّل إمكانها وإلا لم تحمّل إمكانها فهي في ذاتها قوة الفعليّة التي تحمّل إمكانها إذ لو كانت ذات فعليّة في نفسها لا تمتعت عن قبول فعليّة أخرى بل هي جوهر فعليّة وجوده أنه قوة الأشياء لكنها ليكونها جوهرًا بالقوة قائمة بفعليّة أخرى إذا حدث الممكن وهو الفعليّة التي حملت المادة إمكانها بطلت الفعليّة السابقة وقامت الفعليّة اللاحقة مقامها كمادة الماء مثلاً تحمّل قوة الهواء وهي قائمة بعد بالصورة المائية حتى إذا

تَبَدَّلَ هَوَاءٌ بَطَلَتْ الصُّورَةُ الْمَاتِيَّةُ وَ قَامَتْ الصُّورَةُ الْهَوَائِيَّةُ مَقَامَهَا وَ تَقَوَّمتِ الْمَادَّةُ بِهَا.
 وَ مَادَّةُ الْفَعْلِيَّةِ الْجَدِيدَةُ الْخَادِثَةُ وَ الْفَعْلِيَّةُ السَّابِقَةُ الزَّائِلَةُ وَاحِدَةٌ وَ إِلَّا كَانَتْ الْمَادَّةُ
 خَادِثَةً بِحُدُوثِ الْفَعْلِيَّةِ الْخَادِثَةِ فَاسْتَلْزَمَتْ امْكَانًا آخَرَ وَ مَادَّةٌ أُخْرَى وَ نَقُلُ الْكَلَامَ إِلَيْهَا.
 فَكَانَتْ لِمَخَادِثِ وَاحِدٍ امْكَانَاتٍ وَ مَوَادُّ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَ هُوَ مُحَالٌ وَ نَظِيرُ الْإِسْكَالِ لِأَنَّهُ لَزِمَ لَوْ
 نَرِضَ لِلْمَادَّةِ حَدُوثُ زَمَانٍ؛
 وَ قَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ:

أَوَّلًا أَنَّ النَّسْبَةَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَ الْقُوَّةِ الَّتِي تَحْمِلُهَا نِسْبَةُ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ وَ الْجِسْمِ
التَّعْلِيمِيِّ قُوَّةُ الشَّيْءِ الْخَاصِّ تَعَيَّنَ قُوَّةُ الْمَادَّةِ الْمُبْهَمَةِ.
وَ ثَانِيًا أَنَّ حَدُوثَ الْخَوَادِثِ الزَّمَانِيَّةِ لَا يَتَنَكُّ عَنْ تَغْيِيرٍ فِي الصُّورِ إِنْ كَانَتْ جَوَاهِرُ
فِي الْأَحْوَالِ إِنْ كَانَتْ أَعْرَاضًا.
 وَ ثَالِثًا أَنَّ الْقُوَّةَ تَقُومُ دَائِمًا بِفَعْلِيَّةٍ وَ الْمَادَّةُ تَقُومُ دَائِمًا بِصُورَةٍ تَحْفَظُهَا فَإِذَا حَدَثَتْ صُورَةٌ
 بَعْدَ صُورَةٍ قَامَتْ الصُّورَةُ الْحَدِيثَةُ مَقَامَ الْقَدِيمَةِ وَ قَوَّمتِ الْمَادَّةُ.

الفصل الثاني

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما

إنَّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقل أن يتغير فيصير غير ما كان أولاً كالجواهر غير التامى يمكن أن يتبدل إلى الجوهر التامى، والجواهر التامى يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً وذلك مع تعين القابل والمقبول ولازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجودة ثابتة.

على أن نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب والبعد والضعف والقوة أقرب إلى الحيوان من الغذاء وإن كنا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً والقرب والبعد والشدّة والضعف أوصاف وجودية لا يتصف بها إلا موجود فالنسبة المذكورة موجودة لأتمالة.

وكل نسبة موجودة فإنها تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها لضرورة قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودها وكون أحد طرفي النسبة للآخر وقد تقدّم بيان ذلك كله في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره.

وإذا كان المقبول بوجوده الخارجي الذي هو منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل، فهو موجود عند وجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره.

وإذا كان كل من وجودية الضعيف والشديد هو هو بعينه فهما واحد للمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع آثاره ومرتبة شديدة بخلافها و

نَسَمُ الْمَرْتَبَةَ الضَّعِيفَةَ وَجُوداً بِالْقُوَّةِ وَالْمَرْتَبَةَ الْقَوِيَّةَ وَجُوداً بِالْفِعْلِ.
فَمِنْ إِنْ الْقَبُولِ بِوُجُودِهِ بِالْقُوَّةِ مَعَهُ بِوُجُودِهِ بِالْفِعْلِ مَوْجُودٌ مُتَّصِلٌ رَاحِدٌ وَإِلَّا بَطَلَتْ
النِّسْبَةُ وَقَدْ فُرِضَتْ ثَابِتَةً مَوْجُودَةً، هُنَّ. وَكَذَا الْقَبُولُ بِوُجُودِهِ بِالْقُوَّةِ مَعَ الْقَابِلِ مَوْجُودَانِ
بِوُجُودِ رَاحِدٍ، إِلَّا لَمْ يَكُنْ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ مَوْجُوداً لِلْآخَرِ فَبَطَلَتْ النِّسْبَةُ فَوُجُودُ الْقَابِلِ وَوُجُودُ
الْقَبُولِ بِالْقُوَّةِ وَوُجُودُهُ بِالْفِعْلِ جَمِيعاً وَجُودٌ وَاحِدٌ ذُو مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ يَرْجِعُ فِيهِ مَنَابِرُ
الْإِخْتِلَافِ إِلَى مَا بِهِ الْإِتِّفَاقُ وَذَلِكَ مِنَ التَّشْكِيكِ.

هَذَا قَوْلُهُ إِذَا قَرَضْنَا قَابِلًا وَاحِدًا مَعَ مَقْبُولٍ رَاحِدٍ وَأَمَّا لَوْ قَرَضْنَا سِلْسِلَةً مِنَ الْقَوَابِلِ وَ
الْقَبُولَاتِ ذَاهِبَةً مِنَ الطَّرَفَيْنِ مُتَنَاهِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ فِي كُلِّ خَلْقَةٍ مِنْ خَلْقَاتِهَا إِمَّاكَانَ الْفِعْلِيَّةِ
الْقَابِلَةِ لَهَا وَقَعْلِيَّةِ الْإِمَّاكَانِ السَّابِقِ عَلَيْهَا عَلَى مَا عَلَيْهِ سِلْسِلَةُ الْخَوَارِثِ فِي الْخَارِجِ كَانَ لِجَمِيعِ
الْحُدُودِ وَجُودٌ وَاحِدٌ مُسْتَمْتِرٌ بِاسْتِمْرَارِ السِّلْسِلَةِ ذُو مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَكَانَ إِذَا قُسِمَ هَذَا
الْوُجُودُ الْوَاحِدُ عَلَى قِسْمَيْنِ كَانَ فِي الْقِسْمِ السَّابِقِ قُوَّةُ الْقِسْمِ الْآتِي وَفِي الْقِسْمِ الْآتِي
فِعْلِيَّةُ الْقِسْمِ السَّابِقِ. فَمِنْ إِذَا قُسِمَ الْقِسْمُ السَّابِقُ مَثَلًا عَلَى قِسْمَيْنِ كَانَ فِي سَابِقِهَا قُوَّةُ الْآتِي
وَفِي لَآتِيهَا فِعْلِيَّةُ السَّابِقِ وَكُلُّهُمَا أَمِنَ فِي التَّقْسِيمِ وَجَزَى. ذَلِكَ الْوُجُودُ الْوَاحِدُ الْمُسْتَمْتِرُ
كَانَ الْأَمْرَ عَلَى هَذِهِ الْوَتِيرَةِ فَالْقُوَّةُ وَالْفِعْلُ فِيهِ مَزْجَانِ مُخْتَلِطَانِ.

فَكُلُّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ هَذَا الْوُجُودِ الْوَاحِدِ الْمُسْتَمْتِرِ كَمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَدِّ السَّابِقِ وَ
نَقْصٌ وَقُوَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَدِّ الْآتِي حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى كِهَالٍ لَا نَقْصَ مَعَهُ أَيْ فِعْلِيَّةٌ لَا قُوَّةَ مَعَهَا
كَمَا أَبْدَى. مِنْ قُوَّةٍ لَا فِعْلِيَّةَ مَعَهَا فَيَنْطَبِقُ عَلَيْهِ حَدُّ الْحَرَكَةِ وَهُوَ أَنَّهَا كِهَالٌ أَوَّلٌ لَهَا بِالْقُوَّةِ مِنْ
حَيْثُ إِنَّهُ بِالْقُوَّةِ.

فَهَذَا الْوُجُودُ الْوَاحِدُ الْمُسْتَمْتِرُ وَجُودٌ تَدْرِيجِيٌّ سَيَّالٌ يَجْرِي عَلَى الْمَادَّةِ الْحَامِلَةِ لِلْقُوَّةِ وَ
الْمُخْتَلَفَاتِ هِيَ حُدُودُ الْحَرَكَةِ وَصُورُ الْمَادَّةِ.

هَذَا كُلُّهُ فِي الْجَوَاهِرِ التَّوَعُّتِ وَالْكَلَامِ فِي الْأَعْرَاضِ نَظِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي الْجَوَاهِرِ وَ
سَبْجَى. تَفْصِيلُ الْكَلَامِ فِيهَا.

فَقَدَرْنَاهُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ قُوَّةَ الشَّيْءِ هِيَ ثُبُوتُ مَا لَهُ لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ بِحَسَبِهِ جَمِيعُ أَثَارِ وَجُودِهِ

الْفِعْلِيَّ وَأَنَّ الوجودَ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا بِالْفِعْلِ وَمَا بِالْقُوَّةِ وَأَنَّهُ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَابِتٍ وَسَيَّالٍ.
 وَقَبِيحٌ أَنَّ مَا لِلوجودِ قُوَّةٌ فَوُجُودُهُ سَيَّالٌ تَدْرِيحِيٌّ وَهُنَاكَ حَرَكَةٌ وَأَنَّ مَا لَيْسَ
 وَجُودُهُ سَيَّالاً تَدْرِيحِيّاً، إِي كَانَ ثَابِتاً، فَلَيْسَ لَوُجُودِهِ قُوَّةٌ، إِي لَا مَادَّةٌ لَهُ، وَأَنَّ مَا لَهُ حَرَكَةٌ فَلَهُ
 مَادَّةٌ، وَأَنَّ مَا لَا مَادَّةَ لَهُ فَلَا حَرَكَةَ لَهُ، وَأَنَّ لِلْأَعْرَاضِ بِمَا أَنَّ وُجُودَاتِهَا لِمَوْضُوعَاتِهَا حَرَكَةٌ
 مَوْضُوعَاتِهَا عَلَى مَا سَبَقَ مِنَ التَّفْصِيلِ.

مرحله نهم:

در قوه و فعل

این مرحله ۱۴ فصل دارد:

درس چهل و یکم

(۴۱)

مقدمه:

وجود شیء در اعیان (و ظرف خارج و تحقق) بطوریکه آثار مطلوب از آن شیء بر آن مترتب می شود بنام «فعل» نامیده می شود و گفته می شود: وجود شیء بالفعل است (یعنی فعلیت دارد).

و امکان وجود شیء قبل از تحققش بنام «قوه» نامیده می شود و گفته می شود: «وجود او بالقوه است» (یعنی هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است).

مثال آن، نطفه است زیرا نطفه، مادامیکه نطفه است، انسان بالقوه، محسوب می شود و هنگامیکه این نطفه تبدیل به انسان شد انسان بالفعل گردیده برای او آثار انسانیت (از قبیل حس - حرکت - رشد - تعقل و تدبیر و علم و ...) بر او مترتب می گردد.

مراحل گوناگون معنای قوه

معنای کلمه «قوه» در نزد عامه مردم و حکماء مراحل گوناگونی را گذرانده است: «در اصل وضع (نزد واضع لغت) قوه به معنای مبدأ افعال شاق (یعنی کارهای سخت و دشوار) یعنی بودن شیء به، حیثیتی که از آن، افعال شدید صادر می شود». سپس در معنای آن، توسعه پیدا شده و بر مبداء انفعالات سخت و دشوار «قوه» نامیده

شده^(۱) یعنی بودن شیء به نحوی که انفعال آن (یعنی تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گرفتن) سخت و دشوار می‌شود بتوهم اینکه انفعال، اثری است که در مبداء انفعال (یعنی اشیائی که حالت پذیرش شیء دیگری را در باطن خود دارند) موجود است همانطور که فعل و تأثیر، اثر موجودی هستند که در فاعل، موجودند سپس در معنای آن باز، توسعه قائل شده، قوه را بر (مطلق) مبداء انفعال استعمال کردند گرچه این انفعال، حالت دشوار و سختی در آن نباشد و دلیل این توسعه، این بود که گمان کردند که دشواری انفعال و سهولت آن، سنخ واحدی بوده قابل تشکیک است، (یعنی قابل شدت و ضعف بوده، شدید آن دشواری و صعوبت و ضعیف آن آسانی و سهولت نامیده می‌شود).

و در نتیجه گفتند: «در قوه شیء فلانی اینکه اینگونه گردد (مثلاً سخت) و اینکه امر فلانی در این شیء بالقوه است» (و نزد عاقله مردم کلمه «قوه» چنین معنایی دارد) و اما حکماء، هنگامیکه دیدند که برای حوادث زمانی از قبیل صور و اعراض، امکانی است قبل از وجود آنها که منطبق است بر حیثیت قبولی که عاقله مردم آن را «قوه» می‌نامند در این حال وجودی را که برای شیء است در عالم امکان، آن را «قوه» نامیدند، همانطور که مبداء فعل را قوه نامیدند و در نتیجه قوه را در مورد علل فاعل بکار بردند و گفتند: «قوای طبیعی و قوای نفسانی» و «وجودی را که مقابل اینها است یعنی وجودی که آثار مطلوب از شیء بر آن مترتب می‌شود وجود بالفعل نامیدند».

پس موجود مطلق را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: موجودی که وجود آن، بالفعل است (یعنی فعلیت دارد) و موجودی که وجود آن بالقوه است (و حالت فعلیت هنوز، پیدا نکرده است) و در این مرحله ۱۴ فصل وجود دارد:

۱- الهیات شفاء، مقاله چهارم فصل دوم - مقاله ششم فصل چهارم - التحصیل ص ۴۷۸ و ص ۴۷۴ - اسفار ج ۳ ص ۲ و ۵ - قبسات ص ۸۴ (شارح).

فصل اوّل

هر حادث زمانی از قوّه وجود آن متأخّر است^(۱)

دلیل این ادّعا این است که حادث قبل از تحقّق و وجودش، واجب است این که ممکن الوجود باشد یعنی جایز است (عقلاً متّصف بوجود باشد و جایز است که متّصف بوجود نباشد زیرا اگر قبل از حدوثش ممکن نبوده باشد از دو حالت خارج نیست: یا اینکه قبل از حدوثش ممتنع می باشد پس تحقّق آن در این صورت محال است در حالیکه ما آن را حادث زمانی فرض کرده ایم و این خلاف مفروض است و یا اینکه قبل از حدوثش واجب بوده پس موجود بوده، عدم آن محال است لکن او چه بسا تخلف کرده و موجود نشده است (و واجب نبوده است و حال که این دو حالت برای حادث عقلاً محال است پس باقی می ماند این احتمال که حادث قبل از حدوثش ممکن الوجود می باشد یعنی قوّه وجود را دارد).

حالت امکان، امر موجود در خارج می باشد و تنها، یک اعتبار عقلی نیست که به ماهیت شیء ممکن ملحق گشته است زیرا این امکان، متّصف به شدّت و ضعف و قرب و بُعد می شود (و اینها از خواصّ و آثار امر موجود خارجی به شمار می رود) پس مثلاً نطفه ای که ممکن است بصورت انسان درآید نزدیک تر است به انسان ممکن از غذائی که ممکن است تبدیل به نطفه شود سپس بصورت انسان درآید پس امکان (انسان شدن) در نطفه نیز،

۱- اسفار ج ۳ ص ۵۵ - الهیات شفا مقالة چهارم فصل دوم - التحصیل ص ۴۴۳ و ص ۴۸۱ - اسفار ج ۳ ص

۴۹ مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۳۵ - اشارات نمط پنجم، (شارح)

شدیدتر است از امکانی که مثلاً در غذا می باشد.

نکته قابل تذکر:

نکته قابل تذکر اینکه این امکان موجود در خارج، از قبیل جوهر قائم بذاته نیست و این واضح است بلکه آن از قبیل غرضی است که قائم به موضوع خود بوده و موضوعش، حامل آن می باشد این غرضی را قوه و موضوعی را که حامل این غرض است «ماده» می نامیم. و نتیجه آن اینکه برای هر حادث زمانی ماده ای است سابق بر وجود حادث و حامل قوه وجود حادث.

نکته دیگر:

واجب است که ماده ابا و امتناع نداشته باشد از متحد شدن با فعلیتی که ماده، امکان فعلیت را حامل است و در غیر این صورت (یعنی گر ماده از اتحاد با فعلیت که امکان آنرا حمل است امتناع ورزد این نشانه این است که) اصولاً ماده، امکان فعلیت را حامل نیست پس ماده به ملاحظه ذاتش (فی ذاتها) قوه فعلیتی است که حامل 'مکان فعلیت است زیرا اگر خود ماده (فی نفسها) ذات فعلیت باشد (نه امکان و قوه فعلیت) هر آینه از قبول فعلیت دیگری خوداری و امتناع می کند.

بلکه بالاتر ماده، جوهری است که فعلیت وجودش، اینکه قوه اشیاء می باشد لکن به جهت اینکه ماده، جوهر بالقوه است قائم به فعلیت دیگری است.

هنگامیکه ممکن، حادث گردد حدوثی که فعلیت بوده، ماده آن، امکان فعلیت را حامل است در این صورت سابق بر این ممکن، باطل شده و فعلیت لاحق، بجای آن قائم و جایگزین می گردد مثل ماده آب مثلاً که حامل قوه بخار است و این ماده هنوز قائم به صورت ملئیت (آب بودن) است تا هنگامیکه آب تبدیل به بخار شود در این حال صورت ملئیت باطل و صورت بخار بودن بجای آن جایگزین می شود و ماده با صورت (دوم یعنی صورت) بخاری تقوّم پیدا می کند. (و ناگفته پیدا است که) ماده فعلیت جدید حادث با ماده فعلیت سابق زایل

شده یکی می‌باشد و اگر ماده فعلیت جدید، مغایر با ماده فعلیت سابق بوده باشد لازم می‌آید که ماده، حادث گردد با حدوث فعلیت حادث و لازمه آن امکان دیگری برای ماده حادث است و ماده دیگری برای این ماده حادث و ما کلامی را که در بالا گفتیم باین دو (امکان جدید و ماده جدید) نقل می‌کنیم و این نقل‌ها تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و نتیجه آن، این می‌شود که برای حادث واحد، امکانها و ماده‌های غیرمتمنای باشد و این نیز محال است و نظیر این اشکال (یعنی برای حادث واحد، امکانها و ماده‌های غیرمتمنای باشد) لازم می‌آید اگر فرض کنیم برای ماده (حادث با حدوث فعلیت حادث) حدوث زمانی باشد (نه قدم زمانی، به این ترتیب که اگر ماده اولی یعنی هیولای اولی حادث زمانی باشد لازم می‌آید ماده‌ای قبل از آن ماده، موجود باشد و آن ماده، نیز چون حادث زمانی است باید متأخر از ماده دیگری و همین طور ادامه می‌یابد و در نتیجه تسلسل در سلسله علل مادی پدید می‌آید و آن نیز محال می‌باشد).

چند نتیجه در این فصل:

از مطالب گذشته در این فصل چند امر نتیجه می‌شود:

امر اول: نسبت بین ماده و بین قوه (فعلیتی) که ماده حامل این قوه است مثل نسبت جسم طبیعی (یعنی قابل ابعاد سه گانه عمق و طول و عرض) به جسم تعلیمی است (یعنی جسمی که در خارج محقق بوده و طول و عرض و عمق خاض خود را دارا است که در مقام تعلیم از این ویژگی استفاده می‌کنند) پس قوه (فعلیت) شیء خاض، قوه ماده مبهم را، معین و مشخص می‌سازد.

امر دوم: اگر حوادث زمانی از قبیل جواهر باشند حدوث آنها از تغییر در صور، منفک نمی‌گردد و اگر از قبیل اغراض باشند حدوث آنها از تغییر در احوال، جدا و منفک نمی‌گردد.

امر سوم: قوه، دائماً قائم به فعلیتی است و ساده، دائماً قائم است بهسورتی که ماده را حفظ می‌کند حال اگر صورتی بعد صورتی حادث گردد صورت جدیدی بجای صورت سابق جایگزین شده و ماده را قوام می‌بخشد.

فصل دوم

در مراجعه مجدد در معنای
وجود شیء بالقوه و وجود شیء بالفعل
و انقسام وجود به این دو قسم

انواع جواهر (ز موجودات خارجی) که در اطراف خود می‌بینیم تغییر را قبول کرده (یعنی) به صورتی غیر صورت اولی در می‌آیند مثل جوهر غیر (جسم) نامی (از قبیل جمادات) ممکن است به جوهر نامی (از قبیل نباتات) تبدل پیدا کرده و جوهر نامی (مثل نباتات) نیز ممکن است تبدل پیدا کرده بصورت حیوان درآیند.

(بطور کلی) 'این تغییر و تبدل در انواع جوهری (از جسم مطلق - جسم نامی - و جوهر حیوانی و انسانی و...) همراه تعین قابل (یعنی چیزی از انواع جوهری که تبدل و تغیر را می‌پذیرد) و مقبول (یعنی صورت یا نوعی است که بعد از تبدل و تغیر تحقق پیدا می‌کند) می‌باشد و لازمه آن، 'این است که بین طرفین متبادل یکی نسبت به دیگری موجو ثابتی وجود داشته باشد علاوه بر این، این نسبت به قرب و بُعد و شدت و ضعف، مختلف می‌باشد پس نطفه، به حیوان شدن از غذا نزدیکتر است گرچه هر دو (نطفه و غذا) مشترکند در امکان صیورورت آن دو بصورت حیوان.

و (روشن است که) قرب و بُعد و شدت و ضعف، اوصاف وجودی بوده، شی‌ای به این اوصاف جز موجود متصف نمی‌شود پس نسبت نامبرده ناگزیر موجود است.

و (بلکه بالاتر ادعا می‌شود که) هر نسبتی، موجود است زیرا نسبت، وجود طرفین نسبت را در ظرف وجود نسبت، اقتضاء و ایجاب می‌کند زیرا قیام نسبت، بطرفین نسبت، ضروری بوده و وجود نسبت از وجود طرفین نسبت خارج نبوده و مسلماً این نسبت یکی از طرفین نسبت به دیگری نیز نمی‌باشد.

این مسأله در مرحله دوم یعنی مرحله انقسام وجود به وجود مستقل و غیر مستقل، توضیح داده شد مراجعه کنید.

و چون مقبول بوجود خارجی‌اش وجودی که منشأ ترتب آثار خارج بر آن می‌باشد نزد قابل موجو نیست پس مقبول نزد قابل به وجود ضعیفی موجود است (یعنی) وجودی که جمیع آثار خارج بر آن مترتب نیست.

و نیز از آنجا که هر یک از وجود ضعیف و شدید عین هم می‌باشند پس آن دو، یکی هستند و در نتیجه برای مقبول، وجود واحد، دارای دو مرتبه است یکی مرتبه ضعیفی که جمیع آثار وجود خارجی بر آن مترتب نیست و مرتبه شدیدی که بخلاف آن جمیع آثار وجود خارجی بر آن مترتب است.

ما مرتبه ضعیف را «وجود بالقوه» و مرتبه قوی را «وجود بالفعل» می‌نامیم.

دو نکته:

یاد آوری دو نکته در اینجا لازم است:

نکته اول: اینکه مقبول بوجود بالقوه‌اش با مقبول بوجود بالفعل‌اش موجود متصل واحدی هستند و گرنه نسبت، باطل می‌گردد در حالیکه نسبت را ثابت و موجود فرض کردیم و (فرض) بطلان نسبت با فرض ثبوت نسبت مخالف است.

نکته دوم: اینکه مقبول به وجود بالقوه‌اش با قابل هر دو موجودند بوجود واحدی و گرنه یکی از طرفین برای دیگری موجود نمی‌باشد و در نتیجه نسبت، باطل می‌شود و این نیز برخلاف فرض ما است که نسبت امر موجودی است.

پس وجود قابل و وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل مقبول (هر سه)، جمیعاً وجود

واحدی هستند که دارای مراتب مختلف و (به اصطلاح) ما به اختلاف (یعنی آنچه که سبب اختلاف این مراتب است) عین ما به اتفاق است (یعنی عین آنچه که به سبب آن، این مراتب متفق می‌شوند) و این، خاصیت هر امر قابل تشکیک است (از قبیل وجود و نور چنانکه سابقاً گفتیم که وجود و نور هر دو، دو امر قابل تشکیک و دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشند و آنچه باعث شدت نور این مرتبه مثلاً از مرتبه دیگر است از قبیل نور بوده که باعث اتفاق آن مرتبه‌ها نیز در نور بودن است).

همه مطالب بالا در موردی بود که فرض کردیم که قابل واحدی با مقبول واحدی داریم (و تغییر و تبدل را در میان این دو فرض می‌کردیم) اما اگر فرض کنیم سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها داشته باشیم که از طرفین بسوی متناهی یا غیرمتناهی پیش می‌روند، در هر حلقه‌ای از حلقه‌های این سلسله، امکان فعلیتی که دنبال این حلقه می‌آید و فعلیت امکان سابق بر این حلقه بنابر آنچه که سلسله حوادث در خارج چنین هستند در این حال برای جمیع حدود، وجود واحد مستمری است با استمرار سلسله وجودی که دارای مراتب مختلف و گوناگون است به طوریکه اگر این وجود مستمر واحد بر دو قسم تقسیم گردد در قسم سابق قوه قسم لاحق موجود است و در قسم لاحق نیز فعلیت قسم سابق وجود دارد. حال، اگر قسم سابق نیز مثلاً تقسیم بدو قسم گردد در سابق این دو، قوه لاحق وجود دارد و در لاحق این، فعلیت سابق موجود است.

و اگر در تقسیم سلسله (حوادث و موجودات) امعان نظر کنیم و وجود واحد مستمر را به این ترتیب تجزیه نماییم مطلب بالا در هر مرتبه این سلسله و سابق و لاحق هر حلقه آن، قابل تطبیق می‌باشد پس قوه و فعل (در مراتب سلسله حوادث و موجودات) مختلط بوده، با هم ممزوج می‌باشند پس هر حدی از حدود این وجود واحد مستمر، نسبت به حد سابق آن، کمال بوده و نسبت به حد لاحق، نقص و (از سنخ) قوه می‌باشد تا اینکه منتهی گردد به کمالی که نقصی با آن نیست یعنی فعلیتی که در آن، قوه وجود ندارد همانطور که (در سلسله موجودات بسوی کمال) از قوه شروع شده بود قوه‌ای که با آن فعلیتی نبود.

پس بر این وجود واحد مستمر (در سلسله مقبولات و قابل‌ها و بطور کلی وجودات)

حذّ حرکت منطبق می‌گردد و این حدّ، این است که حرکت، کمال اوّل است برای موجود بالقوه از این جهت که بالقوه است.

پس این وجود واحد مستمرّ، وجود تدریجی سیالی است که بر ماده حاملِ قوه (فعلیت) جریان پیدا می‌کند و آنچه که گوناگون و مختلف می‌باشد همان حدود حرکت و صور ماده است و (پس).

تمام این مطالب که در جواهر نوعی گفته شد در اعراض نیز به عینه بترتیب سابق جاری می‌گردد و تفصیل آن بزودی خواهد آمد.

نتایج این فصل:

از مطالب گذشته در این فصل چند نکته داشته شد:

نکته اوّل: قوه سی، (و در حقیقت، خود) یک نحو ثبوتی است که به حسب این مرتبه از وجود و ثبوت، جمیع آثار وجود فعلی بر آن مترتب نیست.

نکته دوم: وجود، منقسم می‌گردد به مرجودی که فعلیت دارد (و بالفعل است) و موجودی (که فعلیت ندارد و) بالقوه است.

نکته سوم: وجود منقسم می‌گردد بوجود ثابت و وجود سیال.

نکته چهارم: مرجودی که وجودش بالقوه است، وجود او سیال و تدریجی بوده، حرکت در آن جریان دارد و موجودی که وجود آن، سیال و تدریجی نیست یعنی وجود ثابت دارد در چنین وجودی، قوه، موجود نیست یعنی دارای ماده نیست (تا حامل این قوه باشد) و از اینجا این قانون کلی را می‌توانیم اینگونه بیان کنیم که: هر چیزی که حرکت در آن هست ماده نیز دارد و آنچه که ماده ندارد برای او حرکت نیز وجود ندارد.

نکته پنجم: حرکت در اعراض نیز جاری بوده، اعراض نیز، دارای حرکت هستند ولیکن نه به ملاحظه ذاتشان بلکه از آنجا که وجود آنها تابع وجود موضوعاتشان می‌باشد به تبع حرکت موجود در موضوعاتشان، دارای حرکت هستند چنانکه تفصیل آن بزودی خواهد آمد.

خلاصه درس چهل و یکم:

وجود شیء در اعیان در اصطلاح فلسفه فعل و امکان وجود شیء قبل از تحقق‌اش بنام «قوة» نامیده می‌شود.

قوة نزد عاقله مردم و حکماء مراحل گوناگونی را گذرانده باین ترتیب که در اصل لغت به معنای بودن شیء به نحوی که در آن افعال سخت و دشوار صادر می‌شود سپس در معنای آن توسعه پیدا شده، مبدأ انفعالات سخت و دشوار را «قوة» و اثر موجود در فاعل را «فعل» نامیدند سپس در معنای آن توسعه قائل شده، قوة را بر مطلق مبدأ انفعالات گرچه در آن حالت دشواری و سختی نباشد بکار بردند، دلیل این توسعه و نتیجه آن و دیدگاه حکماء در معنای قوة و فعل در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید.

پس موجود مطلق به دو قسم تقسیم می‌گردد:

۱- موجودی که وجود آن فعلیت دارد.

۲- موجودی که وجود آن بالقوة است.

هر حادث زمانی از قوة وجود آن متأخر است زیرا قبل از وجودش، ممکن‌الوجود است یعنی جایز است که متصف به وجود باشد یا نباشد، دلیل آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید.

حالت امکان یک امر موجود در خارج می‌باشد و تنها یک اعتبار عقلی نیست و دلیل آن با ذکر مثالی در متن درس بیان گردیده است.

حالت امکان موجود در خارج از قبیل غرضی است که قائم به موضوع خود می‌باشد و این غرض را «قوة» و موضوع آنرا «ماده» می‌نامند و نتیجه آن اینکه برای هر حادث زمانی، ماده‌ای سابق بر وجود حادث و حامل قوة وجود حادث،

این ماده می‌تواند با فعلیتی که این ماده، امکان آن فعلیت را حامل است متحد باشد پس ماده به ملاحظه ذاتش قوة فعلیتی است که حامل امکان فعلیت است بلکه بالاتر ماده،

جوهری است که تنها فعلیت آن قوه اشیاء دیگر بوده، قائم به فعلی دیگری است. توضیح این مطلب و اثبات متحد بودن مادی فعلیت جدید با مادی فعلیت سابق و گرنه لازم می آید برای حادث واحد امکانش و ماده های غیرمتناهی باشد و این نیز محال است همه اینها در متن درس توضیح داده شده است مراجعه کنید.

برای ماده حادث با حدوث فعلیت حادث، قدم زمانی است نه حدوث زمانی و گرنه مستلزم تسلسل در علل مادی است و این نیز محال است توضیح این نکته نیز در متن درس بیان گردیده است مراجعه نماید.

- نسبت بین ماده و بین قوه همان نسبت بین جسم طبیعی است با جسم تعلیمی.
- حوادث زمانی یا از قبیل جواهرند یا از قبیل اعراض، اگر از قبیل جواهر باشند حدوث آنها از تغیر در صور منفک نمی شوند و اگر از قبیل اعراض باشند حدوث آنها از تغیر در احوال جدا و منفک نمی شوند.

-- قوه دائماً قائم به فعلیت است و ماده دائماً قائم به صورتی است که ماده را حفظ کند
توضیح این مطالب همه در متن درس ذکر گردیده مطالعه نماید.

انواع جواهر موجود در خارج حالت تغیر را می پذیرند یعنی به صورتی غیر صورت
اولی در می آیند مثل اینکه جسم نامی تبدل پیدا کرده، به صورت حیوان در می آید. این تغیر و تبدل در انواع جوهری از قبیل جسم مطلق و جسم نامی و جوهر حیوانی و انسانی همراه تعین قابل و مقبول می باشد و لازمه آن اینکه بین طرفین متبادل یکی نسبت بدیگری نسبت ثابتی وجود داشته باشد و این نسبت به قرب و بُعد و شدت و ضعف مختلف بوده، از قبیل اوصاف وجودی می باشند زیرا بدیهی است که شیئی جز موجود باین اوصاف وجودی، متصف نمی شود پس نسبت نامبرده ناچار موجود است، و وجود نیز دوگونه است

یا وجود بالقوه که مرتبه ضعیف است و وجود بالفعل که مرتبه قوی وجود می باشد
مقبول به وجود بالقوه اش با مقبول به وجود بالفعل اش موجود متصل واحدی هستند و نیز مقبول به وجود بالقوه اش با قابل هر دو به وجود واحدی موجودند پس وجود قابل و وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل مقبول هر سه جمیعاً وجود واحدی هستند که دارای مراتب

مختلف شدید و ضعیف می‌باشند ما به الاختلاف عین ما به الاتفاق است و این، خاصیت هر امر قابل تشکیک است مطالب بالا در صورتی بود که فرض کردیم که یک قابل یعنی یک شی‌ای داریم که تبدل و تغیر را می‌پذیرد و یک مقبول که انهم تغیر و تبدل را می‌پذیرد داریم و تغیر و تبدل را در میان آندو فرض می‌کردیم اما اگر سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها داشته باشیم که از طرفین بسوی متناهی یا غیرمتناهی پیش می‌روند و در هر حلقه‌ای از این سلسله امکان فعلیتی است که دنبال این حلقه می‌آید و فعلیت امکان سابق بر این حلقه بنا بر آنچه که سلسله حوادث در خارج چنین هستند در این حل برای جمیع حدود، وجود واحد مستمری است با استمرار سلسله وجودی که دارای مراتب مختلف و گوناگون است بطوریکه اگر این وجود مشتمل بر دو قسم تقسیم گردد در قسم سابق قوه قسم لاحق موجود است و در قسم لاحق نیز فعلیت قسم سابق وجود دارد و اگر قسم سابق نیز مثلاً تقسیم به دو قسم گردد در سابق این دو، قوه لاحق وجود دارد و در لاحق نیز فعلیت سابق موجود است.

مطلب بالا در هر مرتبه این سلسله و سابق و لاحق هر حلقه آن قابل تطبیق می‌باشد تذکر این نکته در اینجا ضروری است که تمام مطالب بالا که در جواهر نوعی گفته شد در أغراض نیز بعینه به تفصیل سابق جاری می‌گردد از مطالب گذشته پنج نکته دیگر نیز دانسته می‌شود تفصیل و توضیح این مطالب در متن درس توضیح داده شده، مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- قوه و فعل را از دیدگاه فلاسفه تعریف و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۲- مراحل گوناگون توسعه معنای قوه را از دیدگاه اهل لغت و عاقله مردم ذکر و دلیل آنرا نیز بیان کنید.
- ۳- نظر عاقله مردم و حکماء در معنای قوه و فعلیت چه فرقی با یکدیگر دارند؟ و وجه مشترکات آن دو را نیز توضیح دهید.
- ۴- چرا هر حادث زمانی از قوه وجود آن متأخر است؟ بیان کنید.
- ۵- هر حادثی قبل از تحقق وجودش ممکن الوجود است آیا این امکان تنها یک اعتبار عقلی است؟
- ۶- امکان موجود در خارج آیا از قبیل جوهر قائم بذاته می باشد یا از قبیل عرض است؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید و موضوع آنرا نیز بیان کنید.
- ۷- ماده به ملاحظه ذاتش قوه فعلیتی است که خود حامل امکان فعلیت است می دانید چرا؟ بیان کنید
- ۸- ماده فعلیت جدید حادث با ماده فعلیت سابق زایل شده متحد می باشد آنرا توضیح و علت آنرا نیز بیان کنید.
- ۹- برای ماده حادث با حدوث فعلیت حادث، حدوث زمانی نیست بلکه برای آن قدیم زمانی است آنرا توضیح و علت آنرا نیز ذکر کنید
- ۱۰- بین ماده و بین قوه فعلیتی که حامل آن قوه است چه نسبتی وجود دارد؟ آنرا توضیح و بیان کنید.
- ۱۱- این عبارت که تغیر و تبدل در انواع جوهری همراه تعین قابل و مقبول می باشد یعنی چه؟ و لازمه آن کدام است؟ بیان کنید.
- ۱۲- نسبت قرب و بُعد و شدت و ضعف و غیر اینها از تغیرات و تبدلات در انواع جوهری، اوصاف وجودی بوده، بنحوی از انحاء، در خارج تحقق دارند آیا می دانید چرا؟ آنرا ذکر

کنید.

- ۱۳- این عبارت را توضیح دهید: «مقبول به وجود بالقوه‌اش با مقبول به وجود بالفعل‌اش موجود متصل واحدی هستند، ضمناً علت یکی بودن آندو را نیز ذکر کنید.
- ۱۴- مقبول به وجود بالقوه‌اش با قابل هر دو موجودند به وجود واحدی یعنی چه؟ و علت آنرا نیز توضیح دهید.
- ۱۵- حرکت جاری در أغراض چگونه است آنرا توضیح دهید.

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْأَرْبَعُونَ

(٣٢)

الفصل الثالث

في زيادة توضيح لحدِّ الحركة وما تتوقَّف عليه

قَدْ تَدَّعَى أَنَّ الْحَرَكَةَ نَحْوُ وُجُودٍ يُخْرُجُ بِهِ الشَّيْءُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجًا أَيْ بِحَيْثُ لَا تَحْتَجِيعُ الْأَجْزَاءُ الْمَفْرُوضَةُ لَوُجُودِهِمْ وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يَكُونُ كُلُّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ وُجُودِهِ، فَعِلْيَةً لِلْجُزْءِ السَّابِقِ الْمَفْرُوضِ وَقُوَّةً لِلْجُزْءِ الْآتِي الْمَفْرُوضِ، فَالْحَرَكَةُ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجًا (١).

وَحَدِّهَا الْمَعْلُومُ الْأَوَّلُ بِأَنَّهَا كَمَا أَوَّلًا لَمَّا بِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ بِالْقُوَّةِ وَتَوْضِيحُهُ، أَنَّ الْجِسْمَ الْمُتَمَكِّنَ فِي مَكَانٍ مَثَلًا إِذَا قَصِدَ التَّكُنُّنَ فِي مَكَانٍ آخَرَ تَرَكَ.

الْمَكَانُ الْأَوَّلُ بِالشَّرُوعِ فِي السَّلُوكِ إِلَى الْمَكَانِ الثَّانِي حَتَّى يَتَسَكَّنَ فِيهِ فَلِلْجِسْمِ وَهُوَ فِي الْمَكَانِ الْأَوَّلِ، كَمَا لَاتُ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا بِالْقُوَّةِ وَهِيَ السَّلُوكُ الَّذِي هُوَ كَمَا أَوَّلُ وَ التَّسَكُّنُ فِي الْمَكَانِ الثَّانِي الَّذِي هُوَ كَمَا ثَانٍ فَالْحَرَكَةُ، وَهِيَ السَّلُوكُ، كَمَا أَوَّلُ لِلْجِسْمِ الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكَمَالَيْنِ، لَكِنْ لَا مُطْلَقًا، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ بِالْقُوَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى

١- والتدريج معنى يدهي باعانة الحس عليه، والتعريف ليس بحد حقيقي، لأنَّ الحدَّ للماهية والحركة نحو وجود والوجود لا ماهية له - منه.

الْكَامِلُ الثَّانِي، لِأَنَّ السُّلُوكَ مُتَعَلِّقٌ بِالْوُجُودِ بِهِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِذَلِكَ أَنَّ الْحَرَكَةَ مُتَعَلِّقَةً بِالْوُجُودِ بِأَمُورٍ سِتَّةٍ: الْأَوَّلُ الْمَبْدَءُ وَهُوَ الَّذِي مِنْهُ الْحَرَكَةُ وَالثَّانِي الْمُنْتَهَى وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ أُحْرِكَةُ، فَالْحَرَكَةُ تَنْتَهِي مِنْ جَانِبٍ إِلَى قُوَّةٍ لَا فِعْلَ مَعَهَا مُحَقِّقًا أَوْ اعْتِبَارًا وَمِنْ جَانِبٍ إِلَى فِعْلٍ لَا قُوَّةَ مَعَهَا مُحَقِّقًا أَوْ اعْتِبَارًا عَلَى مَا سَيَتَّبِعُنَّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَالثَّلَاثُ الْمَسَافَةُ الَّتِي فِيهَا الْحَرَكَةُ وَهِيَ الْمَقُولَةُ. وَالرَّابِعُ الْمَوْضِعُ الَّذِي لَهُ الْحَرَكَةُ وَهُوَ الْمُتَحَرِّكُ. وَالْخَامِسُ الْفَاعِلُ الَّذِي بِهِ الْحَرَكَةُ وَهُوَ الْمُحَرِّكُ. وَالسَّادِسُ الْمِقْدَارُ الَّذِي تَتَقَدَّرُ بِهِ الْحَرَكَةُ وَهُوَ الزَّمَانُ.

الفصل الرابع

في انقسام التغير

قد عرفت أن خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا يخلو من تغير إما في ذاته أو في أحوال ذاته. وإن شئت قل: إما في ذاته كما في تحول نوع جوهري إلى نوع آخر جوهري، أو في عرضيه كتغير الشيء في أحواله العرضية.

فم التغير إما تدريجي وإما دفعي بخلافه. والتغير التدريجي - ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع في الوجود - هي الحركة. والتغير الدفعي بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغير وقوة سابقة على حدوث التغير لا يتحقق إلا بحركة، لما عرفت أن الخروج من القوة إلى الفعل كيفاً فرض لا يتم إلا بحركة غير أنه لما كان تغيراً دفعياً كان من المعالي المنطبقة على أجزاء الحركة الآتية كالوصول والترك والاتصال والانفصال فالتغير كيفاً فرض لا يتم إلا بحركة.

ثم الحركة تعتبر تارة بمعنى كون الشيء المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث كل واحد من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله وبعده فيه. وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة وتسمى الحركة التوسعية.

وتعتبر تارة بمعنى كون الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة وقوة للفعالية اللاحقة من حيث يتركه و من حيث يستقبله ولازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقصي تدريجياً وعدم اجتماع الأجزاء في الوجود وتسمى الحركة القطعية.

وَالْإِعْتِبَارَانِ جَمِيعاً مَوْجُودَانِ فِي الْخَارِجِ لِانْطِبَاقِهِمَا عَلَيْهِ، بِمَعْنَى أَنَّ لِلْحَرَكَةِ نِسْبَةً إِلَى الْمَبْدِ وَالْمُنْتَهَى لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ انْقِسَاماً وَلَا سَيْلَاناً وَنِسْبَةً إِلَى الْمَبْدِ وَالْمُنْتَهَى، وَحُدُودَ الْمَسَافَةِ تَقْتَضِي سَيْلَانِ الْوُجُودِ وَالْانْقِسَامِ.

وَأَمَّا مَا يَأْخُذُهُ الْخَيَالُ مِنْ صُورَةِ الْحَرَكَةِ بِأَخْذِ الْحَدِّ بَعْدَ الْحَدِّ مِنْهَا وَجَمْعُهَا صُورَةً مُتَّصِلَةً مُجْتَمِعَةً الْأَجْزَاءِ فَهُوَ أَمْرٌ ذَهْنِي غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ، لِغَدَمِ جَوَازِ اجْتِمَاعِ أَجْزَاءِ الْحَرَكَةِ لَوْ قُرِضَتْ لَهَا أَجْزَاءٌ، وَإِلَّا كَانَتْ ثَابِتَةً لَا سَيَّالَةً، هَذَا خُلْفٌ.

الفصل الخامس

في مبدء الحركة ومنتهاها

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ لِلْحَرَكَةِ انْقِسَاماً بِذَاتِهَا، فَلْيَعْلَمْ أَنَّ انْقِسَامَهَا انْقِسَامٌ بِالْقُوَّةِ لَا بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ الْفَارِ مِنْ الْخَطِّ وَالسُّطْحِ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيْقِيِّ، إِذْ لَوْ كَانَتْ مُنْقَسِمَةً بِالْفِعْلِ لَفَانْصَلَّتِ الْأَجْزَاءُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ انْتَهَتْ الْقِسْمَةُ إِلَى أَجْزَاءٍ ذَفِيعَةِ الْوُقُوعِ وَبَطَلَتِ الْحَرَكَةُ. وَأَيْضًا لَا يَبْقَى مَا فِيهَا مِنَ الْانْقِسَامِ عَلَى حَدٍّ لَا يَتَجَاوَزُهُ وَلَوْ وَقَفَ عَلَى حَدٍّ لَا تَتَعَدَّى الْقِسْمَةُ كَانَتْ مُؤَلَّفَةً مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَرَّزِي رَقْدٌ تَقَدَّمَ بِطَلَانِهَا.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ لَا مَبْدَأَ وَلَا مُنْتَهَى لِلْحَرَكَةِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ مِنْ جِهَةِ الْحَرَكَةِ وَالْجُزْءِ الْآخِرِ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ كَذَلِكَ، لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْجُزْءَ بِهَذَا الْمَعْنَى دَقِيعُ الْوُقُوعِ، فَلَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ حَدُّ الْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ سِيلَانُ الْوُجُودِ وَتَدَرُّجُهُ.

وَأَقَامَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْحَرَكَةَ تَنْتَهِي مِنَ الْجَانِبَيْنِ إِلَى مَبْدَأٍ وَمُنْتَهَى فَهُوَ تَحْدِيدُهَا بِالْخَارِجِ مِنْ نَفْسِهَا فَتَنْتَهِي حَرَكَةُ الْجَوْهَرِ مِنْ جَانِبِ الْبَدْءِ إِلَى قُوَّةٍ لِأَفْعَلٍ مَعَهَا إِلَّا فِعْلِيَّةً أَنَهَا قُوَّةٌ لِأَفْعَلٍ مَعَهَا وَهُوَ الْمَادَّةُ الْأُولَى، وَمِنْ جَانِبِ الْخَتْمِ إِلَى فِعْلٍ لَا قُوَّةَ مَعَهَا وَهُوَ التَّجَرُّدُ، وَتَزِيدُ هَذَا تَوْضِيحًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَتَنْتَهِي الْحَرَكَاتُ الْغَرَضِيَّةُ مِنْ جَانِبِ الْبَدْءِ إِلَى مَادَّةِ الْمَوْضِعِ وَهِيَ الَّتِي تَقْبَلُ الْحَرَكَةَ وَمِنْ جَانِبِ الْخَتْمِ فِي الْحَرَكَةِ الطَّبِيعِيَّةِ إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ الطَّبِيعَةُ مِنَ السُّكُونِ، وَفِي الْحَرَكَةِ الْقَسْرِيَّةِ إِلَى هَيْئَةٍ يَنْقُذُ عَنْهَا أَثَرُ الْقَسْرِ، وَفِي الْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ إِلَى مَا يَرَاهُ الْمُتَحَرِّكُ كَمَا لَا لِنَفْسِهِ يَجِبُ أَنْ يَسْتَقْرِ فِيهِ.

الفصل السادس

في المسافة

وهي المَقُولَةُ الَّتِي تَتَعَرَّضُ فِيهَا الْحَرَكَةُ. كَحَرَكَةِ الْجَسَمِ فِي كَسَمِهِ بِالْقُوَّةِ، وَفِي كَيْفِهِ بِالِاسْتِحَالَةِ. مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ الدَّاقِيَّ لَا يَتَغَيَّرُ وَالْمَقُولَاتُ الَّتِي هِيَ أَجْنَاسٌ عَالِيَةٌ لِمَا دُونَهَا مِنَ الْمَاهِيَّاتِ ذَاتِيَّاتٌ لَهَا، وَالْحَرَكَةُ تَغْيِيرٌ لِّلْمُتَحَرِّكِ فِي الْمَعْنَى الَّتِي يَتَحَرَّكُ فِيهِ فَلَوْ كَانَتِ الْحَرَكَةُ الْوَاقِعَةُ فِي الْكَيْفِ مِثْلًا تَغْيِيرًا مِنَ الْمُتَحَرِّكِ فِي مَاهِيَّةِ الْكَيْفِ كَانَ ذَلِكَ تَغْيِيرًا فِي الدَّاقِيَّ، وَهُوَ مُحَالٌ.

فَلَا حَرَكَةُ فِي مَقُولَةٍ بِمَعْنَى التَّغْيِيرِ فِي وُجُودِهَا الَّتِي فِي نَفْسِهَا الَّتِي يَطْرُدُ الْعَدَمَ عَنْهَا، لِأَنَّ وُجُودَ الْمَاهِيَّةِ فِي نَفْسِهَا هِيَ نَفْسُهَا.

فَإِنْ كَانَتْ فِي مَقُولَةٍ مِنَ الْمَقُولَاتِ حَرَكَةٌ وَتَغْيِيرٌ فَهُوَ فِي وُجُودِهَا التَّاعَتِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ تَاعَتٌ، فَإِنَّ الشَّيْءَ لَهُ مَاهِيَّةٌ بِاعْتِبَارِ وُجُودِهِ فِي نَفْسِهِ. وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ وُجُودِهِ التَّاعَتِ لِغَيْرِهِ كَمَا فِي الْأَعْرَاضِ أَوْ لِنَفْسِهِ كَمَا فِي الْجَوْهَرِ، فَلَا مَاهِيَّةَ لَهُ، فَلَا مَحْذُورٌ فِي وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ. فَالْجَسَمُ الَّتِي يَتَحَرَّكُ فِي كَسَمِهِ أَوْ كَيْفِهِ مِثْلًا لَا يَتَغَيَّرُ فِي مَاهِيَّتِهِ وَلَا يَتَغَيَّرُ فِي مَاهِيَّةِ الْكَمِّ أَوِ الْكَيْفِ اللَّذَيْنِ يَتَحَرَّكُ فِيهِمَا. وَإِنَّمَا التَّغْيِيرُ فِي التَّكَلُّمِ أَوِ التَّكْيِيفِ اللَّذَيْنِ يَجْرِيَانِ عَلَيْهِ.

وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ: التَّشْكِيكُ فِي الْعَرَضِيَّاتِ دُونَ الْأَعْرَاضِ.

فَهَذَا أَنَّ الْوُجُودَ التَّاعَتِ وَإِنْ كَانَ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ، لَكِنَّهُ لِإِتِّحَادِهِ مَعَ الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ يُنْسَبُ إِلَيْهِ مَالُ الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ مِنَ الْمَاهِيَّةِ، وَلِأَزْمِ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ أَنْ يَرِدَ عَلَى الْمُتَحَرِّكِ فِي كُلِّ آنٍ مِنْ آتَاتِ حَرَكَتِهِ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ تِلْكَ الْمَقُولَةِ مِنْ دُونِ أَنْ يَلِثَ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِهَا عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ آتٍ وَاحِدٍ وَإِلَّا كَانَ تَغْيِيرًا فِي الْمَاهِيَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

درس چهل و دوم

(۴۲)

فصل سوم

در توضیح بیشتری در حدّ (یعنی تعریف) حرکت و آنچه که متوقف بر آن است^(۱)

سابقاً گفتیم که حرکت یک نحو وجودی است که شیء بوسیله آن تدریجاً از قوه بسوی فعلیت خارج می‌گردد یعنی حرکت یک نحو وجودی است اجزاء فرض شده برای وجودش، در یکجا مجتمع نیستند و بعبارت دیگر هر حنّی از حدود وجود شیء، فعلیت است برای جزء سابق مفروض و قوه است برای جزء لاحق مفروض پس حرکت، خارج شدن شیء از قوه به فعلیت است بطور تدریجی^(۲)

۱- تلویحات ص ۱۱ - طبیعیات شفا فنّ اول مقاله دوم اسفار اول - التجاة ص ۱۰۵ - التحصیل ص ۲۱۸ و ص ۴۲۰ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۲۷ و ص ۵۴۹ و ص ۵۵۰ - اسفار ج ۳ ص ۲۱ و ص ۳۱ و ص ۲۶ و ص ۲۸. (شارح)

۲- و معنای تدریج یک معنای بدیهی است و حدّ بر پداهت این معنی، دلالت کافی دارد و تعریف بالا برای حرکت، تعریف حقیقی نیست زیرا تعریف حقیقی (و حدّ) مال ماهیت است و حرکت از سنخ وجود بوده، ماهیتی ندارد. (مؤلف)

تعریف ارسطو از حرکت

معلم اول (ارسطو) حرکت را چنین تعریف کرده است که حرکت، کمال اول است بر شی‌ای بالقوه از این جهت که بالقوه است.

و توضیح آن اینکه جسمی که در یک مکانی قرار گرفته، مستقر باشد اگر قصد استقرار در مکان دیگری داشته باشد ترک می‌کند مکان اول را با شروع در سلوک و راه رفتن بسوی مکان دوم تا در آنجا مستقر گردد.

در این حال برای جسم در حالیکه در مکان اول است دو کمال است که این جسم نسبت به این کمال بالقوه است: یکی از دو کمال، سلوک (و راه رفتن و حرکت) که کمال اول است و دیگری تمکن و استقرار در مکان دوم که کمال ثانی است پس حرکت که عبارت از سلوک است برای جسمی که نسبت به این دو کمال، بالقوه است کمال اول است لیکن نه مطلقاً بلکه از این جهت که آن جسم، نسبت به کمال دوم، بالقوه است زیرا وجود سلوک (و تحقق آن یعنی حرکت) به کمال دوم، متعلق است (یعنی حرکت جسم برای رسیدن به کمال دوم در حال انجام است و بخاطر نیل به کمال دوم جسم دارای حرکت است).

وجود حرکت، متعلق و وابسته به امور ششگانه است:

اول: مبدأ (حرکت) و آن چیزی است که از آن حرکت شروع می‌گردد.

دوم: منتهای حرکت و آن چیزی است که حرکت بسوی او (و به جهت او) جاری می‌گردد پس حرکت از یک طرف منتهی می‌شود بقوه‌ای که با آن فعلیت نیست نه تحقیقاً و نه اعتباراً، و از طرف دیگر حرکت، منتهی می‌گردد به فعلیتی که با آن فعلیت قوه‌ای نیست نه تحقیقاً و نه اعتباراً بنابر آنچه که بزودی بخواهست خداوند بیان خواهد شد.

سوم: مسافتی که در آن حرکت واقع می‌شود و آن را «مقوله» می‌نامند.

چهارم: موضوعی که حرکت بری او است و بیانگر حال او است و از آن بنام «متحرک» نامیده می‌شود.

پنجم: فاعلی که حرکت بوسیله او ایجاد می‌گردد و از آن بنام «محرك» نامیده می‌شود.

ششم: مقداری که حرکت با آن، اندازه‌گیری و سنجیده و تقدیر می‌گردد و از آن بنام «زمان» نامیده می‌شود.

فصل چهارم

در انقسام تغییر

سابقاً شناختید که خروج شیء از قوه بسوی فعلیت خالی از تغییر در آن شیء نیست یا در ذاتش یا در احوال ذاتش اگر خواستی اینگونه تعبیر بیاور و بگو: «تغییر یا در شیء ذاتی واقع می شود چنانکه در تحول یک نوع جوهری (مثل تغییر نقطه) بنوع دیگری جوهری (مثلاً انسان) یا در شیء عرضی واقع می شود مثل تغییر شیء در احوال عرضی اش».

تغییر نیز یا تدریجی است یا دفعی (و آنی)

تغییر تدریجی بنام «حرکت» نامیده می شود و لازمه تغییر تدریجی این است که انقسام به اجزائی که برای آنها ثبات و قراری نیست و در ظرف وجود، یک جا همه اجزاء جمع نمی شوند ممکن باشد.

تغییر دفعی (که عبارت است از تحول و تغییری که دفعتاً و آنجا انجام می گیرد و در یک آن یک شیء تبدیل به شیء دیگر می گردد و هیچ فاصله زمانی میان وضعیت سابق و وضعیت جدید وجود ندارد) بدو چیز نیاز دارد یکی موضوعی که قبول تغییر می کند و دیگری قوه ای که سابق بر حدوث تغییر و پیدایش آن است و تاثیر دفعی با این دو جهت جز به حرکت، محقق نمی شود زیرا سابقاً شناختید که خروج شیء از قوه به فعلیت به هر نحوی که فرض شود تمام نمی شود جز به حرکت، منتها چون فرض ما این است که تغییر و خروج از قوه به فعل، دفعی است نه تدریجی پس تغییر دفعی، از جمله معانی است که منطبق است بر اجزاء و حدود آنی

حرکت: وصول و ترک و اتصال و انفصال پس نتیجه این می‌شود که تغییر هر گونه که فرض شود تمام نمی‌شود جز به حرکت.

حرکت توسطی و قطعی

حرکت، یک مرتبه اعتبار و ملاحظه می‌شود^(۱) به معنای بودن شیء متحرک بین مبدأ و منتهی بطوریکه هر حذی از حدود مسافت حالت فرضی دارد پس شیء متحرک قبل آن حذ و بعد آن، در آن حذ نبوده است و این حالت بسیط ثابتی است که قابل انقسام نیست و این نوع حرکت را بنام «حرکت توسطیه» می‌نامند.

و مرتبه دیگر حرکت، اعتبار می‌شود به معنای بودن شیء بین مبدأ و منتهای بطوریکه برای آن شیء متحرک، نسبتی است به حدود مسافت فرض شده به نحویکه هر واحدی از آن حدود، فعلیت قوه سابق (بر این حذ) است و قوه فعلیت لاحق بر این حذ بطوریکه شیء متحرک، حذی را ترک و حذی را استقبال می‌کند (تا برسد به آخرین حذ که منتهای باشد).

و لازمه این نحو اعتبار از حرکت، انقسام حرکت به اجزاء و مصرم شدن آنها و منقضی شدن جزئی بعد جزئی تدریجاً و عدم اجتماع این اجزاء (و حدود) در وجود و این (اعتبار حرکت) بنام «حرکت قطعیته» نامیده می‌شود.

هر دو اعتبار بالا (یعنی حرکت توسطیه و قطعیته) به تبع منشأ انتزاعشان در خارج موجودند زیرا این دو اعتبار هر دو، منطبق بر خارج می‌باشند به معنای اینکه برای حرکت نسبتی است در رابطه با مبدأ و منتهی بطوریکه این نسبت، انقسام و سیلان را اقتضاء نمی‌کند و نسبت دیگری است در رابطه با مبدء و منتهی و حدود مسافت بطوریکه این نسبت و حدود مسافت، سیلان وجود و انقسام را اقتضاء می‌نماید.

۱- طبیعیات شفا فن اول مقاله دوم فصل اول - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۵۰ و ۵۵۴ - اسفار ج ۳ ص ۳۱ و ص ۳۷ - قساست ص ۲۰۴ و ص ۲۰۵ و ص ۲۰۶ و ص ۲۱۷. (تأریخ)

و اما صورت حرکتی را که خیال، اخذ و تخیل می‌کند از طریق حدی بعد از حدی از حدود حرکت و جمع آنها بصورت یک امر متصل که دارای اجزاء مجتمع در یک جا باشد آن، یک امر ذهنی بوده، در خارج موجود نیست زیرا جایز نیست اجزاء حرکت اگر فرض کنیم برای آن اجزائی است در خارج مجتمع باشند زیرا اگر برای حرکت اجزائی بوده که مجتمع در خارج باشند لازم می‌آید که این اجزاء ثابت باشند نه سیال و این خلاف مفروض است زیرا ما حرکت و اجزاء آن را سیال می‌دانیم.

فصل پنجم

در مبداء حرکت و منتهای آن^(۱)

سابقاً گذشت که خود حرکت به ملاحظه دانش (بذاتها) حالت انقسام به اقسامی را می‌پذیرد و (اینک می‌گوئیم که) این انقسام، انقسام بالقوه است نه بالفعل چنانکه در کم متصل قاز که عبارت‌اند خط و سطح و جسم تعلیمی، چنین حالتی وجود دارد زیرا اگر انقسام (کم متصل قاز به این سه قسم) انقسام بالفعل باشد (و انقسام در این اجزاء بالفعل نیز ادامه داشته باشد یعنی هر جزء از این اجزاء بالفعل نیز انقسام بالفعل داشته تا آنجا که چه بسا لازم می‌آید که) بعضی اجزاء از بعض دیگر منفصل شده تا آنجا که قسمت، منتهی می‌شود به اجزائی که وقوع آنها دفعی بوده و در نتیجه حرکت (به عنوان یک امر ممتد و یک تغییر تدریجی) باطل می‌گردد. (و بطلان حرکت در صورتی که اجزاء بالفعل حرکت از جنس حرکت نباشد بلکه از جنس تغییر دفعی باشند پس در اینصورت حرکت به عنوان یک تغییر تدریجی واقعیتهی نخواهد داشت اما اگر فرض کنیم که اجزاء بالفعل حرکت در خارج مثل خط و سطح و جسم تعلیمی از قبیل حرکت باشند ناگزیر باید این اجزاء نیز از اجزاء دیگر بالفعل تشکیل شده باشند و همینطور در اجزاء بعدی و در نتیجه یک حرکت باید اجزاء بالفعل بی‌نهایت داشته باشد و این نیز قطعاً محال است پس انقسام حرکت به اجزاء، انقسام بالقوه است نه بالفعل).

و هم چنین انقسام حرکت با جزء کوچکتر نمی‌ایستد و متوقف نمی‌شود در حذی که از

^۱ - طبیعيات شفا فنّ اول مقاله دوم فصل اول.

آن حد تجاوز نکند (زیرا) اگر وقوف بر حدی کند که قسمت از آن حد تجاوز نکند تالی فاسدی لازم می آید و آن اینکه حرکت مرکب می شود از اجزاء لا یتجزئ (یعنی انقسام حرکت بر حدی برسد که در آن حد بایستد و از آن تجاوز نکند یعنی این اجزاء تجزئ را نپذیرد) و سابقاً گذشت که اجزاء لا یتجزئ باطل است. (مرحله ششم فصل پنجم - در این فصل دلائلی اقامه شد که هیچ امر ممتدی از قبیل خط و سطح و حجم نمی تواند از اجزایی مرکب شود که دارای بعد و امتداد نبوده باشد).

و از اینجا ظاهر می شود که برای حرکت، مبدئی نیست به معنای جزء اولی که منقسم نمی شود از جهت اینکه حرکت است و نیز برای حرکت متتهائی نیست به معنای جزء آخری که منقسم نمی شود از این جهت که حرکت است زیرا جزء به این معنی (در مبدء و متتها) که گفته شد وقوع آن دومی است (نه تدریجی)؛ در نتیجه، حد حرکت (و تعریف آن) که عبارت از سیلان وجود و تدرج آن می باشد بر این معنی از جزء، منطبق نمی گردد.

و اما آنچه که سابقاً گذشت (که حرکت متتهی می شود از دو جانب یکی به طرف مبدء و دیگری بطرف متتها) منافاتی ندارد با مطلبی که در بالا ذکر شد (که جایز نیست جزئی از حرکت را مبدء و جزئی را متتهای آن بشمار آورد)

زیرا این گفته ما سابقاً (که حرکت از دو طرف به یک مبدء و یک متتها می رسد) در حقیقت تجدید حرکت (و تعریف آن) است به چیزی که خارج از خود حرکت است؛ با توجه به مطالب بالا و توضیحات گذشته می گوئیم که: ابتداء و آغاز حرکت جوهر (که بر تمام عالم ماده حاکم است) قوه ای است که اصلاً فعلیتی ندارد جز فعلیت اینکه آن قوه بوده با آن فعلیتی نیست و این قوه همان ماده اولی است

و از جانب پایان حرکت و انتهای حرکت جوهری، حرکت متتهی می شود به فعلیتی که همراه آن دیگر قوه نیست و آن حالت تجزئ (از ماده و فعلیت محض) است و بزودی به خواست خداوند درباره این، توضیح خواهیم داد این. حرکت جوهری بود (که همه عالم ماده را فرا می گیرد و از ماده اولی یعنی هیولای اولی شروع و به تجزئ ختم می گردد).

اما حرکات غرضی، نقطه آغاز و شروع حرکت (و ابتدای آن)، ماده موضوع (غرض)

می باشد و ماذیّه موضوع، همان چیزی است که حرکت را قبول می کند و می پذیرد و نقطه انتهایی حرکت، نیز در حرکت طبیعی (که یک قسم از اقسام حرکت می باشد) سکون است که طبیعت، آن را اقتضاء می کند (یعنی طبیعت، همانطور که مبداء حرکت است مبداء سکون نیز می باشد به طبیعیات شفا ص ۱۵ مراجعه کنید)

و در حرکت قسری نیز پایان حرکت، هیئت و وضعی است که همراه آن اثر قسر (و اجبار) از بین میرود.

و در حرکت ارادی نیز پایان و انتهایی حرکت به چیزی است که متحرک آن را کمال برای نفس خویش می بیند و لازم می داند که در آن کمال، مستقر گردد.

فصل ششم

در مسافت حرکت^(۱)

مسافت، مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع (و جاری) می‌گردد مثل حرکت جسم در کم خود با نمو کردن و در کیف خود مثل حال بحال شدن شیء. (پس وقوع حرکت در مقوله مسافت باین معنا نیست که در ماهیت مثل کیف یا وجود فی نفسه آن مقوله، تغییر و تحولی رخ میدهد بلکه در وجود آن مقوله، تغییر و تحوّل واقع می‌شود زیرا):

اولاً بدیهی و ضروری است که امر ذاتی، قبول تغییر و تحوّل نمی‌کند (زیرا تغییر و تحوّل در امر ذاتی یک ماهیت، موجب انقلاب ماهیت آن خواهد بود و این نیز محال است) و (ثانیاً) از جمله ذاتیات، مقولات هستند مقولاتی که اجناس عالیّه (از قبیل جوهر - عرض - کم - کیف - فعل - جده - وضع و...) بوده و برای ماهیات پائین‌تر از خودشان، ذاتیات محسوب می‌گردند (یعنی مقولات، داخل در ماهیات موجودات شده، بصورت جزء ذاتی از قبیل جنس و فصل ظاهر می‌گردند).

و (ثالثاً) حرکت عبارت است از تغییر تدریجی متحرک در معنا (و مقوله‌ای) که در آن معنی (و مقوله) حرکت می‌کند پس (با توجه به سه مقدمه بالا می‌گوییم): اگر حرکت واقع در مقوله کیف مثلاً تغییری باشد از ناحیه متحرک در ماهیت کیف، این نوع تغییر، تغییر در امر ذاتی

۱- طبیعیات شفا فیّ اَوّل مقاله دوم فصل دوم - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۶۳ و ص ۵۶۷ - اسفار ج ۳ ص ۶۹ و ص ۷۵ (شارح)

است و آن (عقلاً) محال است (زیرا این نوع حرکت، مستلزم انقلاب در ماهیت کیف می‌باشد و آن عقلاً محال است).

پس حرکت در یک مقوله به معنای تغیر، در وجود آن مقوله وجودی که به ملاحظه ذات مقوله (و فی نفسها) بوده و عدم را از آن منوله طرد می‌کند محقق نیست زیرا وجود ماهیت به ملاحظه ذات ماهیت (فی نفسها) عین خود ماهیت و نفس آن می‌باشد (و قرض حرکت به معنای تغیر در وجود ماهیت در این حال به معنای خالی شدن شیء از خودش و ذاتیات خویش می‌باشد و این نیز محال است).

پس اگر در مقوله‌ای از مقولات (از قبیل اجناس عالیه) حرکت، تغیری واقع شود مسلماً این حرکت و تغیر در وجود نعتی آن مقوله واقع می‌شود از این جهت که وجود نعتی است (نه از این جهت که یک وجود فی نفسه است) زیرا اگر وجود شیء فی نفسه اعتبار گردد شیء، دارای ماهیت می‌باشد (و در نتیجه از قبیل جریان تغیر و حرکت در ماهیت شیء محسوب می‌گردد و آن نیز گفتیم که محال است).

اما به اعتبار اینکه وجود شیء به عنوان نعت و صفت برای غیر خود اختیار گردد همانطور که در أغراض چنین است (مثل وجود سفیدی که وجود نعتی بری موضوعش که جسم است می‌باشد) و یا وجود شیء بعنوان نعتی برای خود و نفسه اعتبار گردد همانطور که در جوهر چنین است (مثل اینکه وجود صورت جسمی و اتحاد آن ماده، ماده متحد خود را نیز متصف به فعلیت می‌کند و در نتیجه آن را متصف به جسمیت می‌سازد) برای چنین وجود نعتی ماهیتی نیست (پس تغیر در آن، از قبیل تغیر در امر ذاتی نیست) پس وقوع حرکت در هیچ مقوله‌ای مخدور و مانعی ندارد (چرا که مراد از وقوع حرکت در مقوله به معنای حرکت در وجود ناعت آن است که از قبیل وجود رابطی بوده، ماهیتی ندارد)

پس جسمی که در کم آن و یا کیف آن مثلاً حرکت انجام می‌گیرد تغیر در ماهیت جسم و نیز در ماهیت کم و یا کیفی که جسم در این دو حرکت می‌کند جاری نمی‌شود، و تنها تغیر در احوال و عرضیات شیء دارای کم و کیف (که هر دو جاری بر مسیر تغیر جسم) هستند جاری می‌گردد (مثلاً انسان کوچک و بزرگ) هر دو در اصل انسانیت مشترک‌اند تنها در برخی از

عوارض کمی مثل مقدار و وزن و حجم با انسان بزرگ فرق دارد پس تغییر این دو در اصل انسان بودن نیست بلکه در عوارض و احوال غرضی آن می‌باشد).

و این است معنای قول فلاسفه: «التَّشْكِیکُ فِی الْغُرُضَاتِ دُونَ الْأَعْرَاضِ» «تشکیک (یعنی مراتب شدید و ضعیف و نقص و کمال و غیر اینها از مراتب تشکیک و تنغیر) در امور عرضی جاری هست نه در عرض‌ها»^(۱) (زیرا اعراضی مانند کوچکی و بزرگی و سفیدی و سیاهی و غیر اینها از اعراض از مفاهیم ماهوی هستند و وقوع تشکیک در این مفاهیم به معنای وقوع تشکیک در ماهیت است و آن نیز نزد فلاسفه محال می‌باشد اما کوچک و بزرگ و سفید و سیاه و غیر اینها از عرضیات چون از مفاهیم ماهوی نیستند و وجود نعتی به شمار می‌آیند تشکیک در این اعراض از قبیل تشکیک در ماهیت نیست و عقلاً نزد فلاسفه جایز است).

نکته قابل ذکر اینکه وجود نعتی گرچه برای آن، ماهیتی نیست ولیکن به جهت اتحاد آن با وجود فی نفسه به آن نسبت داده می‌شود همان ماهیتی را که برای وجود فی نفسه موجود است و لازمه آن این است که وارد می‌شود بر متحرک در هر آنی از آنات حرکت‌اش نوعی از انواع این مقوله بدون اینکه نوعی از انواع آن بر متحرک زیاده‌تر از آن واحدی درنگ کند و در غیر این صورت، از سنخ تنغیر در ماهیت می‌شود و آن نیز محال است. (توضیح آن، اینکه این مطلب، روشن است که ماهیتانی که از مراتب مختلف یک وجود قابل تشکیک و دارای مراتب گوناگون انتزاع می‌گردند مختلف می‌باشند حال اگر نوعی از انواع یک مقوله بر روی متحرک دارای مراتب گوناگون، زیاده‌تر از یک آن درنگ کند معنایش این است که ماهیت انتزاع شده از مرتبه لاحق، از قبیل نوع ماهیت انتزاع شده از مرتبه سابق باشد و این نیز به معنای وقوع تغییر در ماهیت شیء است و عقلاً محال می‌باشد).

۱- فرق بین غرض و غرضی اجمالاً این است که اشخاص مثل رنگها وجود فی نفسه در ظرف خارج دارند و اما امور غرضی مثل قیام زید و قعود زید و سایر صفات و احوال او که برای آنها ما بازانی در ظرف خارج جز موضوع خویش نیست و اینها وجود رابطی داشته، وجود نعتی دارند. (شارح)

خلاصه درس چهل و دوم:

حرکت، خارج شدن شیء از قوه به فعلیت است به طور تدریجی. معلم اول (ارسطو) حرکت را چنین تعریف نموده است که حرکت کمال اول است بر شیء ای بالقوه از این جهت که بالقوه است.

وجود حرکت وابسته به تحقق امور ششگانه است:

۱- مبدأ حرکت.

۲- منتهای حرکت.

۳- مسافتی که در آن، حرکت واقع می شود

۴- موضوع حرکت

۵- فاعل حرکت

۶- مقدار حرکت یعنی زمان

توضیح امور ششگانه در متن درس ذکر شده است.

خروج شیء از قوه به فعلیت یا در ذات شیء معتبر است یا در احوال ذات آن.

تغییر یا دفعی است یا تدریجی که بنام حرکت نامیده می شود و لازمه تغییر تدریجی انقسام شیء با جزائی است که برای آنها ثبات و قراری نیست و در ظرف وجود یک جا همه اجزاء جمع نمیشوند.

تغییر دفعی نیاز به دوجیز دارد:

۱- موضوع که تغییر را می پذیرد

۲- قوهای که سابق بر حدوث تغییر و پیدایش آن است.

تغییر دفعی با این دو جهت جز به حرکت محقق نمیشود، علت آن همراه توضیح سایر مطالب در متن درس بیان گردیده است.

حرکت یا به معنای بودن شیء متحرک بین مبدأ و منتهی است بطوریکه هر حدی از

حدود مسافت حالت فرضی دارد پس شیء متحرک قبل از آن حد و بعد آن، در آن حد نمی‌باشد.

یا به معنای بودن شیء بین مبدأ و منتهی بطوریکه برای آن شیء متحرک نسبتی است به حدود مسافت فرض شده بنحوی که هر واحدی از آن حدود فعلیت قوه سابق بر این حد است و قوه سابق بر این حد است و قوه فعلیت لاحق بر این حد بطوریکه شیء متحرک، حدی را ترک و حدی را استقبال می‌کند تا برسد به آخرین حد که متتها می‌باشد.

لازمه این نوع اعتبار از حرکت، انقسام حرکت به اجزاء و انصرام آنها و منقضی شدن جزئی بعد جزئی تدریجاً و عدم اجتماع این اجزاء در وجود

معنای اول را حرکت «توسطیه» و معنای دوم را حرکت «قطعی» می‌نامند، این دو نحو از حرکت (یعنی حرکت توسطیه و قطعی) هر دو به تبع منشأ انتزاعشان در خارج موجودند.

توضیح این دو معنا و علت وجود خارجی آندو در متن درس بیان گردیده است. تذکر این نکته لازم است که صورت حرکت خیال از طریق حدی بعد از حدی از حدود حرکت و جمع آنها به صورت یک امر متّمس که دارای اجزاء مجتمع در یکجا باشد یک امر ذهنی و اعتباری بوده، در خارج موجود نیست، دلیل آن در متن درس بیان گردیده است. گفتیم که حرکت به ملاحظه دانش حالت انقسام باقسامی را می‌پذیرد و لکن این انقسام، بالقوه است نه بالفعل، توضیح این گفته و علت آن در متن درس ذکر گردیده است. از اینجا ظاهر می‌شود که برای حرکت میدای به معنای جزء اولی که منقسم نمیشود از این جهت اینکه حرکت موجود نیست و نیز برای حرکت متتهائی نیست به معنای جزء آخری که منقسم نمیشود از این جهت که حرکت است، دلیل آن نیز در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

باغفتار بالا منافاتی ندارد آنچه را که سابقاً گفتیم که حرکت منتهی می‌شود از دو جانب یکی به طرف مبدأ و دیگری به طرف منتهی و دلیل عدم منافات نیز در متن درس در مورد حرکت جوهری و حرکات غرضی و حرکات طبیعی و حرکات قسری توضیح داده شده است

مسافت، مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود مثل حرکت یک شیء در کم خود با نحو و رشد کردن و در کیف خود مثل حال به حال شدن شیء.

معنای وقوع حرکت در مقوله باین معنا نیست که در ماهیت مقوله مثل کیف و یا کم با در وجود فی‌نفسه آن مقوله، تغیر و تحوّل پدید می‌آید بلکه مراد از تغیر در مقوله مسافت این است که در وجود نعتی آن مقوله، تغیر و تحوّل واقع می‌شود.

این مطلب با بیان سه مقدمه اثبات می‌گردد که در متن درس توضیح آن آمده است.

- مراد فلاسفه که تشکیک در امور غرضی است نه در غرض، همان معنا است که در بالا گفته شد.

نکته قابل ذکر این است که وجود نعتی گرچه دارای ماهیت نیست ولیکن به جهت اتحاد آن با وجود فی‌نفسه بآن نسبت داده می‌شود همان ماهیتی را که برای وجود فی‌نفسه موجود است.

لازمه آن این است که بر متحرک در هر آنی از آنات حرکت‌اش نوعی از انواع مقوله وارد می‌شود بدون اینکه نوعی از انواع آن بر متحرک زیاده‌تر از آن واحدی درنگ کند و در غیر این صورت از سنخ تغیر در ماهیت می‌شود و آن نیز محال است.

پرسشها:

- ۱- حرکت را از دیدگاه فلاسفه تعریف کنید.
- ۲ تعریف ارسطو از حرکت را بیان کنید.
- ۳- وجود حرکت به شش امر وابسته است آن شش امر را توضیح دهید.
- ۴- لازمه تغییر تدریجی (حرکت) را بیان کنید.
- ۵- تحقق تغییر دفمی به دو چیز نیاز دارد آن دو چیز را ذکر کنید.
- ۶ تغییر دفمی جز به حرکت محقق نمیشود می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۷- حرکت توسطیه و قطعیه را معنی و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۸- آیا حرکت توسطیه و قطعیه در خارج موجودند یا نه؟ در هر صورت چرا؟ و به چه نحوی؟
- ۹- آیا صورت خیالی حرکت که از طریق حدی بعد از حدی از حدود حرکت تخیل می‌شود و به صورت یک امر متصل ذهنی در می‌آید در خارج موجود است یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۱۰- آیا خود حرکت به ملاحظه ذاتش انقسام بالفعل دارد یا نه؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۱۱- انقسام حرکت با جزء کوچکتر متوقف نمیشود در حدی که از آن حد تجاوز نکند علت آنرا ذکر کنید.
- ۱۲- برای حرکت متتهای نیست به معنای جزء آخری که منقسم نمیشود از این جهت که حرکت است دلیل آنرا بیان کنید.
- ۱۳- اینکه گفتیم حرکت متتهی می‌شود از دو جانب یکی به طرف مبدأ و دیگری به طرف متتهای منافاتی ندارد با این مطلب که جایز نیست جزئی از حرکت را مبدأ و جزئی را متتهای آن قرار دهیم آیا می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۱۴- ابتداء و آغاز حرکت جوهر چه نحوی است؟ و پایان و انتهای حرکت جوهری به چه

نحو است؟ بیان کنید.

۱۵- نقطه آغاز حرکت در حرکات عَرَضی چگونه؟ و انتهای حرکت آن در حرکت طبیعی کدام

است؟ توضیح دهید

۱۶- پایان حرکت در حرکت قسری و ارادی کدام است؟ بیان کنید.

۱۷- مسافت حرکت چیست؟ و مثالی برای آن بیاورید.

۱۸- وقوع حرکت در مقوله مسافت با کدام یک از سه معنای زیر منطبق است؟

الف: حرکت در ماهیت مقوله مثل کیف و یا عرض واقع می شود.

ب: حرکت در وجود فی نفسه آن واقع می شود.

ج: حرکت در وجود نعتی آن جریان دارد، در هر صورت چرا بیان کنید.

۱۹- آیا حرکت در امر ذاتی و تغییر و تبدل در آن صحیح است یا نه؟ در هر صورت علت

آنرا

بیان نمایند.

۲۰- وقوع حرکت در مقولات ده گانه جایز و صحیح است می دانید چرا؟ توضیح دهید

۲۱- آیا صحیح است به وجود نعتی که دارای ماهیت نیست نسبت داده شود همان ماهیتی

که برای وجود فی نفسه موجود است یا نه در هر صورت چرا؟

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْأَرْبَعُونَ

(٤٣)

الفصل السابع

فِي الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْحَرَكَةُ

الْمَشْهُورُ بَيْنَ قَدَمَاءِ الْحُكَمَاءِ أَنَّ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْحَرَكَةُ أَرْبَعُ: الْكَيْفُ وَالْكَمُّ وَالْأَيْنُ وَالْوَضْعُ.

أَمَّا الْكَيْفُ فَمَوْضِعُ الْحَرَكَةِ فِيهِ فِي الْجُمْلَةِ، وَخَاصَّةً فِي الْكَيْفِيَّاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْكَيْفِيَّاتِ نَظِيرِ السَّاقِمَةِ وَالْإِسْتَوَاءِ وَالْإِعْوَجَاجِ، ظَاهِرٌ، فَإِنَّ الْجِسْمَ الْمُتَحَرِّكَ فِي كَيْفِهِ يَتَحَرَّكُ فِي الْكَيْفِيَّاتِ الْقَائِمَةِ بِكَيْفِهِ الْبَشَّةِ.

وَأَمَّا الْكَمُّ فَالْحَرَكَةُ فِيهِ تَغْيِيرُ الْجِسْمِ فِي كَيْفِهِ تَغْيِيرًا مُتَّصِلًا مُنْتَظِمًا مُتَدَرِّجًا كَالْقُوَّةِ الَّتِي هُوَ زِيَادَةُ الْجِسْمِ فِي حَجْمِهِ زِيَادَةً مُتَّصِلَةً بِنِسْبَةٍ مُنْتَظِمَةٍ تَدْرُجًا.

وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ أَنْ الْقُوَّةَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِانْضِمَامِ أَجْزَاءٍ مِنْ خَارِجٍ إِلَى أَجْزَاءِ الْجِسْمِ فَالْحَجْمُ الْكَبِيرُ الْأَحَقُّ كَمِّ عَارِضٍ لِمَجْمُوعِ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْمُتَّصِمَةِ وَالْحَجْمُ الصَّغِيرُ السَّابِقُ هُوَ الْكَمُّ الْعَارِضُ لِنَفْسِ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ، وَالْكَانُ مُتَبَايِنًا غَيْرَ مُتَّصِلِينَ لِتَبَايُنِ مَوْضُوعَيْهِمَا فَالْقُوَّةُ زَوَالُ لِكَمِّ وَخُدُوثُ لِكَمٍّ آخَرَ لَا حَرَكَةَ.

وَأُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ انْضِمَامَ الصَّغَائِمِ لَأَشْكَاتٍ فِيهِ، لَكِنَّ الطَّبِيعَةَ تَبْدُلُ الْأَجْزَاءَ الْمُتَّصِمَةَ إِلَى صُورَةِ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ وَتَزِيدُ بِهِ كَمِّيَّةَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ زِيَادَةً مُتَّصِلَةً مُنْتَظِمَةً مُتَدَرِّجَةً وَ

هي الحركة كما هو ظاهر.

وَأَمَّا الْأَيْنِ فَوْقَ الْحَرَكَةِ فِيهِ ظَاهِرٌ، كَمَا فِي انْتِقَالَاتِ الْأَجْسَامِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ، لَكِنْ كَوْنُ الْأَيْنِ مَقُولَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ فِي نَفْسِهَا لَا يَخْلُو مِنْ شَكٍّ.

وَأَمَّا الْوَضْعُ فَوْقَ الْحَرَكَةِ فِيهِ أَيْضًا ظَاهِرٌ، كَحَرَكَةِ الْكَوْزِ عَلَى مَحْوَرِّهَا فَإِنَّ وَضْعَهَا يَتَبَدَّلُ بِسَبَبِ التَّقَاطُفِ الْمَفْرُوضَةِ عَلَى سَطْحِهَا إِلَى أَخَارِجِ عَنْهَا تَبَدُّلاً مُتَّصِلاً تَدْرِيجِيًّا.

قَالُوا: وَلَا تَفْعَلْ فِي سَائِرِ الْمَقُولَاتِ وَهِيَ الْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ وَالْمَتَى وَالْإِضَافَةُ وَالْجِدَّةُ وَالْجَوْهَرُ حَرَكَةٌ؟

أَمَّا الْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ، فَقَدْ اخْتُِ فِي مَفْهُومَيْهَا التَّدْرِيجُ، فَلَا فَرْدَ آتَى الْوُجُودِ لَهَا وَفَوْقَ الْحَرَكَةِ فِيهَا يَسْتَدْعِي الْإِنْتِصَامَ إِلَى أَجْزَاءِ أَثْنَةِ الْوُجُودِ لَيْسَ لَهَا ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْحَرَكَةَ فِي الْحَرَكَةِ.

وَكَذَا الْكَلَامُ فِي الْمَتَى، فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ هَيْئَةً حَاصِلَةً مِنْ نِسْبَةِ الشَّيْءِ إِلَى الزَّمَانِ وَهِيَ تَدْرِيجِيَّةٌ يَتَدَرَّجُ الزَّمَانُ فَلَا فَرْدَ آتَى الْوُجُودَ لَهُ حَتَّى تَفْعَلْ فِيهَا الْحَرَكَةُ الْمُتَقَسِّمَةُ إِلَى الْآثَاتِ. وَأَمَّا الْإِضَافَةُ، فَهَاتَا إِنِّزَاعِيَّةٌ تَابِعَةٌ لِطَرَفَيْهَا لَا تَسْتَقِلُّ بِشَيْءٍ كَالْحَرَكَةِ.

وَكَذَا الْجِدَّةُ، فَإِنَّ التَّغْيِيرَ فِيهَا تَابِعٌ لِتَغْيِيرِ مَوْضُوعِهَا كَتَغْيِيرِ الثَّقَلِ أَوِ الْقَدْرِ فِي الثَّقَلِ مَثَلًا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا الْجَوْهَرُ، فَوْقَ الْحَرَكَةِ فِيهِ يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْحَرَكَةِ مِنْ غَيْرِ مَوْضُوعٍ ثَابِتٍ بَاقٍ مَا دَامَتِ الْحَرَكَةُ، وَلَا يَزِمُ ذَلِكَ تَحَقُّقَ حَرَكَةٍ مِنْ غَيْرِ مُتَحَرِّكِ وَيُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ: فَمَا أُرْوَدُوهُ مِنَ الْوُجُوهِ.

أَمَّا فَمَا ذَكَرُوهُ فِي الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ وَالْمَتَى فَيَجُوزُ وَقُوعُ الْحَرَكَةِ فِي الْحَرَكَةِ عَلَى مَا سَبَقَتْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَأَمَّا الْإِضَافَةُ وَالْجِدَّةُ، فَهَاتَا مَقُولَتَانِ نَسْبِيَّتَانِ كَالْوَضْعِ وَكَوْنُهُمَا تَابِعَيْنِ لِطَرَفَيْهِمَا فِي الْحَرَكَةِ لِأَيْنَا فِي وَقُوعِهَا فِيهِمَا حَقِيقَةُ وَالْإِنْتِصَافِ بِالتَّبَعِ غَيْرِ الْإِنْتِصَافِ بِالْعَرَضِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ فِي الْجَوْهَرِ فَانْتِفَاءُ الْمَوْضُوعِ فِي الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ مَنَعُوعٌ، بَلِ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْمَادَّةُ، عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ، وَسَيَجِيءُ تَوْضِيحُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

الفصل الثامن

في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر والإشارة إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل

القول بإختصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكى من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر غير أنهم لم يتصوا عليه.

وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين، رة، وهو الحق، كما أفنا عليه البرهان في الفصل الثاني. وقد احتج، رة، على ما اختاره بوجوده مختلفة من أوضاعها أن الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، وهي معلولة للطبايع والصور النوعية التي لموضوعاتها وعلّة المتغير يجب أن تكون متغيرة وإلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته وهو محال فالطبايع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاجئة التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متجددة في جوهرها وإن كانت ثابتة باهيتها قارة في ذاتها، لأن الدّاق لا يتغير.

وأما وجهها به ما يعترى هذه الأعراض من التغير والتجدد مع ثبات العلة التي هي الطبيعة أو غيرها بأن تغيرها وتجدد لها لسواج تنضم إليها من خارج كحصول مراتب البعد والقرب من الغاية في الحركات الطبيعية ومصادفة موانع ومعدّات قوية وضعيفة في الحركات القسرية وتجدد إرادات جريئة ساذجة عند كل من حدود المسافة في الحركات الإرادية.

ففيه أَنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى تَجَدُّدِ هَذِهِ الْأُمُورِ الْمَوْجِبَةِ لِتَغْيِيرِ الْحَرَكَةِ مِنْ أَيْنَ حَصَلَ؟ فَلَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا هُوَ مُتَجَدِّدٌ بِالذَّاتِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّا نَوْجِهَ صُدُورَ الْحَرَكَةِ الْمُتَجَدِّدَةِ عَنِ الْعِلَّةِ الثَّابِتَةِ بَعَيْنٍ مَا وَجَّهَتْ بِهِ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى جَعْلِ الطَّبِيعَةِ مُتَجَدِّدَةً بِالذَّاتِ. فَالْحَرَكَةُ مُتَجَدِّدَةٌ بِالذَّاتِ وَلَا ضَرِّ فِي صُدُورِ الْمُتَجَدِّدِ عَنِ الثَّابِتِ إِذَا كَانَ التَّجَدُّدُ ذَاتِيًّا لَهُ. فَإِيجَادُ ذَاتِهِ عَيْنُ إِيجَادِ مُجَدِّدِهِ كَمَا اعْتَرَفْتُمْ

بِقِيلِ: التَّجَدُّدُ الَّذِي فِي الْحَرَكَةِ الْعَرَضِيَّةِ لَيْسَ مُجَدِّدٌ نَفْسَ الْحَرَكَةِ. فَإِنَّ الْمَقُولَةَ الْعَرَضِيَّةَ لَيْسَ وَجُودُهَا فِي نَفْسِهَا لِنَفْسِهَا حَتَّى يَكُونَ مَنُوعَاتٍ يَنْفَسِهَا فَتَكُونُ مُتَجَدِّدَةً كَمَا كَانَتْ مُجَدِّدًا. وَإِنَّمَا وَجُودُهَا لِغَيْرِهَا الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ الْجَوْهَرِيُّ فَحَرَكَةُ الْجِسْمِ مَثَلًا فِي لَوْنِهِ تَغْيِيرُهُ وَتَجَدُّدُهُ فِي لَوْنِهِ الَّذِي هُوَ لَهُ لَا تَجَدُّدَ لَوْنِهِ. وَهَذَا بِخِلَافِ الْجَوْهَرِ. فَإِنَّ وَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ لِنَفْسِهِ فَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَمُتَجَدِّدٌ بِذَاتِهِ فَإِيجَادُ هَذَا الْجَوْهَرِ إِيجَادٌ بَعَيْنِهِ لِلْمُتَجَدِّدِ وَإِيجَادُ الْمُتَجَدِّدِ إِيجَادُ هَذَا الْجَوْهَرِ. لَا إِيجَادُ جَوْهَرٍ. لِيَصِيرَ مُتَجَدِّدًا. فَافْهَمُ.

حُجَّةٌ أُخْرَى: الْأَعْرَاضُ مِنْ مَرَاتِبِ وَجُودِ الْجَوَاهِرِ. لَمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ وَجُودَهَا فِي نَفْسِهَا عَيْنُ وَجُودِهَا لِمَوْضُوعَاتِهَا فَتَغْيِيرُهَا وَتَجَدُّدُهَا لَا يَتِمُّ إِلَّا مَعَ تَغْيِيرِ مَوْضُوعَاتِهَا الْجَوْهَرِيَّةِ وَتَجَدُّدِهَا. فَالْحَرَكَاتُ الْعَرَضِيَّةُ دَلِيلُ حَرَكَةِ الْجَوْهَرِ

وَيَتَبَيَّنُ بِمَا تَقَدَّمَ عِدَّةُ أُمُورٍ:

الْأَوَّلُ أَنَّ الصُّورَ الْجَوْهَرِيَّةَ الْمُتَبَدِّلَةَ الْمُتَوَارِدَةَ عَلَى الْمَادَّةِ وَاحِدَةٌ بَعْدَ وَاحِدَةٍ فِي الْحَقِيقَةِ صُورَةٌ جَوْهَرِيَّةٌ وَاحِدَةٌ سَيَّالَةٌ تَجْرِي عَلَى الْمَادَّةِ وَمَوْضُوعَاتِهَا الْمَادَّةُ الْمُحْفُوظَةُ بِصُورَةٍ مَا كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَرَحَلَةِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ. نَسْتَرَعُ مِنْ كُلِّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِهَا مَفْهُومًا مُغَايِرًا لِمَا يَنْتَزِعُ مِنْ حَدِّ آخَرٍ نَسَمِّيَهَا مَاهِيَّةً نَوْعِيَّةً تَغَايِرُ سَائِرَ الْمَاهِيَّاتِ فِي أَثَارِهَا.

وَالْحَرَكَةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَخْلُو مِنْ شَائِبَةِ التَّشْكِيكِ لَمَّا أَنَّهَا خُرُوجٌ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ وَالسُّلُوكِ مِنَ التَّقْصِ إِلَى الْكَمَالِ. لَكِنْ فِي الْجَوْهَرِ مَعَ ذَلِكَ حَرَكَةٌ اشْتِدَائِيَّةٌ أُخْرَى هِيَ حَرَكَةُ الْمَادَّةِ الْأُولَى إِلَى الطَّبِيعَةِ ثُمَّ الثَّابِتِ ثُمَّ الْحَيَوَانِ ثُمَّ الْإِنْسَانِ. وَلكُلِّ مِنْ هَذِهِ الْحَرَكَاتِ أَثَارٌ خَاصَّةٌ تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا حَتَّى تَنْتَهِيَ الْحَرَكَةُ إِلَى فِعْلِيَّةٍ لَا قُوَّةَ مَعَهَا.

الثَّانِي أَنَّ لِلْأَعْرَاضِ الْأَحِقَّةِ بِالْجَوَاهِرِ أَيْمَا مَا كَانَتْ حَرَكَةً يَنْتَبِهُ الْجَوَاهِرُ الْمَعْرُوضَةُ لَهَا.

إِذْ لَمْ يَكُنْ لِثَبَاتِ الصُّفَاتِ مَعَ تَغْيِيرِ الْمَوْضُوعَاتِ وَتَحْدِيدِهَا. عَلَى أَنَّ الْأَعْرَاضَ الْإِلَازِمَةَ لِلْوُجُودِ كَلَوَازِمَ الْمَاهِيَةِ يَجْعَلُهُ جَعْلُ مَوْضُوعَاتِهَا جَعْلًا بَسِيطًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَخَلَّلَ جَعْلُ بَيْنِهَا وَبَيْنَ مَوْضُوعَاتِهَا. هَذَا فِي الْأَعْرَاضِ الْإِلَازِمَةِ الَّتِي مَحْسُوبُهَا ثَابِتَةٌ غَيْرُ مُتَغَيِّرَةٍ.

وَأَمَّا الْأَعْرَاضُ الْمَفَارِقَةُ الَّتِي تَعْرُضُ مَوْضُوعَاتِهَا بِالْحَرَكَةِ، كَمَا فِي الْحَرَكَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي الْقَوْلَاتِ الْأَرْبَعِ: الْأَيْنِ وَالْكَيفِ وَالْوَضْعِ، فَالْوَجْهُ أَنْ تَعْدَ حَرَكَتِهَا مِنَ الْحَرَكَةِ فِي الْحَرَكَةِ وَأَنْ تُسَمَّى حَرَكَاتٍ ثَانِيَةٍ وَتُسَمَّى الْقِسْمُ الْأَوَّلُ حَرَكَاتٍ أَوَّلَى.

وَالْإِشْكَالُ فِي إِمْكَانِ تَحَقُّقِ الْحَرَكَةِ فِي الْحَرَكَةِ بِأَنْ مِنَ الْوَاجِبِ فِي الْحَرَكَةِ أَنْ تَنْقَسِمَ بِالْقُوَّةِ إِلَى أَجْزَاءٍ آتِيَةِ الْوُجُودِ، وَالْمَفْرُوضُ فِي الْحَرَكَةِ أَنْ تَتَأَلَّفَ مِنْ أَجْزَاءٍ تَدْرِيجِيَّةٍ مُنْقَسِمَةٍ فَيَمْتَنِعُ أَنْ تَتَأَلَّفَ مِنْهَا حَرَكَةٌ.

عَلَى أَنْ لَا يَزِمُ الْحَرَكَةُ أَنْ يَكُونَ وَرُودُ الْمُتَحَرِّكِ فِي كُلِّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِهَا إِمْعَانًا فِيهِ لَا تَرْكَالًا لَهُ فَلَا تَمَّ حَرَكَةٌ.

يَدْفَعُهُ أَنْ الَّذِي نُسَلِّمُهُ أَنْ تَنْقَسِمَ الْحَرَكَةُ إِلَى أَجْزَاءٍ يَنْقَطِعُ بِهِ اتِّصَالُهَا وَامْتِدَادُهَا وَأَنْ يَنْتَهِيَ ذَلِكَ إِلَى أَجْزَاءٍ آتِيَةٍ وَأَمَّا الْإِنْتِهَاءُ إِلَيْهَا بِلَا وَسْطَةٍ فَلَا فَنَ الْجَائِزُ أَنْ تَنْقَسِمَ الْحَرَكَةُ إِلَى أَجْزَاءٍ آتِيَةٍ غَيْرِ تَدْرِيجِيَّةٍ مِنْ سَبْخِهَا ثُمَّ تَنْقَسِمَ الْأَجْزَاءُ إِلَى أَجْزَاءٍ آتِيَةٍ آخِرَةٍ فَانْقِسَامُ الْحَرَكَةِ وَانْتِهَاءُ انْقِسَامِهَا إِلَى أَجْزَاءٍ آتِيَةٍ، كَقِيَامِ الْغَرَضِ بِالْجَوْهَرِ فَرُبَّمَا كَانَ قِيَامُهُ بِلَا وَسْطَةٍ، وَرُبَّمَا كَانَ مَعَ الْوَسْطَةِ وَنَهْتِيًا إِلَى الْجَوْهَرِ بِوَسْطَةٍ أَوْ أَكْثَرَ كَقِيَامِ الْخَطِّ بِالسَّطْحِ وَالسَّطْحِ بِالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ بِالْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ.

وَأَمَّا حَدِيثُ الْإِمْعَانِ فِي الْحُدُودِ فَإِنَّمَا يَسْتَدْعِي حَدُوثَ الْبُطُو فِي الْحَرَكَةِ، وَمِنْ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ الْبُطُو هُوَ تَرْكُوبُ الْحَرَكَةِ وَتَسْمِيرُهَا إِلَى ذَلِكَ فِيمَا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الْمَادَّةَ الْأَوَّلَى بِمَا أَنَّهَا قُوَّةٌ مَحْضَةٌ لِأَفْعَالِيَّةِهَا أَصْلًا إِلَّا لِفَعْلِيَّةِهَا أَنَّهَا قُوَّةٌ مَحْضَةٌ، فَهِيَ فِي أَوَّلِ فَعْلِيَّةِهَا تَعَرِّفُهَا تَابِعَةٌ لِلصُّورَةِ الَّتِي تَقِيَمُهَا فَهِيَ مُسْتَمِرَّةٌ بِتَمَيُّزِ الصُّورَةِ الَّتِي تَتَّحِدُهَا مُتَشَخِّصَةٌ بِتَشْخِصِهَا تَابِعَةٌ لَهَا فِي وَحْدَتِهَا وَكَثْرَتِهَا نَعَمْ لَهَا وَحْدَةٌ مُبْهَمَةٌ شَبِيهَةٌ بِوَحْدَةِ الْمَاهِيَةِ الْجَسَدِيَّةِ.

فَإِذَا كَانَتْ هِيَ مَوْضُوعَ الْحَرَكَةِ الْعَامَّةِ الْجَوْهَرِيَّةِ، فَعَالَمُ الْمَادَّةِ بَرَقَتِهَا حَقِيقَةً وَاحِدَةً سَيَّالَةً مُتَوَجِّهَةً مِنْ مَرَحَلَةِ الْقُوَّةِ الْمَحْضَةِ إِلَى فَعْلِيَّةِهَا لِقُوَّةِ مَعَهَا.

درس چهل و سوم

(۴۳)

فصل هفتم

در مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود

مشهور بین قدماء از حکماء این است که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود چهار

تا هستند:

۱- کیف.

۲- کم.

۳- این.

۴- وضع.

اما (مقوله) کیف بطور اجمال می گوییم که حرکت در آن واقع می گردد و مخصوصاً در کیفیات مختص به کمیات نظیر استقامت و استواء (یعنی در یک سطح بودن) و اعوجاج (کج بودن) و وقوع حرکت در اینها روشن است زیرا حسی که در کم آن، حرکت انجام می گیرد قهراً حرکت در کیفیات قائم بر کم آن نیز واقع می گردد. (زیرا بدیهی است که حرکت کمی یک شیء مثل رشد گیاه، حرکت کیفی قائم به کم مثل افزایش در وزن و حجم و شکل را نیز به دنبال خود می آورد لکن این به آن معنا نیست که در همه موارد کیف و اقسام آن، حرکت جاری می باشد زیرا حرکت در کیف نفسانی قطعاً جاری نمی شود زیرا کیفیات نفسانی مجرد

بوده، خالی از قوه می‌باشند پس تغییر در آنها نیز واقع نمی‌شود).
و اما حرکت در مقوله کم، عبارت است از تغییر جسم در کم آن، تغییری پیوسته و منظم و تدریجی مثل نمو که آن زیادت جسم در حجم آن بوده، زیادتی پیوسته بطور منظم و تدریجی می‌باشد.

اعتراض

بر مطلب بالا اعتراض شده به اینکه نمو تنها، محقق می‌شود به انضمام اجزائی از خارج به اجزاء اصلی جسم پس حجم بزرگ لاحق (بر جسم)، کمی است عارض بر مجموع اجزاء اصلی و اجزاء اضافه شده بر جسم، و حجم کوچک سابق عبارت از کمی است که عارض است بر خود اجزاء اصلی.

و این دو کم، (یعنی حجم بزرگ لاحق بر جسم و حجم کوچک سابق) دو کم متباین غیر متصل (و غیر وابسته به هم) هستند به جهت تباین موضوع آن دو کم پس نمو (در حقیقت) زوال یک کم و پیدایش کم دیگری است و از قبیل حرکت نیست.

پاسخ اعتراض:

از این اعتراض پاسخ گفته شده به اینکه در ضمیمه شدن اجزاء جدید به جسم، شکی در آن نیست^(۱) لکن طبیعت، اجزاء ضمیمه شده را بصورت اجزاء اصلی، متبدل می‌کند و به وسیله این انضمام و تبدل، کمیت اجزاء اصلی، زاید می‌گردد زیادتی پیوسته و از روی نظم و بطور تدریج و این، از خصائص و ویژگی‌های حرکت می‌باشد چنانکه روشن است.

و اما وقوع حرکت در مقوله «این» (یعنی هیئت حاصل از نسبت جسم به مکان) امری واضح و روشن است چنانکه در انتقالات اجسام از مکانی به مکانی دیگر دیده می‌شود لکن بودن «این» بصورت مقوله مستقل به ملاحظه ذاتش (فی نفسها) خالی از شک و تردید

نیست (به عقیده مرحوم استاد علامه «أئین» یک مقوله متصل و جداگانه در مقابل سایر مقولات نیست بلکه داخل در مقوله «وضع» می‌باشد زیرا در تعریف وضع اینگونه آورده شده که وضع از نسبت دادن برخی از اجزاء یک شیء به برخی دیگر و یا از نسبت دادن مجموع اجزاء شیء به خارج از شیء بدید می‌آید و مکان می‌تواند یکی از مصادیق خارج، در تعریف وضع باشد).

و اما وقوع حرکت در وضع نیز روشن و واضح است مثل حرکت کره بر محور خود زیرا هنگامیکه کره بر محور خود می‌چرخد نسبت نقاط فرض شده بر سطح کره در رابطه با نقاط خارج از نقاط فرض شده متبذل می‌گردد تبدلی پیوسته و تدریجی (و این تبدل تدریجی پیوسته سبب این می‌شود که وضع کره نیز بتدریج و به طور پیوسته تغییر کند).

عدم وقوع حرکت در سایر مقولات

فلاسفه گفته‌اند که حرکت در سایر مقولات از قبیل فعل و انفعال و متی و اضافه و جدّه و جوهر واقع نمی‌شود.

اما عدم وقوع حرکت در فعل و انفعال برای اینکه در مفهوم آن دو، تدریج، اخذ شده پس فردی که وجود برای فعل و انفعال، آنی بوده باشد وجود ندارد (پس حرکت در فعل و انفعال که در مفهوم آن دو، تدریج اخذ شده واقع نمی‌شود) و بدیهی است (فرض) وقوع حرکت در آن دو، استدعاء و ایجاب می‌کند انقسام به اجزائی را که وجود آنی دارند و برای فعل و انفعال، چنین انقسامی وجود ندارد.

علاوه بر این وقوع حرکت در فعل و انفعال، مستلزم وقوع حرکت در خود حرکت است (و این را نیز جایز ندانسته‌اند چنانکه توضیح آن بزودی خواهد آمد). و هم چنین حرکت در مقوله «متی» واقع نمی‌شود زیرا از آنجا که «متی» هیئت حاصل از شیء بر زمان است و این هیئت نیز با تدوّن زمان تدریجی است پس فردی که وجود آنی برای «متی» باشد وجود ندارد تا بگوئیم حرکتی که منقسم به اثبات است در آن واقع می‌شود.

و اما عدم وقوع حرکت در «مقوله» اضافه، برای این است که اضافه، انتزاعی بوده

تابع طرفین خود می‌باشد و برای آن، استقلال نیست مثل خود حرکت.

و هم چنین حرکت در مقوله «جده» واقع نمی‌شود برای اینکه تغییر در آن تابع تغییر در موضوعش می‌باشد مثل تغییر هئیت حاصل از احاطه نعل به پا، در پوشیدن نعل و تغییر آن از حالتی که نعل یا پا بر آن حالت بودند (پس تغییر هیأت پیدا شده از احاطه کفش بر پا تابع حرکت کفش و یا پا است و حرکت کفش یا پا نیز از قبیل یکی از حرکات چهارگانه کم و کیف و وضع و این خواهد بود).

و اما عدم وقوع حرکت در جوهر برای این است که وقوع حرکت در آن، مستلزم تحقق حرکت است بدون موضوعی که در طول حرکت ثابت و باقی باشد و لازمه این، تحقق حرکت است بدون اینکه متحرک باشد (و این نیز جایز نمی‌باشد).

مناقشه در وجوه گذشته:

اذله و وجوهی که برای عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال و متی و اضافه وجده و جوهر گفته شده قابل نقض و مناقشه می‌باشد.

حاصل مناقشه در وجوه و ادله‌ایکه برای عدم وقوع حرکت در «فعل و انفعال» و «متی» اقامه شده این است که وقوع حرکت در خود حرکت جایز می‌باشد بنابراین که بزودی به خواست خداوند بیان خواهیم کرد، و اما مناقشه در وجوه و ادله‌ای که برای عدم وقوع حرکت در (مقوله) اضافه وجده اقامه شده این است که این دو مقوله از امور نسبی هستند مثل (مقوله) وضع که گفته شد که وقوع حرکت در آن، امری ظاهر و روشن است).

و اما بودن مقوله «اضافه» و «جده» تابع طرفین خود در مقام حرکت مناقاتی ندارد با وقوع حرکت حقیقتاً در این دو مقوله منتها ائصاف این دو بحرکت بالثبع است و ائصاف بالثبع غیر ائصاف بالعرض است (که در آن حرکت حقیقتاً واقع نمی‌شود اما در ائصاف بالثبع، طرفین حقیقتاً متصف به یک چنین صفتی می‌باشند منتها ائصاف یکی از آن دو به وسیله ائصاف دیگری به آن وصف انجام می‌گیرد اما در ائصاف بالعرض وصف یکی از طرفین مجازاً به

دیگری نسبت داده می‌شود و انصاف واقعی محقق نیست).

اما مناقشه در وجوه (و ادله) دال بر عدم وقوع حرکت در جوهر این است که ادعای انتفاء موضوع ثابت در حرکت جوهری ممنوع است بلکه موضوع، همان ماده است بنابراین چه که سابقاً گذشت و توضیح آن در آینده به خواست خدا خواهد آمد.

فصل هشتم

در تبیین قول بوقوع حرکت در مقوله جوهر و اشاره به اصول مسائلی که متفرع بر این مسأله است

قول به منحصر بودن حرکت در مقولات چهارگانه عرضی (کم و کیف و این و وضع) که (در فصل سابق) گفته شد گرچه آن، معروف بوده و از قدماء فلاسفه نقل شده است^(۱) ولیکن آنچه از کلمات آنها حکایت و نقل شده خالی از اشاره به این نیست که حرکت در مقوله جوهر نیز واقع است ولیکن تصریحی بر آن ننموده‌اند.

اولین کسی که از فلاسفه معتقد به آن شده و کلام پربار و مشبع در اثبات آن ذکر کرده است صدر المتألهین (ره) می‌باشد و این قول نیز حق بوده (خالی از قوت نمی‌باشد) همانطور که در فصل دوم این مرحله، بر آن اقامه برهان کردیم.

«صدر المتألهین» (ره) بدلائل و وجوه مختلف بر مختار خود، احتجاج نموده است.^(۲)

دلیل اول:

واضح‌ترین این وجوده و أدله این است که حرکات عرضی، وجودی سیال بوده، متغیر

۱- طبایع شفا - اسفار ج ۳ ص ۱۱ و ص ۸۵ و ص ۱۰۵ و ص ۱۰۷ - التّحصیل ص ۳۲۶ - مباحث مشرقیه

ج ۱ ص ۵۸۳ و ص ۵۹۳ (شارح)

۲- اسفار ج ۳ ص ۶۱ و ص ۶۴ و ص ۶۷ (شارح)

می‌باشد و این حرکات، معلول طبایع و صور نوعیه‌ای است که برای موضوعات خودشان موجودند^(۱) و بدیهی است که علت شیء متغیر نیز، واجب است متغیر باشد.

(پس از سه مقدمه بالا این نتیجه گرفته می‌شود که طبایع و صور نوعیه که علت تغیر حرکات عرضی است لازم است خود، متغیر باشد) و گرنه لازم می‌آید که معلول یا تغیرش، تخلف از علت خویش داشته باشد و آن نیز محال است پس طبایع و صور جوهری که اسباب قریب برای أعراض لاحق (بر طبایع و صور جوهری) هستند اعراض لاحقی که حرکت در آنها وجود داشته، متغیر می‌باشند، وجودشان متغیر بوده، در جوهر ذاتشان متجدد می‌باشند گرچه این طبایع و صور جوهری به ماهیت خودشان ثابت بوده و در ذات خودشان باقی و برقرار هستند زیرا شیء ذاتی، تغیر را نمی‌پذیرد «لِأَنَّ الدَّائِمِيَّ لَا يَتَغَيَّرُ».

توجیه تغیر عارض بر أعراض لاحق

برخی از فلاسفه تغیر و تجدد عارض بر اعراض لاحق (بر طبایع و صور نوعی) را با وجود ثبات علتی که همان طبیعت و غیر آن می‌باشد این‌گونه توجیه کرده‌اند که: «تغیر أعراض لاحق و تجدد آنها به جهت سوانح (و حوادثی) است که از خارج به آنها وارد شده و تغیر و حرکت را در آنها ایجاد نموده است مثل حصول مراتب بُعد و قرب از غایت (مطلوب) در حرکات طبیعیّه و مثل مصادف بودن با موانع و معذات قوی و ضعیف در حرکات قسری و مثل تجدد و پیدایش اراده‌های جزئی به هنگام هر حذی از حدود مسافت در حرکات ارادی» (و نظیر اینها از سوانح که تغیر در اعراض لاحق بر طبایع و صور نوعی همه منتسب به اینها می‌شود نه به خود طبیعت و صور نوعی که ثابت می‌باشند پس دلیل صدرالمتألهین در اثبات حرکت جوهری تمام نمی‌باشد).

پاسخ این توجیه:

ما کلام و سؤال خود را منتقل می‌کنیم به تجدد این امور و سوانح که موجب تغیر در

۱- توضیح و اثبات این مطلب در مرحله ششم فصل هفتم گذشت. (شارح)

اعراض لاحق بر طبایع و صور نوعیه می‌باشد و می‌گوئیم که تجدد و تغیر در خود این امور و سوانح که موجب تغیر حرکت در اعراض لاحق می‌باشند از کجا پیدا شده؟ پس ناچار و ناگزیر این تغیر و تجدد، منتهی می‌گردد به طبیعتی که خود، متجدد بالذات می‌باشد.

اشکال:

ما صدور حرکت متجدد را از علت ثابت (در سوانح که موجب تغیر و حرکت در اعراض لاحق می‌شود) توجیه می‌کنیم به عین آن دلیلی که شما قائلین به حرکت جوهری، صدور تغیر و حرکت در اعراض لاحق پیدا شده از خود ضیعت را توجیه و بیان کردید بدون اینکه در تبیین آن نیازی به این داشته باشیم که طبیعت را متجدد بالذات قرار بدهیم یعنی می‌گوئیم که حرکت اعراض خود متجدد بالذات می‌باشد و صدور شیء متجدد از شیء ثابت مانعی نیست هنگامیکه تجدد ذاتی شیء باشد. زیرا ایجاد ذات متجدد عین ایجاد خود تجدد است چنانکه قائلین به حرکت جوهری به آن اعتراف دارید.

پاسخ

تجددی که در حرکت عرضی وجود دارد عین تجدد خود حرکت و نفس آن نیست زیرا مقوله عرضیت (در مقابل سایر مقولات دهگانه) وجود فی نفسها دارد و این نحو وجود یعنی وجود عرضیت فی نفسها، عین وجود آن نفسها نیست تا اینکه منوعت بنفسها بوده، در نتیجه مقوله عرضیت، متحد باشد همانطور که تجدد بوده است بلکه وجود مقوله عرضیت برای غیر خودش می‌باشد که عبارت از موضوع جوهری است.

فلاسفه از این معنی به این عبارت تعبیر می‌آورند: «إِنَّمَا وُجُودُهَا لِتَغْيَرِهَا أَلَاذَى هُوَ الْمَوْضُوعُ الْجَوْهَرِيُّ» یعنی «وجود مقوله عرضیت، برای غیر خودش می‌باشد که عبارت از موضوع جوهری است». از باب مثال حرکت جسم در لونها همان تغییر جسم و تجدد آن، در لونهاست لونی که برای این جسم می‌باشد نه آنکه حرکتش در تجدد لون و رنگش می‌باشد (پس تجدد مربوط و متعلق بخود حرکت، عرض نیست بلکه از آن جوهری است که وجود

غرض متعلق به آن می‌باشد) اما در جوهر وصف تجدد، متعلق و مربوط به خود جوهر است، زیرا وجود جوهر فی نفسه، عین وجود آن نفسه می‌باشد پس جوهر بذاته هم تجدد است و هم متجدد پس ایجاد این جوهر به عینه ایجاد متجدد است و ایجاد متجدد نیز، ایجاد این جوهر است نه اینکه ابتداء جوهری ایجاد شود تا بعدها وصف تجدد به آن داده شود (دقت کنید)

دلیل دوم صدرالمآلهین برای اثبات حرکت جوهری:

اغراض از مراتب وجود جوهر محسوب می‌شوند^(۱) (بدین معنا که در حقیقت یک وجود بیش نیست که از مرتبه‌ای از آن، ماهیت جوهر و از مرتبه دیگر آن ماهیت عرض، انتزاع می‌گردد پس از حقیقت وجود از این جهت که قائم بذات خود بوده، مستقل در وجود می‌باشد از آن جوهر و از این جهت که نیاز به موضوعی هست و مستقل در وجود نیست از آن مرتبه، عرض انتزاع می‌گردد).

به جهت دلیلی که گفته شد که «وجود اعراض عین وجود آنها است برای موضوعاتشان» پس تغییر اغراض و تجدد آنها تمام نمی‌شود مگر با تغییر موضوعات جوهرشان و تجدد آنها پس حرکات عرضی، دلیل بر حرکت جوهری است.

سه نتیجه:

از مطالب گذشته سه امر و نتیجه، روشن و واضح می‌گردد:

امر اول: اینکه صور جوهری متبذل و متوارد بر ماده‌ای، یکی بعد از دیگری، در حقیقت صورت جوهری واحد سنائی بوده که بر ماده جریان دارد و موضوع آن، ماده است که بصورت مبهم و غیر معین محفوظ می‌باشد چنانکه در مرحله جوهر و اعراض گذشت. ما از هر حدی از حدود این ماده، مفهومی انتزاع می‌کنیم که با مفهوم انتزاع شده از حد

۱- اسفار ج ۳ ص ۱۱۸ و ص ۱۱۵ و ص ۱۰۴ و ص ۱۰۳ - اسفار ج ۲ ص ۲۹۰ و ص ۲۹۵ (شارح).

دیگر متغایر می‌باشد و اسم این مفهوم انتزاع شده را بنام «ماهیت نوعی» می‌نامیم که با سایر ماهیات در آثار و احکام، متفاوت و متغایر می‌باشد.

و بطور کلی حرکت گرچه خالی از شائبه تشکیک نیست^(۱) برای اینکه حرکت عبارت از خروج شیء از قوه به فعلیت و سلوک شیء از نقص است بسوی کمال و لکن در جوهر علاوه بر تحقق این نوع حرکت قابل تشکیک، حرکت اشتدادی دیگری است و آن، حرکت ماده اولی (هیولی) بسوی طبیعت (جمادی) سپس بسوی نبات (که دارای رشد و نمو و حرکت می‌باشد) سپس بسوی حیوان (که دارای حس و ادراک می‌باشد) و سپس بسوی انسان (که علاوه بر دارا بودن ویژگیهای طبیعت جمادی و نباتی و حیوان بودن، دارای پنج ویژگی هست که موجودات قبلی آنها را دارا نبوده است و آنها عبارتند از فکر - علم - ذکر - حلم - اراده است چنانکه روایت منقول از کمیل بن زیاد از امیرالمؤمنین (ع) که از انواع نفس انسان و ویژگیهای آن سؤال شده و حضرت بیان جالبی در این زمینه فرموده‌اند.^(۲)

و برای هر یک از این انواع حرکات بالا (یعنی از ماده اولی (هیولی) بسوی طبیعت جمادی و از طبیعت جمادی بسوی نبات و ...) آثار خاصی است که مترتب بر آن می‌گردد و حرکت، ادامه پیدا می‌کند تا اینکه منتهی گردد به فعلیتی که همراه آن دیگر قوه‌ای وجود ندارد امر دوم: اینکه برای أغراض لاحق بر جواهر، هر گونه غرضی که می‌خواهد باشد حرکتی به تبع جواهر معروض این اعراض، موجود است زیرا معنی ندارد نبات صفات (و أغراض) در حالیکه موضوعات آنها، متغیر بوده، متجدد باشند.

علاوه بر این، اعراض لازم وجود مثل اعراض لازم ماهیت، مجعول‌اند به جعل موضوعاتشان به نحو جعل بسیط (یعنی علتی که موضوعات این اعراض را جعل کرده با همین جعل، لوازم وجود نیز مجعول گشته، دیگر نیازی به جعل آنها مستقلاً نیست یعنی بدون اینکه جعلی بین این اعراض لازم وجود و بین موضوعاتشان متخلل باشد.

۱- اسفار ج ۳ ص ۸۰ و ص ۸۱ (شارح).

۲- به «رسالة نفسية» تألیف سید فضل‌الله بن حامد حسینی ص ۷ مراجعه کنید (شارح).

این که در بالا گفته شد در مورد أغراض لازمی بود که ما آنها را ثابت و غیر متغیر محسوب می‌داریم اما در أغراض مفارق که به سبب حرکت، عارض بر موضوعاتشان می‌گردند چنانکه در حرکتانی که در مقولات چهارگانه: «این و کم و کیف و وضع» جاری و واقع می‌گردند به جهت اینکه این نوع از اعراض به تبع جواهر معروض خویش دارای حرکت می‌باشند آنها را «حرکتهای دوم = حرکات ثانی» می‌نامند چنانکه قسم اول از حرکت را که در اعراض لازم می‌باشد «حرکتهای نخستین - حرکات اولی» تعبیر می‌آورند.

اشکال در امکان تحقق حرکت در حرکت

امکان تحقق حرکت در حرکت به دو وجه مورد ایراد و اشکال واقع شده است.^(۱)

وجه اول: اینکه واجب و لازم در (باب) حرکت این است که حرکت، منقسم می‌شود بالقوه به اجزائی که وجود آنها انی است ولیکن مفروض در باب «حرکت در حرکت» این است که از اجزاء دارای تدریج و قابل انقسام (به اجزاء دیگر) مرکب می‌شود پس ممتنع است حرکت از این اجزاء تدریجی قابل انقسام به اجزاء، مرکب بشود.

وجه دوم: اینکه لازمه «حرکت در حرکت» این است که ورود متحرک در هر حدی از حدود حرکت، ماندن و امان در آن حد باشد نه ترک آن حد (در صورتی که در باب حرکت باید ورود متحرک در هر یک از حدود حرکت همراه با خروج از آن حد و ترک آن باشد) پس حرکت در حرکت اصولاً تام و تمام نیست (زیرا معیار حرکت که عبارت است از ورود متحرک در حد هر یک از حدود حرکت همراه با خروج از آن حد و ترک آن، در مورد حرکت در حرکت که معنایش ماندن و امان در هر حدی از حدود حرکت نه ترک آن حد می‌باشد تطبیق نمی‌کند پس حرکت در حرکت از قبیل حرکت نمی‌تواند باشد).

رفع هر دو وجه:

اقاوجه اولی قابل دفع است به این نحو که آنچه را که ما آن را در معنای حرکت از شرایط اساسی می‌دانیم اینکه حرکت، منقسم می‌شود به اجزائی که با این انقسام، اتصال حرکت و امتداد آن منقطع می‌گردد و بالاخره منتهی می‌گردد باجزائی آنی و اما این را مسلم نمی‌داریم که انتهاء حرکت به این اجزاء آنی بلاواسطه باشد.

پس جایز است یک حرکت منقسم بشود به اجزاء آنی غیر تدریجی از سنخ حرکت سپس این اجزاء منقسم شود به اجزاء آنی دیگری پس انقسام حرکت و انتهاء انقسام حرکت به اجزاء آنی مثل قیام عرض به جوهر می‌ماند پس چه بسا قیام عرض به جوهر بدون واسطه می‌باشد و چه بسا با واسطه و در صورت انتهاء عرض به جوهر با واسطه نیز، ممکن است به یک واسطه منتهی به جوهر بشود یا بیشتر مثل قیام خط به سطح و سطح به جسم تعلیمی و جسم تعلیمی به جسم طبیعی.

و اقاوجه دوم و آن جریان (و داستان) «امعان» که در حدود (حرکت) است دفع می‌شود به این نحو که «امعان یعنی ماندن» در حدود حرکت منحصرأ اقتضاء و ایجاب می‌کند پیدایش «بطلو» (کندی) در حرکت را و جایز است که سبب بطلو، همان ترکیب حرکت باشد (یعنی هر چه حرکت بسیط‌تر باشد حرکت سریع‌تر خواهد بود و هر چه ترکیب آن بیشتر باشد حرکت کندتر خواهد بود^(۱)). و بزودی در آینده به خواست خداوند به آن اشاره خواهیم کرد.

امر سوم: اینکه مادهٔ اولی (هیولی) از این جهت که قوهٔ محض است اصلاً فعلیتی برای آن نیست جز فعلیت 'اینکه قوهٔ محض است پس مادهٔ اولی در هر فعلیتی (و صورتی) باشد که بر مادهٔ اولی عارض می‌شود تابع صورتی است که مادهٔ اولی را برپا داشته، قوام می‌بخشد پس. مادهٔ اولی. متمیز است به تمیز صورتی که مادهٔ اولی با آن صورت متحد می‌گردد و مشخص است به تشخیص آن صورت (و بطور کلی مادهٔ اولی) در واحد بودن و کثیر بودن. تابع صورتی است که با مادهٔ اولی متحد است.

آری (با همه این مطالب) برای مادهٔ اولی (در رابطه با صورت‌های عارض بر آن) وحدت مبهمه‌ای است شبیه به وحدت ماهیت جنسی (مثل معنای مبهم حیوان که در ضمن انواع خویش از قبیل انسان و گاو و گوسفند و سایر انواع حیوانات متحقق می‌گردد). و چون مادهٔ اولی، موضوع حرکت عام جوهری می‌باشد پس مجموعهٔ عالم ماده، یک حقیقت واحد سیالی می‌باشد که از مرحلهٔ قوهٔ محض بودن بسوی فعلیتی که با آن دیگر قوه نیست در حرکت می‌باشد.

خلاصه درس چهل و سوم:

مشهور بین قدماء از فلاسفه این است که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود چهار تا هستند: «کیف، کم، این، وضع»، اثنا بقیه مقولات از قبیل درست فعل و انفعال و وضع وجده و اضافه و جوهر، حرکت در آنها واقع نمی‌شود.

علت وقوع حرکت در چهار مقوله و عدم وقوع آن در بقیه مقولات ده گانه در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمایید.

ولکن جمعی از فلاسفه نظر بالا را رد کرده، معتقدند که حرکت در همه مقولات ده گانه جایز است و برای اقامه نظر خود دلیل آورده و دلائل قائلین به منع را رد نموده‌اند، تفصیل و توضیح آن در متن درس ذکر شده است.

کلمات منقول از فلاسفه حتی کسانی که وقوع حرکت در چهار مقوله را نام برده‌اند خالی از اشاره باین نیست که حرکت، در مقوله جوهر نیز، واقع می‌شود و لکن تصریحی بآن ننموده‌اند و اولین کسی که به صراحت وقوع حرکت در جوهر را به تفصیل ذکر کرده است صدرالمتألهین (ره) می‌باشد و این نظر را مرحوم استاد علامه پذیرفته، در فصل دوم این مرحله بر آن اقامه دلیل نموده است.

مرحوم ملاصدرا چند برهان برای اثبات نظر خود که حرکت جوهری است ذکر کرده از جمله دو دلیل است که در متن درس بیان گردیده است.

نتیجه‌ای که از دلیل اول برای اثبات حرکت جوهری گرفته می‌شود این است که طبایع و صور نوعی که علت تغییر حرکات غرضی است لازمست خود متغیر باشد و گرنه لازم می‌آید که معلول با تغییرش تخلف از علت خویش داشته باشد و آن نیز محال است پس طبایع و صور جوهری که اسباب قریب برای أعراض لاحق بر طبایع و صور جوهری هستند أعراض لاحقی که حرکت در آنها وجود داشته، متغیر می‌باشند و وجودشان متغیر بوده، در جوهر ذاتشان متجدد می‌باشند گرچه این طبایع و صور جوهری نسبت به ماهیت خودشان ثابت

بوده، در ذات خودشان باقی و برقرار هستند زیرا شیء ذاتی تغیر را نمی‌پذیرد و لکن برخی از فلاسفه تغیر و تجدد عارض بر اعراض لاحق بر طبایع و صور نوعی را با وجود اثبات علّتی که همان طبیعت و غیر آن می‌باشد بدو نوع توجیه نموده‌اند:

توجیه اول اینکه تغیر در أغراض لاحق بر طبایع و صور نوعی همه منتسب به حوادثی است که از خارج بآنها وارد شده و تغیر و حرکت را در آنها ایجاد نموده است نه بخود طبیعت و صور نوعی که ثابت می‌باشند پس دلیل صدرالمآلهین در اثبات حرکت جوهری تمام نمی‌باشد.

مرحوم استاد علامه از این توجیه پاسخ داده است که در متن درس بیان گردیده است. توجیه دوم اینکه حرکت اعراض، خود، متجدد بالذات می‌باشد و صدور شیء متجدد از شیء ثابت مانعی نیست هنگامی که تجدد، ذاتی شیء باشد زیرا ایجاد ذات متجدد عین ایجاد خود تجدد است چنانکه قائلین به حرکت جوهری بآن اعتراف دارند.

مرحوم استاد علامه از توجیه دوم نیز پاسخ داده و در آخر آن یک مثال نیز برای توضیح آن ذکر می‌کند حاصل دلیل دوم مرحوم ملاصدرا بر اثبات حرکت جوهری این است که وجود اعراض از مراتب وجود جواهر محسوب می‌شود زیرا وجود اعراض عین وجود آنها برای موضوعاتشان می‌باشد

پس تغیر اعراض و تجدد آنها جز با تغیر موضوعات جوهرشان و تجدد آنها تمام نمیشود پس حرکات عرضی دلیل بر حرکت جوهری است.

از مطالب گذشته به نتیجه واضح و روشن می‌گردد:

نتیجه اول اینکه صور جوهری متبدل و متوارد بر ماده‌ای یکی بعد از دیگری در واقع صورت جوهری واحد سیالی است که بر ماده جریان دارد و موضوع آن ماده است که به صورت مبهم و غیرمعین محفوظ می‌باشد.

نتیجه دوم اینکه برای أغراض لاحق بر جواهر هر گونه عرضی که می‌خواهد باشد حرکتی به تبع جواهر معروض این اعراض، موجود است و دلیل این نتیجه مثل توضیح نتیجه

قبلی و سایر مطالب مربوط باین دو نتیجه به تفصیل در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

مطالبی که در بالا گفته شد مربوط به أعراض لازمی بود که ما آنها را ثابت و غیرمتغیر محسوب می‌داریم و اما أعراض مفارق که سبب حرکت عارض بر موضوعاتشان می‌گردند به تبع جواهر معروض خویش دارای حرکت هستند و حرکت در این نوع از أعراض از قبیل حرکت در حرکت می‌باشد که آنها را «حرکتهای دومی» می‌نامند چنانکه قسم اول از حرکت که در أعراض لازم می‌باشد «حرکات اولی» نامیده می‌شود.

امکان تحقق «حرکت در حرکت» به دو وجه مورد ایراد و اشکال واقع شده است و مرحوم استاد علامه آن دو وجه را ذکر و سپس از هر دو پاسخ می‌دهد، تفصیل آن در متن درس ذکر شده است.

نتیجه سوم اینکه ماده اولی متمیز است به تمیز صورتی که ماده اولی با آن صورت متحد گردد. و مشخص است به تشخیص آن صورت و برای ماده اولی وحدت مبهمی است شبیه به وحدت ماهیت جنسی، توضیح این نتیجه، نیز در آخر درس بیان گردیده مراجعه نمائید.

پرسشها

- ۱- مقولاتی که نزد قدماء از حکماء حرکت در آنها واقع می‌شود چند تا هستند؟ آنها را نام ببرید.
- ۲- چرا در مقوله کیف حرکت واقع می‌شود؟ و مثالی برای آن بیاورید.
- ۳- اشکال و اعتراضی بر وقوع حرکت در مقوله کیف از ناحیه برخی از فلاسفه ذکر شده است آنرا بیان و پاسخ از آن را نیز ذکر کنید.
- ۴- بودن مقوله «اَیْن» به صورت یک مقوله مستقل نزد برخی از فلاسفه مورد شک و تردید واقع شده است، منشأ شک و تردید را در این زمینه بیان کنید.
- ۵- چرا در مقوله «وَضِع» حرکت واقع می‌شود؟ توضیح دهید.
- ۶- منکرین وقوع حرکت در فعل و انفعال دو دلیل بر صحت عقیده خود ذکر کرده‌اند آن دو دلیل را ذکر نمایید.
- ۷- علت عدم وقوع حرکت در مقوله «اِضَافَه» را ذکر و پاسخ آنرا بیان نمایید.
- ۸- علت عدم وقوع حرکت در مقوله «جَوْهَر» را بیان و جواب آنرا نیز ذکر نمایید.
- ۹- دلیل اول صدرالمতالیهین (ره) بر حرکت در مقوله جوهر را بیان کنید.
- ۱۰- برخی از فلاسفه تغیر و تجدد عارض بر اعراض لاحق بر طبایع و صور نوعی را با وجود اثبات علتی که همان طبیعت و غیر آن باشد بنحوی توجیه کرده‌اند آن توجیه را توضیح و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.
- ۱۱- بر دلیل اول صدرالمতالیهین (ره) اینگونه اشکال شد که حرکت أغراض خود، مستجدد بالذات می‌باشد و صدور شیء مستجدد از شیء ثابت مانعی نیست هنگامی که تجدد ذاتی شیء باشد حال اَوَّل دلیل این اشکال را بیان و ثانیاً پاسخ آنرا نیز همراه مثالی توضیح دهید.
- ۱۲- دلیل دوم صدرالمতالیهین (ره) برای اثبات حرکت جوهری را بیان نمایید.
- ۱۳- جاهای خالی عبارت زیر را تعیین و وارد نمایید:

«صور جوهری متبذل و متوارد بر مائذای، یکی بعد از دیگری در حقیقت که بر مائذ جریان دارد و موضوع آن محفوظ می‌باشد.

۱۴- آیا در حرکت، تشکیک، ممکن است یا نه در هر صورت چرا؟

۱۵- ویژگیهای پنجگانه انسان در برابر طبیعت جمادی و نباتی و حیوان بودن بناء بر روایت منقول از کمیل بن زیاد از امیرالمؤمنین (ع) را نام ببرید و توضیح دهید - از این پنج ویژگی چه نتیجه‌ای می‌توان بدست آورد؟

۱۶- برای اعراض لازم لاحق بر جواهر، حرکتی به تبع جواهر معروض این اعراض موجود است و مرحوم استاد علامه دو دلیل برای اثبات آن ذکر کرده است آن دو دلیل را توضیح دهید.

۱۷- اعراض مفارق به تبع جواهر معروض خویش، دارای حرکت است و وجه و دلیل آنرا بیان نمایند.

۱۸- امکان تحقق «حرکت در حرکت» به دو وجه مورد ایراد واقع شده است آن دو وجه را توضیح و پاسخ از آن دو را نیز بیان نمایند

۱۹- مائذ اولی (هیولی) به چه چیز تمیز پیدا می‌کند؟ و با چه چیز متحد؟ و با چه چیز متشخص می‌گردد؟ توضیح دهید.

۲۰- برای مائذ اولی در رابطه با صورتهای عارض بر آن چه نوع وحدتی وجود دارد؟ بیان کنید.

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْأَرْبَعُونَ

(۴۴)

الفصل التاسع

فی موضوع الحركة

قَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لِهَذِهِ الْحَرَكَاتِ هُوَ الْمَادَّةُ. هَذَا إِجْمَالًا. أَمَّا تَفْصِيلُهُ فَهُوَ أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّكَ عَرَفْتَ أَنَّ فِي مَوْزِعِ الْحَرَكَةِ مَادَّةٌ وَصُورَةٌ وَقُوَّةٌ وَفَعْلٌ. وَقَدْ عَرَفْتَ فِي مَبَاحِثِ الْمَاهِيَةِ أَنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ هُمَا الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ لِبَشَرٍ، وَأَنَّ الْمَاهِيَّاتِ التَّوَحِيدِيَّةَ قَدْ تَتَرْتَّبُ مُتَنَازِلَةً إِلَى السَّاقِلِ مِنْ نَوْعٍ عَالٍ وَ مُتَوَسِّطٍ وَ أَجْبَرٍ، وَقَدْ تَتَدَرَّجُ تَحْتَ جِنْسٍ وَاحِدٍ قَرِيبٍ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ إِنْ دَرَجَاجًا عَرْضِيًّا لِأَطْوَلِيًّا.

وَلَا زِمَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْجَوْهَرِيَّةِ مَادَّةٌ أَوَّلَى مُتَحَصِّلَةٌ بِصُورَةٍ أَوَّلَى ثُمَّ هُمَا مَعَ مَادَّةٍ ثَانِيَةٍ لِصُورَةٍ ثَانِيَةٍ ثُمَّ هُمَا مَعَ مَادَّةٍ - وَ تَسْمَى أَيْضًا ثَانِيَةً - لِصُورَةٍ لِأَحَقَّةٍ وَ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي مَادَّةٌ هُمَا صُورَةٌ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَعَابِقَةٌ عَلَيْهَا كُلَّمَا حَلَّتْ بِهَا وَاحِدَةٌ مِنْهَا إِمْتَنَعَتْ مِنْ قَبُولِ صُورَةٍ أُخْرَى.

هَذَا رَجَعَتْ هَذِهِ التَّنَوُّعَاتُ الْجَوْهَرِيَّةُ الطَّوَلِيَّةُ وَالْعَرْضِيَّةُ إِلَى الْحَرَكَةِ فَفِي الْقِسْمِ الثَّانِي كَانَتِ الْمَادَّةُ الَّتِي هِيَ مَوْضُوعُ الْحَرَكَةِ فِي بُدْنِهَا هِيَ الْمَوْضُوعُ بَعِيْنُهُ مَا تَعَابَقَتِ الصُّوَرُ إِلَى آخِرِ الْحَرَكَةِ، سَوَاءً كَانَتْ هِيَ الْمَادَّةُ الْأَوَّلَى أَوِ الْمَادَّةُ الثَّانِيَّةُ، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الْحَرَكَاتِ

الْعَرَضِيَّة - بفتح الزاء -

وهي القسم الأول وهو الحركة الطولية، المادة الأولى موضوع للصورة الأولى ثم معاً موضوع الصورة الثانية لأب طريق الخلق واللبس كما في القسم الأول بل بطريق اللبس بعد اللبس. ولازم ذلك أن تكون الحركة اشتدادية لا متشابهة وكون مادة الصورة الأولى معزولة عن موضوعية الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادة الأولى والصورة الأولى معاً والمادة الأولى من المقارنات.

والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع ولها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلا للفعلية ولا فعلية إلا واحدة وهي فعلية الصورة الثانية.

وهذا معنى قولهم: إن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة ومنشأ لانتزاعها وأنه لو تجرد عن المادة وتقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع والأمر على هذا القياس في كل صورة لا جقة بعد صورة.

ومن هنا يظهر:

أولاً أن الحركة في القسم الثاني بسيطة، وأما في القسم الأول فإنها مركبة لتغير الموضوع في كل حد من الحدود، غير أن تغيره ليس ببطان الموضوع السابق وحدوث موضوع لا جق بل بطريق الاستكمال، ففي كل حد من الحدود تصير فعلية الحد وقوة الحد اللاحق معاً قوة لفعلية الحد اللاحق.

وثانياً أن لا معنى للحركة التزولية بسلك الموضوع من الشدة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص، لاستلزامها كون فعلية ما قوة لقوته كان يتحرك الإنسان من الانسانية إلى الحيوانية ومن الحيوانية إلى النباتية، وهكذا. فإيتراف منه الحركة التضعيفية حركة بالعرض يتبع حركة أخرى اشتدادية تراحم الحركة التزولية المفروضة كالذبول.

وثالثاً أن الحركة أياً ما كانت محدودة بالبدية والنهاية، فكل حد من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوة لأفعلية معها وإلى فعل لا قوة معه وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاد وهذا لا يتأ في ما تقدم أن الحركة لا أول لها ولا آخر فإن المراد به أن يتبدى بجزء لا ينقسم بالفعل وأن تحتم بذلك فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوة إلى الفعل أبداً ولا الماهية النوعية المنترعة من هذا الحد يخرج من القوة إلى الفعل أبداً.

الفصل العاشر

فی فاعل الحركة وهو المحرك

لِيَعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكَةَ كَيْفَمَا فُرِضَتْ فَالْمُحَرِّكُ فِيهَا غَيْرُ الْمُتَحَرِّكِ فَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ جَوْهَرِيَّةً وَ الْحَرَكَةُ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ وَ هُوَ الْمُتَحَرِّكُ بِالْحَقِيقَةِ كَمَا تَقَدَّمَ كَانَ فَرَضُ كَوْنِ الْمُتَحَرِّكِ هُوَ الْمُحَرِّكُ فَرَضُ كَوْنِ الشَّيْءِ فَاعِلًا مُوجِداً لِنَفْسِهِ وَ اسْتِحَالَتُهُ ضَرُورِيَّةٌ فَالْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْحَرَكَةِ هُوَ الْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْمُتَحَرِّكِ وَ هُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ يُوجِدُ الصُّورَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ وَ يَقِيمُ بِهَا الْمَادَّةَ وَ الصُّورَةَ شَرِيكَةَ الْفَاعِلِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

وَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ عَرَضِيَّةً وَ كَانَ الْعَرَضُ لَازِمًا لِلْوُجُودِ فَالْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْحَرَكَةِ فَاعِلُ الْمَوْضُوعِ الْمُتَحَرِّكِ بَعَيْنٌ جَعَلَ الْمَوْضُوعَ مِنْ غَيْرِ تَحَلُّلٍ جَعَلَ آخِرَ بَيْنِ الْمَوْضُوعِ وَ بَيْنِ الْحَرَكَةِ إِذْ لَوْ تَحَلَّلَ الْجَعْلُ وَ كَانَ الْمُتَحَرِّكُ وَ هُوَ مَادِيٌّ فَاعِلًا فِي نَفْسِهِ لِلْحَرَكَةِ، كَانَ فَاعِلًا مِنْ غَيْرِ تَوْسِطِ الْمَادَّةِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ أَنَّ الْعِلَلَ الْمَادِيَّةَ لَا تَفْعَلُ إِلَّا بِتَوْسِطِ الْمَادَّةِ وَ تَحَلُّلِ الْوَضْعِ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ مَعْلُولَاتِهَا فِيهِ إِمَّا تَفْعَلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ نَفْسِهَا فَفَاعِلٌ لَازِمُ الْوُجُودِ فَاعِلٌ مُلْزُومِهِ وَ هُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ جَعَلَ الصُّورَةَ وَ لَازِمٌ وَجُودَهَا جَعَلَهَا وَاجِدًا وَ أَقَامَ بِهَا الْمَادَّةَ.

وَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ عَرَضِيَّةً وَ الْعَرَضُ مُفَارِقًا كَانَ الْفَاعِلُ الْقَرِيبُ لِلْحَرَكَةِ هُوَ الطَّبِيعَةُ بِنَاءً عَلَى انْتِسَابِ الْأَفْعَالِ الْحَادِثَةِ عِنْدَ كُلِّ نَوْعٍ جَوْهَرِيٍّ إِلَى طَبِيعَةٍ ذَالِكَ النُّوعِ وَ تَفْصِيلُ الْقَوْلِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ إِمَّا أَنْ يَفْعَلَ أَفْعَالَهُ عَلَى وَ تَبَرُّهُ وَاجِدَةً أَوَّلًا عَلَى وَ تَبَرُّهُ وَاجِدَةً وَ الْأَوَّلُ هُوَ الطَّبِيعَةُ الْمَعْرُوفَةُ بِأَنَّهَا مَبْدَأُ حَرَكَةٍ مَا هِيَ فِيهِ وَ سَكُونُهُ وَ الثَّانِي هُوَ النَّفْسُ

الْمُسَخَّرَةُ لِعِدَّةٍ طِبَائِعٍ وَ قُوَى تَسْتَعْمِلُهَا فِي تَحْصِيلِ مَا تُرِيدُهُ مِنَ الْفِعْلِ وَ كُلٌّ مِنْهَا إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ فِعْلُهَا مَلَامًا لِنَفْسِهَا بِحَيْثُ لَوْ خَلَيْتُ وَ نَفْسُهَا لِلْفَعْلَةِ وَ هُوَ الْحَرَكَةُ الطَّبِيعِيَّةُ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ كَمَا يَقْتَضِيهِ قِيَامُ مَانِعٍ مُزَاجِمٍ وَ هُوَ الْحَرَكَةُ الْقَسْرِيَّةُ.

وَ عَلَى جَمِيعِ هَذِهِ التَّقَادِيرِ فَاعِلُ الْحَرَكَةِ هِيَ الطَّبِيعَةُ أَمَّا فِي الْحَرَكَةِ الطَّبِيعِيَّةِ فَلَا تَطْبِيعَةُ إِنَّمَا تَنْشِئُ الْحَرَكَةَ عِنْدَ زَوَالِ صُورَةٍ مُلَامَةٍ أَوْ عَرُوضِ هَيْئَةٍ مُنَافِرَةٍ تَفْقَدُ بِذَلِكَ كَمَا لَا تَقْتَضِيهِ فَتَطْلُبُ الْكَمَالَ فَتَسْلُكُ إِلَيْهِ بِالْحَرَكَةِ ففَاعِلُهَا الصُّورَةُ وَ قَابِلُهَا الْمَادَّةُ وَ أَمَّا فِي الْحَرَكَةِ الْقَسْرِيَّةِ فَلَا تَنْقَاطِرُ الْقَابِرُ رُبَّمَا يَزُولُ وَ الْحَرَكَةُ الْقَسْرِيَّةُ عَلَى حَالِهَا وَ قَدْ بَطَلَتْ فَاعِلِيَّةُ الطَّبِيعَةِ بِالْفِعْلِ فَلَيْسَ الْفَاعِلُ إِلَّا الطَّبِيعَةُ الْمَقْسُورَةُ.

وَ أَمَّا فِي الْحَرَكَةِ النَّفْسَانِيَّةِ فَلَا تَكُونُ النَّفْسُ مُسَخَّرَةً لِلطَّبَائِعِ وَ الْقُوَى الْمُخْتَلِفَةِ لَتَسْتَكْمِلُ بِأَفْعَالِهَا نَعْمَ الدَّلِيلَ عَلَى أَنَّ الْفَاعِلَ الْقَرِيبَ فِي الْحَرَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ هِيَ الطَّبَائِعُ وَ الْقُوَى الْمَعْرُوفَةُ فِي الْأَعْضَاءِ.

درس چهل و چهارم

(۴۴)

فصل نهم

در موضوع حرکت

سابقاً گفته شد که موضوع این حرکات (جوهری و عرضی) ماده است^(۱) این اجمال مطلب اما تفصیل آن اینکه شناختید که در مورد هر حرکتی ماده و صورت و قوه و فعلیتی است.

و باز در مباحث ماهیت دانستید که جنس و فصل، همان ماده و صورت است اگر (در ذهن) لا بشرط اخذ شوند (یعنی ماده و صورت موجود در اجسام در خارج، اگر در ذهن وارد شده و لا بشرط اعتبار گردند، ماده، همان جنس و صورت، همان فصل میباشد پس جنس و فصل، جزء ذهنی ماهیات اجسام به شمار میروند همانطور که ماده و صورت، اجزاء خارجی اجسام محسوب می‌شوند).

و باز شناختید که ماهیات نوعی از نوع عالی و متوسط به طرف (نوع) سافل متنازل می‌باشند و گاهی انواع کثیری تحت جنس واحد قریب، مندرج میگردند این اندراج، غرضی است نه طولی (اندراج غرضی مثل اندراج انواع حیوانات مثل انسان و گوسفند و گاو و سایر

حیوانات دریائی و خشکی که در عرض هم، تحت جنس حیوان داخل و مندرج هستند و اندراج طولی مثل اندراج انسان تحت جنس حیوان و اندراج حیوان در جنس جسم نامی مثل نبات و اندراج نوع جسم نامی تحت جنس جسم مطلق و اندراج نوع جسم مطلق در تحت جوهر، البته تا اینجا مثال اندراج غرضی و طولی در سلسله جواهر بود که یکی از اجناس عالیّه اشیاء به شمار می‌رود. و اما در سایر اجناس عالی از قبیل کیف و کم و اضافه و وضع و این و غیر اینها نیز همین طور اندراج غرضی و طولی وجود دارد که در جای خود در منطق و فلسفه گفته شده است).

و لازمه این (یعنی اندراج طولی و عرضی در زمینه ماهیات) این است که در قسم اول (از آن دو یعنی اندراج طولی) از انواع جوهری ماده اولی، متحصّل بصورت اولی بوده سپس آن دو (یعنی ماده اولی و صورت اولی) با هم (یعنّله) ماده دوم برای صورت دوم محسوب شده سپس آن دو (یعنی ماده دوم با صورت دوم) که مجموعاً بنام «ماده دوم» نامیده می‌شود ماده برای صورت لاحق محسوب می‌گردد (و همین طور در سلسله انواع جوهری، تا آخرین انواع جوهری ادامه پیدا می‌کند) و در قسم دوم از انواع جوهری (یعنی در اندراج غرضی یعنی انواع جوهری در عرض یک دیگر بوده و همه، تحت یک جنس قریب داخل باشند مانند انواع گوناگون حیوانات) ماده‌ای است و برای این ماده، صور متعدّد متعاقبی است بطوریکه هر زمان که یکی از صور (متعاقب) بر این ماده وارد شده حلول کند ماده مزبور، از پذیرش صورت دیگر، امتناع می‌کند.

حال اگر پیدایش انواع گوناگون جوهری طولی یا عرضی در رابطه با حرکت (جوهری) در آنها مورد ملاحظه قرار گیرند (یعنی بر اساس حرکت جوهری بخواهند یا بدایره هستی بگذارند) در این حال در قسم دوم (یعنی اندراج غرضی موردی که انواع جوهری در عرض یکدیگرند و حرکت، غرضی باشد نه طولی) ماده‌ای که در ابتدا، موضوع حرکت است به هنگام حرکت نیز به عینه، موضوع حرکت می‌باشد مادامیکه صور، پشت سرهم و متعاقب وارد می‌شوند تا برسد به آخر حرکت خواه آن ماده، ماده اولی (و هیولی اولی) باشد یا ماده ثانیه (که همان ماده اولی به اضافه صورتی که به آن ملحق شده در رابطه با صورت لاحق بر این دو)

حکم بالا در حرکات عرضی نیز صادق است (یعنی موضوع غرض اول به عینه موضوع عرضی دوم می‌باشد و به همین منوال ادامه پیدا می‌کند).

و در قسم اول و آن، حرکت طولی است، ماده اولی، موضوع برای صورت اولی است سپس آن دو با هم (یعنی ماده اولی با صورت اولی) موضوع واقع می‌شوند برای صورت دوم البته نه به طریق خلغ و لئیس چنانکه در قسم اول بود (به این ترتیب که ماده اولی، صورت را از خودش می‌کند و صورت دومی را می‌پوشد) بلکه بطریق لئیس بعد از لئیس (یعنی ماده اولی، صورت دوم را بدنبال صورت اول می‌پوشد بدون اینکه صورت قبلی را از دست بدهد).

و لازمه «لئیس بعد از لئیس» این است که حرکت، اشتدادی باشد نه مشابه و اینکه ماده صورت اولی از موضوع بودن برای صورت دومی، عزل شده و کنار رفته باشد (که این نیز از خواص حرکت مشابه به شمار می‌رود) بلکه موضوع برای صورت دومی، مجموع ماده اولی و صورت اولی با هم و ماده اولی (به تنهایی) از مقارنات (موضوع برای صورت دومی) محسوب می‌گردد (و این نیز از خواص و آثار حرکت اشتدادی می‌باشد).

و صورت دومی در این مرتبه از حرکت (که بر روی صورت اولی در می‌آید)، همان فعلیت نوع بوده و آثار مترتب بر نوع نیز بر آن، مترتب می‌گردد زیرا صورت دومی جز فعلیت، حکمی ندارد و جز یک فعلیت نیز موجود نیست و آن، نیز، فعلیت صورت ثانی است و این است معنای قول فلاسفه که گفته‌اند: «إِنَّ الْفَصْلَ الْآخِرَ جَامِعٌ لِجَمِيعِ كِمَالَاتِ الْفُصُولِ السَّابِقَةِ وَمُنْشَأُ الْإِنْتِزَاعِ وَ أَنَّهُ وَ لَوْ تَجَرَّدَ عَنِ الْمَادَّةِ وَ تَقَرَّرَ وَ حَذَّ لَهُ تَبَعْلٌ بِذَلِكَ حَقِيقَةُ النَّوعِ». یعنی «فصل اخیر، جامع جمیع کمالات فصول سابق بوده و منشأ انتزاع آنها نیز می‌باشد بطوریکه اگر فصل اخیر، مجرد از ماده باشد و به تنهایی تقرر پیدا کند با این تجرد و تقرر، حقیقت نوع، باطل نمی‌شود.

(پس فعلیت این نوع بافصل اخیر که همان صورت اخیر برای نوع باشد تحقق پیدا می‌کند) و این حکم در هر صورت لاحق بعد صورتی، جریان و مصداق پیدا می‌کند.

سه نتیجه در این فصل:

از اینجا سه امر نتیجه می‌شود:

امر اول: حرکت در قسم دوم (یعنی در حرکت غرضی یعنی اندراج انواع کثیری تحت جنس واحد قریب) بسیط می‌باشد.

و اما در قسم اول (یعنی در حرکت طولی) حرکت، مرکب است زیرا موضوع آن در هر حذی از حدود حرکت، متغیر می‌باشد متغیر آن، بمعنای بطلان موضوع سابق و حدوث موضوع لاحق نیست بلکه بطریق استکمال، تغیر پیدا می‌شود پس در هر حذی از حدود حرکت، فعلیت این حذ همراه قوه لاحق با هم، قوه فعلیت حذ لاحق می‌گردد.

امر دوم: حرکت نزولی به این ترتیب که موضوع از شدت بسوی ضعف و از کمال بسوی نقص، سلوک و حرکت بکند معنای محصلی ندارد، زیرا لازمه حرکت نزولی این است که فعلیت (بطور اجمال) دارای قوه خودش باشد (نه دارای قوه فعلیت خودش بسوی کمال) مثل اینکه انسان از انسانیت حرکت کند بسوی حیوانیت و از حیوانیت نیز بسوی نباتیت و هم چنین از نباتیت بسوی جسمیت مطلق تا برسد به جوهر (و بطور خلاصه جایز است که فعلیت هر نوع فعلیتی که می‌خواهد باشد) دارای قوه پیدایش فعلیت دیگری باشد ولکن جایز نیست که فعلیت، دارای قوه پیدایش قوه خودش که همان حرکت نزولی در مثل انسان بسوی حیوانیت است باشد).

پس آنچه که به نظر میرسد که از قبیل حرکت نزولی باشد مثل حرکت تضعفی (که حرکت از شدت بسوی ضعف و از کمال بسوی نقص تغیر پیدا می‌کند) در این باره می‌گوییم که حرکت تضعفی، حرکت بالعرض بوده، تابع حرکت دیگر اشتدادی است که تراجم دارد با حرکت نزولی مورد فرض مثل پژمرده شدن و خشک شدن گیاهان (ذبول) که قبل از پژمرده شدن، حرکت شدیدی بسوی سرسبز شدن و رشد و نمو داشته است و حرکت بسوی پژمردگی و ضعف، تابع حرکت بسوی اشتداد (یعنی سرسبزی) بوده و بدنال آن، پدید می‌آید.

امر سوم: اینکه حرکت هر نوع حرکتی که می‌خواهد باشد محدود است به ابتدا که از آنجا شروع می‌شود و نهایت (که به آن ختم می‌گردد) پس هر حذی از حدود حرکت از دو

جانب، منتهی می‌شود به قوه‌ای که با آن فعلیتی نیست (یعنی ابتدا حرکت) و به فعلیتی که با آن قوه‌ای نیست (یعنی نهایت) و حکم مجموع حرکت نیز حکم اجزاء و ابعاض آنرا که گفتیم دارد.

گفتار ما در اینجا (که هر حرکتی بدایت و نهایت دارد) با آنچه که سابقاً گذشت که حرکت نه اول (و ابتدائی) دارد و نه آخر (و نهائی) منافاتی ندارد.

و وجه عدم منافات اینکه مراد از اینکه حرکت نه اول دارد و نه آخر این است که حرکت از یک جزء بالفعل که قابل انقسام نباشد آغاز نمی‌شود و هم چنین به یک جزء بالفعل که قابل انقسام نباشد ختم نمی‌گردد پس جزء به این معنی ابدأ از قوه به فعل خارج نمی‌شود (زیرا فعلیت یافتن چنین جزئی وابسته به این است که تقسیم حرکت به جزء لایتجزی منتهی گردد و این نیز محال است) و نیز ماهیت نوعی منتزع از این حد، ابدأ از قوه به فعلیت خارج نمی‌شود (پس حرکت به این معنی، نه اول دارد و نه آخر).

فصل دهم

در فاعل حرکت و آن محرک است^(۱)

این نکته قابل ذکر است که حرکت بهر نحوی که فرض شود مُحرک در آن، غیر متحرک است حال اگر حرکت، جوهری بوده و در ذات شیء و جوهر آن باشد و شیء در حقیقت، متحرک باشد چنانکه گذشت در این صورت فرض بودن متحرک همان محرک، در حقیقت فرض بودن خود شیء، فاعل و بوجود آورنده خودش می باشد و محال بودن آن نیز ضروری است.

پس فاعلِ فاعل و بوجود آورنده حرکت، همان فاعلی است که متحرک را به وجود آورده است و آن، جوهر مفارقی است برای ماده که صورت جوهری را برای ماده ایجاد و ماده را با آن صورت جوهری برپا و قوام می بخشد و صورت نیز در فاعلیت فاعل شریک می باشد چنانکه سابقاً گذشت و اگر حرکت، غرضی باشد و غرض نیز از قبیل لازم وجود باشد (از قبیل مقدار و زمان و مکان) در این صورت، فاعل یعنی بوجود آورنده حرکت غرض، همان فاعل موضوع متحرک می باشد به عین جعل موضوع (یعنی با جعل موضوع متحرک، حرکت غرضی نیز محمول واقع می شود) بدون اینکه بین موضوع و بین حرکت، جعل دیگری متخلل باشد (به این معنی که فاعل یک مرتبه، موضوع را به تنهایی جعل می کند و مرتبه دیگر حرکت را و

۱- اسفار ج ۳ ص ۱۶ و ص ۱۵ و ص ۴۸ و ص ۶۴ و ص ۴۲ و ص ۴۶ - طبیقات شفا فن اول مقاله دوم فصل

اول مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۵۴ و ص ۵۶۱ (شارح)

دو جمل از فاعل در اینجا متحقق می‌باشد) زیرا اگر جمل دیگری (بین آن دو وارد شده) متخلل باشد به این نحو که متحرک، از قبیل ماضی بوده، خودش بدون واسطه ماذه، فاعل برای حرکت خودش باشد در این صورت لازم می‌آید که خود متحرک ماضی، فاعل (حرکت) بوده، بدون اینکه ماذه در فاعلیت متحرک ماضی برای حرکت، واسطه باشد در حالیکه در مباحث علت و معلول گذشت که علل ماضی جز بتوسط ماذه و جز با تخلل وضع (و هیئت مناسب) بین علل ماضی و معلولاتشان، فاعلیت ندارند پس علل ماضی تنها در شیءای که خارج از علل پیدایش خود هستند فاعلیت دارند پس فاعل و بوجود آورنده غرض لازم وجود، به عینه فاعل و بوجود آورنده (موضوع حرکت یعنی) ملزوم این لازم نیز می‌باشد و این فاعل، جوهر مفارق است برای ماذه که که صورت و غرض لازم وجود صورت را، با جمل واحد جمل کرده و ماذه را با این صورت (و غرض لازم وجود آن) برپا داشته (و قوام بخشیده) است.

حال اگر حرکت، غرضی بوده و غرض از قبیل غرض مفارق باشد در این صورت فاعل قریب برای حرکت، همان طبیعت (یعنی صورت نوعی) است بنابراینکه افعال حادث در هر نوع جوهری، متناسب به طبیعت این نوع می‌باشد.

تفصیل این گفتار این است که موضوع، افعال خودش را یا بر نسق واحد و طریقه واحد انجام می‌دهد یا نه؟ صورت اول (یعنی موردی که فاعلیت موضوع، بر طریقه واحد است) همان طبیعتی است که در تعریف آن گفته شده: «الطَّبِيعَةُ هِيَ مُبْدَأُ حَرَكَةٍ مَا هِيَ فِيهِ وَ سَكُونُهُ» «طبیعت، مبداء حرکت و سکونی است که در باطن و کمون طبیعت بالقوه موجود است».

و صورت دومی (یعنی موردی که فاعلیت موضوع، در افعالش بر طریقه واحد نیست که همان) نفس است و نفس، عده‌ای از قوا و طبایع را استخدام و بکار می‌گیرد و از این طریق، افعال (گونناگونی) را که اراده می‌کند آنها را محقق می‌سازد.

و هر یک از این دو (مورد نامبرده) نیز یا اینکه فعلشان ملانم طبیعت خودشان می‌باشد بطوریکه اگر خودشان را به حال خودشان و می‌گذاشتیم هر آینه این افعال را انجام می‌دادند و از این، بنام «حرکت طبیعی» نام می‌برند یا اینکه فعل این دو قسم فاعل، ملانم یا طبیعت خودشان نیست همانطور که وجود مانع و مزاحم، چنین اقصائی را دارد و از آن به

«حرکت قسری» تعبیر می‌آورند.

در جمیع این فروض و تقادیر، فاعل حرکت، همان طبیعت است اما در حرکت طبیعی، برای اینکه طبیعت در دو مورد، ایجاد حرکت می‌کند:

مورد اول: موقعی که صورت ملائم با طبیعت، زایل شود (و برای جلوگیری از آن، اقدام به حرکت مناسب با آن می‌کند).

مورد دوم: هیئت (و وضع) منافر (و غیر ملائم) با طبیعت، می‌خواهد کمالی را که طبیعت آن را اقتضاء و طالب است فاقد سازد

در این دو مورد طبیعت با حرکت (مناسب با آن دو مورد) بسوی کمال متوجه می‌گردد پس فاعل حرکت، صورت نوعی است و قابل آن ماده.

اما در حرکت قسری، فاعل حرکت نیز طبیعت است (نه عامل اجبار کننده و قاسر) زیرا قاسر (یعنی شیء مانع و مزاحم یا فعل طبیعت شی‌ای) چه بسا زایل می‌گردد و حرکت قسری بر حال خود باقی می‌ماند و در این حال، فاعلیت بالفعل طبیعت، باطل می‌گردد پس فاعل، جز طبیعت مورد قسر، نیست. اما در حرکت نفسانی نیز فاعل، طبیعت انسانی است منتهی نفس برای استکمال خویش، طبایع و قوای مختلفه خودش را استخدام و با انجام (یک سلسله از افعال)، خود را به تکامل میرساند این دلیل مناسب و خوبی است بر این ادعا که فاعل قریب در حرکات نفسانی، همان طبایع و قوای موجود در اعضا می‌باشد (و پشت سر این قوا، نقش قرار دارد که با استخدام این طبایع و قوای غریزی موجود در اعضا، هدف خود را تأمین و به این وسیله، خود را بسوی تکامل سوق می‌دهد).

خلاصه درس چهل و چهارم:

موضوع حرکات جوهری و غرضی، ماده است و جنس و فصل همان ماده و صورت است اگر در ذهن لایشرط اخذ شوند و ماهیات نوعی از نوع عالی و متوسط به طرف نوع سفلی متنازل می‌باشند و گاهی انواع کثیری تحت جنس واحد قریب مندرج می‌گردند، و اندراج یا غرضی است یا طولی:

اندراج غرضی مثل اندراج انواع حیوانات مثل انسان و گوسفند و گاو و سایر حیوانات دریائی و خشکی تحت جنس حیوان و اندراج طولی مثل اندراج انسان تحت جنس حیوان و اندراج حیوان تحت جسم نامی و اندراج جسم نامی تحت جنس جسم مطلق و اندراج جسم مطلق تحت جوهر تا اینجا مثالهای اندراج غرضی و طولی در سلسله جوهر بود و نظیر این اندراج طولی و غرضی در سایر اجناس عالی از قبیل کیف و کم و اضافه و وضع و این وجده و غیر اینها نیز وجود دارد که در جای خود از آنها بحث می‌شود.

لازمه اندراج طولی از انواع جوهری اینکه مادهٔ اوّلی متحصّل بصورت اوّلی بوده سپس آندو یعنی مادهٔ اولی و صورت اوّلی با هم بمنزلهٔ مادهٔ دوّم برای صورت دوّم محسوب شده و سپس آندو یعنی مادهٔ دوّم با صورت دوّم که مجموعاً بنام مادهٔ دوّم نامیده می‌شود ماده برای صورت لاحق محسوب می‌گردد این رویه در سلسلهٔ انواع جوهری تا آخرین انواع جوهری ادامه پیدا می‌کند.

لازمهٔ اندراج غرضی از انواع جوهری این است که در آن ماده‌ای و برای این ماده صور متعدّد متعاقبی است بطوریکه هر زمان که یکی از این صور متعاقب بر این ماده وارد شده حلول کند ماده مزبور از پذیرش صورت دیگر 'متناع' می‌کند.

حال اگر پیدایش انواع گوناگون جوهری طولی و غرضی در رابطه با حرکت جوهری در آنها مورد ملاحظه قرار گیرد مسائلی وجود دارد که توضیح آن در متن درس ذکر شده مراجعه نمائید.

- از مطالب یاد شده در این فصل سه نتیجه زیر حاصل می‌گردد:

۱- حرکت در حرکت غرضی یعنی اندراج انواع کثیری تحت جنس واحد قریب، بسیط می‌باشد و در حرکت طولی، مرکب است، علت آن در متن درس بیان گردیده است.

۲- حرکت نزولی به این ترتیب که موضوع از شدت بسوی ضعف و از کمال به سوی نقص سلوک و حرکت کند معنای محضی ندارد و دلیل آن در متن درس توضیح داده است پس حرکت تضعیفی که در ابتدا بنظر می‌رسد که حرکت از شدت بسوی ضعف و از کمال بسوی نقص می‌باشد، این حرکت، حرکت بالعرض بوده، تابع حرکت دیگر اشتدادی است با توضیحی که در متن درس بیان گردیده است.

۳- هر حدی از حدود حرکت محدود است به ابتداء که از آنجا شروع می‌شود و نهایت که به آن ختم می‌گردد، این گفتار با آنچه سابقاً گذشت که حرکت نه اول دارد و نه آخر منافاتی ندارد توضیح این نتیجه و علت عدم منافات در متن درس بیان گردیده است.

- حرکت جوهری یا غیرجوهری محرکی لازم دارد غیر از متحرک پس متحرک همان فاعلی است که متحرک را به وجود آورده است و آن جوهر مفارقی است برای ماده که صورت جوهری را برای ماده ایجاد و ماده را با آن صورت جوهری قوام می‌بخشد و صورت نیز در فاعلیت فاعل شریک می‌باشد.

حال بیان اینکه چرا حرکت مطلقاً نیاز به محرک و فاعل دارد و فاعل در حرکت غرضی کدام است؟ و در حرکت جوهری کدام؟ آیا در این جا دو جعل وجود دارد یکی جعل موضوع به تنهایی و دیگری جعل حرکت در موضوع، 'ینها مسائل'ی است که در این درس به تفصیل از آنها و پاره‌ای دیگر از مسائل مربوط به آنها گفتگو به میان آمده است.

پرسشها:

- ۱- اندراج غرضی و مئولی به چه معنا است؟ برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۲- لازمه اندراج طولی و غرضی را بیان و توضیح دهید.
- ۳- در اندراج غرضی در رابطه با حرکت جوهری و غرضی، موضوع حرکت در ابتداء و به هنگام حرکت چگونه است؟ بیان کنید.
- ۴- در اندراج طولی، موضوع حرکت چگونه تصویر می‌شود؟
- ۵- اصطلاح «خلع و لبس» و «لبس بعد از لبس» در مقام تصویر موضوع حرکت طولی و غرضی به چه معنا است؟ آنرا بیان و ضمناً مورد استعمال هر کدام را ذکر نمایید.
- ۶- حرکت در اندراج غرضی و طولی بسیط است یا مرکب؟ یا نه بسیط است نه مرکب؟ و یا بسیط است در اولی و مرکب است در ثانی؟ و یا به عکس؟ در هر صورت توضیح دهید و علت آنرا نیز بیان کنید.
- ۷- حرکت نزولی به چه معنا است و چرا برای آن معنای سختی نیست.
- ۸- حرکت تصعفی به چه معنا است؟ و ضمناً با توجه به اینکه حرکت تصعفی از قبیل حرکت نزولی است و حرکت نزولی نیز دارای معنای محصل نیست پس آن، چگونه قابل توجیه است؟ توضیح دهید.
- ۹- آیا این قول ما در این فصل که حرکت محدود است به ابتداء و نهایت با مطلب گفته شده در سابق که حرکت نه اول و ابتداء دارد و نه در آخر و نهایت منافات دارد، یا نه؟ توضیح دهید.
- ۱۰- در باب حرکت محزک غیر از متحرک است می‌دانید چرا بیان کنید؟
- ۱۱- آیا فاعل حرکت در حرکت جوهری همان فاعل بوجود آورنده متحرک است یا نه؟ در هر صورت توضیح دهید، فاعل حرکت غرضی کدام است؟ و علت آنرا نیز بیان کنید.
- ۱۲- «حرکت طبیعی» و «حرکت قسری» را بیان و فرق بین آن دو را نیز توضیح دهید.
- ۱۳- در «حرکت طبیعی» طبیعت در دو مورد ایجاد حرکت می‌کند آن دو مورد را ذکر کنید.
- ۱۴- در حرکت طبیعی و حرکت قسری فاعل حرکت کدام است؟ در هر صورت چرا؟

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْأَرْبَعُونَ

(٣٥)

الفصل الحادي عشر

في الزَّمان

إِنَّا نَجِدُ فِيهَا عِنْدَنَا حَوَادِثٌ مُحْتَقِقَةٌ بَعْدَ حَوَادِثٍ أُخْرَى هِيَ قَبْلُهَا لِمَا أَنَّ لِلَّتِي بَعْدُ، نَحْوُ تَوَقُّفٍ عَلَى الَّتِي قَبْلُ، تَوَقُّفًا لَا يَجَامِعُ مَعَهُ الْقَبْلُ وَالْبَعْدُ عَلَى خِلَافٍ سَائِرِ أَنْعَاءِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ كَتَقَدُّمِ الْعِلَّةِ أَوْ جُزْئِهَا عَلَى الْمَعْلُولِ، وَهَذِهِ مُنْذَمَةٌ صَرُورِيَّةٌ لِأَثَرِ تَابٍ فِيهَا.

فَهِيَ إِنْ مَا قَرَضَاهُ قَبْلُ، يَنْقَسِمُ بَعَيْنِهِ إِلَى قَبْلٍ وَبَعْدٍ بِهَذَا الْمَعْنَى أَيْ بِحَيْثُ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَكَذَا كُلُّ مَا حَصَلَ مِنَ التَّقْسِيمِ وَلَهُ صِفَةُ قَبْلٍ يَنْقَسِمُ إِلَى قَبْلٍ وَبَعْدٍ مِنْ غَيْرِ وَقُوفٍ لِلْقِسْمَةِ. فَهَهُنَا كَمَّ مُتَّصِلٌ غَيْرٌ قَارٍ، إِذَا لَوْ لَمْ يَكُنْ كَمٌّ، لَمْ يَكُنْ انْقِسَامٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ اتِّصَالٌ لَمْ يَتَحَقَّقِ الْبَعْدُ فِيهَا هُوَ قَبْلٌ وَبِالْعَكْسِ بَلْ انْفِصَالًا. وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْجُزْئَيْنِ مِنْ هَذَا الْكَمِّ حَدٌّ مُشْتَرَكٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ غَيْرُ قَارٍ لَاجْتِمَاعِ مَا هُوَ قَبْلُ وَمَا هُوَ بَعْدٌ بِالْفِعْلِ.

وَإِذَا كَانَ الْكَمُّ عَرَضًا فَلَهُ مَوْضِعٌ هُوَ مَعْرُوضُهُ، لَكِنَّا كُلَّمَا رَفَعْنَا الْحَرَكَةَ مِنَ الْمَوْجُودِ أَرْتَفَعَ هَذَا الْمِقْدَارُ وَإِذَا وَضَعْنَاهَا نَبَتْ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي نُسَمِّيهِ زَمَانًا فَالزَّمانُ مَوْجُودٌ مَا هِيَئَتُهُ أَنَّهُ مِقْدَارٌ مُتَّصِلٌ غَيْرُ قَارٍ عَارِضٌ لِلْحَرَكَةِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا مَرَّ أَمُورٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَمَّا كَانَ كُلُّمَا وَضَعْنَا حَرَكَةً أَوْ بَدَلْنَا حَرَكَةً مِنْ حَرَكَةٍ نَبَتْ هَذَا الْكَمُّ الْمُسَمَّى

بِالزَّمانِ، ثَبِتَ أَنَّ لِكُلِّ حَرَكَةٍ أَيْ حَرَكَةٍ كَانَتْ زَمَانًا خَاصًّا بِهَا مُتَشَخِّصًا بِتَشَخُّصِهَا مُقَدَّرًا لَهَا وَإِنْ كُنَّا نَأْخُذُ زَمَانَ بَعْضِ الْحَرَكَاتِ مِقْيَاسًا نَقْدِرُ بِهِ حَرَكَاتٍ أُخْرَى كَمَا نَأْخُذُ زَمَانَ الْحَرَكَةِ الْيَوْمِيَّةِ مِقْيَاسًا نَقْدِرُ بِهِ الْحَرَكَاتِ الْأُخْرَى الَّتِي تُتَضَمُّنُهَا الْحَوَادِثُ الْكَوْنِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ يُنْطَبِقُهَا عَلَى مَا نَأْخُذُ هَذَا الزَّمانَ مِنَ الْأَجْزَاءِ كَالْقُرُونِ وَالسِّنِينَ وَالشُّهُورِ وَالْأَسَابِيعِ وَالْأَيَّامِ وَالسَّاعَاتِ وَالدَّقَائِقَ وَالثَوَانِي وَغَيْرِ ذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ نِسْبَةَ الزَّمانِ إِلَى الْحَرَكَةِ نِسْبَةُ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ إِلَى الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ وَهِيَ نِسْبَةُ الْمُعَيَّنِّ إِلَى الْمُجْمَعِ.

الثَّلَاثُ: أَنَّهُ كَمَا تُنْقَسِمُ الْحَرَكَةُ إِلَى أَقْسامٍ لَهَا حُدُودٌ مُشْتَرَكَةٌ وَبَيْنَهَا فَوَاصِلٌ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ إِلَّا بِالْقُوَّةِ وَهِيَ الْآتِيَّاتُ، كَذَلِكَ الزَّمانُ يُنْقَسِمُ إِلَى أَقْسامٍ لَهَا حُدُودٌ مُشْتَرَكَةٌ وَبَيْنَهَا فَوَاصِلٌ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ إِلَّا بِالْقُوَّةِ وَهِيَ الْآتِيَّاتُ فَالْآنُ طَرَفُ الزَّمانِ كَالنَّقْطَةِ الَّتِي هِيَ طَرَفُ الْخَطِّ وَهُوَ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ حَظٌّ مِنَ الْوُجُودِ إِنْتِسَابُهُ إِلَى مَا هُوَ طَرَفٌ لَهُ.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ تَتَابِيعَ الْآتِيَّاتِ مُتَتَبِعٌ، فَإِنَّ الْآنَ لَيْسَ إِلَّا فَاصِلَةً عَدَمِيَّةً بَيْنَ قَطْعَتَيْنِ مِنَ الزَّمانِ، وَمَا هَذَا حَالُهُ لَا يَتَحَقَّقُ مِنْهُ إِنْتَانٌ إِلَّا وَبَيْنَهُمَا قِطْعَةٌ مِنَ الزَّمانِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْأَشْيَاءَ فِي انْطِبَاقِهَا عَلَى الزَّمانِ مُخْتَلِفَةٌ، فَالْحَرَكَةُ الْقُطْعِيَّةُ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى الزَّمانِ بِلَا وَسِطَةٍ، وَاتِّصَافُ أَجْزَاءِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ بِالْتَقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَخَوِهَا بِتَتَبُعِ اتِّصَافِ أَجْزَاءِ الزَّمانِ بِذَلِكَ وَكُلُّ آتِيٍّ الْوُجُودِ مِنَ الْحَوَادِثِ كَالْوُصُولِ وَالتَّرْكِ وَالِاتِّصَالِ وَالِانْفِصَالِ مُنْطَبِقٌ عَلَى الْآنِ، وَالْحَرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّةُ مُنْطَبِقَةٌ عَلَيْهِ الْقُطْعِيَّةُ.

وَيَبِينُ أَيْضًا أَنَّ تَصْوِيرَ التَّوَسُّطِيَّةِ مِنَ الزَّمانِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْآنِ السَّيَّالُ الَّذِي يَرْتَمِ الْأَمْتِدَادُ الزَّمَانِيَّ تَصْوِيرٌ وَهِيَ مَجَازِيٌّ، كَيْفَ وَالزَّمانُ كَمَا تُنْقَسِمُ بِالذَّاتِ وَقِيَاسُهُ إِلَى الْوَحْدَةِ السَّارِيَةِ الَّتِي تُرْسِمُ بِتَكَوُّرِهَا الْعَدَدَ وَالتَّقْطَعُ السَّارِيَةِ الَّتِي تُرْسِمُ الْخَطَّ فِي غَيْرِ مَحَلٍّ لِأَنَّ الْوَحْدَةَ لَيْسَتْ بِالْعَدَدِ وَإِنَّمَا تُرْسِمُهُ بِتَكَوُّرِهَا لَا بِذَاتِهَا وَالتَّقْطَعُ نَهَائِيَّةٌ عَدَمِيَّةٌ وَتَأَلَّفٌ أَخْطِ بِهَا وَهِيَ.

الخَامِسُ: أَنَّ الزَّمانَ لَيْسَ لَهُ طَرَفٌ مَوْجُودٌ بِالْفِعْلِ بِمَعْنَى جُزْءٍ هُوَ بَدَائِيَّتُهُ أَوْ نَهَائِيَّتُهُ لَا يَنْتَقِسِمُ فِي أَمْتِدَادِ الزَّمانِ وَإِلَّا تَأَلَّفَ الْمِقْدَارُ مِنْ أَجْزَاءٍ لَا قَدْرَ لَهَا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَنْجُزِي

وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنَّمَا يُنْفَدُ الزَّمَانُ بِتَفَادٍ الْحَرَكَةِ الْمَعْرُوضَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ.
التَّاسِعِي: أَنَّ الزَّمَانَ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا بِتَقَدُّمٍ غَيْرِ زَمَانِي كَتَقَدُّمِ عِلَّةِ الْوُجُودِ وَ
 عِلَّةِ الْحَرَكَةِ وَ مَوْضُوعِهَا عَلَيْهِ.
الْثَّابِع: أَنَّ الْقَلْبِيَّةَ وَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّتَيْنِ لَا تَتَحَقَّقَانِ بَيْنَ شَيْءٍ وَ شَيْءٍ إِلَّا وَبَيْنَهُمَا زَمَانٌ
 مُشْتَرَكٌ يَطْبِقَانِ عَلَيْهِ.
 وَ يَظْهَرُ بِذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا تَحَقَّقَ قَبْلَ زَمَانِي بِالنِّسْبَةِ إِلَى حَرَكَةٍ أَوْ مُتَحَرِّكٍ اسْتَدْعَى ذَلِكَ
 تَحَقُّقَ زَمَانٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا، وَ لَا زَمَ ذَلِكَ عَقْدُ حَرَكَةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَ لَا زَمَهُ تَحَقُّقُ مَادَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ
 بَيْنَهُمَا.

تَفْصِيلُهُ

اعْتِبَارُ الزَّمَانِ مَعَ الْحَرَكَاتِ، وَ الزَّمَانُ مَقْدَارٌ مُتَغَيِّرٌ يُفِيدُ تَقْدِيرَهَا وَ مَا يَرْتَبِ عَلَيْهِ مِنْ
 التَّقَدُّمِ وَ التَّأَخُّرِ، وَ قَدْ تُعْتَبَرُ الْمَوْجُودَاتُ الثَّابِتَةُ مَعَ التَّغْيِيرَاتِ فَيُفِيدُ مَعِيَّةَ الثَّابِتِ مَعَ التَّغْيِيرِ وَ
 يُسَمَّى الدَّهْرُ، وَ قَدْ يُعْتَبَرُ الْمَوْجُودُ الثَّابِتُ مَعَ الْأُمُورِ الثَّابِتَةِ وَ يُفِيدُ مَعِيَّةَ الثَّابِتِ مَعَ الْأُمُورِ
 الثَّابِتَةِ وَ يُفِيدُ مَعِيَّةَ الثَّابِتِ الْكُلِّيِّ مَعَ مَادُونَهُ مِنَ الثَّوَابِتِ وَ يُسَمَّى السَّرْمَدُ وَ لَيْسَ فِي الدَّهْرِ
 وَ السَّرْمَدِ تَقَدُّمٌ وَ لَا تَأَخُّرٌ لِعَدَمِ التَّغْيِيرِ وَ الْإِنْقِسَامِ فِيهَا.

قَالَ الْأَسْفَارُ: «وَأَمَّا الْمَوْجُودَاتُ الَّتِي كَيْسَتْ بِحَرَكَةٍ وَ لَا فِي حَرَكَةٍ فَهِيَ لَا تَكُونُ فِي
 الزَّمَانِ بَلْ يُعْتَبَرُ ثَبَاتُهُ مَعَ التَّغْيِيرَاتِ، فَتِلْكَ الْمَعِيَّةُ تُسَمَّى بِالدَّهْرِ، وَ كَذَا مَعِيَّةُ التَّغْيِيرَاتِ مَعَ
 التَّغْيِيرَاتِ لَا مِنْ حَيْثُ تَغْيِيرُهَا، بَلْ مِنْ حَيْثُ ثَبَاتُهَا إِذْ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ لَهُ حَوْضٌ مِنَ الثَّبَاتِ وَ إِنْ
 كَانَ ثَبَاتُهُ ثَبَاتِ التَّغْيِيرِ، فَتِلْكَ الْمَعِيَّةُ أَيْضاً دَهْرِيَّةٌ، وَ إِنْ أُعْتَبِرَتِ الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ مَعَ الْأُمُورِ
 الثَّابِتَةِ، فَتِلْكَ الْمَعِيَّةُ هِيَ السَّرْمَدُ، وَ لَيْسَ بِإِزَامِ هَذِهِ الْمَعِيَّةِ وَ لَا الَّتِي قَبْلُهَا تَقَدُّمٌ وَ تَأَخُّرٌ وَ لَا
 اسْتِحَالَةٌ فِي ذَلِكَ فَإِنَّ شَيْئاً مِنْهَا لَيْسَ مُضَافاً لِلْمَعِيَّةِ حَتَّى تَسْتَلْزِمَهَا». انْتَهَى، (ج ٣، ص

الفصل الثانی عشر

فی معنی السَّرعَةِ وَالبَطْءِ

السَّرعَةُ وَالبَطْءُ تُعرَفُهُمَا بِمَقَايِصَ بَعْضِ الحَرَكَاتِ إِلَى بَعْضٍ فَإِذَا فَرَضْنَا حَرَكَتَيْنِ سَرِيعَةً وَبَطِيئَةً فِي مَسَافَةٍ فَإِنْ فَرَضْنَا اتِّحَادَ الْمَسَافَةِ اخْتَلَفَتْ فِي الزَّمَانِ وَكَانَ زَمَانُ السَّريعَةِ أَقَلَّ وَزَمَانُ البَطِيئَةِ أَكْثَرَ. وَإِنْ فَرَضْنَا اتِّحَادَ الزَّمَانِ كَانَتْ الْمَسَافَةُ الْمَقْطُوعَةُ لِلسَّريعَةِ أَكْثَرَ وَ مَسَافَةُ البَطِيئَةِ أَقَلَّ.

وَهُمَا مِنَ الْمَقَامِ الْأَخَافِيَةِ الَّتِي تَنْتَحِقُ بِالْإِضَافَةِ فَإِنَّ البَطِيئَةَ تَعُودُ سَرِيعَةً إِذَا قِيسَتْ مَا هُوَ أَبْطَأُ مِنْهُ وَ السَّريعَةُ تُصِيرُ بَطِيئَةً إِذَا قِيسَتْ إِلَى مَا هُوَ أَسْرَعُ مِنْهَا فَإِذَا فَرَضْنَا سِلْسِلَةً مِنَ الحَرَكَاتِ الْمُتَوَالِيَةِ الْمُتَرَاثِمَةِ فِي السَّرعَةِ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَوَاسِطِ سِوَى الطَّرِيقَيْنِ مُتَصِفًا بِالسَّرعَةِ وَالبَطْءِ مَعًا سَرِيعًا بِالْقِيَاسِ إِلَى أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ بَطِيئًا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ فَهُمَا وَصْفَانِ إِضَافَتَانِ غَيْرِ مُتَعَابِلَتَيْنِ، كَالطَّوْلِ وَ الْقَصْرِ، وَ الْكِبَرِ وَ الصَّغَرِ!

وَأَمَّا مَا قِيلَ إِنَّ البَطْءَ فِي الحَرَكَةِ يَتَخَلَّلُ السُّكُونُ فَيُدْفَعُهُ مَا تَبَيَّنَ فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الحَرَكَةَ مُتَّصِلَةٌ لَا تَقْبَلُ الْإِتِّصَامَ إِلَّا بِالْقُوَّةِ. وَبِمَا قِيلَ: إِنَّهَا مُتَضَادَّتَانِ.

قَالَ فِي الْأَسْفَارِ: «إِنَّ التَّعَابُلَ بَيْنَ السَّرعَةِ وَالبَطْءِ لَيْسَ بِالتَّضَافِيفِ لِأَنَّ الْمُضَافَيْنِ مُتَلَاوِزَانِ فِي الوجودَيْنِ وَهُمَا غَيْرُ مُتَلَاوِزَيْنِ فِي وَاحِدٍ مِنَ الوجودَيْنِ وَلَيْسَ تَقَابُلُهُمَا أَيْضًا بِالْقُبُوتِ وَ الْعَدَمِ لِأَنَّهُمَا إِنْ تَسَاوَا فِي الزَّمَانِ كَانَتِ السَّريعَةُ قَاطِعَةً مِنَ الْمَسَافَةِ مَا لَمْ يَقْطَعُهَا البَطِيئَةُ وَإِنْ تَسَاوَا فِي الْمَسَافَةِ كَانَ زَمَانُ البَطِيئَةِ أَكْثَرَ فَلَا أَحَدَهُمَا نَقْضَانُ الْمَسَافَةِ وَ لِالْآخَرِ نَقْضَانُ الزَّمَانِ، فَلَيْسَ جَعْلُ أَحَدِهِمَا عَدَمِيًّا أَوَّلَى مِنْ جَعْلِ الْآخَرِ عَدَمِيًّا فَلَمْ يَتَّقِ مِنَ التَّعَابُلِ

بَيْنَهُمَا إِلَّا التَّضَادَّ لِأُغَيْرٍ»، إِنَّتَهَى. (ج ٣ ص ١٩٨)
وَفِيهِ أَنَّهُمْ شَرَطُوا فِي التَّضَادِّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ طَرَفَيْهِ غَايَةُ الْخِلَافِ وَكَيَسَ ذَلِكَ بِمُحَقِّقِ
بَيْنَ السَّرْعَةِ وَالْبُطْوَ إِذْ مَا مِنْ سَرِيعٍ إِلَّا وَيُمْكِنُ أَنْ يُفَرَضَ مَا هُوَ أَسْرَعُ مِنْهُ، وَمَا مِنْ بَاطِلٍ
إِلَّا وَيُمْكِنُ أَنْ يُفَرَضَ مَا هُوَ أَبْطَأُ مِنْهُ.
 هَذَا فِي السَّرْعَةِ وَالْبُطْوَ الْإِضَافِيَيْنِ وَأَمَّا السَّرْعَةُ بِمَعْنَى الْجَرَيَانِ وَالتَّسْلِيلِ فَهِيَ
 خَاصَّةٌ بِمَطْلُوقِ الْحَرَكَةِ لِأَيُّقَابِلِهَا بَطْوَ.

درس چهل و پنجم

(۲۵)

فصل یازدهم

در زمان^(۱)

(یک مقدمه ضروری در اینجا وجود دارد و آن اینکه) ما پیرامون خودمان حوادث متحقق را می‌یابیم که در پی حوادث دیگری است که قبل آنها متحقق بوده‌اند و این قبلت و بعدیت حوادث، برای این است که حوادث بعدی، یک نوع توقفی بر حوادث قبلی دارد، توقفی که حوادث قبل و بعد با هم یک جا جمع نمی‌شوند برخلاف سایر انحاء تقدّم و تأخّر مثل تقدّم علّت (بر معلول) و یا تقدّم جزء علّت بر معلول که یک نوع مقارنت بین آنها نیز وجود دارد (باین ترتیب که علّت، گرچه بر معلول، تقدّم طبیعی دارد ولیکن در ظرف وجود و تحقق با هم مقارنتند).

سیس آنچه را که ما آن را قبل، فرض کردیم به عینه تقسیم می‌شود به قبل و بعد، به این معنی که آن دو، با هم یک جا جمع نمی‌شوند و هم چنین در هر تقسیمی که پیدا شود و برای آن صفت قبل، محقق باشد منقسم به قبل و بعد می‌گردد بدون اینکه قسمت به قبل و

۱- اسفار ج ۳ ص ۱۱۵ و ص ۱۲۳ و ص ۱۴۱ و ص ۱۴۸ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۶۴۲ و ص ۶۵۳ -

طبیعیات شفا دهم و یازدهم از ثانیه اول - التّحصيل ص ۴۵۳ (شارح)

بعد در یک مقطعی (و حذی) وقوف پیدا کند.

پس در آنجا (یعنی در متعلق قبل و بعد و در ظرف قبلیت و بعدیت ناچار) کم متصل غیر قازی وجود دارد زیرا اگر کمی وجود نداشته باشد انقسامی نبوده است و اگر اتصالی نبوده باشد بعد در آنچه که آن قبل است متحقق نبوده است و بعکس (یعنی قبل در آنچه که آن، بعد است متحقق نبوده است) بلکه از هم منفصل و جدا شده‌اند.

و بطور کئی اگر اتصالی بین قبل و بعد نبوده باشد حد مشترکی بین آن دو موجود نمی‌باشد و اگر (در متعلق حوادث قبل و بعد و در ظرف قبلیت و بعدیت) کمیت غیر قاز نبود (یعنی اگر قاز بوده باشد به مقتضای اینکه نفی در نفی موجب اثبات است) هر آینه آنچه که آن از قبیل حوادث قبل است با آنچه که آن از حوادث بعد است بالفعل مجتمع می‌گردید (در حالیکه حوادث قبل و بعد یک جا جمع نمی‌شوند).

و از آنجا که کم از قبیل غرض است پس ناچار برای کم یاد شده، موضوعی است که همان معروض غرض می‌باشد و این معروض، همان حرکت است که کمیت مورد نظر به آن عارض می‌گردد بطوریکه اگر حرکت را از مورد حرکت برداریم و مرتفع سازیم این مقدار از حرکت نیز مرتفع می‌شود و هنگامیکه حرکت را بر مورد حرکت وضع کرده، قرار دهیم این مقدار از حرکت نیز ثابت می‌شود و این کمیت را بنام «زمان» می‌نامیم.

پس زمان، موجود است (تخیلی نیست، یک امر وهمی نیز نمی‌باشد) و ماهیت آن، مقدار متصل غیر قاری است (یعنی غرضی است) که بر حرکت (که موضوع آن به شمار می‌رود) عارض می‌گردد.

چند نتیجه:

از مطالب گذشته چند امر و نتیجه بدست می‌آید:

۱- امر اول: بدنبال وضع حرکت و به میان آوردن آن حرکت یا نشان دادن حرکتی بجای حرکت دیگری دو نتیجه، ثابت و حاصل می‌گردد:

... نتیجه اول: پیدا شدن کمی که از آن به زمان تعبیر می‌آورند.

نتیجه دوم: اینکه برای هر حرکت هر نوع حرکتی که می‌خواهد باشد زمانی است خاص آن حرکت که با تشخیص حرکت، زمان نیز مشخص بوده و (مقیاس حرکت بوده) آن را تقدیر و اندازه‌گیری می‌نماید و با این، منافاتی ندارد که ما زمان بعضی از حرکات را، مقیاس برای اندازه‌گیری حرکات دیگری قرار می‌دهیم همانطور که زمان حرکت یومیه (یک روز یا یک شبانه روز) را مقیاس اندازه‌گیری حرکات دیگر قرار می‌دهیم حرکاتی که حوادث آفرینش کلی و جزئی، متضمن آن حرکات می‌باشد سپس این حرکات (و حوادث واقع در آنها) را بر اجزاء این زمان که آن را مقیاس سنجش قرار داده‌ایم از قبیل قرن‌ها و سال‌ها و ماه‌ها و هفته‌ها و روزها و ساعت‌ها و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیر اینها از اجزاء زمن، تطبیق می‌دهیم و حوادث را با اجزاء زمان می‌سنجیم.

امر دوم: اینکه نسبت زمان به حرکت (مثل نسبت جسم تعلیمی (حجم) به جسم طبیعی بوده و این نسبت از قبیل نسبت (شیء) متین مثل جسم تعلیمی به (شیء) مبهم (مثل جسم طبیعی) می‌باشد.

امر سوم: اینکه همانطور که حرکت، منقسم به اقسامی می‌شود که برای آنها، حدود مشترکی است و بین این حدود تنها فاصله‌های بالقوه‌ای است که عبارت از آنیات می‌باشد هم چنین زمان، منقسم می‌شود به اقسامی که برای آنها، حدود مشترکی است و بین این حدود جز فاصله‌های بالقوه که عبارت از آنیات است شی‌ای موجود نیست، پس «آن» طرف زمان (و انتهای آن) است همانطور که نقطه، طرف خط (و انتهای آن) می‌باشد.

و بدیهی است که طرف زمان (و انتهای آن) و نیز طرف خط (یعنی نقطه) یک امر عدمی بوده و تنها خط و بهره‌او از وجود این است که آن، منسب است به چیزی موجود (مثل زمان و خط) به اینکه این امر عدمی، طرف آن یعنی (زمان یا خط) می‌باشد.

و از اینجا ظاهر می‌شود که توالی و تتالی (یعنی دنبال هم واقع شدن) آنات (به نحوی که هیچ زمانی میان آنها مختل نباشد) ممتمنع است زیرا «آن» از زمان جز فاصله عدمی بین دو قطعه از زمان نیست و چیزی که حالتش چنین باشد از آن، دو تا محقق نمی‌شود جز اینکه بین این دو، قطعه‌ای از زمان واقع گردد.

امر چهارم: انطباق اشیاء بر زمان، مختلف و گوناگون می‌باشد پس حرکت قطعیه بلاواسطه، منطبق بر زمان است (زیرا حرکت قطعیه امر ممتد و غیر قاز است می‌تواند منطبق بر زمان گردد) و انصاف اجزاء این حرکت به تقدّم و تأخّر و نحو ایندو، به تبع انصاف اجزاء زمان به تقدّم و تأخّر و نحو این دو می‌باشد.

و جمیع حوادثی که وجود آنی دارند از قبیل وصول و ترک و اتصال و انفصال همه آنها بر «آن» منطبق می‌شوند.

اما حرکت توسّطی (یعنی وجود مبهم سیال بین مبدأ و منتهی که یک تصویر پنداری و مجازی است) به واسطه حرکت قطعیه، بر زمان منطبق می‌شود و سابقاً روشن گردید که تصویر حرکت توسّطی از زمان که ما آن را «آن» می‌نامیم آنی که سیال بوده و امتداد زمانی را ترسیم می‌کند یک تصویر وهمی مجازی بوده و از قبیل کیف می‌باشد (و دارای حقیقت و واقعیت خارجی نیست) در حالیکه زمان از قبیل کم بوده و بالذات قابل انقسام است. و قیاس آن به وحدتی که سریان و جریان (در همه اعداد) دارد و با تکرز آن، عدد ترسیم و تشکیل می‌گردد و باز قیاس آن به نقطه که سریان (در خطّ) دارد و خطّ را در غیر محلّ خودش ترسیم می‌کند (و نتیجه قیاس «آن» بدو مورد بالا که موجود هستند این می‌شود که «آن» نیز وهمی نبوده موجود باشد) این قیاس موردی ندارد زیرا وحدت، عدد نیست (و جزو اعداد شمرده نمی‌شود) و اما اینکه وحدت، عدد را ترسیم می‌کند، بوسیله تکرزش می‌باشد و مگر نه به ملاحظه دانش (به ذاتها) چنین اقتضائی ندارد و نقطه نیز، نهایت (خطّ) بوده از قبیل عدمی است (نه وجودی) و تألیف و ترکیب از نقطه‌ها نیز امر وهمی است (نه وجودی).

امر پنجم: برای زمان، طرف (یعنی ابتداء و انتهائی) که موجود بالفعل باشد نیست یعنی برای زمان طرف به معنای جزئی که شروع زمان بوده یا نهایت آن باشد به نحوی که در امتداد زمان، انقسام را بپذیرد موجود نیست و در غیر این صورت (یعنی اگر برای زمان، طرفی بوده و آن ابتداء یا نهایت زمان بوده و در امتداد زمان نیز قابل انقسام باشد یعنی اگر زمان چنین اجزائی داشته باشد) لازم می‌آید که مقدار (یعنی کمیت ممتد) از اجزای فاقد مقدار و امتداد که همان اجزاء لایتجزئی است پیدا شده باشد و فلاسفه آن را محال میدانند (زیرا مقدار

که دارای ماده می باشد نمی تواند اجزای بی نهایت و لایتجزی داشته باشد).

آری برای زمان نهایت و تمام شدن وجود دارد منتها تمام شدن زمان و نهایت آن با تمام شدن حرکت و انقطاع آن از دو طرف ابتدا و نهایت که معروض مقدار (و زمان) می باشد صورت می پذیرد (از این جهت می توان گفت که زمان محصور بین دو «آن» است آن شروع حرکت و آن پایان حرکت)

امر ششم: تقدّم یک شیء بر زمان نمی شود جز به تقدّم غیر زمانی (از انواع تقدّم) مثل تقدّم علّت وجود زمان بر زمان و تقدّم علّت حرکت بر زمان و تقدّم موضوع حرکت بر زمان. (چون موضوع حرکت علّت ناقصه حرکت محسوب می شود و تقدّم بالطبع بر حرکت دارد و در نتیجه بر زمان نیز تقدّم دارد با توجه به این مطلب فوق می توان اینگونه نتیجه گرفت تقدّم یک شیء بر خود زمان نمی تواند تقدّم زمانی باشد زیرا لازمه آن این است که پیش از زمان زمانی تحقّق داشته باشد و این نیز محال است)

امر هفتم: قبلیّت و بعدیّت زمانی بین دو شیء محقّق نمی شوند مگر اینکه بین آن دو شیء زمان مشترکی باشد که این دو شیء هر دو بر آن زمان مشترک منطبق می شوند از اینجا این نکته ظاهر می شود که هنگامیکه قبل زمانی نسبت به حرکتی یا متحرکی متحقّق شود این تحقّق، ایجاب و اقتضاء می کند تحقّق زمان مشترکی بین آن دو (یعنی بین قبل زمانی و حرکت بعدی یا متحرک بعدی موجود باشد که هر دو را فرا گیرد) و لازمه وجود زمان مشترکی بین دو شیء، تحقّق حرکت مشترکی (بین آن دو) است (زیرا حرکت، موضوع، زمان است و بدون تحقّق موضوع زمان مشترک بین آن دو شیء محقق نمی گردد) و لازمه وجود حرکت مشترک بین آن دو تحقّق ماده مشترکی بین شیء متقدّم و متأخر است.

معنای دهر و سرمد در رابطه زمان با ابد و

اعتبار زمان (همواره) مقارن با حرکتها می باشد^(۱) و زمان مقدّر متعیری بوده که

۱- طبیعیات شفا سیزدهم از ثانیه اول - اسفار ج ۳ ص ۱۰۴ و ص ۱۰۵ - عیون الحکمة ص ۲۲ - التّحییل

حرکات و آنچه که مترتب بر حرکات است از قبیل تقدّم و تأخّر را تقدیر و مورد سنجش قرار میدهد و گاهی 'انسان، موجودات ثابت (یعنی موجوداتی که نه حرکت‌اند و نه در حال حرکت مثل موجودات مجزّد) را با موجودات (و پدیده‌های) متغیّر (مثل زمان و حرکت) با هم اعتبار می‌کند و در نتیجه، معیّت و با هم بودن (موجود) ثابت با (موجود) متغیّر را فایده میدهد و این معیّت در فلسفه بنام «دهر» نامیده می‌شود و گاهی انسان، موجود ثابت را همراه امور ثابت اعتبار می‌کند و فایده و نتیجه این اعتبار معیّت ثابت با امور ثابت و نیز معیّت ثابت کلی (یعنی موجودی که دارای سعة وجودی است) با ثوابت مادون خود می‌باشد و این نوع از معیّت (در فلسفه) بنام «سرمد» نامیده می‌شود.

این نکته در اینجا قابل ذکر است که در دهر و سرمد نه تقدّم است و نه تأخّر زیرا تغیر و انقسام در این دو (مرحله از وجود) محقق نیست.

کلام صدر المتألهین (ره) در اسفار درباره معنای دهر و سرمد:

اما موجوداتی که نه از قبیل حرکت‌اند و نه در حال حرکت‌اند این گونه موجودات در ظرف زمان نیستند بلکه ثبات آنها با متغیرها اعتبار گردیده است و این نوع معیّت بنام «دهر» نامیده می‌شود.

و هم چنین معیّت متغیرها با متغیرها نه از جهت تغیر آنها بلکه از جهت و حیثیّت ثبات آنها «دهر» نامیده می‌شود زیرا هیچ چیزی و شی‌ای نیست جز اینکه برای آن یک نحو ثباتی هست گرچه ثبات آن، همان ثبات تغیر باشد پس این نوع معیّت نیز «دهر» نامیده می‌شود.

و اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار کردند این نحو اعتبار و معیّت «سرمد» نامیده می‌شود و به ازاء این معیّت اخیر (یعنی سرمد) و معیّت قبل آن (یعنی دهر) تقدّم و تأخیری

→ ص ۴۶۳ - قیسات ص ۷ و ص ۱۸ و ص ۸۷ و ص ۹۰ - مباحث مشرقیه ج ۶۴۵ - تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفا ص ۱۵۷. (شارح)

وجود نداشته و هیچ نوع محذور و محالیتی در این مورد وجود ندارد زیرا شی‌ای از این دو (یعنی تقدّم و تأخّر نسبت به معیت (دهر و سرمد) از قبیل متضایقان نیستند تا تصوّر معیت (دهر و سرمد) مستلزم (تصوّر) آن‌دو (یعنی تقدّم و تأخّر) باشد^(۱)) و در نتیجه محذور و محالیت عقلی پدید آید)



۱- (سفار ج ۳ ص ۱۸۲). (شارح)

فصل دوازدهم

در معنای سرعت و بُطؤ (کندی)^(۱)

سرعت و بُطؤ را با مقایسه بعضی از حرکات با برخی دیگر تعریف و تحدید می‌کنیم پس هنگامیکه در یک مسافت (معین) دو حرکت سریع و کند را فرض بکنیم چون مسافت یکی است پس اختلاف در زمان حرکت، پیش می‌آید و زمان حرکت سریع، کمتر بوده و زمان حرکت کند، زیادتیر می‌شود و اگر فرض کنیم زمان آن دو یکی باشد مسافت طی شده با سرعت، بیشتر بوده و مسافت طی شده با کندی و بُطؤ، کمتر می‌باشد.

(دو واژه) سرعت و کندی از معانی اضافی و نسبی بوده و با سنجش و نسبت دادن دو حرکت به همدیگر تحقق پیدا می‌کند زیرا حرکت کند بحالت سرعت بر می‌گردد هنگامیکه حرکت با حرکتی که کندتر از آن می‌باشد قیاس شود و حرکت سریع، بر بُطؤ و کندی بر می‌گردد هنگامیکه حرکت سریع قیاس شود با حرکتی که از آن، سریع‌تر است پس اگر سلسله‌ای از حرکات متوالی و متزاید در سرعت را فرض کنیم هر یک از حرکت‌های میانی این حرکات بجز طرفین آنها، (یعنی اولین حرکت و آخرین حرکت) هم متصف بسرعت است و هم متصف بکندی اما انصاف آنها بسرعت با قیاس بیکی از طرفین و انصاف آنها بکندی و بُطؤ با مقایسه با طرف دیگر پس سرعت و بُطؤ، دو وصف اضافی و غیرمتقابل مثل درازی و کوتاهی و بزرگی و کوچکی می‌باشند.

۱- حاشیه مرحوم استاد علامه طباطبائی بر اسفار ج ۳ ص ۱۹۹. (شارح)

نظر دوم در معنای بَطْوَ:

در حقیقت بطیء و تحدید آن، نظر دیگری ابراز شده و آن اینکه بَطْوَ در حرکت با تخیل سکون و قرار گرفتن آن در اجزای حرکت حاصل می‌شود.
پاسخ آن، این است که در گذشته گفتیم که حرکت، امر متصل پیوسته بوده، دارای اجزاء بالفعل نیست و جزء بالقوه، قابل انقسام نیست (تا سکون در میان اجزاء حرکت، تخیل پیدا کند).

تقابل بین بَطْوَ و سرعت در نظر ملاصدرا (ره) تضاد است^(۱)

نظر سوعی در باب سرعت و بَطْوَ از مرحوم صدر المتألهین در اسفار ذکر شده است و کلام ایشان در اسفار چنین است:

«بین سرعت و بَطْوَ (از میان انواع تقابل) تقابل تضایف نیست (یعنی آن دو، متضایفین نیستند) زیرا دو امر متضایف در دو وجود (ذهنی و خارجی) با هم متلازم‌اند و لکن سرعت و بَطْوَ نه در وجود ذهنی و نه در وجود خارجی با یکدیگر متلازم نیستند (یعنی یکی بدون دیگری در خارج و یا در ذهن موجود می‌شود).

و هم چنین تقابل آن دو از قبیل تقابل ثبوت و عدم ثبوت (یعنی ایجاب و سلب) نیست (که سرعت مثلاً از قبیل ثبوت و ایجاب باشد و بَطْوَ مثلاً از قبیل عدم و سلب) زیرا حرکت سریع و حرکت بطینی اگر در زمان مساوی باشند (یعنی سریع و کند هر دو در یک زمان مسافتی را بخواهند طی کنند) شیء سریع از مسافت، مقداری را طی می‌کند که شیء کند و غیر سریع طی نکرده است.

و اگر مساوی در مسافت باشند (یعنی هر دو، یک مسافت را بخواهند طی کنند زمان شیء کند بیشتر می‌باشد) پس برای یکی از آن دو، نقصان مسافت است و برای دیگری نقصان زمان پس قرار دادن یکی از آن دو، امر عدمی ترجیحی بر امر عدمی قرار دادن

دیگری ندارد (و در نتیجه ترجیح بلامرئح لازم می‌آید) پس از میان انواع تقابل بین سرعت و بطؤ، جزء تضاد باقی نمی‌ماند^(۱) (پس بین آندو تقابل تضاد وجود دارد).

اشکال در نظریه بالا:

اشکالی که در نظار صدرالمتألهین وجود دارد این است که فلاسفه در باب تضاد شرط کرده‌اند که بین دو امر تضاد نهایت اختلاف باشد و این شرط بین سرعت و بطؤ محقق نیست زیرا هیچ سریعی نیست جز اینکه ممکن است فرض شود فرض شود سریع‌تر از آن و هیچ کندی نیست جز اینکه ممکت است فرض شود کندتر از آن.

مطالب بالا همه درباره سرعت و بطؤ بود که هر دو از قبیل اضافه و از سنخ تضایف بودند اما سرعت به معنای جریان و سیلان (که به معنای غیراضافی است) پس آن مخصوص مطلق حرکت (و ویژگی انواع مختلف آن) می‌باشد و خاصه مطلق حرکت محسوب می‌شود و بطؤ مقابل این معنی از سرعت نیست.

خلاصه درس چهل و پنجم:

در حوادث متحقق پیرامون خودمان مطالعه می‌کنیم که در پی حوادث دیگری است قبلی از آنها متحقق بوده‌اند و این قبلیت و بعدیت حوادث برای این است که حوادث بعدی یک نوع توقفی بر حوادث قبلی دارد بطوریکه حوادث قبل و بعد با هم یک جا جمع نمی‌شوند پس در منعلق قبل و بعد و در ظرف قبلیت و بعدیت ناچار کم متصل غیر قازی وجود دارد و اثبات آن در متن درس بیان گردیده است.

این کمیت بنام «زمان» نامیده می‌شود پس زمان موجود بوده، امر تخیلی نیست و ماهیت آن مقدار متصل غیر قازی است یعنی غرضی است که بر حرکت که موضوع آن بشمار می‌رود عارض می‌گردد. پس بدنبال وضع حرکت و به میان آوردن آن یا نشانیدن حرکتی بجای حرکت دیگر:

اولاً کمی بنام «زمان پدید» می‌آید.

و ثانیاً برای هر حرکت زمانی است خاص آن حرکت که با تشخیص حرکت زمان نیز مشخص بوده، مقیاس حرکت بوده، آنرا اندازه‌گیری می‌نماید. توضیح این مطالب در متن درس ذکر گردیده است.

- نسبت زمان به حرکت از قبیل نسبت شیء معین مثل جسم تعلیمی به شیء مبهم مثل جسم طبیعی می‌باشد.

زمان منقسم به اقسامی می‌شود که برای آنها حدود مشترکی است و بین این حدود جز فاصله‌های بالقوه که عبارت از اثبات است شی‌ای موجود نیست.

پس «آن» طرف، زمان است و طرف زمان یک امر عدمی بوده، و تنها حظ و بهره او از وجود این است که آن منتسب است به چیزی موجود مثل زمان به اینکه این امر عدمی طرف آن یعنی زمان می‌باشد.

پس توالی آنات بنحوی که هیچ زمانی میان آنها متخلل نباشد محال و ممتنع است،

علت آن در متن درس بیان گردیده است.

- انطباق اشیاء بر زمان، مختلف و گوناگون می‌باشد پس حرکت قطعیه بلاواسطه منطبق بر زمان است و اتصاف اجزاء این حرکت بتقدّم و تأخّر و نحو این دو به تبع اتصاف اجزاء زمان به تقدّم و تأخّر و نحو این دو می‌باشد.

و نیز حوادثی که وجود آنی دارند از قبیل وصول و ترک و اتصال و انفصال همه آنها بر «آن»، منطبق می‌شوند.

اما حرکت توشطی یعنی وجود مبهم سیال بین مبدأ و منتهی به واسطه حرکت قطعیه بر زمان منطبق می‌شود.

توضیح بیشتر آن در متن درس ذکر گردیده است.

- برای زمان، ابتداء و انتهائی که موجود بالفعل باشد نیست یعنی برای زمان جزئی که شروع زمان بوده یا نهایت آن باشد به نحوی که در امتداد زمان انقسام را بپذیرد موجود نیست و اثبات این مطلب در متن درس بیان شده است.

آری برای زمان نهایت و تمام شدن وجود دارد متها تمام شدن زمان و نهایت آن با تمام شدن حرکت و انقطاع آن از دو طرف ابتداء و نهایت که معروض مقدار و زمان می‌باشد صورت می‌پذیرد.

- تقدّم یک شیء بر زمان، نمی‌شود جز بتقدّم غیر زمانی از انواع تقدّم مثل تقدّم علت وجود زمان بر زمان و تقدّم علت حرکت بر زمان و تقدّم موضوع حرکت بر زمان و غیر اینها.

توضیح بیشتر آن در متن درس بیان گردیده است.

- قبلیت و بعدیت زمانی بین دو شیء محقق نمی‌شود مگر اینکه بین آن دو شیء زمان مشترکی باشد که این دو شیء هر دو بر آن زمان مشترک منطبق می‌شوند.

و از اینجا نکته‌ای ظاهر می‌شود که توضیح آن در متن درس ذکر گردیده است.

- (دهر در اصطلاح فلسفه معیت و با هم بودن موجود ثابت (مثل موجودات مجزود)

با موجود متغیر (مثل موجودات مادی) بنام «دهر» نامیده می‌شود.

گاهی انسان، موجود ثابت را همراه امور ثابت اعتبار می‌کند و فایده و نتیجه این اعتبار معیت ثابت با امور ثابت و نیز معیت ثابت کلی یعنی موجودی که دارای سعه وجودی است با ثوابت مادون خود می‌باشد این نوع از معیت بنام «سرمد» نامیده می‌شود.

نکته قابل ذکر اینکه در «دهر» و «سرمد» نه تقدم است و نه تأخر و دلیل آن در متن درس بیان گردیده است.

صدر المتألهین درباره معنای «دهر» و «سرمد» عباراتی در اسفار دارد که در متن درس ذکر گردیده مراجعه کنید.

- سرعت و بطیء دو کلمه‌ای هستند که با مقایسه بعضی در حرکات بابری دیگر تعریف و تحدید می‌گردند و برای آگاهی از تفصیل آن به متن درس مراجعه نمائید.
در معنای بطیء سه نظر ابراز شده که هر سه را مرحوم استاد علامه در متن درس ذکر می‌کند ولی تعریف دوم را نپذیرفته از آن پاسخ می‌دهد.

و نظر سوم عقیده ملاصدرا در اسفار است که بین سرعت و بطیء از میان تقابل چهارگانه، تقابل تضاد است نه تضایف و نه تقابل ایجاب و سلب و علت آن نیز در متن درس گردیده است.

ولکن مرحوم استاد علامه این نظر ملاصدرا را نمی‌پذیرد و از آن پاسخ می‌دهد که سرعت و بطیء از قبیل تضاد نیستند زیرا در باب تضاد فلاسفه شرط کرده‌اند که بین دو امر متضاد نهایت اختلاف باشد و این شرط بین سرعت و بطیء محقق نیست و دلیل آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- در حوادثی که یکی بعد از دیگری می‌آید در متعلق قبل و بعد و در ظرف قبلیت و بعدیت ناچار کم متصل غیر قاری وجود دارد میدانید چرا بیان کنید؟
- ۲- آیا زمان، موجود تخیلی بوده، یک امر وهمی است یا نه؟ در هر صورت ماهیت آن چیست؟ تعریف کنید.
- ۳- نسبت زمان به حرکت چه نسبتی است؟ و برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۴- آن و انیات را تعریف کنید؟
- ۵- چرا توالی و تتالی (یعنی به دنبال هم واقع شدن) انات محال و ممتنع می‌باشد؟
- ۶- حرکت قطعی و حرکت توشطی به چه نحوی منطبق بر زمان می‌گردد؟ توضیح دهید.
- ۷- برای زمان، طرف یعنی ابتداء و انتهائی که موجود بالفعل باشد نیست یعنی برای زمان طرف به معنای جزئی که شروع زمان بوده یا نهایت آن باشد به نحوی که در امتداد زمان، انقسام را بپذیرد موجود نیست می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۸- آیا ممکن است تقدم یک شیء بر خود زمان تقدم زمانی باشد؟ در هر صورت چرا؟
- ۹- «دهر» و «سرمد» در اصطلاح فلسفه چه معنی دارد؟
- ۱۰- آیا در «دهر» و «سرمد» تقدم و تأخر مصور است یا نه در هر صورت چرا؟
- ۱۱- در حقیقت بطلو، نظاری ایراد شده به اینکه بطو در حرکت با تخلل سکون و قرار گرفتن آن در اجزای حرکت حاصل می‌شود آیا این عقیده از دیدگاه شما صحیح است یا نه؟ اگر اشکالی دارد آنرا بیان و توضیح دهید.
- ۱۲- تقابل بین بطلو، و سرعت در نظر ملاسدر را چه نوع تقابلی است؟ در هر صورت چرا؟
- ۱۳- اشکالی بر نظریه ملاسدر را در باب تقابل بین بطلو و سرعت وارد شده آنرا توضیح دهید.

الْسادِسُ وَ الْأَرْبَعُونَ

(۴۶)

الفصل الثالث عشر

فی السكون

الحركة والسكون لا يجتمعان في جسم من جهة واحدة في زمان واحد، فيبينها تقابل و الحركة وجودية، لما تقدم أنها نحو الوجود السبيل، لكن السكون ليس بأمر وجودي، ولو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت وهو الذي بالفعل من كل جهة، وليس الوجودات الثابتة وهي المجردة بسكون ولا ذوات سكون. فالحركة وجودية والسكون عديمي فليس تقابلها تقابل التضاييق التصادف.

وليسا بمتناقضين وإلا صدق السكون على كل ما ليس بحركة كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كل جهة وأفعالها، فالسكون عدم الحركة بما من شأنه الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية.

لكن يعلم أن ليس للسكون مصادق في شيء من الجوهر المادية، لما تقدم أنها سائلة الوجود ولا في شيء من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهرية في الحركة لقيامها بها. نعم هناك سكون نسبي لموضوعات المادية ربما تلبست به بالقياس إلى الحركات الثابتة التي في المقولات الأربع العرضية: الكم والكيف والآخر والوضع.

الفصل الرابع عشر

في انقسامات الحركة

تَنَقِّمُ الْحَرَكَةُ بِانْقِسَامِ الْأُمُورِ السَّتَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِهَا ذَاتُهَا.
فَانْقِسَامُهَا بِانْقِسَامِ الْمَبْدَأِ وَالْمُنْتَهَى كَالْحَرَكَةُ مِنْ أَيْنَ كَذَا إِلَى أَيْنَ كَذَا وَالْحَرَكَةُ مِنَ الْقُعُودِ إِلَى الْقِيَامِ. وَالْحَرَكَةُ مِنْ لَوْ كَذَا إِلَى لَوْ كَذَا، وَحَرَكَةُ الْجِسْمِ مِنْ قَدَرٍ كَذَا إِلَى قَدَرٍ كَذَا. وَانْقِسَامُهَا بِانْقِسَامِ الْمَقُولَةِ كَالْحَرَكَةُ فِي الْكَيْفِ وَفِي الْكَمِّ وَفِي الْإَيْنِ وَفِي الْوَضْعِ وَانْقِسَامُهَا بِانْقِسَامِ الْمَوْضُوعِ كَحَرَكَةُ النَّبَاتِ، وَحَرَكَةُ الْحَيَوَانِ، وَحَرَكَةُ الْإِنْسَانِ وَانْقِسَامُهَا بِانْقِسَامِ الزَّمَانِ كَالْحَرَكَةُ اللَّيْلِيَّةُ وَالْحَرَكَةُ النَّهَارِيَّةُ وَالْحَرَكَةُ الصَّيْفِيَّةُ وَالْحَرَكَةُ الشِّتَوِيَّةُ.
وَانْقِسَامُهَا بِانْقِسَامِ الْفَاعِلِ كَالْحَرَكَةُ الطَّبِيعِيَّةُ، وَالْحَرَكَةُ الْقَسْرِيَّةُ، وَالْحَرَكَةُ النَّفْسَانِيَّةُ.
قَالُوا إِنَّ الْفَاعِلَ الْقَرِيبَ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الصُّوَرِ هُوَ الطَّبِيعَةُ وَالتَّحْرِيكُ النَّفْسَانِيُّ عَلَى نَحْوِ التَّخْيِيرِ لِلْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ، كَمَا تَقَدَّمَ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ قَالُوا: إِنَّ الْتَوَسُّطَ بَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَبَيْنَ الْحَرَكَةِ هُوَ مَبْدَأُ الْخَلْقِ الَّذِي تَوْجِدُهُ الطَّبِيعَةُ فِي التَّحَرُّكِ، وَتَفْضِيلُ الْقَوْلِ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ.

خاتمة

كَمَا تَطْلُقُ الْقُوَّةُ عَلَى مَبْدَأِ الْقَبُولِ كَذَلِكَ تَطْلُقُ عَلَى مَبْدَأِ الْفِعْلِ وَخَاصَّةً إِذَا كَانَتْ قُوَّةً شَدِيدَةً كَمَا تَطْلُقُ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةُ عَلَى مَبَادِي الْأَنْوَاعِ الطَّبِيعِيَّةِ وَتَطْلُقُ الْقُوَى النَّفْسَانِيَّةُ عَلَى مَبَادِي الْأَنْوَاعِ النَّفْسَانِيَّةِ مِنْ ابْصَارٍ وَسَمْعٍ وَتَحْيِيلٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ.
وَهَذِهِ الْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ إِذَا قَارَنْتِ الْعِلْمَ وَالْمَشْيَةَ سَمِيَتْ قُدْرَةُ الْحَيَوَانِ وَهِيَ عِلَّةُ فَاعِلَةٍ

تَوَقَّفَ قَامَ عَلَيْهَا بَحِثْ بِحِبِّ مَعَهَا الْفِعْلُ إِلَى أُمُورٍ خَارِجَةٍ كَحُضُورِ الْمَادَّةِ الْقَابِلَةِ وَاسْتِقْرَارِ
وَضْعِ مَنَاسِبٍ لِلْفِعْلِ وَصَلَابَةِ أَدَوَاتِ الْفِعْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا اجْتَمَعَتْ ثَمَّتِ الْعِلَّةُ وَجَبَ
الْفِعْلُ.

فَبِذَلِكَ يَظْهَرُ فَسَادُ تَحْدِيدِ بَعْضِهِمْ مُطْلَقَ الْقُدْرَةِ بِأَنَّهُمَا يَصِحُّ مَعَهُ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ،
فَإِنَّ نِسْبَةَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ إِلَى الْفَاعِلِ إِنَّمَا تَكُونُ بِالصَّحَةِ وَالْإِمْكَانِ إِذَا كَانَ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ
الْثَامَةِ، فَإِذَا اخْتَرَعَهُ وَبِمَا هُوَ عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ وَنَسِبَ إِلَيْهِ الْفِعْلُ لَمْ يَجِبْ بِهِ وَأَمَّا الْفَاعِلُ الثَّامُ
الْفَاعِلِيَّةُ الَّذِي هُوَ وَحْدَهُ عِلَّةٌ تَامَّةٌ كَالْوَاجِبِ تَعَالَى فَلَا مَعْنَى لِكُونِ نِسْبَةِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ إِلَيْهِ
بِالْإِمْكَانِ، أَعْنَى كَوْنِ التَّسْبِيبَيْنِ مُتَسَاوِيَتَيْنِ.

وَأَمَّا الْأَعْتَرَاضُ عَلَيْهِ بِأَنْ لَازِمَ كَوْنُ فِعْلِهِ وَاجِبًا كَوْنُهُ تَعَالَى مُوجِبًا - بِالْفَتْحِ - مُجْهَرًا
عَلَى الْفِعْلِ وَهُوَ بِنَا فِي الْقُدْرَةِ.

فَمُنْذِفِعَ بِأَنْ هَذَا الْوَجُوبُ مُلْحَقٌ بِالْفِعْلِ مِنْ قِبَلِهِ تَعَالَى وَهُوَ أَثَرُهُ وَلَا مَعْنَى بِكَوْنِ أَثَرِ
الشَّيْءِ التَّالِيَةِ لَهُ فِي وُجُودِهِ مُؤَثِّرًا فِي ذَاتِ الشَّيْءِ الْفَاعِلِ وَكَيْسَ هُنَاكَ فَاعِلٌ آخَرُ يُؤَثِّرُ فِيهِ
تَعَالَى بِمَعْلَمِهِ مُصْطَرَفًا إِلَى الْفِعْلِ.

وَكَذَلِكَ فَسَادُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ: إِنَّ حِسَّةَ الْفِعْلِ تَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ
الزَّمَانِيِّ، فَالْفِعْلُ غَيْرُ الْمَسْبُوقِ بِعَدَمِ زَمَانِيٍّ مُتَّبِعٍ.

وَجِهُ الْقَصْدِ أَنَّهُ مُبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنْ عِلَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْحُدُوثُ دُونَ
الْإِمْكَانِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيِّطَالُهُ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَالْعُلُولِ، عَلَى أَنَّهُ مُنْقُوضٌ بِنَفْسِ الزَّمَانِ،
فَكَوْنُ إِجَادِ الزَّمَانِ مَسْبُوقًا بِعَدَمِهِ الزَّمَانِيِّ إِبْتِثَاتٌ لِلزَّمَانِ قَبْلَ نَفْسِهِ وَاسْتِحَالَتُهُ ضَرُورِيَّةٌ
وَكَذَلِكَ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ بِأَنْ الْقُدْرَةَ إِنَّمَا تَحْدُثُ مَعَ الْفِعْلِ وَلَا قُدْرَةَ عَلَى فِعْلٍ قَبْلَهُ.

وَجِهُ الْقَصْدِ أَنَّهُمْ يَرَوْنَ أَنَّ الْقُدْرَةَ هِيَ صِحَّةُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، فَلَوْ تَرَكَ الْفِعْلُ زَمَانًا ثُمَّ
فَعَلَ صَدَقَ عَلَيْهِ قَبْلَ الْفِعْلِ أَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ وَهِيَ الْقُدْرَةُ عَلَى أَنَّهُ يُنَاقِضُ مَا
تُسَلِّمُوهُ أَنَّ الْفِعْلَ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْقُدْرَةِ، فَإِنَّ مَقْيَةَ الْقُدْرَةِ وَالْفِعْلِ تَنَاقَى تَوَقَّفُ أَحَدِهِمَا عَلَى
الْآخَرِ.

درس چهل و ششم

(۴۶)

فصل سیزدهم

در سکون^(۱)

حرکت و سکون در جسم واحد از یک جهت در زمان واحد جمع نمی‌شوند پس بین آندو، تقابل وجود دارد.

حرکت از قبیل امر و جودی است برای اینکه حرکت یک نوع و نحوی از وجود سیال می‌باشد ولیکن سکون، امر وجودی نیست زیرا اگر سکون امر وجودی می‌بود لابد وجود ثابتی می‌شد که از هر جهت بالفعل است.

و بدیهی است که از قبیل موجودات ثابت نیست زیرا که وجودهای ثابت یعنی وجودهای مجزّد (از ماده) نه خودشان سکون هستند و نه دارای سکون پس حرکت، از قبیل امر وجودی و سکون از قبیل امر عدمی است پس تقابل بین آندو از قبیل تضایف و تضاد نیست (زیرا در تقابل تضاد و تضایف دو امر متضاد و دو امر متضایف هر دو امر وجودی هستند) و از قبیل متناقضان نیز محسوب نمی‌شوند و گر نه سکون، صادق می‌آید بر هر چیزیکه حرکت نیست مثل عقول مفارقی که آنها از هر جهت بالفعل هستند و مثل افعال

.....

۱- اسفار ج ۳ ص ۱۸۹ - طبیعیات شفا هفتم از رابعة اول - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۹۴ و ص ۵۹۷. (شارح)

عقول مفارق (در حالیکه سکون بر عقول مفارق و افعال آنها هرگز صدق نمی‌کند).
پس سکون، عدم حرکت است از چیزیکه شأن آن حرکت بود پس تقابل بین اندو
تقابل «عدم و ملکه» است.

نکته قابل ذکر:

نکته قابل ذکر در اینجا این است که برای سکون (مطلقاً)، مصداقی در میان جواهر
مادی نیست زیرا گذشت که جوهرهای مادی، وجود سیال دارند و از یک حرکت دائمی و
مستمر در ذات و جوهر خود برخوردارند این حرکت (بِ قُوَّة محض در هیولای اوّل شروع و تا
به فعلیت محض و خالص بر می‌گردد و این همان نظریه حرکت جوهری است که مقداری از
بحثهای آن سابقاً گذشت).

و نیز سکون از قبیل اعراضی که تابع موضوعات جوهری خودشان در حرکت می‌باشند
نیست زیرا این اعراض، قائم بر موضوعات جوهری خویش می‌باشند (اگر موضوعات، دائماً
در حرکت هستند پس اعراض تابع آنها نیز، همواره در حرکت می‌باشند).
آری برای موضوعات مادی، سکون نسبی وجود دارد چه بسا موضوعات مادی،
متلبس به سکون می‌شوند با مقایسه به حرکات ثانوی که در چهار مقوله غرضی (که عبارت از
کم و کیف و این و وضع می‌باشد) وجود دارد.

فصل چهاردهم

در انقسامات حرکت^(۱)

حرکت به انقسام امور ششگانه‌ای که ذات حرکت متعلق به آنها می‌شود (و عبارت‌اند از: مبدأ و منتهی، مسافت، موضوع، زمان، و فاعل حرکت) به اقسامی منقسم میگردد:

قسم اول: انقسام حرکت به انقسام مبدأ و منتهی مثل حرکت از این مکان مثلاً به مکان دیگری و حرکت از (حالت) قعود به (حالت) قیام و مثل حرکت از رنگ خاصی (مثل سفیدی) به رنگ دیگری (مثل سیاهی) و مثل حرکت جسم از اندازه خاصی به اندازه دیگری.

قسم دوم: انقسام حرکت به انقسام مقوله‌ای (که حرکت در آن روی میدهد یعنی مسافت) مثل حرکت در کیف و در کم و در این و در وضع.

قسم سوم: انقسام حرکت به انقسام موضوع مثل حرکت نبات و حرکت حیوان و حرکت انسان.

قسم چهارم: انقسام حرکت به انقسام زمان مثل حرکت شبانه و حرکت روزانه و حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

قسم پنجم: انقسام حرکت به انقسام فاعل مثل حرکت طبیعی و حرکت قسری و

۱- طبیعیات شفا فصل دوم تا ششم از رابطة اول - التحصیل ص ۴۳۴ و ص ۴۴۳ و ص ۵۸۷ و ص ۵۹۵ و ص ۶۱۹ و ص ۶۲۲ مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۵۹۸ و ص ۶۰۴ و ص ۶۰۶ و ص ۶۱۲ - اسفار ج ۲ ص ۱۹۳ و ص ۲۰۰ و ص ۲۳۲. (شارح)

حرکت نفسانی، فلاسفه در این زمینه گفته‌اند که فاعل قریب در جمیع این صور همان، طبیعت است و حرکات نفسانی بر اساس تسخیر قوای طبیعی، انجام می‌گیرد چنانکه سابقاً به آن اشاره شد.

و نیز گفته‌اند که (فاعل) متوسط بین طبیعت و بین حرکت، همان (طبیعت و) مبدا، میلی است که طبیعت آن را در متحرک ایجاد می‌کند و تفصیل کلام در این باره در باب طبیعت ذکر شده (مراجعه کنید)

خاتمه بحث در این مرحله^(۱)

همانطور که قوه بر مبدا قبول، و پذیرش (یعنی مادهٔ اولی و هیولای اولی که قوه محض بوده، مبدا تمام انفعالات می‌باشد) استعمال می‌شود همانطور بر مبدا فعل نیز استعمال می‌شود خصوصاً هنگامی که مبدا فعل قوی و شدید باشد همانطور که قوای طبیعی در مادی آثار طبیعی و قوای نفسانی در مادی آثار نفسانی از قبیل دیدن و شنیدن و تخیل و غیر اینها بکار برده می‌شود و این قوهٔ فاعلی هنگامیکه مقارن با علم و اراده (و مشیت) گردد بنام «قدرت حیوان» نامیده می‌شود.^(۲)

و «قدرت حیوان» علت فاعلی است که تمامیت آن بطوریکه فعل با آن علت، واجب شود متوقف بر امور خارجی است مثل حضور ماده، قابل و برقرار شدن وضع مناسب برای ایجاد فعل و صلاحیت ادوات (و اسباب) فعل و غیر اینها از امور خارجی است پس هنگامیکه همه این امور، جمع بشود علت فاعل، تام بوده فعل، واجب می‌گردد.

و از اینجا فساد و بطلان تعریف و تحدید بعضی از فلاسفه، مطلق قدرت را (خواه در مورد واجب‌الوجود و خواه قدرت در مجزئات و خواه قدرت در حیوان) به اینکه قدرت، چیزی (و حالتی) است که فعل و ترک (هر دو) با آن حالت، صحیح می‌شود، روشن می‌گردد.

۱- اسفار ج ۳ ص ۵۰ و به بعد - الهیات شفا مقاله چهارم فصل دوم. (شرح)

۲- اسفار ج ۳ ص ۸ و ص ۱۵ (شرح)

وجه فساد و بطلان تعریف بالا از قدرت، این است که نسبت فعل و ترک به فاعل، به صحیح بودن صدور فعل و ترک از او هنگامی صحیح بوده، ممکن است که فاعل دومی علت تائنه باشد پس هنگامی که فاعل به تنهایی شروع به فعل کند (بدون اینکه شرائط و معدّات، موجود باشد و موانع مفقود) از این جهت که او علت ناقص است و فعل، به او نسبت داده شده تحقق فعل (در این صورت) واجب نیست و اما فاعلی که فاعلیت آن تام است، آن فاعلی است که به تنهایی علت تائنه باشد مثل واجب الوجود پس معنا ندارد که نسبت فعل و ترک به او به نحو امکان باشد یعنی نسبت فعل و ترک هر دو باو بطور متساوی باشد.

اعتراض:

به مطلب بالا اعتراض شده که لازمه واجب و لازم بودن فعل واجب الوجود، این است که او در فعلش موجب (به فتح جیم) باشد یعنی بر انجام فعل خود، مجبور گردد و این، با قدرت (واجب الوجود) منافات دارد.

پاسخ از این اعتراض به این نحو است که این وجوب و لزوم از ناحیه خود واجب الوجود به فعل او ملحق شده و این وجوب، اثر فعل او است و معنا ندارد که اثر شیئی که از لحاظ وجود تابع خود شیء می باشد تأثیری در ذات شیء فاعل داشته باشد و بدیهی است که در اینجا فاعل دیگری نیست که در وجود او فعل خداوند مؤثر باشد و او را در انجام فعلش مضطرب و ناگزیر سازد.

دو قول باطل:

از مطالب گذشته فساد و بطلان دو قول دیگر نیز درباره قدرت معلوم و روشن می گردد:

قول اول: برخی (از متکلمین) گفته اند که صحت فعل (از فاعل) متوقف است بر اینکه فعل، مسبوق و متأخر بعدم زمانی باشد پس فعل عبر مسبوق و غیر متأخر بعدم زمانی، ممتنع و محال می باشد.

وجه بطلان این قول این است که این قول، مبنی است بر اینکه علت حاجت و نیاز معلول به علت، همان حدوث باشد نه امکان و در مباحث علت و معلول بطلان آن گذشت. علاوه بر این، این قول بخود زمان، نقض شده به این ترتیب که ایجاد زمان اگر مسبوق و متأخر بعدم زمانی آن باشد این به بداهت و ضرورت محال بوده و باطل می باشد زیرا لازمه آن، اثبات زمان قبل از تحقق خود زمان است و آن نیز عقلاً محال است (زیرا مستلزم اجتماع نقضین محال است).

قول دوم: اینکه عذای گفته اند که قدرت، تنها با فعل، حادث و پدید می آید، قبل از صدور فعل، قدرت بر آن فعل، محقق نیست.

وجه بطلان این قول نیز این است که فلاسفه عقیده دارند که قدرت عبارت از صحت فعل و ترک می باشد پس اگر فرض کنیم فعل، زمانی ترک گردد سپس فعل، انجام بگیرد در این صورت، قبل از فعل صادق می آید بر آن که صحیح است از فاعل، فعل و ترک آن و این معنای قدرت است.

علاوه بر این آنچه را که فلاسفه آنرا مسلم دانسته اند با این قول منافض است زیرا مسلم نزد فلاسفه این است که فعل، متوقف بر قدرت است پس فرض معیت قدرت با فعل که مبنای این قول است منافات با توقف فعل بر قدرت دارد.

خلاصہ درس چہل و ششم:

بین حرکت و سکون تقابل عدم و مکہ وجود دارد، حرکت از قبیل امر وجودی است و سکون از قبیل امر عدمی و این تقابل از قبیل تقابل تضایف و تضاد نبوده، از قبیل تقابل تناقض محسوب نمی‌شود.

توضیح آن در متن درس بیان گردیده است.

- در میان جواهر مادی برای سکون مطلق، مصداقی نیست ولی برای موضوعات مادی، سکون نسبی، وجود دارد و نیز سکون از قبیل اعراضی که تابع موضوعات خودشان در حرکت باشند نیست و وجه این دو مطلب در متن درس بیان گردیده است.

- حرکت با ملاحظه امور ششگانه‌ای که حرکت متعلق به آنها می‌شود به اقسامی منقسم می‌گردد:

۱-۲- انقسام حرکت به اقسام مبدأ و متہی.

۳- انقسام حرکت به انقسام مقولہ.

۴- انقسام حرکت به انقسام موضوع.

۵- انقسام حرکت به انقسام زمان.

۶- انقسام حرکت به انقسام فاعل.

مثال‌های هر یک از آنها در متن درس ذکر گردیده است.

- قوه همانطور که بر مبدأ قبول و پذیرش اطلاق می‌گردد بر مبدأ فعل نیز اطلاق می‌گردد مخصوصاً موردیکه مبدأ فعل شدید و قوی باشد مثل مبادی آثار طبیعی (یعنی قوای طبیعی) و مبادی آثار نفسانی (قوای نفسانی) و این قوه فاعلی اگر مقارن با علم و اراده باشد آنرا «قدرت حیوان» می‌نامند.

پس «قدرت حیوان» علت فاعلی است که تمامیت آن بطوریکه فعل با آن علیت، واجب شود متوقف بر امور خارجی است مثل حضور ماده قابل و برقرار شدن وضع مناسب

برای ایجاد فعل و صلاحیت ادوات و اسباب فعل و غیر اینها از امور خارجی.

و از اینجا بطلان قول برخی از فلاسفه که قدرت را اینگونه تعریف نموده‌اند که «قدرت چیزی و حالتی است که فعل و ترک هر دو با آن حالت صحیح می‌شود» واضح و روشن می‌گردد و وجه بطلان آن نیز در متن درس بیان گردیده است و به این وجه اعتراض شده که لازمه واجب و لازم بودن فعل واجب‌الوجود این است که او در فعلش فاعل موجب (به فتح جیم) باشد و این با قدرت واجب‌الوجود سازگار نیست.

و از این اعتراض پاسخ داده شده که در متن درس بیان گردیده است.

دریارهٔ «قدرت» دو قول و نظر دیگر از ناحیهٔ برخی از متکلمان ایراد گردیده است.

قول اول اینکه صحت فعل از فاعل متوقف بر این است که فعل، متأخر بعدم زمانی باشد پس فعل غیر متأخر بعدم زمانی، ممتنع و محال می‌باشد.

از این قول به دو وجه پاسخ داده شده است یکی پاسخ مبنائی است و دیگری پاسخ

نقضی هر دو را مرحوم استاد علامه در متن درس بیان کرده است مراجعه نمایند.

قول دوم اینکه عذمای معتقدند که قدرت تنها همراه فعل حادث می‌شود و قبل از صدور فعل قدرت بر آن محقق نیست.

از این قول نیز مرحوم استاد علامه به دو وجه پاسخ داده است به متن درس مراجعه

نمایند.

پرسشها:

- ۱- تقابل بین حرکت و سکون از میان انواع چهارگانه تقابل چه نوع نقابلی است؟ علت آنرا نیز بیان کنید.
- ۲- برای سکون مطلق، مصداقی در میان جوهر مادی نیست میدانید چرا؟ علت آن را بیان کنید.
- ۳- سکون از قبیل أعراضی که تابع موضوعات جوهری خودشان در حرکت می‌باشند نیست. علت آنرا ذکر کنید.
- ۴- حرکت به انقسام امور ششگانه‌ای که ذات حرکت متعلق به آنها می‌شود به اقسامی تقسیم میگردد آن اقسام ششگانه را بیای و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۵- برای قوه دو معنا ذکر شده آن دو معنی را ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۶- «قدرت حیوان» را معنی کنید، و تمامیت آن متوقف بر چیست؟ و مثالی نیز برای آن بیاورید.
- ۷- تعریف مطلق قدرت اعم از واجب‌الوجود و موجودات و حیوان به این نحو که قدرت حائتی است که فعل و ترک هر دو با آن حالت، صحیح می‌شود آیا صحیح است یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۸- آیا لازمه واجب و لازم بودن فعل واجب‌الوجود این است که او در فعلش موجب (به فتح جیم) باشد تا با قدرت واجب‌الوجود منافات داشته باشد یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۹- برخی گفته‌اند که صحت فعل از فاعل، متوقف است بر اینکه فعل، متأخر بعدم زمانی باشد پس فعل غیر متأخر بعدم زمانی ممتنع و محال می‌باشد، این قول بدو دلیل رد شده است آن دو دلیل را توضیح دهید.
- ۱۰- عده‌ای گفته‌اند که قدرت تنها با فعل حادث پدید می‌آید و قبل از صدور فعل، قدرت بر آن فعل، محقق نیست این وجه را نیز مرحوم استاد علامه بدو دلیل رد کرده است آن دو دلیل را بیان کنید.

الْمَرْحَلَةُ الْعَاشِرَةُ

فِي السَّبْقِ وَاللُّحُوقِ وَالْقَدَمِ
وَالْحُدُوثِ

وَفِيهَا ثَمَانِيَةُ فُصُولٍ:

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْأَرْبَعُونَ

(٢٧)

الفصل الأول

فِي السَّبْقِ وَالْتَحْقُوقِ وَهُمَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ

يُشَبَّهُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلُ مَا عُرِفَ مِنْ مَعْنَى التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ مَا كَانَ مِنْهُمَا بِحَسَبِ الْحِسِّ كَأَنْ يُفَرِّضَ مَبْدَأُ يَشْتَرِكُ فِي النَّسَبَةِ إِلَيْهِ أَمْرَانِ، مَا كَانَ لِأَحَدِهِمَا مِنَ النَّسَبَةِ إِلَيْهِ قَبْلَ الْآخَرِ، وَ لَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ لِلأَوَّلِ فَهُوَ لِلثَّانِي، فَيُسَمَّى مَا لِلأَوَّلِ مِنَ الْوَصْفِ تَقَدُّمًا وَمَا لِلثَّانِي تَأَخُّرًا، كَمِحْرَابِ الْمَسْجِدِ يُفَرِّضُ مَبْدَأُ يَشْتَرِكُ فِي النَّسَبَةِ إِلَيْهِ الْإِمَامُ وَالْمَأْمُومُ فَمَا لِلإِمَامِ مِنَ نَسَبَةِ الْقُرْبِ إِلَى الْمِحْرَابِ فَهُوَ لِلإِمَامِ، وَلَا عَكْسَ نَالِإِمَامٍ مُتَقَدِّمٌ وَالْمَأْمُومُ مُتَأَخِّرٌ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ وَصْفَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ يَخْتَلِفَانِ بِاخْتِلَافِ الْمَبْدَأِ الْمَفْرُوضِ، كَمَا أَنَّ الْإِمَامَ مُتَقَدِّمٌ وَالْمَأْمُومَ مُتَأَخِّرٌ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ عَلَى تَقْدِيرِ فَرَضِ الْمِحْرَابِ مَبْدَأً، وَلَوْ فَرَضَ الْمَبْدَأُ هُوَ الْبَابُ كَانَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ وَكَانَ الْمَأْمُومُ مُتَقَدِّمًا وَالْإِمَامُ مُتَأَخِّرًا.

وَلَا يَنْفَارُ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ أَيْضًا بَيْنَ أَنْ يَكُونَ التَّرْتِيبُ وَضَعِيًّا اِعْتِبَارِيًّا كَمَا فِي الْمِثَالِ السَّابِقِ أَوْ طَبِيعِيًّا كَمَا إِذَا فَرَضْنَا مَثَلًا الْجَنَسَ ثُمَّ النَّبَاتَ ثُمَّ الْحَيَوَانَ ثُمَّ الْإِنْسَانَ فَإِنْ فَرَضْنَا الْمَبْدَأَ هُوَ الْجَنَسُ كَانَ النَّبَاتُ مُتَقَدِّمًا وَالْحَيَوَانُ مُتَأَخِّرًا وَإِنْ فَرَضْنَا الْمَبْدَأَ هُوَ الْإِنْسَانُ كَانَ الْحَيَوَانُ مُتَقَدِّمًا وَالنَّبَاتُ مُتَأَخِّرًا، وَيُسَمَّى هَذَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ تَقَدُّمًا وَتَأَخُّرًا بِحَسَبِ الرُّتَبَةِ.

فَمَعْمُومًا ذَلِكَ فَاعْتَبِرُوهُ فِي مَوْرِدِ الشَّرَفِ وَالْفَضْلِ وَالْحُسْنَةِ وَمَا يَنْسَبُ بِهِ ذَلِكَ جَمًّا
يَكُونُ فِيهِ زِيَادَةٌ مِنَ الْمَعْنَوِيَّاتِ، كَتَقَدُّمِ الْعَالَمِ عَلَى الْجَاهِلِ وَالشُّجَاعِ عَلَى الْجَبَانِ فَبِاعْتِبَارِ
النُّوعِ يَأْتَارُ كَمَا لِه مَبْدَأٌ مَثَلًا يَخْتَلِفُ فِي النِّسْبَةِ إِلَيْهِ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ وَالشُّجَاعُ وَالْجَبَانُ، وَ
يَسْتَيَانِ تَقْدُّمًا وَتَأَخُّرًا بِالشَّرَفِ.

وَانْتَقِلُوا أَيْضًا إِلَى التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ الزَّمَانِيِّينَ بِمَا أَنَّ الْجُزْئَيْنِ مِنَ الزَّمَانِ كَالْيَوْمِ
وَالْأَمْسِ يَشْتَرِكَانِ فِي سَمَلِ قُوَّةِ الْأَجْزَاءِ اللَّاحِقَةِ، لَكِنْ مَا لِأَحَدِهِمَا وَهُوَ الْيَوْمُ مِنَ الْقُوَّةِ
الْمَحْمُولَةِ مَحْمُولَةٌ لِلْآخَرِ وَهُوَ الْأَمْسُ، وَلَا عَكْسَ، لِأَنَّ الْأَمْسَ يَحْمِلُ قُوَّةَ الْيَوْمِ بِخِلَافِ الْيَوْمِ،
فَأَنَّهُ يَحْمِلُ فِعْلِيَّةً نَفْسَهُ وَالْفِعْلِيَّةُ لَا تَجَامِعُ الْقُوَّةَ وَلِذَا كَانَ الْجُزْأَنِ مِنَ الزَّمَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي
فِعْلِيَّةِ الوجودِ فَبَيْنَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ تَقَدُّمٌ وَتَأَخُّرٌ لَا يَجَامِعُ الْمُتَقَدِّمُ مِنْهَا التَّأَخُّرَ بِخِلَافِ سَائِرِ
أَنْشَاءِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ. وَكَذَا بَيْنَ الْحَوَادِثِ الَّتِي هِيَ حَرَكَاتٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى الزَّمَانِ تَقَدُّمٌ وَ
تَأَخُّرٌ زَمَانِيٌّ يَتَوَسَّطُ الزَّمَانُ الَّذِي هُوَ تَعَيَّنُهَا كَمَا أَنَّ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ الْإِمْتِدَادَاتِ الثَّلَاثَةَ
يَتَوَسَّطُ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ الَّذِي هُوَ نَعْيَتُهُ.

وَقد تَبَيَّنَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ فِي الوجودِ أَقْسَامًا أُخَرُ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ الْحَقِيقِيَيْنِ
فَأَسْتَفْرَهُمَا فَانْهَوْهَا - أَعْمَ مِنَ الْإِعْتِبَارِيَّةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ - إِلَى تِسْعَةِ أَقْسَامٍ:

الْأَوَّلُ وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ مَا بِالرُّتْبَةِ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَمَا بِالشَّرَفِ وَمَا بِالزَّمَانِ وَ
قد تَقَدَّمَتْ.

الرَّابِعُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالطَّبِيعِ وَمَا تَقَدَّمُ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ عَلَى الْمَعْلُولِ حَيْثُ يَرْتَفِعُ
بَارْتِفَاعُهَا الْمَعْلُولُ وَلَا يَجِبُ بوجُودِهَا وَتَأَخُّرُ مَعْلُولِهَا عَنْهَا.
الخَامِسُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالْقِلَّةِ وَمَا تَقَدَّمُ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ الَّتِي يَجِبُ بوجُودِهَا الْمَعْلُولُ
عَنِ مَعْلُولِهَا وَتَأَخُّرُ مَعْلُولِهَا عَنْهَا.

السادسُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالْجَوْهَرِ وَمَا تَقَدَّمُ أَجْزَاءُ الْمَاهِيَةِ مِنَ الْجَنَسِ وَالْفَصْلِ
عَلَيْهَا وَتَأَخَّرُهَا عَنْهَا بِنَاءً عَلَى أَصَالَةِ الْمَاهِيَةِ وَتَسْنَى هَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَخِيرَةُ أَعْنَى مَا بِالطَّبِيعِ وَ
مَا بِالْعِلَّةِ وَمَا بِالْجَوْهَرِ تَقْدُّمًا وَتَأَخُّرًا بِالذَّاتِ.

السَّابِعُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالذَّهْرِ وَمَا تَقَدَّمُ الْقِلَّةُ التَّامَّةُ عَلَى مَعْلُولِهَا وَتَأَخَّرُ مَعْلُولِهَا

عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته كما في التقدّم والتأخّر بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانصافه عن وجوده وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها كتقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة. زاد هذا القسم السيد المحقق الداماد، ره.

الثامن التقدّم والتأخّر بالحققة والمجاز وهو أن يشترك أمران في الإتيان بوصف، غير أن أحدهما بالذات والآخر بالعرض فالمتصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتصف به بالعرض، وهو متأخّر كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به بناء على أن الوجود هو الأصل في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وهذا القسم زاده صدر المتألهين، قده.

التابع التقدّم والتأخّر بالحق وهو تقدّم وجود العلة القائمة على وجود معلولها عنه وهذا غير التقدّم والتأخّر بالعلية. زاده صدر المتألهين، قده.

قال في الأسفار: «و بالجملة، وجود كل علة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا التحو من التقدّم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول بتقدّم بالعلية. وأما تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمها حكم شيء واحد له شئون وأطوار وله تطوّر من طور إلى طور»، انتهى. (ج ٣، ص ٢٥٧).

مرحله دهم:

در سبق و لحوق و قدم و حدوت

این مرحله ۸ فصل دارد:

درس چهل و هفتم

(۴۷)

فصلِ اوّل

در سبق و لحوق که عبارت از تقدّم و تأخّر است^(۱)

اوّلین معنائی که از تقدّم و تأخّر شناخته شده، معنائی است که به حسب حسّ انسان، از آن دو ادراک می‌کند مثل اینکه میدنی فرض شود که دو امر در نسبت دادن به آن، مشترک باشند بطوریکه که آنچه بر یکی از این دو، نسبت داده می‌شود به دیگری نیز نسبت داده شود (یعنی در نسبت دادن به یک مبدأ این دو امر، مشترک هستند) و لکن اینطور نیست که هر آنچه برای امر اوّل است برای امر دوم نیز باشد پس وضعی که برای امر اوّل است تقدّم نامیده می‌شود و آنچه از وصف برای امر دوم است تأخّر می‌باشد مثل محراب مسجد که فرض می‌شود میدنی است که امام و مأموم نسبت به آن مبدأ، مشترک می‌باشند پس آنچه برای امام است او نسبت قرب و نزدیکی به محراب (که مبدأ مقایسه امام و مأموم نسبت به آن می‌باشد) این، مخصوص امام است و روشن است هر آنچه که مخصوصی امام است و آن،

۱- الّهیات شفا مقائده چهارم فصل اوّل - اسفار ج ۲ ص ۲۵۸ - تعلیقه مالأصدرا بر الّهیات شفا ص ۱۵۴
مطارحات ص ۳۰۲ و ص ۳۰۷ - قبسات ص ۶۱ و ص ۳۰۲ - اسفار ج ۳ ص ۲۵۹ و ص ۲۶۶ و مطارحات ص ۳۰۴ و التحصیل ص ۴۲۷. (شارح)

قرب به محراب می‌باشد طبعاً برای مأموم، چنین حالتی وجود ندارد زیرا حالت مأموم، دوری از محراب است که این، برای امام نیست پس امام، متقدم و مأموم متأخر است.

بدیهی و معلوم است که دو وصف تقدم و تأخر به اختلاف مبدا مفروض (مثل محراب) مختلف می‌باشند همانطور که در مثال نامبرده امام، متقدم (نسبت به محراب) و مأموم، متأخر است (نسبت به محراب) و این، در صورتی است که مبدأ فرض و تقدیر ما، محراب باشد حال اگر فرض کنیم مبدا تقدیر و فرض دربی (از دربهای یک مکان) باشد چه بسا ممکن است امر به عکس باشد یعنی مأموم نسبت به آن درب از امام متقدم و امام، متأخر باشد.

و امر در مطلب بالا تفاوت نمی‌کند بین اینکه ترتیب، وضعی اعتباری باشد چنانکه در مثال سابق گفته شد (مثل تقدم و تأخر و امام و مأموم نسبت به محراب که به اعتبار حکم شارع که امام باید مقدم بر مأموم باشد)

یا اینکه ترتیب، طبعی باشد چنانچه فرض کنیم مثلاً جسم سپس نبات سپس حیوان سپس انسان حال اگر مبدا جسم باشد نبات متقدم است و حیوان متأخر و اگر مبدا را انسان فرض کنیم حیوان متقدم و نبات متأخر است و این نوع تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به حسب «رتبه» نامیده می‌شود.

فلاسفه معنای تقدم و تأخر را عمومیت داده، آنرا در مورد شرف و فضل و خست و شبیه این موارد را که از قبیل معنویات بوده و زیادت در آنها، فرض می‌شود مثل تقدم عالم بر جاهل و شجاع بر ترسو اعتبار کرده‌اند.

پس اگر نوع را به ملاحظه آثار کمالش مثلاً اعتبار کرده، مبدا قرار دهیم در این صورت نسبت عالم و جاهل و شجاع و ترسو نسبت به آن مختلف می‌گردند و این نوع تقدم و تأخر بنام تقدم و تأخر به حسب «شرف» نامیده می‌شود.

و از امور بالا نیز فلاسفه به تقدم و تأخر زمانی منتقل شدند از این جهت که دو جزء از زمان مثل امروز و دیروز، در حامل بودن قوه اجزاء لاحق، با هم مشترکند ولیکن قوه‌ای را که امروز آن را حامل است دیروز نیز آن را حامل هست و عکس این درست نیست زیرا دیروز،

حامل قوهٔ امروز است بخلاف امروز برای اینکه امروز فعلیت خودش را حامل است و فعلیت یک شیء با قوهٔ آن یک جا جمع نمی‌شود.

و از اینجا است که می‌گوییم دو جزء از زمان در فعلیت وجود، مجتمع نیستند پس بین اجزاء زمان تقدّم و تأخّر است بطوریکه اجزاء متقدّم از زمان با اجزاء متأخّر از آن با هم جمع نمی‌شوند بخلاف سایر اقسام تقدّم و تأخّر. و هم چنین بین حوادثی که آنها، حرکات منطبق بر زمان هستند تقدّم و تأخّر زمانی وجود دارد. منتهی این تقدّم و تأخّر بتوسط خود زمان بوده، زمانی که عین تعین حوادث می‌باشد همانطور که برای جسم طبیعی امتداد سه گانه (طول و عرض و عمق) می‌باشد به توسط جسم تعلیمی که در حقیقت باعث تعین جسم طبیعی (و پیدایش امتدادهای سه گانه طول و عرض و عمق در ظرف تحقق و خارج) می‌باشد، و از مطالب بالا فلاسفه متنبه شدند که اقسام دیگری از تقدّم و تأخّر حقیقی وجود دارد و آنرا استقراء کرده و آنها را اعم از اعتباری و حقیقی^(۱) به نه قسم رساندند.

قسم اول: تقدّم و تأخّر به رتبه.

قسم دوم: تقدّم و تأخّر به شرف.

قسم سوم: تقدّم و تأخّر به زمان که بیان آنها گذشت.

قسم چهارم: تقدّم و تأخّر طبیعی.

و آن، تقدّم علت ناقصه بر معلول خودش جائیکه معلول با ارتفاع علت مرتفع می‌شود و لکن با وجود علت ناقصه و تحقق آن، وجود معلول و تأخّر آن از علت ناقصه واجب نیست.

قسم پنجم: تقدّم و تأخّر علی و معلولی

و آن، تقدّم علت تامه بر معلولش می‌باشد علت تامه‌ای که وجود معلول مستند به وجود او بوده و واجب است وجود معلول از وجود علت تامه خودش متأخّر باشد.

قسم ششم: تقدّم و تأخّر جوهری

۱- اسفار ج ۳ ص ۲۵۷ - التحصیل ص ۴۶۷ - مباحث مسترقیه ج ۱ ص ۴۲۶ -- تلویحات ص ۲۹ - شوارق

فصل اوّل مساله ۲۶ - معارفات ص ۳۰۷. (شارح)

و آن تقدّم اجزاء ماهیت از جنس و فصل بر خود ماهیت و تأخّر ماهیت از این اجزاء بنابر اینکه 'صل در تحقق، ماهیت باشد نه وجود و این سه نوع تقدّم (یعنی تقدّم و تأخّر بالطبع و تقدّم و تأخّر علی و معلولی و تقدّم و تأخّر جوهری) را «تقدّم و تأخّر بالذات» نیز می‌نامند.

قسم هفتم - تقدّم و تأخّر دهری

و آن، تقدّم و تأخّر علّت تافه بر معلولش و تأخّر معلولش بر علّت تافه خودش می‌باشد لکن نه از 'ین جهت که علّت تافه، وجود معلول را ایجاب و اضافه کرده است همانطور که در تقدّم و تأخّر علی و معلولی، وضع چنین است بلکه از این جهت که وجود علّت تافه از وجود معلول، قابل انفکاک بوده و علّت تافه از وجود معلول، منفصل می‌باشد و عدم معلول در مرتبه وجود علّت تافه، یک نحو تقرّری دارد مثل تقدّم نشأت تجزّد عقلی بر نشأت ماده، این قسم از تقدّم و تأخّر بنام «تقدّم و تأخّر دهری نامیده می‌شود» و آنرا محقق داماد (ره) بر اقسام تقدّم و تأخّر اضافه کرده است و از ابداعات وی می‌باشد.

قسم هشتم - تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی

و آن، اشتراک دو شیء است در انصاف به یک وصف متنها انصاف یکی از آندو بالذات و دیگری بالعرض پس متصف به وصفی بالذات، متقدّم است بر شیء ای که متصف است به وصفی بالعرض و این، متأخّر است مثل تقدّم وجود «بر ماهیت موجود» بنابر این که وجود در موجودیت و تحقق، 'صیل است و ماهیت، بوجود، موجود است بالعرض. و این قسم نیز از ابداعات (فکری مرحوم) صدرالمتألهین شیرازی (قدس سره) می‌باشد.

قسم نهم - تقدّم و تأخّر بحق

و آن، تقدّم وجود علّت تافه بر وجود معلولش می‌باشد و این، غیر از تقدّم و تأخّر بالعینه است (که در قسم پنجم از اقسام تقدّم و تأخّر گفته شد که برای معلول، ذاتی مستقل از علّت اعتبار می‌شود که قائم به علّت نمی‌باشد اما در تقدّم و تأخّر به حق، معلول، وجودی مستقل از علّت ندارد بلکه وجودش در علّت بوده از شؤون و مراتب علّت محسوب می‌شود و این قسم

نیز از ابداعات فکری مرحوم ملاصدرا (ره) می‌باشد.

مرحوم صدر المتألهین (ره) در کتاب اسفار در این باره می‌گوید: «بطور کلی، وجود هر علتی بالذات موجب تقدّم بر وجود معلول خودش به این نحو از تقدّم می‌باشد زیرا حکماء، علت فاعلی را اینگونه تعریف کرده‌اند: «ما يُؤثِّرُ في شيءٍ مُغايرٌ للفاعل»

«علت فاعلی، آن چیزی است که مؤثر است در شی‌ای که مغایر با فاعل می‌باشد».

پس تقدّم ذات فاعل بر ذات معلول «تقدّم بالعلیه» است و اما تقدّم وجود علت (که یک وجود مستقل می‌باشد) بر وجود معلول تقدّم دیگری است (که آن یک نوع وجود رابطی و تعلقی است غیر تقدّم بالعلیه زیرا در این نوع از تقدّم، تأثیر و تأثری نیست و هم چنین فاعلیت و مفعولیّت نیست بلکه حکم آندو، حکم شیء واحدی است و برای این شیء واحد، بوده و از طوری شوون و اطواری بطور دیگر، تطواری وجود دارد.^(۱)

خلاصه درس چهل و هفتم:

فلاسفه اقسام تقدّم و تأخّر به حسب استقرار را به نه قسم رسانده‌اند:

قسم اوّل: تقدّم و تأخّر بر تبه یا حسی.

در این قسم دو وصف تقدّم و تأخّر به اختلاف مبدأ مفروض (مثل محراب) مختلف می‌باشند همانطور که امام نسبت به محراب متقدّم و مأموم نسبت به آن متأخّر می‌باشد خواه اینکه ترتیب وضعی اعتباری باشد یا ترتیب طبیعی مثلاً فرض کنیم جسم سپس نبات سپس حیوان سپس انسان.

قسم دوّم: تقدّم و تأخّر به شرف مثل تقدّم عالم بر جاهل و شجاع بر ترسو.

قسم سوّم: تقدّم و تأخّر بزمان از این جهت که دو جزء از زمان مثل امروز و دیروز در حامل بودن قوّه اجزاء لاحق با هم مشترکند ولکن قوّه‌ای را که امروز آنرا حامل است دیروز نیز آنرا حامل است و عکس آن درست نیست.

وجه عدم صحّت آن در متن درس بیان گردیده است.

پس دو جزء از زمان در فعلیت وجود مجتمع نیستند و بین اجزاء زمان تقدّم و تأخّر است بطوریکه اجزاء متقدّم از زمان با اجزاء متأخّر از آن با هم جمع نمی‌شوند بخلاف سایر اقسام تقدّم و تأخّر.

قسم چهارم: تقدّم و تأخّر طبیعی و آن تقدّم علت ناقصه بر معلول خودش چنانکه معلول با ارتفاع علت مرتفع می‌شود ولکن با وجود علت ناقصه وجود معلول و تأخّر آن از علت ناقصه واجب نیست.

قسم پنجم: تقدّم و تأخّر علی و معلولی و آن تقدّم علت تامه بر معلولش می‌باشد.

قسم ششم: تقدّم و تأخّر جوهری و آن تقدّم اجزاء ماهیت از جنس و فصل بر خود ماهیت و تأخّر ماهیت از این اجزاء بنا بر اصالت وجود نه ماهیت، این سه نوع تقدّم و تأخّر اخیر را «تقدّم و تأخّر بالذات» نیز می‌نامند.

قسم هفتم: تقدّم و تأخّر علّت تامّه بر معلولش و تأخّر معلول بر علّت تامّه خودش می‌باشد لکن نه از این جهت که علّت تامّه وجود معلول را ایجاب و افاضه کرده است همانطور که در تقدّم و تأخّر علی و معلولی چنین است بلکه از این جهت که وجود علّت تامّه از وجود معلول قابل انفکاک بوده و علّت تامّه از وجود معلول منفصل بوده و عدم معلول در مرتبه وجود علّت تامّه یک نحو تقزری دارد مثل تقدّم نشأت تجزّد عقلی بر نشأت ماده، این قسم از تقدّم و تأخّر بنام تقدّم و تأخّر «دهری» نامیده می‌شود و این از ابتکارات فکری مرحوم محقق داماد (ره) می‌باشد.

قسم هشتم: تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی و آن اشتراک دو شیء است در اتّصاف به یک وصف متبها اتّصاف یکی از آن دو بالذّات و دیگری بالعرض. توضیح آن در متن درس ذکر شده است.

قسم نهم: تقدّم و تأخّر حقّ و آن تقدّم وجود علّت تامّه بر وجود معلولش، فرق این قسم و قسم تقدّم و تأخّر بالعلیه در متن درس بیان شده است. و توضیح آن در عبارت مرحوم ملاصدرا منقول از اسفار ج ۳ ص ۲۵۷ در آخر درس ذکر شده است مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- تقدّم و تأخّر به حسب رتبه را معنی و برای آن مثالی بزنید جائیکه ترتیب، وضعی اعتباری باشد و یا اینکه ترتیب طبیعی باشد برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۲- تقدّم و تأخّر به شرف را معنی کنید و فرق آنها با تقدّم و تأخّر به حسب رتبه بیان نمایند و مثالی نیز برای آن بیاورید.
- ۳- تقدّم و تأخّر زمانی را ذکر کنید و فرق این نوع تقدّم با سایر اقسام تقدّم را بیان و برای آن مثالی نیز ذکر کنید.
- ۴- تقدّم و تأخّر طبیعی و تقدّم و تأخّر علی و معلولی را توضیح دهید و فرق بین آنها را ذکر و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.
- ۵- معنی تقدّم و تأخّر جوهری را ذکر و برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۶- تقدّم و تأخّر «دهری» را معنی و فرق آنها با تقدّم و تأخّر علی و معلولی بیان و برای آن مثال نیز بیاورید، این نوع از تقدّم و تأخّر از ابداعات فکری کدام فیلسوف الهی می‌باشد؟
- ۷- معنای تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی را توضیح و برای آن مثالی بیاورید.
- ۸- تقدّم و تأخّر بحق را معنی و فرق آنها با تقدّم و تأخّر علی و معلولی بیان کنید. حاصل نظر ملاصدرا را در این مورد توضیح دهید.

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْأَرْبَعُونَ

(٢٨)

الفصل الثاني

فِي مَلَكَ السَّبْقِ وَاللَّحْقِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ

وَالْمُرَادُ بِهِ، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ، هُوَ الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ فِيهِ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِ وَ الْمُتَأَخَّرِ الَّذِي يَوْجَدُ مِنْهُ لِلْمُتَقَدِّمِ مَا لَا يَوْجَدُ لِلْمُتَأَخَّرِ وَلَا يَوْجَدُ مِنْهُ شَيْءٌ لِلْمُتَأَخَّرِ إِلَّا وَهُوَ مَوْجُودٌ لِلْمُتَقَدِّمِ.

فَلِأَنَّ التَّقَدُّمَ وَالتَّأَخُّرَ بِالرُّتْبَةِ هُوَ النَّسَبَةُ إِلَى الْمَبْدَأِ الْمَحْدُودِ كَاشْتِرَاكِ الْأَمَامِ وَ الْمَأْمُومِ فِي النَّسَبَةِ إِلَى الْمَفْرُوضِ مِنَ الْحَرَابِ أَوِ الْبَابِ مَعَ تَقَدُّمِ الْأَمَامِ لَوْ كَانَ الْمَبْدَأُ الْمَفْرُوضُ هُوَ الْحَرَابُ وَ تَقَدُّمِ الْمَأْمُومِ لَوْ كَانَ هُوَ الْبَابُ فِي الرُّتْبَةِ الْحِسِّيَّةِ، وَكَتَقَدُّمِ كُلِّ جِنْسٍ عَلَى نَوْعِهِ فِي تَرْتِيبِ الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعِ إِنْ كَانَ الْمَبْدَأُ الْمَفْرُوضُ هُوَ الْجِنْسُ الْعَالِي، وَتَقَدُّمِ كُلِّ نَوْعٍ عَلَى جِنْسِهِ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ، وَ مَلَكَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالشَّرَفِ اشْتِرَاكُ أَمْرَيْنِ فِي مَعْنَى مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُنْصَفَ بِالْفَضْلِ وَالْمُرْتَبَةِ أَوْ بِالرَّذِيلَةِ، كَاشْتِرَاكِ الشُّجَاعِ وَالْجَبَانِ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تُنْصَفَ بِفَضِيلَةِ الشُّجَاعَةِ، فَلِلشُّجَاعِ مَا لِلْجَبَانِ وَلَا عَكْسًا. وَمِثْلُهُ تَقَدُّمُ الْأَرْدَلِ عَلَى غَيْرِهِ فِي الرَّذَالَةِ. وَ مَلَكَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالزَّمَانِ هُوَ اشْتِرَاكُ جَزَائِنِ مَفْرُوضَيْنِ مِنْهُ فِي وَجُودِ مَقْصُودٍ مُتَصَرِّمٍ مُخْتَلِطٍ فِيهِ الْقُوَّةُ وَالْفِعْلُ يَتَوَقَّفُ فِيهِ فِعْلِيَّةُ أَحَدِهِمَا عَلَى قُوَّتِهِ مَعَ الْآخَرِ فَالْجُزْءُ الَّذِي مَعَهُ قُوَّةُ الْجُزْءِ الْآخَرِ هُوَ الْمُتَقَدِّمُ، وَ الْجُزْءُ الَّذِي يَخْلَاهُ هُوَ الْمُتَأَخَّرُ

كَالْيَوْمِ وَالْغَدِ. فَإِنَّهُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي وُجُودِ كَيْفٍ غَيْرِ قَارٍ يَتَوَقَّفُ فِعْلِيَّةُ الْغَدِ عَلَى تَحَقُّقِ قُوَّتِهِ مَعَ الْيَوْمِ، بِحَيْثُ إِذَا رُجِدَ الْغَدُ بِالْفِعْلِ فَقَدْ بَطُلَتْ قُوَّتُهُ وَانْصَرَمَ الْيَوْمُ، فَالْيَوْمُ مُتَقَدِّمٌ وَالْغَدُ مُتَأَخِّرٌ بِالزَّمَانِ.

وَبِمَلَكَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ الزَّمَانِيَيْنِ يَتَحَقَّقُ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بَيْنَ الْحَوَادِثِ الزَّمَانِيَّةِ بِتَوَسُّطِ الزَّمَانِ، لِمَا أَنَّهَا حَرَكَاتٌ ذَوَاتُ أَوْزَانٍ.

وَمَلَكَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالطَّبَعِ هُوَ الْوُجُودُ، وَيَخْتَصُّ الْمُتَقَدِّمُ بِأَنْ لَوْجُودِ الْمُتَأَخِّرِ تَوَقُّفًا عَلَيْهِ، بِحَيْثُ لَوْ لَمْ يَتَحَقَّقِ الْمُتَقَدِّمُ لَمْ يَتَحَقَّقِ الْمُتَأَخِّرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسِي. وَهَذَا كَمَا فِي التَّقَدُّمِ فِي الْعِلَّةِ النَّاقِصَةِ الَّتِي يَرْتَفِعُ بِارْتِفَاعِهَا الْمَعْلُولُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُهُ.

وَعَنِ سَمِيعِ الْأَشْرَاقِ أَنَّ التَّقَدُّمَ وَالتَّأَخُّرَ بِالزَّمَانِ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالطَّبَعِ لِأَنَّ مُرْجِعَهُ بِالْحَقِيقَةِ إِلَى تَوَقُّفِ وُجُودِ الْجُزْءِ الْمُتَأَخِّرِ عَلَى وُجُودِ الْمُتَقَدِّمِ، بِحَيْثُ يَرْتَفِعُ بِارْتِفَاعِهِ.

وَرَدَّ بَآئِهِمَا تَوَعُّنٌ مُتَعَابِرَانِ، فَمِنْ الْجَائِزِ فِيهَا بِالطَّبَعِ اجْتِمَاعُ الْمُتَقَدِّمِ وَالتَّأَخِّرِ فِي الْوُجُودِ بِخِلَافِ مَا بِالزَّمَانِ حَيْثُ يَمْتَنِعُ اجْتِمَاعُ الْمُتَقَدِّمِ وَالتَّأَخِّرِ مِنْهُ، بَلِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بَيْنَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ بِالذَّاتِ.

وَالْحَقُّ، أَنَّ إِبْتِنَاءَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالزَّمَانِ عَلَى التَّوَقُّفِ الْوُجُودِيِّ بَيْنَ الْحِزْنَيْنِ لَأَسْبِيلٌ إِلَى نَفْيِهِ، غَيْرَ أَنَّ الْوُجُودَ لَمَّا كَانَ غَيْرَ قَارٍ يَصَاحِبُ كُلَّ جُزْءٍ مِنْهُ قُوَّةُ الْجُزْءِ النَّسَائِيِ امْتِنَاعُ اجْتِمَاعِ الْحِزْنَيْنِ لِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ قُوَّةِ الشَّيْءِ مَعَ فِعْلِيَّةِ، وَالْمُسْلَمُ مِنْ كَوْنِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ ذَاتِيًّا فِي الزَّمَانِ كَوْنَهُمَا لَازِمَيْنِ لَوْجُودِهِ الْمُقْتَضَى غَيْرِ الْقَارِ بِاخْتِلَافِ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ فِيهِ.

فَمَنْ أَرَادَ إِجْرَاعَ مَا بِالزَّمَانِ إِلَى مَا بِالطَّبَعِ عَلَيْهِ أَنْ يَفْتَرَّ مَا بِالطَّبَعِ بِمَا فِيهِ التَّوَقُّفُ الْوُجُودِيُّ، ثُمَّ يَفْسِمَهُ إِلَى مَا يَجُوزُ فِيهِ الْاجْتِمَاعُ بَيْنِ الْمُتَقَدِّمِ وَالتَّأَخِّرِ، كَمَا فِي تَقَدُّمِ الْعِلَّةِ النَّاقِصَةِ عَلَى مَعْلُولِهَا، وَمَا لَا يَجُوزُ فِيهِ الْاجْتِمَاعُ، كَمَا فِي تَقَدُّمِ بَعْضِ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ عَلَى بَعْضٍ. وَالمَلَكَ فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالْعِلَّةِ اشْتِرَاكُ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ وَمَعْلُولِهَا فِي وُجُوبِ لَوْجُودِ مَعَ كَوْنِ وُجُوبِ الْعِلَّةِ - وَهِيَ الْمُتَقَدِّمَةُ - بِالذَّاتِ وَوُجُوبِ الْمَعْلُولِ - وَهُوَ الْمُتَأَخِّرُ - بِالْغَيْرِ.

وَمَلَكَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالتَّجَوُّهِ اشْتِرَاكُهُمَا فِي تَقَرُّرِ الْمَاهِيَةِ وَلِلْمُتَأَخِّرِ تَوَقُّفٌ

تَقَرَّرُ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ كَتَوَقُّفِ الْمَاهِيَةِ التَّامَةِ عَلَى أَجْزَائِهَا.
وَمِلَاكُ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالذَّهْرِ اشْتِرَاكُ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الوجودِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ مَا
فَوْقَهَا أَوْ مَادُونَهَا فِي الْوُقُوعِ فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ مَعَ تَوَقُّفِهَا الْعِنْيِيِّ عَلَى مَا فَوْقَهَا أَوْ تَوَقُّفِ
مَادُونِهَا عَلَيْهَا بِحَيْثُ لَا يَجَامِعُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ لِكُونَ عَدَمِ التَّوَقُّفِ مَأْخُودًا فِي مَرْتَبَةِ التَّوَقُّفِ
عَلَيْهِ كَتَقَدُّمِ عَالِمِ الْمَفَارِقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى عَالِمِ الْمَثَالِ وَتَقَدُّمِ عَالِمِ الْمَثَالِ عَلَى عَالِمِ الْمَادَّةِ.
وَمِلَاكُ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالْحَقِيقَةِ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الثَّبُوتِ الْأَعْمِ مِنَ الْحَقِيقِ وَالْمُجَازِيِّ وَ
لِلْمُتَقَدِّمِ، الْحَقِيقَةِ وَ لِلْمُتَأَخِّرِ، الْمُجَازِ كَتَقَدُّمِ الوجودِ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِأَصَالَتِهِ.
وَمِلَاكُ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ بِالْحَقِيقِ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الوجودِ الْأَعْمِ مِنَ الْمُسْتَقِلِّ وَالزَّائِطِ وَ
تَقَدُّمِ وجودِ الْعِلَّةِ بِالِاسْتِقْلَالِ وَتَأَخُّرِ وجودِ الْمَعْلُولِ بِكَوْنِهِ زَائِطًا.

الفصل الثالث

فی المعیة

وَمِنْ إِشْتِرَاكَ أَمْرَيْنِ فِي مَعْنَى غَيْرِ اخْتِلَافٍ بِالْكَالِ وَالنَّقْصِ اللَّذَيْنِ هُمَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ، لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ أَمْرَيْنِ ارْتَفَعَ عَنْهُمَا نَوْعٌ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ مَعْنَى فِي ذَلِكَ التَّوَسُّعِ، فَالْجَوَاهِرُ الْمَفَارِقَةُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا تَقَدُّمٌ وَتَأَخُّرٌ بِالزَّمَانِ وَلَا مَعِيَّةٌ فِي الزَّمَانِ فَالْمَعَانِ زَمَانًا يَجِبُ أَنْ يَكُونَا زَمَانَيْنِ مِنْ شَأْنِهِمَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ الزَّمَانِيَّانِ، فَإِذَا اشْتَرَكَا فِي مَعْنَى زَمَانِيٍّ مِنْ غَيْرِ تَقَدُّمٍ وَتَأَخُّرٍ فِيهِمَا الْمَعَانِ فِيهِ.

وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ تَقَابُلَ الْمَعِيَّةِ مَعَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمِلْكَةِ فَيُطْلَعُ بِإِشْتِرَاكِ أَمْرَيْنِ فِي مَعْنَى غَيْرِ اخْتِلَافٍ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ، وَالْحَالُ أَنَّ مِنْ شَأْنِهِمَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى وَالتَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ مِنَ الْمِلْكَةِ وَالْمَعِيَّةُ عَدَمِيَّةٌ.

فَالْمَعِيَّةُ فِي الرُّتْبَةِ كَمَعِيَّةِ الْمَأْمُومِينَ الْوَاقِفِينَ خَلْفَ الْأَمَامِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبْدَأِ الْمَقْرُوضِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الرُّتْبَةِ الْحُسْبِيَّةِ وَكَمَعِيَّةِ نَوَّاعِينَ أَوْ جِنْسَيْنِ تَحْتَ جِنْسٍ فِي الْأَنْوَاعِ وَالْأَجْنَاسِ الْمُرْتَبَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّوْعِ أَوِ الْجِنْسِ، وَالْمَعِيَّةُ فِي الشَّرَفِ كَشَجَاعَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ فِي الْمُلْكَةِ.

وَالْمَعِيَّةُ فِي الزَّمَانِ كَحَرَكَتَيْنِ وَاقِعَتَيْنِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِيهِ وَلَا يَتَحَقَّقُ مَعِيَّةٌ بَيْنَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ نَفْسِهِ حَيْثُ لَا يَخْلُو جُزْأَانِ مِنْهُ مِنَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ.

وَالْمَعِيَّةُ بِالطَّبَعِ كَالْجُرَيْنِ الْمُتَسَاوَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُلِّ وَالْمَعِيَّةُ بِالْعِلِّيَّةِ كَمَعْلُوكِي عِلَّةٍ رَاجِدَةٍ تَامَّةٍ وَلَا تَتَحَقَّقُ مَعِيَّةٌ بَيْنَ عِلَّتَيْنِ تَامَتَيْنِ، حَيْثُ لَا تَجْتَمِعَانِ عَلَى مَعْلُولٍ وَاحِدٍ، وَالْحَالُ فِي الْمَعِيَّةِ بِالْحَقِيقَةِ وَالْهَازِ وَفِي الْمَعِيَّةِ بِالْحَقِّ كَالْحَالِ فِي الْمَعِيَّةِ بِالْعِلِّيَّةِ.

وَالْمَعِيَّةُ بِالذَّهْرِ كَمَا فِي جَزَيْنِ مِنْ أَجْزَاءِ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْعَيْنِ لَوْ فُرِضَ فِيهَا كَثْرَةٌ.

الفصل الرابع

في معنى القدم والحادث وأقسامهما

إذا كان الماضي من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من وجود شيء آخر، كزيد مثلاً يمضي من عمره خمسون وقد مضى عمر عمرو أربعون سمي الأكثر زماناً عند العامة قديماً والأقل زماناً حادثاً. والمتحصل منه أن القديم هو الذي كان له وجود في زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد، أي إن الحادث مسبوق الوجود بالعدم في زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف القديم.

وهذان المعنيان المتحصلان إذا عتقهما وأخذنا حقيقتين كانا من الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود فانتقسم الموجود المطلق إليهما وصار البحث عنها بحثاً فلسفياً.

فالوجود ينقسم إلى قديم وحادث والقديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم والحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم.

والذي يصح أن يؤخذ في تعريف الحادث والقديم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة هي: السبق الزماني والسبق العلوي والسبق الدهري والسبق بالحق فأقسام القدم والحادث أربعة: القدم والحادث الزمانيان والقدم والحادث العلويان وهو المعروف بالذاتيين والقدم والحادث بالحق والقدم والحادث الدهريان ونبحث عن كل منها تفصيلاً.

درس چهل و هشتم

(۴۸)

فصل دوم

در ملاک سبق و لحوق در هر یک از اقسام بالا

مراد به ملاک چنانکه در فصل سابق اشاره گردید همان امر مشترک است بین متقدم و متأخر بطوریکه از این امر مشترک برای مقدم موجود می‌شود آنچه را که برای متأخر موجود نمی‌شود و نیز از این امر مشترک شی‌ای برای متأخر موجود نمی‌شود جز اینکه برای متقدم نیز موجود است.

پس ملاک تقدم و تأخر به حسب رتبه همان نسبت به مبدء محدود است مثل اشتراک امام و مأموم در نسبت به مبدء مفروض از محراب و یا درب (خاص) با تقدم امام اگر مبدء مفروض، محراب باشد و تقدم مأموم اگر مبدء مفروض درب باشد در رتبه حسی. و مثل تقدم هر جنسی بر نوع خودش در ترتب اجناس و انواع اگر مبدء مفروض، جنس عالی باشد و مثل تقدم هر نوعی بر جنس‌اش اگر امر بالعکس باشد (یعنی اگر مبدء مفروض، نوع سافل باشد).

و ملاک تقدم و تأخر به شرف همان اشتراک دو امر در یک معاکه از شأن آن، این است که متصف به فضل یا مزیت یا ردیلت بشود مثل اشتراک شجاع و ترسو در انسانیتی که از شأن آن این است که متصف شود به فضیلت شجاعت پس برای انسان شجاع همان چیزی

است که برای انسان ترسو است (انسانیت) و لکن عکس آن چنین نیست یعنی برای انسان ترسو نیست آنچه را که از فضیلت و مزیت علاوه بر انسانیت) برای انسان شجاع وجود دارد و مثل تقدّم و تأخّر به شرف تقدّم آزدل (یعنی کسی که رذالت را بیشتر دارد) بر غیر آزدل در رذالت.

ملاک تقدّم و تأخّر بزمان

و آن مشترک بودن دو جزء مفروض از زمان در وجودی (از زمان) که دارای انقضاء و انصرام (یعنی حالت گذرا) بوده، قوه و فعل در آن وجود، مختلط می‌باشد بطوریکه فعلیت یکی از آن دو، متوقّف است بر بالقوه بودن آن با دیگری پس جزئی که با آن قوه جزء دیگری است آن، متقدّم است و جزئی که بخلاف این باشد آن، متأخّر می‌باشد مثل امروز و فردا زیرا این دو مشترک‌اند در وجود (زمان) دارای کم (و مقدار) که غیر قاز (یعنی غیر ثابت) می‌باشد و فعلیت فردا متوقّف است بر تحقق بالقوه بودن آن همراه امروز بطوریکه اگر فردا بالفعل موجود شود، بالقوه بودن آن باطل و امروز، منصرم و منقضی می‌گردد پس امروز، متقدّم است و فردا، متأخّر است بزمان و با تحقق ملاک تقدّم و تأخّر به حسب زمان، تقدّم و تأخّر بین حوادث زمانی بتوسط زمان، محقق می‌گردد از این جهت که این حوادث، حرکات دارای زمانها می‌باشد.

ملاک تقدّم و تأخّر طبیعی

ملاک تقدّم و تأخّر طبیعی، وجود است پس متقدّم، مختصّ است به اینکه وجود متأخّر متوقّف بر وجود متقدّم است بطوریکه اگر متقدّم محقق نبوده باشد متأخّر نیز محقق نمی‌شود بدون عکس (یعنی اینطور نیست که وجود متقدّم، متوقّف بر وجود متأخّر باشد بطوریکه اگر متأخّر محقق نباشد متقدّم نیز محقق نبوده باشد).

و مثال این نوع تقدّم، تقدّم علت ناقص (بر معلول خودش) می‌باشد بطوریکه با ارتفاع علت ناقص معلول نیز مرتفع می‌گردد و از وجود علت ناقص، وجود معلول لازم نمی‌آید (زیرا فرض این است که علت، ناقص است یعنی علاوه بر وجود مقتضی، فقدان مانع و تحقق

شرائط، لازم است و مقروض اینکه جمیع آنها یا برخی از آنها وجود ندارد).

نظر شیخ اشراق:

از شیخ اشراق نقل شده است که تقدّم و تأخّر به حسب زمان داخل در تقدّم و تأخّر طبیعی است و دلیل ایشان این است که مرجع و برگشت تقدّم و تأخّر به حسب زمان، این است که وجود جزء متأخّر بر وجود جزء متقدّم، متوقف است بطوریکه متأخّر با ارتفاع متقدّم، مرتفع می‌گردد.

ردّ نظر شیخ اشراق:

نظریه ایشان ردّ شده به اینکه تقدّم و تأخّر به حسب زمان (یعنی تقدّم و تأخّر زمانی با تقدّم و تأخّر طبیعی دو نوع متغایر می‌باشند و از این رو جایز است در تقدّم و تأخّر طبیعی متقدّم و متأخّر (در ظرف وجود) با هم مجتمع باشند بخلاف تقدّم و تأخّر به حسب زمان زیرا اجتماع متقدّم و متأخّر از زمان در یکجا ممتنع می‌باشند بلکه تقدّم و تأخّر، بین اجزاء زمان است بالذات (یعنی اجزای زمان از آن جهت که جزء زمان هستند بر یکدیگر تقدّم و تأخّر دارند نه از آن جهت که هر یک از اجزاء، علّت ناقص اجزاء بعدی بوده و جزء بعدی متوقف بر جزء قبلی می‌باشد تا نتیجه آن، تقدّم و تأخّر طبیعی باشد)

و حقّ در مسأله این است که مبتنی بودن تقدّم و تأخّر به حسب زمان بر توقف وجودی بین دو جزء (متقوم و متأخّر از زمان) راهی بر نفی آن وجود ندارد متنها چون وجود، زمان غیرقاز (یعنی غیر ثابت) می‌باشد بطوریکه هر جزئی از زمان با قوه جزء بعدی (و تالی) همراه و مصاحب می‌باشد از این رو اجتماع دو جزء از زمان در یک جا ممتنع می‌باشد برای اینکه اجتماع بالقوه بودن شیء با فعلیت آن، محال و ممتنع می‌باشد.

و آنچه در فاتی بودن تقدّم و تأخّر در (اجزاء) زمان مسلّم است اینکه تقدّم و تأخّر دو امر لازم برای وجود زمان می‌باشد زمانی که (ویژگی آن، این است که) حالت انقضاء داشته غیرقاز بوده و قوه و فعل در آن آمیخته و مختلط می‌باشد.

پس کسی که میخواهد تقدّم و تأخّر به حسب زمان را به تقدّم و تأخّر طبیعی برگرداند بر او لازم است اینکه تقدّم و تأخّر طبیعی را طوری تفسیر و معنا کند که در آن توقف وجودی اعتبار گردد و این گونه بگوید که تقدّم و تأخّر طبیعی تقدّم و تأخّری است که در آن متأخّر بر متقدّم توقف وجودی داشته باشد، سپس آن را به دو قسم تقسیم کند به آنچه که در آن، اجتماع بین متقدّم و متأخّر جایز است مثل تقدّم علت ناقصه بر معلولش و به آنچه که اجتماع بین آن دو جایز نیست مثل تقدّم بعضی از اجزاء زمان بر برخی دیگر.

ملاک در تقدّم و تأخّر علی و معلولی

ملاک در تقدّم و تأخّر علی و معلولی، اشتراک علت تامّه و معلول آن در وجوب وجود با این فرق که وجوب علت که متقدّم است بالذات بوده و وجوب معلول که متأخّر است به غیر تحقق پیدا می‌کند.

ملاک تقدّم و تأخّر جوهری

ملاک تقدّم و تأخّر جوهری اشتراک آن دو در تفرّز ماهیت و تحقق آن است پس تحقق متأخّر، متوقف بر تحقق متقدّم است مثل توقف ماهیت تامّه بر اجزاء خودش (از جنس و فصل).

ملاک تقدّم و تأخّر دهری

ملاک تقدّم و تأخّر دهری، اشتراک یک مرتبه از مراتب وجود کلی با مافوق خود یا بادن خود در تحقق داشتن در متن اعیان بطوریکه وجود عینی این مرتبه از وجود کلی، متوقف بر مافوق می‌باشد و یا وجود عینی مادون آن مرتبه، متوقف بر این مرتبه می‌باشد به نحوی که یکی از آن دو با دیگری در یک جا جمع نمی‌شود برای اینکه عدم توقف در مرتبه متوقف علیه، مأخوذ می‌باشد مثل تقدّم عالم مفارقات (و مجزّذات) عقلیه بر عالم مثال و تقدّم عالم مثال بر عالم ماده (در مثال اخیر عالم مثال و عالم ماده هر دو در متن واقع موجود بوده،

هر دو بخشی از مطلق وجود به شمار می‌روند این دو در این مورد با هم مشترکند ولیکن این فرق را با یکدیگر دارند که عالم، مثال همه کمال وجودی عالم ماده را دارد و علت افاضه کننده وجود مادون خود محسوب می‌شود ولیکن عالم ماده «یعنی عالم مادون» به لحاظ محدودیت وجودی که دارد نمی‌تواند تمام متنی وجودی عالم مثال یعنی مرتبهٔ ما فوق خود را پرو اشغال نماید از اینرو عالم مثال، متقدم و عالم ماده، متأخر می‌باشد).

ملاک تقدم و تأخر حقیقی و مجازی

ملاک تقدم و تأخر حقیقی، اشتراک آن دو در ثبوتی که اعم از حقیقی و مجازی است و برای مقدم، (ثبوت) حقیقی است و برای متأخر مجازی مثل تقدم وجود بر ماهیت بنا بر اصالت وجود (که ثبوت برای وجود، حقیقی و اصلی است و برای ماهیت بتوسط وجود، ثبوت و تحقق پیدا می‌شود بالعرض و مجازی)

ملاک تقدم و تأخر بحق

ملاک تقدم و تأخر بحق اشتراک آن دو در اصل وجود است اعم از (وجود) مستقل و (وجود) رابطی مثل تقدم وجود علت (بر معلول) بالاستقلال و تأخر وجود معلول از وجود علت به این جهت که معلول وجود رابطی دارد.

فصل سوم

در معیت

معیت، اشتراک دو امر در یک معنا بدون اینکه آندو به کمال و نقصی که عبارت از تقدّم و تأخّر می‌باشد اختلافی داشته باشند ولکن اینطور نیست که هر دو امری که نوعی از تقدّم و تأخّر بین آن دو است به تنهائی موجب گردد که بر آن دو امر، معیت صدق بکند. پس جوهرهای مفارق (از ماده) بین آنها نه تقدّم و نه تأخّر بزمان وجود دارد و نه معیت در زمان پس دو امر که در زمان با هم معیت دارند واجب است که هر دو زمانی باشند و از شأن آندو این است که بینشان تقدّم و تأخّر زمانی باشد پس هنگامی که هر دو در معنای زمانی مشترک شدند بدون اینکه تقدّم و تأخّری در آن موجود باشد در نتیجه، آن دو در آن معنی، با هم معیت دارند.

از اینجا ظاهر می‌شود که تقابل معیت با تقدّم و تأخّر از قبیل تقابل عدم و ملکه است پس معیت، اشتراک دو امر است در یک معنی بدون اینکه اختلاف آندو به تقدّم و تأخّر باشد در حالیکه شائیت تقدّم و تأخّر در این معنا را دارند پس تقدّم و تأخّر از قبیل ملکات است و معیت، امر عدمی است.

اقسام معیت

معیت (یعنی مشترک بودن دو امر در یک معنی بدون ملاحظه تقدّم و تأخّر زمانی) اقسامی دارد:

۱- معیت به حسب رتبه: مثل معیت در مأموم ایستاده پشت سر امام نسبت به مبدأ مفروض (مثل محراب) در مسجد در رتبه حسی و مثل معیت دو نوع یا دو جنس تحت جنسی در انواع و اجناس مترتبه نسبت بنوع یا جنس.

۲- معیت به حسب شرف: مثل مساوی بودن دو انسان شجاع در (ملکه) شجاعت.

۳- معیت در زمان: مثل دو حرکت که در زمان واحد به عینه واقع شده باشند. این نکته روشن است که معیت بین اجزاء خود زمان، محقق نیست زیرا دو جزء از زمان (ابتدا و هرگز) خالی از تقدّم و تأخّر نیستند.

۴- معیت طبیعی: مثل دو جزء مساوی نسبت به کل.

۵- معیت علی: مثل دو معلول یک علت تافه.

و بین دو علت تافه، معیت، محقق نمی‌شود زیرا هر دو، بر معلول واحد اجتماع نمی‌کنند و در همین حکم که در معیت گفتیم به عینه در معیت حقیقی و مجازی و در معیت به حق هر دو جاری می‌شود.

(یعنی همانطور که بین دو علت تافه معیت محقق نمی‌شود و تنها بین معلولها معیت وجود دارد. هم چنین در تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی نیز معیت تنها بین مجازها جاری می‌شود و نیز در تقدّم و تأخّر بحق هر دو نمی‌توانند معلول، واحد مشترک داشته باشند)

۶- معیت دهری: مثل معیتی که در دو جزء از اجزاء مرتبه‌ای از مراتب (خارج و اعیان وجود دارد اگر فرض کنیم که در این مرتبه، کثرت محقق است.

فصل چهارم

در معنای قِدم و حدوث و اقسام آن دو^(۱)

هنگامیکه بر شی‌ای زمانی گذشته باشد که بیشتر از زمانی باشد که بر شیء دیگر گذشته باشد مثل زید که از عمر او مثلاً پنجاه سال گذشته باشد و از عمر عمر و چهل سال، در این صورت نزد عامهٔ مردم کسی را که زمان بیشتری عمر کرده است «قدیم» می‌نامند و کسی را که عمر کمتر کرده باشد «حادث» می‌نامند.

حاصل کلام (آنچه که از فهم عامهٔ مردم در مورد معنای قدیم و حادث بدست می‌آید) این است که قدیم، موجودی است که برای او وجود در زمانی بوده است که حادث هنوز در آن زمان موجود نبوده است یعنی وجود حادث، مسبوق و متأخر از عدم در زمانی بوده است قدیم در آن زمان موجود بوده، در حالیکه مسبوق به عدم بودن در قدیم نیست.

این دو معنای متحصّل (از فهم عامهٔ مردم) هنگامیکه عمومیت داده شده و بصورت دو معنای حقیقی، اخذ و اعتبار گردیدند در این صورت از قبیل اعراض ذاتی برای موجود از این جهت که موجود است در آمدند و در نتیجه، موجود مطلق منقسم به قدیم و حادث شده و به این ترتیب بحث در آن، از قبیل بحث فلسفی گردید (به جهت همان مطلبی که سابقاً در اوائل کتاب گفتیم که یک مسألهٔ فلسفی مسأله‌ای است که از اعراض ذاتیهٔ موجود از این جهت که موجود است بحث می‌کند).

پس موجود بدو قسم قدیم و حادث تقسیم می‌گردد و معنای قدیم، موجودی که مسبوق بعدم و متأخر از آن نیست و حادث، موجودی است که مسبوق به عدم بوده، متأخر از آن می‌باشد.

انواع سبق:

معانی سبق و انواع ذکر شده آن که صحیح است در تعریف حدوث و قدم اخذ شود چهارتا هستند:

۱- سبق زمانی (و تقدّم زمانی)

۲- سبق علی (و معلولی)

۳- سبق دهری (و تقدّم دهری)

۴- سبق بحق.

پس اقسام قدم و حدوث چهارتا هستند:

۱- قدم و حدوث که در هر دو زمانی هستند.

۲- قدم و حدوث که هر دو علی هستند که از آن دو بنام «قدم ذاتی» و «حدوث ذاتی»

تعبیر می‌آورند.

۳- قدم و حدوث بحق.

۴- قدم و حدوث که هر دوی دهری هستند.

و ما در درس بعدی از هر یک از این چهار قسم، جداگانه بحث می‌کنیم:

خلاصه درس چهل و هشتم:

مراد از ملاک سبق و لحوق همان امر مشترک بین امر متقدم و متأخر است با توضیحی که در متن درس داده شده است.

پس ملاک تقدم و تأخر به حسب رتبه همان نسبت، به مبدأ محدود است مثل اشتراک امام و مأموم در نسبت به مبدء مفروض از محراب و ملاک تقدم و تأخر به شرف همان اشتراک دو امر در یک معنی که از شأن آن اینست که متصف به فعل یا مزیت یا رذیلت شود مثل اشتراک شجاع و ترسو در انسانیتی که از شأن آن این است که متصف شود به فضیلت و شجاعت پس برای شخص شجاع همان انسانیتی است که برای شخص ترسو وجود دارد ولکن عکس آن درست نیست و توضیح بیشتر آن در متن درس ذکر گردیده است. و مدرک تقدم و تأخر بزمان، اشتراک دو جزء مفروض از زمان در وجودی از زمان که دارای انقضاء، انصرام بوده، قوه و فعل در آن وجود مختلط می باشد بطوریکه فعلیت یکی از آن دو متوقف است بر بالقوه بودن آن دیگری با توضیحی در متن درس آمده است. و مدرک تقدم و تأخر طبعی وجود است با توضیحی که در متن درس همراه مثال آن داده است مراجعه کنید.

از شیخ اشراق (ره) نقل شده است که تقدم و تأخر به حسب زمان داخل در تقدم و تأخر طبعی است و برای اثبات عقیده خود دلیلی اقامه کرده است تفضیل این دلیل سپس پاسخ از آن در متن درس ذکر گردیده مراجعه کنید.

ملاک در تقدم و تأخر علی و معلولی، اشتراک علت تافه با معلول در وجوب وجود با توضیحی که در متن درس بیان گردیده است.

ملاک تقدم و تأخر جوهری اشتراک آن دو در تقرر ماهیت و تحقق آن است و ملاک تقدم و تأخر دهری اشتراک یک مرتبه از مراتب وجود کلی با ما فوق خود یا با مادون خود در تحقق داشتن در متن اعیان بطوریکه وجود عینی این مرتبه از وجود کلی متوقف بر ما فوق

خود می‌باشد و یا وجود عینی مادون آن مرتبه متوقف بر این مرتبه می‌باشد به نحوی که یکی از آن دو با دیگری در یک جا جمع نمی‌شود و علت جمع نشدن آن دو در یک جا در متن درس بیان شده است.

و ملاک تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی، اشتراک آن دو در ثبوتی که اعمّ از حقیقی و مجازی است و برای متقدّم ثبوت حقیقی است؛ برای متأخّر ثبوت مجازی و توضیح آن با ذکر مثال برای آن در متن درس بیان شده است. ملاک تقدّم و تأخّر بحق، اشتراک آن دو در اصل وجود است اعمّ از وجود مستقل و وجود رابطی و مثال آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایند.

- معیت، اشتراک دو امر در یک معنا بدون اینکه آن دو به کمال و نقصی که عبارت از تقدّم و تأخّر است اختلافی داشته باشند.

تقابل معیت با تقدّم و تأخّر از قبیل تقابل عدم و ملکه است با توضیحی که در متن درس ذکر گردیده است.

معیت اقسامی دارد.

۱- معیت بحسب رتبه.

۲- معیت به حسب شرف.

۳- معیت در زمان.

۴- معیت طبعی.

۵- معیت علی.

۶- معیت دهری.

مثالهای این اقسام ششگانه معیت در متن درس بیان گردیده است، مراجعه کنید.

- قدیم موجودی است که برای او وجود در زمانی بوده است که حادث هنوز در آن زمان نبوده است این معنای قدیم و حادث نزد عامه مردم می‌باشد.

و لکن نزد فلاسفه، قدیم و حادث از قبیل اغراض ذاتی برای موجود از این جهت که موجود است در آمدند و در نتیجه موجود مطلق منقسم به قدیم و حادث شده و از قبیل بحث

فلسفی گردید.

معانی سبق که در معنای حدوث و قَدَم اخذ می‌گردد چهارتا هستند:

۱ - سَبَقِ زَمَانِی و تَقَدُّمِ زَمَانِی.

۲ - سَبَقِ عُلَی و معلولی.

۳ - سَبَقِ دَهْرِی و تَقَدُّمِ دَهْرِی.

۴ - سَبَقِ بِحَقِّ.

پس اقسام قَدَم و حدوث چهارتا هستند و توضیح آن در آخر درس بیان گریده است.

پرسشها:

- ۱- ملاک تقدّم و تأخّر به حسب رتبه کدام است؟ و برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۲- ملاک تقدّم و تأخّر به شرف چیست؟ و برای آن مثالی بیاورید.
- ۳- ملاک تقدّم و تأخّر به زمان چیست؟ برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۴- ملاک تقدّم و تأخّر طبیعی را بیان و برای آن مثالی بیاورید.
- ۵- نظر شیخ اشراق را در تقدّم و تأخّر به حسب زمان بیان و دلیل آن را توضیح دهید و پاسخ مرحوم استاد علامه را از ایشان ذکر نمایید.
- ۶- ملاک تقدّم و تأخّر علی و معلولی و تقدّم و تأخّر جوهری را ذکر و برای هر یک مثالی بیاورید.
- ۷- ملاک تقدّم و تأخّر دهری و تقدّم و تأخّر حقیقی و مجازی و تقدّم و تأخّر بحق را توضیح و برای هر کدام مثالی ذکر کنید.
- ۸- معیّت به چه معنا است؟ و از سنخ کدام یک از اقسام تقابل چهارگانه محسوب می‌شود؟ چرا برای جوهرهای مجزّد از ماده نه معیّت بزمان وجود دارد و نه تقدّم و تأخّر بزمان، علّت آنرا بیان دارید؟
- ۹- اقسام ششگانه معیّت را نام ببرید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۱۰- فهم عامّه مردم از معنای قدیم و حادث چیست؟ و فیلسوف آن دو را چگونه تعریف می‌کند؟ بیان کنید.
- ۱۱- اقسام چهارگانه قدیم و حدوث را نام ببرید.

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَ الْارْبَعُونَ

(٤٩)

الفصل الخامس

في القِدَمِ وَ الْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّينِ

الْحُدُوثُ الزَّمَانِيُّ كَوْنُ الشَّيْءِ مُسْبِقُ الْوُجُودِ بَعْدَ زَمَانٍ وَ هُوَ حُصُولُ الشَّيْءِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ بَعْدِيَّةً لِاتِّحَامِ الْقَبْلِيَّةِ وَلَا يَكُونُ الْعَدَمُ زَمَانِيًّا إِلَّا إِذَا كَانَ مَا يُقَابِلُهُ مِنَ الْوُجُودِ زَمَانِيًّا، وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ وُجُودُ الشَّيْءِ تَدْرِيجِيًّا مُنْطَبِقًا عَلَى قِطْعَةٍ مِنَ الزَّمَانِ مُسْبِقَةً بِقِطْعَةٍ يَنْطَبِقُ عَلَيْهَا عَدَمُهُ. وَ يُقَابِلُ الْحُدُوثُ بِهَذَا الْمَعْنَى الْقِدَمَ الزَّمَانِيَّ الَّذِي هُوَ عَدَمُ كَوْنِ الشَّيْءِ مُسْبِقُ الْوُجُودِ بَعْدَ زَمَانٍ، وَ لَازِمُهُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مُوجُودًا فِي كُلِّ قِطْعَةٍ مَفْرُوضَةٍ قَبْلَ قِطْعَةٍ مِنَ الزَّمَانِ مُنْطَبِقًا عَلَيْهَا.

وَ هَذَانِ الْمَعْنَيَانِ إِنَّمَا يَصْدُقَانِ فِي الْأُمُورِ الزَّمَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَظْرُوفَةٌ لِلزَّمَانِ مُنْطَبِقَةً عَلَيْهِ وَ هِيَ الْحَرَكَاتُ وَ الْمُتَحَرِّكَاتُ. وَ إِنَّمَا نَفْسُ الزَّمَانِ فَلَا يَتَّصِفُ بِالْحُدُوثِ وَ الْقِدَمِ الزَّمَانِيِّينِ، إِذْ لَيْسَ لِلزَّمَانِ زَمَانٌ آخَرُ حَتَّى يَنْطَبِقَ وُجُودُهُ عَلَيْهِ فَيَكُونَ مُسْبِقًا بَعْدَهُ فِيهِ أَوْ غَيْرَ مُسْبِقٍ.

نَعَمْ لَمَّا كَانَ الزَّمَانُ مُتَّصِفًا بِالذَّاتِ بِالْقَبْلِيَّةِ وَ الْبَعْدِيَّةِ بِالذَّاتِ غَيْرِ الْجَامِعَتَيْنِ كَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ مُسْبِقُ الْوُجُودِ بَعْدِيَّةً مُصَدِّقَةً كُلَّ جُزْءٍ سَابِقٍ عَلَيْهِ، فَكُلُّ جُزْءٍ مِنَ الزَّمَانِ حَادِثٌ زَمَانِيٌّ بِهَذَا الْمَعْنَى وَ كَذَلِكَ الْكُلُّ، إِذْ لَمَّا كَانَ الزَّمَانُ مِقْدَارًا غَيْرَ قَارٍ لِلْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ خُرُوجُ

الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً كان فعلية وجوده مسبقة بقوة وجوده وهو الحدوث الزماني.

وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجمع فيه القبل البعد ففيه فرض تحقق القبلية الزمانية من غير تحقق الزمان وإلى ذلك يشير ما نقل عن المعلم الأول: «أن من قال بحدوث الزمان فقد قال يقدمه من حيث لا يشعر».

تفصيله

قد تقدم في مباحث القوة والفعل أن لكل حركة شخصية زماناً شخصياً يخصها و يقدرها، فإِنَّ الزمانَ العمومي الذي يعرض الحركة العمومية الجوهرية التي تتحرك بها مادة العالم في صورها و منه الأزمنة المتفرقة التي تعرض الحركات المتفرقة العرضية و يقدرها، و أن الزمان الذي يقدرها العامة حوادث العالم هو زمان الحركة اليومية الذي يراد بتطبيقات الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدم و التأخر و الطول و القصر و نحو ذلك.

إذا تذكرت هذا فاعلم أن ما ذكرناه من معنى الحدوث و القدم الزمانيين يجري في كل زمان كيفما كان، فلا تغفل.

الفصل السادس

في الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوث الذاتي كونه وجود الشيء مسبوقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته والقدم الذاتي خلافه. فالواضح أن كل ذي ماهية فإنه حادث ذاتاً. واحتجوا عليه بأن كل ممكن فإنه يستحق العدم لذاته ويستحق الوجود من غيره، وما بالذات أقدم مما بالغير فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته.

واعترض عليه بأن الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً. بل هو لا مكانه لا يصدق عليه في ذاته أنه موجود ولا أنه معدوم. فكما يستحق الوجود عن علة خارجية كذلك يستحق العدم عن علة خارجية، فليس شيء من الوجود والعدم أقدم بالنسبة إليه من غيره، فليس وجوده عن غيره مسبوقاً بعدمه لذاته.

وأجيب عنه بأن المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لا بنحو العدول وهذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتي من قبل الغير.

حجة أخرى: أن كل ممكن له ماهية مغايرة لوجوده والإمكان واجباً لا ممكناً وكل ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيته والإمكانات الماهية موجودة قبل حصول وجودها وهو محال، فوجوده مستفاد من غيره، فكان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

ويفترق على ما تقدم أن القديم بالذات واجب الوجود بالذات وأيضاً أن القديم بالذات لا ماهية له!

الفصل السابع

في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحق مسبوقية وجود المعلول بوجود علته الثابتة باعتبار نسبة السبق و
 اللحق بين الوجودين، لا بين ماهية الوجود للمعلول وبين العلة كما في الحدوث الذاتي.
 وذلك أن حقيقة الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، و
 ليس للعلة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليه الأمر، إلا الاستقلال واليقين، وليس لوجود
 المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة، والفقر الذاتي إليه والتقوم به، ومن الضروري أن
 المستقل القوي المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير التقوم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا
 المعنى مسبوق بوجود عله وجود علته قديم بالنسبة إليه متقدم عليه.

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريين

الحدوث الدهري كَوْنُ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ الْمَعْلُولَةِ مَسْبُوقَةٌ بِعَدَمِهَا الْمُتَقَرَّرُ فِي مَرْتَبَةِ عِلَّتِهَا بِمَا أَتَى يُنْتَزَعُ عَدَمُهَا بِحَدِّهَا عَنْ عِلَّتِهَا وَإِنْ كَانَتْ عِلَّتُهَا وَاجِدَةً لِكَمَالِ وُجُودِهَا يَنْحَوُّ أَعْلَى وَأَشْرَفُ فَعِلَّتِهَا قَبْلُهَا، قَبْلِيَّةٌ لَا تُجَامِعُ بَعْدِيَّةَ الْمَعْلُولِ بِمَا أَنَّ عَدَمَ الشَّيْءِ لَا يُجَامِعُ وُجُودَهُ وَالْقَدَمُ الدَّهْرِيُّ كَوْنُ الْعِلَّةِ غَيْرُ مَسْبُوقَةٍ بِالْمَعْلُولِ هَذَا النَّحْوُ مِنَ السَّبْقِ.

وَقَدْ اتَّضَحَ بِمَا بَيَّنَّاهُ أَنَّ تَقَرُّرَ عَدَمِ الْمَعْلُولِ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلَّةِ لَا يُنَاقِي مَا تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الْعِلَّةَ تَمَامٌ وَوُجُودُ مَعْلُولِهَا وَكِبَالِهِ، لِأَنَّ الْمُتَقَرَّرَ مِنْ مَرْتَبَةِ وُجُودِ الْعِلَّةِ هُوَ الْمَعْلُولُ بِحَدِّهِ لَا وُجُودَهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَجُودُهُ مَأْخُودٌ عَنْهَا، وَلَا مُنَاصٌ عَنِ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْمَعْلُولِ بِحَدِّهِ وَبَيْنَ الْعِلَّةِ، وَلَا زَمُّهَا صَدَقَ سَلْبُ الْمَعْلُولِ بِحَدِّهِ عَلَى الْعِلَّةِ وَالْإِلْحَاحُ.

نَعَمْ يَبْقَى الْكَلَامُ فِي مَا ادَّعَى مِنْ كَوْنِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ فِي هَذَيْنِ الْحَدُوثِ وَالْقَدَمِ غَيْرَ مُجَامِعَتَيْنِ.

درس چهل و نهم

(۴۹)

فصل پنجم

در قِدم زمانی و حدوث زمانی

اما حدوث زمانی، بودن وجود شیء است مسبوق بعدم زمانی و آن حصول شیء است بعد از اینکه نبوده است بطوریکه عدم سابق با وجود لاحق هرگز قابل جمع نیستند.

و عدم زمانی، ممکن نیست محقق شود مگر هنگامیکه مقابل عدم یعنی وجود، زمانی باشد و شیء زمانی این است که وجود شیء تدریجی بوده و بر قطعه‌ای از زمان منطبق باشد قطعه‌ای که مسبوق و متأخر بر قطعه‌ای دیگر از زمان بوده و عدم شیء بر آن قطعه منطبق گردد و مقابل حدوث زمانی باین معنا که گفتیم «قِدم زمانی» است و آن عبارت از این است که وجود شیء مسبوق بعدم زمانی و متأخر از آن نشود. و لازمه آن این است که شیء، موجود باشد در هر قطعه‌ای از زمان فرض شده قبل از قطعه‌ای از زمان که وجود شیء منطبق بر آن قطعه است.

تذکر

این دو معنای ذکر شده (برای حدوث و قِدم) تنها در امور زمانی که مظهر زمان بوده، منطبق بر زمان می‌باشند صادق هستند و امور زمانی عبارت از حرکت‌ها و متحرک‌ها

می‌باشند.

و اما خود زمان به حدوث زمانی و قدّم زمانی، متّصف نمی‌شود زیرا برای زمان زمان دیگری نیست تا وجود این زمان منطبق بر آن زمان شده باشد و در نتیجه، مسبوق بعدم در آن زمان باشد و یا مسبوق بعدم نباشد.

آری چون زمان، بالذات، متّصف به قبلیت و بعدیت بالذات می‌باشد بطوریکه با یکدیگر یکجا جمع نمی‌شوند از این رو وجود هر جرئی از زمان مسبوق است بعدم آن، عدمی که مصداق آن هر جز، سابق بر این جزء می‌باشد پس هر جزئی از زمان، حادث زمانی است به این معنی (یعنی به معنای تحقّق شیء بعد از عدم آن بطوریکه عدم سابق با وجود لاحق با هم جمع نشوند به این معنا که وجود شیء مسبوق و متأخّر باشد به عدم آن در زمان سابق) و هم چنین کلّ زمان زیرا هنگامی که زمان از قبیل مقدار غیرقاز بوده، برای حرکتی که آن خروج شیء است تدریجاً از قوه به فعلیت از این رو فعلیت وجود زمان، مسبوق است به بالقوه بودن وجودش و آن، حدوث زمانی است (یعنی تحقّق شیء بعد از عدم آن بطوریکه عدم سابق با وجود لاحق قابل جمع نیستند).

و اما حدوث به معنای بودن وجود زمان، متأخّر به عدمی که از وجود زمان، خارج بوده و سابق بر آن می‌باشد بطوریکه عدم سابق با وجود لاحق جمع نمی‌شود در مورد زمان صادق نیست زیرا فرض حتمی حدوثی برای زمان مستلزم فرض تحقّق قبلیت زمانی بدون تحقّق زمان می‌باشد (یعنی در همان حال که فرض کردیم زمان نیست باید زمانی باشد که ظرف عدم زمان واقع شود و این نیز تناقض بوده محال می‌باشد). به این نکته فلسفی اشاره می‌کند جمله‌ای که از معلّم اول نقل شده است:

«إِنَّ مَنْ قَالَ بِحُدُوثِ الزَّمَانِ فَقَدْ قَالَ بِقُدُمِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ» «کسی که با حادث شدن زمان معتقد باشد چنین کسی در حقیقت به قدّم آن، معتقد است بدون اینکه خودش آن را درک کند».

به نکته:

نکته اول: در مباحث قوه و فعل گذشت که برای هر حرکت شخصی، زمان متشخصی

است که خاص آن حرکت بوده، او را تقدیر و مورد سنجش قرار میدهد و از جمله این زمان متشخص، زمان عاتی است که عارض بر حرکت عمومی جوهری بوده، حرکتی که به واسطه آن ماده عالم مادی در (ظرف و مسیر) صور خویش حرکت می‌کند. و از جمله این زمان، زمانهای گوناگون و متفرقی است که بر حرکات متفروق عرضی عارض گشته، این حرکات را تقدیر (و مورد سنجش) قرار میدهد.

نکته دوم: زمانی که به واسطه آن عامه مردم حوادث عالم را تقدیر می‌کنند همان زمان حرکت یومیه (روزانه) است که با تطبیق حوادث بر آن زمان، حصول شیء اراده می‌شود یا نسبت دادن برخی از حوادث بر برخی دیگر به تقدّم و تأخّر و طولانی بودن و کوتاه بودن و نظایر اینها.

نکته سوم: معنای حدوث زمانی و قدم زمانی که در اینجا ذکر کردیم در مورد همه زمان‌ها بهر کیفیت که می‌خواهد باشد جاری می‌گردد (خواه زمان عام و غیر عام پس‌اشیائی که وجود تدریجی دارند و همه زمان عام یا همه زماّت خاصی را اشغال می‌کنند قدیم خواهند بود منتها نسبت به زمان عام، مطلق بوده و نسبت به همه زمان‌های خاص، نسبی می‌باشند اما اشیائی وجودی که همه زمان عام ساری در موجودات یا همه زمان خاص را فرا نمی‌گیرد بلکه در قسمتی از آن معدوم بوده، سپس به وجود می‌آید، حادث خواهند بود) و از این نکات نباید غفلت نمود.

فصل ششم

در حدوث ذاتی و قدم ذاتی^(۱)

اما حدوث ذاتی، بودن وجود شیء متأخر بعدمی که در مرتبه شی متقرر است و قدم ذاتی بخلاف آن می باشد (یعنی مسبوق نبودن وجودش بعدمی که در مرتبه ذاتش متقرر است).

هر موجود دارای ماهیت، حادث ذاتی است

فلاسفه در مورد حدوث ذاتی گفته اند که «إِنَّ كُلَّ ذِي مَاهِيَةٍ فَإِنَّهُ حَادِثٌ، ذَاتًا» یعنی هر شیء دارای ماهیت ذاتاً حادث است». و بر این ادعا بوجهی احتجاج کرده اند:

وجه اول:

اینکه هر ممکنی به ملاحظه ذاتش (لذاته) مستحق عدم است و وجود را از ناحیه غیر ذاتش مستحق می گردد.

و بدیهی است که آنچه که به ملاحظه ذاتش مستحق عدم است سابق تر و قدیم تر از

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۲۲ - اسفار ج ۳ ص ۲۶۲ و ص ۲۷۱ - التخصیل ص ۴۶۸ و ص ۴۶۹ - قیسات ص ۱۹ و ص ۲۲ الهیات شفا مقاله چهارم فصل اول - تمایقه ملاصدرا بر الهیات شفا ص ۱۵۹ و ص ۱۶۰ - شوارق فصل اول مسأله ۲۶ قیسات ص ۳ و ص ۵ (تسارح)

شی‌ای است که مستحق وجود است به ملاحظه غیر و به اصطلاح فلاسفه:

«مَا بِالذَّاتِ أَقْدَمُ مِمَّا بِالْغَيْرِ» و در نتیجه، وجود هر ممکنی به ملاحظه ذاتش (لذاته)

مسبقو بعدم بوده، متأخر از آن می‌باشد (پس هر موجود ممکنی ذاتاً معدوم بوده و وجود برای آن توسط غیر یعنی علیتش پدید آمده است و بدیهی است که چیزی که بالذات برای شیء ثابت است مقدم است از چیزی که از ناحیه غیر بعداً بوجود آمده است)

اعتراض بر این وجه

حاصل اعتراض اینکه اگر ممکن به ملاحظه ذاتش (لذاته) اقتضای عدم بکند در این صورت ممتنع می‌باشد (نه ممکن) بلکه بالاتر به جهت ممکن بودن او (که مورد فرض است) دیگر بر آن در مرتبه ذاتش صادق نمی‌آید اینکه موجود است و نیز صادق نمی‌آید که او معدوم است پس همانطور که ممکن، مستحق وجود است به جهت علت خارج از ذاتش، هم چنین مستحق عدم است به جهت علت خارج از ذاتش و در نتیجه از وجود و عدم هیچ کدام در ممکن نسبت به دیگری تقدّم ندارد پس نمی‌توان گفت که وجود ممکن (صادر) از غیر خودش، متأخر بعدم ذاتی آن می‌باشد (تا گفته شود ممکن، حدوث ذاتی دارد).

پاسخ از این اعتراض

پاسخ از اعتراض مذکور به این نحو داده می‌شود که مراد ما از حدوث ذاتی و معنای ممکن و اینکه وجودش مسبوق بعدم متقدّر در مرتبه ذات شیء می‌باشد به این معنا است که ممکن به ملاحظه ذاتش استحقاق وجود را بنحو سلب تحصیلی ندارد نه بنحو سالبه معدوله (بطوریکه برای عدم استحقاق ممکن لذاته و عدم متقدّر در مرتبه ذات، یک نوع ثبوت و وجودی فرض کنیم چنانکه در سالبه معدوله چنین است)

و این معنا برای ممکن و حادث در مرتبه ذات او است قبل از وجودی که از ناحیه غیر برای ممکن حاصل شود.

وجه دوم:

برای هر ممکنی، ماهیتی است مفایر با وجودش و گرنه ممکن منقلب شده، واجب الوجود می‌گردد. و (بدیهی است که) هر ممکنی که ماهیت او با وجودش مفایر باشد محال است که وجودش از ناحیه ماهیت‌اش پیدا شده باشد و گرنه ماهیت (ممکن) قبل از حصول وجودش (دارای وجود می‌شد) و موجود می‌گشت و این نیز عقلاً محال است.

پس وجود ممکن از غیر خودش پدید آمده است و (در نتیجه ادعا می‌کنیم که) وجود ممکن مسبوق به غیر خودش هست بالذات (یعنی متأخر از غیر است) و هر موجودی که چنین حالی داشته باشد «حادث بالذات» می‌باشد.

دو نتیجه:

از مطالب گذشته دو نتیجه زیر بدست می‌آید:

نتیجه اول: قدیم بالذات واجب‌الوجود بالذات است (زیرا این قضیه، عکس نقیض قضیه زیر است هر ممکنی حادث ذاتی می‌باشد پس عکس نقیض این قضیه این می‌شود: آنچه که حادث ذاتی نیست یعنی قدیم ذاتی است ممکن نخواهند بود یعنی واجب بالذات است. در منطق نیز علماء منطق تصریح کرده‌اند عکس نقیض قضیه ملازم خود قضیه، بوده و در صدق تابع اصل قضیه می‌باشد).

نتیجه دوم: اینکه قدیم بالذات دارای ماهیت نیست (زیرا قدیم بالذات اگر ماهیت داشته باشد ممکن بوده دیگر واجب‌الوجود نیست و در نتیجه، قدیم بالذات نمی‌تواند باشد).

فصل هفتم

در حدوث و قَدَم بحق^(۱)

معنای حدوث بحق این است که وجود معلول مسبوق و متأخر از وجود علت تافه‌اش باشد و (ملاک آن، این است که) نسبت سبق (و تقدّم) و لحوق و (تاخّر) بین دو وجود (علّت تافه و معلولش) ملاحظه و اعتبار شده است نه بین ماهیت موجود برای معلول و بین علّت همانطور که در حدوث ذاتی چنین می‌باشد.

دلیل گفتار بالا این است که حقیقت ثبوت و تحقق در متن واقع تنها برای وجود است نه ماهیت (یعنی اصالت در متن واقع با وجود است نه با ماهیت) و برای علّت و بخصوص علّت مطلقه واجب که تمام امور با و منتهی می‌گردد جز استقلال و غنی و بی‌نیازی نمی‌تواند وجود داشته باشد و برای وجود معلول جز تعلق ذاتی به وجود علّت و جز فقر ذاتی نسبت به علّت و جز قوام ذاتی با علّت نمی‌تواند داشته باشد.

و بدیهی است که موجود مستقل و بی‌نیاز (از غیر) یعنی علّت، قبل از متعلق فقیرش که همان معلول بوده که قوامش به علّتش می‌باشد خود متقوم بالذات می‌باشد پس وجود معلول، حادث است به این معنی که وجودش مسبوق به وجود علّتش می‌باشد و وجود علّتش نسبت به معلولش قدیم بوده، مقدّم بر وجود معلولش می‌باشد:

فصل هشتم

در حدوث و قَدَم دهری

معنای حدوث دهری این است که ماهیت موجود معلول، مسبوق بعدم‌اش می‌باشد عدمی که در مرتبه علت ماهیت متقزّر می‌باشد (بنحو سلب تحصیلی نه بنحو سالبه معدوله) از این جهت که عدم ماهیت بحض از علتش انتزاع شده است گرچه علت آن بنحو اعلی و اشرف واجد کمال وجود ماهیت بوده و فعلیت را قبل وجودش دارا است قبلیتی که با بعدیت معلول یکجا جمع نمی‌شوند از این جهت که عدم شیء با وجودش یکجا جمع نمی‌شوند و (در مقابل حدوث دهری) قَدَم دهری این است که علت، مسبوق به معلول به این نحو از سبق (که در بالا برای حدوث دهری توضیح داده شد) نیست.

توضیح یک نکته:

از مطالب بالا روشن و واضح گردید که تقزّر عدم معلول در مرتبه علت با آنچه که در محلّش گفته شده که علت تمام وجود معلول بوده، کمال آنرا دارد منافاتی ندارد زیرا آنچه از مرتبه وجود علت نفی شده معلول به حدّ خود و ماهیت خاضش می‌باشد نه وجود معلول از این جهت که او وجودی است که از علتش اخذ و پیدا شده است و تنها چیزی که از قبول آن چاره‌ای نیست این است که منابرتی بین معلول با توجه به حدّ معلول و ماهیت خاضش و بین علت وجود دارد و لازمه آن این است که سلب معلول بحضش و ماهیت‌اش از علت، امر معقولی می‌باشد و گر نه علت با معلولش متحد شده، یک موجود می‌شدند نه دو موجود (و از

اینکه دو موجودند می‌فهمیم که حد معلول و ماهیت‌اش، غیر ماهیت علتش می‌باشد).
 آری باقی می‌ماند بحث و بررسی در آنچه که ادعا شده که قبلیت و بعدیت در این دو
 یعنی «حدوثِ دهری» و «قدمِ دهری» با هم یکجا جمع نمی‌شوند که انشاء الله در جای
 خود از آن بحثی به میان خواهد آمد (و خواهیم گفت که این ادعا مورد قبول نیست زیرا معلول
 گرچه در مرتبه علت وجود ندارد ولیکن علت قطعاً احاطه بر معلول داشته و در مرتبه‌ان نیز
 وجود دارد).

خلاصه درس چهل و نهم:

حدوث زمانی عبارت از این است که وجود شیء مسبوق بعدم زمانی باشد و آن حصول شیء است بعد از اینکه نبوده است بطوریکه عدم سابق با وجود لاحق، قابل جمع نیستند.

قدم زمانی آن است که وجود شیء متأخر بعدم زمانی و متأخر از آن نشود و لازمه آن اینکه وجود شیء در هر قطعه‌ای از زمان فرض شده قبل از قطعه‌ای از زمان که وجود شیء منطبق بر آن قطعه است.

این دو معنا تنها در امور زمانی صادق هستند و امور زمانی عبارت از حرکات و متحرک‌ها می‌باشند اما خود زمان بحدوث زمانی و قدم زمانی متصف نمی‌شود. دلیل آن در متن درس بیان گردیده است.

آری هر جزئی از زمان و حتی کل زمان حادث زمانی می‌باشند.

دلیل آن همراه توضیح آن در متن درس بیان گردیده است.

سه نکته:

۱- برای هر حرکت شخصی، زمان متشخصی است که خاص آن حرکت بوده، آنرا مورد سنجش قرار میدهد و از جمله زمان متشخص، زمان عامی است که بر حرکت عمومی جوهری عارض می‌گردد از جمله این زمان، زمانهای گوناگون است که بر حرکات متفرق عَرَضی عارض میگردد.

۲- حرکت یومیه زمانی است که عامه مردم، حوادث عالم را با آن مورد سنجش میدهند.

۳- معنای حدوث زمانی و قدم زمانی در مورد همه زمانها بهر کیفیتتی که باشد جاری می‌گردد. توضیح این سه نکته در متن درس بیان گردیده است.

حدوث ذاتی، بودن وجود شی متاخر به عدمی که در مرتبه شی متقرر است و قدم ذاتی، متأخر نبودن وجودش بعدمش که در مرتبه ذاتش متقرر است.

هر موجود دارای ماهیت، حادث ذاتی است به دو دلیل:

دلیل اول - هر ممکنی به ملاحظه ذاتش (لذاته) مستحق عدم است و وجود را از ناحیه غیر ذاتش مستحق می‌گردد.

بر این دلیل اعتراض وارد شده و پاسخی از آن گفته شده است توضیح آن در متن درس بیان گردیده است.

دلیل دوم: برای هر ممکن، ماهیتی است مغایر با وجودش و دلیل آن در متن درس ذکر شده است.

از مطالب بالا نتیجه می‌گیریم که قدیم بالذات واجب بالذات است و نیز نتیجه می‌گیریم قدیم بالذات دارای ماهیت نیست دلیل آن در متن درس بیان گردیده است.

- معنای حدوث بحق این است که وجود معلول، متأخر از وجود علت تامه‌اش باشد دلیل آن در متن درس بیان گردیده مراجعه کنید.

- معنای حدوث ذهري این است که ماهیت موجود معلول، مسبوق بعدمش می‌باشد عدمی که در مرتبه علت ماهیت متقرر می‌باشد به نحو سلب تحصیلی نه بنحو سالبه معدوله و مقابل حدوث ذهري، قدم ذهري عبارت از اینکه علت، مسبوق به معلول به این نحو ز سبق که برای حدوث ذهري گفتیم نیست. توضیح این دو معنا همراه با نکته‌ای در آخر درس بیان گردیده مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- حدوث زمانی و قدم زمانی را تعریف کنید.
- ۲- امور زمانی کدام‌اند؟ و خسناً بیان کنید آیا خود زمان بحدوث زمانی و قدم زمانی متصف می‌شود یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۳- جاهای خالی عبارت زیر را تکمیل نمائید.
برای هر حرکت شخصی که خاص آن حرکت می‌باشد و از جمله این،
زمان متشخص است که عارض بر می‌باشد.
- ۴- زمانی که عامه مردم با آن، حوادث عالم را اندازه‌گیری و مورد سنجش قرار می‌دهند چیست؟
- ۵- حدوث ذاتی و قدم ذاتی را تعریف و برای هر کدام مثالی ذکر کنید.
- ۶- هر موجود دارای ماهیت، حادث ذاتی است دو وجه برای اثبات آن ذکر شده، آن دو وجه را توضیح دهید.
- ۷- قدیم بالذات ماهیت ندارد
- ۸- حدوث بحق را معنی کنید و دلیل آنرا بیان نمائید.
- ۹- معنای حدوث دهری و قدم دهری را بیان کنید.
- ۱۰- تقرر عدم معلول در مرتبه علت با این قول که علت تمام وجود معلول بوده، کمال آنرا دارد منافاتی ندارد میدانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۱۱- آیا قبلیت و بعدیت در حدوث دهری و قدم دهری در یکجا قابل جمع هستند یا نیستند در هر صورت چرا؟

الْمَرَحَلَةُ الْحَادِيَةُ عَشَرَ

فِي الْعَقْلِ وَالْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ

وَالْمَأْخُودُ فِي الْعُنْوَانِ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْعَقْلُ الَّذِي يُطْلَقُ إِصْطِلَاحًا
عَلَى الْإِدْرَاكِ الْكُلِّيِّ دُونَ الْجُزْئِيِّ لَكِنَّ الْبَحْثَ يَقُمُ الْجَمِيعُ.

وَفِيهَا خَمْسَةُ عَشَرَ فَصْلًا:

الدَّرْسُ الْخَمْسُونَ

(٥٠)

الفصل الأول

فِي تَعْرِيفِ الْعِلْمِ وَانْقِسَامِهِ الْأَوَّلِيِّ وَبَعْضِ خَوَاصِّهِ

وَجُودُ الْعِلْمِ ضَرُورِيٌّ عِنْدَنَا بِالْوُجْدَانِ وَكَذَلِكَ مَفْهُومُهُ بَدِيهِيٌّ لَنَا وَإِنَّمَا نُرِيدُ
 بِالْبَحْثِ فِي هَذَا الْفَصْلِ الْحُصُولَ عَلَى أَخْصَى خَوَاصِّهِ.
 فَنَقُولُ: قَدْ تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ أَنَّ لَنَا عِلْمًا بِالْأَشْيَاءِ الْخَارِجَةِ عَنَّا فِي الْجُمْلَةِ،
 يَعْنِي أَنَّنَا نَحْضَرُ عِنْدَنَا بِمَاهِيَاتِهَا بَعِيْثًا لَابُجُودَاتِهَا الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تَقَرَّبَ عَلَيْهَا أَثَارُهَا
 الْخَارِجِيَّةِ، فَهَذَا قِسْمٌ مِنَ الْعِلْمِ وَيُسَمَّى عِلْمًا حُصُولِيًّا.
 وَمِنْ الْعِلْمِ أَيْضًا عِلْمُ الْوَاحِدِ مِنَّا بِذَاتِهِ الَّتِي يُشِيرُ إِلَيْهَا وَيُعَبِّرُ عَنْهَا بِـ «أَنَا» فَإِنَّهُ
 لَا يَلْهُو عَنْ نَفْسِهِ وَلَا يَغْتَفِلُ عَنْ مَشَاهِدَةِ ذَاتِهِ وَإِنْ قَرَضَتْ غَفْلَتُهُ عَنْ بَدَنِهِ وَأَجْزَائِهِ وَ
 أَعْضَائِهِ.

وَلَيْسَ عِلْمُهُ هَذَا بِذَاتِهِ بِحُضُورِ مَاهِيَّةِ ذَاتِهِ عِنْدَ ذَاتِهِ حُضُورًا مَفْهُومِيًّا وَعِلْمًا
 حُصُولِيًّا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ الْحَاضِرَ فِي الذَّهْنِ كَيْفًا فَرَضَ لِأَيُّ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ الصَّدَقَ عَلَى
 كَثَرِينَ وَإِنَّمَا يَتَشَخَّصُ بِالْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، وَهَذَا الَّذِي يُشَاهِدُهُ مِنْ نَفْسِهِ وَيُعَبِّرُ عَنْهُ بِـ «أَنَا»
 أَمْرٌ شَخْصِيٌّ بِذَاتِهِ غَيْرُ قَابِلٍ لِلشَّرَكَةِ بَيْنَ كَثِيرِينَ. وَقَدْ تَحَقَّقَ أَنَّ التَّشَخُّصَ بِالْوُجُودِ فَعِلُنَا
 بِذَاتِنَا إِنَّمَا هُوَ بِحُضُورِهَا لَنَا بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيِّ الَّذِي هُوَ عَيْنُ وُجُودِنَا الشَّخْصِيِّ الْمَقَرَّبِ

عَلَيْهِ الْآثَارُ.

وَأَيْضاً لَوْ كَانَ الْحَاضِرُ لِدَوَاتِنَا عَتَدَ عَلِمْنَاهَا هُوَ مَا هِيَ دَوَاتِنَا دُونَ وُجُودِهَا وَالْحَالُ أَنَّ لَوْجُودَنَا مَا هِيَ قَائِمَةٌ بِهِ كَانَ لَوْجُودُ وَاحِدِ مَا هِيَ تَانِ مَوْجُودَتَانِ بِهِ وَهُوَ اجْتِمَاعُ الْمُثَلِّينَ وَهُوَ مُحَالٌ فَإِذَا عَلِمْنَا بِدَوَاتِنَا بِحُضُورِهَا لَنَا وَعَدَمَ غَيْبِهَا عَنْنا بِوُجُودِهَا الْخَارِجِي لِإِبْهَامِ هَيْتِهَا فَقَطْ ، وَهَذَا قِسْمٌ آخَرٌ مِنَ الْعِلْمِ وَيُسَمَّى الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ.

وَإِنْتِسَامُ الْعِلْمِ إِلَى الْقِسْمَيْنِ قِسْمُهُ حَاصِرَةٌ فَحُضُورُ الْمَعْلُومِ لِلْعَالِمِ إِنَّمَا هِيَ هَيْتُهُ وَهُوَ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ أَوْ بَوُجُودُهُ وَهُوَ الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ.

هَذَا مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ النَّظَرُ الْبَدَوِيُّ مِنْ انْتِسَامِ الْعِلْمِ إِلَى الْحُصُولِيِّ وَالْحُضُورِيِّ وَالَّذِي يَهْدِي إِلَيْهِ النَّظَرُ الْعَمِيقُ أَنَّ الْحُصُولِيَّ مِنْهُ أَيْضاً يَنْتَهِي إِلَى عِلْمِ حُضُورِيٍّ.

بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ كَيْفَا فَرَضَتْ مَجْرَدَةً مِنَ الْمَادَّةِ غَارِبَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ وَ ذَلِكَ لِوُضُوحِ أَنَّهَا مَعْلُومَةٌ بِعِلِّيَّةٍ لِقُوَّةٍ نَبِيهَا لِقِيَاءِ الْبَتَّةِ فَلَوْ فَرَضَ أَيْ تَغْيِيرُ فِيهَا كَانَتْ الصُّورَةُ الْجَدِيدَةُ مُبَايِنَةً لِلصُّورَةِ الْمَعْلُومَةِ سَابِقًا ، وَلَوْ كَانَتْ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ مَادِّيَّةً لَمْ تَأْتِ التَّغْيِيرُ.

وَأَيْضاً لَوْ كَانَتْ مَادِّيَّةً لَمْ تَقْدِرْ خَوَاصِ الْمَادَّةِ الْإِلَازِمَةِ وَهِيَ الْإِنْتِسَامُ وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ فَالْعِلْمُ بِمَا أَنَّهُ عِلْمٌ لَا يَقْبَلُ النِّصْفَ وَالثُلْثَ مَثَلًا ، وَلَوْ كَانَ مُنْطَبِعًا فِي مَادَّةٍ جِسْمَانِيَّةً لَانْتَسَمَ بِانْتِسَامِهَا وَلَا يَتَمَيِّدُ بِزَمَانٍ وَلَوْ كَانَ مَادِّيًّا وَكُلُّ مَادِّيٍّ مُتَحَوِّكٍ ، لِتَغْيِيرِ بَتَغْيِيرِ الزَّمَانِ ، وَلَا يُشَارُ إِلَيْهِ فِي مَكَانٍ وَلَوْ كَانَ مَادِّيًّا حَلَّ فِي مَكَانٍ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: عَدَمُ انْتِسَامِ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ بِمَا أَنَّهَا عِلْمٌ لَا يَنَابِي انْتِبَاعَهَا فِي جِسْمٍ كَجَرَمٍ مِنَ الدَّمَاعِ مَثَلًا ، وَانْتِسَامِهَا بِعَرَضِ الْمُحَلِّ ، كَمَا أَنَّ الْكَيْفِيَّةَ كَالْوَلَوْنِ الْغَارِضِ لِسَطْحِ جِسْمٍ تَأْتِي الْانْتِسَامُ بِمَا أَنَّهَا كَيْفِيَّةٌ وَتَنْقَسِمُ بِعَرَضِ الْمُحَلِّ ، فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ مَادِّيَّةً مُنْطَبِعَةً فِي مُحَلٍّ مُنْقَسِمَةٍ بِعَرَضِ مُحَلِّهَا وَخَاصَّةً بِنَاءً عَلَى مَا هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ كَوْنِ الْعِلْمِ كَيْفِيَّةً نَسْلَانِيَّةً.

وَأَيْضاً انْتِبَاقُ الْعِلْمِ عَلَى الزَّمَانِ وَخَاصَّةً فِي الْعُلُومِ الْحِسِّيَّةِ وَالْخَيَالِيَّةِ جَمًّا لَا يَتَّبَعِي أَنْ يَرْتَابَ فِيهِمْ كَأَحْسَاسِ الْأَعْمَالِ الْمَادِّيَّةِ فِي زَمَانٍ وَجُودِهَا.

و أيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلافها على ما هو المسلّم في الطبّ لأشك فيه، فللصورة العلمية مكان كما أنّ لها زماناً. قلنا: إنّ إبقاء الصورة العلمية وإمتناعها عن الانقسام بما أنّها علم لأشك فيه كما ذكرنا وأما انقسامها بعرض انقسام المحلّ كالجزء العصبي مثلاً كما لأشك في بطلانها أيضاً، فإننا نحسّ ونختلّ صوراً هي أعظم كثيراً مما فرض محلّها من الجزء العصبي كالسماء بأرجائها والأرض بأقطارها والجبال الشاهقة والبراري الواسعة والبحور الزاجرة، ومن المستعجب الكبير في الصغير.

وما قيل: إنّ إدراك الكبير والصغير في الصورة العلمية إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض لا يفيد شيئاً، فإنّ الشهود هو الكبير يكبره دون النسبة الكليّة المقدّارة التي بين الكبيرة والصغيرة وأن النسبة بينهما مثلاً نسبة المئة إلى الواحد. فالصورة العلمية المحسوسة أو المتخيلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبي أو أمر مادي غيرها ولا انقسام لها بعرض انقسامها والإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم وقصده عن الأجزاء الأخر كالأشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الآخر وليس من التقسيم في شيء، وإنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولى وإيجاد لصورتين أخريين.

وإذا لا انطباع للصورة العلمية في جزء عصبي ولا انقسام لها بعرض انقسامها، فإنّ ارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي، وما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباطاً إعدادي، بمعنى أنّ ما يأتيه الجزء العصبي من عمل تستعده به النفس لأن يحضر عندها ويظهر في عالمها.

فالصورة العلمية الخاصة بما للمعلوم من الخصوصيات، وكذلك المقارنة التي تتراعى بين إدراكاتنا وبين الزمان إنّما هي بين العمل الماديّ الإعدادي التي تعمله النفس في آلة الإدراك وبين الزمان لا بين الصورة العلمية بما أنّه علم وبين الزمان. ومن الدليل على ذلك أنّنا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونحزنه عندها ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متتالية من غير أي تغيير ولو كان مقيداً بالزمان لتغير بتغيره.

فَقَدْ تَحَصَّلَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ كَيْفَمَا كَانَتْ مُجَرَّدَةٌ مِنَ الْمَادَّةِ خَالِيَةً عَنِ الْقُوَّةِ
وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَهِيَ قَوِيٌّ وَجُوداً مِنَ الْمَعْلُومِ الْمَادِّيِّ الَّذِي يَقَعُ عَلَيْهِ الْحِسُّ وَيُنْتَهَى إِلَيْهِ
التَّخَيُّلُ وَالتَّعَقُّلُ وَلَهَا أَثَارٌ وَجُودُهَا الْمَجْرُودُ وَأَمَّا أَثَارُ وَجُودِهَا الْخَارِجِيِّ الْمَادِّيِّ الَّتِي تُحْسِنُهَا
مُتَعَلِّقَةٌ لِلْإِدْرَاكِ فَلَيْسَتْ أَثَاراً لِلْمَعْلُومِ بِالْحَقِيقَةِ الَّذِي يَحْضُرُ عِنْدَ الْمَذْكُورِ حَتَّى تَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ
أَنْ لَا تَتَرْتَّبَ وَإِنَّمَا هُوَ الْوَهْمُ يُوْهِمُ لِلْمَذْكُورِ أَنَّ الْحَاضِرَ عِنْدَهُ حَالُ الْإِدْرَاكِ هُوَ الصُّورَةُ
الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَادَّةِ خَارِجاً فَيَطْلُبُ أَثَارَهَا الْخَارِجِيَّةَ فَلَا يَجِدُهَا مَعَهَا فَيَحْكُمُ بِأَنَّ الْمَعْلُومَ هُوَ الْمَاهِيَّةُ
بِدُونِ تَرْتُّبِ الْأَثَارِ الْخَارِجِيَّةِ.

فَالْمَعْلُومُ عِنْدَ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ بِأَمْرِ لَهُ نَوْعٌ تَعَلَّقَ بِالْمَادَّةِ هُوَ مَوْجُودٌ مُجَرَّدٌ هُوَ مَبْدَأُ
فَاعِلٍ لِذَلِكَ الْأَمْرِ وَاجِدٌ لِمَا هُوَ كَمَا لَهُ يَحْضُرُ بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيِّ لِلْمَذْكُورِ وَهُوَ عِلْمٌ
حُضُورِيٌّ وَتَتَعَقَّبُهُ إِنْتِقَالُ الْمَذْكُورِ إِلَى مَا لِذَلِكَ الْأَمْرِ مِنَ الْمَاهِيَّةِ وَالْأَثَارِ الْمُتَرْتَّبَةِ عَلَيْهِ فِي
الْخَارِجِ

وَبِتَغْيِيرِ آخَرِ: الْعِلْمُ الْحَصُولِيُّ إِبْتِغَاءُ عَقْلٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ الْعَقْلُ مَأْخُودٌ مِنَ الْمَعْلُومِ
حُضُورِيٍّ هُوَ مَوْجُودٌ مُجَرَّدٌ مِثَالِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ حَاضِرٌ بِوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لِلْمَذْكُورِ وَإِنْ كَانَ مُذَكَّراً
مِنْ بَعِيدٍ.

وَنُتَرَجَّعُ إِلَى مَا كُنَّا بِصَدْرِهِ مِنَ الْكَلَامِ فِي تَعْرِيفِ الْعِلْمِ فَتَقُولُ: حُصُولُ الْعِلْمِ وَ
وُجُودُهُ لِلْعَالَمِ بِمَا لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَيْسَ كُلُّ حُصُولٍ كَيْفَ كَانَ، بَلْ حُصُولُ أَمْرٍ هُوَ بِالْفِعْلِ فِعْلِيَّةٌ
مَحْضَةٌ لِقُوَّةٍ فِيهِ لِشَيْءٍ أَصْلًا، فَإِنَّا نَجِدُ بِالْوُجُودِ أَنَّ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا تَتَوَيَّرُ
عَلَى صُورَةٍ أُخْرَى وَلَا تَقْبَلُ التَّغْيِيرَ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْفِعْلِيَّةِ فَهُوَ حُصُولُ الْمَجْرُودِ مِنَ الْمَادَّةِ عَابِرٍ
مِنْ نَوَاقِصِ الْقُوَّةِ وَنُسَمَّى ذَلِكَ حُضُوراً.

فَحُضُورُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ حُصُولُهُ لَهُ بِحَيْثُ يَكُونُ تَامَ الْفِعْلِيَّةِ غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِالْمَادَّةِ بِحَيْثُ
يَكُونُ نَاقِصاً مِنْ جِهَةِ بَعْضٍ كَمَا لَا تَبِيحُ فِي الْقُوَّةِ.

وَمُقْتَضَى حُضُورِ الْعِلْمِ لِلْعَالَمِ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ أَيْضاً تَاماً ذَا فِعْلِيَّةٍ فِي نَفْسِهِ غَيْرِ نَاقِصٍ
مِنْ حَيْثُ بَعْضُ كَمَا لَا تَبِيحُ لَهُ وَهُوَ كَوْنُهُ مُجَرَّداً مِنَ الْمَادَّةِ خَالِياً عَنِ الْقُوَّةِ فَالْعِلْمُ حُصُولُ
أَمْرٍ مُجَرَّدٍ مِنَ الْمَادَّةِ لِأَمْرٍ مُجَرَّدٍ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: حُضُورُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ.

مرحله یازدهم:

در عقل و عاقل و معقول

«عنوان انتخاب شده در این مرحله گرچه عقل است
که در اصطلاح فلاسفه همان ادراک کلی می باشد نه
در ادراک جزئی و لکن بحث عمومیت دارد»

این مرحله ۱۵ فصل دارد:

درس پنجاهم

(۵۰)

فصلِ اوّل

در تعریف علم و اقسامِ اوّلیه علم و برخی از خواص آن^(۱)

وجود علم نزد ما ضروری و بدیهی است و این ضرورت را در باطن خود با وجدان (سلیم) خویش درمی‌یابیم و هم‌چنین مفهوم آن برای ما بدیهی است و نیازی به اثبات مفهوم آن نیست و تنها در این فصل می‌خواهیم به اخصّ خواص علم (یعنی به خاص‌ترین خاصه‌های آن و روشن‌ترین ویژگیهای آن) بپردازیم و آنها را بدست بیاوریم:

علم حصولی:

چکیده کلام در این فصل اینکه در بحث وجود ذهنی گفته شد که برای ما فی الجمله علمی به اشیاء خارجی وجود دارد به این معنی که اشیاء خارج از ما با ماهیات خودشان به عینه در ذهن ما حضور پیدا می‌کنند و مراد ما این نیست که آن اشیاء همراه خارجیت آن که آثار خارجی اشیاء بر آن مترتب است در ذهن ما حضور می‌یابند.

۱- اسفار ج ۳ ص ۲۷۸ و ص ۲۸۸ ج ۶ ص ۱۵۶ و ص ۱۶۴ - حکمة الاشراق ص ۱۱۱ - التحصیل ص ۸۰۸ -

تلویحات ص ۷۰ مکارحات ص ۴۸۴ (شارح)

این قسم از علم بنام «علم حصولی» نامیده می‌شود (به این معنا که ماهیات اشیاء خارجی به عینه بدون وجود خارجی که عین منشأیت آثار است در ذهن حضور پیدا می‌کنند).

علم حضوری:

قسم دیگری از علم، علم انسان بذات خویش می‌باشد ذاتی که به آن اشاره می‌شود و از آن به کلمه «قن» تعبیر آورده می‌شود زیرا هیچ فرد انسانی با نفس خود و از این طریق بلبه نمی‌پردازد و از مشاهده باطنی ذات خویش غفلت نمی‌کند گرچه غفلت انسان از بدنش و اجزاء و اعضاء خویش فرض می‌گردد.

و این نکته روشن باشد که علم انسان به ذات خویش از طریق حضور ماهیت ذاتش نزد خویش به نحو حضور مفهومی و علم حصولی نیست زیرا مفهوم حاضر در ذهن بهر کیفیت که فرض شود اباء از این ندارد که بر کنترین صادق بیاید (پس کلی بوده، مشخص نمی‌باشد) بلکه تنها با وجود خارجی، مشخص می‌گردد.

و این، همان چیزی است که انسان از نفس خودش آنرا (در باطن خودش) مشاهده می‌کند و از آن به نام کلمه «قن» تعبیر آورده می‌شود یعنی یک امر شخصی بوده و به ملاحظه ذاتش (بذاته) قابل شرکت بین کنترین نیست و سابقاً محقق شده که تشخص بواسطه وجود پدید می‌آید. پس علم ما به ذات خودمان تنها با حضور وجود خارجی ذاتمان برای خودمان می‌باشد وجود خارجی که عین وجود شخصی ما بوده آثار خارجیت بر آن مترتب می‌گردد زیرا اگر فرض کنیم که حاضر نزد ذوات ما به هنگام علم ما به ذوات خویش، تنها ماهیت باشد بدون وجود آنها در حالیکه می‌دانیم برای وجود ما، ماهیتی است قائم به وجود، در این صورت لازم می‌آید که برای وجود واحد، دو ماهیت موجود باشد که هر دو قائم به وجود واحد می‌باشند (یک وجود برای ماهیت به هنگام علم به ذات ماهیت و وجود دیگر نیز برای همان ماهیت در خارج) و این همان اجتماع متلین محال می‌باشد.

پس نتیجه این شد که علم ما به ذوات خودمان همان حضور ذواتمان نزد خودمان و عدم غیبت این ذوات از ما در ظرف وجود خارجی‌شان می‌باشد نه اینکه تنها ماهیت آنها در

دهن و نزد ما حضور می‌یابند و این قسم از علم را بنام «علم حضوری» می‌نامند.
این نکته قابل ذکر است که انقسام علم بدو قسم (علم حضوری و حصولی) تقسیمی است منحصر در این دو (به این ترتیب که عقل ما حکم می‌کند که علم یا حضوری است یا حصولی و شقّ سوّم وجود ندارد) پس حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت‌اش می‌باشد و آن علم حصولی است یا به وجودش و آن علم حضوری است (و قسم سوّمی وجود ندارد).

برگشت علم حصولی به علم حضوری^(۱)

تقسیم علم به علم حضوری و حصولی، یک تقسیم بدوی و ابتدائی می‌باشد اما با نظر عمیق، علم حصولی نیز منتهی به علم حضوری می‌گردد.
بیان این مطلب اینکه صورت علمی هرگونه که فرض گردد مجزّد از ماده بوده، از (حالت) قوه بودن، خالی و عاری است زیرا صورت علمی از این جهت که معلوم است فعلیت دارد و در آن، قوه شیء دیگر وجود ندارد پس اگر هر نوع تغیری در این صورت فرض گردد صورت جدید با صورت معلوم سابق، مبنایت دارد.

اگر فرض کنیم (ولو بفرض محال) صورت علمی، مادی می‌بود در این صورت از تغیر بائی نداشت (در صورت تغیر، صورت علمی جدیدی پدید آمده با صورت علمی سابق مبنایت پیدا می‌کند و این نیز محال است زیرا) هر صورت علمی، حکایت از واقعیت خاص خود در عالم خارج و یا نفس الامر می‌کند و با تغیر صورت علمی، واقعیت مورد حکایت صورت علمی قبل از تغیر یا بحال خود باقی می‌ماند یا نه؟ اگر بحال خود باقی می‌ماند مسلماً این صورت تغیر یافته چگونه می‌تواند حکایت از آن واقعیت سابق قبل از تغیر بکند؟ و اگر بحال خود باقی نمی‌ماند در این حال صورت علمی جدید با واقعیت جدید از محلّ کلام ما خارج است).

۱- اسفار ج ۳ ص ۲۸۴ و ص ۲۹۶ و ص ۴۷۵ و ص ۴۸۷ و ج ۲ ص ۲۳۵ و ص ۲۳۹ و ج ۷ ص ۱۴۸ و ص ۱۶۸ و ج ۶ ص ۱۶۵ و ص ۱۶۶ مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۱۹ و ص ۱۸۷ و ص ۳۳۲ - تلویحات ص ۶۸ - مطارحات ص ۴۷۴ و ص ۴۸۹ - التحصیل ص ۷۲۵ طبیعیات شفا فن ششم مقاله دوم. (شارح)

دلیل دیگر بر محالیت مادی بودن صورت علمی

حاصل این دلیل این است که اگر صورت علمی مجرد از ماده نباشد خواص لازم ماده را، فاقد نمی‌شد و خواص لازم ماده عبارت‌اند از انقسام ماده (در طول و عرض و عمق به اجزاء) و دارای زمان بودن و مکان داشتن است (درحالی‌که می‌دانیم که صورت علمی از این‌گونه آثار عقلاً مبزأ است). پس علم (و صورت علمی) از این جهت که علم است قبول نمی‌کند نصف و یا ثلث داشته باشد (یعنی در نیم شود یا سه قسمت گردد) و اگر علم منطبق در ماده جسمانی بود (و مجرد از ماده نبود) طبقاً به انقسام ماده جسمانی، منقسم می‌گردید (و دارای جزء می‌شد همانطور که خود جسم دارای اجزاء می‌باشد).

و بدیهی است که علم، مقید بزمان نمی‌گردد و اگر علم، مادی می‌بود مقید به زمان می‌شد، و نیز اگر علم مجرد از ماده نبود مثلاً هر شیء دارای ماده، متحرک و متغیر بوده، علم نیز به تغیر زمان، متغیر می‌شد (و این محال است) و نیز جایز نیست که اشاره به علم در مکانی بشود و اگر بگوئیم که علم مادی است لازم می‌آید که علم در مکانی (مثل سایر اجسام) حلول کند (و این نیز محال است).

اشکال (۱)

عدم انقسام صورت علمی از این جهت که علم است منافاتی با انطباق آن در جسم ندارد مثل جزئی از دماغ مثلاً و انقسام صورت علمی بتبع محلّ به جهت عروض آن در محلّ قابل انقسام همانطور که کیفیتِ مثل رنگ که عارض بر سطح جسم است از این جهت که کیفیت است انقسام نمی‌پذیرد ولیکن از این جهت که عارض بر محلّ قابل انقسام می‌باشد منقسم می‌گردد پس برای چه جایز نیست که صورت علمی، مادی بوده، منطبق در محلّ قابل انقسام گشته و به تبع همان محلّ انقسام را (بالعرض) بپذیرد خصوصاً بنا بر مبنای معروف (نزد فلاسفه و اهل منطق) که علم، کیفیت نفسانی است.

و همچنین انطباق علم بر زمان و مخصوصاً در علوم حسی و خیالی از جمله مطالبی است که سزاوار نیست شکی در آن وجود داشته باشد مثل احساس نمودن اعمال مادی در زمان وجود آنها (که احساس از قبیل علم است که منطبق بر زمان وقوع این اعمال شده است).

و نیز اختصاص اجزائی از دماغ بخصوص علم بطوریکه با صحت و سلامت اجزاء مغزی، علم نیز حالت استقامت خود را دارد و با اختلال در آن اجزاء (دماغی)، علم مربوط به آن نیز مختل و از استقامت می افتد بنابر آنچه در علم پزشکی مسلم بوده و قابل تردید نمی باشد پس برای صورت علمی، مکانی است همانطور که برای آن، زمانی است (چنانکه توضیح داده شد).

پاسخ:

در ابعاد صورت علمی و امتناع آن از انقسام، از این جهت که علم است، در آن شکی وجود ندارد و اما انقسام صورت علمی، به تبع عارض شدن انقسام در محل آن، مثل جزء عصبی مثلاً در بطلان آن نیز شکی وجود ندارد زیرا ما صوری را حس و تخیل می کنیم که بزرگتر و بیشتر از جزء عصبی است که محل این صور می باشد مثل آسمان با تمام بزرگی و کناره هایش و زمین با تمام اقطارش و کوههای بلند و صحراهای وسیع و دریاها و فوق العاده بزرگ و بدیهی است که انطباق شیء بزرگ و کبیر در یک شیء کوچک و صغیر ممتنع و محال می باشد.

توجیهی در این مقام انجام گرفته که ادراک بزرگی و کوچکی در صورت های علمی، تنها با ملاحظه و قیاس اجزاء صورت علمی بعضی با برخی دیگر است (بطوریکه اگر اجزاء صورت برخی با برخی دیگر مقایسه نشود کوچکی و بزرگی، ادراک نمی گردد تا گفته شود انطباق شیء بزرگ در یک شیء کوچک ممتنع و محال می باشد).

این توجیه نیز (در رفع محالیت) ثمربخش نمی باشد زیرا آنچه را که مشهود و قابل رؤیت و درک است خود شیء کبیر که همراه است با صفت بزرگی اش نه نسبت کلی دارای

مقدار که با مقایسه بین شیء کبیر و صغیر موجود است و اینکه نسبت بین کبیر و صغیر مثلاً نسبت صد به یک می باشد پس صورت علمی محسوس یا متخیل از این جهت که دارای مقدار است در عالم نفس، قائم به خودش می باشد بدون اینکه در جزء عصبی یا امر مادی غیر عصبی منطبع باشد برای این صور علمی تبع عروض انقسام در محل آن، انقسامی نیست.

اشاره ذهنی به برخی از اجزاء معلوم و مشخص ساختن آن از اجزاء دیگر درست مثل اینکه ابتداء به برخی از اجزاء زید محسوس یا متخیل، سپس به برخی دیگر از اجزاء آن اشاره می کنیم.

(و اصولاً) این نوع 'ز عمل (ذهنی و خارجی)، از سنخ تقسیم نمی باشد و تنها آن اعراض از صورت علمی اولی بوده و ایجاد دو صورت دیگر (مشخص) می باشد.

و از آنجا که برای صورت علمی، انطباعی در جزئی از اجزاء عصبی (دماغی) نیست و نیز از آنجا که برای صورت علمی، انقسامی به تبع عروض انقسام در جزء عصبی نیست.

پس ناگزیر از بیان این نکته (علمی) هستیم که ارتباط صورت علمی با جزء عصبی و عملیاتی که جزء عصبی به هنگام ادراک صورت علمی انجام میدهد این ارتباط از قبیل ارتباط اعدادی است یعنی عملیات (فیزیکی و شیمیایی و ...) که جزء عصبی به هنگام ادراک یک شیء ای انجام می دهد نفس را مستعد و آماده می سازد که صورت علمی، نزد نفس حضور پیدا کرده در عالم نفس، ظاهر و هویداً گردد.

پس صورت علمی خاص از جهت اینکه برای معلوم (آن صورت علمی)، خصوصیتی است و همچنین مقارنه ای که بنظر می رسد (و مترادفی می گردد) بین ادراکات ما و بین زمان، همه اینها در حقیقت بین عمل مادی اعدادی (و آماده سازی نفس بواسطه ادراک) و بین زمان می باشد (به این معنی که کارهای اجزای عصبی، نفس را مستعد و آماده می سازد تا صورتهای علمی مخصوصی همراه با معلوم معین و مشخص نزد نفس حاضر شود و همچنین تفاوتی که بین ادراکات ما و زمان به نظر می رسد در حقیقت این تقارن میان عمل مادی و اعدادی نفس در ابزار درک مثل اجزاء عصبی و مغزی و بین زمان برقرار می باشد) و نباید پنداشت که این

تقارن میان صورت علمی از این جهت که علم است و میان زمان واقع شده است.

دلیل دیگر

و از جمله دلائل بر مطلب بالا این است که ما موارد زیادی از معلومات را درک می‌کنیم و آنها را نزد ذهن محزون و محفوظ نگاه میداریم سپس به عینه بعد از گذشتن سالیان متمادی آنها را متذکر می‌گردیم بدون اینکه کوچکترین تغییری در آن حاصل گردد اگر معلومات محفوظ در خزانه ذهن ما، مقید به زمان بود هر آینه به تغیر زمان معلومات ما نیز متغیر می‌شد (درحالیکه چنین نیست).

خلاصه مطالب گذشته:

خلاصه مطالب گذشته این شد که صورت علمی به هر کیفیتی (خواه صورت عقلی یا خیالی یا وهمی یا حسی که) باشد مجرد از ماده و دارای فعلیت بوده، خالی از قوه می‌باشد^(۱) و چون چنین است وجود صورت علمی از وجود معلوم مادی که مورد حس واقع می‌گردد قوی‌تر می‌باشد و تعقل نیز به حس (و معلوم حسی) منتهی می‌شود و برای چنین صورت علمی، آثار وجود مجردش، مترتب می‌گردد و اما آثار وجود خارجی مادی که ما گمان می‌کنیم که متعلق ادراک ما می‌باشد ولی در حقیقت این آثار، از آثار معلوم ما بالذات که نزد ذهن ما حاضر می‌گردد نیست تا بگوئیم این آثار، مترتب بر معلوم می‌گردد یا مترتب نمی‌گردد.

آری این تنها وهم است که برای نفس ادراک کننده چنین می‌نمایاند که حاضر نزد او در حال ادراک، آن صورت متعلق به ماده در خارج است و در نتیجه نفس، آثار خارجی آنها را از صورت علمی طلب می‌کند ولی چون آثار خارجی ماده را در صورت علمی برای معلوم نزد ذهن نمی‌یابد در نتیجه حکم می‌کند که معلوم همان ماهیت بدون آثار خارجی است. پس معلوم به

۱- اسفار ج ۱ ص ۲۸۷ و ص ۲۹۱ و ص ۳۰۲ ج ۳ ص ۵۰۷ - حاشیه ملاحظه را بر الهیات شفا ص ۱۳۲ - معارضات ص ۲۹۵. (شارح)

هنگام علم حصولی به امری که برای آن یک نوع تعلقی به ماده است این ویژگی‌ها را دارد:

اولاً: معلوم، موجود مجزّد بوده،

ثانیاً: معلوم میداء فاعلی برای این امر محسوب می‌شود.

ثالثاً: واجد کمالات آن امر مادی می‌باشد.

رابعاً: این معلوم همراه وجود خارجی ماده، نزد نفس ادراک کننده، حضور پیدا می‌کند و آن، علم حضوری است و بدنبال این علم حضوری، نفس ادراک کننده، به ماهیت این امر و آثار مترتب بر آن در خارج منتقل می‌گردد و به تعبیر دیگر علم حصولی، همان اعتبار عقلی است که عقل به این اعتبار از باب اضطرار و ناچاری، متوجه می‌گردد اعتباری که از معلوم حضوری اخذ شده و آن موجود مجزّد مثالی یا عقلی بوده، نزد نفس مدبرک به وجود خارجی‌اش حضور پیدا می‌کند گرچه از طریق بعید (یعنی از طریق علوم عادی غیر مشاهدات عرفانی) مورد ادراک واقع شده باشد.

معنای علم

بعد از ذکر مطالب بالا اینک دیگر بار به مطلب اصلی خویش در تعریف علم برمی‌گردیم و می‌گوئیم: حصول علم و وجود آن برای شخص عالم از جمله چیزهائی است که شکّی در آن نیست ولیکن نه هر نوع حصولی به هر کیفیتی که واقع گردد بلکه حصول علم برای شخص عالم و دانا به چیزی عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محص و خالص بوده، بطوریکه در آن اصلاً حالت قوه برای شی‌ای نیست زیرا ما به وجدان خود می‌یابیم که صورت علمی از این جهت که صورت علمی است از صورت دیگری قوی‌تر نیست و از فعلیتی که در آن قرار دارد تغییری حاصل نمی‌گردد پس علم، حصول مجزّد از ماده بوده از نواقص قوه، عاری و خالی می‌باشد و ما آن را «علم حضوری» می‌نامیم.

پس حضور شی برای شیء دیگر، همان حصول آن شیء برای شیء دیگری است بطوریکه (آن شیء حاصل یعنی علم) فعلیت تامّ داشته، متعلّق به ماده نبوده و از جهت بعضی کمالاتی که هنوز در حالت قوه می‌باشد ناقص نباشد.

و مقتضی و لازمه حضور علم نزد عالم، این است که عالم نیز (همانند علم) تام بوده، فی نفسه دارای فعلیت باشد و از جهت بعضی از کمالات ممکن بعضی برای او نباشد و این همان بودن عالم، مجرد از ماده که دارای فعلیت بوده و از قوه خالی باشد.

پس علم، حصول امر مجرد از ماده است برای امر مجرد (که نفس است) و اگر خواستی این گونه تعبیر بیاور که علم، حضور شی‌ای برای شیء دیگر است.

خلاصه درس پنجاه ام:

مفهوم علم یک مفهوم بدیهی بوده، نیازی به اثبات آن نیست. علم یا حصولی است یا حضوری، علم حصولی حضور ماهیات اشیاء خارجی به عینه در ذهن بدون وجود خارجی که عین منشائیت آثار است.

علم حضوری به معنای علم انسان بذات شیء و حضور آن نزد نفس انسانی و این علم از طریق حضور ماهیت ذات انسان نزد خودش بنحو حضور مفهومی و علم حصولی نیست دلیل آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

و تقسیم علم به این دو قسم، تقسیم عقلی است پس حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت‌اش می‌باشد و آن علم حصولی است یا بوجودش و آن علم حضوری است و قسم سوّمی وجود ندارد.

تقسیم علم به علم حضوری و حصولی یک تقسیم ابتدائی است و گرنه با نظر عمیق، علم حصولی نیز منتهی به علم حضوری می‌گردد مبنای این دلیل این است که صورت علمی بهر نحوی که فرض گردد مجزّد از ماده بوده، از حالت قوه بودن خالی و عاری است یعنی صورت نمی‌تواند مادی بوده تغییرپذیر باشد برای اثبات این مطلب مرحوم استاد علامه دو دلیل در متن درس بیان کرده است مراجعه نمایید.

پس صورت علمی دارای زمان و مکان نبوده، قابل انقسام به اجزائی نیست در این زمینه اشکالی مطرح شده و آن اینکه عدم انقسام صورت علمی از این جهت که علم است منافاتی با انطباق آن در جسم ندارد با توضیحی که در متن درس از این اشکال و پاسخی از آن داده شده است مراجعه نمایید.

برخی خواسته‌اند این اشکال را موجه جلوه دهند ولیکن مرحوم استاد علامه این توجیه را قبول نکرده و رد نموده است، سپس دلیل دیگری می‌آورد به اینکه، معلومات و محفوظات زیادی داریم که در خزانه ذهن مخزون می‌باشد سپس بعد از گذشتن سالیان

متمادی به عینه آنها را متذکر می‌شویم بدون اینکه کوچکترین تغییری در آنها حاصل گردد پس معلومات محفوظ در خزانه ذهن مقید بزمان نبوده و با تغییر زمان متغیر نمی‌گردد. پس صورت علمی بهر کیفیت که باشد مجزّد از ماده و دارای فعلیت بوده، خالی از قوه می‌باشد پس وجود صورت علمی از وجود معلوم مادی که مورد حسّ ما واقع می‌شود قوی‌تر می‌باشد.

پس معلوم به هنگام علم حصولی به امری که برای آن یک نوع تعلقی به ماده است ویژگیهای زیر را دارا است:

اولاً: معلوم، موجود مجزّد می‌باشد.

ثانیاً: مبدأ فاعلی این امر، ماده بوده.

ثالثاً: واجد کمالات آن امر مادی می‌باشد.

رابعاً: این معلوم همراه وجود خارجی ماده نزد نفس درک کننده حضور پیدا می‌کند. و آن، علم حضوری است و بدنال آن نفس ادراک کننده به ماهیت این امر مادی و آثار مترتب بر آن در خارج منتقل می‌گردد.

پس علم حصول امر مجزّد از ماده است برای امر مجزّد که نفس است

یعنی علم، حضور شیء برای شیء دیگر است.

تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- علم حصولی و علم حضوری را تعریف و برای هر کدام مثالی ذکر کنید.
- ۲- علم حصولی به علم حضوری برمیگردد میدانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۳- صورت علمی محال است مآذی باشد دلیل آن را بیان کنید.
- ۴- اشکال بر مجز بودن صورت علمی به این نحو که صورت علمی از این جهت که علم است منافاتی با انطباع آن در جسم ندارد را توضیح داده پاسخ آنرا نیز بیان کنید.
- ۵- معلوم به هنگام علم حصولی به امری که برای آن یک نوع تعلقی به ماده است چهار ویژگی دارد آنها را ذکر کنید.

الدَّرْسُ الْحَادِي وَ الْخَمْسُونَ

(۵۱)

الفصل الثاني

فِي اتِّحَادِ الْعَالَمِ بِالْمَعْلُومِ وَهُوَ الْمَعْنُونُ عَنْهُ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ بِالْمَعْقُولِ

عِلْمُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ هُوَ حُصُولُ الْمَعْلُومِ، أَيْ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِلْعَالَمِ كَمَا تَقَدَّمَ، وَ حُصُولُ الشَّيْءِ وَجُودَهُ وَ جُودُهُ نَفْسَهُ. فَالْعِلْمُ هُوَ عَيْنُ الْمَعْلُومِ بِالذَّاتِ وَ لَا زِمَ حُصُولُ الْمَعْلُومِ لِلْعَالَمِ وَ حُضُورُهُ عِنْدَهُ اتِّحَادُ الْعَالَمِ بِهِ، سَوَاءً كَانَ مَعْلُومًا حُضُورِيًّا أَوْ حُصُولِيًّا فَإِنَّ الْمَعْلُومَ الْحُصُولِيَّ إِنْ كَانَ أَشْرَأَ قَانِمًا بِنَفْسِهِ كَانَ وَجُودُهُ لِنَفْسِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ لِلْعَالَمِ فَقَدْ اتَّحَدَ الْعَالَمُ مَعَ الْمَعْلُومِ حُضُورَةً أَمْتِنَاعَ كَوْنِ الشَّيْءِ مَوْجُودًا لِنَفْسِهِ وَ لِغَيْرِهِ مَعًا، وَ إِنْ كَانَ أَشْرَأَ وَجُودَهُ لِغَيْرِهِ وَ هُوَ الْمَوْضُوعُ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ لِلْعَالَمِ، فَقَدْ اتَّحَدَ الْعَالَمُ بِمَوْضُوعِهِ وَ الْأَمْرُ الْمَوْجُودُ لِغَيْرِهِ مَتَّحِدٌ بِذَلِكَ الْغَيْرِ، فَهُوَ مَتَّحِدٌ بِمَا يَتَّحِدُ بِهِ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَ نَظِيرُ الْكَلَامِ يَجْرِي فِي الْمَعْلُومِ الْحُضُورِيِّ مَعَ الْعَالَمِ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتُ: قَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ أَنَّ مَعْنَى كَوْنِ الْعِلْمِ مِنْ مَقُولَةِ الْمَعْلُومِ كَوْنُ مَفْهُومِ الْمَقُولَةِ مَأْخُودًا فِي الْعِلْمِ أَيْ صِدْقُ الْمَقُولَةِ عَلَيْهِ بِالْحَقْلِ الْأَوَّلَى دُونَ الْحَقْلِ الشَّائِعِ الَّذِي هُوَ الْمَلَائِكُ فِي ابْتِدَاجِ الْمَاهِيَةِ تَحْتَ الْمَقُولَةِ وَ تَرْتَبُ الْآثَارُ الَّتِي مِنْهَا كَوْنُ الْوُجُودِ

لِنَفْسِهِ أَوْ لغيرِهِ، فَلَا الْجَوْهَرُ الذَّهْنِيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَهْنِيَّ جَوْهَرٌ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ مَوْجُودٌ لِنَفْسِهِ، وَلَا الْقَرَضُ الذَّهْنِيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَهْنِيَّ عَرَضٌ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ مَوْجُودٌ لغيرِهِ. وَبِالْجُمْلَةِ لَا مَعْنَى لِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَهُوَ مَوْجُودٌ خَارِجِيٌّ مَرْتَبٌ عَلَيْهِ الْأَثَرُ بِالْمَعْقُولِ الذَّهْنِيَّ الَّذِي هُوَ مَفْهُومٌ ذَهْنِيٌّ لَا يَرْتَبُ عَلَيْهِ الْأَثَرُ.

وَأَمَّا الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ فَلَا يَحْلُو إِذَا أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ فِيهِ نَفْسُ الْعَالَمِ كَعِلْمِنَا بِنَفْسِنَا أَمْ لَا وَعَلَى الثَّانِي إِذَا أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ عِلَّةً لِلْعَالَمِ أَوْ مَعْلُولاً لِلْعَالَمِ أَوْ هُمَا مَعْلُولَانِ لِأَمْرٍ ثَالِثٍ. أَمَّا عِلْمُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ فَالْمَعْلُومُ فِيهِ عَيْنُ الْعَالَمِ وَلَا كَثْرَةُ هُنَاكَ حَتَّى يَصْدُقَ الْإِتِّحَادُ وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَأَمَّا عِلْمُ الْعِلَّةِ بِمَعْلُولِهَا أَوْ عِلْمُ الْمَعْلُولِ بِعِلَّتِهِ فَلَا رَيْبَ فِي وَجُوبِ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ وَإِلَّا لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِالْوُجُودِ وَتَأَخُّرُهُ عَنْ نَفْسِهِ بِالْوُجُودِ وَهُوَ ضَرْبُ الْإِسْتِحَالَةِ. وَأَمَّا عِلْمُ أَحَدِ مَعْلُولِي عِلَّةٍ ثَالِثَةٍ بِالْآخَرِ فَوُجُوبُ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَهُمَا فِي الشَّخْصِيَّةِ يَأْبَى الْإِتِّحَادُ.

عَلَى أَنْ لَزِمَ الْإِتِّحَادُ كَوْنُ جَمِيعِ الْمُجَرَّدَاتِ وَكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَاقِلًا لِلْجَمِيعِ وَتَعْقُولًا لِلْجَمِيعِ شَخْصًا وَاحِدًا.

قُلْنَا: أَمَّا مَا اسْتَشْكَلَ بِهِ فِي الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ فَيُدْفَعُ مَا تَقَوَّمَ أَنْ كُلَّ عِلْمٍ حُضُورِيٍّ يَنْتَهِي إِلَى عِلْمٍ حُضُورِيٍّ. إِذَا الْمَعْلُومُ الَّذِي يَحْضُرُ لِلْعَالَمِ حِينَئِذٍ مَوْجُودٌ مُجَرَّدٌ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ الَّذِي هُوَ لِنَفْسِهِ أَوْ لغيرِهِ.

وَأَمَّا مَا اسْتَشْكَلَ بِهِ فِي الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ فَلْيَنْذَكِرْ أَنَّ لِلْمَوْجُودِ الْمَعْلُولِ اعْتِبَارَيْنِ: اعْتِبَارَهُ فِي نَفْسِهِ إِيَّيْهِ مَعَ الْغَضِّ عَنْ عِلَّتِهِ فَيَكُونُ دَامَاهِيَّةً مُمَكِّنَةً مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ طَارِدًا لِلْعَدَمِ عَنْ مَاهِيَّتِهِ يَحْمَلُ عَلَيْهِ رَيْبَهُ، وَاعْتِبَارَهُ بِقِيَاسِ وَجُودِهِ إِلَى وَجُودِ عِلَّتِهِ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ أَنَّ وَجُودَ الْمَعْلُولِ بِمَا أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ وَجُودٌ رَابِطٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلَّتِهِ لَا نَفْسِيَّةٌ فِيهِ وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التَّقَوُّمُ بِوُجُودِ عِلَّتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ بَشَى أَوْ يُحْمَلَ بِهِ عَلَى شَيْءٍ.

إِذَا تَمَهَّدَ هَذَا فَيُمْكِنُ كَانَ الْعَالَمُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالْمَعْلُومُ هُوَ الْمَعْلُولُ كَانَتْ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا نِسْبَةُ الرِّابِطِ وَالْمُسْتَقِلِّ التَّقْسِي. وَظَاهِرٌ أَنَّ الْمَوْجُودَ الرِّابِطَ يَأْبَى الْمَوْجُودِيَّةَ لِشَيْءٍ لِأَنَّهَا فَرْعٌ

الْوُجُودُ فِي نَفْسِهِ وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي غَيْرِهِ وَ مِنْ شَرْطِ كَوْنِ الشَّيْءِ مَعْلُومًا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِلْعَالَمِ، لَكِنَّ الْمَعْلُولَ رَابِطٌ مَتَقَوِّمٌ بِوُجُودِ الْعِلَّةِ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ وَلَيْسَ بِغَائِبٍ عَنْهَا فَكَوْنُ وُجُودِهِ لِلْعِلَّةِ إِنَّمَا يَتِمُّ بِمَقْوَمِهِ الَّذِي هُوَ وُجُودُ الْعِلَّةِ فَمَعْلُومُ الْعِلَّةِ هُوَ نَفْسُهَا بِمَا تَقَوِّمُ وَجُودَ الْمَعْلُولِ، فَالْعِلَّةُ تَعْقِلُ ذَاتَهَا وَ الْمَعْلُولُ غَيْرُ خَارِجٍ مِنْهَا لَا بِمَعْنَى الْجُزْئِيَّةِ وَالتَّرَكُّبِ، وَ الْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَمْلُ الْمَعْلُولِ مَتَقَوِّمًا بِالْعِلَّةِ عَلَى الْعِلَّةِ وَهُوَ نَوْعٌ مِنْ حَمْلِ الْحَقِيقَةِ وَ التَّيَقُّنِ وَ تَطْيِيرِ الْكَلَامِ يَجْرِي فِي الْعِلْمِ بِالرَّابِطِ، فَكُلُّ مَعْلُومٍ رَابِطٌ مَعْلُومٌ بِالْعِلْمِ بِالْمُسْتَقِلِّ الَّذِي يَتَقَوَّمُ بِهِ ذَاكَ الرَّابِطِ.

وَفِيمَا كَانَ الْعَالِمُ هُوَ الْمَعْلُولُ وَ الْمَعْلُومُ هُوَ الْعِلَّةُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ وُجُودُ الْمَعْلُومِ لِلْعَالِمِ وَ يَسْتَحِيلُ فِي الْوُجُودِ الرَّابِطُ أَنْ يُوْجَدَ لَهُ شَيْءٌ إِنَّمَا يَتِمُّ وَجُودُ الْعِلَّةِ لِلْمَعْلُولِ بِتَقَوِّمِهِ بِالْعِلَّةِ، فَالْعِلَّةُ بِنَفْسِهَا مَوْجُودَةٌ لِنَفْسِهَا، وَ الْحَالُ أَنَّ الْمَعْلُولَ غَيْرُ خَارِجٍ مِنْهَا عَالِمَةٌ بِالْعِلَّةِ، نَفْسُهَا وَ يَنْسَبُ إِلَى الْمَعْلُولِ بِمَا أَنَّهُ غَيْرُ خَارِجٍ مِنْهَا وَلَا يَنَالُ مِنَ الْعِلْمِ بِهَا إِلَّا مَا يَسَعُهُ مِنْ وُجُودِهِ وَ الْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَمْلُ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ مَتَقَوِّمًا بِالْعِلَّةِ وَ الْحَمْلُ أَيْضًا نَوْعٌ مِنْ حَمْلِ الْحَقِيقَةِ وَ الرِّقِيقَةِ، فَمَالُ عِلْمِ الْمَعْلُولِ بِعِلَّتِهِ إِلَى عِلْمِ الْعِلَّةِ - وَ هِيَ مَأْخُودَةٌ مَعَ مَعْلُولِهَا - بِنَفْسِهَا وَ هِيَ مَأْخُودَةٌ وَحْدَهَا، وَ مَالُ عِلْمِ الْعِلَّةِ بِمَعْلُولِهَا إِلَى عِلْمِ الْعِلَّةِ - وَ هِيَ مَأْخُودَةٌ فِي نَفْسِهَا - بِنَفْسِهَا وَ هِيَ مَأْخُودَةٌ مَعَ مَعْلُولِهَا.

وَفِيمَا كَانَ الْعَالِمُ وَ الْمَعْلُومُ مَعْلُولَيْنِ لِعِلَّةٍ ثَالِثَةٍ فَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ اتِّحَادِ الْعَالِمِ وَ الْمَعْلُومِ انْقِلَابُ الشَّخْصَيْنِ شَخْصًا وَاحِدًا، بَلْ انْتِزَاعُ مَا هُمَا فِي الْعَالَمِ وَ الْمَعْلُومِ مِنَ الْعَالَمِ، وَ أَقَا عَدَّ عِلْمَ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ مِنْ اتِّحَادِ الْعَالِمِ وَ الْمَعْلُومِ فَهُوَ بِإِعتِبَارِ انْتِزَاعِ مَفْهُومَي الْعَالِمِ وَ الْمَعْلُومِ مِنْهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَفَايِرَانِ، فَسُمِّيَ ذَلِكَ اتِّحَادًا وَ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ وَاحِدًا، وَ بِمَا تَقَدَّمَ يَظْهَرُ فُسَادُ الْإِعْتِرَاضِ بِلزوم كَوْنِ جَمِيعِ الْمُجْرَدَاتِ شَخْصًا وَاحِدًا لَمَّا ظَهَرَ أَنَّ شَخْصِيَّةَ الْعَالِمِ أَوْ الْمَعْلُومِ لَا تَبْطُلُ بِسَبَبِ الْإِتِّحَادِ الْمَذْكُورِ.

الفصل الثالث

في انقسام العلم الحسولي إلى كلي وجزئي وما يتصل به

يُنْقَسِمُ الْعِلْمُ الْحُسُولِيُّ إِلَى كَلِّيٍّ وَجَزْئِيٍّ وَالْكُلِّيُّ مَا لَا يَمْتَنِعُ الْعَقْلُ مِنْ فَرْضِ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ كَالْإِنْسَانِ الْمَقُولُ، حَيْثُ يَجُوزُ الْعَقْلُ صِدْقُهُ عَلَى كَثِيرِينَ فِي الْخَارِجِ وَالْجَزْئِيُّ مَا يَمْتَنِعُ الْعَقْلُ مِنْ تَحْوِيلِ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ كَالْعِلْمِ بِهَذَا الْإِنْسَانِ الْحَاضِرِ بِنَوْعٍ مِنَ الْإِتِّصَالِ بِمَادَّتِهِ الْحَاضِرَةِ وَيُسَمَّى عِلْمًا حِسِّيًّا وَاحْسَاسِيًّا وَكَالْعِلْمِ بِالْإِنْسَانِ الْمَفْرَدِ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ مَادَّتِهِ وَيُسَمَّى عِلْمًا خَيَالِيًّا.

وَعَدَّ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ مِنَ الْعِلْمِ جُزْئِيًّا مُمْتَنِعَ الصِّدْقِ عَلَى كَثِيرِينَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ إِتِّصَالِ أَدْوَاتِ الْحِسِّ بِمَادَّةِ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِي فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ وَتَوَقُّفِ الْعِلْمِ الْخَيَالِيِّ عَلَى سَبْقِ الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ وَإِلَّا فَالْصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ سَوَاءٌ كَانَتْ حِسِّيَّةً أَوْ خَيَالِيَّةً أَوْ غَيْرَهَا لِأَنَّا نَلْتَمِزُ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهَا أَنْ تَصْدُقَ عَلَى كَثِيرِينَ.

فُرُوعُ:

الْأَوَّلُ، ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ إِتِّصَالَ أَدْوَاتِ الْحِسِّ بِالمَادَّةِ الْخَارِجِيَّةِ وَمَا فِي ذَلِكَ مِنْ الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ الْمَادِّيَّيْنِ لِحُصُولِ الْإِسْتِعْدَادِ لِلنَّفْسِ لِادْرَاكِ صُورَةِ الْمَعْلُومِ جُزْئِيَّةً أَوْ كَلِّيَّةً. وَيُظْهِرُ مِنْهُ أَنَّ قَوْلَهُمْ: «إِنَّ التَّعَلُّلَ إِنَّمَا هُوَ بِتَقْشِيرِ الْمَعْلُومِ عَنِ الْمَادَّةِ وَسَائِرِ الْأَعْرَاضِ الْمُشْخَصَةِ الْمَكْتَنِفَةِ بِالْمَعْلُومِ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا الْمَاهِيَةُ الْمَعْرَاةُ مِنَ الْقُشُورِ بِخِلَافِ الْإِحْسَاسِ الْمَشْرُوطِ بِحُضُورِ الْمَادَّةِ وَاجْتِنَابِ الْأَعْرَاضِ الْمُشْخَصَةِ وَبِخِلَافِ التَّخْيِيلِ الْمَشْرُوطِ بِبَقَاءِ

الْأَعْرَاضِ وَالْهَيْئَاتِ الْمَشَخَّصَةِ دُونَ حُضُورِ الْمَادَّةِ». قَوْلٌ عَلَى سَبِيلِ التَّمْيِيزِ لِلتَّقَرُّبِ.
وَحَقِيقَةُ الْأَمْرَانِ الصُّورَةِ الْمُخَوَّسَةِ بِالذَّاتِ صُورَةٌ مَجْمُودَةٌ عِلْمِيَّةٌ وَاشْتِرَاطٌ حُضُورِ
الْمَادَّةِ وَاجْتِنَانُ الْأَعْرَاضِ الْمَشَخَّصَةِ لِحُصُولِ الْإِسْتِعْدَادِ فِي النَّفْسِ لِلإِدْرَاقِ الْحَقِيقِيِّ، وَكَذَا
اشْتِرَاطُ الْإِكْتِنَانِ بِالْمَشَخَّصَاتِ لِلتَّخَيُّلِ، وَكَذَا اشْتِرَاطُ التَّنْقِصِ فِي التَّعَقُّلِ لِلذَّلَالَةِ عَلَى
اشْتِرَاطِ إِدْرَاقٍ أَكْثَرَ مِنْ فَوْدٍ وَاحِدٍ لِحُصُولِ إِسْتِعْدَادِ النَّفْسِ لِعَتَقْلِ الْمَاهِيَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُعْبَّرُ عَنْهُ
بِإِنْتِزَاعِ الْكُلِّيِّ مِنَ الْفَرَادِ.

الثَّانِي، أَنْ أَخَذَ الْمَفْهُومَ وَانْتِزَاعَهُ مِنْ مِصْدَاقِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَنْوَعٍ مِنْ الْإِتِّصَالِ
بِالمِصْدَاقِ وَالْإِرْتِبَاطِ بِالخَارِجِ، سَوَاءٌ كَانَ بِلَا وَسِطَةٍ كَاتِّصَالِ أَدْوَاتِ الْحِسِّ فِي الْعِلْمِ الْحَقِيقِيِّ
بِالخَارِجِ أَوْ مَعَ الْوَسِطَةِ كَاتِّصَالِ الْخَيَالِ فِي الْعِلْمِ الْخَيَالِيِّ بِوَسِطَةِ الْحِسِّ بِالخَارِجِ، وَكَاتِّصَالِ
الْعَقْلِ فِي الْعِلْمِ الْعَقْلِيِّ مِنْ طَرِيقِ إِدْرَاقِ الْجُزْئِيَّاتِ بِالْحِسِّ وَالْخَيَالِ بِالخَارِجِ.
فَلَوْ لَمْ تَسْتَمِدَّ الْقُوَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي إِدْرَاقِ مَفْهُومٍ مِنَ الْمَاهِيَةِ مِنَ الْخَارِجِ وَكَانَ الْإِدْرَاقُ
بِإِنشَاءِ مِثْلٍ مِنْ غَيْرِ إِرْتِبَاطٍ بِالخَارِجِ اسْتَوَتْ نِسْبَةُ الصُّورَةِ الْمَذْكُورَةِ إِلَى مِصْدَاقِهَا وَغَيْرِهِ،
فَكَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ تَصْدُقَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ أَوْ لَا تَصْدُقَ عَلَى شَيْءٍ أَصْلًا. وَالْحَالُ أَنَّهَا تَصْدُقُ
عَلَى مِصْدَاقِهَا دُونَ غَيْرِهِ هُنَا.

فَإِنْ قُلْتُمْ: إِنْتِهَاءُ أَكْثَرِ الْعُلُومِ الْحُصُولِيَّةِ إِلَى الْحِسِّ لِأَرْبَبِ فِيهِ، لَكِنْ مَا كُلُّ عِلْمٍ
حُصُولِيٍّ حَاصِلًا بِوَسِطَةِ الْحِسِّ الظَّاهِرِ، كَالْحُبِّ وَالبَغْضِ وَالْإِرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ وَغَيْرِهَا
الْمَذْكُورَةِ بِالْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ، فَصُورُهَا الذَّهْنِيَّةُ مُدْرَكَةٌ لَا بِالِاتِّصَالِ بِالخَارِجِ. وَأَيْضًا لَا تُدْرِكُ
الْحَوَاسِّ إِلَّا الْمَاهِيَّاتِ الْعَرَضِيَّةَ وَلَا حِسَّ يَنَالُ الْجَوْهَرَ بِمَا هُوَ جَوْهَرٌ، فَصُورَتُهُ الذَّهْنِيَّةُ
مَأْخُودَةٌ لَا مِنْ طَرِيقِ الْحِسِّ وَاتِّصَالِهِ بِالخَارِجِ.

قُلْتُمْ: أَمَّا الصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ الْمَأْخُودَةُ بِالْإِحْسَاسَاتِ الْبَاطِنَةِ، كَالْحُبِّ وَالبَغْضِ وَ
غَيْرِهَا فَالنَّفْسُ تَأْخُذُهَا بِمَا تَدْرِكُهُ مِنَ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيِّ فِي النَّفْسِ،
فَالِاتِّصَالُ بِالخَارِجِ مَحْفُوظٌ فِيهَا.

وَأَمَّا الْجَوْهَرُ فَذَا ذِكْرُ أَنْ لَا حِسَّ ظَاهِرًا وَلَا بَاطِنًا يَعْرِفُ الْجَوْهَرَ وَيَنَالُهُ حَقٌّ لِأَرْبَبِ
فِيهِ، لَكِنْ لِلنَّفْسِ فِي بَادِي أَمْرِهَا عِلْمٌ حُصُولِيٌّ بِنَفْسِهَا تَنَالُ بِهِ نَفْسَ وَجُودِهَا الْخَارِجِيِّ وَ

تُشَاهِدُهُ، فَتَأْخُذُ مِنْ مَعْلُومِهَا الْحُضُورِيَّ صَوْرَةً ذَهَبِيَّةً، كَمَا تَأْخُذُ سَائِرَ الصُّوَرِ الذَّهَبِيَّةِ مِنْ مَعْلُومَاتٍ حُضُورِيَّةٍ عَلَى مَا تَقَدَّمَ، ثُمَّ تَحْسُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالنَّفْسِ وَتُشَاهِدُ حَاجَتَهَا بِالذَّاتِ إِلَى النَّفْسِ الْمَوْضُوعَةِ لَهَا وَقِيَامِ النَّفْسِ بِذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ بِهِ، ثُمَّ تَجِدُ صِفَاتٍ عَرَضِيَّةً تَهْجُمُ عَلَيْهَا وَتَطْرُقُهَا مِنْ خَارِجٍ فَتَفْعَلُ عَنْهَا وَهِيَ تَرَى أَنَّهَا أَمْثَالُ الْأَعْرَاضِ الْمَعْلُولَةِ لِلنَّفْسِ الْقَائِمَةِ بِهَا وَحُكْمِ الْأَمْثَالِ وَاحِدٌ، فَتَحْكُمُ بِأَنَّهَا مَوْضُوعًا هِيَ قَائِمَةٌ بِهِ، كَمَا أَنَّ النَّفْسَ مَوْضُوعَةً لِصِفَاتِهَا الْعَرَضِيَّةِ فَيَتَحَصَّلُ بِذَلِكَ مَفْهُومُ الْجَوْهَرِ وَهُوَ أَنَّهُ مَا هَيْئَةً إِذَا وُجِدَتْ وَجِدَتْ لَا فِي مَوْضِعٍ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْوُجُودَ يَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ التَّجَرُّدُ عَنِ الْمَادَّةِ وَعَدَمِهِ إِلَى ثَلَاثَةِ عَوَالِمَ كَلِّيَّةٍ:

أَحَدُهَا عَالَمُ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ.

وَأَمَّا عَالَمُ التَّجَرُّدِ عَنِ الْمَادَّةِ دُونَ آثَارِهَا مِنَ الشَّكْلِ وَالْمَقْدَارِ وَالْوَضْعِ وَغَيْرِهَا، فَبِهِ الصُّوَرُ الْجَسَدِيَّةُ وَأَعْرَاضُهَا وَهَيَاتُهَا الْكَالِيَّةُ مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ تَحْمِلُ الْقُوَّةَ، وَيُسَمَّى عَالَمُ الْمِثَالِ وَعَالَمُ الْبَرْزَخِ، لِتَوَسُّطِهِ بَيْنَ عَالَمِي الْمَادَّةِ وَالتَّجَرُّدِ الْعَقْلِيِّ، وَقَدْ قَسَمُوا عَالَمَ الْمِثَالِ إِلَى الْمِثَالِ الْأَعْظَمِ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ وَالْمِثَالِ الْأَصْغَرِ الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ الَّذِي تَتَصَرَّفُ فِيهِ النَّفْسُ كَيْفَ تَشَاءُ بِحَسَبِ الدَّوَاعِي الْمُخْتَلِفَةِ فَتَنْشِئُ أحياناً صُوراً حَقَّةً صَالِحَةً وَأحياناً صُوراً جُرَافِيَّةً تَعَبَثُ بِهَا.

وَأَمَّا عَالَمُ التَّجَرُّدِ عَنِ الْمَادَّةِ وَآثَارِهَا وَيُسَمَّى عَالَمُ الْعَقْلِ.

وَالْعَوَالِمُ الثَّلَاثَةُ مَرْتَبَةٌ طَوْلًا، فَأَعْلَاهَا مَرْتَبَةُ أَقْوَاهَا وَأَقْدَمُهَا وَجُودًا وَأَقْرَبُهَا مِنَ الْمَبْدِ الْأَوَّلِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ عَالَمُ الْعُقُولِ الْمُجَرَّدَةِ، لِتَامِ فِعْلِيَّتِهَا وَتَنَزُّهِ وَجُودِهَا عَنْ شُوبِ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ وَيَلِيهِ عَالَمُ الْمِثَالِ الْمُتَنَزِّهِ عَنِ الْمَادَّةِ دُونَ آثَارِهَا وَيَلِيهِ عَالَمُ الْمَادَّةِ مُوْطِنُ النَّفْسِ وَالشَّرِّ وَالْإِمْكَانِ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِمَا فِيهِ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ مَا يَجَاذِبُهُ مِنَ الْمِثَالِ وَالْعَقْلِ عَلَى مَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ.

درس پنجاه و یکم

(۵۱)

فصل دوم

در اتحاد عالم با معلوم که در فلسفه تحت عنوان اتحاد عاقل با معقول مورد بحث قرار گرفته است^(۱)

علم شیء به شیء، همان حصول معلوم (و ادراک آن) در ذهن است یعنی (حصول) صورت علمی آن شیء، نزد عالم به آن شیء است چنانکه گذشت.

و حصول شیء، وجود شیء و وجود آن نیز خود آن شیء می باشد پس علم، عین معلوم بالذات است و لازمه حصول معلوم و حضور آن نزد عالم، اتحاد عالم با معلوم است خواه این معلوم، معلوم حضوری باشد یا حصولی زیرا معلوم حصولی (یعنی معنای حاصل شده در ذهن) اگر امر قائم بنفسه بوده، وجود او، لنفسه باشد و در عین حال این معلوم حصولی، برای

۱- اسفار ج ۱ ص ۳۰۶ و ج ۳ ص ۳۲۱ و ص ۳۱۲ و ص ۳۱۹ و ص ۳۲۵ و ص ۴۲۷ و ص ۴۴۳ و ج ۶ ص ۱۶۵ و ص ۱۶۸ - تلویحات ص ۷۰ و ص ۷۴ - اشارات، نمط هفتم - طبیعیات شفا فنّ ششم مقاله پنجم فصل ششم - التّحصيل ص ۵۷۳ و ص ۵۷۴ - مظارحات ص ۲۷۴ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۲۸ و ص ۲۳۱ - حاشیه بر اسفار سبزواری (شارح)

عالم باشد در این صورت، عالم با معلوم متحد می‌باشد زیرا ممتنع است که شی‌ای هم موجود لنفسه باشد و هم موجود لغيره (این دو معنا، دو معنای متناقض بوده، با هم در یک جا و در یک لحظه، موجود نمی‌گردند).

و اما اگر معلوم حصولی (در ذهن) وجود او برای غیر خودش (یعنی لغيره) باشد غیري که عبارت از موضوع است و در عین حال (موجود لغيره) نیز با این غیر (که موضوع خودش می‌باشد) متحد باشد (برای اینکه هر عرضی با موضوع خود اتحاد وجودی دارد) در این صورت عالم با چیزی که این غیر با آن متحد می‌گردد متحد می‌شود (زیرا وجود معلوم، لغيره می‌باشد پس وجود معلوم با موضوع خود متحد می‌باشد و خود موضوع نیز با وجود عالم اتحاد دارد و در نتیجه وجود معلوم با وجود عالم متحد می‌شود) و نظیر این کلام در معلوم حضوری در رابطه با عالم به آن، جاری می‌گردد.

اشکال: (۱)

در مباحث وجود ذهنی گذشت که معنای اینکه علم حصولی از مقوله معلوم است این است که معنا و مفهوم مقوله در علم مأخوذ باشد یعنی مقوله بر آن علم به حمل اولی صادق بیاید (به این معنا که با مقوله از لحاظ معنا و مصداق یکی باشند) و حمل میان آن دو از قبیل شایع (صناعی) نباشد که ملاک و معیار آن، اندراج ماهیت تحت مقوله بوده و آثار مقوله بر آن ماهیت مترتب باشد و از جمله آثار، بودن وجود «لنفسه» و یا بودن وجود «لغيره» می‌باشد پس (از باب مثال) جوهر ذهنی از این جهت که ذهنی است جوهر نیست که به حمل شایع موجود لنفسه باشد و نیز غرض ذهنی از این جهت که ذهنی است غرض نیست که به حمل شایع موجود لغيره باشد و بطور کلی معنایی ندارد برای اتحاد عاقل که عبارت است از موجود خارجی که آثار «خارج» بر آن مترتب است با معقول ذهنی که تنها مفهوم ذهنی بوده، آثار خارج بر آن مترتب نمی‌شود (تا اینجا اشکال در مورد علم حصولی بود).

اقا علم حضوری، خالی از این نیست که معلوم در علم حضوری یا خود عالم می‌باشد، مثل علم ما به خود ما و نفس ما و یا خود عالم نمی‌باشد و شقیّ دّوم نیز از سه صورت خارج نیست: یا اینکه معلوم، علّت است برای عالم یا معلول است برای عالم یا (یعنی معلوم و عالم) هر دو معلول‌اند برای امر سوّمی.

اقا (صورت اوّل یعنی) علم شیء به خودش پس معلوم در آن، عین عالم می‌باشد و در اینجا کثرتی وجود ندارد تا با اتحاد صادق بیاید و این مطلب روشن و واضح است.

اقا (صورت دوّم یعنی) علم حضوری علّت به معلولش یا علم حضوری معلول به علّتش شکی نیست در اینکه واجب است که بین علّت و معلول، مغایرتی باشد وگرنه لازم می‌آید که شیء بر خودش به وجود، مقدّم باشد و نیز لازم می‌آید که شیء از خودش به وجود متأخّر باشد (که همان دور است) و بطلان آن نیز ضروری و بدیهی است.

اقا (صورت سوّم یعنی) علم یکی از دو معلول علّت ثالث، به معلول دیگر پس واجب است که مغایرتی در شخصیت (و تشخّص) بین آن دو معلول باشد تشخّصی که از اتحاد بین آن دو جلوگیری می‌کند، علاوه بر این، لازمه اتحاد بین آن دو معلول، این است که جمیع مجزئات و هر یک از آنها علیحده، هم عاقل برای جمیع آنها باشد و هم معقول برای جمیع آنها و در عین حال که شخص واحدی باشند (و این نیز محال است تا اینجا حاصل اشکالی بود که در زمینه علم حصولی و حضوری ایراد کرده بودند).

پاسخ:

آنچه که بر علم حصولی اشکال شده بود (که معلوم حصولی یک معنای ذهنی بوده، دارای آثار است و برای آن وجود لنفسه و یا لغیره نیست بدیهی است چنین وجودی جایز نیست عقلاً با ذات عالم که وجود خارجی دارد متحد بشود) مدفوع است به آنچه که سابقاً گذشت که هر علم حصولی (بالآخره) منتهی به علم حضوری می‌شود زیرا معلومی که نزد عالم در ذهن در این صورت حضور پیدا می‌کند (یک معنای فاقد آثار نیست بلکه) موجود مجزّد به وجود خارجی‌اش بوده، خواه به نحو وجود لنفسه (یعنی وجود نفسی) بوده باشد و یا

بنحو وجود لغیره (یعنی وجود نعتی).

اقا در پاسخ در مورد اشکالی که در مورد اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری ایراد

گردیده بود این نکته قابل ذکر است که برای موجود معلول دو اعتبار وجود دارد:

اعتبار اول: اعتبار موجود معلول فی نفسه یعنی با قطع نظر از علتش می باشد

(بدیهی است که در این اعتبار) موجود معلول، دارای ماهیت ممکن بوده، فی نفسه موجود می باشد موجودیتی که عدم را از ماهیتش (یعنی ماهیت موجود معلول) طرد می کند و بر موجود معلول شی ای حمل می شود (یعنی موجود معلول محکوم علیه واقع می شود) و نیز وجود معلول بر شیء دیگری حمل می شود (یعنی موجود معلول، محکوم به واقع می گردد).

اعتبار دوم: قیاس وجود معلول بوجود علتش می باشد. در مباحث علت و معلول

گذشت که وجود معلول از این جهت که به ملاحظه ذاتش وابسته به علتش بوده و فی حد ذاته، محتاج علتش می باشد و دارای وجود رابطی نسبت به علت خود می باشد با این خصوصیات برای او، نفسیتی نیست یعنی بری وجود معلول، جز تقوّم به وجود علتش، چیزی نیست بدون اینکه بر او شی ای حمل شود (و آن محکوم علیه واقع گردد) و این بر شیء دیگری حمل بشود (و خود معلوم، محکوم به واقع شود).

(بعد از ذکر مقدمات و مطالب بالا در پاسخ اشکال مذکور می گوئیم که):

در موردیکه عالم، علت باشد و معلوم، معلول در این صورت نسبت بین آندو، نسبت

وجود رابط و وجود مستقل نفسی است (یعنی معلول و معلوم از قبیل وجود رابط و علت و عالم از قبیل وجود مستقل نفسی) و بدیهی و روشن است که موجود رابط (یعنی موجودیکه وجودش استقلال نداشته و برای غیر خودش موجود است یعنی وجود لغیره دارد) ایاء از این دارد که برای شی ای موجود باشد زیرا این، فرع وجود فی نفسه است (یعنی لازمست قبل از موجود بودن برای شی ای، خودش وجود داشته باشد) و مفروض این است که آن خودش، موجود فی غیره است و از جمله شرایط بودن شیء، معلوم، این است که آن شیء برای عالم، موجود باشد لکن معلول، وجود رابطی داشته، متقوّم به وجود علت است به این معنا که چیزی خارج از علت نیست و غایب از علت نیز نمی باشد.

پس بودن معلول موجود برای علتش، تنها به مقومش که همان وجود علت است تمام می‌شود پس معلوم علت، همان خود علت و نفس آن می‌باشد از جهت اینکه وجود معلول، به علت خویش، مقوم است.

پس علت، در حقیقت ذات خویش را تعقل می‌کند و معلول، خارج از آن نمی‌باشد نه به این معنا که معلول جزء علت بوده و علت، مرکب از معلول (و غیر آن) می‌باشد و حمل بین علت و معلول از قبیل حمل معلول (بر علت) در حال تقوم معلول بر علتش می‌باشد و این، نوعی از «حمل حقیقه» و «حمل رقیقه»^(۱) می‌باشد (و در حقیقت معلولی که تجلی علت بوده و مرتبه ضعیف علت به شمار می‌رود بر مرتبه قوی علت حمل می‌گردد و این نوع حمل یکی از انواع حمل بوده و در اصطلاح عرفا نوعی از امدادها و فیوضات خداوند بر انسان می‌باشد).

و نظیر این کلام در علم به وجود رابط نیز، جاری می‌گردد پس هر معلوم رابطی (یعنی معلومی که وجود آن از قبیل وجود رابطی است و استقلال ندارد) معلوم است به علم به موجود مستقلاً که این (وجود) رابطی به آن تقوم دارد (تا اینجا مربوط به موردی است که عالم، همان علت و معلوم، همان معلول است).

اما در موردیکه عالم همان معلول و معلوم همان علت باشد در این صورت از طرفی دو چیز واجب و لازم است و جمع بین آن دو نتیجه‌ای بیار می‌آورد
دو چیز واجب و لازم عبارتند:

۱- وجود معلوم برای عالم واجب است.

۲- در وجود رابط محال است که شی‌ای برای آن موجود باشد (و چون وجود معلول از قبیل وجود رابطی است پس جایز نیست که وجود علت برای معلول که وجود رابطی دارد موجود بشود) و نتیجه این دو و جمع بین این دو، این می‌شود که وجود علت برای معلول (که

۱- «رقیقه» در اصطلاح عرفا عبارت از لطیفه روحانی است که واسطه میان دو چیز است مانند امداد فیوضات و اصل از حق بخلق که از رقیقه نامند. «کشاف اصطلاحات الفنون» ص ۵۱۲ «دستور العلماء» ج ۲ ص ۱۴۲. (شارح)

وجود آن رابطی است) هنگامی نام است که به معنای تقوّم معلول به علت باشد پس علت به ملاحظه ذاتش (یعنی به نفسها) و برای خودش (یعنی لنفسها) موجود است، بنابراین علت درحالیکه مقوّم معلول خود بوده، و معلول، خارج از علتش نیست خودش برای خودش موجود بوده و خودش بخودش علم دارد و علم علت به خودش از آن جهت که معلول خارج از علت خویش نیست و از علم به علت علم به سعه وجودی معلول پیدا می‌کنیم (یعنی وجود علت احاطه بر معلول خود دارد) به معلول نسبت داده می‌شود که معلول به علت خود علم دارد و در واقع مرتبه ضعیف از علت که مقوّم معلول است به مرتبه قوی علت علم دارد و از اینرو علت بر معلول خویش حمل می‌شود و این نوع حمل از قبیل حمل «حقیقه» و «رفیقه» است.

(از مجموع مطالب ذکر شده در موردیکه عالم، معلول و معلوم، علت باشد این نتیجه کلی را می‌گیریم که: مال و مرجع علم معلول به علتش در واقع عبارت است از علم علت درحالیکه در مرتبه معلول لحاظ شده به خود علت درحالیکه خود علت به تنهایی و در مرتبه کامل خود ملاحظه گردیده است و نیز علم علت به معلول در حقیقت عبارت است از علم علت درحالیکه در مرتبه علت فی نفسها و بنفسها لحاظ شده (یعنی در مرتبه کامل آن اعتبار گردیده است) به خودش درحالیکه در مرتبه معلول ملاحظه شده است.

و در موردیکه عالم و معلوم هر دو معلول علت شیء سوّمی بوده باشند در این صورت مراد از اتحاد عالم و معلوم، انقلاب و دگرگونی دو شخص به صورت یک شخص نیست (زیرا چنین انقلابی عقلاً محال و ممتنع می‌باشد) بلکه انتزاع ماهیت عالم و معلوم هر دو از ماهیت عالم می‌باشد.

و اما شمردن و قرار دادن علم شیء به خودش از قبیل اتحاد عالم و معلوم، این، به اعتبار انتزاع دو مفهوم عالم و معلوم از علم شیء به خودش می‌باشد درحالیکه این دو، دو مفهوم متغایر با یکدیگر می‌باشند پس اعتبار انتزاع دو مفهوم عالم و معلوم از علم شیء به خودش «اتحاد» نامیده شده گرچه فی نفسه یک چیز بیشتر نیستند.

اعتراض و پاسخ آن

از مطالب سابق بطلان اعتراض باینکه لازم است جمیع مجزئات، شخص واحدی باشند روشن می‌گردد و وجه بطلان، همان مطلبی بود که ظاهر گشت که شخصیت عالم یا معلوم (و متشخص بودن یکی از آن دو) به سبب اتحاد نامبرده باطل نمی‌گردد.

فصل سوم

در انقسام علم حصولی به کلی و جزئی و آنچه که مربوط به این مسأله می‌شود:

علم حصولی منقسم بدو قسم کلی و جزئی می‌گردد:

کلی، مفهومی است که عقل، فرض صدق آنرا بر کثیرین ممتنع نمی‌داند مثل انسان معقول زیرا عقل، صدق انسان معقول را، در خارج، بر کثیرین جایز میداند.

و جزئی، مفهومی است که عقل، صدق آن را بر کثیرین (در خارج) جایز نمی‌داند، مثل علم به این انسان «خاص و محسوس» که با نوعی از اتصال و رابطه (از طریق حواس پنجگانه و اندامهای حسی) با ماده‌اش (در ذهن) حضور یافته و حاصل می‌گردد و آن به «علم حسی» و «احساسی» نامیده می‌شود و مثل علم به انسان تنها (یعنی) بدون حضور ماده او در ذهن و از آن بنام «علم خیالی» نامیده می‌شود. (پس علم حسی یا احساسی ویژگی‌هایی دارد که علم خیالی آنها را ندارد مثلاً صورت حسی همیشه با وضعی خاص و جهت خاص و مکان خاص همراه است بدون اینکه صورت خیالی چنین حال و ویژگی را داشته باشد و نیز در علم حسی، حواس پنجگانه و اندامهای حسی به نحوی در ایجاد آن در رابطه هستند درحالیکه در علم خیالی گرچه در ابتداء ممکن است به آن نیازی باشد و می‌تواند بدون آن نیز علم خیالی در ذهن پدید آید.

و شمردن این دو قسم از علم (یعنی علم احساسی و علم خیالی) از قبیل: جزئی که

صدق آن بر کثیرین منتفع است به این جهت است که ادوات و اسباب (و اندامها و قوای) حس در علم حسی به ماده معلوم خارجی متصل می‌باشد.

و در علم خیالی نیز به این جهت است که علم خیالی، متوقف است بر سابق بودن علم حسی و گرنه صورت علمیه خواه حسی یا خواه خیالی و یا غیر این دو، به ملاحظه اینکه صورت علمی است (بدون دو جهت بالا) بآه از این ندارد که بر کثیرین صادق بیاید (ولی هنگامی که دو جهت بالا ملحق بصورت علمیه می‌گردد آنرا از صورت کلی بودن خارج می‌کند و آن را جزئی می‌سازد).

به فرع در این مسأله:

فرع اول: از مطالب گذشته ظاهر شد که اتصال و ارتباط ادوات (و اسباب) حس با ماده خارجی و آنچه که در مقام ارتباط لازم است از فعل و افعال مادی همه اینها برای این است که نفس برای ادراک صورت معلوم جزئی یا کلی، آمادگی و استعداد پیدا کند.

از اینجا ظاهر می‌شود که گفتار فلاسفه «تعقل» عبارت از عریان کردن و جدا ساختن معلوم از قشر ماده و سایر اعراض مشخصه و پیچیده شده بر معلوم می‌باشد تا آنجا که جز ماهیت عاری و عریان از تمام قشرها (و عاری از همه پوسته‌ها و عوارض) باقی نمی‌ماند بخلاف احساسی که شرط آن حضور ماده (در اندامهای حسی) و پیچیده شدن شیء محسوس به اعراض مشخصه می‌باشد و بخلاف تخیل که شرط آن، بقاء اعراض و هیئت‌های مشخصه، بدون حضور ماده می‌باشد.

این گفتار از باب تمثیل و تقریب ذهن بیان شده است (و مراد از آن، همان حصول استعداد و آمادگی نفس برای ادراک صور حسی و خیالی و عقلی هر یک در مرتبه خودش و با شرایط خودش می‌باشد) و حقیقت امر، این است که صورت محسوس بالذات اگر ملاحظه گردد همان صورت مجزء علمی است و اشتراط حضور ماده و پیچیده شدن اعراض مشخصه (در این صورت مجزء علمی) تنها برای حصول استعداد در نفس برای ادراک حسی است.

و همچنین اشتراط عریان کردن معلوم از قشر ماده (و تقشیر) در مقام تعقل، برای

دلالت به این مطلب است که ادراک بیش از فرد واحد، برای حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر آورده می‌شود شرط است.

فروع دوم^(۱): اخذ مفهوم و انتزاع آن از مصداقش، متوقف بر نوعی از اتصال با مصلوق و ارتباط با خارج می‌باشد خواه این اتصال بدون واسطه باشد مثل اتصال ادوات و اسباب حس با خارج در علم حسی یا با واسطه باشد مثل اتصال خیال با خارج به واسطه حس در علم خیالی و مثل اتصال عقل در علوم عقلی از طریق ادراک جزئیات به وسیله حس و خیال با خارج.

پس اگر قوه مدبرکه در ادراک مفهومی از مفاهیم (و علم به آن) از خارج استعداد نکرده باشد و ادراک، تنها به انشاء و ایجاد خود قوه مدبرکه باشد بدون ارتباط با خارج، در این صورت نسبت صورت ادراک شده توسط قوه مدبرکه به مصداقش و غیر مصداقش با همه مساوی می‌بود و در نتیجه لازم و واجب بود که این صورت ادراک شده بر هر چیزی صادق بیاید و یا اصلاً بر هیچ چیزی صادق نیاید درحالیکه صورت ادراک شده، تنها بر مصداق خودش صدق می‌کند نه بر غیر آن و این خلاف فرض بالا است.

اشکال

متهمی شدن اکثر علوم حصولی به حس (و ادراکات حسی) شکی در آن نیست ولیکن همه علوم حصولی این‌طور نیست که به وسیله حس ظاهر، حاصل شده باشند مثل حُب و بُغض و اراده و کراهت و غیر اینها که به وسیله حواس باطن ادراک می‌گردند پس صور (به وسیله اندامهای حسی) ذهنی این معانی و مفاهیم، ادراک شده است ولیکن نه از طریق اتصال با خارج و هم‌چنین حواس، جز ماهیات غرضی (از قبیل رنگها و شکلهای و ...) را ادراک نمی‌کند

۱. برهان شفا مقاله سوم فصل پنجم - النجاة ص ۱۶۳ و ص ۱۶۲ - التحصیل ص ۷۴۵ و ص ۷۴۶ - اشارات نمط سوم طبیعیات شفا فن ششم مقاله چهارم فصل اول و سوم - التحصیل ص ۸۰۱ - النجاة ص ۶۲ و ص ۶۳ حکمة الاشراق ص ۲۰۹ و ص ۲۱۰ - اسفار ج ۳ ص ۳۶۰ و ص ۳۶۲ و ج ۸ ص ۲۱۵ و ص ۲۲۰. (شارح)

و با حس، راهی برای نیل و درک (معنای) جوهر از این جهت که جوهر است ندارد پس صورت ذهنی جوهر، مأخوذ است اما از طریق حس و اتصال آن با خارج، ادراک نشده است.

پاسخ

اما صور ذهنی که از طریق احساس‌های باطنی اخذ شده‌اند مثل حبّ و بغض و غیر این دو منشأ پیدایش آنها برای نفس و اخذ آنها، همان ادراکی است که نفس از صفات مذکور بوجود خارجی آنها در نفس دارد پس در حقیقت، اتصال با خارج در این صفات محفوظ می‌باشد.

اما در مورد جوهر آنچه گفته شد که برای حس ظاهر و باطن، راهی برای شناختن جوهر و نیل به آن وجود ندارد حق بوده، شکی در آن نیست منتها برای نفس در ابتدای کارش تنها علم حضوری به خودش می‌باشد و به وسیله این علم، به وجود خارجی خود نفس میرسد و خود را مشاهده کرده، خود را می‌یابد سپس از این معلوم حضوری، نفس، صورت ذهنی اخذ می‌کند همانطور که سایر صور ذهنی را از معلومات حضوری اخذ، می‌کند چنانکه گذشت و بعد از آن نفس، صفات و اعراض قائم به نفس را اساس می‌کند و ضمناً مشاهده می‌کند که این صفات، بالذات، نیازمند نفس هستند که برای این صفات و اعراض، موضوع بوده و باز مشاهده می‌کند که خود نفس، قائم بالذات خود بوده، نیاز به چیزی ندارد که نفس قائم به آن باشد و بعد از همه اینها، نفس، صفات غرضی را می‌یابد که هجوم بر نفس می‌آورند و از خارج بر نفس عارض می‌شوند پس نفس از آنها، منفعل می‌شود و نفس می‌بیند که اینها، مثل و مانند اعراض معلوم برای نفس هستند که قائم به آن می‌باشند، و پدیده‌ای است که (سایر اعراض که هنوز به آنها نرسیده، مشابه اینها می‌باشد زیرا) حکم امثال یکی بوده متحد می‌باشند.

و از اینجا میتوانی حکم کنی که برای این صفات و اعراض قائم به نفس، موضوعی است که اینها همه به آن، قائم هستند همانطور که نفس برای صفات غرضیه خودش، موضوع می‌باشد و از این مقدمات تحلیلی، مفهوم جوهر به این نحو حاصل گردد که: «جوهر، ماهیتی است که هنگامی که در خارج موجود شود موجود می‌شود درحالیکه مستقل است نه اینکه

(مثل أعراض از قبیل رنگها و ...) در موضوعی قرار دارد.

فرع سوم

از مطالب گذشته روشن گردید که وجود، به ملاحظه مجزّد بودن آن از ماده و عدم مجزّد بودن آن به سه عالم کلی منقسم می‌گردد:

عالم اول: عالم ماده و قوه.

عالم دوم: عالمی که از ماده (و جرم آن) مجزّد است ولیکن آثار از قبیل شکل و مقدار و وضع و غیر اینها از آثار ماده را دارا است.

صور جسمانی و أعراض آنها و هیئت‌های کمالی آنها در عالم مجزّد از ماده هستند بدون اینکه دارای ماده حامل قوه و استعداد باشد این عالم، بنام «عالم مثال» و «عالم برزخ» نامیده می‌شود برای اینکه این عالم، واسطه است بین دو عالم ماده و تجزّد عقلی.

عالم مثال اعظم و اصغر:

عالم مثال نیز به دو قسم منقسم می‌شود:

عالم مثال اعظم، عالمی است مستقل و قائم به خودش و عالم مثال اصغر که قائم به نفس می‌باشد عالمی است که نفس در آن نصرف می‌کند بنحوی که اراده می‌کند به حسب دواعی گوناگون که نفس دارد پس برخی از زمانها، صور حق شایسته‌ای را انشاء و ایجاد می‌کند و برخی از زمانها نیز صور گزاف و عبث بدون هدف را ایجاد و خود را با آنها مشغول می‌سازد.

عالم سوم: عالم مجزّد از ماده و آثار ماده از اشکال و هیئت‌ها و أعراض و غیر اینها از آثار ماده و بنام «عالم عقل» نامیده می‌شود.

دو نکته قابل تذکر:

نکته اول: این عوالم سه گانه، نسبت به هم، مترتب بوده یکی در طول دیگری قرار

دارد

نکته دوم: بالاترین عالم از میان عوالم سه گانه از حیث مرتبه و قوی‌ترین آنها از

لحاظ وجود و هستی و سمع وجودی و نزدیک‌ترین آنها به مبدء اعلیٰ، «عالم عقول مجزده» می‌باشد زیرا فعلیت آنها تام و وجود آنها از شوب ماده و قوه، منزّه و مبزا است و بعد از این عالم، «عالم مثال» که مجزّد از جرم ماده است و لکن آثار ماده را دارد و بعد از این دو عالم، «عالم ماده» است که موطن نقص و شرّ و امکان می‌باشد.

علم و ادراک به آنچه که در عالم ماده است متعلّق نمی‌گردد مگر از جهت «عالم مثال» و عقل که محاذی با «عالم ماده» هستند چنانکه اشاره به آن سابقاً گذشت.

خلاصه درس پنجاه و یکم:

علم شیء به شیء همان حصول خود معلوم در ذهن است پس علم عین معلوم بالذات است و لازمه حصول معلوم و حضور آن نزد عالم، اتحاد عالم با معلوم است خواه این معلوم حضوری باشد یا حصولی، علت آن در متن درس بیان گردیده است.

در این زمینه اشکالی هم در مورد علم حصولی و هم در مورد علم حضوری مطرح می‌گردد اما اشکال در مورد علم حصولی این است که معنائی ندارد برای اتحاد عاقل که عبارت از موجود خارجی که آثار خارج بر آن مترتب است با معقول ذهنی که تنها مفهوم ذهنی بوده، آثار خارج بر آن مترتب نمی‌شود.

و اما حاصل اشکال در مورد علم حضوری این است که علم حضوری خالی از این است که معلوم در علم حضوری با خود عالم می‌باشد و یا با خود عالم نمی‌باشد و شق دوم نیز از سه صورت خارج نیست: یا اینکه معلوم، علت برای عالم یا معلول است یا هر دو معلول اند برای امر سوّمی.

اما در صورت اول یعنی علم شیء، بخودش مثل علم ما بخود ما کثرتی وجود ندارد تا اتحاد صادق می‌آید.

اما در صورت دوم یعنی علم حضوری علت به معلولش یکی نیست که در این صورت واجب است بین علت و معلول مغایرتی باشد وگرنه تقدّم شیء بر خودش بوجود (یعنی دور) لازم می‌آید که این نیز محال است.

اما صورت سوّم یعنی علم یکی از دو معلول علت سوّمی به معلول دیگر در این صورت بدیهی است که لازم است مغایرتی بین دو معلول موجود باشد.

توضیح این صورتهای سه گانه و تفصیل اشکال در متن درس، بیان شده مراجعه نمایند. مرحوم استاد علامه اشکال وارد بر علم حصولی و حضوری را بطور تفصیل پاسخ میدهد به متن درس مراجعه کنید.

علم حصولی به دو قسم کلی و جزئی منقسم می‌گردد معنای کلی و جزئی معنای آن

دو و مثالهای مربوط به آن دو در متن درس بیان گردیده.

سه فرع در این درس مطرح گردیده است:

فرع اول - اتصال و ارتباط حس با ماده خارجی و آنچه که در مقام ارتباط لازم است از فعل و انفعال مادی، همه اینها برای این است که نفس برای ادراک صورت معلوم جزئی یا کلی آمادگی و استعداد پیدا کند.

فرع دوم - اخذ مفهوم و انتزاع آن از مصداقش متوقف بر نوعی از اتصال با مصداق و ارتباط با خارج می باشد.

توضیح این دو فرع و تفصیل آن در متن درس ذکر گردیده است.

فرع سوم - وجود، بملاحظه مجزّد بودن آن از ماده و عدم مجزّد بودن آن، به سه عالم کلی منقسم می گردد:

عالم اول: عالم ماده و قوه.

عالم دوم: عالمی که از ماده مجزّد است ولیکن آثار آن از قبیل شکل و مقدار و وضع و غیر اینها از آثار ماده را دارا است و این عالم که بنام «عالم مثال و عالم برزخ» نامیده شده است.

عالم مثال نیز بدو قسم: «عالم مثال اعظم» که مستقل و قائم به خودش می باشد و «عالم مثال اصغر» که قائم به نفس می باشد.

عالم سوم عالم مجزّد از ماده و آثار ماده از اشکال و هیئت و اعراض و غیر اینها از آثار ماده بوده بنام «عالم عقل» نامیده می شود.

توضیح این عوالم سه گانه و برخی از فروع مربوط به اینها در متن درس بیان گردیده است در خاتمه این درس دو نکته قابل توجه وجود دارد:

نکته اول اینکه این عوالم سه گانه نسبت بهم مترتب بوده، یکی در طول دیگری قرار دارد

نکته دوم اینکه از میان این عوالم سه گانه، بالاترین عالم از لحاظ مرتبه و قوی ترین آنها از لحاظ وجود و هستی و سعه وجودی و نزدیکترین آنها به مبدأ اعلی، عالم عقول مجزّد می باشد علت این ادعا در متن درس بیان گردیده، مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- لازمه حصول معلوم و حضور آن نزد عالم، اتحاد عالم با معلوم است خواه این معلوم معلوم حضوری باشد یا حصولی آیا میدانید دلیل آن چیست؟ توضیح دهید.
- ۲- این اشکال: در علم حصولی معنائی ندارد برای اتحاد عاقل که عبارت است از موجود خارجی که آثار خارج بر آن مترتب است با معقول ذهنی که تنها مفهوم ذهنی بوده، آثار خارج بر آن مترتب نمی‌شود» چگونه پاسخ داده می‌شود بیان کنید؟
- ۳- اشکال در علم شیء بخودش مثل علم ما بخود و نفس ما به این نحو که معلوم در آن عین عالم می‌باشد و در اینجا کثرتی وجود ندارد تا اتحاد صادق بیاید چگونه جواب داده می‌شود؟ توضیح دهید.
- ۴- اشکال در اتحاد عاقل با معقول در علم حضوری علت به معلولش با علم حضوری معلول به علتش به این نحو که واجب است بین علت و معلول مغایرتی باشد وگرنه لازم می‌آید که شیء بر خودش موجود متقدم باشد. این اشکال چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۵- اشکال در اتحاد عاقل با معقول در علم یکی از دو معلول علت ثالث به معلول دیگر به این نحو که لازم است مغایرتی در شخصیت و تشخیص بین آن دو معلول باشد، تشخیصی که از اتحاد بین آن دو جلوگیری می‌کند، این اشکال به چه نحوی پاسخ داده می‌شود؟
- ۶- کلی و جزئی را معنی کنید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۷- «عالم مثال» را تعریف و معنای دو قسم از عالم مثال بنام «عالم مثال اصغر و اعظم» را بیان کنید و فرق بین آن دو و ویژگیهای هر یک را نیز توضیح دهید.
- ۸- این نکته که عوالم سه گانه (عالم ماده - عالم مثال - عالم عقول) نسبت بهم مترتب بوده، یکی در طول دیگری قرار دارد به چه معنا است توضیح دهید؟

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْخَمْسُونَ

(۵۲)

الفصل الرابع

يَنْقَسِمُ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ إِلَى كُلِّيٍّ وَجَزْئِيٍّ بِمَعْنَى آخِر

فَالْكُلِّيُّ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيِّ، كَصُورَةِ الْبِنَاءِ الَّتِي يَتَصَوَّرُهَا الْبِنَاءُ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا عَلَى حَالِهَا قَبْلَ الْبِنَاءِ وَفَعْلَ الْبِنَاءِ وَإِنْ أُنْعِدَمَ، وَيَسْتَقْبَلُ عِلْمٌ مَا قَبْلَ الْكَثْرَةِ وَالْعِلْمُ مِنْ طَرِيقِ الْعِلَلِ كُلِّيٍّ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، كَعِلْمِ الْمُنْجَمِ بِأَنَّ الْقَمَرَ مَنخَسِفٌ يَوْمَ كَذَا سَاعَةً كَذَا إِلَى سَاعَةٍ كَذَا يَرْجِعُ فِيهِ الْوَضْعُ السَّمَاوِيُّ بِحَيْثُ يُوجِبُ حِيلُولَةُ الْأَرْضِ بَيْنَ الْقَمَرِ وَالشَّمْسِ، فَعِلْمُهُ بِذَلِكَ عَلَى حَالِهِ قَبْلَ الْحُسُوفِ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ.

وَالْوَجْهُ فِيهِ أَنَّ الْعِلَّةَ الثَّامَّةَ فِي عِلَّتَيْهَا لَا تَتَغَيَّرُ عَمَّا هِيَ عَلَيْهِ. وَلَمَّا كَانَ الْعِلْمُ بِهَا مُطَابِقًا لِلْمَعْلُومِ فَصُورَتَا الْعِلْمِيَّةِ غَيْرِ مُتَغَيِّرَةٍ وَكَذَلِكَ الْعِلْمُ بِمَعْلُولِهَا لَا يَتَغَيَّرُ فَهُوَ كُلِّيٌّ ثَابِتٌ. وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ الْعِلْمَ الْحَبْسِيَّ لَا يَكُونُ كُلِّيًّا لَكُونَ الْمَحْسُوسَاتِ مُتَغَيِّرَةٍ. وَالْجَزْئِيُّ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيِّ، كَعِلْمِنَا مِنْ طَرِيقِ الزُّوِّيَّةِ بِمَحْرَكَةٍ زَيْدٍ مَاذَا مِ يَتَحَرَّكُ، فَإِذَا وَقَفَ عَنِ الْحَرَكَةِ تَغَيَّرَ الْعِلْمُ وَيَسْتَقْبَلُ عِلْمٌ مَا بَعْدَ الْكَثْرَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: تَغْيِيرُ الْعِلْمِ كَمَا اعْتَرَفْتُمْ بِهِ فِي اتِّقْسِمِ الثَّانِي دَلِيلٌ كَوْنُهُ مَادِّيًّا، فَإِنَّ التَّغْيِيرَ وَهُوَ الْإِتِّقَالُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لَا زِمَةَ الْقُوَّةَ وَلَا زِمَةَ الْمَادَّةَ وَقَدْ قُلْتُمْ: إِنَّ الْعِلْمَ بِجَمِيعِ أَقْسَامِهِ مُجَرَّدٌ.

قلنا: العلم بالتغير غير تغير العلم والتغير ثابت في تغيره لامتغير، وتعلق العلم بالتغير أى حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لتغيره، وإلا لم يكن حاضراً فلم يكن حضور شيء لشيء، هذا خلف.

تَنْبِيْهُ

يُمْكِنُ أَنْ يَعْتَمِدَ التَّقْسِيمُ بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْعِلْمُ الْحَضْرِيَّ، فَالْعِلْمُ الْكُلِّيُّ كَعِلْمِ الْعِلَّةِ بِمَعْلُومِهَا مِنْ ذَاتِهَا الْوَاحِدَةِ فِي ذَاتِهَا كَمَا أَنَّ الْمَعْلُومَ يَنْحُو أَعْلَى وَ أَشْرَفَ، فَإِنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ بِزَوَالِ الْمَعْلُومِ لَوْ جَازَ عَلَيْهِ الزَّوَالُ وَالْعِلْمُ الْجُزْئِيُّ كَعِلْمِ الْعِلَّةِ بِمَعْلُومِهَا الدَّائِرِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْمَعْلُومِ فَإِنَّهُ يَزُولُ بِزَوَالِ الْمَعْلُومِ.

الفصل الخامس

فی أنواع التعقل

ذکروا أنَّ العقلَ على ثلاثة أنواعٍ:

أحدها أن يكونَ عقلاً بالقوَّة، أي لا يكونَ شيئاً من المَعْقولاتِ بالفعل ولا له شيءٌ من المَعْقولاتِ بالفعل، لخلوِّه عن عاتمة المَعْقولاتِ.

الثاني أن يعقلَ مَعْقولاً واحداً أو مَعْقولاتٍ كثيرةً بالفعل، ممیزاً بعضها من بعضٍ، مرتباً لها، وهو العقلُ التفصیلُ.

الثالث أن يعقلَ مَعْقولاتٍ كثيرةً عقلاً بالفعل من غير أن يُمیزَ بعضها من بعضٍ وإنما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ فيه كلُّ التفاصيلِ ومثلاً له بما إذا سألَكَ سائلٌ عن عدَّةٍ من المسائلِ التي لك بها علمٌ فحضرَكَ الجوابُ في الوقتِ وأنت في أوَّلِ لحظةٍ تأخذُ في الجوابِ تعلمُ بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تمیزَ لبعضها من بعضٍ ولا تفصیلَ. وإنما يحصلُ التميزُ والتفصیلُ بالجوابِ، كأنَّ ما عندَكَ من بسيطِ العلمِ منبعٌ تنبعُ وتجرى منه التفاصيلُ، و يسمى عقلاً إجمالياً.

والَّذی ذکروه من التقسیمِ إنما أوردوه تقسیماً للعلمِ الحِصُولِیِّ. وإذا قد عرفتَ فيما تقدَّم أنَّ كلَّ علمٍ حِصُولِیٍّ ینتهی إلى علمٍ حُضُورِیٍّ کان من الواجبِ أن تتلقی البحثَ بحیث ینطبقُ علی العلمِ الحُضُورِیِّ، فلا تعقلَ. وكذا فیما یتلو هذا البحثُ من مباحثِ العلمِ الحِصُولِیِّ.

الفصل السادس

في مراتب العقل

ذَكَرُوا أَنَّ مَرَاتِبَ الْعَقْلِ أَرْبَعٌ: إِحْدَاهَا الْعَقْلُ الْهَيُولَانِيُّ، وَهِيَ مَرْتَبَةٌ كَوْنُ النَّفْسِ خَالِيَةً عَنْ جَمِيعِ الْمَعْقُولَاتِ وَتُسَمَّى الْعَقْلُ الْهَيُولَانِيُّ، لِشَبَاهَتِهِ الْهَيُولَى الْأُولَى فِي خُلُوقِهَا عَنْ جَمِيعِ الْفِعَالِيَّاتِ.

وَالثَّانِيَةُ الْعَقْلُ بِالْمَلَكَةِ، وَهِيَ مَرْتَبَةٌ تَعْقِلُهَا الْبَدِيعِيَّاتُ مِنْ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصَدِيقٍ، فَإِنَّ الْعُلُومَ الْبَدِيعِيَّةَ أَقْدَمُ الْعُلُومِ، لِتَوَقُّفِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ عَلَيْهَا.

وَالثَّلَاثَةُ الْعَقْلُ بِالْفِعْلِ، وَهِيَ مَرْتَبَةٌ تَعْقِلُهَا النَّظَرِيَّاتُ بِاسْتِنَاجِهَا مِنَ الْبَدِيعِيَّاتِ، وَرَابِعُهَا تَعْقِلُهَا لِجَمِيعِ مَا حَصَلَتْهُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الْبَدِيعِيَّةِ أَوْ النَّظَرِيَّةِ الْمُطَابِقَةِ لِحَقَائِقِ الْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ وَالسُّفْلِيِّ، بِاسْتِحْضَارِهَا لِجَمِيعِ وَتَوَجُّهٍهَا إِلَيْهَا مِنْ غَيْرِ شَاغِلٍ مَادِّيٍّ، فَتَكُونُ عَالِمًا عَلِيًّا مُضَاهِيًا لِلْعَالَمِ الْعِلْمِيِّ، وَتُسَمَّى الْعَقْلُ الْمُسْتَفَادُ.

الفصل السابع

فی مَفِیضِ هَذِهِ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ

مَفِیضُ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ عِنْدَهُ جَمِيعُ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ وَ ذَلِكَ لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَ الْعِلْمِيَّةَ مُجَرَّدَةٌ مِنَ الْمَادَّةِ مُفَاضَّةٌ لِلنَّفْسِ. فَلَهَا مَفِیضٌ. وَمَفِیضُهَا إِنَّمَا هُوَ النَّفْسُ تَفَعُّلُهَا وَتَقَبُّلُهَا مَعًا وَإِنَّمَا أَمْرٌ خَارِجٌ مَادِّيٌّ أَوْ مُجَرَّدٌ.

أَمَّا كَوْنُ النَّفْسِ هِيَ الْمَفِیضَةُ لَهَا الْفَاعِلَةُ لَهَا فَحَالٌ. لِاسْتِزْلَامِهِ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فَاعِلًا وَقَابِلًا مَعًا. وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيِّنَاتُهُ. وَأَمَّا كَوْنُ الْمَفِیضِ أَمْرًا مَادِّيًّا فَيُطْلَقُ أَنَّ الْمَادِّيَّ أَضْعَفُ وَجُودًا مِنَ الْمُجَرَّدِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا لَهَا. وَالْفَاعِلُ أَقْوَى وَجُودًا مِنَ الْفِعْلِ. عَلَى أَنَّ فِعْلَ الْعِلَلِ الْمَادِّيَّةِ مَشْرُوطٌ بِالْوَضْعِ. وَلَا وَضْعَ لِمُجَرَّدٍ.

فَتَعَيَّنَ أَنَّ الْمَفِیضَ لِهَذِهِ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ عَقْلِيٌّ هُوَ أَقْرَبُ الْعُقُولِ الْمُجَرَّدَةِ مِنَ الْجَوْهَرِ الْمُسْتَفِیضِ فِيهِ جَمِيعُ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُعْقُولَةِ عَقْلًا إِجْمَالِيًّا تَتَّحِدُ مَعَهُ النَّفْسُ الْمُسْتَعِدَّةُ لِلتَّعَقُّلِ عَلَى قَدْرِ اسْتِعْدَادِهَا فَتُسْتَفِیضُ مِنْهُ مَا تَسَعَّدُ لَهُ مِنَ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: هَبْ أَنَّ الصُّورَ الْعِلْمِيَّةَ الْكُلِّيَّةَ بِإِفَاضَةِ الْجَوْهَرِ الْمُسْفَارِقِ، لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ الْبُرْهَانِ. لَكِنْ مَا هُوَ السَّبَبُ لِنِسْبَةِ الْجَمِيعِ إِلَى عَقْلٍ وَاحِدٍ شَخْصِيٍّ؟ هَلَا أَسْتَدْوَاهَا إِلَى عُقُولٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةِ الْمَاهِيَّاتِ بِنِسْبَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الصُّورِ إِلَى جَوْهَرٍ مُفَارِقٍ غَيْرٍ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ، أَوْ بِنِسْبَةِ كُلِّ فَرِيقٍ مِنَ الصُّورِ إِلَى عَقْلٍ غَيْرٍ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ فَرِيقٍ آخَرٍ؟

قُلْتَ: الْوَجْهَ فِي ذَلِكَ مَا تَقَدَّمَ فِي الْأَبْحَاثِ السَّابِقَةِ أَنَّ كُلَّ نَوْعٍ مُجَرَّدٍ مُنْخَصِرٍ فِي فَرْدٍ. وَلَا زَمَ ذَلِكَ أَنَّ سُلْسِلَةَ الْعُقُولِ الَّتِي يُبْنِيهَا الْبُرْهَانُ وَ يُثَبِّتُ اسْتِنَادَ وَجُودِ الْمَادِّيَّاتِ وَالْأَتَارِ

الْمَادِيَّةُ إِلَيْهَا، كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْ حَلَقَاتِهَا نَوْعٌ مُتَّحِمٌ فِي فَرْدٍ، وَأَنَّ كَثْرَتَهَا كَثْرَةُ طَوِيلَةٍ مَرْتَبَةٍ مُنْتَظِمَةٍ مِنْ عِلَلٍ فَاعِلَةٍ آخِذَةٍ مِنْ أَوَّلِ مَا صَدَرَ مِنْهَا مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى أَقْرَبِ الْعُقُولِ مِنَ الْمَادِّيَّاتِ وَالْأَنْثَارِ الْمَادِّيَّةِ. فَتَعَيَّنَ اسْتِنَادُ الْمَادِّيَّاتِ وَالْأَنْثَارِ الْمَادِّيَّةِ إِلَى مَا هُوَ أَقْرَبُ الْعُقُولِ إِلَيْهَا وَهُوَ الَّذِي يَسَمِّيهِ الْمُشَاوِرُونَ بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ.

نَعَمْ، الْإِنْسَرِاقِيُّونَ مِنْهُمْ أَثَبُوا وَزَاءَ الْعُقُولِ الطَّوِيلَةِ وَدُونَهَا عُقُولًا عَرَضِيَّةً هِيَ أَرْبَابُ الْأَنْوَاعِ الْمَادِّيَّةِ، لَكِنَّهُمْ يَرَوْنَ وَجُودَ كُلِّ نَوْعٍ بِأَفْرَادِهَا الْمَادِّيَّةِ وَكَمَا لَانِهَا مُسْتَتَدًا إِلَى رَبِّ ذَلِكَ النَّوْعِ وَمِثَالِهِ.

وَنَظِيرُ الْبَيَانِ السَّابِقِ الْجَارِي فِي الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْكَلْبِيَّةِ يَجْرِي فِي الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْجُرْزِيَّةِ، وَيَتَّبَعُ بِهِ أَنَّ مَقْبُضَ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْجُرْزِيَّةِ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ مِثَالِي، فِيهِ جَمِيعُ الصُّورِ الْجُرْزِيَّةِ عَلَى نَحْوِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، تَتَّخِذُ بِهِ النَّفْسُ عَلَى قَدَرِ مَا لَهَا مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ، فَيَقْبِضُ عَلَيْهَا الصُّورَ الْمُنَاسِبَةَ.

درس پنجاه و دوم

(۵۲)

فصل چهارم

انقسام علم حصولی بدو قسم کلی و جزئی

به معنای دیگر^(۱)

کَلْبِي عبارت از علمی است که با تغییر معلوم خارجی تغییر پیدا نمی‌کند مثل صورت بنائی که بناء آن را قبلاً تصوّر می‌کند سپس آن را می‌سازد زیرا صورت ذهنی بناء قبل از بناء (خارجی) و در حال بناء بعد از بناء در هر سه حال، بحال خود باقی است گرچه بناء منهدم و (منبدم) گردد و از این علم (در فلسفه) بنام علم «مَقْبِلُ الْكَثْرَةِ» نام می‌برند، علم به شیء از طریق علل (آن شیء) کلی بوده از این قبیل می‌باشد مثل علم منجم به اینکه ماه در روز معین در ساعت معین تا ساعت معین خسوف پیدا می‌کند و در آسمان در این حال، وضعی پیدا می‌شود که موجب خیلولة زمین بین ماه و آفتاب می‌گردد پس علم منجم به وضع ماه بر حال

۱- برهان شفا مقاله سوم فصل هشتم - التّحصيل ص ۲۳۸ - اشارات نمط هفتم الایات شفا مقاله هشتم

فصل ششم - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۶۳ و ص ۳۶۵ - التّحصيل ص ۳۹۵ و ص ۴۹۶ و ص ۵۷۶ - الیجاة ص

۲۴۷ و ص ۲۴۹ - مطارحات ص ۲۳۲. (شارح)

خود، باقی است قبل از خسوف باشد یا همراه خسوف یا بعد از خسوف.

وجه آن اینکه علت تافه درحالیکه علت تافه را دارد از علت خودش تغییر پیدا نمی‌کند چون علم به علت تافه با معلوم، مطابق می‌باشد پس صورت علمیّه آن، متغیر نیست و همچنین علم علت تافه به معلولش، تغییر پیدا نمی‌کند پس این علم، کلی و ثابت می‌باشد. و از اینجا ظاهر می‌شود که علم حسی، کلی نمی‌باشد زیرا محسوسات، متغیرند، (تا اینجا معنای علم کلی بود).

اقا علم جزئی عبارت است از علمی که با تغییر معلوم خارجی، تغییر پیدا می‌کند مثل علم ما از طریق رؤیت به حرکت زید مادامیکه حرکت می‌کند پس هنگامیکه زید از حرکت باز ایستاد علم ما نیز تغییر پیدا می‌کند این علم را (در فلسفه) بنام علم «بعد الکثرة» می‌نامند.

اشکال

تغییر علم همانطور که شما در قسم دوم (یعنی در علم جزئی) به آن اعتراف کردید دلیل این است که علم، مادی است زیرا لازمه تغییر، که عبارت از انتقال، از حالی بحال دیگر است قوه است و لازمه قوه، ماده است درحالیکه سابقاً گفتید که علم به جمیع اقسامش مجزّد می‌باشد (این دو با هم، سازگار نیستند).

پاسخ

علم به تغییر غیر از تغییر علم است و تغییر، در تغیرش، ثابت است نه متغیر و تعلق علم به متغیر، یعنی حضور آن نزد عالم از جهت ثابت بودن آن است نه از جهت تغییر آن وگرنه اصلاً نزد عالم به آن، حاضر نبوده است و در نتیجه حضور شی‌ای برای شی‌ای نبوده است و این، خلاف مفروض است.

یادآوری

ممکن است این تقسیم (یعنی تقسیم علم حصولی بکلی و جزئی که ذکر شد)

عمومیت پیدا کرده، شامل علم حضوری نیز بشود پس در این صورت علم کلی (در علم حضوری) مثل علم علت به معلولش از جهت ذات علت که به ملاحظه ذاتش واجد است کمال معلول را به نحو اعلی و اشرف زیرا این علم، بزوال معلول زایل نمی شود اگر زوال بر معلول، جایز باشد.

و علم جزئی (در علم حضوری)، مثل علم علت به معلولش همراه تمام خصوصیات غیرقابل دوام که عین معلول است و علت جزئی بودن آن، این است که بزوال معلول این علم نیز، زایل می گردد.

فصل پنجم

در انواع تعقل^(۱)

فلاسفه، عقل را سه نوع دانسته‌اند:

نوع اول: عقل بالقوه یعنی از مقولات بالفعل چیزی برای آن نبوده و از مقولات، آثاری برای آن نیست چون از همه مقولات خالی است.

نوع دوم: عقل، معقول واحدی یا مقولات کثیری را بالفعل تعقل می‌کند بطوریکه برخی از آنها از برخی دیگر تمیز داده شده و برخی مترتب بر برخی دیگر باشد این را، عقل تفصیلی می‌نامند.

نوع سوم: عقل، مقولات کثیری را تعقل می‌کند به صورت عقل بالفعل بدون اینکه بعضی از آنها از بعضی دیگر، متمیز شود، این نوع از عقل، تنها عقل بسیط اجمالی است که همه تفصیل در آن وجود دارد. فلاسفه برای آن، این مثال را ذکر کرده‌اند، هنگامی که سؤال کننده از تو از غذای از مسائلی که برای تو علم به آنها هست سؤال کند و پاسخ آن را تو حاضر داری ولیکن بعضی از آنها از بعض دیگر، متمیز و تفصیل داده نشده است و بعد از جواب، تمیز و تفصیل پیدا می‌شود.

۱- طبیعیات شفا - ششم از خامسه سادس - هفتم از ثامنه الهیات شفا - التحصیل ص ۸۱۲ و ص ۸۱۴ -
مطارحات ص ۲۷۸ و ص ۴۸۰ - حکمة الاشراق ص ۱۵۱ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۳۵ و ص ۳۳۷ - اسفار ج ۳ ص ۳۶۸ و ص ۳۷۷. (شارح)

و آنچه که از علم بسیط، نزد تو است به منزله منبعی است که می‌جوشد و از آن، تفصیل جاری می‌گردد و این راه عقل اجمالی می‌نامند.

نکته قابل ذکر:

آنچه که از تقسیم عقل به سه نوع در اینجا ذکر کرده‌اند این نوع از تقسیم همان تقسیمی است که برای علم حصولی ذکر کرده‌اند (و در نتیجه علم حصولی نیز سه قسم می‌باشد: بالبّوه - علم تفصیلی و علم اجمالی) و از آنجا که سابقاً شناختید که هر علم حصولی بالاخره منتهی به علم حضوری می‌گردد پس واجب و لازم است که بحث، طوری تلقی گردد که بحث مزبور منطبق بر علم حضوری نیز بشود (و در نتیجه علم حضوری نیز سه قسم بالا ر داشته باشد).

و این نکته‌ای است که نباید از آن غفلت کرده و در مباحث علم حصولی که به دنبال این بحث بزودی خواهد آمد مطلب چنین است.

فصل ششم

در مراتب عقل^(۱)

فلاسفه برای عقل، چهار مرتبه ذکر کرده‌اند:

مرتبه اول: عقل هیولانی و آن، مرتبه بودن نفس، خالی از جمیع معقولات، این مرتبه را عقل هیولانی نامیده‌اند به جهت شباهت این مرتبه از عقل به هیولای اولی (در اجسام) در خالی بودن آن از همه فعلیت‌ها.

مرتبه دوم: عقل بالملکه و آن مرتبه تعقل نفس بدیهیات تصویری یا تصدیقی است زیرا علوم بدیهی، مقدم‌ترین علوم به شمار می‌رود برای اینکه علوم نظری (و اکتسابی) متوقف بر علوم بدیهی می‌باشند.

مرتبه سوم: عقل بالفعل و آن مرتبه تعقل نفس است علوم نظری را به استنتاج آنها از بدیهیات.

مرتبه چهارم: تعقل نفس است جمیع معقولات بدیهی یا نظری را که تحصیل کرده و بدست آورده است که مطابق است با حقایق عالم علوی و سیفی و این تعقل با استحضار جمیع معقولات (بدیهی و نظری) و از توجه نفس به آنها بدون اینکه شیء مادی، او را مشغول

۱- اسفار ج ۳ ص ۴۲۸ و ص ۴۳۳ و ص ۴۳۱ و ص ۴۲۷ و ص ۴۶۱ و ذیل صفحه ۴۲۶ - طبیعیات شفا پنجم از اولی السادس - اشارات نمط سوم - التحصیل ص ۸۱۵ و ص ۸۱۹ (شارح)

کرده باشد حاصل می‌گردد.

و در نتیجه تعقل و استحضار جمیع معقولات، نفس، خود عالمی مشابه با عالم عینی (و خارجی) می‌گردد و این مرتبه را بنام «عقل مستفاده» می‌نامند.

فصل هفتم

در افاضه کننده صور علمیه^(۱)

افاضه کننده صور عقلی کلی، جوهر عقلی مفارق از ماده است عقلی که جمیع صور عقلی کلی، نزد او است و دلیل آن سابقاً گذشت که این صور علمیه مجزّد از ماده بوده، برای نفس، افاضه شده است پس ناچار، افاضه کننده‌ای لازم دارد و افاضه کننده یا نفس است که هم در صور علمیه، فاعلیت دارد و هم آنها را قبول می‌کند و یا امر خارج مادی است یا موجود مجزّد.

(اینها احتمالاتی است که در این مقام گفته می‌شود) اما اینکه نفس، افاضه کننده و فاعل این صور باشد محال است زیرا مستلزم بودن شیء واحد هم فاعل و هم قابل و بطلان آن سابقاً گذشت و اما اینکه افاضه کننده این صور بر نفس، امر مادی باشد این نیز باطل است زیرا وجود مادی ضعیف‌تر از وجود مجزّد است پس محال و ممتنع است که موجود مادی (یعنی موجود ضعیف) فاعلیت در موجود مجزّد (یعنی صور علمیه و نفس) داشته باشد درحالی‌که لازم است که فاعل در فاعلیت و افاضه که فعل او است از لحاظ وجود، قوی‌تر باشد

۱- طینیات شفا پنجم از خاصة السادس - التیجاء ص ۱۶۶ و ص ۱۹۲ - التحصیل ص ۱۶۰ و ص ۸۱۰ و ص ۸۱۱ و ص ۸۱۴ و ۸۱۵ - اسفار ج ۷ ص ۲۶۴ و ص ۲۷۴ و ص ۲۶۲ و ص ۲۸۱ - قیسات ص ۳۸۵ و ص ۳۸۷ - اشارت نمط هفتم - تلویحات ص ۶۸ و ص ۶۹ - مطارحات ص ۴۷۵ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۲۷ - اسفار ج ۲ ص ۳۳۵ و ص ۳۴۴ و ص ۴۶۱ و ص ۴۶۵. (شارح)

یعنی نمی‌شود فاعل که امر مادی است وجودش، ضعیف باشد و اما فعلش که افاضهٔ صور علمیه است قوی‌تر باشد و این نیز محال است).

علاوه بر این، فعل علل مادی مشروط به وضع است (یعنی هر علت مادی در وضعیت خاصی، فاعلیت دارد) و برای مجزّد (چون مادی نیست) وضعی نیست.

(حال که افاضه کننده، نمی‌تواند دو احتمال اوّل باشد چنانکه بیان شد پس ناچار افاضه کننده، یک موجود مجزّد خواهد بود) پس متین شد که افاضه کنندهٔ این صور عقلی، جوهر مجزّد عقلی است و این جوهر عقلی که فلاسفه آنرا «عقل فعال» می‌نامند، از میان عقول مجزّد، بیشتر به جوهری، که (یعنی نفس انسانی که) طلب فیض از او می‌کند نزدیک‌تر است، در این جوهر مجزّد جمیع صور عقلی، به عنوان عقل اجمالی، جمع شده و این جوهر مجزّد با نفس انسانی که مستعدّ برای تعقل است یک نوع اتّحادی پیدا می‌کند و به قدر استعداد و آمادگی برای دریافت صور عقلیه از جوهر مجزّد عقلی، کسب فیض می‌کند و صور عقلیه را دریافت می‌دارد.

اشکال

اگر قبول کنیم که صور علمی کلی، به افاضهٔ جوهر مفارق از ماده به جهت برهانی که در بالا گفته می‌شود انجام می‌گیرد و لکن چه دلیلی وجود دارد که جمیع صور علمی عقلی، به یک عقل شخصی، نسبت داده شود؟ چرا آنرا به عقول کثیره‌ای که ماهیات گوناگون دارند نسبت داده نشده؟ به این ترتیب که هر یک از صور، به جوهر مفارقی نسبت داده شود که غیر آن دیگر باشد و یا طائفه‌ای و مقداری از صور، به عقلی نسبت داده شود غیر از آن عقلی که طائفهٔ دیگر از صور به آن نسبت داده می‌شود.

پاسخ

دلیل آن، در مباحث گذشته، روشن گردید و گفتیم که هر نوع مجزّد منحصر در یک فرد است و لازمهٔ آن، این است که سلسلهٔ عقلی که برهان، آنرا ثابت می‌کند و نیز وجود

مادیات و آثار ماده، مستند به این عقول است هر یک از حلقه‌های این سلسله، نوعی است که منحصر در فردی و اینکه کثرت این حلقه‌ها کثرت طولی مترتب و منتظم از علل فاعله‌ای است که شروع شده از اولین عقلی که از مبدء الهی (و مبدء اول) صادر شده و سلسله عقول، ادامه پیدا کرده به نزدیک‌ترین عقول به مادیات و آثار ماده منتهی می‌گردد و از اینجا، متعین می‌گردد که مادیات و آثار ماده، مستند به عقلی است که نزدیک‌ترین عقل، به مادیات به شمار می‌رود و این عقل را فلاسفه مشاء «عقل فعال» می‌نامند.

آری برخی از فلاسفه اشراق در وراء عقول طولی و پایین از آنها، عقول عرضیه را اثبات کرده‌اند و از آنها بنام «ارباب انواع مادی» نام برده‌اند و لکن آنان، معتقدند که وجود هر نوعی همراه افراد مادی و کمالات مربوط به افراد، همه مستند به رب این نوع و مثال (و خدای) این نوع می‌باشد.

نکته

تذکر این نکته در آخر این بحث لازم است که نظیر بیان و دلیلی که در صور علمیه کلی در مورد افاضه کننده آنها گفته شد به عینه در صور علمیه جزئیة نیز، جاری است به این ترتیب که افاضه کننده صور علمیه جزئیة، جوهر مفارق مثالی است و در آن، جمیع صور جزئیة به نحو علم اجمالی، جمع شده است و نفس بقدر استمدادش با اتحاد با این جوهر مفارق مثالی، صور مناسب را از آن مبدأ دریافت می‌دارد.

خلاصه درس پنجاه و دوم:

کلی و جزئی در فلسفه دو معنا دارد:

معنای اول کلی همان صدق مفهوم بر کثیرین است که در منطق عنوان گردیده است.

معنای دوم کلی عبارت از علمی است که با تغیر معلوم خارجی تغیر پیدا نمی کند مثل

صورت بنائی که بناء آن را قبلاً تصور می کند سپس آنرا می سازد و در فلسفه از آن بنام «علم

ماقبل اکثره» نام برده می شود.

معنای اول جزئی همان عدم صدق مفهوم بر کثیرین است مثل زید و علی و غیر این

دو از اسمای خاص و معنای دوم جزئی در فلسفه عبارت از علمی است که با تغیر معلوم

خارجی تغیر پیدا می کند مثل علم ما از طریق رؤیت به حرکت زید مادامیکه حرکت می کند و

هنگامی که زید از حرکت ایستاد علم ما نیز تغییر پیدا می کند این نوع علم را در فلسفه بنام

«علم بعد از کثرت» می نامند.

اشکال به اینکه تغیر علم در علم جزئی دلیل این است که علم مادی است دلیل آن و

پاسخ از آن به اینکه علم به تغیر غیر از تغیر عم است در متن درس بیان گردیده است.

تذکر یک نکته: ممکن است تقسیم علم حصولی کلی و جزئی عمومیت پیدا کرده

شامل علم حضوری نیز بشود شرح و توضیح آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

فلاسفه عقل را سه نوع دانسته اند:

۱- عقل بالقوه

۲- عقل تفصیلی

۳- عقل اجمائی

ممکن است صدوری توجیه گردد که این سه قسم هم در علم حصولی و هم در علم

حضوری مورد داشته باشد توضیح و تفصیل در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

- برای عقل چهار مرتبه فلاسفه ذکر کرده اند

۱- عقل هیولانی

۲- عقل بالملکه

۳- عقل بالفعل

۴- عقل مُستفاد

توضیح و شرح این چهار مرتبه در متن درس ذکر شده است.

افاضه کننده صور علمیه تنها جوهر عقلی مفارق از ماده است نه نفس است و نه امر

خارج مادی است.

توضیح این مطلب و اینکه عقلاً جایز نیست که افاضه کننده نفس باشد یا امر خارج

مادی در متن درس بیان گردیده است.

اشکالی در این مقام مطرح است که چه دلیلی وجود دارد که جمیع صور علمی عقلی

به یک عقل شخصی نسبت داده شود چرا آنها به عقول کثیره‌ای که ماهیات گوناگون دارند

نسبت داده نشده است؟ از این اشکال پاسخ داده می‌شود که هر نوع مجزّد منحصر در یک

فرد است، توضیح بیشتر در متن درس آمده است مراجعه نمایید.

تذکر این نکته لازم است که نظیر بیان و دلیلی که در صور علمیه کلی در مورد افاضه

کننده آنها گفته شده به عینه در صور علمیه جزئیّه نیز جاری است، توضیح در آخر درس ذکر

شده است مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- برای کلی و جزئی دو معنا در فلسفه وجود دارد هر دو معنا را ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۲- اگر بگوئیم علم جزئی علمی است که با تغییر معلوم خارجی تغییر پیدا می‌کند و اگر از طرف دیگر بگوئیم که علم به جمع اقسامش مجزّد می‌باشد آیا این دو با یکدیگر تناقی دارند یا نه در هر صورت چرا؟
- ۳- آیا تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی در علم حضوری نیز جاری می‌شود یا نه در هر صورت چرا؟
- ۴- عقل بالقوه و عقل تفصیلی و عقل اجمالی را معنی و توضیح دهید.
- ۵- مراتب چهارگانه عقل را نام ببرید و هر کدام را تعریف و توضیح دهید.
- ۶- آیا نفس و موجود مادی می‌تواند افاضه کننده صور عقلی کلی باشد یا نه در هر صورت چرا؟
- ۷- چه دلیلی وجود دارد که جمع صور عقلی کلی به یک عقل شخصی نسبت داده شود؟ چرا آنرا به عقول کثیری که ماهیات گوناگون دارند نسبت داده نشده است؟

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْخَمْسُونَ

(٥٣)

الفصل الثامن

يُنْقَسِمُ الْعِلْمُ الْحِصُولِيُّ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصَدِيقٍ

فَأَنَّهَا إِثْنَا صَوْرَةٌ ذَهْنِيَّةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ مَعْلُومٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ إِيْجَابٍ أَوْ سَلْبٍ كَالْعِلْمِ بِالْإِنْسَانِ وَمَقْدَمِ الشَّرْطِيَّةِ وَيُسَمَّى تَصَوُّرًا، وَإِثْنَا صَوْرَةٌ ذَهْنِيَّةٌ مِنْ عِلْمٍ مَعَهَا إِيْجَابٌ أَوْ سَلْبٌ كَالْقَضَايَا الْعَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَيُسَمَّى تَصَدِيقًا.

فَإِنَّهُ إِنْ الْقَضِيَّةُ بِمَا أَتَتْهَا تَشْتَمِلُ عَلَى إِيْجَابٍ أَوْ سَلْبٍ مُرَكَّبَةٍ مِنْ أَجْزَاءٍ فَوْقَ الْوَاحِدِ الْمَشْهُورِ أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَقْلِيَّةَ الْمَوْجِبَةَ مُؤَلَّفَةٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ وَالتَّسْبِطِ الْحَكِيمَةِ الَّتِي هِيَ نِسْبَةُ الْمَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ وَالْحُكْمُ بِاتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ مَعَ الْمَحْمُولِ. هَذَا فِي الْهَلَاكِيَّاتِ الْمُرَكَّبَةِ الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا غَيْرُ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ. وَأَمَّا الْهَلَاكِيَّاتُ الْبَسِيطَةُ الَّتِي الْمَحْمُولُ فِيهَا هُوَ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ مُوجُودٌ، فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أَجْزَاءٍ ثَلَاثَةٍ: الْمَوْضُوعُ وَالْمَحْمُولُ وَالْحُكْمُ، إِذَا لَا مَعْنَى لِتَخْلُلِ التَّسْبِطِ. وَهِيَ وَجُودُ رَابِطٍ بَيْنَ الشَّيْءِ وَوُجُودِهِ الَّذِي هُوَ نَفْسُهُ.

أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَقْلِيَّةَ السَّابِقَةَ مُؤَلَّفَةٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ وَالتَّسْبِطِ الْحَكِيمَةِ السَّلْبِيَّةِ وَلَا حُكْمَ فِيهَا لِأَنَّ فِيهَا حُكْمًا عَدْمِيًّا، لِأَنَّ الْحُكْمَ جَعَلَ شَيْءٍ شَيْئًا، وَسَلْبُ الْحُكْمِ عَدَمُ جَعْلِهِ، لِأَجْلِ عَدَمِهِ.

وَالْحَقُّ أَنَّ الْحَاجَةَ فِي الْقَضِيَّةِ إِلَى تَصَوُّرِ النَّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ الْحُكْمِ بِمَا هُوَ
فَعَلُ النَّفْسِ لِأَجْلِهَا هُوَ جُزْءٌ لِلْقَضِيَّةِ. فَالْنَّسْبَةُ الْحَكِيمَةُ عَلَى تَقْدِيرِ تَحَقُّقِهَا خَارِجَةٌ عَنِ الْقَضِيَّةِ.

وَبِتَعْبِيرٍ آخَرَ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ هِيَ الْمَوْضُوعُ وَالْمَحْمُولُ وَالْحُكْمُ، لَكِنَّ النَّفْسَ تَتَوَصَّلُ إِلَى
الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ جَعْلُ الْمَوْضُوعِ هُوَ الْمَحْمُولِ أَوْ لَا يَتَصَوَّرُ الْمَحْمُولُ مُنْتَسِباً إِلَى الْمَوْضُوعِ لِيَتَأَنَّ
مِنْهَا الْحُكْمَ. وَيَذَلُّ عَلَى ذَلِكَ خُلُوقُ الْهَلَايَاتِ الْبَسِيطَةِ عَنِ النَّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ. وَهِيَ قَضَايَا، كَمَا
تَقْدَمُ. فَالْقَضِيَّةُ بِمَا هِيَ قَضِيَّةٌ لَا تَحْتَاجُ فِي تَحَقُّقِهَا إِلَى النَّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ، هَذَا.

وَأَمَّا كَوْنُ الْحُكْمِ فِعْلاً نَفْسَانِيّاً فِي ظَرْفِ الْإِدْرَاكِ الدَّهْنِيِّ فَحَقِيقَتُهُ فِي قَوْلِنَا: زَيْدٌ قَائِمٌ،
مَثَلًا أَنَّ النَّفْسَ تَتَأَلَّ مِنْ طَرِيقِ الْجَسِّ أَمْرًا وَاحِدًا هُوَ زَيْدٌ الْقَائِمُ، ثُمَّ تَتَأَلَّ عَمْرًا قَائِمًا وَتَتَأَلَّ
زَيْدًا غَيْرَ قَائِمٍ، فَتَسْتَعِدُّ بِذَلِكَ لِتَجْزِئَةِ زَيْدِ الْقَائِمِ إِلَى مَفْهُومَي: «زَيْدٌ وَالْقَائِمُ»، فَتَجْزِي. وَ
تَحْزِنُهَا عِنْدَهَا. ثُمَّ إِذَا لَوَّاهُ حِكَايَةً مَا وَجَدْتَهُ فِي الْخَارِجِ أَخَذَتْ زَيْدًا وَالْقَائِمَ الْخَرُوتَيْنِ
عِنْدَهَا وَهَاتَيْنِ، ثُمَّ جَعَلَتْهُمَا وَاحِدًا. وَهَذَا هُوَ الْحُكْمُ الَّذِي ذَكَرْنَا أَنَّهُ فَعْلٌ، أَيْ جَعْلٌ وَإِيجَادٌ
مِنْهَا تَحْكِي بِهَ الْخَارِجِ.

فَالْحُكْمُ فَعْلٌ مِنَ النَّفْسِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مِنَ الصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ الْحَاكِمَةِ لِمَا رَأَاهَا. وَلَوْ
كَانَ تَصَوُّرًا مَأْخُودًا مِنَ الْخَارِجِ لَمْ تَكُنِ الْقَضِيَّةُ مَفِيدَةً لَصَحَّةِ السُّكُوتِ كَمَا فِي أَحَدِ جُزْئِي
الشَّرْطِيَّةِ. وَلَوْ كَانَ تَصَوُّرًا أَنْشَأَتْهُ النَّفْسُ مِنْ عِنْدِهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةٍ وَاسْتِدَادٍ مِنَ الْخَارِجِ
لَمْ يَحْكَمْ الْخَارِجُ. وَسَيُوافِيكُ بَعْضُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَقَامِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا مَرَّ أَنَّ كُلَّ تَصْدِيقٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرَاتٍ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ، فَلَا تَصْدِيقَ إِلَّا
عَنْ تَصَوُّرٍ.

الفصل التاسع

يُنْقَسِمُ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ إِلَى بَدِيهِيٍّ وَنَظَرِيٍّ

البَدِيهِيّ - وَيُسَمَّى ضَرْبًا أَيْضًا - مَا لَا يَحْتَاجُ فِي حُصُولِهِ إِلَى اكْتِسَابٍ وَنَظَرٍ، كَتَصَوُّرِ مَفْهُومِ الْوُجُودِ، وَالشَّيْءِ، وَالْوَحْدَةِ، وَالتَّصْدِيقِ بِأَنَّ الْكُلَّ أَكْثَمُ مِنْ جُزْئِهِ، وَأَنَّ الْأَرْبَعَةَ زَوْجٌ. وَالنَّظَرِيُّ مَا يَحْتَاجُ - فِي تَصَوُّرِهِ إِنْ كَانَ عِلْمًا تَصَوُّرِيًّا، أَوْ فِي التَّصْدِيقِ بِهِ إِنْ كَانَ عِلْمًا تَصْدِيقِيًّا - إِلَى اكْتِسَابٍ وَنَظَرٍ، كَتَصَوُّرِ ماهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ، وَالتَّصْدِيقِ بِأَنَّ الزَّوَايَا الثَّلَاثَ مِنَ الْمُثَلَّثِ مُسَاوِيَةٌ لِقَابَتَيْنِ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ ذُو نَفْسٍ مُجَمَّدَةٍ.

وَقَدْ أَهْوَا الْبَدِيهِيَّاتُ إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ هِيَ: الْمَحْسُوسَاتُ وَالْمَتَوَاتِرَاتُ وَالتَّجَرُّبَاتُ وَالْفُطْرِيَّاتُ وَالْوُجُودِيَّاتُ وَالْأَوَّلِيَّاتُ عَلَى مَا يَتَوَّاهُ فِي الْمُنْطَقِ.

وَأَوَّلَى الْبَدِيهِيَّاتِ بِالْقَبُولِ الْأَوَّلِيَّاتُ وَهِيَ الْقَضَايَا الَّتِي يَكُونُ فِي التَّصْدِيقِ بِهَا مَجْرَدُ تَصَوُّرِ الْمَوْضُوعِ وَالْحُمُولِ، كَقَوْلِنَا: الْكُلُّ أَكْثَمُ مِنْ جُزْئِهِ، وَالشَّيْءُ ثَابِتٌ لِنَفْسِهِ أَوْ الْمَقْدَمِ وَالتَّالِي، كَقَوْلِنَا: الْعَدَدُ إِذَا زَوْجٌ وَإِمَّا فَرْدٌ.

وَأَوَّلَى الْأَوَّلِيَّاتِ بِالْقَبُولِ قَضِيَّةُ امْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ التَّقْيِصَيْنِ وَارْتِفَاعِهَا الَّتِي يَقْضِي عَنْهُ قَوْلُنَا: إِذَا مَا أَنْ يَصْدُقَ الْإِيجَابُ وَيَكْذِبَ السَّلْبُ أَوْ يَصْدُقَ السَّلْبُ وَيَكْذِبَ الْإِيجَابُ. وَهِيَ مُنْفَصِلَةٌ حَقِيقَتُهُ لَا تَسْتَفْنِي عَنْهَا فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ قَضِيَّةُ نَظَرِيَّةٍ وَلَا بَدِيهِيَّةٍ حَتَّى الْأَوَّلِيَّاتُ فَإِنَّ قَوْلِنَا: الْكُلُّ أَكْثَمُ مِنْ جُزْئِهِ مَقْلَبٌ إِذَا يُعْبَدُ الْعِلْمُ إِذَا مَنَعَ التَّقْيِصُ وَكَانَ يَقْضِيهِ كَاذِبًا.

فَهِيَ أَوَّلُ قَضِيَّةٍ يَتَعَلَّقُ بِهَا التَّصْدِيقُ وَإِلَيْهَا تَنْتَهِي جَمِيعُ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ وَالْبَدِيهِيَّةِ فِي قِيَاسِ اسْتِثْنَائِيٍّ يَمُتُّ بِهِ الْعِلْمُ، فَلَوْ فُرِضَ فِيهَا شَكٌّ سَرَى ذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْقَضَايَا وَبَطَلَ الْعِلْمُ

مِنْ أَصْلِهِ.

وَيَتَفَرَّعُ عَلَى ذَلِكَ:

أَوَّلًا أَنْ لَنَا فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ مَفْرُوضَةٌ قَضِيَّةٌ حَقٌّ إِمَّا هِيَ نَفْسُهَا أَوْ نَقِيضُهَا.

وَقَانِيَا أَنْ نَقِضَ الْوَاحِدَ وَاحِدٌ وَأَنْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ النَقِيضَيْنِ.

وَقَالُوا أَنَّ التَّنَاقُضَ بَيْنَ التَّصَوُّرَيْنِ مَرْجِعُهُ إِلَى التَّنَاقُضِ بَيْنَ التَّصَدِيقَيْنِ، كَالْتَّنَاقُضِ

بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانِ الرَّاجِعِينَ إِلَى وُجُودِ الْإِنْسَانِ وَعَدَمِهِ الرَّاجِعِينَ إِلَى قَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ
مَوْجُودٌ وَلَيْسَ الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ.

تَنْبِيْهٌ

السُّوَسُطِيُّ - وَهُوَ الْمَكْبَرُ لَوْجُودِ الْعِلْمِ مُطْلَقًا - لَا يَسْلَمُ قَضِيَّةٌ أُولَى الْأَوَائِلِ، إِذْ لَوْ

سَلَّمَهَا كَانَ ذَلِكَ اعْتِرَافًا مِنْهُ بِأَنَّ كُلَّ قَضِيَّتَيْنِ مُتَنَاقِضَتَيْنِ فَإِنْ أَحَدَاهُمَا حَقٌّ صَادِقٌ، وَفِيهِ
اعْتِرَافٌ بِوُجُودِ عِلْمٍ شَأْنٍ.

فَمِنْ إِنْ السُّوَسُطِيُّ بِمَا يَظْهَرُ مِنَ الشَّكِّ فِي كُلِّ عَقْدٍ، إِمَّا أَنْ يَعْتَرِفَ بِأَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ شَاكٍ،

وَإِمَّا أَنْ لَا يَعْتَرِفَ. فَإِنْ اعْتَرَفَ بِعِلْمِهِ بِشَكِّهِ فَقَدْ اعْتَرَفَ بِعِلْمٍ شَأْنٍ، يُضَافُ إِلَيْهِ تَسْلِيمُهُ
لِقَضِيَّةٍ أُولَى الْأَوَائِلِ، وَيَتَبَعُهُ الْعِلْمُ بِأَنَّ كُلَّ قَضِيَّتَيْنِ مُتَنَاقِضَتَيْنِ فَإِنْ أَحَدَاهُمَا حَقٌّ صَادِقٌ وَ
تَعَقَّبَ ذَلِكَ عُلُومٌ أُخْرَى.

وَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفْ بِعِلْمِهِ بِشَكِّهِ، بَلْ أَظْهَرَ أَنَّهُ شَاكٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَ شَاكٍ فِي شَكِّهِ لَيْسَ

بِجَزْمٍ بِشَيْءٍ، لَكِنَّهُ مُحَاجَّتُهُ وَلَمْ يَنْجَحْ فِيهِ بَرْهَانٌ.

وَهَذَا الْإِنْسَانُ إِمَّا مُصَاطَبٌ بِأَقْفَةِ اخْتِلَافِهَا إِدْرَاكُهُ فَلْيَرْاجِعِ الطَّبِيبَ، وَإِمَّا مُعَانِدٌ لِلْحَقِّ

يَظْهَرُ مَا يَظْهَرُ لِيُذْخِرَ بِهِ الْحَقَّ فَيَتَخَلَّصَ مِنْ لَوَازِمِهِ، فَلْيَضْرِبْ وَلْيُعَذِّبْ وَلْيَنْتَفِعْ بِمَا يَجِبُهُ وَ
لْيَجِبْ عَلَى مَا يَنْبَغِيهِ. إِذْ كُلُّ شَيْءٍ وَ نَقِيضُهُ عَنْدَهُ سَوَاءٌ. نَعَمْ، بَعْضُ هَؤُلَاءِ الْمُظْهَرِينَ لِلشَّكِّ

مَنْ رَاجَعَ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ وَهُوَ غَيْرُ مُسَلِّحٍ بِالْأَصُولِ الْمُنَطَبِقَةِ وَلَا مُتَدَرِّبٍ فِي صِنَاعَةِ الْبَرْهَانِ،

فَشَاهَدَ اخْتِلَافَ الْبَاحِثِينَ فِي الْمَسَائِلِ بِالْإِجَابَاتِ وَالَّتِي وَرَأَى الْحُجُجَ الَّتِي أَقَامُوهَا عَلَى طَرَفِي

النَّقِيضِ وَلَمْ يَقْدِرْ لِقَلَّةِ بَضَاعَتِهِ عَلَى تَمْيِيزِ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ فَتَسَلَّمَ طَرِيقَ النَّقِيضِ فِي الْمَسْأَلَةِ

يُبْعِدُ الْمَسْأَلَةَ فَاسَاءَ الظَّنُّ بِالْمُنْطِقِ وَزَعَمَ أَنَّ لَطَرِيقَ إِلَى إِصَابَةِ الْوَاقِعِ يُؤْمِنُ مَعَهُ الْخَطَأُ فِي الْفِكْرِ وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْعِلْمِ يَخْتَلِي عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ.

وَهَذَا، كَمَا نَرَى، قَضَاءٌ بَقِيَ مِنْهُ بِأَمْرٍ كَثِيرَةٍ، كِتَابَيْنِ أَنْكَارِ الْبَاجِثِينَ وَحُجَجِهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَرَجَّحَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَاسْتِلْزَامُ ذَلِكَ قُصُورَ الْحُجَّةِ مُطْلَقًا عَنْ إِصَابَةِ الْوَاقِعِ، فَعَسَى أَنْ يَرْجِعَ بِالنَّبِيهِ عَنْ مَزْعَمَتِهِ، فَلْيَعْلَجْ بِإِبْضَاحِ الْقَوَائِنِ الْمُنْطَقِيَّةِ وَإِرَاسَةِ قَضَايَا بَدِيهِيَّةِ لِقَبُولِ الشَّكِّ فِي خَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ نَحْضُورَةُ ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ وَامْتِنَاعِ سَلْبِهِ عَنْ نَفْسِهِ، وَلِيَبْلُغَ فِي تَنْهِيهِمْ مَعَانِي أَجْزَاءِ الْقَضَايَا وَلِيُؤْمَرَ أَنْ يَعْلَمَ الْعُلُومَ الرِّيَاضِيَّةَ.

وَهُنَاكَ طَائِفَتَانِ مِنَ الشَّكَّاكِينَ دُونَ مَنْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهُمْ. فَطَائِفَةٌ يَسْلُبُونَ الْإِنْسَانَ وَإِدْرَاكَاتِهِ وَيُظْهِرُونَ الشَّكَّ فِي مَا وَرَاءَ ذَلِكَ، وَطَائِفَةٌ أُخْرَى تَعْتَظُونَ بِمَا فِي قَوْلِهِمْ: نَحْنُ وَإِدْرَاكَاتُنَا مِنَ الْاعْتِرَافِ بِأَنَّ لِلْوَاحِدِ مِنْهُمْ عِلْمًا بِوُجُودِ غَيْرِهِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَإِدْرَاكَاتِهِمْ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ هَذَا الْعِلْمِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ مِنَ الْإِدْرَاكَاتِ فِي خَاصَّةِ الْكَشْفِ عَمَّا فِي الْخَارِجِ فَبَدَّلُوا الْكَلَامَ مِنْ قَوْلِهِمْ: أَنَا وَإِدْرَاكَاتِي.

وَيَدْفَعُهُ أَنَّ الْإِنْسَانَ زَيْمًا يَخْطَأُ فِي إِدْرَاكَاتِهِ، كَأَخْطَا الْبَاصِرَةِ وَاللَّامِسَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ أَغْلَاطِ الْفِكْرِ. وَلَوْ لَا أَنَّ هُنَاكَ حَقَائِقَ خَارِجِيَّةَ يُطَابِقُهَا الْإِدْرَاكُ أَوْ لَا يُطَابِقُهَا لَمْ يَسْتَقِمْ ذَلِكَ.

عَلَى أَنَّ كَوْنَ إِدْرَاكِ النَّفْسِ وَإِدْرَاكِ إِدْرَاكَاتِهَا إِدْرَاكًَا عِلْمِيًّا، وَكَوْنَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِدْرَاكَاتِ شَكُوكًا مُجَازَفَةً بَيِّنَةً. وَمِنْ السَّقْطَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّ الَّذِي يَفِيدُهُ الْبَحْثُ النَّجْزِيُّ أَنَّ الْمَحْسُوسَاتِ بِمَا هِيَ مِنَ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لَيْسَتْ تُطَابِقُ صُورَتِهَا الَّتِي فِي الْحِسِّ. وَإِذَا كَانَتِ الْعُلُومُ تَنْتَهِي إِلَى الْحِسِّ فَلَا شَيْءَ مِنَ الْمَعْلُومِ يُطَابِقُ الْخَارِجَ بِحَيْثُ يَكْتَشَفُ عَنْ حَقِيقَةٍ.

وَيَدْفَعُهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْحِسُّ لَا يَكْتَشِفُ عَنْ حَقِيقَةِ الْمَحْسُوسِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي الْخَارِجِ وَسَائِرُ الْعُلُومِ مُنْتَهِيَةٌ إِلَى الْحِسِّ حُكْمًا حَكْمًا، فَمِنْ أَيْنَ ظَهَرَ أَنَّ الْمُتَعَاتِقَ الْخَارِجِيَّةَ عَلَى خِلَافِ مَا يَبْنَاهُ الْحِسُّ؟ وَالْمَقْرُوضُ أَنَّ كُلَّ إِدْرَاكِ جِسْمٍ أَوْ مَتْنَةٍ إِلَى الْحِسِّ، وَلَا سَبِيلَ لِلْحِسِّ إِلَى الْخَارِجِ. فَالْقَوْلُ إِلَى السَّقْطَةِ، كَمَا أَنَّ مَالِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الصُّورَ الذِّهْنِيَّةَ أَشْبَاحَ لِلْأَمْوَرِ

الخارجية إلى التفسطة.

وَمِنْ التَّفْسُطَةِ أَيْضًا قَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّ مَا نَعُدُّهُ عُلُومًا ظَنُونٌ لَيْسَتْ مِنَ الْعِلْمِ الْمَانِعِ مِنَ
الْتِقَاضِ فِي شَيْءٍ. وَيَدْفَعُهُ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ: «إِنَّ مَا نَعُدُّهُ عُلُومًا ظَنُونٌ»، بِعَيْنِهِ قَضِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ، وَ
لَوْ كَانَ ظَنِيًّا لَمْ يُعَدَّ أَنَّ الْعُلُومَ ظَنُونٌ، بَلْ أَفَادَ الظَّرْ بِأَنَّهَا ظَنُونٌ، فَتَأَمَّلْهُ وَاعْتَبِرْ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّ عِلْمَنَا نِسْبَةً مُخْتَلِفَةً بِاخْتِلَافِ شَرَائِطِ الوجودِ، فَهُنَاكَ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ شَرْطٍ عِلْمٌ وَلَيْسَ هُنَاكَ عِلْمٌ مُطْلَقٌ وَلَا هُنَاكَ عِلْمٌ دَائِمٌ وَلَا كِلَيْهِ
وَلَا ضَرُورَةُ!

وَهَذِهِ أَقْوَالٌ نَاقِضَةٌ لِنَفْسِهَا. فَقُولُهُمْ: «الْعُلُومُ نِسْبَةٌ» إِنْ كَانَ نَفْسُهُ قَوْلًا نِسْبِيًّا، أُثْبِتَ
أَنَّ هُنَاكَ قَوْلًا مُطْلَقًا فَتَنَقَضَ نَفْسُهُ، وَلَوْ كَانَ قَوْلًا مُطْلَقًا ثَبِتَ بِهِ قَوْلٌ مُطْلَقٌ فَتَنَقَضَ نَفْسُهُ. وَ
كَذَا قَوْلُهُمْ: لَا عِلْمٌ مُطْلَقًا، وَقَوْلُهُمْ: لَا عِلْمٌ كِلَيًّْا، إِنْ كَانَ نَفْسُهُ كِلَيًّْا تَنَقَضَ نَفْسُهُ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كِلَيًّْا
ثَبِتَ بِهِ قَوْلٌ كِلَيٌّْ فَتَنَقَضَ نَفْسُهُ. وَكَذَا قَوْلُهُمْ: لَا عِلْمٌ دَائِمًا، وَقَوْلُهُمْ: لَا عِلْمٌ ضَرُورِيًّا يَتَقَضَانِ
أَنْفُسَهُمَا كَيْفًا فَرَضًا.

لَعَلَّكُمْ فِي الْعُلُومِ الْعِلْمِيَّةِ شَوْبٌ مِنَ التَّشْبِيهِ، سَتَأْتِي الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

درس پنجاه و سوم

(۵۳)

فصل هشتم

انقسام علم حصولی به تصوّر و تصدیق

زیرا علم یا صورت ذهنی است که از معلوم واحد بدون اینکه ایجاب یا سلبی در بین باشد حاصل شده است مثل علم به انسان و مثل مقدّم در قضیه شرطیه (مثل اینکه بگوئید: «اگر آفتاب طلوع کند، روز پدیدار می‌گردد» در این قضیه شرطیه، مقدّم: «اگر آفتاب طلوع کند» چون در ابتدای آن کلمه «اگر» که حرف شرط است آمده اینک به عنوان یک قضیه که دارای حکم تصدیقی باشد محسوب نمی‌گردد و در اصطلاح فلاسفه و منطقین یک معنای تصوّری است) این را، تصوّر می‌نامند.

و یا علم، صورت ذهنی از علومی است که با آن، ایجاب یا سلبی همراه است مثل قضایای «حملیه» و «شرطیه» این نوع صورت ذهنی را «تصدیق» می‌نامند.

اجزاء قضیه

قضیه، از این جهت که مشتمل بر ایجاب یا سلبی است، مرکّب از اجزائی است بیش از یکی و مشهور، این است که قضیه حملیه (که عبارت از ثبوت شیء بر شیء یا نفی آن شیء از شیء می‌باشد) مرکّب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه است و نسبت حکمیه، عبارت

است از نسبت محمول به موضوع و حکم، به اتحاد موضوع با محمول. این، در قضایای هلیت مرکبه است و «هلیات مرکبه» قضایائی هستند که محمول آنها غیر وجود موضوع است مثل این قضیه: «انسان خندان است» (که محمول آن خندان غیر از وجود انسان و از حالات و صفات او است).

اما در هلیات بسیطه که عبارتند از قضایائی که محمول در آنها، همان وجود موضوع است مثل این قضیه: «انسان موجود است». اجزاء موجود در این قضیه سه تا هستند: «موضوع محمول و حکم» زیرا در این نوع از قضایا برای نسبت حکمیه و آمدن آن در میان اجزاء قضیه، معنای محضی نیست زیرا نسبت حکمیه در هلیات بسیطه، گمان وجود رابطه بین شی و وجود آن شیء است که عبارت از خودش می باشد (و بدیهی است که بین شیء و خودش امکان ندارد وجود رابطی متخلل باشد به این معنا که قبل از شیء و وجود شیء، وجود دیگری باشد و خود شیء قبل از خودش، شئییتی داشته، موجود باشد و این، محال است).

۱۵ اینجا در قضیه حملیه موجه بود اما قضیه حملیه سالبه، مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه سلبیه است و حکمی در این قضایای سالبه، نیست نه اینکه در اینها حکم عدمی وجود دارد زیرا حکم، جعل و قرار دادن یک شیء، شیء دیگر و سلب حکم، عدم جعل آن می باشد نه جعل عدم آن.

تحقیق در مسأله

حق، این است که نیاز و حاجت در قضیه به تصور نسبت حکمیه تنها از این جهت است که حکم، فعل نفس است نه از این جهت که حکم، جزء قضیه است پس نسبت حکمیه بر فرض تحققش، خارج از قضیه می باشد و بعبارت دیگر، قضیه، عبارت از موضوع و محمول و حکم می باشد ولیکن نفس برای رسیدن و توضیح به حکم که عبارت از جعل و قرار دادن موضوع، همان محمول است قبلاً محمول را در حال انتساب به موضوع، تصور می کند تا از این طریق، حکم به اتحاد موضوع با محمول (و جعل موضوع همان محمول یعنی حکم)

برای نفس، ممکن و میسور باشد و گواه و دلیل بر این گفته، خالی بودن «هئیات بسیطه» از نسبت حکمیّه است درحالیکه هئیات بسیطه، جزء قضایا می باشد چنانکه گذشت، و از این جا این نتیجه گرفته می شود که قضیه از این جهت که قضیه است در تحقق اش، نیاز به نسبت حکمیّه نیست.

اما بودن حکم، فعل نفس در ظرف ادراک ذهنی، حقیقت آن در مثل این قضیه «زید، ایستاده است» این است که نفس از طریق حتی به امر واحدی مثل «زید ایستاده» می رسد سپس از این امر، به این میرسد که عمرو نیز، ایستاده است و باز میرسد به امر دیگری مثل «زید غیر ایستاده» و از اینجا نفس، آمادگی پیدا می کند که «زید ایستاده» را که یک مفهوم است به دو مفهوم و دو معنای: یکی «زید» و دیگری «ایستاده» تجزیه کند و آن دو را در خزانه ذهن خویش، نگهداری کرده، هنگامی که زاده کند آنچه را که در خارج یافته است حکایت کند در این هنگام «زید» و «ایستاده» را که دو مفهوم و دو معنای مخزون در خزانه ذهن اش می باشد مورد توجه قرار دهد سپس آندو را یک چیز قرار داده و بین آندو، اتحادی ایجاد کرده و حکم می کند که: «زید، ایستاده است».

و این، حکمی است که گفتیم که آن، فعل نفس است یعنی جعل و اتحادی است برخواسته از نفس بین آندو (یعنی موضوع و محمول مثل زید و ایستاده) انجام گرفته و به وسیله آن از خارج و واقعه خارجی حکایت می کند.

پس حکم، فعل نفس است و آن، در عین حال از صور ذهنی بوده، از ماوراء خودش (از خارج و نفس الامر) حکایت می کند.

و حکم نفس، اگر تصویری باشد که از خارج گرفته شده و منشاء آن، خارج باشد، قضیه، هرگز موجب سکوت شنونده و صحت سکوت او نخواهد بود همانطور که ذکر شد که یکی از دو جزء قضیه شرحیه، به تنهایی موجب سکوت شنونده و صحت آن نیست (مثلاً اگر گفته شود: اگر آفتاب غروب کند ... این جزء به تنهایی مفید سکوت شنونده نیست زیرا برای او فایده ای که او را ناچار به سکوت کند ندارد و لذا منتظر می ماند که دنباله کلام با این عبارت مثلاً: «... شب پدیدار می گردد» تکمیل گردد).

و اگر حکم، تصویری باشد که نفس آنرا از ناحیه خودش ایجاد و انشاء کرده باشد بدون استعانت و استمداد از خارج، مسلماً این، حکایت از خارج نمی‌تواند، داشته باشد و بزودی مطالبی در این خصوص ذکر خواهد شد.

دو نکته

از مطالب گذشته دو نکته روشن می‌گردد:

نکته اول: هر تصدیقی، متوقف بر بیش از یک تصور می‌باشد (تصور موضوع و محمول و حکم).

نکته دوم: هیچ تصدیقی برای نفس نیست مگر اینکه از طریق تصور، انجام می‌گیرد.

فصل نهم

انقسام علم حصولی به بدیهی و نظری

بدیهی که آن را «ضروری» نیز می‌نامند، غنمی است که حصول آن، نیاز به اکتساب و نظر ندارد مثل تصوّر مفهوم وجود و شیء و وحدت و تصدیق به اینکه «کلّ از جزء اش بزرگتر است» و تصدیق به اینکه «عدد چهار زوج است».

و نظری، علمی است که در تصوّرش اگر علم، تصوّری باشد و یا در تصدیقش، اگر علم، تصدیقی باشد نیاز به اکتساب و نظر می‌باشد مثل تصوّر ماهیت انسان و اسب و تصدیق به اینکه «زوایای سه گانه مثلث، مساوی با دو قائمه است» و تصدیق به اینکه «انسان، دارای نفس مجزّد است».

انقسام بدیهیات^(۱)

علماء علم منطق، بدیهیات را به شش قسم رسانده‌اند:

۱- محسوسات (محسوسات قضایایی هستند که تصدیق آنها متوقف بر احساس است مثل اینکه روز روشن است).

۲- متواترات (متواترات قضایایی هستند که جمعی کثیری آنرا نقل می‌کنند بطوریکه

۱- الشّحیل ص ۹۶ و ص ۹۷ - البجاة ص ۶۱ - برهان شفاء مقالۀ سوّم فصل پنجم اسس المنطقیة للاستقراء. (شارح)

توافق آنها بر کذب محال باشد و از خبر آنها به انسان علم بصدور آن پیدا شود مثل خبر دادن بوجود مکه در سرزمین عربستان).

۳- تجویزات (تجربیات قضایایی هستند که از طریق تجربه به آنها حاصل شده و موجب علم به مجهول می‌باشد مثل علوم تجربی).

۴- فطریات (فطریات قضایایی هستند که فطرت هر انسانی به صحت آن حکم می‌کند ولی دلیل صحت آن همیشه با خود قضیه در ذهن حضور دارد مثل عدد ۱۰ بزرگتر از ۵ می‌باشد).

۵- وجدائات قضایایی که تصدیق آنها، متوقف بر حس باطن و وجدانی هر انسانی است مثل خوبی عدل و احسان و بدی ظلم و ستم، و اولیات.

از میان این بدیهیات ششگانه: اولی بقبول، اولیات می‌باشد.

اولیات قضایایی هستند که در تصدیق به آنها مجزّد تصوّر موضوع و محمول، کافی است در مثل قول ما «کُلّ از جزعاش بزرگتر است» و «شیء، ثابت است لنفسه».

(این، در قضایای حملیه اما در قضایای شرطیه) قضایای اولی، قضایایی هستند که مجزّد تصوّر مقدّم و تالی در مثل این قضیه: «عدد یا زوج است یا فرد» در تصدیق به آنها، کافی است.

و در میان اولیات نیز اولی به قبول (یعنی شایسته‌تر و مقبول‌تر) قضیه: امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین می‌باشد، این مطلب را این قول ما روشن می‌کند: «یا اینکه ایجاب، صادق است و سلب، کاذب و یا سلب، صادق و ایجاب، کاذب» و این یک قضیه منفصله حقیقه‌ای است که هیچ قضیه نظری و نه هیچ قضیه بدیهی در افاده علم، از آن بی‌نیاز نیست حتی اولیات زیرا قول ما مثلاً «کُلّ از جزعاش بزرگتر است» وقتی مفید علم است که از نقیضش منع کند و نقیض آن باطل باشد (و آن، این است که کُلّ از جزعاش بزرگتر نیست).

پس قضیه منفصله حقیقه که در بالا ذکر شد اولین قضیه‌ای است که باید مورد تصدیق قرار گیرد و جمیع علوم نظری و بدیهی در ضمن قیاس استثنائی به آن منتهی می‌گردد و علم به آن تمام می‌شود و اگر در صحت و بدیهی بودن این قضیه، شکّی وجود

داشته باشد این شک قطعاً در جمیع قضایا سرایت کرده و در نتیجه علم، از اصل و اساس، باطل می‌گردد.

(و بدیهی است که علم‌های ما همه، باطل نیست و در نتیجه شکی نیست در صحت این قضیه بدیهی که پایه و اساس قضایای اولیات است).

سه نتیجه:

از مطالب گذشته سه نتیجه مهم گرفته می‌شود:

نتیجه اول: در هر قضیه مفروض، حتماً یک قضیه حقه، وجود دارد و این قضیه حقه یا خودش است یا نقیض آن.

نتیجه دوم: نقیض واحد، واحد است و بین نقیضین واسطه‌ای وجود ندارد (زیرا اگر یک نقیض زیاده‌تر از یک نقیض داشته باشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و این نیز محال است)

نتیجه سوم: مرجع و برگشت تناقض بین دو تصور به تناقض بین دو تصدیق است مثل تناقض بین انسان و لا انسان که برمی‌گردند به وجود انسان و عدم آن و این دو نیز، به این دو قضیه برمی‌گردند: «انسان، موجود است» و «انسان، موجود نیست».

پدگور: (۱)

«سوفسطی»^(۲) کسی که منکر وجود علم است مطلقاً، تا آنجا که قضیه «اولی

۱- الهیات شفا مقاله اول فصل هشتم - حاشیه ملاصدرا بر الهیات شفا ص ۳۹ - التحصیل ص ۲۹۲ -

مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۲۹ - مطارحات ص ۲۱۲ - اسفار ج ۱ ص ۹۰ و ج ۳ ص ۲۴۵ (شارح)

۲- سوفسطی از واژه یونانی سوفیست مشتق است. سوفیست از اصل به معنای شخصی حکیم و دانشمند و فرزانه بوده ولیکن چون جمعی از فلاسفه سوفیست معاصر با سقراط حقایق ثابت را قبول نداشتند بلکه اشیاء را اصلاً قابل شناخت نمی‌دانستند این واژه نیز کم‌کم معنای واقعی خود را از دست داده و معرّف طرز فکر و استدلال و مبالغه بوده، به معنای منکر فن علم بواقع درآمده است (شارح)

الاولیٰ» یعنی قضیه‌ای را که بدیهی‌ترین قضایای بدیهی بوده و داهات و ثبوت همه قضایا به آن قضیه منتهی می‌گردد را منکر است زیرا اگر این قضیه را مسلم بگیرد و به آن، اعتراف بکند ناچار باید به این نیز اعتراف کند که در دو قضیه متناقض یکی از آنها حق بوده و صادق می‌باشد و در نتیجه، اعتراف کند بوجود علم بطور اجمال (درحالیکه اساس فکر سوفیست را انکار وجود علم، بطور مطلق تشکیل میدهد).

پطالین عقیده سوفسطی

«سوفسطی» درحالیکه شک در هر عقد (عقد موضوع و محمول در هر قضیه‌ای) دارد با اعتراف می‌کند به اینکه می‌داند که شاک می‌باشد یا اعتراف به آن ندارد.

اگر اعتراف به علم خود به شکش داشته باشد در این صورت به اصل علم و تحقق آن اعتراف نموده است پس به او نسبت داده می‌شود که قضیه: «أولئ الاولیٰ» یعنی بدیهی‌ترین بدیهیات را پذیرفته است و بدنبال آن لازم است اعتراف کند به اینکه در دو قضیه متناقض یکی از آن دو، حق بوده، صادق می‌باشد و بدنبال این اعتراف، لازم است علوم دیگر را نیز بپذیرد و اگر اعتراف به علم خویش به شکش نداشته باشد بلکه اظهار کند که در هر شی‌ای شک داشته و در شک خود نیز شک دارد در این صورت برای او اصلاً جزمی در هیچ موردی حاصل نیست در این حال با او مراجعه کردن لغو بوده، و برهان درباره او مفید و سودمند نبوده، اثری ندارد.

چنین انسانی از دو حال خارج نیست یا دچار آفتی بوده که ادراک او را مختل ساخته، لازم است به طبیب مراجعه نماید!! و یا معاند با حق بوده و عناد او باعث انکار همه چیز می‌باشد که حق را باطل کند تا از لوازم و توابع قبول حق، شانه خالی کند، برای چنین شخصی با این حال، دوائی و درمانی و معالجه‌ای جز برخورد با شدت و ضرب و تعذیب و منع او از آنچه آن را دوست دارد و اجبار بر تبعیت از آنچه که آن را دوست ندارد باقی نمی‌ماند!! زیرا نزد او هر چیزی با نقیض خودش مساوی است (پس ناچار معامله با شدت نزد او مساوی با نرمش و ملاطفت و مهربانی است تا شاید از این طریق تنبیهی برای او پیش آید که نه، چنین نیست

واقعیاتی وجود دارد و همه چیز، خیال و وهم و شک نیست و لااقل یکی از واقعیات این است که ضرب و شتم و عذاب و شکنجه و درد با ملاطفت و نرمی و محبت و علاقه و ... با هم تفاوتی دارند و واقعیاتی هست!.

شکاکین چندگونه اند:

۱- برخی از آنان که اظهار شک (در واقعیات این عالم) می کنند از جمله کسانی هستند که مراجعه به علوم عقلی نموده اند درحالی که مسلح به (سلاح) اصول منطقی نبوده و در صناعت برهان، مهارتی نداشته اند چنین کسانی موقعی که اختلاف بحث کنندگان در مسائل را مشاهده کردند دیدند که در یک مسأله، برخی به اثبات، حکم کرده و برخی دیگر، نفی و باز مشاهده کردند براهینی را برای طرفین حکم در یک مسأله که نقیض هم هستند اقامه نموده اند و با مشاهده این براهین و اختلاف آنان در نفی و اثبات، به جهت قَلَب علمی شان قادر بر تمیز حق از باطل نبوده اند پس ناچار طریق نقیض را در مسأله ای که از ذهن او دور بوده پذیرفته اند و در این پذیرش منطق را عامل اصلی دانسته و در نتیجه، یک نوع سوءظنی به منطق و مسائل منطقی پیدا کرده و چنین پنداشته اند که راهی بواقع و اصابت واقع برای انسان ها وجود ندارد تا انسان را از خطا در فکر مصون بدارد و چنین پنداشته اند که راهی بسوی علم به اشیاء آنطوریکه واقعیت اشیاء هست برای انسانها وجود ندارد.

تحلیل زیربنای فکری بالا حاکی از این است که اینان ناخواسته امور گفیری را اذعان و اعتراف کرده اند:

۱- تباین افکار بحث کنندگان و اختلاف آنان در مسائل.

۲- مبانی استدلال و براهین آنان با یکدیگر.

۳- عدم ترجیح برخی از استدلالها بر برخی دیگر و در نتیجه قصور دلیل و حجت

بطور کلی از اصابت به واقع.

با توجه به این واقعیات که در لابلای فکار این نوع از شکاکین وجود دارد شاید روزی از پندار و شک خود دست بردارند و با ایضاح قوانین منطقی به آنان و با ارائه قضایای بدیهی

به ایشان قضایائی که در هیچ حالی از احوال، شک را نمی‌پذیرند مثل ثبوت شیء لنفسه و امتناع سلب شیء از خودش و نظیر این دو تنبّه پیدا کنند و بدین وسیله درد درونی‌شان را با تفهیم معانی اجزاء قضایا به آنان و با توصیه در تعلّم علوم ریاضی، آنان را معالجه کنند.

۲- طائفه‌ای دیگر از شکاکین، وجود انسان و ادراکات او را قبول دارند و تنها شک را در ماوراء این دو معطوف و اظهار میدارند.

۳- طائفه سومی از شکاکان بوده‌اند که از عبارتی نظیر این عبارت که بکار برده‌اند: «ما ادراکات ما» متوجه و متفطن به این نکته گشته‌اند که این عبارت به عینه، اعتراف به این است که برای واحدی از آنان، علم به وجود غیر خودش از انسانها و ادراکات آنها وجود دارد و این را نیز، فهمیدند که فرقی بین این علم و بین غیر این علم از علوم و ادراکات در 'خاصیت علم که کاشفیت از آنچه که در خارج است ندارد ناچار شدند کلام خود را به این عبارت تغییر بدهند: «من و ادراکات من!» تا شاید از عاقبت اعتراف خویش و نتیجه آن در امان باشند (ولکن این نوع تمخّلات، آنان را از ورطه هلاک در وادی شک نجات نمی‌دهد).

رفع تمخّلات شکاکین

اولاً: در این شکی نیست (و همه و حتی خود شکاکین نیز این را قبول دارند) که انسان چه‌بسا در ادراکات خویش دچار خطا می‌شود مثل خطاهای بینائی و لامسه و غیر این دو از شباهات حسی و خطاهای فکری (پس ناچار حقانقی در ظرف خارج و نفس الامر وجود دارند که ادراکات ما اگر مطابق با آنها باشد خطا نیست و اگر مطابق با آن نباشد خطا است) زیرا حقایقی در ظرف واقع، خواه مطابق باشد با ادراکات ما یا مطابق نباشد اگر وجود نداشته باشد هرگز خطا در ادراکات و اشتباهات فکری اصولاً صحیح نبود (درحالی‌که همه خطا در ادراکات و فکر را قبول دارند).

ثانیاً: این ادعا که ادراکات نفس (معل ایکه می‌گویند من هستم) و ادراک ادراکات نفس (از قبیل تصوّرات و ذهنیات موجود من) همه از قبیل ادراک علمی است اما وراء این ادراکات همه، از قبیل شک و تردیدند ادعائی بدون دلیل و گراف‌گوئی است.

به سفسطه از سوفسطائیان و رفع آنها

۱- آنچه را که بحث‌های تجربی فایده می‌دهد این است که محسوسات از آن جهت که وجود خارجی دارند مطابق نیستند با صورشن که در حس و ظرف حس قرار دارند. و از آنجا که علوم، منتهی به حس می‌گردد (یعنی هر ادراکی، حسی است و یا منتهی به حس می‌گردد) پس هیچ معلومی نیست که مطابق خارج بوده، بطوری که کشف از حقیقتی بکند.

رفع این سفسطه

این سفسطه قابل رفع است به اینکه اگر حس، کشف از حقیقت محسوس به همان نحوی که در خارج وجود دارد نکند و سایر علوم نیز که منتهی به حس بوده، حکم محسوس را داشته باشد در این صورت از کجا ظاهر می‌شود که حقائق خارجی برخلاف آن چیزی است که حس ما را به آن میرساند؟ و مفروض این است که هر ادراکی، حسی است یا منتهی به حس است و راهی برای حس، بخارج نیست پس برگشت این قول به سفسطه است همانطور که برگشت قول به اینکه صور ذهنی، اشباح برای امور خارجی هستند به سفسطه است (یعنی این کلام در واقع به نگار هرگونه علمی در عالم خارج منتهی می‌گردد).

۲- از جمله سفسطه «سوفسطائیان» این گفتار است که: آنچه را که ما آنها را علوم می‌شماریم همه ظنون (گمانها) می‌باشند زیرا علم حالتی دارد که مانع از نقیض خودش می‌گردد (و آنچه را که ما آنها را علوم می‌دانیم این خاصیت علم را ندارند پس در حقیقت، اینها، علوم نیستند بلکه ظنون‌اند).

رفع این سفسطه:

این سفسطه نیز قابل رفع است به این ترتیب که خود این قضیه که: «آنچه را که ما آنها را علوم می‌شماریم از جمله ظنون (گمانها) هستند» به عینه قضیه علمی بشمار می‌رود (و خاصیت علم را دارد) زیرا اگر این قضیه، ظنی بود هرگز فایده نمی‌داد که علوم، ظنون هستند

بکه فایده میداد ظن به اینکه علوم از قبیل ظنون اند (در این نکته لازم است دقت بیشتری بشود).

۳- از جمله سفسطه‌ها قول زیر است: «علوم ما امور نسبی بوده و به اختلاف شرائط وجود، مختلف هستند پس در اینجا نسبت به هر شرطی، علم خاصی، متحقق است پس در اینجا علم مطلق وجود ندارد و نیز در اینجا علم دائمی و کلی و ضروری هیچ کدام وجود ندارد.

رفع این اقوال:

این گفتارها و اقوال خودشان، خودشان را نقض می‌کنند مثلاً قول آنان که می‌گویند: «علوم از امور نسبی است» اگر خود این قول نسبی باشد اثبات می‌کند که در اینجا قول مطلق است پس خود را نقض کرده است.

و اگر این قول، مطلق بوده باشد پس با این قول، قول مطلق ثابت می‌شود و در نتیجه خودش را نقض کرده است (که می‌گوید علوم از امور نسبی است).

و هم‌چنین قول آنان که می‌گویند: «علم مطلق اصلاً وجود ندارد و نیز قول آنان: «علم کلی، وجود ندارد» هر دو مردود است به اینکه اگر خود این دو قول، کلی است پس خودش را نقض کرده است و اگر کلی نیست با این قول، قول کلی ثابت می‌شود (یعنی برخی از علوم کلی می‌باشند) و در نتیجه خودش را نقض کرده است.

و هم‌چنین قول آنان که می‌گویند: «علم دائمی وجود ندارد و نیز قولشان: «علم ضروری، وجود ندارد» به هر کیفیتی که فرض کنید خودشان، خودشان را نقض می‌کنند.

آری در علوم عملی (مثل قوانین مربوط به اداره اجتماع) شائبة نسبت وجود دارد و انشاءالله در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

خلاصه درس پنجاه و سوم:

علم حصولی بدو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد زیرا علم یا صورت موجود در ذهن آیا همراه ایجاب است و یا سلب؟ اولی را علم تصدیقی و دومی را علم تصویری می‌نامند. علم تصدیقی یا قضیه، مرکب از اجزائی است اگر قضیه از قبیل قضیه حملیه باشد قضیه دارای سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت حکمیّه و قضیه اگر از قبیل شرطیه باشد دارای دو جزء مقدم و تالی می‌باشد و هر کدام از ایندو نیز قضیه بوده، دارای نسبت می‌باشد.

پس هیچ قضیه‌ای بدون نسبت حکمیّه نیست حال مراد از نسبت حکمیّه چیست؟ توضیح آن در متن درس ذکر گردیده است.

علم حصولی یا بدیهی است یا نظری، علم بدیهی در منطق شش قسم می‌باشد و از میان بدیهیات نیز بدیهی‌ترین بدیهیات، اولیات می‌باشد و آن قضایائی است که در تصدیق به آنها مجزّد تصور موضوع و محمول کافی است مثل اینکه کلّ از جزء بزرگتر است، این در قضایای حملیه است و اما قضایای شرطیه بدیهی‌ترین بدیهیات قضایائی است که مجزّد تصور مقدم و تالی در تصدیق به آنها کافی است.

و در میان اولیات نیز بدیهی‌ترین آنها امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین می‌باشد. در نتیجه در هر قضیه یا خودش حق است یا نقیض آن و نیز بین نقیضین، واسطه‌ای وجود ندارد و نیز مرجع تناقض بین دو تصور به تناقض بین دو تصدیق است توضیح این مطالب و شرح آنها در متن درس بیان گردیده مراجعه کنید.

سوفیست‌ها که منکر وجود علم مطلق هستند طبعاً منکر بدیهی‌ترین قضایای بدیهی هستند مرحوم استاد علامه بعد از شرح عقاید سوفیست‌ها بطلان عقاید آنان را اثبات می‌کند. بین سوفسطائیان و شکاکین رابطه نزدیکی وجود دارد چون مبنای اصلی سوفسطایی بر شک در هر شی‌ای قرار داده شده، خواه به شک خود اعتراف بکنند یا نه؟

شکاکین چند گونه‌اند برخی از آنان چنین می‌پندارند که راهی بسوی واقع و علم به آن اصلاً موجود نیست.

و برخی دیگر وجود انسان و ادراکات او را قبول و شک در ماوراء این دو دارند.
طائفه سومی از شکاکان تنها اعتراف به این عبارت دارند: «من و ادراکات من»،
توضیح این نظرات و پاسخ آنها، به تفصیل در متن درس ذکر گردیده است.
از سوفسطائیان این سفسطه نقل شده است که توضیح این سفسطه‌ها و پاسخ آن
همه در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- علم حصولی یا تصوّر است یا تصدیق می‌دانید چرا توضیح دهید.
- ۲- هلّیت بسیط و هلّیت مرکّب را معنی کنید و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۳- نیاز به نسبت حکمیّه در قضیه بچه جهت است؟ آنرا توضیح دهید.
- ۴- علم بدیهی و نظری را تعریف کنید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۵- نزد علماء علم منطوق بدیهیات چند تا هستند نام ببرید و از میان آنها بدیهی‌ترین بدیهیات را ذکر و برای آن مثالی بیاورید.
- ۶- بدیهی‌ترین بدیهیات از میان اوّلیّات را نیز نام ببرید علت آن را ذکر کنید.
- ۷- در هر قضیه مفروض یک قضیه حقّ وجود دارد آن قضیه حقّه را بیان ضمناً چرا بین نقیضین واسطه‌ای وجود ندارد؟
- ۸- سوفسطائی چه کسی است و چه عقیده‌ای دارد؟
- ۹- شکاکیت و شکاکین چند نوع هستند؟ و چه عقیده‌ای دارند؟ و پاسخ از آنها را نیز توضیح دهید.
- ۱۰- این سفسطه که: ما آنچه را که علوم می‌شماریم همه از قبیل ظنون هستند را توضیح داده ضمناً پاسخ را نیز ذکر کنید.
- ۱۱- این سفسطه که علوم از آنجا که منتهی به حس می‌گردد پس هیچ معلومی نیست که مطابق بوده، بطوریکه کشف از حقیقتی بکند، چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۱۲- این سفسطه نیز که: علوم ما، امور نسبی بوده و به اختلاف شرایط وجود، مختلف هستند پس علوم مطلق، موجود نبوده، و هیچ علم دائمی و کلی و ضروری وجود ندارد. چگونه پاسخ داده می‌شود؟

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ

(۵۴)

الفصل العاشر

يَنْقَسِمُ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ إِلَى حَقِيقِيٍّ وَاعْتِبَارِيٍّ

وَالْحَقِيقِيُّ هُوَ الْمَفْهُومُ الَّذِي يُوجَدُ تَارَةً فِي الْخَارِجِ فَيَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَارُهُ وَتَارَةً فِي الذَّهْنِ فَلَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَارُهُ الْخَارِجِيَّةُ كَمَفْهُومِ الْإِنْسَانِ. وَلَا زِمَ ذَلِكَ أَنْ تَتَسَاوَى نِسْبَتُهُ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَهَذَا هُوَ الْمَاهِيَةُ الْمَقُولَةُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ.

وَالْاعْتِبَارِيُّ خِلَافُ الْحَقِيقِيِّ، وَهُوَ إِثْمًا مِنَ الْمَفَاهِمِ الَّتِي حَيِّثِيَّةٌ مُصَدِّقُهَا حَيِّثِيَّةٌ أَنَّهُ فِي الْخَارِجِ مُتَرْتَبًا عَلَيْهِ أَثَارُهُ، فَلَا يَدْخُلُ الذَّهْنَ الَّذِي حَيِّثِيَّةُ حَيِّثِيَّةٌ عَدَمِ تَرْتَبِ الْأَثَارِ الْخَارِجِيَّةِ، لَا سِتِلْزَامَ ذَلِكَ انْقِلَابُهُ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ كَالْوُجُودِ وَصِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ كَالْوَحْدَةِ وَالْوُجُوبِ وَنَحْوِهَا. أَوْ حَيِّثِيَّةٌ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ كَالْعَدَمِ فَلَا يَدْخُلُ الذَّهْنَ، وَالْأَلَا لِيَتَقَلَّبَ إِلَى مَا يَقْبَلُ الْوُجُودَ الْخَارِجِيَّ فَلَا وَجُودَ ذِهْنِيًّا لِمَا لَا وَجُودَ خَارِجِيًّا لَهُ.

وَإِثْمًا مِنَ الْمَفَاهِمِ الَّتِي حَيِّثِيَّةٌ مُصَدِّقُهَا حَيِّثِيَّةٌ أَنَّهُ فِي الذَّهْنَ كَمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ وَالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ فَلَا يُوْجَدُ فِي الْخَارِجِ وَالْأَلَا لِيَتَقَلَّبَ. فِهَذِهِ مَفَاهِمٌ ذِهْنِيَّةٌ مَعْلُومَةٌ لِكُنْهَا مُصَدِّقَاتُهَا خَارِجِيَّةٌ مَحْضَةٌ لَا تَدْخُلُ الذَّهْنَ كَالْوُجُودِ وَمَا يَلْحَقُ بِهِ أَوْ يَطْلُغُ مَحْضٌ كَالْعَدَمِ. وَإِثْمًا ذِهْنِيَّةٌ مَحْضَةٌ لَا سَبِيلَ لَهَا إِلَى الْخَارِجِ فَلَيْسَتْ بِمُنْتَزِعَةٍ مِنَ الْخَارِجِ فَلَيْسَتْ بِمَاهِيَّاتٍ مُوجُودَةٍ تَارَةً بِوُجُودِ خَارِجِيٍّ وَآخَرَى ذِهْنِيٍّ لِكُنْهَا مُنْتَزِعَةً مِنْ مَصَادِيقِ، بِشَهَادَةِ كَوْنِهَا عُلُومًا حُصُولِيَّةً

لَا يَتَرَبَّ عَلَيْهَا الْآثَارُ فَتَنْتَرِعُ مِنْ مُصَادِقٍ فِي الذَّهْنِ. أَمَّا الْعَانِي الَّذِي حَيْثِيَّةُ مُصَادِقِهَا حَيْثِيَّةُ أَتَمَّا فِي الذَّهْنِ، فَإِنَّهُ كَانَ لِأَذْهَانِنَا أَنْ تَأْخُذَ بَعْضُ مَا تَنْتَرِعُ مِنَ الْخَارِجِ - وَهُوَ مَفْهُومٌ - مُصَدَّقًا تَنْظُرُ إِلَيْهِ فَيُضْطَرُّ الْعَقْلُ إِلَى أَنْ يَتَبَرَّ لَهُ خَوَاصُّ تَنَاسُبِهِ، كَمَا أَنَّ تَنْتَرِعُ مَفْهُومُ الْإِنْسَانِ مِنْ عِدَّةٍ مِنْ أَفْرَادٍ كَزَيْدٍ وَعَمْرُو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهِمْ فَتَأْخُذُهُ وَتَنْصِبُهُ مُصَدَّقًا وَهُوَ مَفْهُومٌ، تَنْظُرُ فِيهَا تَحْتَمُّ مِنَ الْخَوَاصِّ فَتَجِدُهُ تَمَامَ مَا هِيَ الْمَصَادِقُ وَهُوَ النَّوْعُ أَوْ جُزْءُ مَا هِيَ تَابِهَا وَهُوَ الْجِنْسُ أَوْ الْفَصْلُ أَوْ خَارِجًا مُسَاوِيًا أَوْ أَعَمُّ وَهُوَ الْخَاصَّةُ أَوْ الْعَرَضُ الْعَامُّ وَتَجِدُهُ تَقْبَلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَهُوَ الْكَلِّيَّةُ، وَ عَلَى هَذَا الْمَنْهَجِ.

وَأَمَّا الْمَفَاهِمُ الَّتِي حَيْثِيَّةُ مُصَادِقِهَا حَيْثِيَّةُ أَتَمَّا فِي الْخَارِجِ أَوْ لَيْسَتْ فِيهِ فَيُشَبِّهُ أَنْ تَكُونَ مُتَنَرِّعَةً مِنَ الْحُكْمِ الَّذِي فِي الْقَضَايَا الْمَوْجِبَةِ وَعَدَمِهِ فِي السَّالِبَةِ.

يَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ عِنْدَ أَوَّلِ مَا تَنَالُ مِنْ طَرِيقِ الْحَسِّ بَعْضَ الْمَاهِيَاتِ الْمُحْسُوسَةِ أَخَذَتْ مَا نَالَتْه فَاخْتَرَتْهُ فِي الْخِيَالِ، وَإِذَا نَالَتْهُ ثَانِيًا أَوْ فِي الْآنِ الثَّانِي وَأَخَذَتْهُ لِلْإِخْتِرَانِ وَجَدَتْهُ عَيْنٌ مَا نَالَتْهُ أَوَّلًا وَنَطَبَقًا عَلَيْهِ. وَهَذَا هُوَ الْحَمْلُ الَّذِي هُوَ اتِّحَادُ الْمَفْهُومَيْنِ وَجُودُهُ، ثُمَّ إِذَا أَعَادَتْ النَّفْسُ الْمَفْهُومَ مَكْرُورًا بِالْإِعَادَةِ بَعْدَ الْإِعَادَةِ، ثُمَّ جَعَلَهَا وَاحِدًا كَانَ ذَلِكَ حَكْمًا مَبْنِيًّا وَفَعْلًا هَا، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مُحَاكِي لِلْخَارِجِ، وَفَعْلُهُ هَذَا نَسْبَةُ وَجُودِيَّةٍ وَوُجُودًا رَابِطًا قَائِمًا بِالطَّرَفَيْنِ اعْتِبَارًا.

ثُمَّ لِلنَّفْسِ أَنْ تَتَصَوَّرَ الْحُكْمَ الَّذِي هُوَ فَعْلُهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ نَظْرًا اسْتِقْلَالِيًّا مُضَافًا إِلَى مَوْصُوفِهِ بَعْدَ مَا كَانَ رَابِطًا فَتَتَصَوَّرُ وَجُودَ الْمَفْهُومِ ثُمَّ تَجِدُهُ فَتَتَصَوَّرُ الْوُجُودَ مُفْرَدًا مِنْ غَيْرِ إِضَافَةٍ، فَهَذَا يَتَحَصَّلُ انْتِرَاعُ مَفْهُومِ الْوُجُودِ مِنَ الْحُكْمِ وَيَقَعُ عَلَى مُصَدَّقِهِ الْخَارِجِي وَإِنْ كَانَتْ حَيْثِيَّةُ أَتَمَّا فِي الْخَارِجِ، فَهِيَ مُصَادِقٌ لَهُ وَلَيْسَتْ بِأَفْرَادٍ مَأْخُودَةٍ فِيهَا مَفْهُومُهُ أَخَذَ الْمَاهِيَّةَ فِي أَفْرَادِهَا، ثُمَّ تَنْتَرِعُ مِنْ مُصَادِقِهِ صِفَاتِهِ الْخَاصَّةِ بِهِ، كَالْوُجُوبِ وَالْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ وَالْقُوَّةَ وَالْفِعْلَ وَغَيْرَهَا.

ثُمَّ إِذَا نَالَتْ النَّفْسُ شَيْئًا مِنَ الْمَاهِيَاتِ الْمُحْسُوسَةِ فَاخْتَرَتْهُ ثُمَّ نَالَتْ مَا هِيَ أُخْرَى مُبَانِيَّةً هَا لَمْ تَجِدِ الثَّانِيَةَ عَيْنَ الْأُولَى مُنْطَبِقَةً عَلَيْهَا، كَمَا كَانَتْ تَجِدُ ذَلِكَ فِي الصُّورَةِ السَّابِقَةِ، فَإِذَا أَحْضَرْتُمَا بَعْدَ الْإِخْتِرَانِ لَمْ تَفْعَلْ فِيهَا مَا كَانَتْ تَفْعَلُهُ فِي الصُّورَةِ السَّابِقَةِ فِي الْمَاهِيَّةِ

الْمَكْرُورَةِ مِنَ الْحُكْمِ، لَكِنَّهَا اعْتَبِرَتْ ذَلِكَ فِعْلًا لَهَا وَهُوَ سَلْبُ الْحَمْلِ الْمَقَابِلُ لِلْحَمْلِ، ثُمَّ نَظَرْتُ إِلَيْهِ مُسْتَقْلًا مُضَافًا فَتَصَوَّرْتُهُ سَلْبَ الْحَصُولِ عَنِ الْمَوْضُوعِ، ثُمَّ مُطْلَقًا فَتَصَوَّرْتُهُ سَلْبًا وَعَدَمًا، ثُمَّ اعْتَبِرْتُ لَهُ خَوَاصَّ اضْطِرَّارًا، كَعَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنِ الْأَعْدَامِ وَتَمَيُّزِهَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْمَوْجُودَاتِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ مِمَّا تَقَدَّمَ:

أَوَّلًا أَنَّ مَا كَانَ مِنَ الْمَفَاهِمِ مَحْمُولًا عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ مَعَ كَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ فَهُوَ اعْتِبَارِيٌّ وَإِلَّا كَانَ الْوَاجِبُ ذَاتَ مَاهِيَةٍ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ. وَثَانِيًا أَنَّ مَا كَانَ مِنْهَا مَحْمُولًا عَلَى أَزِيدٍ مِنْ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ كَالْحُرُوكَةِ فَهُوَ اعْتِبَارِيٌّ وَإِلَّا كَانَ مَحْسُوسًا بِأَزِيدٍ مِنْ جَسَبٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ مُحَالٌ. وَثَلَاثًا أَنَّ الْمَفَاهِمَ الْإِعْتِبَارِيَّةَ لَا حَدَّهَا وَلَا تَوَخُّدَ فِي حَدِّ مَاهِيَةٍ جِنْسًا لَهَا، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الصِّفَاتِ الْخَاصَّةِ بِالْمَاهِيَاتِ كَالْكَلِّيَّةِ الْإِبْنُوعِ مِنَ التَّوَسُّعِ.

تَقْبِيهِ

وَاللَّاعْتِبَارِيَّ فِيمَا اصْطَلَحُوا عَلَيْهِ مَعَانٍ أُخْرَى غَيْرَ مَا تَقَدَّمَ خَارِجَةً مِنْ مَحْثِنَا؛ أَحَدُهَا مَا يُقَابَلُ الْأَصَالَةَ بِمَعْنَى مَنْشَأَةِ الْأَثَارِ بِالذَّاتِ الْمُبْحُوثِ عَنْهُ فِي مَبْحَثِ أَصَالَةٍ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ.

الثَّانِي الْإِعْتِبَارِيَّ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ لَهُ وُجُودٌ مُنَحَازٌ عَنْ غَيْرِهِ قِبَالَ الْحَقِيقِ الَّذِي لَهُ وُجُودٌ مُنَحَازٌ كَاعْتِبَارِيَّةِ مَقُولَةِ الْإِضَافَةِ الْمَوْجُودَةِ بِوُجُودِ طَرَفِهَا عَلَى خِلَافِ الْجَوْهَرِ الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ.

الثَّلَاثُ الْمَعْنَى التَّصَوُّبِيَّ أَوْ التَّصَدِيقِيَّ الَّذِي لَا تَحَقُّقَ لَهُ فِيمَا وَرَاءَ ظَرْفِ الْعَمَلِ، وَمَا لَ الْإِعْتِبَارِ بِهَذَا الْمَعْنَى إِلَى إِسْتِعَارَةِ الْمَفَاهِمِ النَّفْسِ الْأُمْرِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ بِحُدُودِهَا لِأَنْوَاعِ الْأَعْمَالِ، الَّتِي هِيَ حُرُكَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ وَمُتَعَلِّقَاتُهَا لِلْحَصُولِ عَلَى غَايَاتٍ خُصِيَّةٍ مَطْلُوبَةٍ، كَاعْتِبَارِ الرِّئَاسَةِ لِرَبِّيسِ الْقَوْمِ، لِيَكُونَ مِنَ الْجُمَاعَةِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْبَدَنِ فِي تَدْبِيرِ أُمُورِهِ وَهِدَايَةِ أَعْضَائِهِ إِلَى وَاجِبِ الْعَمَلِ وَاعْتِبَارِ الْمَالِكِيَّةِ لِزَيْدٍ مَثَلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا حَازَهُ مِنَ الْمَالِ لِيَكُونَ لَهُ

الِاخْتِصَاصُ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ كَيْفَ شَاءَ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْمَالِكِ الْحَقِيقِيِّ فِي مِلْكِهِ، كَالْتَقْصِ
الْإِنْسَانِيَةِ الْمَالِكَةِ لِقَوَاهَا، وَاعْتِبَارِ الرُّوْحَانِيَّةِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ لِمُعْتَمَرِ الرُّوْحَانِ فِي مَا
يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمَجْمُوعِ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِي الرُّوْحِ الْعَدْوِيِّ، وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ
وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي الِاعْتِبَارِيَّةَ لِأَحَدِهَا وَلَا بُرْهَانَ عَلَيْهَا.

أَمَّا أَنَّهُ لَا أَحَدَ لَهَا فَلَا تَنَاهَا لَا مَاهِيَّةَ لَهَا دَاخِلَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْقَوْلَاتِ، فَلَا جِنْسَ لَهَا، فَلَا
فَضْلَ لَهَا، فَلَا حَدَّ لَهَا، نَعَمْ هِيَ حُدُودٌ مُسْتَعَارَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ الَّتِي يُسْتَعَارُ لَهَا مَفَاهِيمُهَا.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا بُرْهَانَ عَلَيْهَا فَلِأَنَّ مِنَ الْوَاجِبِ فِي الْبُرْهَانِ أَنْ تَكُونَ مَقْدَمَاتُهَا ضَرُورِيَّةً
دَائِمَةً كَلِمِيَّةً، وَهَذِهِ الْمَعَانِي لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا فِي قَضَايَا حَقِّهِ تَطَابِقِ نَفْسِ الْأَمْرِ، وَأَنِّي لِلْمَقْدَمَاتِ
الِاعْتِبَارِيَّةِ ذَلِكَ وَهِيَ لَا تَتَعَدَّى حَدَّ الدَّعْوَى؟

وَيَظْهَرُ أَيْضًا أَنَّ الْقِيَاسَ الْجَارِيَّ فِيهَا جَدَلٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ وَالْمُسَلَّمَاتِ
وَالْمَقْبُولِ مِنْهَا مَا لَمْ أَتْرُصَّاحٌ بِحَسَبِ الْغَايَاتِ وَالْمَرْدُودُ مِنْهَا اللَّفْظُ الَّذِي لَا أَتْرُكُهُ.

الفصل الحادى عشر

فى العلم الحضورى وانه لا يختص بعلم الشئ بنفسه

قد تقدم أن كل جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه و هو يتجه الخارجيه فهو عالم بنفسه علماً حضورياً.

و هل يختص العلم الحضورى بعلم الشئ بنفسه أو بعلمه و علم العلة بمعلولها و علم المعلول بعلة. ذهب المشاؤون إلى الأول و الأشراقيون إلى الثانى و هو الحق. و ذلك لأن وجود المعلول وجود رابط بالسببه إلى وجود علة قائم به غير مستقل عنه بوجه. فهو أعنى المعلول حاضر بتمام وجوده لعلة غير محجوب عنها. فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين.

و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها. نهى معلومة لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين. و هو المطلوب.

و قد تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضورى. و من العلم الحضورى ما ليس بين العالم و المعلوم علة و لا معلولته. بل هما معلولاً علة ثالثة.

درس پنجاه و چهارم

(۵۳)

فصل دهم

در انقسام علم حصولی به حقیقی و اعتباری^(۱)

علم حقیقی (از میان تصوّرات یک نوع از علم حضوری بوده) مفهومی است که یک دفعه، در خارج موجود می‌شود و آثار خارج بر آن مترتب می‌گردد و دفعه دیگر در ذهن، منتها آثار خارجی بر این مفهوم ذهنی مترتب نمی‌گردد و لازمه چنین مفهومی، مساوی بودن آن است نسبت بوجود و عدم و این مفهوم، همان ماهیت است که در جواب سؤال از حقیقت شی‌ای «بماهو» واقع می‌شود.

علم اعتباری خلاف علم حقیقی است (پس مفاهیم اعتباری نمی‌توانند هم در خارج موجود شوند و هم در ذهن پس موجود ذهنی غیر موجود خارجی است از اینرو این مفاهیم را اعتباری می‌نامند)

دو قسم علم اعتباری:

قسم اول: از علوم اعتباری، مفاهیمی هستند که حیثیت مصداق آنها یا همان حیثیت

۱- اسفار ج ۱ ص ۳۳۲ و ص ۳۳۹ - تلویحات ص ۲۱ و ص ۲۶ - مقاومات ص ۱۲۵ و ص ۱۲۸ - مطارحات ص ۲۴۰ و ص ۲۷۱ - حکمة الاشراق ص ۶۴ و ص ۷۲. (شارح)

اینکه در خارج بوده و آثار خارج بر آنها مترتب است می‌باشد پس این نوع از علوم اعتباری، داخل ذهن نمی‌شود که حیثیت واقعی آن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارج بر آن است زیرا داخل شدن این نوع علم اعتباری در ذهن، مستلزم انقلاب آن، از واقعیت و حیثیتی است که همراه آن می‌باشد مثل وجود و صفات حقیقی وجود مثل وحدت و وجوب و مثل این دو از قبیل فعلیت و نظیر اینها از امور و صفات عام وجود که در فلسفه از آنها بحث می‌شود (زیرا وجود و صفات حقیقی وجود که عین خارجیت خارجی است اگر داخل در ذهن شده و از امور ذهنی باشند معنایش این است که وجود خارجی از واقعیت و خارجیت خود منقلب شده، تبدیل به ذهنیت یعنی چیزی که دارای آثار خارجی نیست بشود و این نیز عقلاً محال است.

و یا حیثیت مصداق آنها، حیثیت اینکه در خارج محقق نشوند مثل عدم و در نتیجه چنین اموری نیز داخل در ذهن نمی‌شود (و ظرف آن، ذهن نیست) و گرنه منقلب می‌گردد به مفهومی که وجود خارجی را قبول می‌کند (درحالیکه فرض کردیم برای چنین مفاهیمی، وجود خارجی نیست).

پس آنچه را که برای آن، وجود خارجی نیست وجود ذهنی نیز نیست.

قسم دوم: از علوم اعتباری، مفاهیمی هستند که حیثیت مصداق آنها همان حیثیت بودن آنها در ظرف ذهن است مثل مفهوم کلی و جنس و فصل، این مفاهیم در خارج موجود نمی‌شوند و گرنه از حیثیت واقعی خودش منقلب گردیده، دیگر حیثیت مصداق آن تنها، حیثیت وجود ذهنی آن نخواهد بود.

این قسم از مفاهیم، مفاهیم معلوم ذهنی می‌باشند و لکن از لحاظ مصداق یا خارجیت محض بوده، اصلاً داخل در ذهن نمی‌شوند مثل وجود و آنچه ملحق بوجود می‌شود (از قبیل وحدت و فعلیت و غیر این دو) و یا مصداق آن بطلان محض می‌باشد مثل عدم و یا مصداق آن، ذهنیت محض بوده، اصلاً راهی بخارج ندارد پس این مفاهیم، از خارج منتزع نیستند پس این مفاهیم، ماهیات موجود نیستند بنحویکه یک مرتبه، موجود، بوجود خارجی باشند و مرتبه دیگر موجود بوجود ذهنی و لکن این نکته مسلم است که این مفاهیم از مصادیق، انتزاع شده‌اند. گواه و شاهد بر این گفتار این است که این مفاهیم، علوم حصولی بوده، آثار خارجی بر

اینها مترتب نمی‌شود پس اینها، تنها از مصادیق موجود در ذهن انتزاع می‌شوند.

اما در مورد معانی که حیثیت مصادیق آنها، حیثیت بودن آنها در ذهن می‌باشد (مثل کلی و جنس و فصل) برای اذهان ما ممکن است بعضی از چیزهایی را که از خارج به عنوان یک مفهوم انتزاع می‌کند آنها را در ذهن مصداق قرار داده به آن نظر می‌کند و بدنبال آن عقل اضطرار پیدا می‌کند که برای آن خواصی مناسب آن مفهوم اعتبار کند همانطور که اذهان، مفهوم انسان را از غذای از افراد مثل زید و عمرو و بکر و غیر اینها از مصادیق انسان، اخذ و آن را درحالیکه مفهومی است در ذهن، مصداق قرار داده و به خواصی که آن مفهوم را احاطه و دربرگرفته است نظر می‌کند سپس اذهان، آن مفهوم را تمام ماهیت مصادیق که عبارت از نوع است یا جزئی از ماهیت که عبارت از جنس یا فصل است یا خارج از ذات ولی مساوی با ذات که عبارت از خاصه شیء است و یا اعم از آن که عبارت از غرض عام است می‌یابد.

و نیز اذهان، این مفهوم را که قابل صدق بر کثیرین است که عبارت از کلیت است و همین‌طور عمل ذهن و عقل بر طبق نمونه‌های بالا انجام می‌گیرد.

اما مفاهیمی که حیثیت مصادیق آنها، همان حیثیت بودن آنها در خارج است (مثل وجود و وحدت و ...) شبیه و بمنزله آن مفاهیمی است که انتزاع شده‌اند از حکمی که در قضایای موجب است و اما مفاهیمی که حیثیت مصادیق آنها، همان حیثیت فقدان و عدم آنها در خارج است مثل عدم این مفاهیم، اینها، شبیه آن مفاهیمی هستند که انتزاع شده‌اند از عدم حکمی که در قضایای سبالبه است.

و توضیح مطالب بالا این است که نفس، هنگامی که برای اولین مرتبه از طریق حس به برخی از ماهیات برخورد کرده، آنها را دریافت می‌کند آنها را اخذ و در خزانه خیال نگهداری می‌کند و هنگامی که مرتبه دوم یا در آن دوم به بعضی دیگر از ماهیات نائل شده و آنها را برای ذخیره کردن در خزانه خیال، اخذ می‌کند می‌یابد این دومی را عین آن چیزی است که در دریافت اول و یا در آن اول، آنها را دریافت کرده بود بطوریکه منطبق بر آنها می‌شود و این عمل نفس، حمل است به این معنا که آن دو مفهوم، از لحاظ وجود، با هم متحد هستند (حمل شایع صناعی) سپس هنگامی که نفس، مفهوم مخزون در خزانه را بصورت مکرر اعاده می‌کند اعاده

بعد از اعاده سپس این مفاهیم اعاده شده را یک چیز قرار می‌دهد و این نیز، همان حکم نفس و فعل نفس است و این فعل نفس در عین حال، حکایت از خارج می‌کند.

این فعل، یک نسبت وجودی است (بین دو شیء بنام موضوع و محمول) و نیز وجود رابط است قائم به طرفین به اعتبار نفس، سپس برای نفس این امکان وجود دارد که حکمی را که عبارت از فعلش می‌باشد تصور کند و در این تصور به آن نظر استقلالی انداخته، مضاف به موصوفش کند بعد از اینکه وجود رابطی داشته (و غیر مستقل بوده است) پس وجود مفهوم را تصور می‌کند سپس آنرا تجرید می‌کند سپس وجود مفهوم را مفرد بدون اضافه به شی‌ای تصور می‌کند و با این عمل، انتزاع مفهوم وجود از حکم، حاصل می‌شود و بر مصداق خارجی‌اش واقع می‌گردد. و اگر فرض کنیم حیثیت مفهوم وجود همان حیثیت بودن مفهوم وجود در خارج است پس این حیثیت، مصادیق آن مفهوم در ذهن می‌باشد و برای آن افرادی نیست که مفهوم وجود در این افراد اخذ شده باشد مثل اخذ ماهیت در افرادش سپس از مصادیق مفهوم وجود صفات مخصوص به این مفهوم انتزاع می‌شود مثل وجوب و وحدت و کثرت و قوه و فعل و غیر اینها از مفاهیم (و برای نفس غیر از این حالت که در بالا گفته شده حالات دیگری است از جمله اینکه) نفس هنگامی که به برخی از ماهیات محسوس (مثل سیاهی) نائل شد و آنها را در خزانه خیال ذخیره کرد سپس به ماهیت دیگر مابین یا ماهیت قبل (مثل سفیدی) نائل می‌آید ماهیت دومی را عین ماهیت اول نمی‌یابد بطوریکه منطبق بر آن نباشد، همانطور که در صورت سابق آنها را مطابق هم می‌یافت.

و بعد از احضار آن دو ماهیت بدنیاال مخزون واقع شدن آن دو، عملی را که در صورت سابق در ماهیت مکرر انجام میداد که عبارت از حکم (به اتحاد) بود با این دو مفهوم (متباین) این عمل را انجام نمی‌دهد و لکن نفس، فعل و عمل دیگری را انجام میدهد و آن، عبارت است از سلب حمل که مقابل حمل است و سپس نفس نظر مضاف استقلالی به این فعل خود که همان سلب حمل است می‌ندازد و آنرا بصورت سلب محمول از موضوع تصور می‌کند سپس آن را مطلق تصور کرده، بصورت سلب و عدم مطلق درمی‌آورد سپس برای آن از روی اضطرار خواص و اثری اعتبار می‌کند مثل عدم تمایز بین اعدام و تمیز اعدام در صورت نسبت دادن اعدام به موجودات و ...

سه نتیجه:

از مطالب گذشته سه نتیجه گرفته می‌شود:

اولاً: مفاهیمی که هم بر واجب و هم بر ممکن هر دو حمل می‌گردد مثل علم و حیات، همه اینها اعتباری هستند وگرنه لازم می‌آید که واجب‌الوجود دارای ماهیت، بشود (و آن نیز محال است).

ثانیاً: مفاهیمی که بر بیشتر از یک مقوله حمل می‌شوند مثل حرکت، این مفاهیم، اعتباری هستند وگرنه لازم می‌آید که بیش از یک جنس، داشته باشند و این نیز محال است. ثالثاً: کلیه مفاهیم اعتباری، برای آنها، حدی نیست و در حد ماهیتی نیز به عنوان جنس، اخذ نمی‌شوند و هم‌چنین سایر صفات مخصوص ماهیات مثل کلیت، اعتباری بوده و برای آنها حدی نیست و در حد ماهیتی نیز به عنوان جنس، اخذ نمی‌گردند مگر با نوعی توسع در معنای حد جنس.

در اصطلاح فلاسفه برای «اعتباری» غیر از معانی که گذشت معانی دیگری است که از بحث ما خارج‌اند:

معنای اول: اعتباری در مقابل اصالت یعنی ذاتی که منشأ آثار است و در مبحث اصالت وجود و ماهیت از آن بحث می‌شود.

معنای دوم: عدم وجود جداگانه و مستقل در برابر غیر خودش در مقابل معنای حقیقی که برای آن، وجود مستقل جداگانه‌ای است مثل اعتباری بودن «مقوله اضافه» که بوجود طرفین‌اش موجود می‌گردد بخلاف جوهر که موجود فی‌نفسه و مستقل می‌باشد.

معنای سوم: معنای تصویری یا تصدیقی است که برای آن در ماوراء ظرف عمل، تحقق نمی‌یست، و برگشت و مرجع اعتبار این معنای اخیر، به عاریه گرفتن (و استخدام) مفاهیم نفس‌الامری حقیقی با همه قیود و حدودش برای انواع اعمال، اعمالی که همان حرکات گوناگون نفس و آثار و متعلقات آنها می‌باشد برای رسیدن به لازم آن که همان غایات و اهداف مطلوب و مورد نظر در حیات و زندگی می‌باشد مثل اعتبار ریاست برای رئیس قومی، برای اینکه رئیس قوم نسبت به جماعت خویش به منزله سر از بدن می‌باشد از این جهت که تدبیر امور می‌کند و اعضا و جوارح را برای اعمال واجب و ضروری، هدایت و راهنمایی

می‌نماید و مثل اعتبار مالکیت برای شخصی مثل زید نسبت به مالی که جمع‌آوری کرده و در اختیار دارد به این منظور که تنها، او است که می‌تواند در این اموال تصرف کند به هر کیفیتی که می‌خواهد همانطور که شأن مالک حقیقی در ملکش می‌باشد و مثل نفس انسانی که مالک قوای خویش و مسلط بر آنها می‌باشد و مثل اعتبار زوجیت بین زن و مرد برای تحقق هدفهای مشترک بین آنها و ترتیب آثار زوجیت همانطور که آثار زوج بودن بر زوج عددی (مثل ۴ و ۶ و ۸ و ۱۰ و ...) مثل قابل انقسام بودن بدو عدد مساوی و غیر آن مترتب است. و غیر اینها از امور اعتباری.

دو نکته قابل تذکر:

نکته اول: معانی اعتباری (بطور کلی) دارای حد (و تعریف مشتمل بر جنس و فصل حقیقی) نیستند زیرا برای امور اعتباری، ماهیتی نیست تا داخل در یکی از مقولات (ده‌گانه از جوهر و غیر آن) باشد پس دارای جنس و فصل و در نتیجه حد نیستند. آری چنانکه گفته شد امور اعتباری دارای تعاریف و حدود هستند اما نه حدود حقیقی بلکه حدود مستعار به این ترتیب که از مفاهیم حقائق برای بیان مفاهیم امور اعتباری، استعاره آورده شده است.

نکته دوم: در امور اعتباری مجال و محلی برای برهان نیست زیرا واجب و لازم در برهان این است که مقدمات آنها، ضروری و دائمی و کلی باشد و بدیهی است که ضرورت و دوام و کلیت جز در قضایای حق مطابق نفس الامر، محقق نمی‌شود و برای مقدمات اعتباری، ضرورت و دوام و کلیت تصور نمی‌شود (چون حق نبوده و نفس الامر قابل تطبیق ندارد).

آری قیاس (منطقی) جاری در این امور اعتباری، تنها قیاس جدلی است که مرکب از مشهورات و مسلمات است و مقبول از میان مشهورات و مسلمات نیز آنهاست هستند که به حسب غایت و اهداف، دارای اثر صالح و شایسته‌ای باشند و مردود آنها، همان قیاس منطقی مرکب از مشهورات و مسلماتی است که برای آنها، فایده و اثری مترتب نمی‌شود.^(۱)

فصل یازدهم

در علم حضوری و اینکه علم حضوری، مختص به علم شیئی بخودش نمی باشد

سابقاً گذشت که هر جوهر مجزّد به جهت تمامیت ذاتش نزد خودش، لنفسه و بنفسه و به هویت خارجی اش حضور دارد و در نتیجه، عالم بخودش می باشد به علم حضوری. آیا علم حضوری، مختص است به علم شیئی بخودش یا عمومیت داشته، شامل علم علت به معلولش و علم معلول به علتش نیز می گردد؟ در میان فلاسفه در این مورد اختلاف است، مشائون معتقد به اولی هستند و اشراقیون معتقد به دومی و دومی (یعنی عمومیت علم حضوری) حقّ است زیرا وجود معلول نسبت به وجود علتش از قبیل وجود رابط بوده، قائم به آن می باشد و به هیچ وجهی، مستقلّ از علت خویش نمی باشد پس معلول به نفس وجودش برای علت، معلوم می باشد به علم حضوری اگر هر دو از قبیل موجود مجزّد باشند. و همچنین علت بوجودش برای معلولش حاضر می باشد معلولی که وابسته و مربوط به علتش بوده، قائم به آن می باشد و استقلال معلول وابسته به استقلال علت است پس علت برای معلولش، معلوم می باشد به علم حضوری اگر هر دو مجزّد باشند و مطلوب نیز همین است.

و سابقاً گذشت که هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می گردد، و موردی که بین عالم و معلوم، علّیت و معلولیّت نباشد بلکه هر دو معلول علت سوّمی باشند، از قبیل علم حصولی است.

خلاصه درس پنجاه و چهارم:

علم حقیقی علمی است که آثار خارج بر آن مترتب می‌گردد و علم اعتباری خلاف علم حقیقی است.

علوم اعتباری نیز دو گونه می‌باشند: گونه اول مفاهیمی هستند که حیثیت مصداق آنها یا همان حیثیت اینکه در خارج بوده و آثار خارج بر آنها مترتب است می‌باشد و یا اینکه حیثیت مصداق آنها این است که در خارج محقق نشوند مثل عدم و در نتیجه، داخل در ذهن نمی‌شوند.

گونه دوم: مفاهیمی هستند که حیثیت مصداق آنها همان حیثیت بودن آنها در ظرف ذهن است مثل مفهوم کلی و ...

پس مفاهیمی که هم بر واجب و هم بر ممکن هر دو حمل می‌شود مثل علم و حیات همه آنها امور اعتباری هستند و علت آن در متن درس بیان گردیده است و نیز مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شود مثل حرکت از جمله مفاهیم اعتباری هستند و علت آن نیز در متن درس ذکر شده است.

و نیز برای مفاهیم اعتباری حذی موجود نبوده و در حد ماهیتی بعنوان جنس اخذ نمی‌شوند و هم‌چنین سایر صفات مخصوص ماهیات مثل کلیت و غیر آن، همه اعتباری هستند و برای آنها حذی نیست و در حد ماهیتی نیز به عنوان جنس اخذ نمی‌گردند مگر با نوعی توسع در معنای حد. برای اعتباری غیر از معنای یاد شده در بالا سه معنای دیگر ذکر کرده‌اند که از محل بحث ما در فلسفه خارج است.

یکی از آنها اعتباری در مقابل اصالت دومی اعتباری در مقابل حقیقی که برای آن وجود مستقلی است سومی معنای تصویری یا تصدیقی است که برای آن ماورای ظرف عمل تحقیقی نیست؛

پس معنای اعتباری بطور کلی دارای حد و تعریف مشتمل بر جنس و فصل نیست

علت آن در متن درس بیان گردیده است.

و نیز در امور اعتباری مجال و محلی برای برهان نیست و دلیل آن و توضیح مطالب بالا در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمائید.

سابقاً گفته شد هر موجود مجرد، عالم بخودش می‌باشد به علم حضوری، حالا این مسأله مطرح است آیا علم حضوری مختص است به علم شیء بخودش یا عمومیت داشته شامل علم علت به معلولش و علم معلول به علتش نیز می‌گردد؟ در این مسأله میان مثالین و اشراقیین اختلاف هست، مشاؤون معتقد به اولی هستند و اشراقیون معتقد به دومی.

در نظر مرحوم استاد علامه قول دوم حق است و علت آنرا مرحوم استاد علامه در متن

بیان گردیده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- علم حقیقی و علم اعتباری را تعریف کنید.
- ۲- علم اعتباری بدو قسم تقسیم می‌گردد آنسو را توضیح دهید و فرق بین آن دو را نیز ذکر کنید.
- ۳- آیا مفاهیمی که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل می‌شود مثل علم و حیات آیا از قبیل علوم حقیقی هستند یا اعتباری؟ در هر جهت چرا؟
- ۴- آیا مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند مثل حرکت از جمله امور اعتباری هستند یا حقیقی؟ در هر صورت چرا؟
- ۵- غیر از دو معنای فوق‌الذکر برای علم اعتباری سه معنای دیگر در فلسفه وجود دارد آنها را توضیح دهید.
- ۶- معانی اعتباری آیا دارای حدّ و تعریف مشتمل بر جنس و فصل هستند یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۷- آیا در امور اعتباری مجالی و محلی برای برهان هست یا نیست؟ در هر صورت چرا؟
- ۸- قیاس منطقی جاری در امور اعتباری چیست؟ آنرا توضیح دهید.
- ۹- آیا علم حضوری مختصّ است به علم شیء بخودش یا عمومیت داشته شامل علم علّت به معلولش و علم معلول به علّتش نیز می‌گردد؟ در این مسأله دو نظر وجود دارد آن دو نظر را بیان و توضیح دهید حقّ یکدام یک از آن دو است و علّت آنرا ذکر کنید.

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْخَمْسُونَ

(٥٥)

الفصل الثاني عشر

كُلُّ مُجَرَّدٍ فَإِنَّهُ عَقْلٌ وَعَاقِلٌ وَمَعْقُولٌ

أَمَّا أَنَّهُ عَقْلٌ فَلِأَنَّهُ لِقَامُ ذَاتِهِ وَكَوْنِهِ فَعِلِيَّةٌ مُحَضَّةٌ لِقُوَّةٍ مَعَهَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوْجَدَ وَيَحْضُرَ
لِشَيْءٍ بِالْإِمْكَانِ. وَكُلُّ مَا كَانَ لِلْمُجَرَّدِ بِالْإِمْكَانِ فَهُوَ لَهُ بِالْفِعْلِ فَهُوَ مَعْقُولٌ بِالْفِعْلِ. وَإِذَا كَانَ
الْعَقْلُ مُتَّحِداً مَعَ الْمَعْقُولِ فَهُوَ عَقْلٌ، وَإِذَا كَانَتْ ذَاتُهُ مَوْجُودَةً لِذَاتِهِ فَهُوَ عَاقِلٌ لِذَاتِهِ، فَكُلُّ
مُجَرَّدٍ عَقْلٌ وَعَاقِلٌ وَمَعْقُولٌ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْ: إِنَّ الْعَقْلَ وَالْعَاقِلَ وَالْمَعْقُولَ مَفَاهِيمُ ثَلَاثَةٌ
مُنْتَزِعَةٌ مِنْ وُجُودٍ وَاحِدٍ.

وَالْبُرْهَانُ الْمَذْكُورُ أَنَبَأَ كَمَا يَجْرِي فِي كَوْنِ كُلِّ مُجَرَّدٍ عَقْلاً وَعَاقِلاً وَمَعْقُولاً لِنَفْسِهِ
يَجْرِي فِي كَوْنِهِ عَقْلاً وَمَعْقُولاً لغيرِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَأَرُمُ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ لِتَجَرِّدَهَا عَاقِلَةً لِنَفْسِهَا وَلِكُلِّ مُجَرَّدٍ
مَفْرُوضٍ وَهُوَ خِلَافُ الضَّرُورَةِ.

قُلْنَا: هُوَ كَذَلِكَ لَوُكَّانَتْ النَّفْسُ الْمُجَرَّدَةُ مُجَرَّدَةً تَجَرَّدَتْ تَاماً ذَاتاً وَفِعْلاً. لَكِنَّهَا مُجَرَّدَةٌ ذَاتاً
وَمَادِيَّةٌ فِعْلاً. فَهِيَ لِتَجَرُّدِهَا ذَاتاً تَعْقِلُ ذَاتَهَا بِالْفِعْلِ. وَأَمَّا تَعَقُّلُهَا لغيرِهَا فَمَتَوَقَّفٌ عَلَى
خُرُوجِهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجاً بِحَسَبِ الْإِسْتِعْدَادَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي تَكْتَسِبُهَا. فَلَوْ تَجَرَّدَتْ
تَجَرُّدًا تَاماً وَلَمْ يَتَعَقَّلْهَا تَدْرِيجاً الْبَذَنُ خَضَلَتْ لَهُ بِجَمِيعِ التَّعَقُّلاتِ حُصُولاً بِالْفِعْلِ بِالْعَقْلِ.

الْإِجْمَالِيَّ وَصَارَتْ عَقْلًا مُسْتَفَادًا.

وَلْيَتَنَبَّهَنَّ أَنَّ هَذَا الْبَيَانَ إِنَّمَا يَجْرِي فِي الذَّوَاتِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِي وَجُودُهَا فِي نَفْسِهَا لِنَفْسِهَا. وَ
أَمَّا الْأَعْرَاضُ الَّتِي وَجُودُهَا فِي نَفْسِهَا لِغَيْرِهَا فَالْعَائِلُ لَهَا الَّذِي يَحْصُلُ لَهُ الْمَقْعُولُ مُوَضَّوعُهَا
لَا أَنْفُسَهَا. وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي النِّسْبِ وَالرَّوَابِطِ الَّتِي وَجُودَاتُهَا فِي غَيْرِهَا.

الفصل الثالث عشر

في أن العلم يذِي السَّبَب لا يَحْضُلُ الآمِنَ طَرِيقَ الْعِلْمِ بِسَبَبِهِ
وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ السَّبَبِ

و نَعْنَى بِهِ الْعِلَّةُ الْمُوجِبَةُ لِلْمَعْلُولِ بِخُصُوصِيَّةٍ عَلَيْهِ، سَوَاءٌ كَانَتْ عِلَّةً بِمَا هِيَ أَمْ كَالْأَرْبَعَةِ
الَّتِي هِيَ عِلَّةٌ لِلزَّوْجِيَّةِ أَوْ كَانَتْ عِلَّةً بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيِّ، وَ هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي يُسْتَعَدُّ إِلَيْهِ وَجُودُ
الْمَعْلُولِ مُتَتَبِعاً اسْتِنَادُهُ إِلَى غَيْرِهِ، وَإِلَّا لَكَانَ الْمَعْلُولُ وَاحِدَ عِلَّتَانِ مُسْتَقْلَتَانِ، وَلَمَّا كَانَ الْعِلْمُ
مُطَابِقاً لِلْمَعْلُومِ بِغَيْبِهِ كَانَتْ النِّسْبَةُ بَيْنَ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ وَالْعِلْمِ بِالْعِلَّةِ هِيَ النِّسْبَةُ بَيْنَ نَفْسِ
الْمَعْلُولِ وَنَفْسِ الْعِلَّةِ، وَ لَازِمٌ ذَلِكَ تَوَقُّفُ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ وَتَرْتِيبُهُ عَلَى الْعِلْمِ بِعِلَّتِهِ، وَلَوْ تَرْتِيبُ
عَلَى شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ عِلَّتِهِ كَانَ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ أَكْثَرُ مِنْ هَلَكَةٍ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ مُحَالٌ.
وَ ظَاهِرٌ مِنْ هَذَا الْبَيَانِ أَنَّ هَذَا حُكْمُ الْعِلْمِ بِذَاتِ السَّبَبِ مَعَ الْعِلْمِ بِذَاتِ السَّبَبِ دُونَ
الْعِلْمِ بِوَصْفِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُومَةِ الْمُتَضَائِفَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ لَا جَدْوَى فِيهِ لِجُرْيَانِهِ فِي
كُلِّ مُتَضَائِفَيْنِ مَفْرُوضَيْنِ مِنْ غَيْرِ اخْتِصَاصٍ بِالْعِلْمِ، إِنَّمَا يُعَيِّدُ الْمَعِيَّةَ دُونَ تَوَقُّفِ الْعِلْمِ
بِالْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْعِلَّةِ، لِأَنَّ الْمُتَضَائِفَيْنِ مَعَانِ قُوَّةٌ وَقِعْلٌ وَ ذَهْنٌ وَ خَارِجٌ.
فَإِنْ قُلْتَ: عَنَّا كَثِيرٌ مَا تَذَكَّرَ أُمُوراً مِنْ طَرِيقِ الْحِسِّ نَقْضِي بِتَحَقُّقِهَا الْخَارِجِيِّ وَ
نُصَدِّقُ بِوُجُودِهَا مَعَ الْجَهْلِ بِعِلَّتِهَا، فَهَنَّاكَ عِلْمٌ خَاسِلٌ بِالْمَعْلُولِ مَعَ الْجَهْلِ بِالْعِلَّةِ، نَعَمْ
يَكْشِفُ ذَلِكَ إِجْمَالاً أَنَّ عِلَّتَهَا مَوْجُودَةٌ.

قُلْنَا: الَّذِي يَنَالُهُ الْحِسُّ هُوَ صَوْرُ الْأَعْرَاضِ الْخَارِجِيَّةِ مِنْ غَيْرِ تَصَدِّيقٍ بِشُيُورِهَا أَوْ

ثُبُوتِ آثارها، وَإِنَّمَا التَّصَدِيقُ لِلْعَقْلِ. فَالْعَقْلُ يَرَى أَنَّ الَّذِي يَسْأَلُهُ الْإِنْسَانُ بِالْحِسِّ وَ لَهُ آثَارٌ خَارِجَةٌ مِنْهُ لَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ موجوداً فِي خَارِجِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ. وَ هَذَا سُلُوكٌ عَلِيمٌ مِنْ أَحَدِ الْمُتَلَاذِمِينَ إِلَى آخِرِ، وَ الَّذِي تَقَدَّمَ هُوَ تَوَقُّفُ الْعِلْمِ بِذِي السَّبَبِ عَلَى سَبَبِهِ، وَ أَنَا مَا لَا سَبَبَ لَهُ فَأَيُّمَا يَعْلَمُ ثُبُوتَهُ مِنْ طَرِيقِ الْمُتَلَاذِمَاتِ الْعَامَّةِ كَمَا حُقِّقَ فِي صِنَاعَةِ الْبُرْهَانِ.

فَكُونُ الشَّيْءِ مُسْتَقِلاً عَنْ شَيْءٍ آخَرَ وَ لَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ وَ كَوْنُهُ مُغَايِراً لِذَلِكَ وَ خَارِجاً عَنْهُ صِفَتَانِ عَامَتَانِ مُتَلَاذِمَتَانِ لَا سَبَبَ لَهُمَا، بَلِ الْمُتَلَاذِمَةُ ذَاتِيَّةٌ كَسَائِرِ مَوْضُوعَاتِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ وَجُودُ الْحُسُوسِ فِي الْخَارِجِ مِنَ النَّفْسِ مِنْ مُضَادِّيقِهَا تَبَيَّنَ الْمُتَلَاذِمَتَيْنِ يَنْتَقِلُ الْعَقْلُ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ. وَ هَذَا كَمَا أَنَّ الْمُتَلَاذِمَةَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَ بَيْنَ ثُبُوتِهِ لِنَفْسِهِ ذَاتِيَّةٌ، وَ ثُبُوتُ هَذَا الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ مِنْ مُضَادِّيقِهِ وَ الْعِلْمُ بِهِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى سَبَبٍ.

فَقَدْ ظَهَرَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الْبَحْثَ عَلَى الْمَطْلُوبِ إِنَّمَا يُعِيدُ الْعِلْمَ بِهِ بِالسُّلُوكِ إِلَيْهِ عَنْ طَرِيقِ سَبَبِهِ إِنْ كَانَ ذَا سَبَبٍ أَوْ مِنْ طَرِيقِ الْمُتَلَاذِمَاتِ الْعَامَّةِ إِنْ كَانَ بِمَا لَا سَبَبَ لَهُ. وَ أَنَا السُّلُوكُ إِلَى أَعْلَى مِنَ طَرِيقِ الْمُعْلُولِ فَلَا يُعِيدُ عِلْمًا الْبَيِّنَةَ.

درس پنجاه و پنج

(۵۵)

فصل دوازدهم

هر مجزّدی، هم عقل است هم عاقل و هم معقول^(۱)

اما اینکه عقل است برای اینکه مجزّد به جهت تمامیت ذاتش و به جهت اینکه ذاتش فعلیت محض داشته و بالقوه نیست از این رو وجودش برای یک شیء و حضورش نزد آن ممکن است (صغری) و از طرفی نیز هر چیزی که برای مجزّد ممکن باشد برای او بالفعل نیز هست، (کبری) پس موجود مجزّد بالفعل معقول می باشد (نتیجه).

و چون عقل با معقول متحد است پس موجود مجزّد همان عقل است و چون ذات مجزّد، موجود است لذاته پس او عاقل است لذاته پس هر مجزّدی هم عقل است و هم عاقل و هم معقول. و اگر خوانسی این گونه تعبیر بیابور و بگو: «عقل و عاقل و معقول، مفاهیم سه گانه ای هستند که از وجود واحد انتزاع می شوند».

برهان بالا همانطور که در بودن هر مجزّد لنفسه، هم عقل و هم عاقل و هم معقول جاری می گردد همین جاری می گردد در مسأله: بودن مجزّد، هم عقل و هم معقول برای خیر خودش «تَوْفِيقًا عَقْلًا وَ مَعْقُولًا لِتَعْرِفِهِ».

اشکال

لازمه گفتار بالا این است که نفس انسانی به جهت تجزّدش هم عاقل خودش می‌باشد و هم عاقل شیء مجزّد فرض شده (بوده به هر مجزّد مفروض علم داشته باشد) و این خلاف ضرورت است (زیرا هر انسان به وجدان خود درک می‌کند که نسبت به همه مجزّدات علم ندارد).

پاسخ:

لازم بالا، صحیح است اگر نفس، مجزّد باشد تجزّد تام از لحاظ ذات و فعل و لکن، نفس، مجزّد است از لحاظ ذات فقط و اما از لحاظ فعل، مادی است یعنی نیاز به ماده و جسم بدن دارد پس نفس به جهت تجزّدش از لحاظ ذات، بالقول خودش را تعقل می‌کند (پس عاقل خودش می‌باشد) و اما تعقل نفس، غیر خودش را پس این، متوقف است بر خروج نفس از قوه به فعل تدریجاً به حسب استعدادها و آمادگیهای مختلفی که آنها را اکتساب و بدست می‌آورد. پس اگر نفس تجزّد تام داشته باشد و تدبیر بدن، او را مشغول نسازد جمیع تعقل‌ها برای او بالقول به عقل اجمالی حاصل و بصورت عقل مستفاد درمی‌آید.

نکته قابل تذکر

بیان بالا، تنها در ذوات مجزّد جاری است ذواتی که وجود آنها فی‌نفسها و لنفسها است (یعنی این بیان تنها، در جواهر جاری است زیرا جواهر وجود فی‌نفسه یعنی وجود مستقل دارند و نیز این وجود را بخاطر خودش دارد نه به جهت غیر و بخاطر غیر یعنی لنفسها، وجود را دارد).

اما أعراض (مثل رنگها و ...) که وجود فی‌نفسه دارند و لکن این وجود فی‌نفسه، لغیرها می‌باشد یعنی بخاطر غیر، این وجود را دارند (مثل رنگها وجود فی‌نفسه دارند و لکن نیاز به موضوعی دارند که این وجود فی‌نفسه در آن موضوع و برای آن موضوع که جسم است محقق می‌گردد) پس عاقل این‌گونه از موجودات عاقلی که معقول برای آن حاصل می‌گردد موضوع

آنها است نه خودشان و همچنین است حکم در نسب و روابطی که وجودات آنها در غیر خودشان (یعنی در طرفین قضایا و مرکبات) هستند (پس عاقل نسب و روابط، موضوع آنها می‌باشد که معقول برای آن، حاصل می‌شود).

فصل سیزدهم

در اینکه علم به شیء دارای سبب، جز از طریق علم به سبب آن حاصل نمی‌گردد و مطالبی مربوط به این سبب^(۱)

ما از سبب، قصد می‌کنیم علت تامه پیدایش معلول و 'یجاب آن با توجه به جهت و خصوصیتی که شیء از آن جهت علت می‌باشد خواه اینکه این علت، علت است به ماهیتش مثل عدد چهار که علت زوجیت است یا اینکه علت است به وجود خارجی‌اش.

و این علت همان امری است که وجود معلول، مستند به آن بوده و استناد این معلول را به غیر این علت و سبب، ممتنع می‌سازد و گرنه لازم می‌آید که برای معلول واحد دو علت مستقل باشد و این نیز محال است.

و از آنجا که علم، مطابق است با معلوم به عینه، لازم است که نسبت بین علم به معلول و علم به علت، همان نسبت بین خود معلول و بین خود علت باشد و لازمه آن توقف علم، بر معلول و ترتب علم به معلول بر علم به علتش می‌باشد و اگر معلول، بر شیء دیگری غیر از علتش مترتب بود لازم می‌آمد که برای شیء واحدی بیشتر از یک علت باشد و آن نیز، محال است.

از آنچه بیان شد روشن می‌گردد که این، حکم علم به شیء دارای مسبب همراه علم

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۵۷ و ص ۳۶۳ اسفار ج ۲ ص ۳۸۷ و ص ۴۰۳. (شارح)

به شیء تاری سبب است نه حکم علم به دو وصف علّیت و معلولیت که از قبیل متضایفان می‌باشند زیرا بودن این حکم، حکم علم بدو وصف علّیت و معلولیت:

اولاً: در جریان این حکم در این مورد، فایده‌ای نیست زیرا این حکم در جمیع دو امر متضایف مفروضی، جاری می‌گردد بدون اینکه اختصاص به علم بدو وصف علّیت و معلولیت داشته باشد.

ثانیاً: اگر این بیان، حکم علم بدو وصف علّیت و معلولیت را که از قبیل متضایفان هستند بیان کند تنها فایده میدهد حکم معیت را نه حکم توقف علم به معلول بر علم به علّتش را زیرا دو امر متضایف در قوه و فعل و ذهن و خارج، با هم معیت دارند (و دو امر متضایف بر غیر معیت در قوه و فعل و ذهن و خارج دلالتی ندارند).

اشکال:

ما در موارد زیادی اموری را از طریق حس، درک و حکم به تحقیق خارجی آنها می‌کنیم و وجود آنها را با جهل به علّت آنها، تصدیق می‌نماییم، از اینجا معلوم می‌شود که ما علم به معلول داریم درحالی‌که به علّت آن جاهلیم پس این قاعده عقلی که: «علم به معلول، متوقف بر علم به علّت آن است» صحیح نمی‌باشد.

آری علم به معلول اجمالاً کشف از این می‌کند که علّت این امور موجودند (اما آن علّت چیست؟ و خصوصیات آن کدام است؟ چه‌بسا به آنها جاهل می‌باشیم).

پاسخ:

حس (و حواس ما) تنها اعراض خارجی را ادراک و بدست می‌آورد بدون اینکه به ثبوت آنها یا ثبوت آثار آنها را تصدیق داشته باشیم (یعنی مسأله تصدیق به ثبوت آنها و آثار آنها از دائرة صلاحیت حس، بیرون است).

آری تصدیق کننده، تنها عقل است (پس عقل می‌بیند و درک می‌کند آنچه را که حس به آن رسیده و نایل شده و دارای آثاری خارج از حس می‌باشد و حس در این امور و آثار

آن دخالتی ندارد (صغری) و باز عقل درک می‌کند که آنچه که دارای این وضعیت است، در خارج از نفس انسانی موجود است (کبری) و عقل با سلوک علمی (و قیاس منطقی) از یکی از دو امر متلازم بدیگری میرسد و نتیجه می‌گیرد که آنچه را که حتی (و حواس ما) به آن رسیده و نایل شده، در خارج از نفس انسانی موجود است.

آنچه را که گفتیم و گذشت این بود که علم به شیء دارای سبب، متوقف است بر علم به سبب آن و اما آنچه که اصلاً سبب ندارد ثبوت آن تنها از طریق ملازمات عامه معلوم می‌گردد (یعنی از علم به یکی از دو امر متلازم، علم بدیگری پیدا می‌شود) همانطور که در صناعت برهان این، ثابت و مسلم است.

پس بین بودن شیء مستقل از شیء دیگر بطوریکه برای این در آن اصلاً دخالتی نیست و بین بودن این شیء مغایر با آن شیء، و بودن این شیء خارج از آن شیء این دو، دو صفت عامه متلازم با یکدیگرند و سببی برای این دو صفت متلازم نیست بلکه ملازمه این دو، ذاتی است (زیرا آندو در خارج عین یکدیگرند و تلازم حاصل در ذهن، از عینیت این دو با هم در خارج پدید می‌آید) چنانکه سایر موضوعات حکمت الهی و وجود شیء محسوس در خارج از نفس از مصادیق این دو امر متلازم می‌باشد که عقل از یکی از این دو امر متلازم، منتقل بدیگری می‌گردد.

و این ملازمه نظیر ملازمه ذاتی بین شیء و ثبوت شیء لنفسه می‌باشد و ثبوت این شیء لنفسه از مصادیق این ملازمه است و علم به آن، متوقف بر سببی نیست.

از مطالب گذشته ظاهر شد که بحث از مطلوب و استدلال به آن و علم به آن، بطور کلی در هر موردی دو راه دارد:

یکی اینکه از طریق سبب‌اش به آن، علم پیدا کنیم این، در صورتی است که آن شیء دارای سبب باشد.

دیگری از طریق ملازمات عامه (یعنی از طریق عام به یکی از دو امر متلازم، علم بدیگری پیدا کنیم). و این، در صورتی است که آن شیء دارای سبب نیست و اما سلوک به علت (و وصول به آن) از طریق معلول مفید هیچ علمی در رابطه با علت نیست.

خلاصه درس پنجاه و پنجم:

هر مجزودی هم عقل است و هم عاقل و هم معقول، دلیل آن در متن بیان گردیده است.

اشکالی در این زمینه مطرح می‌گردد و آن اینکه لازمه مطلب بالا این است که نفس انسانی به جهت تجزّدش هم عاقل خودش و هم عاقل هر مجزّد مفروضی باشد و این خلاف ضرورت است زیرا هر انسانی به وجدان خود درک می‌کند که نسبت به همه مجزّدات علم ندارد.

در پاسخ آن اشکال می‌گوئیم: هنگامی لازم بالا صحیح است که نفس، مجزّد تام باشد هم از لحاظ ذات و هم از لحاظ فعل و لکن نفس مجزّد است از لحاظ ذات فقط و اما از لحاظ فعل، مادی است توضیح این اشکال و پاسخ آن در متن درس ذکر گردیده است.

مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول تنها در ذوات مجزّد جاری است یعنی ذواتی که وجود آنها فی نفسها و لنفسها است اما أغراض که وجود فی نفسها دارند و لکن این وجود فی نفسها لیتیرها می‌باشد پس عاقل این‌گونه موجودات، عاقلی که معقول برای آن خاص می‌گردد موضوع آنها است نه خودشان، توضیح آن نیز در متن درس بیان گردیده است.

- علم به شیء دارای سبب جز از طریق علم به سبب آن حاصل نمی‌گردد و توضیح آن اینکه قبلاً بدانیم مراد از سبب چیست؟ و مراد از علم کدام است؟ در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید.

این حکم حکم علم به شیء دارای مسبب همراه علم به شیء دارای سبب است نه حکم علم به دو وصف علّیت و معلوئیت که از قبیل متضایفان هستند، دو علت برای آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

اشکال به اینکه این قاعده عقلی که: علم به معلول متوقف بر علم به علت آن است صحیح نمی‌باشد همراه پاسخ آن در متن درس بیان گردیده است.

پرسشها:

- ۱- هر مجزّی هم عقل است هم عاقل و هم معقول یعنی چه؟ و چرا؟ بیان کنید.
- ۲- این مسأله که هر مجزّی هم عقل است و هم عاقل و معقول، مورد اشکال واقع شده به نفس مجزّی، اشکال را توضیح و پاسخ را بیان کنید.
- ۳- عاقل در اعراض عاقلی که معقول برای آنها حاصل می‌گردد چیست؟ نام ببرید و هم‌چنین عاقل در سبب و روابطی که وجودات آنها در غیر خودشان هستند کدام می‌باشد؟ بیان کنید.
- ۴- علم به شیء دارای سبب جز از طریق علم به سبب آن حاصل نمی‌گردد می‌نویسید چرا؟ بیان کنید.
- ۵- حکم به شیء دارای سبب که جز از طریق علم به سبب آن حاصل نمی‌گردد در مورد علم به دو وصف علّیت و معلولیت که از قبیل متضایفان هستند جاری نمی‌گردد بدو دلیل، آن دو دلیل را ذکر کنید.
- ۶- ما چه بسا موارد زیادی اموری را از طریق حسن درک می‌کنیم پس ما علم به معلول داریم درحالی‌که به علت آن جاهلیم پس این قاعده عقلی که: علم به معلول متوقّف بر علم بعلت آن است صحیح نمی‌باشد. این اشکال چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۷- علم به مسبّب از دو طریق حاصل می‌گردد آن دو طریق را بیان کنید.

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَ الْخَمْسُونَ

(٥٤)

الفصل الرابع عشر

في أَنَّ الْعُلُومَ لَيْسَتْ بِذَاتِيَّةٍ لِلنَّفْسِ

قِيلَ: إِنَّ مَا تَنَالَهُ النَّفْسُ مِنَ الْعُلُومِ ذَاتِيَّةٌ لَهَا مَوْجُودَةٌ فِيهَا بِالْفِعْلِ فِي بَدْءِ كَيْنُونِهَا. وَلَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِمْ أَنَّ ذَلِكَ يَنَالُ فِي الْجَهْلِ الْمَشْهُودِ مِنَ الْإِنْسَانِ يَعْضُ الْعُلُومَ وَالْحَاجَةَ فِي فَعْلِيَّتِهَا إِلَى الْاِكْتِسَابِ، أَجَابُوا بِأَنَّهَا ذَاتِيَّةٌ فُطْرِيَّةٌ لَهَا، لَكِنَّ اشْتِغَالَ النَّفْسِ بِتَدْبِيرِ الْبَدَنِ أَغْضَلَهَا عُلُومَهَا وَ شَغَلَهَا عَنِ التَّوَجُّهِ إِلَيْهَا.

و فِيهِ أَنَّ نَحْوَ وُجُودِ النَّفْسِ بِمَا أَنَّهَا نَفْسٌ أَنَّهَا صُورَةٌ مُدَبَّرَةٌ لِلْبَدَنِ فَتَدْبِيرُ الْبَدَنِ ذَاتِيٌّ لَهَا حِينَما فُرِضَتْ نَفْسًا. فَلَا يُؤْوَلُ الْجَمْعُ بَيْنَ ذَاتِيَّةِ الْعُلُومِ لَهَا وَ بَيْنَ شَاغِلِيَّةِ تَدْبِيرِ الْبَدَنِ لَهَا عَنْ عُلُومِهَا إِلَّا إِلَى الْمُنَاقِضَةِ.

نَعَمْ، يَتَجَبَّهُ هَذَا الْقَوْلُ بِنَاءً عَلَى مَا نُسِبَ إِلَى أَفْلَاطُونٍ أَنَّ النَّفْسَ قَدِيمَةً زَمَانًا وَالْعُلُومَ ذَاتِيَّةً لَهَا وَ قَدْ سَنَحَ لَهَا التَّعَلُّقُ التَّدْبِيرِيُّ بِالْأَبْدَانِ فَأَنْشَأَهَا التَّدْبِيرُ عُلُومَهَا الْمُرْتَكِرَةَ فِي ذَوَاتِهَا. لَكِنَّهُ فَاسِدٌ بِمَا تَحَقَّقَ فِي عِلْمِ النَّفْسِ مِنْ حَدُوثِ النَّفْسِ بِحُدُوثِ الْأَبْدَانِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَوْ بِحَرَكَةِ جَوَاهِرِ الْأَبْدَانِ بَعْدَ حُدُوثِهَا. وَرُبَّمَا وَجَّهَ الْقَوْلُ بِقَدَمِهَا بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ قَدَمُ نَشْأَتِهَا الْعَقْلِيَّةِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَى نَشْأَتِهَا النَّفْسَانِيَّةِ، لَكِنْ لَا يَثْبُتُ بِذَلِكَ أَيْضًا أَنَّ حَصُولَ الْعِلْمِ بِالذِّكْرِ لَا بِالِاتِّخَالِ الْفِكْرِيِّ مِنَ الْأَسْبَابِ إِلَى الْمُسَبِّتَاتِ أَوْ مِنْ بَعْضِ الْوَازِمِ الْعَامَّةِ إِلَى بَعْضٍ آخَرَ كَمَا تَقَدَّمَ.

الفصل الخامس عشر

فی انقسامات آخر للعلم

قال في الأسفار ما ملخصه: إن العلم عندنا نفس الوجود غير المادّي والوجود ليس في نفسه طبيعة كئيّة جنسيّة أو نوعيّة حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف، بل كلّ علم هو يّة شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلّ ذاتي.

فتقسيم العلم باعتبار، عين تقسيم العلوم لاتحاده مع العلوم اتحاد الوجود مع انماهيّة، فعلى هذا نقول: إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأوّل تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم الحسوليّة المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم، وعندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس، وقد بينا أن العلم عقلياً كان أو خيالياً ليس محلّول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المتولّد بين يدي العالم واتحاد النفس بها.

قسيّة أخرى، قالوا: من العلم ما هو فعليّ، ومنه ما هو انفعاليّ، ومنه ما ليس بفعليّ ولا انفعاليّ. أمّا العلم الفعليّ فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وعلم سائر العلل بمعلولاتها. و أمّا العلم الانفعاليّ فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس بمعلول له بما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما بالعالم.

وَالْجُمْلَةُ بِأَرْتِسَامِ صُورٍ تَحْدُثُ فِي ذَاتِ النَّفْسِ أَوْ أَلْبَتَاهَا. وَالْعِلْمُ الَّذِي لَيْسَ بِفَعْلٍ وَلَا إِنْفِعَالٍ فَكَيْلِمِ الذَّوَاتِ الْعَاقِلَةِ بِأَنْفُسِهَا وَبِالْأُمُورِ الَّتِي لَا تَغِيبُ عَنْهَا. وَقَدْ يَكُونُ عِلْمٌ وَاحِدٌ فَعْلِيًّا مِنْ رَجْعِهِ وَإِنْفِعَالِيًّا مِنْ وَجْهِهِ، كَالْعُلُومِ الْخَادِعَةِ الَّتِي هِيَ أَثَارٌ خَارِجِيَّةٌ كِتَابِيَّةٌ الْأَوَّاهِمُ فِي الْمَوَادِّ الْخَارِجِيَّةِ.

وَقَالَ أَيْضًا: إِنَّ الْعِلْمَ يَقَعُ عَلَى مَصَادِقِهِ بِالتَّشْكِيكِ كَالْوُجُودِ فَيَخْتَلِفُ بِالسُّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَالْأَوَّلِيَّةِ وَالْأَرْكَوِيَّةِ وَخِلَافِهَا وَالْأَقْدَمِيَّةِ وَغَيْرِهَا. فَإِنَّ الْعِلْمَ بِذَاتِ الْأَوَّلِ تَعَالَى - وَهُوَ عِلْمُهُ تَعَالَى بِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ - أَوَّلِيٌّ فِي كَوْنِهِ عِلْمًا مِنَ الْعِلْمِ بِغَيْرِهِ، وَهُوَ أَقْدَمُ الْعُلُومِ لِكَوْنِهِ سَبَبُ سَائِرِ الْعُلُومِ وَهُوَ أَشَدُّهَا جَلَالًا وَأَقْوَى ظُهُورًا فِي ذَاتِهِ.

وَأَمَّا خِفَاؤُهُ عَلَيْنَا فَلَمَّا عَلِمْتَ مِنْ أَنَّهُ لِمَا يَظْهَرُ وَضَعْفُ بَصَائِرِنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ فَجَهَتْ خِفَاتُهُ فِي بَعْثِهَا جَهَةً وَضَوْجُهُ وَجَلَانَهُ.

وَهَكَذَا كُلُّ عِلْمٍ بِحَقِيقَةٍ عِلَّةٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْعِلْمِ بِحَقِيقَةٍ مَعْلُومًا، وَكَذَا الْعِلْمُ بِحَقِيقَةٍ كُلِّ جَوْهَرٍ هُوَ أَشَدُّ مِنَ الْعِلْمِ بِحَقِيقَةٍ كُلِّ عَرَضٍ وَهُوَ أَوَّلِيٌّ وَأَقْدَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِحَقِيقَةِ الْعَرَضِ الْقَائِمِ بِذَلِكَ الْجَوْهَرِ لِكَوْنِهِ عِلَّةٌ لَهَا لَا بِحَقِيقَةٍ سَائِرِ الْأَعْرَاضِ غَيْرِ الْقَائِمَةِ بِهِ.

وَأَمَّا أَطْلَاقُ الْعِلْمِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ وَالْإِضَافَةِ كَالْتَعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ وَالْعَالِمِيَّةِ فَعَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِرَاكِ أَوْ التَّجَوُّزِ. إِنْتَهَى. (ج ٣، ص ٣٨٢)

درس پنجاه و ششم

(۵۶)

فصل چهاردهم

در اینکه علوم برای نفس، ذاتی نیست^(۱)

از برخی از فلاسفه نقل شده که: «آنچه را که نفس از علوم به آن نائل می‌شود ذاتی بوده و برای نفس در همان ابتداء پیدایش نفس و کینونت آن بالفعل، موجود می‌باشد». و هنگامیکه بر آنان بر این نظر ایراد گرفته شد که این گفتار منافات دارد با جهل مشهود و آشکار انسان به برخی از علوم و نیاز انسان در فعلیت آن علوم، به اکتساب (پس معلوم می‌شود که علوم برای نفس، ذاتی نبوده، بالفعل در نفس موجود نیست).

در پاسخ این ایراد گفتند: به اینکه علوم برای نفس، ذاتی و فطری است ولیکن اشتغال نفس به تدبیر بدن، نفس را به غفلت واداشته و از توجه به آن علوم، او را چه بسا باز میدارد.

از این پاسخ نیز پاسخ داده می‌شود که نحوه وجود نفس از این جهت که نفس است صورت مدبّر بدن می‌باشد پس هر زمانیکه نفسی فرض شود تدبیر بدن برای این نفس، ذاتی می‌باشد پس جمع بین ذاتی بودن علوم برای نفس و بین غفلت نفس از علوم به سبب شغلّیت نفس بر تدبیر بدن که آن نیز امر ذاتی است جز به تناقض منتهی نمی‌گردد.

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۷۲ - اسفار ج ۳ ص ۴۸۷ و ص ۴۹۱ و ج ۱ ص ۲۷۶. (شارح)

آری این قول یعنی ذاتی بودن علوم برای نفس، موجه و معقول است بنابر قول افلاطون که نفوس را قدیم زمانی دانسته و علوم برای آن ذاتی است منتها (پیدایش حلول نفس در ابدان و) تعلق تدبیری نفس با بدان، باعث نسیان نفس از علوم مرتکز در ذوات نفوس گردیده است.

ولکن قول افلاطون مردود است یا به آنچه که در علم النفس محقق شده است که بناء بر قول مشهور، نفوس با حدوث ابدان پیدا شده‌اند (و قبل از ابدان، موجود نبوده‌اند) یا اینکه بعد از حدوث ابدان با حرکت جواهر ابدان (در مسیر تکامل) پیدا شده‌اند (چنانکه این نظر، نظر مرحوم ملاصدرا (ره) می‌باشد)

و چه بسا، برخی‌ها عقیده افلاطون در قدیم بودن نفوس را اینگونه توجیه کرده‌اند که مراد به قدیم بودن نفس (ناقله) این است که منشأ پیدایش نفوس که عقول می‌باشند (یعنی نشأت عقلی نفوس) حالت قدمت داشته، متقدم بر نشأت نفسانی می‌باشد.

ولکن این توجیه نیز اثبات نمی‌کند که علم برای نفس تنها، با تذکر و یادآوری و تنبه (که بنابر ذاتی بودن علوم برای نفس چنین است) حاصل می‌شود و به انتقال فکری از اسباب به مسببات یا از برخی از لوازم عامه به برخی دیگر، نیازی نیست (درحالیکه میدانیم که چنین نیازی وجود دارد پس معلوم می‌گردد که علوم برای نفوس، ذاتی نیست).

فصل پانزدهم

در انقسام‌های دیگر علم

مرحوم ملاصدرا (ره) در اسفار ج ۳ ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴ در مورد تقسیم‌های علم و انقسام آن مطالبی دارد که خلاصه آن چنین است: «علم نزد ما فلاسفه، از سنخ وجود بوده، غیر مادی است و وجود فی‌نفسه طبیعت کلی جنسی یا نوعی نیست تا به‌وسیله فصول به انواع و به‌وسیله مشخصات به اشخاص و با انضمام قیود غرضی، به اصناف منقسم گردد بلکه هر علمی، هویت شخصی بسیطی است که تحت معنای کلی ذاتی، مندرج نیست پس تقسیم علم (به اقسام) به یک ملاحظه و اعتباری، عین تقسیم معلوم است به جهت اتحاد علم با معلوم مثل اتحاد وجود با ماهیت (در خارج).

بنابراین می‌گوییم که: از جمله علوم، آنچه که بذات خویش، واجب‌الوجود است و آن، علم باریتمالی بذات خویش که عین ذاتش می‌باشد درحالی‌که ماهیتی برای این ذات نیست. و از جمله علوم: آنچه که به ملاحظه ذاتش (بذاته) وجودش ممکن است و آن، علم به جمیع موجودات جز واجب‌الوجود می‌باشد.

علم منقسم می‌شود: به آنچه که آن، جوهر است مثل علوم عقلی مربوط بذوات جواهر و به آنچه که غرضی است و علوم غرضی نزد مشهور از فلاسفه جمیع علوم حصولی اکتسابی است به جهت قیام این علوم پذهن نزد فلاسفه.

و اما نزد ما علم غرضی عبارت است از صفات معلوماتی که صور آنها نزد نفس، حاضر می‌شود. و ما بیان کردیم که علم، خواه عقلی باشد یا خیالی عبارت از حلول معلومات در عقل

یا در نفس نیست بلکه علم بر نحو و مثابهٔ متول (و شاخص و نمونه‌هائی) است که در دست عالم و در اختیار او قرار داشته، نفس با آنها اتحاد پیدا می‌کند.

تقسیم دیگر:

فلاسفه، علوم را به سه قسم دیگر تقسیم کرده‌اند^(۱)

۱- علم فعلی.

۲- علم انفعالی.

۳- علمی که نه فعلی است و نه انفعالی.

اما علم فعلی مثل علم باریتعالی به موجودات غیر ذات خویش (از ممکنات مجز و غیر مجز) و مثل علم سایر علل (غیر خدا) به معنولات خویش.

اما علم انفعالی مثل علم غیر باریتعالی به چیزی که معلول برای او نیست از اشیائی که برای عالم حاصل نمی‌شود جز بنوعی از انفعال و بنحوی از تغییر و به طور کلی علم انفعالی با ارتسام صور، در ذات نفس یا در آلات و وسائل درک نفس پدید می‌آید (یس حدوث و پیدایش صور برای عالم یا یک سلسله از انفعالات و تغییرات در نفس و یا در اعضاء و جوارح و سایر قوای بدنی همراه است که از آن به علم انفعالی تعبیر می‌آورند).

علمی که نه فعلی است و نه انفعالی مثل علم ذوات (و موجودات) دارای عقل بخودشان و به اموری که غایب از این ذوات نمی‌شوند.

و گاهی علم واحدی از یک جهت، فعلی است و از جهت دیگر، انفعالی از قبیل علومی که در صفحهٔ نفس پیدا و حادث می‌شوند و برای آنها، آثار خارجیه‌ای است مثل تأثیر اوهام در موارد (و اشیاء) خارجی.

سپس مرحوم ملاصدرا (ره) در کتابش می‌نویسد: «علم، مثل وجود، بر مصادیق خود بنحو تشکیک، واقع می‌شود پس علم، مختلف می‌شود بشدت و ضعف و اولویت و اولویت

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۶۵. (سارح)

خلاف این دو و اقدمیت و غیر اینها از وجوه اختلاف علم (و وجود) زیرا علم بذات خدای تعالی درحالیکه علم خدا بذاتش عین دانش می باشد اولی و برتر است از علم به غیر ذات باری تعالی و این علم، مقدّمترین علوم به شمار می رود برای اینکه این علم، سبب سایر علوم است و این علم، شدیدترین علوم از لحاظ درخشندگی و جلاء، به شمار می رود و علم بذات باری تعالی فی ذاته از لحاظ ظهور و بروز، قویترین علوم محسوب می گردد.

و اما خفاء ذات باری تعالی بر ما به جهتی است که دانستید که خداوند از لحاظ وجود در غایت ظهور قرار دارد و در مقابل، ادراکات و وسائل درک و ابزار ادراک ما ذات باری تعالی را، در نهایت ضعف قرار دارد پس جهت خفاء ذات باری تعالی به عینه همان جهت وضوح وجود و جلاء آن در ذات باری تعالی می باشد.

و همچنین هر علمی به یک حقیقت، علّت است نسبت به علم به حقیقت معلولش و همچنین علم به حقیقت هر جوهری، آن، شدیدتر است از علم به حقیقت هر غرضی و این علم، اولی و برتر و مقدّمتر است از علم به حقیقت غرض که قائم به این جوهر است زیرا این جوهر، علّت است بر حقیقت غرضی که تنها قائم به این جوهر است نه علّت است بر حقیقت سایر اعراضی که قائم به این جوهر نیستند.

این نکته نیز روشن باشد که اطلاق علم بر «فعل» و «انفعال» و «اضافه» مثل تعلیم و تعلم و عالمیت، این اطلاق (و استعمال) یا بنحو اشتراک (لفظی) است (اگر بگوئیم که علم بر هر یک از سه مورد فعل و انفعال و اضافه علیحده وضع شده است) و یا بنحو تجوّز است (اگر بگوئیم که علم، یک معنای حقیقی مثل صورت اشیاء نزد عقل و غیر آن از نظر علم لغت و یا اصطلاح فلسفی دارد و استعمال این معنا از علم در مورد فعل و انفعال و اضافه استعمال شیء در غیر معنای حقیقی است و مجاز به شمار می رود)

خلاصه درس پنجاه و ششم:

برخی از فلاسفه معتقدند که علوم برای نفس انسان ذاتی بوده و برای نفس در همان ابتداء پیدایش نفس و کینونت آن بالفعل موجود می‌باشد.

اشکالی بر آن وارد شده که این گفتار منافات دارد با جهل آشکار انسان به برخی از علوم و نیاز انسان در فعلیت آن علوم به اکتساب.

در پاسخ آن گفته شده که علوم برای نفس، ذاتی و فطری است ولیکن اشکال نفس به تدبیر بدن، نفس را به غفلت واداشته و از توجه به آن علوم، او را چه‌بسا باز می‌دارد از این پاسخ نیز پاسخ داده‌اند به این نحو که جمع بین ذاتی بودن علوم برای نفس و بین غفلت نفس از علوم، سبب شاغلیت نفس بر تدبیر بدن که آن نیز امر ذاتی است جز به تناقض منتهی نمی‌گردد.

آری قول ذاتی بودن علوم برای نفس، تنها قول افلاطون است که نفوس را قدیم زمانی دانسته و علوم برای آن ذاتی است و تعلق‌پذیری نفس به ابدان، باعث نسیان نفس از علوم مرتکز در ذوات نفوس، گردیده است.

ولکن مرحوم استاد علامه قول افلاطون را مردود میداند و دلیل آنرا در متن درس توضیح میدهد و توجیه عقیده افلاطون را که از ناحیه برخی از فلاسفه انجام گرفته، کافی نمی‌داند به شرحی که در متن درس آمده است.

مرحوم ملاصدرا در اسفار در مورد اقسام علم اینگونه می‌گوید: «علم نزد فلاسفه، خود وجود بوده غیر مادی و وجود نیز فی‌نفسه، طبیعت کلی جنسی یا نوعی نیست تا بوسیله فصول به انواع و به وسیله مشخصات به اشخاص و با انضمام قیود غرضی به اصناف منقسم گردد بلکه هر علمی هویت شخصی بسیطی است که تحت معنای کلی ذاتی مندرج نیست.

پس تقسیم علم به اقسام عینی تقسیم معلوم است به جهت اتحاد علم با معلوم، بناء بر این از جمله علوم، علم باری تعالی به ذات خویش که عین ذاتش می‌باشد و از جمله علوم، علم

به جمیع موجودات جز واجب‌الوجود، و از جمله علوم، علوم مربوط به جوهر است مثل علوم عقلی مربوط به ذوات جوهر و نیز علم مربوط به عرض است و توضیح این مطالب در متن درس ذکر گردیده است سپس مآخذ را می‌گوید: اما فلاسفه، علوم را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

۱- علم فعلی

۲- علم انفعالی

۳- علمی که نه فعلی است و نه انفعالی

توضیح این سه قسم به همراه مثالهای آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید سپس مآخذ را چند نکته در ذیل کلامش بیان می‌کند:

۱- علم مثل وجود بر مصادیق خود به نحو تشکیک واقع می‌شود پس علم، مختلف می‌شود به شدت و ضعف و غیر اینها، علت آنرا نیز بیان می‌کند و در متن درس ذکر شده است.

۲- هر علمی که به یک حقیقت علت است نسبت به علم به حقیقت معلولش و همچنین علم به حقیقت هر جوهری، آن، شدیدتر است از علم به حقیقت هر غرضی.

۳- اطلاق علم بر فعل و انفعال و اضافه مثل تعلیم و تعلم و عالمیت یا بنحو اشتراک لفظی است یا بنحو تجوّز است.

توضیح این نکات سه‌گانه در ذیل درس ذکر گردیده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- افلاطون علوم را برای نفس ذاتی میداند آنرا توضیح دهید و مبنای نظری وی را نیز بیان کنید.
- ۲- قول افلاطون در ذاتی بودن علوم برای نفس از طرف مشهور فلاسفه و نیز از طرف مآخذ را رد شده آن دو را بیان کنید.
- ۳- توجیه قول افلاطون را بیان کنید و پاسخ این توجیه را نیز توضیح دهید.
- ۴- مآخذ را در مقام بیان اقسام برای علم در اسفار می‌نویسد: اقسام به یک ملاحظه و اعتباری عین تقسیم معلوم است میدانید چرا توضیح دهید.
- ۵- چند مورد از اقسام علوم را نام ببرید.
- ۶- علم فعلی و علم انفعالی و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی را توضیح دهید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۷- علم مثل وجود بر مصادیق خود به نحو تشکیک واقع می‌شود، میدانید چرا بیان کنید.

الْمَرْحَلَةُ الثَّانِيَةُ عَشْرَ

فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْوَاجِبِ الْوُجُودِ

عَزَّاسْمَةُ مِنَ الْمَبَاحِثِ

وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ مَسَائِلٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَرْحَلَةِ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ أَفْرَدَ وَالْكَلامِ
فِيهَا مَرَحَلَةٌ مُسْتَقْبَلَةٌ أَهْتِمَامًا بِهَا وَاعْتِنَاءً بِشَرَافَةِ مَوْضُوعِهَا

وَفِيهَا أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ فُصْلًا:

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ

(٥٧)

الفصل الأول

في إثبات الوجود الواجب

البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة. وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، وقد سمّوه برهان الصديقين، لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

وقد قرّر بغير واحد من التقرير:

و أوجز ما قيل أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب.

و في معناه ما قرّر^(١)، بالبناء على أصالة الوجود، أن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحقائق الواقع حقيقة مرسلة يتتبع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابله، والحقيقة المرسلة التي يتتبع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات، وهو المطلوب.

١- المقرّر هو الشبزواري، ره، في خاشية الأسفار، (نارج)

فَإِنْ قُلْتَ: امْتِنَاعُ الْعَدَمِ عَلَى الْوُجُودِ لَا يُوجِبُ كَوْنُهُ وَاجِبًا بِالذَّاتِ وَالْإِكَانِ وَوُجُودُ كُلِّ تُمْكِينٍ وَاجِبًا بِالذَّاتِ لِمُنَاقِضَتِهِ عَدَمَهُ، فَكَانَ التُّمَكُّنُ وَاجِبًا وَهُوَ تُمْكِينٌ. هَذَا خَلْفٌ.
قُلْتُ: هَذَا فِي الْوُجُودَاتِ التُّمَكُّنَةِ وَهِيَ مَحْدُودَةٌ بِمَحْدُودٍ مَا هُوَ بِهِيَ لَا تَتَعَدَّاهَا فَيُنْتَرَعُ عَدَمُهَا بِمَا وَرَاءَ حُدُودِهَا. وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِمْ: كُلُّ تُمْكِينٍ فَهُوَ زَوْجٌ تَرْكِيبِي. وَأَمَّا حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الْمُرْسَلَةِ الَّتِي هِيَ الْأَصْلِيَّةُ لَا أَصِيلَ غَيْرَهَا، فَلَا حَدَّ يَحْدُهَا وَلَا قَيْدَ يَقْتِدِهَا، فَهِيَ بَسِيطَةٌ صَرَفَةٌ تَمْنَعُ الْعَدَمَ وَتُنَاقِضُهُ بِالذَّاتِ. وَهُوَ الْوُجُوبُ بِالذَّاتِ.

وَقَرَّرَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ، قَبْلَهُ، الْبَرَاهَانَ عَلَى وَجْهِ آخَرٍ، حَيْثُ قَالَ:
 «وَيَقْرَبُهُ أَنْ الْوُجُودَ، كَمَا مَرَّ، حَقِيقَةٌ غَيْبِيَّةٌ وَاحِدَةٌ بَسِيطَةٌ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَ أَفْرَادِهَا لِذَاتِهَا إِلَّا بِالْكَالِ وَالتَّنْصُصِ وَالثَّدَّةِ وَالضَّعْفِ أَوْ بِأُمُورٍ زَائِدَةٍ كَمَا فِي أَفْرَادِ مَا هِيَ تَوْعِيَّةٌ وَغَايَةُ كَمَالِهَا مَا لَا أَمَّ مِنْهُ، وَهُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِهِ، وَلَا يَتَصَوَّرُ مَا هُوَ أَمَّ مِنْهُ، إِذْ كُلُّ نَاقِصٍ مُتَعَلِّقٌ بِغَيْرِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَى تَمَامِهِ. وَقَدْ تَبَيَّنَ فِيمَا سَبَقَ أَنَّ التَّامَّ قَبْلَ التَّنْصُصِ وَالفِعْلِ قَبْلَ الْقُوَّةِ وَالْوُجُودِ قَبْلَ الْعَدَمِ، وَبَيَّنَ أَيْضًا أَنَّ تَمَامَ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ وَمَا يُفَضَّلُ عَلَيْهِ.

فَإِذَا نَ الْوُجُودَاتِ مُمْتَنِعَةٌ عَنْ غَيْرِهِ وَإِنَّمَا مُفْتَقِرَةٌ بِالذَّاتِ إِلَى غَيْرِهِ. وَالْأَوَّلُ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ، وَهُوَ صَرَفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا أَمَّ مِنْهُ وَلَا يَشُوبُهُ عَدَمٌ وَلَا تَنْقُصُ. وَالثَّانِي هُوَ مَا سِوَاهُ مِنْ أَفْعَالِهِ وَآثَارِهِ وَلَاقِوَامِ مَا سِوَاهُ الْإِلَهِ. لَمَّا مَرَّ أَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ لَا تَنْقُصُ لَهَا وَإِنَّمَا يُلْخَقُ التَّنْصُصُ لِأَجْلِ الْمَعْلُومَةِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْلُولَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي فَضِيلَةِ الْوُجُودِ مُسَاوِيًا لِعَلَّتِهِ. فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْوُجُودُ مَجْعُولًا ذَاقَاهُ يَوْجُدُهُ وَيَحْصُلُهُ كَمَا يَقْتَضِيهِ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَحْوٌ مِنَ الْقُصُورِ، لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ كَمَا عَلِمْتَ بَسِيطَةٌ لَا حَدَّهَا وَلَا تَعَيَّنَ إِلَّا مَحْضُ الْفَعْلِيَّةِ وَالْحَصُولِ، وَإِلَّا لَكَانَ فِيهِ تَرْكِيبٌ أَوْ لَهُ مَا هِيَ غَيْرُ الْوُجُودِيَّةِ. وَقَدْ مَرَّ أَيْضًا أَنَّ الْوُجُودَ إِذَا كَانَ مَعْلُولًا كَانَ مَحْوً لَا بِنَفْسِهِ جَعْلًا بَسِيطًا وَكَانَ ذَاتُهُ بِذَاتِهِ مُفْتَقِرًا إِلَى جَاعِلٍ وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْجَوْهَرِ وَالذَّاتِ بِمَجَاعِلِهِ.

فَإِذَا نَ قَدْ تَبَيَّنَ وَاتَّضَحَ أَنَّ الْوُجُودَ إِنَّمَا تَامَ الْحَقِيقَةُ وَاجِبُ الْهُوِيَّةِ وَإِنَّمَا مُفْتَقِرٌ إِلَى الذَّاتِ إِلَيْهِ مُتَعَلِّقٌ بِالْجَوْهَرِيَّةِ. وَعَلَى أَيْ الْقَسْمَيْنِ يَتَبَيَّنُ أَنَّ وَجُودَ وَاجِبِ الْوُجُودِ غِنَى الْهُوِيَّةِ عَمَّا سِوَاهُ، وَهَذَا هُوَ مَا أَرَدْنَاهُ»، اِنْتَهَى (الأسفار، ج ٦، ص ١٦)

الفصل الثاني

في بعض آخر مما اقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنه لا ريب أن هناك موجوداً ما، فإن كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب، وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة، فراجع وجوده على عدمه بامر خارج من ذاته وهو العلة، إلا كان مرجحاً بنفسه فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً، هذا خلف، وعلة ما ممكنة مثله أو واجبة بالذات، وعلى الثاني ثبت المطلوب وعلى الأول ينقل الكلام إلى علة، وهلم جرا، فاما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات، وهو المطلوب.

واعترض عليه بأنه ليس ببياناً برهانياً مفيداً لليقين، فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللفظي، وأما البرهان الإنشائي السلوكي فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقيناً كما بين في المنطق، ولما كان الواجب تعالى علة لكل ما سواه غير معلول لشيء، يوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أي شيء كان سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيد لليقين، وقد سبق في هذا البيان من الموجود الممكن الذي هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب عنه أن برهان الإنشائي لا ينحصر فيما يتسلك فيه من المعلول إلى العلة وهو

لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ، بَلْ رُبَّمَا يُسَلِّكُ فِيهِ مِنْ بَعْضِ الْقَوَائِمِ الْعَامَّةِ الَّتِي لِلْمَوْجُودَاتِ الْمُطْلَقَةِ إِلَى بَعْضٍ آخَرَ وَهُوَ يُفِيدُ الْيَقِينَ، كَمَا بَيَّنَّهُ الشَّيْخُ فِي كِتَابِهِ الْبُرْهَانِ مِنْ مَنْطِقِ الشِّفَاءِ.

وَقَدْ سَلَكَ فِي الْبُرْهَانِ السَّابِقِ مِنْ حَالِ لَزِمَةِ لَفْهَمِ مَوْجُودٍ مَا، وَهُوَ مُسَاوٍ لِلْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ إِلَى حَالِ لَزِمَةِ أُخْرَى لَهُ، وَهُوَ أَنَّ مِنْ مَصَادِيقِهِ وَجُودَ عِلَّةٍ غَيْرِ مَعْلُولَةٍ يَحِبُّ وَجُودَهَا لِذَاتِهَا.

فَقَدْ تَبَيَّنَ بِذَلِكَ أَنَّ الْبَيَانَ الْمَذْكُورَ بُرْهَانٌ إِنِّي مُفِيدٌ لِلْيَقِينِ كَسَائِرِ الْبُرَاهِينِ الْمَوْضُوعَةِ فِي الْفَلَسَفَةِ لِإِبْرَاهِيمَ خَوَاصِرِ الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ الْمُسَاوِيَةُ لِلْمَوْجُودِ الْعَامِ.

تَقْبِيهِ

يُحْصَلُ الْبَيَانَ السَّابِقُ أَنَّ تَحَقُّقَ مَوْجُودٍ مَا مَلَاذِمٌ لَتَرْجُحِ وَجُودِهِ إِنَّمَا لِذَاتِهِ فَيَكُونُ وَاجِبًا بِالذَّاتِ أَوْ لِغَيْرِهِ. وَيَنْتَهِي إِلَى مَا تَرْجُحُ بِذَاتِهِ وَإِلَّا دَارَ أَوْ تَسْلُسِلُ وَهِيَ مُسْتَحِيلَانِ. وَيَكُنْ تَبْدِيلُ تَرْجُحِ الْوُجُودِ مِنْ وَجُوبِ الْوُجُودِ فَيَكُونُ سُلُوكًا إِنَّمَا مِنْ مَسَلَكٍ آخَرَ.

تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ لَا رَيْبَ أَنَّ هُنَاكَ مَوْجُودًا مَا وَكُلَّ مَوْجُودٍ فَاتَهُ وَاجِبٌ، لِأَنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَحِبَّ لَمْ يَوْجَدْ. فَإِنْ كَانَ هُوَ أَوْ شَيْءٌ مِنْهُ وَاجِبًا لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِنْ كَانَ وَاجِبًا لِغَيْرِهِ وَهُوَ عِلَّتُهُ الْمَوْجُودَةُ الْوَاجِبَةُ فَعِلَّتِيَّتُهُ إِنَّمَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِهَا فَهُوَ إِنَّمَا وَاجِبَةٌ لِغَيْرِهَا، فَتَسْلُسِلُ الْكَلَامَ إِلَى عِلَّةٍ عَلَيْهِ، وَهَلُمَّ جَرًّا، فَمَا أَنْ يَدُورَ أَوْ يَتَسْلَسِلَ أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَى وَاجِبٍ لِذَاتِهِ. وَالشَّقَانِ الْأَوَّلَانِ مُسْتَحِيلَانِ وَالثَّلَاثُ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

بُرْهَانٌ آخَرُ، أَقَامَهُ الطَّبِيعِيُّونَ مِنْ طَرِيقِ الْحَرَكَةِ وَالتَّغْيِيرِ. تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ فِيمَا قَدْ تَقَدَّمَ، فِي مَبَاحِثِ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ، أَنَّ الْحَرَكَ غَيْرَ الْمُتَحَرِّكِ، فَلِكُلِّ مُتَحَرِّكِ مُحَرِّكٍ غَيْرُهُ، وَلَوْ كَانَ الْحَرَكُ مُتَحَرِّكًا فَلَهُ مُحَرِّكٌ أَيْضًا غَيْرُهُ، وَلَا حَالَةَ يَنْتَهِي سِلْسِلَةُ الْحَرَكَاتِ إِلَى مُحَرِّكِ غَيْرِ مُتَحَرِّكِ دَفْعًا لِلدُّورِ وَالتَّسْلُسِلِ. وَهُوَ لِبَرَاءَتِهِ مِنَ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ وَتَرْكِهِ عَنِ التَّغْيِيرِ وَالتَّبَدُّلِ وَقَبَاتِهِ فِي وَجُودِهِ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ فِي سِلْسِلَةِ عِلَلِهِ.

بُرْهَانٌ آخَرُ، أَقَامَهُ الطَّبِيعِيُّونَ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ. تَقْرِيرُهُ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ مَجْرُودَةً عَنِ الْمَادَّةِ ذَاتًا خَادِعَةً بِمَا هِيَ نَفْسٌ مُخْدُوثُ الْبَدَنِ، لِامْتِنَاعِ الْقَوَائِمِ بِدُونِ

الآبدان واستحالة الناسخ، كما بين في محله، فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم ولا جنسية. أمّا عدم كونها جسماً فلائها لو كانت جسماً كان كل جسم ذاتفس وليس كذلك، و أمّا عدم كونها جنسية فلائها لو كانت جنسية، سواء كانت نفساً أخرى أو صورة جسميّة أو عرضاً جنسياً، كان تأثيرها بتوسط الوضع ولا وضع للنفس مع كونها مجردة.

على أنّ النفس لتجودها أقوى تجوهرأ وأشرف وجوداً من كل جسم وجسائي، ولأمعنى لعلّة الأضعف الأخس للأقوى الأشرف.

فالتسبب الموجد للنفس أمرأ وزاء عالم الطبيعة وهو الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه.

برهان آخر، للمتكلمين من طريق الحدوث. تقريرة أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون و لها حادثان. وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثّة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها أمر غير جسم ولا جنسائي، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور و التسلسل.

والحجة غير قاطعة، فإنّ المقدّمة القائبة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا يبيّنه ولا مبيّنة، و تغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذي هو موضوعها. نعم لو بيّ على الحركة الجوهرية تمت المقدّمة و تحجّت الحجة وهذه الحجة كما ترى كالجميع الثلاث السابقة - مبيّنة على تناهي العلل وانتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى.

مرحله دوازدهم:

در مباحث مربوط به واجب الوجود (عز اسمُه)

در حقیقت، مسائل مربوط به وجوب و امکان
«در این مرحله مورد بررسی قرار می‌گیرد و از آنجا که
این مسائل اهمیت فراوانی دارد و موضوعات این
مسائل از اهم موضوعات بوده و شرافت خاصی
دارد یک مرحله مستقل برای این موضوعات و مسائل
مربوط به آن تخصیص داده شده است»

این مرحله ۲۴ فصل دارد:

درس پنجاه و هفتم

(۵۷)

فصل اول

در اثبات وجود واجب

برهان صدیقین

براهین^(۱) دال بر وجود باری تعالی، زیاد بوده و متعدّد می باشد و محکمترین و اساسی ترین برهان، برهانی است که مشتمل بر حرکت بسوی خدا از طریق وجود می باشد و فلاسفه این برهان را «برهان صدیقین» نامیده اند^(۲) زیرا می خواهند خدا را به توسط خودش و با وجود خودش بشناسند نه به توسط غیر او (از موجودات ممکن).
این برهان همانطور که خواهی دانست برهان اثبی است و در این برهان از طریق لازمی از لوازم وجود به لازم دیگری پی برده می شود.

وجوه گوناگون برهان صدیقین

تقریری که مرحوم سبزواری (ره) در حاشیه اسفار^(۳) در تبیین این برهان ذکر کرده

۱- الهیات شفا مقاله هشتم - فصل چهارم. (شارح)

۲- شرح اشارات نمط چهارم - اسفار ج ۶ ص ۲۶ و ص ۲۹ و ص ۲۸ - منطوق شرح اشارات نهج هفتم. (شارح)

۳- شرح منظومه: الهیات فریده اولی. (شارح)

است به تقریر بالا برمی گردد و این تقریر مبتنی بر اصالت وجود می باشد و دارای دو مقدمه است به این نحو:

مقدمه اول: حقیقت وجودی که عین اعیان و متن واقع و حاق آن است همان حقیقت مرسله و افاضه شده (از ناحیه خداوند در میان موجودات ممکن) هست که عدم در آن ممنوع است زیرا هر مقابل شی‌ای (مثل عدم که مقابل وجود است و یا وجود که مقابل عدم است) مقابل خودش را (که وجود است یا عدم) نمی پذیرد و قبول نمی کند (زیرا جمع بین آن دو جمع بین نقیضین می باشد و قابل جمع نیستند).

مقدمه دوم: حقیقت مرسله و افاضه شده (از ناحیه صقع ربوبی) که عدم بر آن، ممنوع و محال می باشد واجب است که بالذات موجود باشد پس حقیقت وجود مرسله و افاضه شده که عدم در آن راه ندارد و عدم بر آن ممنوع می باشد واجب است بالذات و این است مطلوب ما.

اشکال:

امتناع عدم بر وجود، موجب این نمی شود که وجود، واجب بالذات می باشد و گرنه وجود هر ممکنی، واجب بالذات می شد زیرا وجود هر ممکنی مناقض عدمش می باشد پس لازم می آید که ممکن، واجب و واجب، ممکن باشد و این، خلف است (یعنی خلاف مفروض است).

پاسخ:

گفتار شی صحیح است در وجودات ممکن وجوداتی که محدودند بحدود ماهیاتی که از آن حدود تجاوز نمی کنند پس عدمشان از ماوراء حدودشان انتزاع می گردد و این مطلب، مراد فلاسفه است که گفته اند: «كُلُّ مُمَكِّنٍ فَهُوَ زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ مِنَ الْمَاهِيَةِ وَالْوُجُودِ» «هر ممکنی از وجود و ماهیت، ترکیب شده است».

و اما حقیقت وجود مرسله و افاضه شده از ناحیه خداوند که اصالت دارد و غیر این وجود نیز، چیزی اصیل نیست حذی ندارد تا آن، حقیقت وجود را محدود کند و قیدی ندارد تا آن، حقیقت وجود را مقید سازد پس حقیقت وجود، حقیقت بسیطاً صرف بوده با عدم، حالت

تमानع دارد و مناقض بالذات با آن می‌باشد و این، همان وجوب بالذات است.

تقریر ملاصدرا (ره) از برهان صدیقین

ملاصدرا (ره) برهان صدیقین را بصورت دیگری تقریر و بیان کرده است^(۱)

«تقریر برهان صدیقین، این است که وجود همانطور که گذشت حقیقت عینی، واحد بسیطی است که بین افراد آن به ملاحظه ذاتش (لذاته) اختلافی نیست مگر به کمال و نقص و شدت و ضعف به امور زائد (از ذات وجود) همانطور که در افراد ماهیت نوعی، اختلاف آنها به این نحو است (که گذشت).

آخرین مرتبه و کمال حقیقت وجود، مرتبه ذات الهی است که تمام‌تر و کامل‌تر از او، موجودی نیست و این مرتبه کامل (و غایت کمال)، وابسته و متعلق به غیر خودش نیست، و کامل‌تر از این مرتبه و تمام‌تر از آن نیز، مرتبه‌ای تصور نمی‌شود زیرا هر ناقصی، متعلق به غیر خود بوده، نیازمند به موجود کاملی است که او را تمام کند و سابقاً روشن گردید که تمام، قبل از نقص و فعل، قبل از قوه و وجود، قبل از عدم می‌باشد، و نیز روشن گردید که تمامیت یک شیء، خود شیء و کمالاتی است که زاید بر شیء، و همراه خود شیء موجود هستند.

پس وجود یا از غیر خودش بی‌نیاز است و یا به ملاحظه ذاتش (بالذات) نیازمند به غیر می‌باشد اولی، واجب‌الوجود است و آن، حیرت وجود بوده، از جهت وجود، تاثر از او، موجودی نیست و اصلاً عدم و نقص در او راه ندارد.

دومی، سوای واجب‌الوجود از افعال و آثار او می‌باشد و قوامی برای مساوی واجب‌الوجود جز به واجب‌الوجود نیست به جهت آنچه که گذشت که حقیقت وجود برای آن، نقصی نیست و نقص، تنها به جهت معلولیت، ملحق به وجود می‌گردد برای اینکه معلول، ممکن نیست در فضیلت وجود و زیادی وجود، مساوی با علتش باشد پس اگر وجود، مجعول

نباشد که موجد قاهر، او را ایجاد کرده مُحْضِل او باشد همانطور که وجود معمول، چنین اقتضائی دارد در این صورت متصور نیست که برای وجود، قصوری و نقصی باشد زیرا همانطور که سابقاً دانستید که حقیقت وجود، بسیط بوده، حذی برای آن نیست و برای آن تعینی جز محض فعلیت و حصول نیست و گرنه در وجود، ترکیب (از وجود و عدم) راه می‌یافت و یا برای وجود ماهیتی غیر از سنخ وجود پیدا می‌شد (که این هر دو محال است).

و نیز سابقاً گذشت که وجود، هنگامی که معلول باشد معمول بنفسه بوده، آن هم به نحو جمل بسیط و ذات وجود به ملاحظه ذاتش (یعنی ذاتهُ بذاته) نیازمند جاعلی شده و وجود به حسب جوهر و ذاتش متعلق و وابسته به جاعل خویش می‌گردد.

پس ثابت و روشن گردید که وجود یا حقیقت تام داشته، هویت آن واجب می‌باشد و یا ذات وجود و جوهر آن، متعلق به حقیقت تام واجب‌الوجود می‌باشد و هر کدام از دو قسم بالا باشد ثابت و روشن می‌گردد که وجود واجب‌الوجود از ماسوای خود از لحاظ هویت و حقیقت وجود، بی‌نیاز می‌باشد و این، همان چیزی است که ما در صدد اثبات آن بودیم.

فصل دوم

در براهین دیگر بر وجود واجب الوجود

از جمله براهین^(۱) بر وجود واجب الوجود این است که در این مطلب شکی نیست که موجود در عالم هستی (قطع نظر از خصوصیات و مشخصات او) تحقق دارد (و این مقدار از واقعیت برای همه انسانها روشن و بدیهی است).

حال این موجود یا شی‌ای از این موجود اگر واجب بالذات باشد همان مطلوب است که واجب الوجود هست و اگر واجب بالذات نباشد درحالیکه آن موجود است پس ناچار ممکن بالذات خواهد بود یعنی وجود او بر عدمش به جهت امر خارج از ذاتش که عبارت از علت است ترخّج دارد وگرنه وجودش بنفسه مرخّج خودش می‌باشد و در نتیجه، این موجود واجب بالذات خواهد بود درحالیکه آن را ممکن فرض کرده بودیم و این خلاف مفروض است پس خارج از وجود خودش علتی دارد حال علت این موجود ممکن، یا ممکن دیگری است مثل خودش یا واجب بالذات است، بناء بر شقّ دوم، مطلوب که وجود واجب بالذات ثابت می‌گردد و بنا بر شقّ اول، (که علت این موجود ممکن ممکن دیگری است) کلام را منتقل به علت این علت می‌کنیم همین‌طور به علت علت آن، کلام انتقال پیدا کرده تا بالاخره سر از دُور (یعنی توقف شیء بر خودش که برگشت تقدّم خودش بوجود، قبل از وجودش می‌باشد در صورتیکه

۱- مطارحات ص ۳۸۸ و ص ۳۸۷ - مباحث مشرفیه ج ۲ ص ۴۵۰ - اسفار ج ۶ ص ۳۰ و ص ۳۶ و ص ۳۷.

علت‌های بعدی، متوقف بر خود شیء اول باشد). و یا سر از تسلسل (یعنی ادامه علت‌ها تا بی‌نهایت) در آورد و در جای خود ثابت شده که دور و تسلسل (البته با شرائط خود) هر دو باطل می‌باشد پس ناچار، منتهی به علتی می‌شود که خود، معلول نیست و آن، واجب بالذات می‌باشد که مطلوب ماست.

اعتراض

برهان بالا، برهان مفید یقین نیست زیرا برهانی، مفید یقین است که از علت بمعلول پی‌بریم و آن برهان لمی است و اما برهان ائی که عبارت از رسیدن به علت از طریق معلول است مفید هیچ یقینی نیست همانطور که در منطق بیان شده است.

و چون واجب‌الوجود علت موجودات غیر خودش می‌باشد و اصلاً معلول هیچ موجود دیگری نیست پس ناچار اثبات خداوند از هر طریقی که باشد این اثبات از معلول به علت است که مفید یقین نیست پس در استدلال بالا، از موجود ممکن که معلول واجب‌الوجود است، اثبات واجب‌الوجود شده است (و این نیز، مفید یقین نمی‌باشد).

پاسخ:

برهان «ائی» دو مورد دارد: یکی از طریق معلول، استدلال بوجود علت می‌شود و این، مفید یقین نیست و دومی از برخی از لوازم عامی که برای موجودات مطلقه وجود دارد به برخی دیگر از موجودات، استدلال می‌گردد و این مفید، یقین است همانطور که شیخ‌الرئیس در کتاب برهان از منطق شفا آنرا بیان کرده است و در برهان محل بحث، استدلال چنین است که از حال لازم مفهوم موجود ما (یعنی موجود نامشخص) که مساوی و مساوق با موجود است از این جهت که موجود است، استدلال بحال لازم دیگری از لوازم موجود مطلق می‌گردد و از مصادیق این برهان، وجود علتی است غیر معلول که وجودش به ملاحظه ذاتش (لذاته) واجب است پس روشن گردید که برهان مورد بحث برهان «ائی» مفید یقین می‌باشد مثل سایر براهین موجود در فلسفه برای اثبات و بیان خواص موجود از این جهت که موجود بوده،

مساوی یا موجود عام است (ز قبیل وحدت و کثرت و قوّة و فعل و وجوب و امکان و امتناع و غیر اینها از خواص موجود).

تذکر:

حاصل برهان سابق، این است که تحقق هر نوع موجودی ملازم با ترجیح وجودش می باشد و این تحقق، یا لذاته می باشد یعنی ذاتش اقتضای وجود و تحقق را دارد پس واجب بالذات است و یا برای غیر خودش محقق می گردد و در نتیجه، منتهی به موجودی می شود که بذاته وجود برای او، رجحان دارد و در غیر این صورت یا مستلزم دور است و یا تسلسل و این هر دو محال است.

چنانکه می بینید این برهان از طریق رجحان وجود و ترجیح آن، اثبات واجب بالذات را می نماید و لکن ممکن است اثبات واجب بالذات از طریق و مسلک وجوب وجود باشد (تذکر این نکته در اینجا لازم است) در این طریق نیز اثبات واجب الوجود از راه دلیل ائی است منتها با مسلکی دیگر و طریقی آخر:

تقریر این مُسَلِّک، این است که در متن واقع موجوداتی، وجود دارند و این، برای هیچ فردی قابل انکار نیست. و بدیهی است که هر موجودی (بطور کلی) واجب است زیرا شیء تا قبلاً واجب نبوده باشد، موجود نمی گردد (الشئی ما لم یجب ثم یوجد) حال اگر این موجود یا شیء ای از این موجود، واجب لذاته باشد یعنی به ملاحظه ذاتش واجب باشد پس آن، مطلوب است که واجب الوجود، موجود می باشد و اگر واجب لغیره باشد یعنی وجودش به جهت غیر و برای غیر خودش باشد پس واجب بالتغیر علّتی دارد که موجود و واجب می باشد و این علّت نیز از دو حال خارج نیست و یا واجب بالذات است در این صورت واجب الوجود اثبات می گردد یا واجب است برای غیر خودش، پس ما کلام را منتقل به علّت علّت آن می کنیم و این وضع ادامه می یابد تا دور و یا تسلسل، لازم بیاید و یا منتهی به اثبات واجب بالذات گردد دو شقّ اول، محال است (چنانکه گذشت) و در نتیجه، شقّ سوّم (که واجب بالتغیر منتهی بر واجب الوجود می گردد) که مطلوب است اثبات می گردد.

اثبات وجود خدا از طریق حرکت و تغیر

این برهان را، علماء علم طبیعی اقامه کرده‌اند و حاصل آن این است که در مباحث قوه و فعل ثابت گردیده که حرکت دهنده شیء متحرک غیر از متحرک است پس برای هر متحرکی، محرکی غیر خودش وجود دارد و اگر محرک که متحرک باشد پس ناچار محرکی غیر خودش لازم دارد و سلسله محرکات همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا منتهی شود به محرکی که خودش متحرک نیست و در غیر این صورت، دور یا تسلسل لازم می‌آید (و این دو نیز محال و ممتنع است) و این محرک به جهت مبرا بودن از ماده و قوه و تغیر و تبدل و ثابت بودن وجودش، واجب بالذات است یا اینکه در سلسله عللش بالاخره منتهی به واجب‌الوجود بالذات می‌گردد.

اثبات واجب‌الوجود از طریق نفس انسانی:

علماء علم طبیعی برهان دیگری نیز برای اثبات واجب‌الوجود بالذات اقامه کرده‌اند^(۱) و خلاصه آن برهان این است که نفس انسانی که به ملاحظه ذاتش (ذاتاً) مجزء از ماده می‌باشد و از این جهت که نفس، حادث است با حدوث بدن برای اینکه تمایز نفوس بدون ابدان محال بوده و تناسخ^(۲) نیز محال و ممتنع می‌باشد چنانکه در جای خودش بیان شده است پس نفس انسانی از موجودات ممکن بوده، نیاز به علتی غیر از جسم و جسمانیت دارد اما اینکه جسم، علت پیدایش نفس نیست برای اینکه اگر علت پیدایش نفس جسم می‌بود لازم می‌آمد که هر جسمی (در عالم طبیعت) دارای نفس باشد و این چنین نیست و اما

۱- مطارحات ص ۲۸۸ و ص ۲۸۹ - اسفار ج ۶ ص ۴۲ و ص ۴۴ - مبدأ و معاد ص ۱۷ و ص ۱۸ - اسفار ج ۶ ص ۴۴. (شارح)

۲- تناسخ عبارت از اینکه نفوس، بعد از مردن بجای اینکه به عالم مثال برگردد در جسم یک فرد دیگری که آمادگی برای پذیرش این نفس را دارد وارد می‌گردد و او، زنده می‌شود و بعد از مردن آن فرد نیز، نفس او در جسم فردی دیگری وارد شده و این عمل همین‌طور ادامه پیدا می‌کند این عمل را تناسخ می‌گویند و جمعی از فلاسفه قدیم به این قائل بودند و تناسخ نزد اکثر فلاسفه باطل می‌باشد. (شارح)

اینکه (یک امر جسمانی که نفس وابسته به آن بوده باشد) علت پیدایش نفس نیست برای اینکه اگر یک امر جسمانی علت آن باشد این امر جسمانی یا نفس دیگر می‌باشد یا صورت جسمیه یا غرض جسمانی و لابد تأثیر امر جسمانی در هر سه مورد، به توسط وضعیتی است که جسم دارد و بدیهی است که برای نفس درحالیکه مجرد از ماده و جسم است وضعی وجود ندارد.

علاوه بر این نفس به جهت مجرد بودنش از لحاظ جوهریت، قوی‌تر و از لحاظ وجود، شریف‌تر از هر جسم و جسمانی است و معنی ندارد که شیء ضعیف‌تر و پست‌تر، علت، برای شیء قوی‌تر و شریف‌تر داشته باشد.

پس سبب پیدایش نفس، امری ماوراء عالم طبیعت است و آن، واجب‌الوجود است خواه این سببیت بلا واسطه باشد یا بواسطه علل مترتبی باشد که بالاخره منتهی به واجب‌الوجود می‌گردد.

اثبات واجب‌الوجود از طریق حدوث:

برهان حدوث، برهان متکلمین می‌باشد و حاصل این برهان این است که اجسام، از حرکت و سکون خالی نیستند (پس هر جسمی یا متحرک است یا ساکن) و هیچ جسمی از این دو، خالی نیست و (بدیهی است که) حرکت و سکون هر دو حادث‌اند (یعنی زمانی نبوده‌اند سپس به وجود آمده‌اند (صغری)).
و این مقدمه، نیز، معلوم است که موجوداتی که خالی از امور حادث نیستند آنها خودشان حادث‌اند (کبری).

نتیجه (دو مقدمه صغری و کبری) این می‌شود که تمام اجسام، حادث هستند و (طبیعی است که) هر حادثی، نیاز به محدث و پدید آورنده‌ای دارد و پدید آورنده این اجسام، غیر جسم و جسمانیت است و آن، واجب‌الوجود است وگرنه سست‌تر دور یا تسلسل است که گفتیم که محال می‌باشد.

این برهان تام نیست:

زیرا این مقدمه از مقدمات برهان مذکور: «اجسامی که امور حادث نیستند، حادث می‌باشند» (یعنی کبری) بین (و روشن) نبوده و مبین نبوده، دلیلی بر آن اقامه نشده است (و خود متکلمین نیز این دلیل را نقض کرده‌اند زیرا!) تغییر اعراض جوهر، نزد فلاسفه، ملازم نیست با تغییر خود جوهر که موضوع این اعراض می‌باشد.

آری اگر برهان مذکور، مبتنی بر حرکت جوهری باشد مقدمه مذکور تام بوده، استدلال، صحیح و غیر قابل خدشه خواهد بود.

این نکته، قابل تذکر است که برهان مثل سایر براهین سه‌گانه اقامه شده در این فصل مبتنی است بر متناهی بودن علل و منتهی بودن علل بالاخره به علت غیر معلولی که عبارت از واجب بالذات می‌باشد.

خلاصه درس پنجاه و هفتم:

برهان صدیقین اساسی‌ترین برهان بر وجود باری‌تعالی، برهانی است که مشتمل بر حرکت بسوی خدا از طریق وجود می‌باشد.

این برهان از قبیل برهان اثبی بوده و از طریق لازمی از لوازم وجود بلازم دیگری پی‌برده می‌شود. از این برهان تقریرهای گوناگونی انجام گرفته از جمله آنها دو تقریر است یکی توسط مرحوم سبزواری در حاشیه اسفار و دیگری از ناحیه مرحوم ملاصدرا انجام گرفته است.

تقریر مرحوم سبزواری دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: اینکه حقیقت وجودیکه عین اعیان و متن واقع و حاق آن است همان حقیقت مُرسله و افاضه شده از ناحیه خداوند در میان موجودات ممکن هست که عدم در آن ممتنع است علت آن در متن درس بیان گردیده است.

مقدمه دوم: حقیقت مُرسله و افاضه شده از ناحیه صنع ربوبی که عدم بر آن ممتنع و محال می‌باشد واجب است که بالذات موجود باشد و نتیجه این دو مقدمه این است که حقیقت وجود مُرسله و افاضه شده که عدم در آن راه ندارد و عدم آن ممتنع است واجب بالذات است و این است مطلوب ما، اشکالی در این برهان واقع شده که امتناع عدم بر وجود موجب این نمی‌شود که وجود، واجب بالذات باشد وگرنه وجود هر ممکنی واجب بالذات می‌شد علت آن و پاسخ از این اشکال در متن درس بیان گردیده است.

خلاصه تقریر مرحوم ملاصدرا این است:

وجود یا از غیر خودش بی‌نیاز است یا به ملاحظه دتش نیازمند به غیر می‌باشد اولی واجب‌الوجود و آن صرف وجود بوده، از جهت وجود تأثیر از او موجودی نیست و دومی برای

واجب الوجود از افعال و آثار او است و برای ما واجب الوجود جز واجب الوجود نیست توضیح بیشتر آن در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمایند.

غیر از برهان صدیقین چهار برهان دیگر ذکر گردیده:

اولی: از طریق امتناع دور و تسلسل

دومی: از طریق حرکت و تغیر

سومی: از طریق نفس انسانی

چهارمی: از طریق حدوث

حاصل برهان اول این است که شکی در این نیست که موجود، در عالم هستی، تحقق دارد حال اگر این موجود، واجب بالذات باشد همان وجود مطلق است که واجب الوجود است و اگر واجب بالذات نباشد پس ناچار ممکن الوجود خواهد بود.

حال علت این موجود ممکن یا ممکن دیگری است مثل خودش یا واجب بالذات است اگر شکی دوم باشد مطلوب که وجود واجب بالذات است اثبات می‌گردد.

اگر شکی اول باشد کلام را منتقل به علت این علت می‌کنیم و همین‌طور به علت علت آن کلام انتقال پیدا کرده تا بالاخره سر از دور (یعنی توقف شیء بر خودش) و یا سر از تسلسل و ادامه علت تا بی‌نهایت درمی‌آورد و در جای خود ثابت شده که دور و تسلسل هر دو باطل می‌باشد. اشکالی در این استدلال متوجه شده و آن اینکه برهانی مفید است که آن برهان لغی باشد ولیکن در اینجا برهان اینی است زیرا از طریق موجود ممکن که معلول واجب الوجود است اثبات واجب الوجود شده است و این نیز مفید علم نیست.

در پاسخ آن گفته شده که برهان اینی دو مورد دارد: یکی از طریق معلول استدلال بوجود علت می‌شود و این مفید یقین نیست.

دومی از برخی از لوازم عامی که برای موجودات مطلقه وجود دارد به برخی دیگر از موجودات استدلال می‌گردد و این مفید یقین است و در محل بحث چنین است، تفصیل این استدلال در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

تذکر این نکته در اینجا لازم است که این برهان از طریق رجحان وجود و ترخج آن اثبات واجب بالذات را می‌نماید ولیکن ممکن است اثبات واجب بالذات از طریق و مسلک

وجوب وجود باشد و در این طریق نیز ثبات واجب الوجود از راه دلیل اثبی است منتها یا مسلکی دیگر و طریقی آخر، تفصیل این طریقه در متن درس بیان گردیده است.

حاصل برهان اثبات واجب بالذات از طریق حرکت و تغییر برهانی است که علمای علم طبیعی آنرا اقامه کرده‌اند، باین طریق که برای هر متحرکی، محرکی غیر خودش وجود دارد و اگر محرک، همان محرک باشد پس ناچار محرکی غیر خودش لازم دارد و سلسله محرکات همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا منتهی شود به محرکی که خودش متحرک نیست و در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید.

توضیح این برهان نیز در متن درس بیان گردیده است.

علماء علم طبیعی برهان دیگری از طریق نفس انسانی برای اثبات واجب بالذات اقامه کرده‌اند و خلاصه آن برهان اینکه نفس انسانی به ملاحظه دانش، مجرد از ماده می‌باشد و نیز ملاحظه اینکه نفس انسانی یا پیدایش بدن بدید آمده و حادث گردیده است برای اینکه نمایز نفوس انسانی، بدون ابدان آن محال بوده و تناقض نیز محال و ممتنع می‌باشد پس نفس انسانی از موجودات ممکن بوده، نیاز به علتی غیر از جسم و جسمانیت دارد.

و توضیح این برهان و علت اینکه جسم، علت پیدایش نفس نیست در متن درس توضیح داده شده است.

- برهان حدوث نیز برهان متکلمین می‌باشد و حاصل این برهان اینکه اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند و بدیهی است که حرکت و سکون هر دو حادث‌اند (صغری) و این مقدمه نیز معلوم است که موجوداتی که خالی از امور حادث نیستند آنها خودشان حادث‌اند (کبری)، نتیجه این دو مقدمه صغری و کبری این است که تمام اجسام حادث‌اند و هر حادث نیز نیاز به محدث و بدید آورنده‌ای دارد و بدید آورنده این اجسام غیر جسم و جسمانیت است و آن واجب الوجود است و گرنه مستلزم دور یا تسلسل است که گفتیم محال می‌باشد.

این برهان نام نیست و وجه آن در متن درس ذکر گردیده

برهان اخیر مثل سه برهان قبل آن همه، مبتنی است بر منتهی بودن علل بالاخره به علت غیر معلولی که عبارت از واجب بالذات می‌باشد.

پرسشها:

- ۱- برهان صدیقین را توضیح دهید و برهان صدیقین چه نوع برهانی است؟
- ۲- تقریر برهان صدیقین را از دیدگاه مرحوم سبزواری بیان کنید.
- ۳- این اشکال را که: امتناع عدم بر وجود موجب ین نمی شود که وجود، واجب بالذات باشد وگرنه وجود هر ممکنی، واجب بالذات می شد توضیح دهید و پاسخ آنرا بیان نمایید.
- ۴- تقریر برهان صدیقین را از دیدگاه مرحوم ملاصدرا بیان کنید.
- ۵- اثبات واجب بالذات از طریق وجوب وجود را بیان کنید.
- ۶- اثبات واجب الوجود از طریق حرکت و تنبیر را توضیح دهید.
- ۷- اثبات واجب الوجود را از طریق نفس انسانی بیان کنید.
- ۸- اثبات واجب الوجود از طریق حدوث را توضیح و اشکال آنرا بیان نمایید.

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ

(٥٨)

الفصل الثالث

فِي أَنَّ الْوَاجِبَ لِدَاتِهِ لِأَمَاهِيَّةٍ لَهُ

وَقَدْ تَقَدَّمتِ الْمَسْأَلَةُ فِي مَرَحَلَةِ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ. وَتَبَيَّنَ هُنَاكَ أَنَّ كُلَّ مَا لَهُ مَاهِيَّةٌ فَهُوَ مُمَكِّنٌ وَيَتِمَكَّنُ إِلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُكِّنٍ فَلَا مَاهِيَّةَ لَهُ، فَالْوَاجِبُ بِالذَّاتِ لِأَمَاهِيَّةٍ لَهُ، وَكَذَا الْمُتَمَتِّعُ بِالذَّاتِ.

وَأُورِدْنَا هُنَاكَ أَيْضاً الْحِجَّةَ الْمَشْهُورَةَ الَّتِي أَقَامُوهَا لِنَفْيِ الْمَاهِيَّةِ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ وَهِيَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى مَاهِيَّةٌ وَرَاءَ وَجُودِهِ كَانَتْ فِي ذَاتِهَا لِأَمَوْجُودَةٍ وَلَا مَعْدُومَةٍ فَتَحْتَاجُ فِي تَلَسُّبِهَا بِالْوُجُودِ إِلَى سَبَبٍ. وَالسَّبَبُ إِمَّا ذَاتُهَا أَوْ أَمْرٌ خَارِجٌ مِنْهَا وَكِلَا الْبَشَقَيْنِ مُحَالٌ. أَمَّا كَوْنُ ذَاتِهَا سَبَباً لَوُجُودِهَا، فَلِأَنَّ السَّبَبَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى مُسْتَبِيهِ وَجُوداً بِالضَّرُورَةِ، فَيَلْزِمُ تَقَدُّمُهَا بِوُجُودِهَا عَلَى وَجُودِهَا، وَهُوَ مُحَالٌ. وَأَمَّا كَوْنُ غَيْرِهَا سَبَباً لَوُجُودِهَا فَلِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ مَعْلُولِيَّةَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ لِذَلِكَ الْغَيْرِ فَيَكُونُ مُمَكِّناً وَقَدْ فُرِضَ وَاجِباً بِالذَّاتِ، هَذَا خَلَفَ، فَكَوْنُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ ذَامَاهِيَّةً وَرَاءَ وَجُودِهِ مُحَالٌ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَهَذِهِ حِجَّةٌ بَرَهَانِيَّةٌ تَامَّةٌ لَا غَبَارَ عَلَيْهَا. وَنَقَضَهَا بِالْمَاهِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ الَّتِي لِلْمُمَكِّنَاتِ - بِتَقْرِيبِ أَنَّ فَرَضَ كَوْنِ الْمَاهِيَّةِ الْمَفْرُوضَةِ لِلْوَاجِبِ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لَوُجُودِهَا، لَوْ اقْتَضَى تَقَدُّمَ الْمَاهِيَّةِ عَلَى وَجُودِهَا الْمَعْلُولِ لَهَا لَزِمَ نَظَرُوهُ فِي الْمَاهِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ لِلْمُمَكِّنَاتِ، فَإِنَّ مَاهِيَّةَ

المتكبر قابلية لوجوده و القابل كالفاعل في وجوب تقدمه على ما يستند إليه - غير مستقيم، لأن وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود إنما هو في القابل الذي هو علة مادية فهي المتقدمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة و المادة و ماهية المتكبر ليست علة مادية بالنسبة إلى وجوده ولا بالنسبة إلى الماهية الموجودة، وإنما قابليتها اعتباراً عقلياً، منشاء تحليل العقل المتكبر إلى الماهية و وجود و اتحاد الماهية موضوعه والوجود محمولاً لها. وبالجمله ليست الماهية علة قابلية للوجود، لكن لو فرضت علة قابلية لوجودها كانت علة حقيقية واجبة التقدم حقيقة، فإن الحاجة إلى علة الوجود حادثة حقيقة تستتبع علة حقيقة بخلاف الحاجة إلى قابل ماهوي يقبل الوجود، فإنها اعتبار عقلي و الماهية في الحقيقة عارضة للوجود لا مفروضة لها.

حجة أخرى، وهي أن الوجود إذا كان زائداً على الماهية تقع الماهية لا محالة تحت إحدى المقولات، وهي لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور أو غير مشهور أوزادت عليه، لأن الأعراض أياً ما كانت قائمة بغيرها.

فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج إلى التخصيص. و أيضاً لأشبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى التخصيص و المرجح، وإذا صح الامكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صرح على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائز على الجنس و الممتنع أو الواجب على الجنس تمتنع أو واجب على كل نوع تحته، فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانية اعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً. هذا خلف. وإذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر استحالة كون الواجب ذاماهية، وهو المطلوب.

و قد تبين مما تقدم أن ضرورة الوجود و وجوبه في الواجب تعالى أزلية هي منتزعة من حاق الذات التي هي وجود لا ماهية له.

الفصل الرابع

في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجية ولا ذهنية

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى لِأَمَانِيَّةٍ لَهُ فَلَيْسَ لَهُ حَدٌّ، وَإِذَا لَا حَدَّ لَهُ فَلَا أَجْزَاءَ حَدِّيَّةَ لَهُ مِنْ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ، وَإِذَا لَا جِنْسَ وَلَا فَصْلَ لَهُ فَلَا أَجْزَاءَ خَارِجِيَّةَ لَهُ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْخَارِجِيَّتَيْنِ، لِأَنَّ الْمَادَّةَ هِيَ الْجِنْسُ بِشَرْطِ لَا وَالصُّورَةَ هِيَ الْفَصْلُ بِشَرْطِ لَا وَكَذَا لَا أَجْزَاءَ ذَهْنِيَّةَ لَهُ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْعَقْلِيَّتَيْنِ، وَهِيَ الْجِنْسُ وَالْفَصْلُ الْمَأْخُودَانِ بِشَرْطِ لَا فِي الْبَسَاطَةِ الْخَارِجِيَّةِ كَالْأَعْرَاضِ. وَبِالْجُمْلَةِ لَا أَجْزَاءَ حَدِّيَّةَ لَهُ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ، وَلَا خَارِجِيَّةَ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْخَارِجِيَّتَيْنِ، وَلَا ذَهْنِيَّةَ عَقْلِيَّةَ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْعَقْلِيَّتَيْنِ.

بِرَهَانٍ آخَرَ: لَوْ كَانَ لَهُ جُزْءٌ لَكَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ فِي الوجودِ وَتَوَقَّفَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ فِي الوجودِ، ضَرُورَةٌ تَقْدِّمُ الْجُزْءَ عَلَى الْكُلِّ فِي الوجودِ وَتَوَقَّفَ الْكُلُّ فِيهِ عَلَيْهِ وَمَسْبُوقِيَّةَ الْوَاجِبِ وَتَوَقُّفَهُ عَلَى غَيْرِهِ وَهُوَ وَاجِبُ الوجودِ مُحَالٌ.

بِرَهَانٍ آخَرَ: لَوْ تَرَكَّبَتْ ذَاتُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مِنْ أَجْزَاءٍ، لَمْ يَحُلْ إِثْنَا أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْأَجْزَاءِ وَاجِبَاتٍ بِذَوَاتِهَا وَإِثْنَا أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا وَاجِبًا بِالذَّاتِ وَبَعْضُهَا مُمَكِّنًا، وَإِثْنَا أَنْ يَكُونَ جَمِيعُهَا مُمَكِّنَاتٍ.

وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ، إِذَا لَوْ كَانَتْ الْأَجْزَاءُ وَاجِبَاتٍ بِذَوَاتِهَا كَانَ بَيْنَهَا إِمْكَانٌ بِالْقِيَاسِ كَمَا تَقَدَّمَ، وَهُوَ يَنَاقِي كَوْنَهَا أَجْزَاءَ حَقِيقِيَّةَ لِمَرْكَبٍ حَقِيقِيٍّ ذِي وَحْدَةٍ حَقِيقِيَّةٍ، إِذْ مِنْ الْوَاجِبِ فِي

التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتي يحصل به أمر جديد وراه المجموع له أثر وراه آثار كل واحد من الأجزاء.

والثاني محال لزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أن لازمه دخول ماهية في حقيقة الواجب، لما تقدم في مرحلة الوجوب والامكان أن كل ممكن فله ماهية.
والثالث أيضا محال بمثل ما تقدم.

وهذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية كما قالوا، لأنها أجزاء بالقوة لا بالفعل، كما تقدم في بحث الكم من مرحلة الجواهر والاعراض. وقد قيل في نفيها: إنه لو كان للواجب جزء مقداري فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كلة في الحقيقة وهو محال، وإما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وهو محال.

فإن من التركيب ما يتصف به الشيء بهويته الوجودية من السلب وهو منقضي عن الواجب بالذات تعالى وتقدس.

بيان ذلك أن كل هوية صَحَّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حد وجودها فهي متحصلة من إيجاب وسلب كالإنسان مثلاً هو إنسان، وليس بفرس في حاق وجوده، وكل ما كان كذلك فهو مركب من إيجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفي غيره عنه ضرورة معايرة الحيتين. فكل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة. (و معنى دخول النفي في هوية وجودية - والوجود مناقض للعدم - نقض وجودي في وجود مقيس إلى وجود آخر و يتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود و خصوصياتها،) وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها كمال وجودي.

والواجب بالذات وجود بحث لأسبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودي، لأن كل كمال وجودي ممكن فانه معلول مفاض من علة، والعلة مستتية إلى الواجب بالذات ومعطى الشيء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كل كمال وجودي من غير أن يدخله عدم، فالحقيقة الواجبية بسيطة بحث فلا يسلب عنها شيء وهو المطلوب.

فإن قيل: إن له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني ولا

بجوهر ولا يعرض

قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب التقابض والأعدام، وسلب السلب وجود، وسلب النقص كمال وجود، كما قيل:

فإن قيل: لازم ما تقدم من البيان صحة الحمل بينه تعالى وبين كل موجود كمال وجودي، ولازمه عينية الواجب والممكن تعالى الله عن ذلك، وهو جلائل الضرورة.

قلنا: كلاً ولو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه بكلاً جهتي إنجائها وسلبها وحيثي كمالها ونقصها اللتين تركبت ذواتها منها، فكانت ذات الواجب مركبة وقد فرضت بسبب الحقيقة، ههنا بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينهما من المباشرة الموجبة، لامتناع الحمل.

وهذا هو المراد بقولهم: بسيط الحقيقة كل الأشياء، والحمل حمل الحقيقة والقيقة دون الحمل الشائع.

وقد تبين مما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شيء.

درس پنجاه و هشتم

(۵۸)

فصل سوم

در اینکه واجب الوجود ماهیتی ندارد

مسأله در مرحله وجود و امکان گذشت و در آنجا روشن گردید که هر شی‌ای که دارای ماهیت است ممکن می‌باشد و عکس (نقیض) آن چنین می‌شود که هر چیزی که ممکن نیست ماهیتی ندارد پس واجب بالذات (یعنی موجودیکه ذات او اقتضای وجود را دارد) ماهیتی ندارد و همچنین است ممتنع بالذات (که آن نیز ماهیتی ندارد).

و در مرحله وجوب و امکان، دلیل و حجت مشهور را که فلاسفه برای نفی ماهیت از واجب الوجود گفته‌اند گفتیم و حاصل آن اینکه اگر برای واجب بالذات جز وجودش ماهیتی می‌بود لازم می‌آمد که واجب الوجود به ملاحظه ذاتش نه موجود باشد و نه معدوم و در نتیجه در تلبس ذاتش بوجوب، نیاز به سبب و علتی پیدا می‌کرد و سبب، یا ذات پروردگار بود یا امر خارج از ذات و هر دو شق محال است. اما بودن ذات پروردگار سبب وجودش محال است برای اینکه بدیهی است که سبب از لحاظ وجود بر مسببش مقدم می‌باشد و در نتیجه، لازم می‌آید که ذات پروردگار به وجودش بر وجودش مقدم باشد و این نیز محال است.

اما بودن غیر ذات واجب الوجود سبب وجودش این نیز، محال است زیرا این، مستلزم معلولیت واجب بالذات برای غیر می‌باشد و در نتیجه، واجب الوجود بر ممکن الوجود می‌گردد

درحالیکه مفروض این است که او، واجب بالذات می‌باشد و این، خلاف مفروض است.
پس بودن واجب بالذات دارای ماهیت غیر از وجودش، محال می‌باشد و آن نیز
مطلوب بود.

نقض بر این برهان و پاسخ آن

این برهان، برهان تأثی بوده، اشکالی در آن نیست و نقض بر این برهان به ماهیت
موجود در ممکنات، صحیح نیست.

بیان نقض^(۱) اینکه فرض بودن ماهیت مفروض، علت فاعلی برای وجود واجب‌الوجود
اگر اقتضاء کند که ماهیت بر وجود معلولش تقدّم پیدا کند این اشکال به عینه در ماهیات
موجود برای ممکنات نیز متوجه می‌شود زیرا ماهیت ممکن، وجودش را قبول می‌کند و قابل،
مثل فاعل است در اینکه تقدّم آن، واجب است نسبت به چیزی که (و معلولی که) مستند به
آن است.

این نقض مردود است به اینکه تقدّم وجودی قابل بر مقبولش در مورد قابلی است که
آن علت مادی باشد پس علت مادی بر معلول خودش که مجموع صورت و ماده است مقدّم
می‌باشد. ولکن ما میدانیم که ماهیت موجود و قابل بودن ماهیت (برای وجود یا عدم) یک
اعتبار عقلی است که منشأ آن، تحلیل عقل است ممکن را به ماهیت و وجود و اتخاذ عقل،
ماهیت را موضوع وجود و وجود را محمول ماهیت و خلاصه کلام اینکه ماهیت، علت قابلی
برای وجود نیست. (تا لازم باشد تقدّم وجودی بر آن داشته باشد).

ولکن اگر ماهیت را علت فاعلی برای وجودش فرض کنیم لازم می‌آید که ماهیت،
علت حقیقی وجود بوده، حقیقتاً تقدّم بر وجود داشته باشد برای اینکه نیاز به علت وجود، نیاز
حقیقی است که ایجاب می‌کند علت حقیقی را بخلاف نیاز به قابل ماهوی که وجود را قبول
می‌کند زیرا نیاز به قابل ماهوی، اعتبار عقلی است و ماهیت در حقیقت، عارض بر وجود است
نه معروض وجود.

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۷ - تلویحات ص ۲۴ - اسفار ج ۱ ص ۹۸ و اسفار ج ۶ ص ۴۸ (شارح)

برهان دیگر برای نفی ماهیت از خداوند

حاصل این برهان^(۱) این است که وجود هنگامی که زائد بر ماهیت باشد ناچار ماهیت، تحت یکی از مقولات (ده گانه) واقع می شود و مسلماً این مقوله، مقوله جوهر است نه مقولات غرضی خواه، مقولات، منحصر در عدد معین نزد مشهور باشد یا غیر مشهور و یا زاید بر آن عدد باشد زیرا أغراض، هر کدام که باشند قائم به غیر خودشان هستند.

حال اگر ماهیت فرض شده در مورد خداوند اگر داخل در مقوله جوهر باشد ناچار باید به فصلی تخصص پیدا کند بعد از اینکه مشترک است با غیر خودش از انواع جوهر پس ماهیت، نیازمند مُخصّص است (تا در میان مشترکات در جوهر، ماهیت را خاص یک موجود کند) و نیز در نیاز بعضی از انواع جوهر به مخصّص و مرّجّح، شکی نیست و هنگامی که امکان تخصّص به فصل بر بعضی از انواع جوهری صحیح باشد همین امکان، بر جنس نیز صحیح است پس آنچه که بر بعضی از انواع که تحت جنس است جایز باشد بر خود جنس نیز جایز است و آنچه که بر جنس (از احکام و آثار)، ممتنع یا واجب است بر هر نوعی از انواع تحت جنس نیز، ممتنع یا واجب است.

پس اگر واجب الوجود تحت مقوله مثل (جوهر) داخل شود لازم می آید برای واجب الوجود به اعتبار جنس (جوهر و غیر آن) جهت امکانی باشد و در نتیجه، واجب نبوده، ممکن الوجود گردد و این، خلاف مفروض است که ما او را واجب الوجود فرض کردیم.

و هنگامی که ماهیت فرض شده در مورد خداوند محال باشد که تحت مقوله جوهر وارد شود پس محال است که واجب، دارای ماهیت باشد و این بود مطلوب ما.

از مطالب بالا واضح گردید که ضرورت وجود و وجوب وجود در واجب الوجود، ازلی است و این ضرورت، از حاق ذاتی که محض وجود است و ماهیتی ندارد انتزاع شده است.

۱- مطارحات ص ۳۹۱ و ص ۳۹۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۰۶ و ص ۱۰۸ - اسفار ج ۴ ص ۶ اسفار ج ۶ ص ۵۶ و ص

۵۷ - حکمة الاشراق ص ۶۱ و ص ۷۱. (شارح)

فصل چهارم

در اینکه واجب الوجود بسیط بوده مرکب از اجزاء خارجی و ذهنی نیست

در فصل سابق گذشت که برای واجب الوجود ماهیتی نیست^(۱) پس حذی ندارد و چون برای او حذی نیست پس اجزاء حذی از قبیل جنس و فصل برای او نیست و چون برای او جنس و فصلی نیست پس اجزاء خارجی از مائه خارجی و صورت خارجی برای او نیست زیرا ماده در ذهن همان جنس به شرط لا است و صورت در ذهن همان فصل بشرط لا است و همچنین برای خدا، اجزاء ذهنی از ماده عقلی و صورت عقلی نیست، ماده عقلی و صورت عقلی، همان جنس و فصل است که بشرط لا در بسائط خارجی مثل اعراض، اخذ شده‌اند.

و حاصل کلام اینکه اجزاء حذی از قبیل جنس و فصل و اجزاء خارجی از ماده خارجی و صورت خارجی و اجزاء ذهنی عقلی از ماده عقلی (مثل جنس) و صورت عقلی (مثل فصل) برای خدا وجود ندارد.

دلیل دوم بر بسیط بودن ذات خدا

اگر برای واجب الوجود، حزن باشد حتماً جزء در وجود، مقدم بر وجود واجب الوجود

بوده و واجب در وجود توقف بر آن جزء دارد زیرا بدیهی است که جزء مقدم بر کل در وجود بوده، کل در وجود متوقف بر جزء می باشد درحالیکه میدانیم متأخر بودن واجب و توقف آن بر غیر خودش، محال و ممتنع می باشد (زیرا با واجب الوجود بودن او سازگار نیست).

دلیل سوم بر بسط بودن ذات واجب الوجود

اگر ذات واجب الوجود مرکب از اجزاء می بود از سه حالت خارج نبود یا جمیع اجزاء آن به ملاحظه ذاتشان (بذواتها) از قبیل واجب اند و یا بعضی از اجزاء، واجب بالذات و برخی دیگر از آنها، ممکن هستند و یا اینکه جمیع آنها از قبیل ممکن هستند.

مسلماً حالت اول محال است زیرا اگر اجزاء ذات واجب الوجود به ملاحظه ذاتشان واجب باشند بین اجزائشان، امکان بالقیاس، محقق است چنانکه گذشت (که اجزاء در یک مرتبه، نسبت به هم امکان بالقیاس دارند) و بدیهی است که امکان بالقیاس با بودن اجزاء، اجزاء حقیقی برای مرکب حقیقی دارای وحدت حقیقی، منافات دارد زیرا در مقام ترکیب، واجب و لازم است که بین اجزاء آن، تعلق ذاتی وجود داشته تا به وسیله آن، امر جدیدی غیر از مجموع، محقق شده، برای آن امر جدید، اثری غیر از آثار هر یک از اجزاء، وجود داشته باشد، بدیهی است که این حالت، در ذات واجب الوجود محال می باشد.

حالت دوم نیز محال است زیرا لازمه آن احتیاج واجب بالذات، به شیء ممکن است علاوه بر این لازمه آن، این است که ماهیت در حقیقت واجب، داخل باشد به جهت آنچه که گذشت در مرحله وجوب و امکان که هر ممکنی برای آن ماهیتی است.

و حالت سوم نیز بعین دلیل بالا محال می باشد (زیرا لازمه این احتمال نیز این است که ماهیت در حقیقت واجب داخل شود).

عدم کفایت این براهین در نفی ترکیب

این براهین در نفی اجزای مقداری کافی نیستند همانطور که فلاسفه ذکر کرده اند زیرا اجزاء مقداری اجزاء بالقوه اند نه بالفعل چنانکه در بحث «کم» در مرحله جواهر و اعراض، این

مطلب گذشت (مراجعه کنید).

در نفی اجزاء مقداری از ذات واجب‌الوجود این‌گونه گفته شده: «اگر برای واجب‌الوجود جزء مقداری می‌بود این جزء، یا ممکن است یا واجب اگر ممکن باشد لازم می‌آید که جزء مقداری که ممکن است با کل آن (که واجب‌الوجود است) در حقیقت مخالف باشد و این نیز محال است و اگر واجب باشد، لازم می‌آید که واجب بالذات بالفعل، موجود نباشد بلکه بالقوه موجود باشد (زیرا اجزاء مقداری بالقوه‌اند نه بالفعل) و این نیز محال است»^(۱).

فروع

از جمله موارد ترکیب، اتصاف شی به هویت وجودی‌اش با سلب‌ها (و نقصانهای که در وجود آنها راه دارد) می‌باشد و این نوع از ترکیب نیز، از واجب‌الوجود نفی شده است. توضیح آن اینکه هر هویتی صحیح است که از آن شی‌ای به ملاحظه^۲ حذف وجودی آن هویت، سلب شود پس هویت، به ایجاب و سلب، تحضل پیدا می‌کند مثل انسان مثلاً گفته می‌شود او در حاق وجودش، انسان است و اسب، نیست و هر آنچه که چنین باشد پس او مرکب از ایجاب که عبارت از ثبوت خود شیء برای خود شیء و از سلب که نفی غیر خودش از خودش می‌باشد زیرا این دو حیثیت (حیثیت ثبوت شی‌ای برای خودش و نفی غیر خودش از خودش) با یکدیگر مغایر هستند پس هر هویت وجودی که از آن شی‌ای سلب شود مرکب می‌باشد.

و نتیجه آن به عکس نقیض چنین منعکس می‌شود که: «هر ذاتی که حقیقت بسیط دارد، کمال وجودی، از آن سلب نمی‌گردد».

واجب بالذات، وجود بحت و خالص است که عدم در ذات آن راه ندارد و هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌گردد زیرا هر کمال وجودی ممکن، معلولی است که از ناحیه علت،

افاضه و اعطاء شده است و علل نیز، منتهی به واجب بالذات است (پس او، معطی جمیع کمالات بر همه مخلوقات است) و معلوم است که معطی شیء فاقد آن شیء نمی تواند باشد پس برای خدائی که همه کمالات را به همه موجودات اعطا کرده است خود دارای آن کمالات می باشد بدون اینکه عدم در آن ناخلف شود پس حقیقت واجب الوجود، وجود بسیط بحت و خالص بوده، هیچ شیئی (از کمالات) از این حقیقت، مسلوب نیست و این است مطلوب ما.

اشکال:

برهان، اقامه شده که برای خدا، صفات سلبيه ای وجود ندارد مثل اینکه خدا جسم و جسمانی نیست، خدا، جوهر و غرض نیست و ... (هم چنانکه برای خدا، صفات ثبوتیه ای وجود دارد مثل علم - قدرت - اراده - تکلم و ... پس چگونه صحیح است ادعا شود که کمال وجودی از او سلب نمی شود؟ درحالی که میدانیم جسم بودن و جوهر بودن از جمله کمالات به شمار می رود و در اینجا از خداوند سلب گشته است).

پاسخ:

صفات سلبی، برگشت آنها به سلب نقائص و عدم آنها از ذات باری تعالی است و سلب سلب، خود، وجود است و سلب نقص، کمال وجود است چنانکه گفته شده است.

اشکال:

لازمه بیان سابق (که هیچ چیزی از کمالات از حقیقت بسیط واجب سلب نمی شود) این است که حمل بین واجب الوجود و بین هر موجود و کمال وجودی، صحیح است درحالی که لازمه آن عینیت واجب و ممکن است و خداوند از این نوع حملها و عینیتها، مبزا بوده و خلاف ضرورت است^(۱).

پاسخ

اگر وجودات ممکن، حمل بر ذات و جب الوجود بشود به نحو حمل شایع صناعی یعنی این وجودات ممکن با دو جهت ایجابی و سلبی اش و با دو حیثیت کمال و نقصش که این وجودات را مرکب ساخته است بر ذات باری تعالی صادق باشد نتیجه می شود که ذات واجب، مرکب است، در این صورت ایراد بالا متوجه می گردد برای اینکه ما ذات واجب را حقیقتی بسیط (و بسیط الحقیقه) میدانیم و این حمل، با بساطت حقیقی ذات واجب، سازگار نیست و این حمل، خلاف آن بساطت حقیقی ذات واجب است.

اما اگر این نظر را بگوئیم که خداوند به حقیقت بسیط اش، واجد کمال هر موجودی است به نحو اعلی و اشرف این، از قبیل واجد بودن علت است کمال معلول را با اینکه بین آن دو، مبنایی است که موجب محال بودن حمل بین آن دو است و این است مراد فلاسفه از قولشان: «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ» «حَقِيقَتِ بَسِيطِ در عین بساطت، جامع کمالات همه اشياء است» و این نوع از حمل بنام حمل «حقیقه» و «رقیقه» نامیده می شود و این نوع حمل، حمل شایع صناعی نیست:

و از مطالب سابق روشن گردید که واجب لذاته، تمامیت هر شیئی است (یعنی تمام کمالات وجودی هر شیئی را ذات باری تعالی دارد زیرا تمامیت هر شیء، به کمالات او است و خداوند این کمالات را در عین بسیط بودن ذاتش دارد).

خلاصه درس پنجاه و هشتم:

خداوند دارای ماهیت نیست علت آنرا سابقاً اینگونه بیان کردیم که هر شی‌ای که دارای ماهیت است ممکن می‌باشد و عکس نفیض آن چنین می‌شود که هر چیزی که ممکن نیست ماهیتی ندارد پس واجب بالذات ماهیتی ندارد، فلاسفه برای نفی ماهیت از واجب‌الوجود در مرحله وجود و امکان دلیل دیگری آورده‌اند و بر این دلیل نقضی وارد شده و از آن نیز پاسخ گفته‌اند.

تفصیل دلیل مذکور و نقض بر آن و پاسخ از آن نقض نیز در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید.

برهان دیگری برای اثبات نفی ماهیت از ذات باری تعالی بیان گردیده و توضیح آن در متن درس آمده است مراجعه نمایید.

با توجه به براهین فوق واجب‌الوجود ماهیتی ندارد پس حدی ندارد پس اجزاء حدی از قبیل جنس و فصل برای او نیست پس اجزاء خارجی از ماده خارجی و صورت خارجی برای او نیست. این دلیل اول بود برای اثبات بسیط بودن ذات خداوند و اما دلیل دوم اینکه اگر برای واجب‌الوجود جزئی باشد حتماً جزء در وجود مقدم بر وجود واجب‌الوجود بوده و واجب‌الوجود در وجود متوقف بر آن جزء دارد زیرا جزء مقدم بر کل وجود بوده و کل در وجود متوقف بر جزء می‌باشد درحالیکه می‌دانیم متأخر بودن واجب و توقف آن بر غیر خودش محال و ممتنع می‌باشد. دلیل سوم برای اثبات بسیط بودن ذات واجب‌الوجود اقامه شده به این نحو که ذات واجب‌الوجود اگر مرکب از اجزاء باشد از سه حال خارج نیست:

یا جمیع اجزاء آن به ملاحظه ذاتشان از قبیل واجب‌اند یا بعضی از اجزاء، واجب بالذات و برخی دیگر از آنها، ممکن هستند و یا اینکه جمیع آنها از قبیل ممکن هستند، مسلماً هر سه حالت درباره خداوند محال است و علت محالیت هر سه احتمال درباره خداوند در متن درس بیان گردیده مراجعه نمایید.

تذکر این نکته لازم است که براهین نام برده در نفی اجزای مقداری، کافی نیستند
تفصیل عدم کفایت و دلیل آن در متن درس ذکر شده است.

پس ذات باری تعالی هیچ ترکیبی در او راه ندارد حتی انصاف شیء به هویت
وجودی اش با سلب و نقصانهائی که در وجود آنها راه دارد در ذات باری تعالی تصور نمی شود
توضیح آن در متن درس بیان گردیده است مراجعه نمایید.

اشکال به اینکه چگونه صحیح است که ادعا شود که کمال وجودی از او سلب
نمی شود؟

پاسخ داده می شود به اینکه برگشت صفات سلبی به سلب نقائص و عدم آنها از ذات
باری تعالی است و سلب سلب، خود وجود و سلب نقض، کمال و جود است.

اشکال دیگری در این زمینه بیان و پاسخی از آن داده شده است تفصیل این اشکال
و پاسخ در متن درس آورده شده است.

پرسشها:

- ۱- اثبات اینکه ذات باری تعالی دارای ماهیت نیست بطریق عکس نقیض آنرا توضیح دهید.
- ۲- دلیل مشهور فلاسفه را برای نفی ماهیت از واجب‌الوجود بیان کنید.
- ۳- این نص را که: «فرض بودن ماهیت مفروض، علت فاعلی بر وجود واجب‌الوجود اگر اقتضاء کند که ماهیت بر وجود معلولش تقدّم پیدا کند این اشکال به عینه در ماهیات موجود برای ممکنات نیز متوجه می‌شود» توجیه کرده، پاسخ را نیز بیان کنید.
- ۴- این برهان را برای اثبات نفی ماهیت در ذات واجب‌الوجود به اینکه اگر خداوند دارای ماهیت باشد داخل تحت مقوله جوهر بوده و در نتیجه ذات واجب‌الوجود دارای جهت امکانی می‌گردد و واجب نبوده، ممکن‌الوجود می‌شود و این نیز محال است» توضیح داده و بیان کنید.
- ۵- چرا ذات خداوند، بسیط بوده، مرکب از اجزاء ذهنی و خارجی نیست.
- ۶- دلیل دوم بر بسیط بودن ذات خداوند را توضیح دهید.
- ۷- دلیل سوم بر بسیط بودن ذات خداوند را بیان نمایید.
- ۸- آیا براهین اثبات بسیط بودن ذات پروردگار در نفی اجزاء مقداری کافی هستند یا نیستند در هر صورت چرا؟
- ۹- آیا میدانید که این نوع ترکیب یعنی ائصاف شیء به هویت وجودش با سلبها چرا؟ از ذات واجب‌الوجود نفی شده است؟ آنرا توضیح دهید.
- ۱۰- دو اشکال در بسیط بودن ذات خداوند در ذیل درس مطرح گشته اند و اشکال را توضیح و پاسخ از آن دو را نیز بیان نمایید.

الدَّرْسُ الثَّاسِعُ وَالْخَمْسُونَ

(٥٩)

الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته
وأنه لا شريك له في وجوب الوجود

قَدْ تَبَيَّنَ فِي الْفُصُولِ السَّابِقَةِ أَنَّ ذَاتَ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ عَيْنَ الْوُجُودِ الَّذِي لَا مَاهِيَّةَ لَهُ وَلَا جِزءَ عَدَمِيٍّ فِيهِ، فَهُوَ صِرْفُ الْوُجُودِ، وَصِرْفُ الشَّيْءِ وَاحِدٌ بِالْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ الَّتِي لَا تَشْتَقِي وَلَا تَتَكَبَّرُ، إِذْ لَا تَتَحَقَّقُ كَثْرَةٌ إِلَّا بِتَمَيُّزِ أَحَادِهَا، بِاخْتِصَاصِ كُلِّ مِنْهَا بِمَعْنَى لَا يُوْجَدُ فِي غَيْرِهِ، وَهُوَ يَنَاقِي الصَّرَافَةَ، فَكُلُّ مَا فَرَضْتُ لَهُ ثَانِيًا عَادَ أَوَّلًا، فَالْوَاجِبُ لِدَاتِهِ وَاحِدٌ لِدَاتِهِ، كَمَا أَنَّهُ مُوْجُودٌ بِذَاتِهِ وَاجِبٌ لِدَاتِهِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَ لَعَلَّ هَذَا هُوَ مَرَادُ الشَّيْخِ بِقَوْلِهِ فِي التَّعْلِيلَاتِ: «وُجُودُ الْوَاجِبِ عَيْنَ هُوَيْتِهِ، فَكَوْنُهُ مُوْجُودًا عَيْنَ كَوْنِهِ هُوَ، فَلَا مَوْجُودَ وَجُودِ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ لَغَيْرِهِ». انْتَهَى

بِهَؤُلَاءِ آخِرُ: لَوْ تَعَدَّدَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ كَانَ يُفَرِّضُ وَاجِبَانِ بِالذَّاتِ وَكَانَ رُجُوبُ الْوُجُودِ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا وَكَانَ تَمَيُّزُهُمَا بِأَمْرِ وَزَاءٍ الْمَعْنَى الْمَشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا فَإِنْ كَانَ دَاخِلًا فِي الذَّاتِ لَرِمَ التَّرَكُّبُ وَهُوَ يَنَاقِي وَجُوبَ الْوُجُودِ، وَإِنْ كَانَ خَارِجًا مِنْهَا كَانَ عَرَضِيًّا مَعْلُومًا فَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا لِلذَّاتِ كَانَتِ الذَّاتُ مُتَقَدِّمَةً عَلَى تَمَيُّزِهَا بِالْوُجُودِ وَلَا ذَاتَ قَبْلَ التَّمَيُّزِ فَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا لَغَيْرِهِ كَانَتِ الذَّاتُ مُفْتَقِرَةً فِي تَمَيُّزِهَا إِلَى غَيْرِهَا وَهُوَ مُحَالٌ، فَتَعَدُّدُ

واجب الوجود علی جمیع تقادیر محال.

و اورد علیہ الشبهة المنسوبة إلى ابن کمونة - و فی الأسفار أن أول من ذکرها الشيخ الأشراق فی المطارحات ثم ذکرها ابن کمونة، و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته و اشتهرت بأحمد - بأنه لم یجوز أن یكون هناك ماهیتان بسیطان مجهولتا الکنه متباينتان بتمام الذات و یكون قول الوجود علیهما قولاً عرضياً.

و هذه الشبهة كما تجرى علی القول بأصاله الماهية المنسوب إلى الأشراقین تجرى علی القول بأصاله الوجود و كون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشائین. و الحجّة مبنیة علی أصالة الوجود و كونه حقيقة واحدة مشکكة ذات مراتب مختلفة.

واجب عن الشبهة بأنها مبنیة علی انتزاع مفهوم واحد من مضادین كثيرة متباينة بماهی كثيرة متباينة و هو محال.

برهان آخر: لو تعدد الواجب بالذات و كان هناك واجبان بالذات متلاً كان بينهما الإمكان بالقياس من غير أن یكون بينهما علاقة ذاتية لزومية. لأنها لا تتحقق بین الشئین إلا مع كون احدهما علّة و الآخر معلولاً او كونها معلولين لعلّة ثالثة و المعلولية تناف و وجوب الوجود بالذات.

فاذن لكل واحد منهما حظ من الوجود و مرتبة من الكمال لیس للآخر فذات كل منهما بذاته و اجد لشيء من الوجود و فاقد لشيء منه و قد تقدم أنه تركب مستحيل علی الواجب بالذات.

برهان آخر: ذكره الفارابی فی القصص «وجوب الوجود لا ینقسم بالحمل علی كثيرین مختلفین بالعدد و إلا لكان معلولاً».

ولعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم یكن الكثرة مقتضى ذاته لاستلزامه أن لا یوجد له مصداق. اذ كل ما فرض مصداقاً له كان كثيراً و الكثير لا یتحقق إلا بأحاد، و اذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير. و اذ لا كثير فلا مصداق له و المفروض أنه واجب بالذات.

فیقول أن تكون الكثرة مقتضى غيره، و هو محال. لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذى لا یجامع الوجوب الذاتى.

الفصل السادس

في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته والله لأرب سواه

الفصل البالغ والتدبير الدقيق العلمي يعطى أن أجزاء عالمنا المشهود، وهو عالم الطبيعة، مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلوية والسفلية وأفعالها وإنفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك، فلا نجد خللاً ما موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره وقد تقدم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيديه ذلك.

فلكل حادث من كينونية أو فعل أو انفعال استناد إلى مجموع العالم، ويستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة والنظام الواسع الجارى فيه واحد. فهذا أصل.

ثم إن المتحصل مما تقدم من المباحث وما شأني أن هذا العالم المادى معلول لعالم نورى مجزئ عن المادة متقدس عن القوة، وأن بين العلة والمعلول سببية وجودية بها يحكى المعلول بحاله من الكمال الوجودى بحسب مرتبته الكمال الوجودى المتحقق في العلة بنحو أعلى وأشرف. والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقلية مجزئة بعضها فوق بعض حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره.

ويستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام الجارى في العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانحاً له هو مبدأ هذا النظام وينتهى إلى نظام رباتى في علمه تعالى هو مبدأ الكل، وهذا أيضاً أصل.

ومن الضرورى أيضاً أن علة علة الشيء، علة لذلك الشيء، وأن معلول معلول الشيء، معلول لذلك الشيء. وإذا كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى، فكل موجود كميها

فَرَضَ فَهُوَ أَثَرُهُ وَ لَيْسَ فِي الْعَيْنِ إِلَّا وَجُودُ جَوَاهِرٍ وَ أَثَارُهَا وَ النَّسَبُ وَ الزَّوَابِطُ الَّتِي بَيْنَهَا،
وَلَا مُسْتَقِلَّ فِي وَجُودِهِ إِلَّا الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ وَلَا مُفِضٌ لِلْوُجُودِ إِلَّا هُوَ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى هُوَ الْخَبْرِيُّ لِهَذَا النِّظَامِ الْجَارِي فِي نَشْأَتِنَا
الْمُشْهُودَةِ وَ الْمَدِيرِ بِهَذَا التَّدْبِيرِ الْعَامِّ الْمَظِلِّ عَلَى أَجْزَاءِ الْعَالَمِ. وَ كَذَا النِّظَامَاتُ الْعَقْلِيَّةُ
التَّوْرِيَّةُ الَّتِي قَوْفُ هَذَا النِّظَامِ وَ بِحِذَائِهِ عَلَى مَا يَلِيْقُ بِحَالِ كُلِّ مِنْهَا حَسَبَ مَالِهِ مِنْ مَرْتَبَةِ
الْوُجُودِ. فَالْوَاجِبُ لِذَاتِهِ رَبٌّ لِلْعَالَمِ مُدَبِّرٌ لِأَمْرِهِ بِالْإِعْجَادِ بَعْدَ الْإِعْجَادِ، وَ لَيْسَ لِلْعَالَمِ التَّوَسُّطُ
إِلَّا أَنَّهُا مَسْحُورَةٌ لِلتَّوَسُّطِ مِنْ غَيْرِ اسْتِقْلَالٍ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ فَرَنَ الْحَالِ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَالَمِ رَبٌّ
غَيْرُهُ لَا وَاحِدٌ وَلَا كَثِيرٌ.

عَلَى أَنَّهُ لَوْ فَرَضَ كَثْرَةُ الْأَرْبَابِ الْمُدَبِّرِينَ لِأَمْرِ الْعَالَمِ، كَمَا يَقُولُ بِهِ الْوَلَيْيَّةُ، أَذْنَى ذَلِكَ
إِلَى الْحَالِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى وَ هِيَ فُسَادُ النِّظَامِ.

بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الْكَثْرَةَ لَا تَنْتَحِقُ إِلَّا بِالْأَحَادِ وَلَا أَحَادٌ إِلَّا مَعَ تَغْيِيرِ الْعُضْ مِنْ الْبَعْضِ
وَلَا يُمْرُ تَغْيِيرٌ إِلَّا - بِإِسْتِهَالِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ الْكَثْرَةِ عَلَى جِهَةٍ ذَاتِيَّةٍ يَقْدُهَا الْوَاحِدُ الْآخَرُ
فَيُغَيِّرُ بِذَلِكَ الْآخَرَ وَ يَتَغَيَّرُ بِهِ، كُلُّ ذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ. وَ التَّخَيُّجَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَ فِعْلِهِ تَقْضِي
بِظُهُورِ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الْفَاعِلَيْنِ حَسَبَ مَا بَيْنَ الْفَاعِلَيْنِ. فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ، سَوَاءً
اجْتَمَعُوا عَلَى فِعْلٍ وَاحِدٍ أَوْ كَانَ لِكُلِّ جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ النِّظَامِ الْعَالَمِيِّ الْعَامِّ رَبٌّ مُسْتَقِلٌّ فِي
رَبُوبِيَّتِهِ كَرَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ رَبِّ الْإِنْسَانِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ، أَذْنَى ذَلِكَ إِلَى فُسَادِ النِّظَامِ وَ
التَّدَافُعِ بَيْنَ أَجْزَائِهِ، وَ وَحْدَةُ النِّظَامِ وَ التَّلَازُمُ الْمُسْتَمِرُّ بَيْنَ أَجْزَائِهِ تَدْفَعُهُ.

فَإِنْ قِيلَ: أَحْكَامُ النِّظَامِ وَ إِتْقَانُهُ الْعَجِيبُ الْحَاكِمُ بَيْنَ أَجْزَائِهِ يَشْهَدُ أَنَّ التَّدْبِيرَ
الْجَارِي تَدْبِيرٌ عَنْ عِلْمٍ وَ الْأَصُولُ الْحِكْمِيَّةُ الْقَاضِيَةُ بِاسْتِنَادِ الْعَالَمِ الْمَشْهُودِ إِلَى عِلَلٍ مُجَرَّدَةٍ
عَالِمَةٍ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ. فَهَبْ أَنَّ الْأَرْبَابَ الْمُفَرَّضِينَ مَكْثَرَةُ الذُّوَاتِ وَ مُتَغَايِرَتُهَا وَ يُؤَدِّي ذَلِكَ
بِالطَّبَعِ إِلَى اخْتِلَافِ الْأَفْعَالِ وَ تَدَافُعِهَا، لَكِنْ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَتَوَاطَعُوا عَلَى التَّسْلَامِ وَ هُمْ عَقْلَاءُ
وَ يَتَوَاطَعُوا عَلَى التَّلَازُمِ رِعَايَةً لِمَصْلَحَةِ النِّظَامِ الْوَاحِدِ وَ تَحْفَظًا عَلَى بَقَائِهِ.

قُلْتُ: لِأَرْبَبِ أَنَّ الْعُلُومَ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا الْعَقْلَاءُ أَعْمَالَهُمْ صُورٌ عِلْمِيَّةٌ وَ قَوَانِينُ كَلِمِيَّةٌ
مَأْخُودَةٌ مِنَ النِّظَامِ الْخَارِجِيِّ الْجَارِي فِي الْعَالَمِ، فَلِنِظَامِ الْخَارِجِيِّ نَوْعٌ تَقَدَّمَ عَلَى تِلْكَ الصُّورِ

الْعِلْمِيَّةِ وَالْقَوَانِينِ الْكَلْبِيَّةِ وَهِيَ تَابِعَةٌ لَهُ.

فَمِنْ هَذَا النَّظَامِ الْخَارِجِيِّ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ فِعْلٌ أُولَئِكَ الْأَرْيَابِ الْمَفْرُوضِينَ، وَمِنْ
الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَتَأَثَّرَ الْفَاعِلُ فِي فِعْلِهِ عَنِ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُنْتَزَعَةِ عَنْ فِعْلِهِ الْمَتَأَخَّرَةِ عَنِ الْفِعْلِ.
فَإِنْ قِيلَ: هَبْ أَنَّ الْأَرْيَابَ الْمَفْرُوضِينَ الْفَاعِلِينَ لِلنَّظَامِ الْخَارِجِيِّ لَا يَتَّبِعُونَ فِي فِعْلِهِمْ
الصُّورَ الْعِلْمِيَّةَ الْمُنْتَزَعَةَ عَنِ الْفِعْلِ وَهِيَ عُلُومٌ ذَهَبِيَّةٌ حُصُولِيَّةٌ تَابِعَةٌ لِلْمَعْلُومِ، لَكِنَّ الْأَرْيَابَ
الْمَفْرُوضِينَ فَوَاعِلٌ عِلْمِيَّةٌ لَهُمْ عِلْمٌ يَفْعَلُهُمْ فِي مَرْتَبَةِ ذَوَاتِهِمْ قَبْلَ الْفِعْلِ. فَلَيْمَ لَا يَجُوزُ تَوَاطُّوهُمْ
عَلَى التَّسَالُمِ وَتَوَافُقِهِمْ عَلَى التَّلَاوُمِ فِي الْعِلْمِ قَبْلَ الْفِعْلِ.

قُلْتُ: عِلْمُ الْفَاعِلِ الْعِلْمِيُّ يَفْعَلُهُ قَبْلَ الْإِبْجَادِ - كَمَا سَيَجِيءُ - وَقَدْ تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ
- عِلْمٌ حُضُورِيٌّ، مَلَائِكَةٌ وَجَدَانِ الْعِلَّةِ كَمَا لُ الْمَعْلُولِ يَنْحَوُّ أَعْلَى وَأَشْرَفَ وَالسَّنَخِيَّةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ
وَمَعْلُولِهَا. وَفَرَضَ تَوَاطُّو الْأَرْيَابِ وَتَوَافُقِهِمْ فِي مَرْتَبَةِ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْعِلْمِ الْغَاءِ مِنْهُمْ لِمَا فِي
وُجُودَاتِهِمْ مِنَ التَّكْثُرِ وَالتَّغَايُرِ، وَقَدْ فَرَضَ أَنَّ رُجُودَاتِهِمْ مُتَكَثِرَةٌ مُتَغَايِرَةٌ، هَذَا خَلْفٌ.

درس پنجاه و نهم

(۵۹)

فصل پنجم

در توحید واجب لذاته و اینکه برای او در وجوب وجود، شریکی نیست

(در اثبات توحید در این فصل چهار برهان ذکر شده است^(۱)):

برهان اول:

در فصول سابق روشن گردید که ذات وجب لذاته، عین وجودی است که نه ماهیت دارد و نه عدمی جزء آن می‌باشد پس او، صرف وجود است و صرف شیء، واحد بوده به وحدت حقّه که نه دوئیت را می‌پذیرد و نه تکثر را زیرا کثرت، محقق نمی‌شود مگر به تمیز آحادش به این ترتیب که هر یک از این آحاد، مختص است به معنائی که در غیر این آحاد موجود نمی‌گردد و این، با صرافت (یعنی صرف شیء بودن) منافات دارد پس (بناء بر صرافت

۱- الهیات شفا مقاله اول فصل هفتم، مقاله پنجم فصل پنجم - تلویحات ص ۳۶ و ص ۳۵ - قیسات ص ۷۶
التحصيل ص ۵۰۶ و ص ۵۷۰ - اسفار ج ۱ ص ۱۲۹ و ص ۱۳۵ و ص ۱۳۷. (شارح)

وجود واجب) هر آنچه را که دومی فرض کردی برمی‌گردد به اول (و در غیر این صورت صرافت وجود خدشه‌دار می‌شود) پس واجب لذاته، واحد لذاته می‌باشد همانطور که موجود است بذاته، واجب است لذاته و این است مطلوب ما.

و شاید همین، مراد شیخ‌الزئیس در تعلیقات است آنجا که مینویسد:
 «وَجُودُ الْوَاجِبِ غَيْنٌ هُوَيْتُهُ فَكَوْنُهُ مَوْجُوداً غَيْنٌ كَوْنُهُ هُوَ فَلَا يُوْجَدُ وَجُودُ الْوَاجِبِ لَذَاتِهِ لَغَيْرِهِ لِتَهْيٍ» یعنی «وجود واجب عین هویت او است پس موجود بودن واجب، عین هویت‌اش می‌باشد و در نتیجه، وجود واجب لذاته برای غیر خودش موجود نمی‌شود».

برهان دوم:

اگر فرض کنیم واجب بالذات، متعدّد باشد مثل اینکه دو تا واجب بالذات فرض شود و هر دو، در وجوب وجود، مشترک باشند و تمیّز بین آن دو به امری باشد ماورای معنای مشترک بین آن دو، (که وجوب وجود می‌باشد).

این امر که باعث تمیّز آن دو واجب از یکدیگر است از چند فرض خارج نیست: اگر داخل در ذات واجب باشد ترکیب در ذات واجب لازم می‌آید و آن، مسلماً با وجوب وجود منافات دارد و اگر خارج از ذات باشد ناچار عرضی بوده، داری علّت می‌باشد و علّت این امر عرضی اگر ذات واجب باشد لازم می‌آید ذات واجب (که علّت است) بر تمیّز ذات به وجود (که معلول است) مقدّم باشد درحالی‌که قبل از تمیّز به وجود، ذاتی نیست و این نیز، محال است و اگر این امر عرضی، معلول غیر ذات واجب باشد ذات در تمیّزش محتاج غیر ذات می‌باشد و آن نیز محال است پس تعدّد واجب‌الوجود بر جمیع فروض گذشته محال می‌باشد.

شبهه ابن کمونه^(۱) در برهان بالا و پاسخ آن

بر برهان بالا، شبهه منسوب به «ابن کمونه» وارد شده است^(۲) و صدر المتألهین (ره) در اسفار می نویسد:

اولین کسی که این شبهه را ذکر کرده، شیخ اشراق در کتاب «مطارحات» می باشد و به دنبال او، ابن کمونه که از جمله شراح کلام شیخ الاشراق می باشد در برخی از مصنفاتش این شبهه را ذکر کرده و شبهه، بنام او معروف گردیده است.

شبهه «ابن کمونه» این است که برای چه جایز نباشد اینکه برای واجب الوجود، دو ماهیت بسیط که کنه هر دو، مجهول بوده، با تمام ذات با یکدیگر متباین باشند وجود داشته باشد و اطلاق (و حمل) وجود بر دو ماهیت متباین، از قبیل اطلاق (و حمل و قول) غرضی است.

و این شبهه همانطور که بنابر اصالت ماهیت که منسوب با شراقیین است جاری می شود و همچنین بنابر قول به اصالت وجود و اینکه وجودات، حقائق بسیط، متباین به تمام ذات هستند که منسوب به فلاسفه مشاء می باشد جاری می گردد.

و اما استدلال (در برهان دوم) مبنی است بر اصالت وجود و اینکه وجود، حقیقت واحد قابل تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف است (و از این رو شبهه فوق بر آن وارد نمی گردد زیرا براساس استدلال بالا، وجود و وجوب وجود که مشترک میان آن دو واجب مفروض هستند ناگزیر ذاتی آن دو واجب خواهد بود و می توان آنرا یک امر غرضی و بیرون از ذات اعتبار نمود)

۱- ابن کمونه عزالدوله سعد بن منصور اسرانیلی از تألیفات او: شرح تلویحات سهروردی شیخ اشراق - تنقیح الابحاث فی البحث عن الملل الثلاث - شرح اشارات، شیخ الزئیس ابوعلی سینا آن را بنام فرزندش شمس الدین صاحب دیوان الممالک تألیف نمود - کتاب دیگری دارد بنام تنقیح الابحاث در ابطال دین مسیح و یهود (لغت نامه دهخدا ماده ابن کمونه) (شارح)

۲- مطارحات ص ۳۹۳ و ص ۳۹۵ - اسفار ج ۱ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۳ و ج ۶ ص ۵۸ و ص ۶۰ - مبداء و معاد ص ۵۳ (شارح)

پس این شبهه، بر مبنای اصالت وجود وارد نمی‌گردد و اما بناء بر مبنای اصالت ماهیت نیز برخی از آن پاسخ گفته‌اند به این ترتیب که: این شبهه، مبتنی است بر انتزاع یک مفهوم (مثل وجود) از مصادیق کثیر و متباین از این جهت که کثیر و متباین هستند و این نیز محال است.

برهان سوم

اگر واجب بالذات متعدّد بوده در اینجا دو واجب بالذات مثلاً موجود باشد طبعاً بین آن دو، امکان بالقیاس خواهد بود بدون اینکه بین آن دو، علاقه ذاتی لزومی، موجود باشد زیرا علاقه ذاتی لزومی بین دو چیز، محقق نمی‌شود مگر با بودن یکی از آن دو، علت و دیگری، معلول، یا بودن هر دو، معلول علت سومی و بدیهی است که معلول (بهر صورت که می‌خواهد باشد) با وجوب وجود بالذات منافات دارد.

پس در این حال برای هر یک از آن دو واجب بالذات، حظی از وجود، هست و مرتبه‌ای از کمال وجود را دارد (و در نتیجه، واجب بالذات به موجود مرکب برمی‌گردد) و سابقاً گذشت که ترکیب بر واجب بالذات (عقلاً) محال و ممتنع می‌باشد (زیرا با وجوب وجود سازگار نیست).

برهان چهارم:

این برهان را فارابی در فصوص^(۱) بیان کرده است و عبارت آن چنین است:

«وجوب الوجود لا یَقَرُّمُ بِالْحَمْلِ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُخْتَلِفِينَ بِالْعَدَدِ وَ إِلَّا لَكَانَ مَعْلُولاً»

«وجوب وجود (در واجب بالذات) با حمل بر کثیرین که از لحاظ عدد، مختلف هستند منقسم نمی‌گردد»^(۲) (تا واجب بالذات متعدّد پدید آید) وگرنه وجوب وجود معلول می‌باشد (و بدیهی

۱- فصوص الحکم فصل هشتم. (شارح)

۲- اسفار ج ۶ ص ۶۲ و ص ۶۳ - مقاومات ص ۷۱۸ و ص ۱۸۹. (شارح)

است که معلول شدن واجب بالذات، با واجب بالذات بودنش، سازگار نیست).
و شاید مراد فارابی (از عبارت بالا) این است که اگر واجب بالذات، متعدّد باشد کثرت، مقتضای ذات واجب الوجود نمی باشد برای اینکه اگر چنین اقتضائی در بین باشد برای واجب بالذات، مصداقی موجود نمی شود زیرا هر آنچه را که فرض شود مصداق برای واجب بالذات کثیر می باشد و کثیر نیز محقق نمی شود مگر به آحاد و از آنجا که واحدی نیست که مصداق برای واجب بالذات باشد پس کثیر، محقق نیست و هنگامی که کثیر محقق نباشد در نتیجه برای واجب بالذات مصداقی نیست درحالی که مفروض این است که او واجب بالذات است پس باقی می ماند این احتمال که کثرت، مقتضای غیر واجب بالذات است و آن نیز محال است زیرا این اقتضاء مستلزم احتیاج به غیر است که با وجود ذاتی او قابل جمع نیست.

فصل ششم

در توحید واجب لذاته در ربوبیتش و اینکه جز او ربی نیست^(۱)

بررسی کامل و تدبّر دقیق علمی، ما را به این حقیقت راهنمایی می‌کند که اجزاء علوی (از فلکیات و کواکب)^(۲) و اجزاء سفلی (از طبایع و عناصر)^(۳) برخی از آنها در رابطه با برخی دیگر قرار گرفته، افعال و انفعالات و حوادث مترتب بر اینها همه مرتبط با یکدیگر می‌باشند، پس تو در میان این اجزاء موجودی را نمی‌یابی، که از لحاظ پیدایش (کینونت) و تأثیر و تأثر و... در ارتباط با غیر خودش نباشد، و در مباحث حرکت جوهریه گذشت، مطالبی که این حقیقت را تأیید می‌کرد.

پس برای هر حادثی، از قبیل پیدایش یا فعل یا انفعال و ... استناد به مجموع عالم وجود دارد، و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود، که بین اجزاء عالم یکنوع از وحدت وجود داشته، و نظام وسیع جاری در این عالم، نظام واحد بوده و وحدت نظام، اصلی است معتبر.

حاصل مطالب گذشته، و آینده این است که این عالم مادی، معلول عالم نوری می‌باشد که مجرد از ماده بوده، از قوه مبزا است و نیز معلوم گشت که سنخیت وجودی بین

۱- اسفار ج ۶ ص ۹۲ و ص ۹۴ و ص ۱۰۰ و ج ۵ ص ۲۴۹- مبدأ و معاد ص ۵۵ و ص ۵۸ و ص ۶۴- التجّاه ص

۱۳۶ و ص ۱۳۸- قیسات ص ۳۴۰ و ص ۴۱۳ و ص ۴۱۴- التحصیل ص ۶۵۶ (شارح)

۳۰۲- فرهنگ معارف اسلامی ج ۳ ص ۲۵۹. (شارح)

علت و معلول برقرار است، بطوریکه معلول به حسب مرتبه کمال وجودی که آنرا دارا است، بنحو اعلی و اشرف حکایت از کمال وجودی متحقق در علت می‌کند.

و این حکم جریان دارد اگر در عالم نوری علل عقلی مجزئی بوده که برخی از آنها فوق بعضی می‌باشد تا منتهی شود به واجب لذاته (جُلْ ذِکْرُهُ)

و از این مطالب نتیجه گرفته می‌شود، که فوق این نظام جاری در عالم مشهود نظام عقلی نوری بوده، مسانخ با نظام عالم مشهود که مبدء آن نیز می‌باشد و این نظام عقلی نوری (نیز بنوبه خود) منتهی به نظام ربانی موجود در علم پروردگار می‌گردد که مبدء بیدایش کل موجودات و ممکنات می‌باشد و این نیز اصلی است معتبر.

و نیز بدیهی است که علت علت شیء، علت این شیء نیز هست و اینکه معلول معلول شیء، معلول این شیء نیز هست.

و چون علل، منتهی به واجب لذاته می‌گردد، پس هر موجودی بهر کیفیتی که فرض شود اثر واجب لذاته می‌باشد، و در خارج جز وجود جواهر، و آثار آن و نسبت و روابطی که بین جواهر و آثار آنها است وجود ندارد.

و در میان این همه موجودات، موجود مستقل جز وجود واجب بالذات نیست و اضافه کننده در وجود (برای همه موجودات و مخلوقات و ممکنات) جز او موجود نمی‌باشد.

از مطالب سابق روشن گردید که واجب لذاته مجری نظام جاری در عالم (و نشأت) مشهود ما می‌باشد، و تنها او است مدبّر اصلی تدبیر عالم موجود در عالم و همه اجزای این عالم سایه او می‌باشد، و همچنین مجری نظام‌های عقلی نوری که فوق نظام عالم مشهود است و در مقابل این نظام قرار دارد، واجب لذاته هست به مقداری که هر یک از نظام‌ها، و موجودات داخل در این نظام‌ها، به حسب مرتبه وجود لایق خود، کسب فیض از او می‌نمایند.

پس واجب لذاته پرورش دهنده، و رب عالم بوده و امور آن را با ایجاد بعد از ایجاد تدبیر می‌نماید، و برای علل متوسط در این بین، شائی نیست جز اینکه مستخرند به جهت واسطه فیض بودن و عدم استقلال در علت و این است مطلوب ما پس محال است در عالم، ربی غیر او باشد نه واحد و نه کثیر.

بطلان قول وثنیون^(۱)

اگر قول وثنیون را که عبارت از کثرت خدایان، که مدبرین این عالم هستند فرض کنیم لازمه آن علاوه بر مطالب بالا موجب فساد نظام است، که آن نیز محال می باشد.

توضیح اینکه کثرت جز به آحاد، محقق نمی شود و آحاد نیز جز با تمیز بعضی از آحاد از بعضی دیگر محقق نمی شود و تمیز نیز تمام نمی شود مگر به اشتغال هر واحدی از آحاد کثرت بر جهتی که واحد دیگر، آن را فاقد است پس با این جهت، ذاتی این واحد با آن واحد، بینشان مغایرت ذاتی وجود داشته، متمایز از هم می باشند، و همه این مطالب، ضروری و بدیهی است، و سختی بین فاعل و فعلش اقتضاء می کند همان نحو مغایرتی که بین دو فاعل هست میان فعل آن دو فاعل نیز برقرار باشد پس اگر ارباب (و خدایان) متعدّد و متفرّق داشته باشیم خواه اینکه همه آنها اجتماع بر یک فعل بکنند، یا اینکه هر یک از آنها به طور مستقل تدبیر گوشه ای از نظام جهانی عام و فرگیر را به عهده داشته باشند مثل پروردگار آسمان و پروردگار انسان و غیر اینها از خدایان منتهی به فساد نظام و موجب تدافع واقع بین اجزای آن نظام می گردد، درحالی که وحدت نظام و تلازم مستمّر موجود بین اجزای آن، ابطالان قول «وثنیون» را بخوبی اثبات می کند.

اشکال:

استحکام نظام و استواری عجیب حاکم بین اجزاء آن، گواه این است، که تدبیر جاری موجود، تدبیری است، از روی علم و اصول براساس حکمت و مصلحت که حکم می کند به اینکه عالم مشهود، مستند به علل مجزیه دارای علم می باشد.

می پذیریم که فرض کثرت خدایان، خدایانی که از لحاظ ذاتشان متعدّد بوده و متغایر می باشند، طبعاً منتهی به اختلاف افعال و تدافع آنها می گردد و لکن چه مانعی وجود دارد که

۱- «فرقه مانوته و دیصانیه از ثنوتیه قائل اند بر اینکه فاعل خیر، نور و فاعل شر، ظلمت - گروه محسوس از این طائفه اند، گویند فاعل خیر بودن و فاعل شر، اهریمن و مقصود از آنها از اهریمن، شیطان است (شارح).

این خدایان توافق بر تسالم بنمایند چون، آنها عقلاء هستند مانمی نیست از اینکه توافق کنند، بر ملایمت و موافقت با یکدیگر به جهت مصلحت نظام واحد و به جهت محافظت بر بقاء نظام.

پاسخ:

شکی نیست که علومی که اعمال عقلاء مبنی بر آنها صادر می‌گردد از قبیل صور علمی و قوانین کلی هستند که از نظام خارجی جاری در عالم اخذ شده است پس برای نظام خارجی، یک نوع تقدیمی برای این صور علمی و قوانین کلی وجود دارد و این صور علمی و قوانین کلی تابع آن نظام خارجی است.

و نیز معلوم است که این نظام خارجی، بوجود خارجی‌اش فعل این خدایان مفروض می‌باشد و محال است که فاعل در فعلش متأثر از صور علمی باشد که این صور از فعلش انتزاع شده و متأخر از آن باشد.

اشکال:

تسلیم می‌شویم و می‌پذیریم که خدایان مفروض که در نظام خارجی فاعلیت دارند در فعلشان تبعیت نمی‌کنند از صور علمیه‌ایکه از فعل انتزاع شده‌اند صور علمیه‌ای که علوم ذهنی و حصولی بوده، تابع معلوم می‌باشند و لکن خدایان مفروض، فاعل‌های دارای علم بوده، برای آنان علم به فعلشان در مرتبه ذاتشان قبل از فعل وجود دارد، پس برای چه توافق آنان بر تسالم و توافق بر سازش و ملایمت در علم قبل از فعل، جایز نباشد؟

پاسخ:

علم فاعل دارای علم به فعلش، قبل از ایجاد فعل، چنانکه بزودی خواهد آمد و سابقاً نیز به آن اشاره کردیم، علم حضوری است و ملاک (و معیار) علم حضوری، دو چیز است: **اَوَّل** واجد بودن علمت، کمال معلول را به نحو اعلی و اشرف.

دوم سنخیت بین علت و معلولش.

و فرض توافق خدایان مفروض و توافق آنها در مرتبه این معنی از علم حضوری به معنای الفاء تکثر و تغایر، در وجودشان می باشد و حال آنکه فرض شد که وجودات آنها متکثر و متغایر است و این خلف (یعنی خلاف فرض) است.

خلاصه درس پنجاه و نهم:

در اثبات توحید ذاتی پروردگار مرحوم استاد علامه چهار برهان از بزرگان فلاسفه، اقامه کرده است و ضمناً در این مسأله شبهه ابن‌کثونه مطرح گشته و از آن نیز پاسخ داده است. تفصیل این چهار برهان در متن درس ذکر گردیده، مراجعه نمایید.

و خداوند در ربوبیتش نیز واحد و جز او ربی نیست زیرا فوق این نظام جاری در عالم مشهود، نظام عقلی بوده، مسانخ با نظام عالم مشهود و این نظام عقلی نوری نیز به نوبه خود منتهی به نظام ربانی موجود در علم پروردگار می‌گردد که مبدأ پیدایش کل موجودات و ممکنات می‌باشد پس هر موجودی به هر کیفیتی که فرض شود اثر واجب لذاته می‌باشد و در خارج جز وجود جواهر و آثار آن و نسبت و روابطی که بین جواهر و آثار آنها است وجود ندارد و در میان این همه موجودات، موجود مستقلاً جز وجود واجب بالذات نیست و افزایه کننده وجود جز او موجود نیست پس واجب بالذات پرورش دهنده و رب عالم بوده، امور آنرا با ایجاد بعد از ایجاد تدبیر می‌نماید و برای علل متوسط در این بین شأنی نیست جز اینکه مستخرند به جهت واسطه فیض بودن و عدم استقلال در علت پس محال است در عالم ربی جز او. و از اینجا قول و «تئیین» که معتقد به خدایان کثیر هستند باطل می‌گردد.

تفصیل این قول در متن درس بیان گردیده و از آن پاسخ نیز داده شده است. اشکالی در اینجا مطرح است که ما می‌پذیریم که در فرض کثرت خدایان خدایانی که از لحاظ دانشان، متغایر می‌باشند طبعاً منتهی به اختلاف افعال و تدافع آنها می‌گردد و لکن چه مانعی وجود دارد که این خدایان، توافق بر تسالم به نمایند؟ چون آنها عقلاء هستند و مانعی از توافق بین آنها نیست.

از این اشکال نیز پاسخی داده شده است و تفصیل آن در متن درس بیان گردیده است. اشکال دوم در این زمینه مطرح گشته که خدایان مفروض، فاعل‌های دارای علم بوده، برای آنان علم به فعلشان در مرتبه دانشان قبل از فعل وجود دارد پس برای چه توافق آنان بر تسالم و توافق بر سازش در علم قبل از فعل، جایز نباشد.

پاسخ این اشکال نیز در متن درس ذکر گردیده است مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- برهان اول برای اثبات توحید ذاتی را بیان کنید.
- ۲- برهان دوم برای اثبات توحید ذاتی خداوند را توضیح دهید.
- ۳- شبهه ابن کمونه در توحید ذاتی خداوند را توضیح و پاسخ را بیان کنید.
- ۴- برهان سوم برای اثبات توحید ذاتی خداوند را ذکر کنید.
- ۵- برهان فارابی را در خصوص اثبات توحید ذاتی پروردگار شرح دهید.
- ۶- چرا در عالم آفرینش، ربی جز ذات واجب‌الوجود نیست؟ دلیل بیاورید.
- ۷- عقیده وثنیون را بیان و پاسخ از آنان را ذکر کنید.
- ۸- آیا این نظر در «مقام» دفاع از عقیده وثنیون که چه مانعی وجود دارد که خدایان متعدّد توافق بر تسالم نمایند چون آنان عقلاء هستند؟ چگونه پاسخ داده می‌شود.
- ۹- باز این اشکال در مقام دفاع از عقیده وثنیون که: «خدایان مفروض، فاعل‌های دارای علم بوده، برای آنان علم به فعلشان در مرتبه دانششان قبل از فعل وجود دارد پس توافق آنان بر تسالم و توافق بر سازش قبل از فعل چرا جایز نباشد؟ چگونه پاسخ داده می‌شود؟ توضیح دهید.

الدَّرْسُ السَّعَوْنُ

(٤٠)

الفصل السابع

فِي أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ لَا مُشَارَكَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ مِنْ حَيْثُ الْمَصْدَاقُ

المُشَارَكَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَازِيدَ إِنَّمَا تَتِمُّ فِيهَا إِذَا كَانَا مُتَفَايِرَيْنِ مُتَايِرِينَ وَكَانَ هُنَاكَ مَفْهُومٌ زَاحِدٌ يَتَصَفَّانِ بِهِ، كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو الْمُتَحَدِّينِ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ الْمُتَجَدِّينِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ، فَهِيَ وَاحِدَةٌ فِي كَثْرَةٍ. وَلَا تَتَحَقَّقُ الْكَثْرَةُ إِلَّا بِأَحَادٍ مُتَفَايِرَةٍ مُتَايِرَةٍ كُلٌّ مِنْهَا مُشْتَمِلٌ عَلَى مَا يُسَلِّبُ بِهِ عَنْهُ غَيْرُهُ مِنَ الْأَحَادِ. فَكُلٌّ مِنَ الْمُتَشَارِكِينَ مُرَكَّبٌ مِنَ الثَّنَى وَالْإِنْبَاتِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ. وَإِذَا كَانَ وَجُودُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الصَّرْفِ الْبَسِيطِ لِأَسْبِيلِ لِلتَّرَكِيبِ إِلَيْهِ وَلَا بِجَالٍ لِلثَّنَى فِيهِ، فَلَا يَشَارِكُهُ شَيْءٌ فِي مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي.

وَأَيْضًا الْمَفْهُومُ الْمُشْتَرَكُ فِيهِ إِنَّمَا شَيْءٌ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ أَوْ مَا يَرْجِعُ إِلَيْهَا. فَلَا سَبِيلَ لِلْمَاهِيَّاتِ الْبَاطِلَةِ الذُّرَاتِ إِلَى حَقِيقَةِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ الَّتِي هِيَ حَقَّةٌ مُحَضَّةٌ، فَلَا يُجَانِسُ لِلْمُوجِبِ بِالذَّاتِ إِذْ لَا جُنْسَ لَهُ. وَلَا يُمَازِلُ لَهُ إِذْ لَا نَوْعَ لَهُ. وَلَا مُشَابِهَ لَهُ إِذْ لَا كَيْفَ لَهُ. وَلَا مُسَاوِيَّ لَهُ إِذْ لَا كَمَّ لَهُ. وَلَا مُطَابِقَ لَهُ إِذْ لَا وَضْعَ لَهُ. وَلَا مُجَادِيَّ لَهُ إِذْ لَا إِيْنَ لَهُ. وَلَا مُنَاسِبَ لَهُ إِذْ لَا إِضَافَةَ لِدَاثِهِ. وَالصِّفَاتُ الْإِضَافِيَّةُ الزَّائِدَةُ عَلَى الذَّاتِ كَالْمَخْلُقِ وَالزُّزْقِ وَالْأَحْيَاءِ وَ

الإماتة وغيرها منتزعة من مقام الفعل كما سيأتي إن شاء الله تعالى.
 على أن الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية، وإذ لا يوجد ولا مؤثر سواه
 فلا مشاركون له في القيومية. وأما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود، فالذي للواجب
 بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدة الذي لا يخالطه نقص ولا عدم، والذي لغيره
 بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالي من نقص وتكوين، فلا مشاركة.
 وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول بإشتراكه
 المعنوي عليه وعلى غيره، مع الفرض عن خصوصية المصدق، وكذا سائر صفات الواجب
 بمفاهيمها فحسب، كالعلم والحياة والرحمة، مع الفرض عن الخصوصية الإمكانيّة - فليس
 من الإشتراك المبحوث عنه في شيء.

الفصل الثامن

في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْوُجُودَ الْوَاجِبِيَّ لَا يَسْلُبُ عَنْهُ كَمَالٌ وَجُودِيٌّ قَطُّ، فَمَا فِي الْوُجُودِ مِنْ كَمَالٍ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ فَالْوُجُودَ الْوَاجِبِيَّ وَاجِدٌ لَهُ بَنَحْوُ أَعْلَى وَ أَشْرَفُ وَ هُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ عَلَى مَا يَلِيْقُ بِسَاحَةِ عِزَّتِهِ وَ كِبَرِيَايَتِهِ، وَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْإِتِّصَافِ.

ثُمَّ إِنَّ الصِّفَةَ تَنْقَسِمُ انْقِسَاماً أُزْلِيّاً إِلَى ثُبُوتِيَّةٍ تُفِيدُ مَعْنَى إِبْجَابِيَّاتٍ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ سَلْبِيَّةٍ تُفِيدُ مَعْنَى سَلْبِيَّاتٍ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا سَلْبٌ سَلْبِ الْكَمَالِ، فَيَرْجِعُ إِلَى إِبْجَابِ الْكَمَالِ، لِأَنَّ نَقْيَ الْإِتِّبَاطِ كَقَوْلِنَا: مَنْ لَيْسَ بِجَاهِلٍ وَ مَنْ لَيْسَ بِعَاجِزٍ الرَّاجِعِينَ إِلَى الْعَالَمِ وَالْقَادِرِ، وَأَمَّا سَلْبُ الْكَمَالِ فَقَدْ ائْتَضَحَ فِي الْمُبَاحِثِ السَّابِقَةِ أَنَّ لَا سَبِيلَ لِسَلْبِ شَيْءٍ مِنَ الْكَمَالِ إِلَيْهِ تَعَالَى. فَالْصِّفَاتُ السَّلْبِيَّةُ رَاجِعَةٌ بِالْحَقِيقَةِ إِلَى الصِّفَاتِ الثُّبُوتِيَّةِ.

وَالصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقِيَّةٍ كَالْحَيِّ وَ إِضَافِيَّةٍ كَالْعَالِمِيَّةِ وَالْقَادِرِيَّةِ، وَالْحَقِيقِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَةٍ مُخَصَّةٍ كَالْحَيِّ وَ حَقِيقَةٍ ذَاتٍ إِضَافَةٍ كَالْخَالِقِ وَالزَّارِقِ.

وَمِنْ وَجْهِ آخَرٍ، تَنْقَسِمُ الصِّفَاتُ إِلَى صِفَاتِ الذَّاتِ وَ هِيَ الَّتِي يَكُونُ فِي إِنْتِزَاعِهَا فَرَضُ الذَّاتِ فَحَسْبُ، وَ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَ هِيَ الَّتِي يَتَوَقَّفُ إِنْتِزَاعُهَا عَلَى فَرَضِ الْغَيْرِ، وَإِذْ لَا مَوْجُودَ غَيْرَهُ تَعَالَى إِلَّا فِعْلُهُ فَالْصِّفَاتُ الْفِعْلِيَّةُ هِيَ الْمُنْتَزِعَةُ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ.

الفصل التاسع

في الصفات الذاتية وأنها عين الذات المتعالية

اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المتفرعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها على أقوال:

الأول أنها عين الذات المتعالية وكل واحدة منها عين الأخرى، وهو منسوب إلى الحكماء.

الثاني أنها معان زائدة على الذات لأزمة لها فهي قديمة بقدمها، وهو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث أنها زائدة على الذات حادثة، على ما نسب إلى الكرامية.

الرابع أن معنى انصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة. فعنى كون الذات المتعالية عالمة أن الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلية، كمن يفعل العالم، ومعنى كونها قادرة أن الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائية من انصاف الصفات.

وربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أن معنى إثبات الصفات نفى ما يقابلها. فعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفى الموت والجهل والعجز.

ويظهر من بعضهم أن الصفات الذاتية عين الذات، لكنها جميعاً بمعنى واحد واللفاظ مترادفة.

والحق هو القول الأول، وذلك لما تحقق أن الواجب بالذات علة تامة ينتهي إليه

كُلُّ مَوْجُودٍ مُمَكِّنٌ بِلاَ واسِطَةٍ أَوْ بِواسِطَةٍ أَوْ وَسائِطٍ، بِمَعْنَى أَنَّ الحَقِيقَةَ الواجِبِيَّةَ هِيَ العِلَّةُ بِعَيْنِهَا، وَتَحَقُّقُ أَیضاً أَنَّ كُلَّ كِمالٍ وَجُودِيٍّ فِي المَطُولِ فَعِلَّتُهُ فِي مَقامِ عِلَّتِهِ وَاجِدَةٌ لَهُ بِنَحْوِ أَعْلَى وَ أَشْرَفَ. فَلِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ كُلُّ كِمالٍ وَجُودِيٍّ مَفْرُوضٍ عَلَى أَنَّهُ وَجُودُهُ صَرَفٌ بَسِيطٌ وَاحِدٌ بِالوَحدةِ الحَقَّةِ فَلَيْسَ فِي ذَاتِهِ تَعَدُّدُ جِهَةٍ وَلَا تَقَايِرُ حَيْثِيَّةٍ. فَكُلُّ كِمالٍ وَجُودِيٍّ مَفْرُوضٌ فِيهِ عَيْنٌ ذَاتِيَّةٌ وَ عَيْنٌ الكَمالِ الأَخَرِ المَفْرُوضِ لَهُ. فَالْصِّفَاتُ الذَّاتِيَّةُ الَّتِي لِلوَاجِبِ بِالذَّاتِ كَثِيرَةٌ مُخْتَلِفَةٌ مَفْهُومًا وَاجِدَةٌ عَيْنًا وَ مُصَدِّقًا، وَ هُوَ المَطْلُوبُ.

وَقَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنَّ عِلَّةَ الإِيجَادِ هِيَ إِرَادَةُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ دُونَ ذَاتِهِ الْمُتَعَالِيَةِ، كَلَامٌ لَا يُحْصَلُ لَهُ. فَإِنَّ الإِرَادَةَ الْمَذْكُورَةَ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ إِنْ كَانَتْ صِفَةً ذَاتِيَّةً هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ كَانَتْ إِسْنَادُ الإِيجَادِ إِلَيْهَا عَيْنَ إِسْنَادِهِ إِلَى الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ، فإِسْنَادُهُ إِلَيْهَا وَ نَفْيُهُ عَنِ الذَّاتِ تَنَاقُضٌ ظَاهِرٌ. وَإِنْ كَانَتْ صِفَةً فَعِلِّيَّةً مُتَنَزِّعَةً مِنْ مَقَامِ الفِعْلِ كَانِ الفِعْلُ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهَا فَكَانَ إِسْنَادُ إِيجَادِ الفِعْلِ إِلَيْهَا قَوْلًا لَا يَتَقَدَّمُ الْمَعْلُولُ عَلَى الْعِلَّةِ، وَ هُوَ مُحَالٌ.

عَلَى أَنَّ نِسْبَةَ الْعِلِّيَّةِ إِلَى إِرَادَةِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَ نَفْيِهَا عَنِ الذَّاتِ تَقْضِي بِالْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَإِرَادَتِهِ. فَهَذِهِ الإِرَادَةُ إِمَّا مُسْتَعْنِيَّةٌ عَنِ الْعِلَّةِ فَلَا زَمَةَ أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً الوجودِ وَ لَا زَمَةَ تَعَدُّدِ الْوَاجِبِ، وَ هُوَ مُحَالٌ. وَإِمَّا مُفْتَرَّةٌ إِلَى الْعِلَّةِ فَإِنْ كَانَتْ عِلَّتُهَا الْوَاجِبُ كَانَتْ الإِرَادَةُ عِلَّةً لِلْعَالَمِ وَ الْوَاجِبُ عِلَّةً لَهَا وَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ فَالْوَاجِبُ عِلَّةُ الْعَالَمِ. وَإِنْ كَانَتْ عِلَّتُهَا غَيْرُ الْوَاجِبِ وَلَمْ يَنْتَهَ إِلَيْهِ اسْتِلْزَامٌ وَاجِبًا آخَرَ تَنْتَهَى إِلَيْهِ، وَ هُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي الْمُنْسُوبُ إِلَى الْأَشَاعِرَةِ، وَ هُوَ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتُ - وَ هِيَ عَلَى مَا عَدَّوْهَا سَبْعَ: الْحَيَاةُ وَ الْعِلْمُ وَ الْقُدْرَةُ وَ السَّمْعُ وَ الْبَصَرُ وَ الإِرَادَةُ وَ الْكَلَامُ - زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ لَا زَمَةَ لَهَا قَدِيمَةً بِقَدَمِهَا.

فِيهِ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ إِنْ كَانَتْ فِي وَجُودِهَا مُسْتَعْنِيَّةٌ عَنِ الْعِلَّةِ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا كَانَتْ هُنَاكَ وَاجِبَاتٌ ثَمَانٍ هِيَ الذَّاتُ وَ الصِّفَاتُ السَّبْعُ، وَ بَرَاهِينُ وَحْدَانِيَّةِ الْوَاجِبِ تُبْطِلُهُ وَ تُحِيلُهُ.

وَإِنْ كَانَتْ فِي وَجُودِهَا مُفْتَرَّةٌ إِلَى عِلَّةٍ، فَإِنْ كَانَتْ عِلَّتُهَا هِيَ الذَّاتُ كَانَتْ الذَّاتُ عِلَّةً مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهَا فَيَاضَةٌ لَهَا وَ هِيَ فَائِدَةٌ لَهَا، وَ هُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ كَانَتْ عِلَّتُهَا غَيْرُ الذَّاتِ كَانَتْ

وَاجِبَةٌ بِالْغَيْرِ وَ يَنْتَهِي وَجُوبُهَا بِالْغَيْرِ إِلَى وَاجِبٍ آخَرَ غَيْرِ الْوَاجِبِ الْمُتَّصِفِ بِهَا، وَبِرَاهِينٍ وَحْدَانِيَّةِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ تُبْطِلُهُ أَيْضًا. وَأَيْضًا كَانَ لَزِمَ ذَلِكَ حَاجَةُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ فِي اتِّصَافِهِ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ إِلَى غَيْرِهِ، وَ الْحَاجَةُ كَيْفَمَا كَانَتْ تَنَاقِي وَجُوبَ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ. وَ أَيْضًا لَزِمَهُ فَقْدَانُ الْوَاجِبِ فِي ذَاتِهِ صِفَاتِ الْكَمَالِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ صِرْفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا يَفْقَدُ شَيْئًا مِنَ الْكَمَالِ الْوُجُودِيِّ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّالِثُ الْمُنْسُوبُ إِلَى الْكَرَامِيَّةِ وَهُوَ كَوْنُ هَذِهِ الصِّفَاتِ زَائِدَةً حَادِثَةً فَبِهِ أَنْ لَزِمَهُ إِمَّاكَانُهَا وَاجْتِنَابُهَا إِلَى الْعِلَّةِ، وَعَلَيْهَا إِمَّا هِيَ الذَّاتُ وَ لَزِمَهُ أَنْ تَفِيضَ الذَّاتُ لِنَفْسِهَا مَا هِيَ فَاقْدَةُ لَهُ وَقَدْ تَحَقَّقَ اسْتِحَالَتُهُ، وَإِمَّا غَيْرُ الذَّاتِ وَ لَزِمَهُ تَحَقُّقُ جِهَةٍ إِمَّاكَانِيَّةٍ فِيهَا وَاسْتِبْلَاقُ كِمَالَاتٍ وَجُودِيَّةٍ عَنْهَا وَقَدْ تَحَقَّقَ اسْتِحَالَتُهُ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الرَّابِعُ الْمُنْسُوبُ إِلَى الْمُعْزَلَةِ وَهُوَ بَيَانَةُ الذَّاتِ عَنِ الصِّفَاتِ فَفَبِهِ أَنْ لَزِمَهُ فَقْدَانُ الذَّاتِ لِلْكَمَالِ وَ هِيَ فَيَاضَةُ لِكُنْهِ كَمَالٍ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَبِهَذَا يَبْطُلُ أَيْضًا مَا قِيلَ إِنَّ مَعْنَى الصِّفَاتِ الدَّائِمَةِ التَّبَوُّنِيَّةِ سَلْبُ مُقَابِلَاتِهَا فَمَعْنَى الْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ نَقْيُ الْمَوْتِ وَنَقْيُ الْجَهْلِ وَنَقْيُ الْعَجْزِ.

وَأَمَّا مَا قِيلَ مِنْ كَوْنِ هَذِهِ الصِّفَاتِ عَيْنَ الذَّاتِ وَ هِيَ مُتَرَادِفَةٌ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فَكَانَتْ مِنْ إِسْتِبْهَامِ الْمَفْهُومِ بِالْمُصَدَّقِ. قَالِ الَّذِي يَشْتَبُهَ الْبَرَهَانَ أَنَّ مُصَدَّقَهَا وَاحِدٌ، وَأَمَّا الْمَفَاهِيمُ فَتَفَاوِيرُ لَأَسْتَحِجَّ أَصْلًا. عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ وَالْعَرَفَ يَكْذِبَانِ التَّرَادُفَ.

درس شخصت‌ام

(۶۰)

فصل هفتم

در اینکه واجب بالذات برای او در میان

مفاهیم از جهت مصداق شریکی وجود ندارد^(۱)

مشارکت بین، دو شیء و بیشتر هنگامی تمام است که بین آن دو شیء یا بیشتر، مغایرت و تمایزی وجود داشته، و از سوی دیگر مفهوم واحدی موجود باشد، که هر دو شیء متصف به آن باشند، (مثل زید و عمرو که متحد در انسانیت هستند و انسان و اسب که متحد در حیوانیت می‌باشند) پس مشارکت بین دو شیء، وحدت در کثرت است (یعنی چند چیز در یک چیز مشارکت دارند) و از طرفی نیز کثرت محقق نمی‌شود مگر به آحاد متغایر و متمایز با همدیگر بطوریکه هر یک از آنها مشتمل است بر چیزی که از غیر آن فرد از آحاد آن چیز مسلوب است، پس هر یک دو شیء مشارک در یک مفهوم، وجودش مرکب از نفی و اثبات می‌شود (زیرا دو شیء مشارک در یک مفهوم طبعاً در یک مفهوم دیگر با یکدیگر متمایز هستند پس هر یک از آن دو امر مشارک، نفی می‌کند آنچه را که دیگری دارد و او ندارد و

۱- اسفار ج ۶ ص ۱۰۷ و ص ۱۰۹ - مبداء و معاد ص ۶۴ و ص ۶۶ (شارح)

اثبات می‌کند آنچه را که او دارد و دیگری ندارد).

و از آنجا که وجود واجب بالذات، حقیقت وجود صرف بسیطی است که در او ترکیبی راه ندارد، و برای نفی، در ذات او مجالی نیست، پس هیچ شی‌ای در هیچ معنائی، از معانی و مفاهیم، با ذات واجب بالذات مشارک نیست.

و دلیل دیگر بر عدم مشارکت واجب بالذات در مفهومی از مفاهیم از حیث مصداق این است، که مفهومی که اشتراک در آن واقع شده است، یا شی‌ای از ماهیات است یا آنچه که بر ماهیات برمی‌گردد (از مفاهیم و آثار و لوازم آنها)،

مسئلاً برای ماهیاتی که به ملاحظه آتشان باطل هستند، راهی به حقیقت واجب بالذات نیست حقیقتی که حقه محض می‌باشد، پس برای واجب بالذات مجانسی نیست زیرا برای او جهتی وجود ندارد و برای او معائلی نیست زیرا او نوع ندارد (تا افراد مشترک در نوع موجود بوده، مماثل خداوند باشند) و برای او مشابه (با شیء دیگری) نیز نیست، زیرا او کیف ندارد و برای او مساوی (با شیء دیگری) نیست زیرا او کم ندارد. و برای ذات او مطابق و موازی نیست چون او وضع ندارد و برای او محاذی نیست زیرا او آئین (و مکان) ندارد.

و اما صفات اضافی و فعلی زائد بر ذات باریتمالی از قبیل خلق - رزق - احیاء و اماته و غیر اینها از صفات اضافه زائد بر ذات، همه اینها از مفاهیم فعل انتزاع می‌گردند نه از مرتبه ذات او چنانکه بزودی به آن خواهیم پرداخت.

علاوه بر این، جمیع صفات اضافی برگشت آنها همه به قیومیت خداوند می‌باشد و بالاخره برای خداوند مناسبی نیست چون ذات او اضافه بجیزی ندارد (یعنی وجود باریتمالی به نحوی است که وجود و حیثیات سایر موجودات وابسته به وجود او است)

و از آنجا که جز او موجد و مؤثری (در غالم خلقت) وجود ندارد پس در قیومیت نیز برای او مشارکتی نیست. و اما در مورد مفاهیم انتزاع شده از وجود (مثل وحدت، فعلیت، شیئیت و غیر اینها) مفاهیم انتزاع از هستی مطلق می‌گوئیم که از این مفاهیم بالاترین مراتب غیر متناهی از لحاظ شدت برای واجب بالذات ثابت است مرتبه‌ای که هیچ‌گونه نقصی

و عدمی با آن آمیخته نشده است.

و اما غیر آن مرتبه از مراتب حقیقت وجود قابل تشکیک، خالی از نقص (و عدم) و ترکیب نیست پس برای خدا در مورد مفاهیم انتزاع شده از وجود غیر از بالاترین مراتب آن نیز مشارکتی وجود ندارد.

و اما حمل بعضی از مفاهیم بر واجب بالذات و غیر واجب بالذات مثل وجودی که حمل می‌شود به اشتراک معنوی هم بر واجب بالذات و هم بر غیر او از ممکنات با قطع نظر از خصوصیت مصداق و همچنین حمل سایر صفات واجب به ملاحظه مفهوم خودشان فقط مثل علم و حیات و رحمت (که هم بر خدا حمل می‌شوند و هم بر موجودات ممکن) با قطع نظر (و چشم‌پوشی) از خصوصیات امکانی آنها این دو مورد بالا هیچ کدام موجب اشکال در باب مشارکت نیست زیرا این نوع حمل در هر دو مورد بالا از قبیل اشتراک و مشارکتی که محل بحث ماست (با آن خصوصیتی که در بالا گفتیم) نیست.

فصل هشتم

در صفات واجب بالذات به وجه کلی و انقسام آنها^(۱)

سابقاً گذشت که از وجود واجب، هیچ کمال وجودی هرگز سلب نمی‌گردد بلکه آنچه که از کمال در وجود، محقق است مثل علم و قدرت، وجود واجب واجد آن کمال بنحو اعلی و اشرف هست و این کمال بر واجب بالذات به مقدار کیفیتی که لایق ساحت عز و کبریائی او هست حمل می‌گردد و این است مراد از اتصاف (در باب اتصاف خدا به صفات کمال).

صفات ثبوتی و سلبی

صفات به انقسام اولی منقسم می‌گردد به صفات ثبوتی که معنای ایجابی را فایده میدهد مثل علم و قدرت و به صفات سلبی که معنای سلبی را فایده میدهد و صفات سلبی، نیست جز سلب کمال پس برمی‌گردد به ایجاب کمال زیرا نفی نفی موجب اثبات است مثل قول ما: کسیکه جاهل نیست یعنی عالم است و یا مثل این قول: «کسیکه عاجز نیست یعنی قادر است».

و اما سلب کمال در مباحث سابق روشن گردید که راهی برای سلب کمالی از کمالات، از واجب بالذات نیست پس صفات سلبیه، همه در حقیقت برگشت به صفات ثبوتیه می‌کنند.

صفات حقیقیه و اضافیه

صفات ثبوتیه نیز بدو قسم صفات حقیقی مثل زنده بودن (حی) و صفات اضافی مثل عالمیت و قادریت منقسم می‌شود.^(۱)

و صفات حقیقیه نیز منقسم می‌گردد بدو قسم: حقیقیه محضه (مثل زنده بودن) و حقیقیه دارای اضافه مثل خالق و رازق (که از مرتبه فعل خدا این دو صفت، انتزاع می‌گردند).

صفات ذات و صفات فعل

از جهت دیگر صفات، بدو قسم منقسم می‌گردد: صفات ذات که عبارت است از صفاتی که در انتزاع آنها فرض ذات، کافی است و صفات فعل که عبارت است از صفاتی که انتزاع آنها متوقف بر فرض غیر است. و چون غیر باری تعالی جز فعلش، موجود نیست (و همه موجودات ممکن، فعل او محسوب می‌شوند) پس صفات فعلی ذات پروردگار همان صفات انتزاع شده از مقام فعل او می‌باشند.

فصل نهم

در صفات ذاتی و اینکه صفات ذاتی خداوند عین ذات متعالی او است

کسانی که در صفات ذاتی یعنی صفات انتزاع شده از ذات واجب با قطع نظر از اشیاء دیگر غیر ذات او اختلاف کرده‌اند، اقوالی دارند:

قول اول قول حکماء

حاصل این قول این است که صفات ذاتیه، عین ذات متعالی پروردگار بوده و نیز هر یک از صفات ذاتی عین دیگر صفات می‌باشد (پس برگشت قول حکماء به اثبات دو عینیت است: عینیت صفات ذات با ذات پروردگار و عینیت هر یک از این صفات با صفات دیگر).

قول دوم - قول اشاعره

و آن عبارت است از اینکه این صفات، زائد بر ذات واجب، لازم بر ذات بوده و با قدمت ذات، این صفات نیز قدمت پیدا می‌کنند.

قول سوم - قول کرامیه

کرامیه^(۱) معتقدند که این صفات، زائد بر ذات بوده حادث می‌باشند.

۱- کرامیه طائفه‌ای از متکلمین، از فِرَق حِفَاتِیّه بونّه، و بیرو ابو عبد الله بن کرام می‌باشند آنها را بدان روی،

قول چهارم

قول کسانی که معتقدند معنای اتصاف ذات به این صفات این است که فعل صادر از ذات، فعل کسی است که متلبس به این صفات است پس معنای عالم بودن ذات متعالی (که یکی از صفات می باشد) این است که فعل صادر از ذات متعالی مُتَقَن و محکم و دارای غایت و هدفی عقلانی است همانطور که شخص عالم (از روی هدف و غایت و اتقان و استواری) فعل را انجام میدهد و معنای اینکه ذات متعالی قادر است اینکه فعل صادر از ذات قادر مثل فعل شخص قادر است پس ذات بجای صفات، جایگزین شده (و نائب مناب صفات می باشد).

قول پنجم

قول کسانی که معتقدند که معنای اثبات صفات برای ذات واجب الوجود نفی مقابل آن صفات از ذات واجب الوجود است پس معنای اثبات حیات و علم و قدرت برای واجب مثلاً به معنای نفی موت جهل و عجز از او می باشد.

قول ششم

از برخی دیگر قول دیگری اظهار شده که صفات ذاتی عین ذات است منتهی جمیع

صفات به نامند که در باب صفات حق، اعتقاد آنان موافق با اعتقاد صفاتیّه است، اینان معتقد به تجسم و تشبیه اند و خود منشعب به دوازده فرقه اند (ملل و نحل شهرستانی ص ۲۲۹ در منتهی الارب در ماده کرامیه چنین نوشته شده است:

«کرامیه گروهی است که به جوهریت باری تعالی و استقرار وی بر عرش اعتقاد دارند تعالی الله عن ذلک» در اقرب الموارد در ذیل ماده کرامیه چنین آمده است: «فرقه ای است از مشبّهه اصحاب عبدالله محمد بن الکرام». در کتاب خاندان نویختی ص ۱۱۸ چنین ذکر شده: «جماعتی از اهل سنت که از اثبات کنندگان صفات خداوند هستند، این گروه، صفاتی به عنوان صفات ازلیّه مثل علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و کلام و جدال و اکرام وجود و عزّت و عظمت اثبات می کردند و بین صفات ذات و صفات فعل فرقی نمی گذاشتند و در نتیجه صفاتی نیز به عنوان صفات خبریه مثل دست و صورت برای خداوند اثبات می نمودند و معتقد بودند که باید آیات را بدون تفسیر و تاویل پذیرفت و بهاندن در حد ظاهر اکفاء کردند». (شارح)

صفات به معنای واحد بوده، از قبیل الفاظ مترادف می‌باشند.

قول حق

قول اول یعنی قول حکماء، قول حق می‌باشد سابقاً ثابت گردید که واجب بالذات علت تامه‌ای است که همه موجودات ممکن بدون واسطه یا با واسطه‌ای یا با وساطتی منتهی به او می‌گردند. به این معنی که حقیقت واجب عین همان علت است (و طبعاً سایر موجودات، معلول او می‌باشند بدون واسطه یا با واسطه، این، مطلب اول).

و نیز سابقاً روشن گردید که هر کمال وجودی که معلول، آنرا دارد علت در مقام علت، واجد آن کمال به نحو اعلی و اشرف می‌باشد، پس برای واجب بالذات (بعنوان علت همه وجودات) همه کمالات وجودی مفروض (در سایر موجودات) محقق است به این معنی که واجب بالذات وجود صرف و خالص، بوده، عدم در آن (و یا آن) آمیخته نیست (و این نیز مطلب دوم).

و نیز سابقاً محقق شد که وجود او صرف بسیط بوده، واحد است به وحدت حقّه پس در ذات، تعدد جهت و تفایر حیثیت تصور نمی‌شود (این نیز مطلب سوم).

پس با توجه به این سه نکته محقق و ثابت، نتیجه می‌شود که هر کمال وجودی مفروض در ذات واجب عین ذات او بوده و عین کمال و صفت دیگری است که برای او فرض شده است. و صفات ذاتی که برای واجب بالذات وجود دارد از لحاظ مفهوم، کثیر و مختلف و از لحاظ عینیت خارجی و مصداق، واحد می‌باشد و این بود مطلوب ما.

علت ایجاد موجودات آیا ذات واجب است یا اراده واجب؟

کلام برخی از فلاسفه که علت ایجاد (موجودات) را همان اراده واجب بالذات میدانند نه ذات متعالی او، کلامی است که معنای محضی ندارد زیرا مجالی برای این سؤال هست که مراد از اراده ذکر شده در عقیده این قائل چیست؟

اگر مراد از اراده، صفت ذاتی است که آن، عین ذات است، در این صورت، اسناد ایجاد، به این صفت، عین اسناد ایجاد است بذات متعالی پس اسناد ایجاد به اراده و نفی آن از

ذات، بین این دو تناقض آشکاری است.

و اگر مراد از اراده صفت فعلی انتزاع شده از مقام فعل می‌باشد در این صورت فعل، متقدّم بر اراده بوده در نتیجه اسناد ایجاد فعل به اراده در حقیقت اعتقاد به تقدّم معلول (یعنی اراده) بر علتش (یعنی فعل) می‌باشد و آن نیز محال و ممتنع می‌باشد.

علاوه بر این نسبت دادن علت به اراده واجب بالذات و نفی علت از ذات، ایجاب و اقتضاء می‌کند مغایرتی بین واجب و اراده‌اش وجود داشته باشد در این صورت این اراده یا بی‌نیاز از علت است پس لازمه آن این است که اراده، خود، واجب‌الوجود باشد و لازمه این نیز، تعدّد واجب است و آن نیز محال می‌باشد و یا اینکه اراده، نیازمند به علت می‌باشد حال اگر علت اراده، واجب باشد لازم می‌آید که اراده، علت برای تحقق عالم باشد و واجب تعالی نیز علت بر این علت و بدیهی است که علت علت نیز علت است پس واجب، علت ایجاد عالم است. و اگر علت اراده، غیر واجب باشد و غیر، نیز منتهی به واجب نگردد در این صورت واجب دیگری لازم می‌آید که علت بر اراده، منتهی به او می‌گردد و این نیز محال است (زیرا لازمه آن، تعدّد واجب است و آن محال و ممتنع می‌باشد).

بطلان قول اشاعره

قول اشاعره عبارت است از اینکه صفات ذاتی که هفت تا بوده و عبارتند از: «حیات علم - قدرت - سنوایی - بینائی - اراده - و کلام» همه اینها زاید بر ذات واجب بوده، از لوازم ذات می‌باشند و با قدّم ذات قدّم پیدا می‌کنند.

قول اشاعره باطل است بوجوهی:

وجه اول: صفات بالا اگر در وجودشان بی‌نیاز از علت بوده، قائم به نفس باشند در این صورت هشت واجب پیدا می‌کنیم که یکی ذات واجب و هفت تای دیگر صفات واجب‌الوجود که همه اینها واجب می‌باشند و براین وحدانیت واجب، تعدّد واجب را باطل و محال می‌داند و اگر این صفات در وجودشان نیاز به علت داشته باشند این نیز از دو شقّ خالی

نیست؛ یا علّت این صفات، همان ذات است در این صورت ذات علّت، متقدّم بر این صفات و افاضه دهنده این صفات می باشد در عین حال، ذات، فاقد این صفات می باشد (چون فرض کردیم که اینها زائد بر ذات اند) و این نیز محال است (زیرا فاقد شیء چگونه معطی آن میتواند باشد؟) و اگر علّت این صفات غیر ذات باشد پس این صفات، واجب بالغیر می باشند و واجب بالغیر بودن اینها به واجب دیگری است غیر از واجبی که متّصف به این صفات است (و در نتیجه، تعدّد واجب لازم می آید) و چنانکه گذشت براهین وحدانیّت واجب بالذات تعدّد واجب را باطل می سازد.

وجه دوم:

در بطلان قول اشاعره اینکه لازمه این قول، نیاز واجب بالذات در انصافش به صفات غیر خودش می باشد و بدیهی است که نیاز واجب بهر کیفیت که باشد، منافات ندارد با وجوبی که واجب بالذات دارد.

وجه سوم:

در بطلان قول اشاعره اینکه: لازمه این قول این است که واجب، در ذاتش فاقد صفات کمال باشد و سابقاً گذشت که واجب بالذات صرف وجودی است که هیچ کمال وجودی را فاقد نیست.

بطلان قول کرامیه:

قول منسوب به کرامیه این بود که این صفات، زاید بر ذات بوده، حادث می باشند (نه قدیم چنانکه اشاعره به آن معتقدند).

وجه بطلان این قول، این است که لازمه آن ممکن بودن این صفات و نیاز آنها به علّت است و علّت نیز، یا ذات است و لازمه آن این است که ذات به جهت ذاتش (لنفسها) افاضه کننده صفاتی باشد که ذاتش فاقد آن می باشد و محال بودن این نیز ثابت شده است و

یا علت، غیر ذات است و لازمه آن نیز، تحقق جهت امکانی در ذات و منسلب بودن کمالات وجود، از ذات می باشد و محال و ممتنع بودن آن نیز ثابت شده است.

بطلان قول معتزله

قول منسوب به معتزله این بود که ذات، نایب از صفات باشد چنانکه گذشت. وجه بطلان این قول هم این است که لازمه این قول، این است که ذاتی که فاقد همه کمالات است، در عین حال فیاض همه کمالات بوده باشد و این محال است (زیرا مُعطی یک شی نمی تواند عقلاً فاقد آن باشد).

با بیان بالا بطلان قول دیگر نیز ثابت می گردد و آن قول این بود که صفات ذاتی ثبوتی، بمعنای سلب مفاهیم مقابل این صفات می باشد پس معنای حیات و علم و قدرت، نفی موت و نفی جهل و نفی عجز می باشد.

(این قول نیز باطل است زیرا لازمه آن این است که ذات واجب، فاقد همه کمالات باشد در حالیکه او فیاض هر کمالی است).

هم چنین قول کسانی که گفته اند این صفات، عین ذات می باشند منتها جمیع صفات به معنای واحد بوده از قبیل (الفاظ) مترادف می باشند باطل می باشد و وجه بطلان این قول این است که در این قول، مفهوم با مصداق بر قائل این قول، مشتبّه شده به این معنی که آنچه را که برهان آنرا ثابت می کند این است که مصداق این صفات، واحد می باشد و اما مفاهیم این صفات با یکدیگر، متغایر بوده، اصلاً متحد نمی باشند علاوه بر این لغت و عرف هر دو، مترادف بودن این صفات را نفی و تکذیب می کنند.

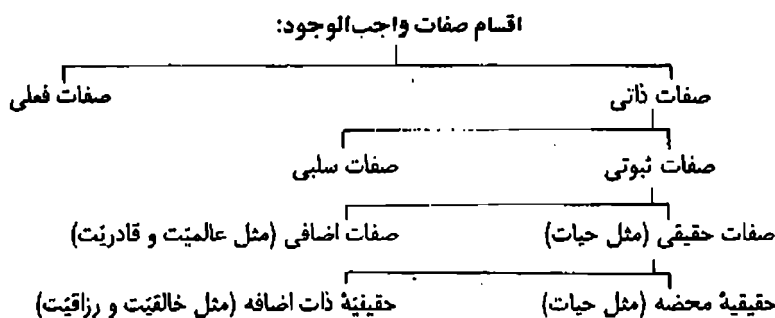
خلاصه درس شخصت ام:

از آنجا که وجود واجب بالذات حقیقت وجود صرف بسیطی است که در او ترکیبی راه ندارد پس هیچ شی‌ای در هیچ معنایی از معانی و مفاهیم با ذات واجب بالذات مشارک نیست. غیر از این دلیل دلیلی نیز برای اثبات اینکه برای خداوند شریکی وجود ندارد مرحوم استاد علامه در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

پس برای واجب بالذات مجانسی نیست زیرا برای او جنسی وجود ندارد و برای او ممانتی نیست زیرا او نوع ندارد تا افراد مشترک در نوع موجود بوده، ممائل خداوند باشند و برای او مشابه با شیء دیگر وجود ندارد زیرا او کیف ندارد و برای او مساوی با شیء دیگر نیست چون او کم ندارد و برای ذات او مطابق و موازی نیست چون او وضع ندارد و اما داشتن صفات اضافی و فعلی زاید بر ذات از قبیل خلق - رزق و احیاء و اماتة و نحو اینها مانعی ندارد زیرا اینها همه از مفاهیم فعل 'انتزاع می‌گردند نه از مرتبه ذات و جمیع این صفات اضافی به قیومیت باری تعالی برمی‌گردد. و اما در مورد مفاهیم انتزاع شده از وجود، بالاترین مراتب غیرمتمنهای از لحاظ شدت برای ذات واجب بالذات ثابت است مرتبه‌ای که در آن هیچ‌گونه نقصی و یا عدمی با آن آمیخته نشده است.

اما حمل برخی از مفاهیم هم بر واجب بالذات و هم بر ممکن‌ها مثل وجود و علم و حیات و رحمت که هم بر خدا حمل می‌شود و هم بر غیر خدا هیچ کدام اشکال در باب مشارکت نیست زیرا این نوع حمل در موارد بالا از قبیل اشتراک و مشارکی که محل بحث است نیست توضیح این مطالب در متن درس ذکر گردیده است.

پس خداوند متصف به جمیع صفات کمال می‌باشد.



توضیح این اقسام بالا در متن درس ذکر شده مراجعه کنید.

در صفات ذاتی اقوال ششگانه وجود دارد:

۱- قول حکماء

۲- قول اشاعره

۳- قول کرامیه

۴- قول کسانی که معتقدند افعال صادر از ذات واجب، به منزله افعال کسی است که

منلّس به این صفات هستند

۵- قول کسانی که معتقدند معنای اثبات صفات برای ذات واجب الوجود نفی مقابل آن

صفات از ذات واجب الوجود است

۶- قول برخی از فلاسفه که صفات ذاتی عین ذات بوده، منتها جمیع صفات به معنای

واحد بوده، از قبیل الفاظ مترادفی می باشند.

مرحوم استاد علامه از میان اقوال ششگانه قول حکماء را، قول قوی می داند و تفصیل

آن در متن درس ذکر گردیده و سپس قول اشاعره را با سه دلیل و نیز قول کرامیه و قول

معتزله را رد می کند به متن درس مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- چرا هیچ شی‌ای در هیچ معنایی از معانی با ذات واجب بالذات مشارک نیست؟
- ۲- برای واجب بالذات مجانسی نیست و نیز برای او مماثلی نیست، و نیز برای واجب بالذات مشابهی با شیء دیگری نیست و نیز برای او مساوی با شیء دیگر نیست و نیز برای او مطابق و موازی نیست آیا عُنْت این نقصها چیست؟ می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۳- منشأ انتزاع صفات فعلی و زاید بر ذات باری تعالی مثل خلق - رزق و اماته، کدام می‌باشد؟ بیان کنید.
- ۴- صفات ثبوتی و سلبی را معنی و برای هر کدام چند مثال بزنید.
- ۵- صفات حقیقیة محضه و حقیقیة دارای اضافه را تعریف و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۶- قول حکماء را در صفات ذات بیان نمایید.
- ۷- قول اشاعره را ذکر و سه دلیل را که مرحوم استاد علامه بر رد آنان آورده است شرح دهید.
- ۸- قول کرامیه کدام است؟ و پاسخ از آن را نیز ذکر کنید.
- ۹- قول معتزله را شرح و پاسخ از آنان را ذکر کنید.

الدَّرْسُ الْحَادِي وَالسِّتُونَ

(۶۱)

الفصل العاشر

فی الصفات الفعلية وأنها زائدة على الذات

لَا رَيْبَ أَنَّ لِلزَّوْاجِبِ بِالذَّاتِ صِفَاتٍ فِعْلِيَّةً مُضَافَةً إِلَى غَيْرِهِ، كَالخَالِقِ وَالزَّائِقِ وَ
 الْمَعْلُومِ وَالْجَوَادِ وَالْقُدُّورِ وَالرَّحِيمِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَهِيَ كَثِيرَةٌ جِدًّا يَجْمَعُهَا صِفَةُ الْقَيُّومِ.
 وَلَمَّا كَانَتْ مُضَافَةً إِلَى غَيْرِهِ تَعَالَى كَانَتْ مُتَوَقِّعَةً فِي تَحَقُّقِهَا إِلَى تَحَقُّقِ الْغَيْرِ الْمُضَافِ
 إِلَيْهِ وَحَيْثُ كَانَ كُلُّ غَيْرٍ مَفْرُوضٌ مَعْلُومًا لِلذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ مَتَأَخِّرًا عَنْهَا كَانَتْ الصِّفَةُ الْمُتَوَقِّعَةُ
 عَلَيْهِ مَتَأَخِّرَةً عَنِ الذَّاتِ زَائِدَةً عَلَيْهَا فَهِيَ مَنْرَعَةٌ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ مُنْسَوْبَةٌ إِلَى الذَّاتِ
 الْمُتَعَالِيَةِ.

فَالْمَوْجُودُ الْأَمْكَنِيُّ مُتَعَلِّقٌ لَهُ وَجُودٌ لَا يَنْفَسِيهِ بِلْ غَيْرِهِ، فَإِذَا اعْتَبِرَ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ كَانَ
 وَجُودًا، وَإِذَا اعْتَبِرَ بِالنَّظَرِ إِلَى غَيْرِهِ كَانَ إِعْبَادًا مِنْهُ وَصَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُوْجِدٌ لَهُ، ثُمَّ إِنْ
 وَجُودُهُ بِإِعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ إِبداعٍ وَخَلْقٍ وَصُنْعٍ وَنِعْمَةٍ وَرَحْمَةٍ فَيَصْدُقُ عَلَى مُوْجِدِهِ أَنَّهُ مُبْدِعٌ
 خَالِقٌ صَانِعٌ مُنْعِمٌ رَحِيمٌ.

ثُمَّ إِنَّ الشَّيْءَ الَّذِي هُوَ مُوْجِدُهُ إِذَا كَانَ بِمَالِ الْوُجُودِ بَقَاءً مَا فَإِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مَا يُدِيمُ بِهِ
 بَقَاءَهُ وَيَرْفَعُ بِهِ جِهَاتٍ تَقْصِرُ وَحَاجَتِهِ إِذَا اعْتَبَرَ فِي نَفْسِهِ أَنْتَزَعَ مِنْهُ أَنَّهُ رَزَقٌ يَرْتَزِقُ بِهِ، وَإِذَا
 اعْتَبِرَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَنْفَسِيهِ بِلْ غَيْرِهِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ الْفَيَاضَةُ لَهُ صَدَقَ عَلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ أَنَّهُ

زَارِقٌ لَهُ ثُمَّ صَدَقَ عَلَى الرِّزْقِ أَنَّهُ عَطِيَّةٌ وَ نِعْمَةٌ وَ مُوهِبَةٌ وَ جُودٌ وَ كَرَمٌ بِعَيْنَايَاتٍ أُخْرَى مُخْتَلِفَةٍ وَ
صَدَقَ عَلَى الرِّزَاقِ أَنَّهُ مَعْطٍ مِنْعَمٌ وَ هَابٌ جَوَادٌ كَرِيمٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ سَائِرُ
الْصِّفَاتِ الْفَعْلِيَّةِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِتَكَثُّرِ جِهَاتِ الْكَمَالِ فِي الوجودِ.

وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ الْفَعْلِيَّةُ صَادِقَةٌ عَلَيْهِ تَعَالَى صِدْقاً حَقِيقَتِيّاً، لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ
خُصُوصِيَّاتٍ حُدُودِهَا وَ تَأَخَّرَهَا عَنِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ حَتَّى يَلْزَمَ التَّغْيِيرُ فِيهِ، تَعَالَى وَ تَقَدَّسَ. وَ
تَرَكَّبَ ذَاتِهِ مِنْ حَيْثِيَّاتٍ مُتَغَايِرَةٍ كَثِيرَةٍ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَهَا أَصْلًا فِي الذَّاتِ يَنْبَعُثُ عَنْهُ كُلُّ
كَمَالٍ وَ خَيْرٍ. فَهُوَ تَعَالَى بِحَيْثُ يَقُومُ بِهِ كُلُّ كَمَالٍ يُحْكَمُ فِي مَوْطِنِهِ الْخَاصِّ بِهِ.

فَهُوَ تَعَالَى بِحَيْثُ إِذَا امْتَكَنَ شَيْءٌ كَانَ مُرَاداً لَهُ، وَإِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَوْجَدَهُ، وَإِذَا أَوْجَدَهُ
رَبَّاهُ، وَإِذَا رَبَّاهُ أَكْمَلَهُ، وَ هَكَذَا. فَلِلْوَاجِبِ تَعَالَى وَجُوبَةٌ وَ قِدْمَةٌ لِلْأَشْيَاءِ إِمَّاكَانَهَا وَ حُدُوثُهَا.

الفصل الحادی عشر

فی علمه تعالی

قد تحقق فیما تقدم أن لكل مجرد علماً بذاته، لحضور ذاته المجردة عن المادة لذاته، و ليس العلم إلا حضور شيء بشيء، والواجب تعالى منزلة عن المادة والقوة، فذاته معلومة لذاته.

وقد تقدم أيضاً أن ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصارف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلا وهي راجدة له بنحو أعلى وأشرف غير متميز بعضها من بعض لمكان الصرافة والبساطة، فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في عين الأجمال وإجمالاً في عين التفصيل.

وقد تقدم أيضاً أن ما سواه من الموجودات مغاليل له منتبهة إليه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيام الزايط بالمستقل حاضرة عنده بوجوداتها غير محجوبة عنه فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً، أمّا المجردة منها فبأنفسها، وأنا المادّية فيصورها المجردة.

فتبين بما مر أن للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته، وأن له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المستن بالعلم قبل الإيجاد أنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وأن له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الإيجاد وأن علمه

حُضُورِيٌّ كَيْفًا صَوْرَ. فَهَذِهِ خَمْسُ مَسَائِلَ.
وَيَنْفَرَعُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ مُتَقَرَّرٍ فِي مُرَاتِبِ الْمُمَكِّنَاتِ مِنَ الْعِلَلِ الْمُجَرَّدَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ
الْمُفَالِيَّةِ فَإِنَّهُ عِلْمٌ لَهُ تَعَالَى.
 وَ يَنْفَرَعُ أَيْضًا أَنَّهُ جَمِيعٌ بِصِيرٍ كَمَا أَنَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. لِأَنَّ حَقِيقَةَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ هِيَ
 الْعِلْمُ بِالسَّمَوَاتِ وَالْعِلْمُ بِالْمُبْصَرَاتِ مِنْ مَطْلَقِ الْعِلْمِ وَ لَهُ تَعَالَى كُلُّ عِلْمٍ.
 وَ لِلْبَاحِثِينَ فِي عِلْمِهِ تَعَالَى اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ حَتَّى أَنْكَرَهُ بَعْضُهُمْ مِنْ أَصْلِهِ وَ هُوَ مُحْجُوجٌ
 بِمَا قَامَ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْبُرْهَانِ.

وَالْمُتَشَبِّهِينَ مَذَاهِبَ شَتَّى:
أَحَدُهَا أَنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا بِذَاتِهِ دُونَ مَعْلُولَاتِهَا، لِأَنَّ الذَّاتَ الْمُتَعَالِيَةَ أَرْثَرَةً وَ كُلَّ
مَعْلُولٍ حَادِثٌ.

وَفِيهِ: أَنَّ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُولِ فِي الْأَوَّلِ لَا يَسْتَوْجِبُ كَوْنَهُ مَوْجُودًا فِي الْأَوَّلِ بِوُجُودِ
الْمَخَاصِي بِهِ. عَلَى أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى انْحِصَارِ الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ فِي عِلْمِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ وَ أَنَّ مَا دُونَ
ذَلِكَ حُضُورِيٌّ تَائِبٌ لِلْمَعْلُومِ. وَ هُوَ مَخْتَرَعٌ بِمَا تَقَدَّمَ إِبْرَاهِيمُ مِنْ أَنَّ لِلْعَلَّةِ الْمُجَرَّدَةِ عِلْمًا حُضُورِيًّا
يَعْلَمُهَا الْمُجَرَّدُ وَ قَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى أَنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا حُضُورِيًّا بِمَعْلُولَاتِهِ قَبْلَ الْإِبْجَادِ فِي
مَرْتَبَةِ الذَّاتِ وَ عِلْمًا حُضُورِيًّا بِهَا بَعْدَ الْإِبْجَادِ فِي مَرْتَبَةِ الْمَعْلُولَاتِ.
الثَّانِي مَا يَنْسَبُ إِلَى أَفْلَاطُونٍ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى التَّفْصِيلُ هُوَ الْعَقُولُ الْمُجَرَّدَةُ وَ الْمُثُلُ
الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي تَجْمَعُ فِيهَا كَمَا لَاتِ الْأَنْوَاعِ نَفْصِيلًا.

وَفِيهِ: أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ بَعْدَ الْإِبْجَادِ وَ هُوَ فِي مَرْتَبَةِ وُجُودَاتِهَا الْمُتَكِنَةِ وَ انْحِصَارِ
عِلْمِهِ تَعَالَى التَّفْصِيلِ بِالْأَشْيَاءِ فِيهَا يَسْتَلْزِمُ خُلُقَ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي ذَاتِهَا عَنِ الْكَمَالِ الْعِلْمِيِّ
وَ هُوَ وَجُودٌ صَرَفٌ لَا يَشُدُّ عَنْهُ كَمَالٌ مِنَ الْكَمَالَاتِ الوجودِيَّةِ.

الثَّالِثُ مَا يَنْسَبُ إِلَى «فَرَفُورِيوس» أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالْإِبْجَادِ مَعَ الْمَعْلُومِ.
وَفِيهِ: أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ لِبَيَانِ تَحَقُّقِ الْعِلْمِ وَ أَنَّ ذَلِكَ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ مَعَ الْمَعْلُولِ لَا
بِالْعُرُوضِ وَ تَحْوِهِ وَ لَا يَكُونُ لِبَيَانِ ثُبُوتِ الْعِلْمِ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ الْإِبْجَادِ أَوْ بَعْدَهُ.
الرَّابِعُ مَا يَنْسَبُ إِلَى شَيْخِ الْإِسْرَاقِ وَ تَبَعِهِ جَمْعٌ مِمَّنْ بَعْدَهُ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ أَعَمُّ

مِنْ الْمَجْرَدَاتِ وَالْمَادَّيَاتِ حَاضِرَةٌ بِوُجُودِهَا الْعِيقِي لَمْ تَعَالَى غَيْرَ غَائِبَةٍ وَلَا مَحْجُوزَةٍ عَنْهُ، وَهُوَ عِلْمُهُ التَّفْصِيلِيُّ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ الْإِيجَادِ، فَلَمْ تَعَالَى عِلْمُ إِجْمَالِهَا بِهَا يَتَّبِعَ عَلَيْهِ بِذَاتِهِ.

وَفِيهِ: أَوَّلًا أَنْ قَوْلَهُ بِحُضُورِ الْمَادَّيَاتِ لَمْ تَعَالَى مَمْنُوعٌ، فَاِلْمَادَّةِ لِأَجْمَاعِ الْحُضُورِ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي مَبَاحِثِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ. وَثَانِيًا أَنْ قَصَرَ الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ بِالْأَشْيَاءِ فِي مَرْتَبَةِ وُجُودَاتِهَا يَوْجِبُ خُلُوقَ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ الْفَيَاصَةِ لِكُلِّ كَمَالٍ تَفْصِيلِيٍّ فِي الْأَشْيَاءِ عَنْ تَفْصِيلِهَا وَهِيَ وَجُودٌ صَرَفٌ جَامِعٌ لِكُلِّ كَمَالٍ وَجُودِيٍّ يَنْحَرِي أَعْلَى وَأَشْرَفَ.

الْخَامِسُ مَا يَنْسَبُ إِلَى «الْمَلْطِي» أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ، وَهُوَ الصَّادِرُ الْأَوَّلُ، بِحُضُورِهِ عِنْدَهُ وَيَعْلَمُ سَائِرَ الْأَشْيَاءِ بِمَا دُونَ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ بِإِتِسَامِ صُورِهَا فِي الْعَقْلِ الْأَوَّلِ. وَفِيهِ: أَنَّهُ يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا يَرُدُّ عَلَى الْقَوْلِ السَّابِقِ مِنْ لَزُومِ خُلُوقِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَنْ الْكَمَالِ وَهِيَ وَاحِدَةٌ لِكُلِّ كَمَالٍ. عَلَى أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ أَنَّ الْعَقْلَ الْمَجْرَدَ لَا عِلْمَ أَرْتِسَامِيًّا حُضُورِيًّا لَهَا.

الْسَّادِسُ قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنَّ ذَاتَهُ الْمُتَعَالِيَةَ عِلْمٌ تَفْصِيلِيٌّ بِالْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ وَإِجْمَالِيٌّ بِمَا دُونَهُ وَذَاتُ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ عِلْمٌ تَفْصِيلِيٌّ بِالْمَعْلُولِ الثَّانِي وَإِجْمَالِيٌّ بِمَا دُونَهُ. وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ. وَفِيهِ: مَحْذُورُ خُلُوقِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَنْ كَمَالِ الْعِلْمِ بِمَا دُونَ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ هِيَ وَجُودُهُ صَرَفٌ لَا يَسْلُبُ عَنْهُ كَمَالٌ.

السَّابِعُ مَا يَنْسَبُ إِلَى أَكْثَرِ الْمُنَاقِرِينَ أَنَّ لَمْ تَعَالَى عِلْمًا تَفْصِيلِيًّا بِذَاتِهِ وَهُوَ عِلْمُ إِجْمَالِيٌّ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ الْإِيجَادِ. وَأَمَّا عِلْمُهُ التَّفْصِيلِيُّ بِالْأَشْيَاءِ فَهُوَ بَعْدَ وَجُودِهَا، لِأَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ وَلَا مَعْلُومٌ قَبْلَ الْوُجُودِ الْعِيقِي.

وَفِيهِ: مَحْذُورُ خُلُوقِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَنْ الْكَمَالِ الْعِلْمِيِّ، كَمَا فِي الْوُجُوهِ السَّابِقَةِ. عَلَى أَنَّ فِيهِ إِبْتِائُ الْعِلْمِ الْأَرْتِسَامِيِّ الْحُضُورِيِّ فِي الْوُجُودِ الْمَجْرَدِ الْمُحْضَرِ.

الثَّامِنُ مَا يَنْسَبُ إِلَى الْمُشَاقِّينَ أَنَّ لَمْ تَعَالَى عِلْمًا حُضُورِيًّا بِذَاتِهِ الْمُتَعَالِيَةِ وَعِلْمًا تَفْصِيلِيًّا حُضُورِيًّا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ إِيجَادِهَا بِحُضُورِ مَا هِيَ تَابِعٌ عَلَى النِّظَامِ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ لِذَاتِهِ تَعَالَى، لِأَعْلَى وَجْهِ الدُّخُولِ بِعَيْنِيَّةٍ أَوْ جَزِيئَةٍ، بَلْ عَلَى تَحَوُّ قِيَامِهَا بِهَا بِالثَّبُوتِ الذَّهْنِيِّ عَلَى وَجْهِ الْكُلِّيَّةِ، بِمَعْنَى عَدَمِ تَغْيِيرِ الْعِلْمِ بِتَغْيِيرِ الْمَعْلُومِ - عَلَى مَا أَصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي مَبَاحِثِ الْعِلْمِ -

فَهُوَ عِلْمٌ عَيْنِيٌّ يَسْتَتِجُ حُصُولَ الْمَعْلُومِ عِلْمًا حُصُولَهُ عَيْنًا.

وَفِيهِ: أَوَّلًا مَا فِي سَابِقِهِ مِنْ مَحْذُورٍ خَلَوَ الذَّاتِ عَنِ الْكَمَالِ. وَثَانِيًا مَا فِي سَابِقِهِ أَيْضًا مِنْ مَحْذُورٍ ثُبُوتِ الْعِلْمِ الْحُصُولِيِّ فِيهَا هُوَ بِمَحْذُورٍ ذَاتًا وَفِعْلًا. وَثَالِثًا أَنَّ لَزِمَهُ ثُبُوتُ وُجُودِ ذَهْنِيٍّ مِنْ غَيْرِ عَيْنِيٍّ يُقَاسُ إِلَيْهِ، وَ لَزِمَهُ أَنْ يَعُودَ وُجُودًا آخَرُ عَيْنِيًّا لِلْمَاهِيَةِ قَبْلَ وُجُودِهَا الْخَاصِّ بِهَا، وَهُوَ مُتَفَصِّلُ الْوُجُودِ عَنْهُ تَعَالَى وَ يَرْجِعُ بِالذِّقَّةِ إِلَى الْقَوْلِ الثَّانِي الْمُسْتَوْبِحِ إِلَى أَفْلَاطُونٍ.

وَعَلِمَ أَنَّ أَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ وَإِنْ طَعَنُوا فِيهِ مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ قَبْلَ الْإِيجَادِ كُنْيَا زَعَمًا مِنْهُمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَلِمَةِ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي مَبْحَثِ الْكَلِمِ وَالْمُحْزَفِي مِنَ الْمُسْتَطَقِ. وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ اخْتَارُوا أَنَّ الْعِلْمَ التَّفْصِيلِيَّ قَبْلَ الْإِيجَادِ حُصُولِيٌّ وَأَنَّهُ عَلَى حَالِهِ قَبْلَ وُجُودِ الْأَشْيَاءِ وَ بَعْدَ وُجُودِهَا مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ.

الثَّانِيَسُ قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ ثُبُوتًا عَيْنِيًّا فِي الْعَدَمِ. وَ هُوَ الَّذِي بِهِ عِلْمُهُ تَعَالَى قَبْلَ الْإِيجَادِ.

وَفِيهِ: أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ بَطْلَانُ الْقَوْلِ بِثُبُوتِ الْمَعْدُومَاتِ.

الثَّالِثُ مَا يُسَبِّحُ إِلَى الصُّوْفِيَّةِ أَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ ثُبُوتًا عِلْمِيًّا بِتَبَعِ الْأَسْمَاءِ وَالْصِّفَاتِ هُوَ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ عِلْمُهُ تَعَالَى قَبْلَ الْإِيجَادِ.

وَفِيهِ: أَنَّ أَصَالَه الْوُجُودَ وَاعْتِبَارِيَّةَ الْمَاهِيَةِ تُتْبَعُ أَيْ ثُبُوتِ مُفْرُوضِ الْمَاهِيَاتِ قَبْلَ ثُبُوتِهَا الْعَيْنِيِّ الْخَاصِّ بِهَا.

درس شخصیت و یکم

(۶۱)

فصل دهم

درباره صفات فعلی خداوند، و اینکه این صفات زائد بر ذات هستند

در این شکی نیست که برای واجب بالذات نسبت به غیر خود، ش صفات فعلی، وجود دارد مثل خالق، رازق، مُعطی (اعطاء کننده)، جواد (بخشنده)، غفور (آمرزنده)، رحیم (مهربان) و غیر اینها از صفات فعل و این گونه صفات خیلی زیاد بوده و جامع آنها، صفت «قیومیت» خداوند است.

چون صفات فعلی، اضافه و نسبتی به غیر واجب تعالی دارد از این رو تحقق این صفات منوط و وابسته به تحقق غیر است غیری که این صفات به آن نسبت داده شده است و از آنجا که غیر واجب تعالی هرگونه صفتی که فرض شده باشد معلول ذات متعالی واجب بوده، متأخر از آن می باشد صفتی که تحققش بر غیر واجب متوقف است ناگزیر متأخر از ذات واجب و زاید بر آن خواهد بود پس این صفات از مقام فعل انتزاع شده به ذات متعالی منتسب می باشند.

پس موجود ممکن مثلاً برای او وجود است ولیکن این وجود بنفسه نیست، (یعنی از

ذات ممکن نجوشیده و مقتضی این وجود، ذات ممکن نمی‌باشد) بلکه به غیر خودش تحقق پیدا کرده است پس هنگامی که بخود موجود ممکن و ذات آن نظر افکنده شود و مورد اعتبار و ملاحظه قرار بگیرد از این جهت است که موجود بوده، وجود را دارد و هنگامی که به غیر موجود ممکن (یعنی موجد آن) نظر افکنده شود و مورد اعتبار و ملاحظه قرار گیرد با این ملاحظه، موجود ممکن، از ناحیه غیر، ایجاد شده و بر غیر، صادق است اینکه، بگونه‌ای ممکن را ایجاد کرده است.

و علاوه بر این غیر، اعتبارهای گوناگون دیگری در رابطه با موجود ممکن دارد، از قبیل: ابداع - خلق - صنع - نعمت و رحمت، پس بر ایجاد کننده ممکن، صحیح است که گفته شود او مُبدع - خالق - ضائع و مُنعم و رحیم، می‌باشد.

سپس شیء ممکنى که غیر، ایجاد کننده او می‌باشد اگر از موجوداتی باشد که برای وجود او بقائی است (بهر مقدار که میخواهد باشد) پس حتماً با آن شیء، چیزی است که موجب بقاء وجود آن شیء شده و جهات نقص او را برطرف می‌سازد و حاجت او را برآورده می‌کند و این هنگامی است که این شیء اگر ممکن فی نفسه اعتبار گردد از آن انتزاع می‌شود که این رزقی است که از ناحیه غیر (یعنی خدا) برای آن شیء داده شده و از آن ارتزاق می‌کند و به این سبب به وجود خود ادامه داده، بقاء پیدا می‌کند و هنگامی که اعتبار گردد که ممکن، بنفسه وجود را ندارد بلکه به غیر خود و از ناحیه غیر دارد، غیری که علت او بوده، فیاض بر او می‌باشد در این صورت برای غیر در مرتبه ازل صادق می‌آید که او رازق شیء ممکن، بوده و در مرتبه بعد، بر این رزق صادق می‌آید که آن، عطیه و نعمت و موهبتی است که با عنايات مختلف و گوناگون خداوند متوجه او شده است.

و بر رازق نیز، صادق می‌آید که او مُعطى و مُنعم و بخشنده و کریم است و غیر اینها از صفات و بر این منوال است سایر صفات فعلیه خداوند که به تكثر جهات کمال در وجود، متكثر می‌باشند.

تذکره:

صدق صفات فعلی بر واجب بالذات به نحو صدق حقیقی است لکن نه از جهت خصوصیات حدوث این صفات و نه از جهت تأخر آنها از ذات متعالی زیرا اگر این دو جهت را در صدق این صفات بر واجب تعالی در نظر بگیریم لازم می‌آید که ذات پروردگار متغیر باشد، و نیز لازم می‌آید که ذات پروردگار مرکب از حیثیات منفایر و متکثر باشد و مسلماً تغیر و ترکیب هر دو در مورد ذات پروردگار راه ندارد بلکه صدق ین صفات بر خداوند از این جهت است که برای این صفات در ذات خداوند، اصل و ریشه‌ای دارند که هر کمال و خیری از آن منبعث می‌گردد.

پس ذات او بنحوی است که هر کمال ممکن در موطن خاص خویش قائم به این ذات است و در نتیجه، ذات پروردگار بنحوی است و به حیثیتی است که اگر شی‌ای دربارهٔ او ممکن باشد برای او مراد می‌باشد و هنگامی که واجب شی‌ای را اراده کرد ایجاد می‌کند و هنگامی که او را ایجاد کند او را پرورده است و هنگامی که شی‌ای را پرورش دهد او را کامل کرده است، نتیجه این می‌شود که وجود واجب لذاته، واجب بوده، قدیم می‌باشد و اقا برای اشیاء (غیر خدا) نیز امکان تحقق آنها بوده و حادث می‌باشند.

فصل یازدهم

در علم واجب بالذات^(۱)

مسألة اول:

از مطالب سابق روشن گردید که: هر موجود مجزّد بذات خود علم دارد زیرا ذات مجزّد از ماده، نزد خود ذات، حضور دارد و مراد از علم نیست جز حضور یک شیء نزد شیء ای دیگرند.

و چون واجب بالذات نیز از ماده و قوه، هر دو مبزا است (زیرا این دو، مانع اصلی حضور ذاتی و علم شیء بذاتش می‌باشند) پس ذات او برای ذاتش، معلوم است (بذاتی معلومة لذاته).

مسألة دوم:

سابقاً گذشت که ذات متعالی، او حقیقت وجود (بوده و صرف وجود) می‌باشد و وجودش بسیط و واحد به وحدت حقّه بود، نقص و عدم، در آن راه ندارد پس در تفصیل خلقت بنظام وجودشان هیچ کمالی نیست جزء اینکه ذات واجب متعالی بنحو اعلی و اشرف آنرا واجد است و در مرتبه ذات واجب، برخی از موجودات تفصیلی از برخی دیگر متمیز نمی‌باشد، به جهت صرافت و بساطتی که ذات متعال دارد پس ماسوای او از اشیاء در مرتبه

۱- اسفار ج ۶ ص ۱۶۹ و ص ۲۸۹ و ص ۱۴۹ و ص ۱۶۸ - مبدا و معاد ص ۷۶ و ص ۱۲۳. (شارح)

ذات او همه، معلوم ذات پروردگار می‌باشند و این علم، علم تفصیلی است و در عین اینکه اجمالی نیز هست و علم اجمالی است در عین اینکه علم تفصیلی نیز هست.

مسأله سوم

و نیز سابقاً گذشت که جز ذات متعال از موجودات همه، معلولیهایی برای ذات پروردگار بوده، منتهی به او هستند بدون واسطه یا به واسطه‌ای یا به وساطتی، ذوات آنها قائم به او می‌باشند، مثل قیام وجود رابط (غیر مستقل) بوجود مستقل، این موجودات به وجودات خود حاضر نزد او می‌باشند و میان او و موجوداتش برای او حجابی نیست پس موجودات ممکن در مرتبه وجودشان معلوم نزد پروردگار می‌باشند به نحو علم حضوری، اما موجودات مجزده، خودشان و ذاتشان نزد خدا حضور دارند اما موجودات مادی با صور مجزده‌شان معلوم برای خدا بوده و نزد او می‌باشند.

مسأله چهارم:

از مطالب قبلی روشن گردید که برای واجب بالذات علم بذات خود در مرتبه ذاتش وجود دارد و آن علم، عین ذاتش می‌باشد و نیز برای واجب بالذات علم بماسوای خود از موجودات در مرتبه ذاتش وجود دارد و این علم را بنام علم قبل از ایجاد می‌نامند و این علم، علم اجمالی است در عین کشف تفصیلی.

مسأله پنجم:

اینکه برای واجب بالذات علم تفصیلی است بماسوای ذاتش از موجودات در مرتبه ذوات این موجودات خارج از ذات متعال و این علم «علم بعد از ایجاد» می‌باشد.
تذکر این نکته لازم است که علم ذات متعال بهر کیفیتی که تصور شود، از قبیل علم حضوری است. (این پنج مسأله اساسی در باب علم خداوند بود که به اختصار بیان گردید).

دو فرع:

از مطالب گذشته در مسأله پنجم از علم خداوند دو فرع روشن می‌گردد:

فرع اول: اینکه هر علمی که در مراتب ممکنات از علل مجزّد عقلی و مثالی متقزّر

است به عینه، علم است برای خدای تعالی.

فرع دوم: اینکه او شنوا و بینا است همانطور که دانا و آگاه است برای اینکه از میان

مطلق علم، حقیقت شنوائی و بینائی همان علم به مسموعات و علم به مبصرات است و برای

خدا است همه علوم (و مطلق علم).

اختلاف در علم خداوند و اقوال در آن:

در علم خداوند، اختلافات کثیری واقع شده تا آنجا که برخی از اصل و اساس علم

خداوند را منکر شده‌اند اما برهان و دلیلی که برای اثبات علم باری تعالی اقامه شده این نظر و

قول را ردّ می‌کند و کسانی که واجب متعال را معتقد بوده، آنرا اثبات کرده‌اند نظرات و اقوال

گوناهگونی دارند:

قول اول: خدای تعالی علم بذات خود دارد نه به معلولاتش، زیرا ذات متعالی ازلی

است و هر معلولی حادث است (و معلول حادث درازل موجود نبوده و حالت عدم داشته، حال

چگونه می‌تواند خداوند به شیء معلوم در ازل علم داشته باشد؟).

این قول مردود است به اینکه: علم علّت به معلول در ازل، هرگز ایجاب نمی‌کند که

معلول در ازل موجود باشد به وجود خاصّ آن موجود (بلکه خداوند، کمال آن معلول را به علم

ازلی دارا است و این اندازه در علم علّت به معلولش کافی است). علاوه بر این، این قول مبتنی

است بر انحصار علم حضوری در علم شیء بخودش (بنفسه) و اینکه غیر مورد علم به شیء

به نفسه، علم حصولی بوده، تابع معلوم خویش می‌باشد ولکن این مبنی منع شده به آنچه که

سابقاً آن گذشت که: علّت مجزّد نیز علم حضوری به معلوم خویش وجود دارد و برهان اقامه

شده بر اینکه خداوند تبارک و تعالی به معلولات خویش قبل از ایجاد در مرتبه ذات، علم

حضوری دارد و نیز علم حضوری به معلولات خویش بعد از ایجاد در مرتبه (خاصّ خود)

معلولات دارد.

قول دوم - قول افلاطون

این قول منسوب به افلاطون است که او عقیده داشت که علم تفصیلی خداوند همان عقول مجزّد و مُثُل الهی است که در اینها کمالات (انواع موجودات) به تفصیل جمع می‌گردد.

پاسخ این قول:

این است که این علم تفصیلی برای خداوند جزء علم بعد از ایجاد است و علم بعد از ایجاد، علم خدا در مرتبه وجودات (مجزّد و مُثُل الهی) که ممکن هستند قرار دارد. ولیکن منحصر در این نیست و انحصار علم تفصیلی خدا به اشیاء در عقول مجزّد و مُثُل الهی مستلزم خالی بودن ذات خداوند در ذاتش از کمال علمی است درحالیکه ذات پروردگار وجود صرف بوده، هیچ کمالی را از کمالات وجودی از آن وجود صرف، فاقد و خالی نیست.

قول سوم - قول «فرفور یوس» در علم خداوند:

حاصل این قول این است که علم خداوند با اتحاد با معلوم، حاصل می‌شود. پاسخ این قول نیز این است که این نظر و قول برای بیان تحقّق علم خداوند کافی است، یعنی اینکه تحقّق علم از طریق اتحاد عاقل با معقول انجام می‌گیرد نه از طریق عروض و غیر آن، لکن این قول برای بیان ثبوت علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد یا بعد از ایجاد، کافی نیست.

قول چهارم - قول شیخ اشراق در علم خداوند:

شیخ اشراق و کسانی که بعد از او در این قول تابع ایشان گشتند عقیده دارند که: اشیاء اعم از مجزّات و مادیات بوده و به وجود عینی خود نزد خداوند حاضر بوده، غایب از او نیستند و بین خدا و اشیاء، حجابی نیست و این علم تفصیلی خداوند به اشیاء است بعد از ایجاد پس برای خداوند علم اجمالی به اشیاء است و علم به اشیاء تابع علم او بذات خویش می‌باشد.

ایراد در قول شیخ اشراق

حاصل ایراد اینکه قول شیخ اشراق به حضور مادیات نزد واجب ممنوع است زیرا؟

اولاً: مادیت با حضور، با یکدیگر جمع نمی‌شوند بنابر دلائلی که در مباحث عاقل و معقول بیان شد. و ثانیاً منحصر کردن علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه وجودات‌شان، موجب این است که ذات متعالی فیاض که هر کمال تفصیلی را در اشیاء افاضه کرده از تفصیل آن اشیاء خالی باشد در حالیکه ذات متعالی فیاض، وجود صرف بوده، جامع هر کمال وجودی است به نحو اعلی و اشرف.

قول پنجم - قول «تالیس ملطی»

قول منسوب به «تالیس ملطی» این است که خداوند علم به عقل اول که صادر اول است دارد زیرا عقل اول (و صادر اول) نزد خداوند حاضر است و اما علم خداوند به سایر اشیاء پائین‌تر از مرتبه عقل اول از طریق ارتسام صور اشیاء در عقل اول است (خداوند از طریق ارتسام صور اشیاء در عقل اول، علم به آنها پیدا می‌کند).

اشکال این قول نیز همان اشکال قول سابق است که گفتیم بنابرین دو قول، لازم می‌آید که ذات متعالی از کمال (یعنی علم تفصیلی به اشیاء) خالی باشد در حالیکه ذات متعالی واجد همه کمالات می‌باشد.

علاوه بر این در مباحث عاقل و معقول گذشت که برای عقول مجزء، علم ارتسامی حصولی نیست (و تنها علم عقول به اشیاء، علم حضوری است).

قول ششم: قول برخی از فلاسفه

برخی از فلاسفه معتقدند که علم پروردگار، نسبت به معلول اول، علم تفصیلی است و نسبت به معلولهای پائین‌تر از معلول اول، علم اجمالی است و، ذات معلول اول نسبت به معلول دوم علم تفصیلی است و نسبت به معلولهای پائین‌تر از معلول دوم، علم اجمالی است و به این ترتیب است علم تفصیلی و اجمالی نسبت به معلولهای سوم و چهارم و پائین‌تر ...

در پاسخ این قول نیز می‌گوییم که لازمه این قول این است که ذات متعالی پروردگار از اشتغال و احاطه به علم پائین‌تر از معلول اول خالی باشد در حالیکه ذات پروردگار، وجود

صرف بوده، هیچ کمالی از آن سلب نمی‌گردد.

قول هفتم: قول اکثر متأخرین

عقیده اکثر متأخرین در علم خداوند این است که برای خداوند علم تفصیلی بذات خویش هست و این علم، همان علم اجمالی به اشیاء قبل از ایجاد است و اقا علم تفصیلی ذات پروردگار به اشیاء بعد وجود اشیاء است زیرا علم، تابع معلوم است و قبل از وجود عینی، معلومی نیست و این قول نیز خالی از اشکال نیست زیرا لازمه آن، خالی بودن ذات متعالی پروردگار از کمال عینی است چنانکه در پاسخ از اقوال گذشته گفتیم.

علاوه بر این لازمه این قول، اثبات علم ارسامی حصولی در وجود مجزّد محض است، درحالیکه این صحیح نیست.

قول هشتم: قول مشائین

قول منسوب به مشائین این است که برای ذات متعال، علم حضوری بذات متعالی خویش وجود دارد و نیز برای ذات او، علم تفصیلی حصولی به اشیاء قبل از ایجاد اشیاء، هست به جهت حضور ماهیات اشیاء طبق نظام موجود در خارج، نزد ذات پروردگار و این حضور، بر وجه دخول ماهیات در ذات به نحو عینیت یا جزئیت نیست بلکه به نحو قیام ماهیات اشیاء بذات باری تعالی به نحو ثبوت ذهنی بر وجه کلیت به این معنا که علم خداوند به اشیاء با تغییر معلوم متغیر نمی‌گردد بنا بر آنچه که در مباحث مربوط به علم^(۱) مصطلح است پس این علم، علم عنانی^(۲) است و در علم عنائی، حصول علمی معلوم بدنبال خود، حصول عینی معلوم را طلب می‌کند.

۱- مرحله یازدهم فصل چهارم، (شارح)

۲- عنایت الهیه عبارت از عنایت سابق بر وجود اشیاء است که عین علم و عین لطف است ملاصدرا می‌گوید: جامع علم و رضا و علیت، عنایت است و همه آنها عین ذات اوست (شرح قصوص ۱۶). (شارح)

قول مثالین قابل خدشه است

اولاً محذور قول سابق در اینجا نیز جاری است و آن خالی بودن ذات از کمال علمی است.

ثانیاً محذور دیگر قول سابق، در این قول نیز جاری است و آن ثبوت علم حصولی در موجوداتی است که از لحاظ ذات و فعل مجزوند.

و ثالثاً لازمه این قول، ثبوت وجود ذهنی است بدون وجود عینی که ذهن با عین (و خارج) مقایسه می‌گردد.

و لازمه آن نیز این است که برای ماهیت، قبل از وجود خاص آن ماهیت، وجود عینی دیگری بوده و به آن برگردد و این وجود از ذات باری تعالی منفصل می‌باشد.

دقت در این قول نشان میدهد که این قول، به قول منسوب به افلاطون برمی‌گردد.

تکته قابل تذکره

و آن، این است که اکثر متکلمین در عین اینکه این قول را انتخاب کرده‌اند بر آن نیز از این جهت که صاحبان این قول علم قبل از ایجاد را کلی شمرده‌اند ایراد گرفته‌اند به جهت اینکه گمان کرده‌اند که مراد از کلی همان معنای مصطلح در مبحث کلی و جزئی در منطق می‌باشد (درحالیکه مراد صاحبان این قول از کلی در اینجا به معنای عدم تغییر علم است به تغییر معلوم چنانکه در بیان این قول گذشت).

و علتِ گرایشِ متکلمین به این قول با وجود طعن در آن، این است که اینان اختیار کرده‌اند که علم تفصیلی قبل از ایجاد، از قبیل علم حصولی است و اینکه علم تفصیلی بر حال خود قبل از وجود اشیاء و بعد وجود اشیاء بدون تغییر باقی است.

قول نهم: قول معتزله

معتزله در علم خداوند معتقدند که: برای ماهیات در ظرف عدم، ثبوت عینی است و این ثبوت عینی، متعلق علم خداوند قبل از ایجاد است.

اشکال این قول نیز سابقاً گذشت آنجا که گفتیم که قول به ثبوت معدوم‌ها (یعنی ثبوت ممکن قبل از وجودش)^(۱) باطل و بی‌اساس می‌باشد.

قول دهم: قول صوفیه^(۲)

صوفیه معتقدند که برای ماهیات، ثبوت علمی است و این ثبوت علمی تابع اسماء و صفات خداوند بوده و علم خداوند قبل از ایجاد متعلق به این ثبوت علمی تابع اسماء و صفات خداوند می‌باشد.

اشکال این قول این است که اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت هر نوع ثبوت مفروض برای ماهیات قبل از ثبوت عینی خاص به آن ماهیات را نفی می‌کند.

۱- توضیح وسطا پراتنز در اسفار ج ۶ ص ۱۸۱ ذکر شده و می‌تواند ابهام موجود در عبارت مؤلف را در این مقام برطرف سازد (شارح).
 ۲- اسفار ج ۶ ص ۱۸۲ و ص ۱۸۳. (شارح)

خلاصہ درس شخصت و یکم:

برای ذات واجب الوجود نسبت به غیر خودش صفات فعلی وجود دارد از قبیل خالق - رازق و غیر ایندو و جامع آنها صفت قیومیت خداوند است.

صدق صفات فعلی بر واجب بالذات بنحو صدق حقیقی است لکن نه از جهت خصوصیات به حدوث این صفات و نه از جهت تأخر آنها از ذات متعالی.

دلیل آن در متن درس بیان گردیده پس ذات او بنحوی است که هر کمال ممکن در موطن خاص خویش قائم به این ذات است و برای او مرادی می باشد و در نتیجه واجب بالذات واجب قدیم می باشد.

- در علم واجب بالذات پنج مسأله قابل طرح است.

مسأله اول: اینکه هر موجود به ذات خود علم دارد معنای علم جز حضور یک شیء نزد شیء دیگر نیست پس ذات پروردگار برای ذاتش معلوم است چون واجب بالذات از ماده و قوه هر دو مبزا است.

مسأله دوم: ماسوای ذات واجب از اشیاء در مرتبه ذات او همه معلوم ذات پروردگار می باشند و این علم، علم تفصیلی است و در عین اینکه علم اجمالی نیز هست. توضیح آن در متن درس ذکر گردیده است.

مسأله سوم: اینکه موجودات ممکن در مرتبه وجودشان معلوم نزد پروردگار می باشند به نحو علم حضوری اما موجودات مجزء خودشان و ذاتشان نزد خدا حضور دارند و اما موجودات مادی با صور مجزءشان معلوم برای خدا بوده و نزد او می باشند.

توضیح آن نیز در متن درس ذکر گردیده است.

مسأله چهارم: علم خدا به اشیاء قبل از ایجاد.

مسأله پنجم: علی خداوند به اشیاء بعد از ایجاد

در مسأله پنجم دو نکته قابل ذکر است:

تکتهٔ اوّل اینکه هر علمی که در مراتب ممکنات از علل مجزّد عقلی و مثالی متقزّر است به عینه علم است برای خدای تعالی.

تکتهٔ دوّم اینکه حقیقت شنوائی و بینائی بزی خداوند همان علم به مسموعات و علم به مبصرات است.

در علم پروردگار میان فلاسفه و متکلمین (و حتی صوفیه) اختلافات کثیری واقع شده تا آنجا که برخی از اصل و اساس علم پروردگار را منکر شده است و برهان و دلیل اقامه بر علم پروردگار این نظر اخیر را ردّ می‌کند.

بطور کلی ده قول در مسألهٔ علم پروردگار ابراز شده است:

۱- قول اوّل کسانی که معتقدند خدای تعالی علم بذات خویش دارد نه به معلولاتش و دلیل این قول در متن درس ذکر گردیده و مرحوم استاد علامه با دو دلیل این قول را ردّ کرده است.

۲- قول افلاطون که علم تفصیلی خداوند همان عقول مجزّد و مثل الهی است مرحوم استاد علامه در متن درس این قول را نیز ردّ کرده است.

۳- قول «لرفوربوس» که علم خداوند با اتحاد با معلوم حاصل می‌شود پاسخ این قول نیز در متن درس شرح داده شده است.

۴- قول شیخ اشراق که برای خداوند علم اجمالی به اشیاء است و علم باشیاء تابع علم او به ذات خویش می‌باشد.

پاسخ این قول نیز در متن درس بیان گردیده است.

۵- قول «تالیس ملطّی» اینکه خدا، علم به عقل اوّل که صادر اوّل است دارد.

توضیح قول و پاسخ آن در متن درس بیان گردیده مراجعه نمایید.

۶- قول برخی از فلاسفه که معتقدند علم پروردگار نسبت به معلول اوّل علم تفصیلی است و نسبت به معلولهای پایین‌تر از معلول اوّل علم اجمالی است و ذات معلول اوّل نسبت به معلول دوّم علم تفصیلی است و نسبت به معلولهای پایین‌تر از معلوم دوّم علم اجمالی است و هم‌چنین است علم تفصیلی و اجمالی نسبت به معلولهای سوّم و چهارم و پایین‌تر

پاسخ آن نیز در متن درس ذکر گردیده است.

۷- قول اکثر متأخرین که معتقدند برای خداوند علم تفصیلی به ذات خویش هست و این علم همان علم اجمالی به اشیاء قبل از ایجاد است و اما علم تفصیلی ذات پروردگار به اشیاء بعد از وجود اشیاء است و دلیل آن با اشکال وارد بر این قول نیز در متن درس بیان گردیده است.

۸- قول مشائین که معتقدند برای ذات متعال علم حضوری به ذات خویش وجود دارد و نیز برای ذات او علم تفصیلی حصولی به اشیاء هست با توضیح و تفصیلی که در متن درس ذکر شده سپس از آن پاسخ داده شده است مراجعه نمایید.

اکثر متکلمین این قول را انتخاب کرده‌اند و در عین حال به طرفداران این قول که علم قبل از ایجاد را کلی شمرده‌اند ایراد گرفته‌اند.

عَلَّتْ گرایش متکلمان به این قول با اینکه بر این قول ایراد گرفته‌اند این است که متکلمین معتقدند که علم تفصیلی قبل از ایجاد از قبیل علم حصولی است و اینکه علم تفصیلی بر حال خود قبل از وجود اشیاء و بعد از وجود اشیاء بدون تغییر باقی است.

۹- قول معتزله که معتقدند برای ماهیات در ظرف عدم، ثبوت عینی است و این ثبوت عینی، متعلق علم خداوند قبل از ایجاد است.

اشکال این قول نیز در متن درس بیان گردیده است.

۱۰- قول صوفیه که معتقدند برای ماهیات، ثبوت علمی است و این ثبوت علمی، تابع اسماء و صفات خداوند بوده و علم خداوند قبل از ایجاد، متعلق به این ثبوت علمی تابع اسماء و صفات خداوند می‌باشد.

مرحوم استاد علامه در آخر درس اشکالی بر این قول وارد کرده، آنرا رد نموده است.

پرسشها:

- ۱- صفات فعلی خداوند کدام است و برای آن چند مثالی بیاورید و جامع این صفات از میان صفات پروردگار چیست؟ اسم ببرید.
- ۲- صدق صفات فعلی بر واجب بالذات به چه نحوی است و در هر صورت چرا؟
- ۳- هر موجود مجزّد به ذات خود علم دارد. میدانید چرا؟ بیان کنید.
- ۴- چرا ذات واجب بالذات برای ذاتش معلوم است.
- ۵- جای خالی عبارت زیر را پر کنید: موجودات ممکن از مرتبه وجودشان می باشند بنحو اما موجودات مجزّد ذاتشان دارند اما موجودات مادی معلوم برای خدا بوده و نزد او می باشند.
- ۶- علم قبل از ایجاد برای خداوند کدام است؟ توضیح دهید.
- ۷- علم بعد از ایجاد برای خداوند چه نحوی است؟ بیان کنید.
- ۸- خداوند بینا است و شنوا بچه معنا است؟
- ۹- دلیل کسانی که «معتقدند خداوند علم به ذات خویش دارد نه به معلوماتش» را ذکر کنید و مرحوم استاد علامه دو پاسخ از آن داده است آندو پاسخ را بیان نمایید.
- ۱۰- قول «افلاطون» به علم تفصیلی خدا چیست؟ و پاسخ آنرا نیز ذکر کنید.
- ۱۱- قول «قُرفوریوس» را در علم پروردگار بیان کنید و پاسخ آن را ذکر نمایید.
- ۱۲- «شیخ اشراق» در علم پروردگار چه عقیده‌ای دارد؟ جواب آنرا توضیح دهید.
- ۱۳- نظر «تالیس ملطی» در علم خدا را توضیح دهید و اشکال وارد بر این نظر را نیز ذکر کنید.
- ۱۴- عقیده برخی از فلاسفه در علم پروردگار را بیان نمائید و پاسخ از آنرا نیز ذکر کنید.
- ۱۵- عقیده اکثر متأخرین در علم پروردگار چیست؟ و اشکال وارد بر این عقیده را توضیح دهید.
- ۱۶- مشائین در رابطه با علم خدا چه عقیده‌ای دارند؟ آن را توضیح و پاسخ آنرا نیز ذکر نمایند.

- ۱۷- علت گرایش متکلمان به قول مشائین با وجود طعن در آن چه چیز می‌باشد؟
- ۱۸- قول معتزله را شرح و اشکال آنرا بیان دارید.
- ۱۹- صوفیه در علم خداوند چه نظری دارند؟ بیان کنید و اشکال وارد بر این قول را نیز شرح دهید.

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالسِّتُونَ

(۶۲)

الفصل الثاني عشر

فِي الْعِنَايَةِ وَالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

ذَكَرُوا أَنَّ مِنْ مَرَاتِبِهِ عَلَيْهِ تَعَالَى الْعِنَايَةُ وَالْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ، لِصِدْقِ كُلِّ مِمَّا يَمْفَهُوهُ مِنَ الْخَاصِّ عَلَى خُصُوصِيَّةٍ مِنْ خُصُوصِيَّاتٍ عَلَيْهِ تَعَالَى.

أَمَّا الْعِنَايَةُ وَهِيَ كَوْنُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ عِلَّةً مُوجِبَةً لِلْمَعْلُومِ الَّذِي هُوَ الْفِعْلُ، فَإِنَّ عِلْمَهُ التَّفْصِيلِيَّ بِالْأَشْيَاءِ وَهُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ عِلَّةٌ لَوْجُودِهَا بِمَالِهِ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ الْمَعْلُومَةِ لِلَّهِ تَعَالَى عِنَايَةً بِخَلْقِهِ.

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَهُوَ يَمْفَهُوهُ مِنَ الْمَعْرُوفِ جَعْلُ النَّسْبَةِ الَّتِي بَيْنَ مَوْضُوعٍ وَمَحْمُولٍ لَهُ ضَرُورَةٌ مُوجِبَةٌ، فَقَوْلُ الْقَاضِي مَثَلًا فِي قَضَائِهِ - فِيمَا إِذَا تَخَاصَمَ زَيْدٌ وَعَمْرُو فِي مَالٍ أَوْ حَقٍّ وَرَفَعَا إِلَيْهِ الْخُصُومَةَ وَالزَّعَاوُ وَالْقِيَا إِلَيْهِ حُجَّتَهُمَا - : الْمَالُ لَزَيْدٍ وَالْحَقُّ لِعَمْرُو؛ إِبْثَاتُ الْحَقِّ لِعَمْرُو إِبْثَاتًا ضَرُورِيًّا يَرْتَفِعُ بِهِ التَّرْزُلُ وَالْتَرَدُّ الَّذِي أَوْجَدَهُ التَّخَاصُّمُ وَالزَّعَاوُ قَبْلَ الْقَضَاءِ وَقَصَلَ الْخُصُومَةَ. وَبِالْجُمْلَةِ قَضَاءُ الْقَاضِي بِإِجَابَةِ الْأَمْرِ بِإِجَابَةٍ عِلْمِيَّةٍ يَتَّبِعُهُ إِجَابَةُ الْخَارِجِيِّ إِعْتِبَارًا. وَإِذَا أَخَذَ هَذَا الْمَعْنَى حَقِيقِيًّا بِالتَّحْلِيلِ غَيْرِ إِعْتِبَارِيٍّ انْطَبَقَ عَلَى الْوُجُوبِ الَّذِي يَتَلَبَّسُ بِهِ الْمَوْجُودَاتُ الْمُسَكَّنَةُ مِنْ حَيْثُ نَسَبَتْهَا إِلَى عِلَلِهَا النَّاتِقَةِ، فَإِنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ. وَهَذَا الْوُجُوبُ الْغَيْرِيُّ مِنْ حَيْثُ نَسَبَتْهُ إِلَى الْعِلَّةِ النَّاتِقَةِ بِإِجَابَةٍ، وَلَا شَيْءَ فِي سِلْسِلَةِ

الْوُجُودِ الْإِمْكَانِي رِأًى وَهُوَ وَاجِبٌ مُوجِبٌ بِالْغَيْرِ وَالْعِلْلُ تَنْتَهِي إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ فَهُوَ الْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ لَهَا وَلِمَعْلُولَاتِهَا.

وَإِذَا كَانَتْ الْمَوْجُودَاتُ الْمُتِمَكِّنَةُ بِمَا لَهَا مِنَ النَّظَامِ الْأَحْسَنِ فِي مَرْتَبَةِ وُجُودَاتِهَا الْعَبِيَّةِ عِلْمًا فَعِلِيًّا لِلوَاجِبِ تَعَالَى، قَامَ فِيهَا مِنَ الْإِجَابِ قَضَاءٌ مِنْهُ تَعَالَى، وَفَوْقَهُ الْعِلْمُ الذَّائِقُ مِنْهُ الْمُنْكَشِفُ لَهُ بِهَ كُلِّ شَيْءٍ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي الْأَعْيَانِ عَلَى التَّقْصِيلِ بِنَحْوِ أَعْلَى وَاشْتَرَفِ.

فَالْقَضَاءُ قَضَائَانِ: قَضَاءُ ذَائِقٍ خَارِجٍ مِنَ الْعَالَمِ وَقَضَاءُ فَعِلِيٍّ دَاخِلٍ فِيهِ.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ ضَعْفُ مَا يُسَبَّبُ إِلَى الْمَشْهُورِ أَنَّ الْقَضَاءَ هُوَ مَا عِنْدَ الْمَارِقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِنَ الْعِلْمِ بِالْمَوْجُودَاتِ الْمُتِمَكِّنَةِ بِمَا لَهَا مِنَ النَّظَامِ.

وَكَذَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَدْرُ الْمُتَأَمِّلِينَ، ر.ه. أَنَّ الْقَضَاءَ هُوَ الْعِلْمُ الذَّائِقُ الْمُتَعَلِّقُ بِتَفْصِيلِ

الْمَخْلُوقَةِ، قَالَ فِي الْأَسْفَارِ:

«وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ فَائِضَةٌ عَنْهُ تَعَالَى عَلَى سَبِيلِ الْإِبْدَاعِ دَفْعَةً بِالْأَزْمَانِ، لِكُونِهَا عِنْدَهُمْ مِنْ جَمَلَةِ الْعَالَمِ وَمِنْ أَعْمَالِ اللَّهِ الْمُبَایِنَةِ ذَوَاتِهَا لِذَاتِهِ، وَعِنْدَنَا صُورٌ عِلْمِيَّةٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ بِلَا جَعْلٍ وَلَا تَأْخِيرٍ وَتَأَثَّرٍ، وَلَيْسَتْ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، إِذْ لَيْسَتْ لَهَا حَيَثِيَّةٌ عَدَمِيَّةٌ وَلَا إِمْكَانَاتٌ وَاقِعِيَّةٌ. فَالْقَضَاءُ الْوَبَاقِيُّ وَهُوَ صُورَةٌ عِلْمُ اللَّهِ قَدِيمٌ بِالذَّاتِ بَاقِي بَيَقَاءِ اللَّهِ»، انْتَهَى (ج ٤ ص ٢٩٢)

وَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ قَوْلُهُ: «صُورٌ عِلْمِيَّةٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ» عَلَى الْعِلْمِ الذَّائِقِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْ الذَّاتِ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَتْ لَازِمَةً خَارِجَةً كَانَتْ مِنَ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ قَدِيمَةً بِالذَّاتِ، كَمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ. عَلَى أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ حُضُورِيَّةً انْطَبَقَتْ عَلَى قَوْلِ أَفْلَاطُونِ فِي الْعِلْمِ، وَهُوَ، ر.ه. لَا يُرْتَضِيه. وَلَوْ كَانَتْ حُضُورِيَّةً انْطَبَقَتْ عَلَى قَوْلِ الْمُتَأَمِّلِينَ وَهُوَ، ر.ه. لَا يُرْتَضِيه أَيْضًا.

وَوُجْهُ الضَّعْفِ فِي الْقَوْلَيْنِ أَنَّ صِدْقَ الْقَضَاءِ بِمَعْنَاهُ عَلَى إِحْدَى الْمَرْتَبَتَيْنِ مِنَ الْعِلْمِ، أَعْنِي الْعِلْمَ الذَّائِقَ وَالْعِلْمَ الْفَعْلِيَّ، لَا يُثْبِتُ صِدْقَهُ عَلَى الْآخَرَى، فَالْحَقُّ أَنَّ الْقَضَاءَ قَضَاءُ: أَنْ ذَائِقٌ وَفَعْلِيٌّ، كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وَأَمَّا الْقَدَرُ فَهُوَ مَا يَلْحَقُ الشَّيْءَ مِنْ كَمِيَّةٍ أَوْ حَدٍّ فِي صِفَاتِهِ وَآثَارِهِ، وَالتَّقْدِيرُ تَعْيِينُ مَا يَلْحَقُهُ مِنَ الصِّفَاتِ وَالْآثَارِ تَعْيِينًا عِلْمِيًّا يَتَّبَعُهُ الْعَمَلُ عَلَى حَسَبِ مَا تَسَعُّهُ الْأَسْبَابُ وَ

الأدوات الموجودة كما أنّ الحَيَاط يُقَدِّر ما يَحِيطُهُ مِنَ اللَّبَاسِ عَلَى التَّوْبِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَحِيطُ عَلَى مَا قَدَّرَ، وَالتَّابَةُ يُقَدِّرُ مَا يُرِيدُهُ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْقَاعَةِ مِنَ الْأَرْضِ عَلَى حَسَبِ مَا تَسَعُّ وَتَعِينُ عَلَيْهِ الْأَسْبَابُ وَالأدوات الموجودة عنده، ثُمَّ يَبْنِي الْبِنَاءَ عَلَى طَبَقٍ مَا قَدَّرَ لِأَسْبَابٍ مُتَجَدِّدَةٍ تُوجِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ. فَالتَّقديرُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الشَّيْءِ الْمُقَدَّرِ كَالْقَابِ الَّذِي يَقْلُبُ بِهِ الشَّيْءَ فَيُحْدِثُ بِهِ الشَّيْءَ مُعْجَزٌ أَوْ حُدُودٌ لَا يَتَعَدَّاهَا.

وَإِذَا أَخَذَ هَذَا الْمَعْنَى بِالتَّحْلِيلِ حَقِيقَتًا انْطَبَقَ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي تَلْحَقُ الْمَوْجُودَاتِ الْمَادِّيَّةَ مِنْ نَاحِيَةِ عِلَلِهَا النَّاقِصَةِ بِمَا لَهَا مِنَ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ فِي النِّشْأَةِ الَّتِي قَوْفُهَا، فَإِنَّ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْعِلَلِ النَّاقِصَةِ بِمَا فِيهَا مِنَ الْحَيَثِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ أَثَرًا فِي الْمَعْلُولِ يَخْصُصُ إِطْلَاقَهُ فِي صِفَةٍ وَ أَثَرُهُ. فَإِذَا تَمَّ التَّخْصِصُ بِتَامِ الْعِلَّةِ النَّاقِصَةِ حَصَلَ لَهُ التَّعَيُّنُ وَ التَّشْخِصُ بِالْوُجُودِ الَّذِي تَقْتَضِيهِ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ.

فَلِلْإِنْسَانِ مَثَلًا خَاصَّةُ الرُّؤْيَا، لَكِنْ لَا بِكُلِّ وُجُودِهِ، بَلْ مِنْ طَرِيقِ يَدَيْهِ، وَلَا بِيَدَيْهِ كَيْلِهِ، بَلْ بِعَضْوِ مِنْهُ مُسْتَقَرٌّ فِي وَجْهِهِ، فَلَا يَرَى إِلَّا مَا يَوَاجِهُهُ، وَلَا كُلُّ مَا يَوَاجِهُهُ، بَلِ الْجِسْمُ. وَلَا كُلِّ جِسْمٍ، بَلِ الْكَثِيفُ مِنَ الْأَجْسَامِ ذَا لَوْنٍ. وَلَا نَفْسُ الْجِسْمِ، بَلِ سَطْحُهُ وَلَا كُلُّ سَطْحِهِ، بَلِ السَّطْحُ الْمَحَادِي. وَلَا فِي كُلِّ وَضْعٍ وَلَا فِي كُلِّ خَالٍ وَلَا فِي كُلِّ مَكَانٍ وَلَا فِي كُلِّ زَمَانٍ. فَلَمَّا أَحْصَيْتِ الشَّرَاطِطَ الْحَافِظَةَ حَوْلَ رُؤْيَا وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ أَلْقَيْتِ نَجْمًا غَفِيرًا لَا يَحِيطُ بِهِ الْإِحْصَاءُ، وَ مَا هِيَ إِلَّا حُدُودُ الْحَقِيقَاتِ الْعِلَلِ النَّاقِصَةِ الَّتِي تَحْدُ الرُّؤْيَا الْمَذْكُورَةَ بِمَا تَضَعُ فِيهَا مِنْ أَثَرٍ وَمِنْهَا مَا يَنْبَغِيهِ الْمَوَاقِعُ مِنَ التَّأَثُّرِ.

وَهَذِهِ الْحُدُودُ جِهَاتٌ وَوُجُودِيَّةٌ تَلْزِمُهَا سُلُوبٌ كَمَا تَبَيَّنَ آنفًا، وَلَهَا صُورٌ عِلْمِيَّةٌ فِي نِشْأَةِ الْمَثَالِ الَّتِي فَوْقَ نِشْأَةِ الْمَادَّةِ تَتَقَدَّرُهَا صِفَاتُ الْأَشْيَاءِ وَأَثَارُهَا فَلَا سَبِيلَ لِشَيْءٍ مِنْهَا إِلَّا إِلَى صِفَةٍ أَوْ أَثَرٍ. هَذَا إِلَيْهِ التَّقْدِيرُ.

فَإِنَّ قُلْتُ: لَازِمٌ هَذَا الْبَيَانُ كَوْنُ الْإِنْسَانِ مُعْجَزًا غَيْرَ مُخْتَارٍ فِي أَعْمَالِهِ.

قُلْتُ: كَلَّا، فَإِنَّ الْإِخْتِيَارَ أَحَدُ الشَّرَاطِطِ الَّتِي يَحْدِثُهَا فِعْلُ الْإِنْسَانِ. وَقَدْ فَضَّلْنَا الْقَوْلَ

فِي دَفْعِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ فِي مَبَاحِثِ الْوُجُودِ وَفِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ.

فَإِنَّ قُلْتُ: هَلَا عَمَّيْتُمُ الْقَوْلَ فِي الْقَدَرِ، وَهُوَ ضَرْبُ الْحُدُودِ لِلشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ صِفَاتِهِ وَ

آثاره في علم سابق يتبعه العين حتى يعتم الماهيات الامكانية، فإن الماهيات أيضاً حدوداً لموضوعاتها تتميز من غيرها وتلازمها سلوب لا تتعداها. وقد تقدم أن كل ذي ماهية فهو ممكن وأن الممكن مركب الذات من الإيجاب والسلب فيعم القدر كل ممكن، سواء كان عقلاً مجرداً أو مثلاً معلقاً أو طبيعة مادية، ويكون العلم السابق الذي يتقدر به الشيء علماً ذاتياً.

وبالجملة يكون القدر بحسب العين هو التعيين المنزع من الوجود العيني والتقدير هو التعيين العلمي الذي يتبعه العين، كما أن المقضي هو الوجود المنزع من الوجود العيني، والقضاء هو الإيجاب العلمي الذي يستتبعه، سواء كان من حيث الماهية والذات أو من حيث الصفات والآثار.

قلت: كون الماهية حداً ذاتياً للممكن لأرب فيه، لكنهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه، وهو الحد الذي يلحق الشيء فيما هو موضوع له من الصفات والآثار دون أصل الذات، فلا يعتم ما وراء الطبايع التي لها تعلق ما بالمادة.

وعرضهم من عقده هذا البحث بيان أن الممكن ليس مرخى العنان فيما يلحق به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب تعالى فيما يتصف به أو يفعل، بل الأمر في ذلك إليه تعالى فلا يقع إلا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم: علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء. كما أن عرضهم من بحث القضاء بيان أن الممكن لا يقع إلا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق وهو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»

درس شخصیت و دوّم

(۶۲)

فصل دوازدهم

در عنایت و قضا و قدر

فلاسفه، عنایت و قضا و قدر را از مرابت علم خداوند ذکر کرده‌اند برای اینکه هر یک از سه صفت مزبور به مفهوم خاص خود بر خصوصیتی از خصوصیات علم پروردگار صادق می‌آید.

اما عنایت^(۱): عبارت است از بودن صورت علمی، علّت موجب (یعنی علّت و جوب دهنده) برای ایجاد معلومی که عبارت از فعل است، برای اینکه علم تفصیلی خداوند به اشیاء درحالیکه عین ذات او می‌باشد علّت وجود اشیاء با همه خصوصیات معلوم در اشیاء می‌باشد پس خداوند عنایتی به مخلوقات خود دارد.

و اما قضا به معنای معروف خودش، عبارت است از جعل نسبت بین موضوع و محمول بصورت اجبایی، پس قول قاضی و حکم او مثلاً در مورد قضا و داوری و رفع نزاع و خصومت بین زید و عمرو در مالی یا حقّی که آندو رفع خصومت و نزاع بین خود را به قاضی روی آورده و دلیل‌شان را باو القاء نموده‌اند پس قول قاضی به این عبارت: «این مال، ملک زید است، حقّ

با عمرو است» اثبات مالکیت برای زید و اثبات حق برای عمرو اثبات ضروری است بطوریکه تزلزل و تردّد را که تخاصم و نزاع بین آن دو در نتیجه قبل از قضاوت ایجاد کرده بود برطرف می‌گردد و خصومت پایان می‌پذیرد و در نتیجه قضاء قاضی عبارت است از ایجاب او به امری بصورت ایجاب علمی، بطوریکه ایجاب خارجی نیز به اعتبار عقلی تابع آن می‌باشد و این معنای اعتباری اگر بخواهد با تحلیل عقلی، معنای حقیقی غیر اعتباری را بخرد بگیرد معنای قضاء، منطبق بر وجوب می‌گردد و جویی که موجودات ممکن به جهت نسبت آنها به علل تامّشان متلبّس به آن وجوب می‌گردند. زیرا یک شیء تا واجب نشده باشد موجود نمی‌گردد (الشیء ما لم یجب لم یوجد) و این وجوب غیری، از جهت استناد آن به علت تافّة ایجاب می‌باشد و در سلسله وجود امکانی، شیء ای نیست جز اینکه آن شیء، واجب با ایجاب غیر می‌باشد، و علل شیء همین‌طور ادامه پیدا کرده به واجب بالذات منتهی می‌گردد پس واجب بالذات، علت موجب این علل و معلولات اشیاء می‌باشد.

و چون موجودات ممکن، از این جهت که در مرتبه وجود عینی خویش دارای نظام احسن است علم، فعل واجب بالذات محسوب می‌گردند. پس آنچه که از ایجاب در موجودات ممکن در مرتبه وجودات عینی‌شان وجود دارد، در حقیقت حکم و قضائی است از ناحیه واجب بالذات انجام گرفته است، و فوق علم فعلی واجب بالذات، علم ذاتی او است که به واسطه این علم هر شیء انطور که در اعیان موجود است برای واجب بالذات به تفصیل به نحو اعلی و اشرف و اصلح منکشف می‌گردد پس قضاء الهی دو نوع هستند قضاء (و جعل) ذاتی خارج از عالم (که در مرتبه ذات باری تعالی تحقّق دارد) و قضاء فعلی داخل در عالم.

معنای قضا نزد مشهور^(۱)

قول منسوب به مشهور، در معنای قضا عبارت است از علم موجودات مفارق عقلی

۱- قسبات ص ۳۲۰ و ص ۴۲۱ - اسفار ج ۲ ص ۵۰ - الهیات شفا مقالة دهم فصل اول - طبیعیات شفاء فن

سوم فصل ۱۵ - اشارات نمط هفتم - مبدا و مباد ص ۱۲۵... اسفار ج ۶ ص ۲۹۲. (شارح)

متعلق به موجودات ممکن، از این جهت که برای این موجودات، نظام خاص خودش هست.

معنای قضا در نظر ملاًصدرا (ره)

ملاًصدرا (ره) قضا را علم ذاتی متعلق به تفاسیل خلقت موجودات میدانند و چنین می‌گوید: «قضا نزد فلاسفه عبارت است از وجود صور عقلی برای جمیع موجودات که از ناحیه واجب بالذات، از طریق ابداع، و بصورتی دفعی بدون نیاز بزمان افزوده شده باشد برای اینکه این صور عقلی نزد فلاسفه از مجموعه عالم و از مجموعه افعال خدا است که ذوات این مجموع با ذات واجب بالذات مابین می‌باشد.

و اما نزد ما قضا، صور علمی است که برای ذات واجب بالذات لازم می‌باشد بدون جمل و تأثیر و عبارت ایشان چنین است: «وَ عِنْدَنَا صُورٌ عِلْمِيَّةٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ بِالْأَجَلِ وَ بِلاَ تَأْخِيرٍ وَ تَأْخُرٍ...» و این صور علمیه از اجزاء عالم نیست زیرا برای این صور نه حیثیت عدمی است و نه امکانات واقعی، پس قضا مربوط بر ب (قضاء ربّانی) که عبارت از صورت علم خداوند است قدیم بالذات می‌باشد و با بقاء خداوند بقاء دارد انتهای^(۱).

نکته قابل ذکر در کلام ایشان این است که شایسته است قول او (یعنی: صُورٌ عِلْمِيَّةٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ)، حمل بر علم ذاتی بشود که از کات واجب، منفک وجدانیست و در غیر این صورت یعنی اگر صور عقلیه از سنخ لازم ذات بوده و خارج از ذات بوده باشد قطعاً جزو عالم بوده و قدیم بالذات نبوده است همانطور که ایشان این مطلب را تصریح کرده است.

علاوه بر این، اگر این صور علمی از قبیل علم حضوری باشد بر قول افلاطون در علم پروردگار منطبق می‌گردد درحالیکه مرحوم ملاًصدرا (ره) بر این تطبیق هرگز راضی نیست و اگر از قبیل علم حصولی باشد بر قول فلاسفه منشاء در باب علم واجب منطبق می‌گردد درحالیکه مرحوم ملاًصدرا (ره) بر این تطبیق نیز قطعاً راضی نیست.

ضعف قول ملاصدرا و قول مشهور در معنای قضا

وجه ضعف این دو قول این است که: صدق مفهوم قضا (یعنی ایجاب حکم و قطعی بودن آن) به مفهومش بر یکی از دو مرتبه از علم یعنی علم ذاتی و علم فعلی نفی نمی‌کند. صدق قضا بر مرتبه دیگر علم را.

پس حق این است که قضا دو نوع است ذاتی و فعلی همانطور که بیان آن گذشت.

معنای قَدَر^(۱)

قدر عبارت از کمیت یا حدّی است در صفات و آثار و تقدیر تعیین صفات و آثاری که به شیء ملحق می‌گردد به نحو تعیین علمی که عمل به دنبال آن بر حسب اقتضای اسباب و ادوات موجود و وسعت آن، مترتب می‌گردد. همانطور که خیاط، پارچه را به اندازه نمونه لباس که در اختیار دارد بریده و لباس را از روی آن میدوزد و بناء بنائی را که می‌خواهد بسازد آنرا بر مقداری از زمین (و نقشه آن) بر حسب وسعت آن (که علم به مشخصات آن پیدا کرده) منطبق و معین می‌سازد و برای مقداری از زمین و بناء اسباب و ادوات موجود نزد خود را منطبق و مورد استفاده قرار میدهد سپس بناء بر طبق مقدار معین اسباب و ادواتی که این بناء نیاز دارد، بناء را می‌سازد.

پس تقدیر نسبت به شیء مُقَدَّر به منزله قالبی است که شیء مقدر در آن قالب قرار می‌گیرد پس شیء به مقدار آن قالب محدود به حدّی یا حدودی می‌شود که از آن مقدار تجاوز نمی‌کند.

و این معنی از قَدَر را اگر با تحلیل عقلی بصورت حقیقی و واقعی درآوریم طبعاً منطبق می‌گردد بر حدودی که ملحق می‌شود به موجودات مادی از ناحیه علل ناقصه‌شان از آن جهت که برای این موجودات صور علمی است در نشأت و عالمی که فوق این موجودات مادی است (از موجودات غیر مادی از عقول و ...) زیرا برای هر یک از علل ناقصه از این

جهت که در آن علل است حیثیات گوناگون، اثری است در معلول که اطلاق معلول را در صفتش و اثرش تخصیص زده، آن را مختص به صفت خاص و اثر خاصی می‌نماید.

پس هنگامی که تخصیص معلول به صفتی یا اثری با تمامیت علت تأمل‌اش، تمامیت پیدا کرد در نتیجه برای معلول، تعین و تشخص به وجودی که علت تأمل آن را اقتضاء می‌کند پدید می‌آید.

پس برای انسان مثلاً رؤیت خاصی است ولیکن نه به جمیع وجودش بلکه از طریق بدنش و نه بتمام بدنش، بلکه با عضوی از بدن که در صورتش قرار دارد پس انسان نمی‌بیند مگر با مواجهه چشم به آن شیء مرئی نه مطلق مواجهه بلکه مواجهه با جسم و نه هر جسمی بلکه جسم کثیف یعنی غیر رقیق، از اجسام صاحب رنگ و نه خود جسم، بلکه سطح آن و نه همه سطوح آن بلکه سطح محاذی با چشم، و نه در هر وضعیتی و نه در هر حالی و نه در هر مکانی و نه در هر زمانی.

پس اگر بخواهی شرائط پیچیده شده بر اطراف یک رؤیت شخصی خاصی را احصاء کرده به شماری، شرائط زیاد و کثیری را می‌یابی که قابل احصاء نیست و این شرائط نیست، جز حدودی که ملحق کرده این شرائط را بر این رؤیت، علل ناقصه‌ایکه محدود می‌کند رؤیت مذکور را به اثری که در این رؤیت می‌گذارد و از جمله علل ناقصه، موانع از تأثیر می‌باشد.

این حدود، جهات وجودی هستند که ملازم با سلب‌ها می‌باشند چنانکه سابقاً بیان گردید که برای این حدود، صور علمی است در نشأت (عالم) مثال که فوق نشأت ماده می‌باشد و صفات (اشیاء) و آثار آنها به وسیله این صور علمیه اندازه‌ها و مقدارهای خاص خود را می‌یابد پس راهی به هیچ یک از این صفات و آثار نیست مگر بسوی صفت یا اثری که تقدیر، ما را بسوی آن، هدایت کرده باشد.

اشکال

لازمه بیان بالا این است که انسان در افعالش مجبور و غیر مختار باشد.

پاسخ:

چنین نیست، زیرا اختیار، یکی از شرائطی است که فعل انسان به وسیله آن محدود می گردد و مابه تفصیل در دفع این شبهه در مباحث وجود و در مباحث علت و معلول سخن گفتیم (مراجعة کنید).

اشکال

شما با گفتار بالا، کلام در باب قُدر را عمومیت دادید، زیرا قُدر بناء بر تعریف بالا، تعیین حدود بر شیء است، از حیث صفات و آثارش در علم سابق بر وجود عینی که وجود عینی، تبعیت این علم سابق را می کند این تعریف ماهیات امکانی را نیز شامل شده آنرا عمومیت پیدا می کند زیرا ماهیات، نیز حدودی هستند، برای موضوعات خودشان که آنها را از غیر خودشان متمیز می سازند و سلبها را ملازم با این موضوعات می گردانند بطوریکه موضوعات از این حدود و سلبها تجاوز نمی کنند.

و سابقاً گذشت که هر شیء دارای ماهیتی، ممکن است و ذات هر ممکنی نیز، مرکب از ایجاب و سلب می باشد پس قُدر، هر امر ممکنی را نیز عمومیت داشته، شامل آنها می گردد خواه ممکن، عقل باشد یا مثال معلق (یعنی عالم اشباح) یا طبیعت مادی و علم سابقی که شیء بوسیله آن، تقدیر و اندازه خاض خود را می پذیرد که همان علم ذاتی واجب تعالی می باشد.

حاصل کلام اینکه قُدر به حسب عین (و خارج) همان تعیین انتزاع شده از وجود عینی و خارجی است.

و تقدیر، عبارت از تعیین علمی است که وجود عینی و خارجی بدنیال آن تحقق پیدا می کند همانطور که مورد قضاء الهی همان وجوب انتزاع شده از وجود عینی و خارجی است. و قضاء عبارت است از ایجاب علمی (یعنی ایجاب موجودات و ممکنات در علم خداوند) است که وجود عینی و خارجی را طلب می کند که بدنیال آن، تحقق پیدا کند خواه این طلب تبعیت (و استتباع) از حیث ماهیت و ذات باشد، یا از حیث صفات و آثار.

پاسخ:

بودن ماهیتِ حذ ذاتی (برای اشیاء ممکن) شکی در آن نیست ولکن فلاسفه در بحث قُدْر، ظاهر مفهوم آنرا، ملاحظه کردند و آن حذی است که ملحق به شیء می‌گردد در صفات و اناری که برای شیء وضع و قرار داده شده است، نه در اصل ذات پس قُدْر تنها در دائره و محدوده طباعتی است که به نحوی به ماده تعلق دارند و شامل ماوراء آنها نمی‌شود.

و غرض فلاسفه از گشودن بحث قُدْر، بیان این مطلب است که ممکن در صفات و آثار یعنی در چیزهائی که ممکن متّصف به آن می‌گردد یا عملی را انجام میدهد مستقلّ از واجب بالذات نبوده، عنان و زمام ممکن بحال خود رها نشده‌است بلکه امر ممکن وابسته به واجب بالذات بوده، هیچ ممکنی تحقّق پیدا نمی‌کند جز اینکه خداوند او را مقزّر کرده است.

این معنا نزدیک به معنای قول فلاسفه می‌باشد که گفته‌اند: «عِلَّةُ عِلَّةِ الشَّيْ عِلَّةٌ لِدَرْكِ الشَّيْءِ» یعنی «علّت علّت شیء، علّت است برای این شیء».

«همانطور که غرض فلاسفه از بحث قضاء بیان این که ممکن، وقوع پیدا نمی‌کند، و محقّق نمی‌گردد جز به وجوب غیر که این وجوب غیر بالاخره منتهی می‌شود به واجب بالذات در علم سابق (از وجود ممکن).

و این معنی بقول فلاسفه نزدیک است که می‌گویند: «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ» (شیء تا واجب نشده بماند موجود نمی‌گردد).

خلاصه درس شخصیت و دَوم:

عنایت و قضا و قَدَر از مراتب علم خداوند و هر یک از آن سه صفت به مفهوم خاص خود بر خصوصیتی از خصوصیات علم خداوند صادق می آید اما عنایت، همان بودن صورت علمی، علت موجه برای ایجاد معلومی که عبارت از فعل است یا توضیحی که در متن درس بیان گردیده است.

اما قضاء به معنای معروف عبارت از جعل نسبت بین موضوع و محمول بصورت ایجابی و اما نزد مشهور عبارت از علم موجودات مفارق عقلی متعلق به موجودات ممکن از این جهت که برای این موجودات، نظام عینی خاص خودش هست.

اما ملاصدرا می گوید: قضاء نزد فلاسفه عبارت است از وجود صور عقلی برای جمیع موجودات که از ناحیه واجب بالذات از طریق ابداع و به صورت دفعی بدون نیاز به زمان، افزوده شده باشد.

و اما نزد ما قضاء عبارت از صور علمی است که برای ذات واجب بالذات لازم است بدون جعل و تأثیر و این صور از اجزاء عالم نیست دلیل آن با توضیح مطالب آن در متن درس ذکر گردیده است.

مرحوم استاد علامه هم قول ملاصدرا و هم قول مشهور را در معنای قضاء، قابل خدشه میدانند و وجه آنرا نیز در متن درس توضیح میدهد مراجعه کنید.

تا اینجا مربوط به معنای قضاء بود اما معنای قَدَر عبارت از کمیت یا حدی است در صفات و آثار و تقدیر و تعیین صفات و آثاری که به شیء ملحق میگردد بنحو تعیین علمی که عمل به دنبال آن بر حسب اقتضای اسباب و ادوات موجود مترتب میگردد، و توضیح آن در متن درس آمده است.

در پایان، دو اشکال در این زمینه در متن درس مطرح گردیده و مرحوم استاد علامه از آن دو پاسخ داده است مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- معنای عنایت را ذکر کنید.
- ۲- معنای معروف از قضاء را بیان و قول منسوب به مشهور را نیز ذکر نمایید.
- ۳- مرحوم مالأصدرا، قضاء را از قول فلاسفه چگونه نقل کرده است؟ و خودش در رابطه با قضاء چه نظری دارد؟ آندو را ذکر کنید و ضعف قول مالأصدرا و قول مشهور را نیز بیان دارید.
- ۴- قدر در فلسفه به چه معنا است؟ و با مثال آنرا توجیه نمایید.
- ۵- دواشکال در خاتمه درس مطرح گردیده، آن دو را بیان و پاسخ از آن دو را نیز شرح دهید.

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالتَّسْتَوُونَ

(٦٣)

الفصل الثالث عشر

فِي قُدْرَتِهِ تَعَالَى

إِنَّ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي نَعُدُّهَا مِنَ الْكَمَالَاتِ الْوُجُودِيَّةِ، الْقُدْرَةُ وَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْفِعْلِ دُونَ الْإِتْفَاعِ. فَلَا نَعُدُّ إِنْفِعَالَ الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ، شَدِيداً كَانَ أَوْ ضَعِيفاً، قُدْرَةً. وَلَا فِي كُلِّ فِعْلٍ، بَلْ فِي الْفِعْلِ الَّذِي لِفَاعِلِهِ عِلْمٌ بِهِ فَلَا تَسْمَى مَبْدِئِيَّةُ الْفَوَاعِلِ الطَّبِيعِيَّةِ الْعَادِمَةُ لِلشُّعُورِ قُدْرَةً هَا، وَلَا فِي كُلِّ فِعْلٍ لِفَاعِلِهِ عِلْمٌ بِهِ، بَلْ فِي الْفِعْلِ الْعِلْمِيِّ الَّذِي يَبْعَثُ الْعِلْمُ بِهِ فَاعِلَهُ عَلَى الْفِعْلِ. فَلَيْسَتْ مَبْدِئِيَّةُ الْإِنْسَانِ مَثَلاً لِأَفْعَالِهِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمَبْدِئِيَّةِ قُدْرَةً وَإِنْ كَانَ لَهُ عِلْمٌ بِهَا، بَلْ الْفِعْلُ الَّذِي يَعْلَمُ الْفَاعِلُ أَنَّهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ هَذَا الْفَاعِلُ بِأَنْ يَتَصَوَّرَهُ وَيَصْدِّقَ أَنَّهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ هَذَا الْفَاعِلُ.

وَلَا زَمَّ الْعِلْمُ بِكَوْنِ الْفِعْلِ خَيْراً لِلْفَاعِلِ أَنْ يَكُونَ كَيْلَا لَهُ يَنْتَضِيهِ نَفْسِهِ، فَإِنَّ خَيْرَ كُلِّ نَوْعٍ هُوَ الْكَمَالُ الْمَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ وَالطَّبِيعَةُ التَّوَعُّبِيَّةُ هِيَ الْمَبْدَأُ الْمُنْتَضِي لَهُ، وَإِذَا فُرِضَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِكَوْنِهِ خَيْراً لَهُ وَكَيْلَا يَنْتَضِيهِ أَنْ يَبْعَثَ الْفَاعِلُ إِلَيْهِ بِذَاتِهِ لِأَيَّامِجَابٍ مُقْتَضٍ بِغَيْرِهِ وَتَحْمِيلِهِ عَلَيْهِ. فَلَا قُدْرَةَ مَعَ الْإِجْبَارِ وَالْقَادِرُ مُخْتَارٌ. بِمَعْنَى أَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَنْعَبِ لَهُ بَعْضِينَ مِنْهُ لَا بَعْضِينَ مِنْ غَيْرِهِ.

فَإِذَا تَمَّ الْعِلْمُ بِكَوْنِ الْفِعْلِ خَيْراً أَغْقَبَ ذَلِكَ شَوْقاً مِنَ الْفَاعِلِ إِلَى الْفِعْلِ، فَالْخَيْرُ

محبوب مطلقاً مشتاق إليه إذا فقد. وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً. وأعقب ذلك الإرادة، وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً، ويتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبئة فيها.

هذا ما يتكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها وهي المبدئية للفعل والعلم بأنه خير للفعل علماً يلزم كونه مختاراً في فعله والشوق إلى الفعل والإرادة له. وقد تحقق أن كل كمال وجودي في الوجود فانه موجود للواجب تعالى في حد ذاته فهو تعالى عين القدرة الواجبة، لكن لا سبيل لتطرق الشوق عليه، لكونه كيفية نفسانية تلزم الفقد والفقد يلزم النقص. وهو تعالى منزّه عن كل نقص وعدم.

وكذلك الإرادة التي هي كيفية نفسانية غير العلم والشوق، فإنها ماهية ممكنة والواجب تعالى منزّه عن الماهية والإمكان.

علي أن الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنية الفاعلة لا توجد قبله ولا تبقى بعده. فالتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف، وهو محال.

فنحصل أن القدرة المجردة عن التوافق والأعدام هي كون الشيء مبدء فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختيار في ترجيحه، والواجب تعالى مبدء فاعلي لكل موجود بذاته، له علم بالنظام الأصح في الأشياء بذاته وهو مختار في فعله بذاته. إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه، فهو تعالى قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في القول المجردة أيضاً.

فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خلوه عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له، والذي ذكروه في تعريف القدرة بأنها كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل يتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب مقومة للقدرة، غير أنهم فسروا الإرادة الواجبة بأنها علم بالنظام الأصح.

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إل ما أوردناه في معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار، فأذكروه في معنى قدرته تعالى حتى وإنما الشأن كل الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، لا سبيل إلى إثبات ذلك فهو أشبه بالتسمية.

فَإِنْ قُلْتَ: مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ لَوْجُودِ وَاحِدٍ مَا يَحْسَبُ نَشَأَتِهِ الْمُخْتَلِفَةَ مَا هِيَائَاتٍ مُخْتَلِفَةً وَمَرَاتِبَ مُتَفَاوِتَةً، كَالْعِلْمِ الَّذِي إِذَا تَعَلَّقَ بِالْخَارِجِ مَتَا هُوَ كَيْفَ نَفْسَانِي وَإِذَا تَعَلَّقَ بِنَفْسِنَا جَوْهَرُ نَفْسَانِي وَعِلْمُ الْعَقْلِ بِذَاتِهِ جَوْهَرُ عَقْلٍ، وَعِلْمُ الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ، وَعِلْمُ الْمُمْكِنِ بِذَاتِهِ مُمَكِّنٌ بِالذَّاتِ، فَكُونَ الْإِرَادَةُ الَّتِي فِينَا كَيْفًا نَفْسَانِيًّا لَا يَدْفَعُ كَوْنُ إِرَادَةِ الْوَاجِبِ لِفِعْلِهِ هُوَ عِلْمُهُ الذَّاتِي.

فَهَذَا مِنْ الْمُسَلَّمِ أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ لَا يَفْعَلُ مَا يَفْعَلُ إِلَّا بِإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ، وَالْوَاجِبُ تَعَالَى فَاعِلٌ مُخْتَارٌ فَلَهُ إِرَادَةٌ لِفِعْلِهِ، لَكِنَّ الْإِرَادَةَ الَّتِي فِينَا وَهِيَ الْكَيْفُ النَّفْسَانِيُّ غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ هُنَاكَ، وَلَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا الْعِلْمُ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْإِخْتِيَارِ. فَعِلْمُهُ تَعَالَى هُوَ إِرَادَتُهُ. فَهُوَ تَعَالَى مُرِيدٌ بِمَا أَنَّهُ عَالِمٌ بِعِلْمِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ.

قُلْتَ: الَّذِي نَسَلَّمُهُ أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ مِنَ الْحَيَوَانِ لَا يَفْعَلُ مَا يَفْعَلُ إِلَّا عَنْ عِلْمٍ بِمَصْلَحَةِ الْفِعْلِ وَإِرَادَةٍ بِمَعْنَى الْكَيْفِ النَّفْسَانِيِّ، وَأَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ مَا يَفْعَلُ إِلَّا عَنْ عِلْمٍ بِمَصْلَحَةِ الْفِعْلِ. وَأَمَّا أَنْ هَذَا الْعِلْمُ الَّذِي هُنَاكَ وَجُودُهُ وَجُودُ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيئَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَا هِيَئَةٍ هِيَ الْكَيْفُ النَّفْسَانِيُّ فَغَيْرُ مُسَلَّمٍ، نَعَمْ لَنَا أَنْ نَنْتَرِعَ الْإِرَادَةَ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ الْفِعْلِيَّةِ، كَمَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي الْبَحْثِ عَنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَسَيَجِيءُ.

وَبِالْجُمْلَةِ لَا دَلِيلَ عَلَى صَدَقِ مَفْهُومِ الْإِرَادَةِ عَلَى عِلْمِ الْوَاجِبِ تَعَالَى بِالنِّظَامِ الْأَصْلَحِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِمَفْهُومِهَا إِنَّمَا هُوَ الَّذِي عِنْدَنَا فَهُوَ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْعِلْمِ، وَإِنَّمَا مَفْهُومُ آخِرٍ يَقْبَلُ الصَّدَقَ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ الْفِعْلَ خَيْرٌ فَلَا نَعْرِفُ لِلْإِرَادَةِ مَفْهُومًا كَذَلِكَ. وَلِذَا قَدَّمْنَا أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ عِلْمَ الْوَاجِبِ تَعَالَى بِالنِّظَامِ الْأَحْسَنِ إِرَادَةً مِنْهُ أَشْبَهَ بِالنِّسْبَةِ.

وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقَاسَ الْإِرَادَةُ بِالْعِلْمِ الَّذِي يَقَالُ إِنَّهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ ثُمَّ يَجُودُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَجُعِلَ حَيْثِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ عَامَّةٌ مَوْجُودَةٌ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى وَضَفًا ذَاتِيًّا هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ. وَذَلِكَ لِأَنَّا وَلَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ بَعْضَ مُضَادِّقِ الْعِلْمِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْحَصُولِيُّ كَيْفُ نَفْسَانِيٍّ، فَبَعْضُ آخَرٍ مِنْ مُضَادِّقِهِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْمُضْطَرُوعِيُّ جَوْهَرٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ. وَقَدْ تَحَقَّقَ أَنَّ الْمَفْهُومَ الضَّادِقَ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ وَصِفَةٍ وَجُودِيٍّ غَيْرِ مُنْدَرِجٍ تَحْتَ مَقُولَةٍ مُنْتَرِعٍ عَنِ الْوُجُودِ بِمَا هُوَ وَجُودٌ، فَلِلْعِلْمِ مَعْنَى جَامِعٌ يَهْدِي إِلَيْهِ التَّحْلِيلُ وَهُوَ حُضُورُ شَيْءٍ لَشَيْءٍ.

فَإِنْ قُلْتُ: لَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ لَا يَعْرِفُ لَهَا مَعْنَى إِلَّا الْكَيْفِيَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ الَّتِي فِي الْحَيَوَانَ،
لَا يَأْخُذُ تَنْتَرَعُ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ وَلَا كَيْفِيَّةُ نَفْسَانِيَّةٌ هُنَاكَ؟ فَهُوَ الشَّاهِدُ عَلَى أَنَّ لَهَا مَعْنَى أَوْسَعَ
مِنَ الْكَيْفِيَّةِ النَّفْسَانِيَّةِ وَأَنَّهَا صِفَةٌ وَجُودِيَّةٌ كَالْعِلْمِ.

قُلْتُ: اللَّفْظُ كَمَا يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ كَذَلِكَ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ لَوَازِمُ الْمَعْنَى
الْحَقِيقِيِّ وَأَثَارُهُ الْمُنْتَرَعَةُ عَلَيْهِ تَوْشَعًا. وَالصِّفَاتُ الْمُنْتَرَعَةُ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ لَمَّا كَانَتْ قَائِمَةً
بِالْفِعْلِ حَادِثَةً بِحُدُوثِ الْفِعْلِ مُتَأَخِّرَةً بِالذَّاتِ عَنِ الذَّاتِ الْقَدِيمَةِ بِالذَّاتِ، اسْتَحَالُ أَنْ يَتَّصِفَ
بِهِ الذَّاتُ الْوَاجِبَةُ بِالذَّاتِ، سِوَاهُ كَانَ الْإِتِّصَافُ بِنَحْوِ الْعَيْنِيَّةِ أَوْ بِنَحْوِ الْغُرُوضِ، كَمَا تَبَيَّنَ فِي
مَا تَقَدَّمَ، إِلَّا أَنَّ يَرَادُ بِهَا لَوَازِمُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَأَثَارُهُ الْمُنْتَرَعَةُ عَلَيْهِ تَوْشَعًا، فَالرَّحْمَةُ - مَثَلًا -
فِيهَا عِنْدُنَا تَأْتِي وَانْفِعَالٌ نَفْسَانِيٌّ مِنْ مَشَاهِدَةِ مُسْكِنٍ مَحْتَاجٍ إِلَى كَيْمَالٍ، كَالْعَافِيَةِ وَالصَّحَّةِ وَ
الْأَقْبَاءِ، وَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَنْ يَرْفَعَ الرَّاحِمُ حَاجَتَهُ وَفَاقَتَهُ، فَهِيَ صِفَةٌ مَحْمُودَةٌ كَمَا لَيْتَهُ. وَيُسْتَعِجِلُ
عَلَيْهِ تَعَالَى النَّاقِرُ وَالْإِنْفِعَالُ، فَلَا يَتَّصِفُ بِحَقِيقَةِ مَعْنَاهَا لَكِنْ تَنْتَرَعُ مِنْ ارْتِفَاعِ الْحَاجَةِ وَ
التَّلَبُّسِ بِالْبَقِيَّةِ مَثَلًا أَنَّهَا رَحْمَةٌ، لِأَنَّهُ مِنْ لَوَازِمِهَا. وَإِذَا كَانَ رَحْمَةً لَهَا نِسْبَةٌ إِلَيْهِ تَعَالَى اشْتَقَّ مِنْهُ
صِفَةُ الرَّحِيمِ صِفَةُ فِعْلٍ لَهُ تَعَالَى، وَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ.

وَالْإِرَادَةُ الْمُنْسُوبَةُ إِلَيْهِ تَعَالَى مُنْتَرَعَةٌ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ، إِمَّا مِنْ نَفْسِ الْفِعْلِ الَّذِي يَوْجَدُ
فِي الْخَارِجِ فَهُوَ إِرَادَةٌ ثُمَّ إِيْجَابٌ ثُمَّ رُجُوبٌ ثُمَّ إِيْجَادٌ ثُمَّ رُجُوبٌ، أَمَّا مِنْ حُضُورِ الْعِلَّةِ الشَّامَةِ
لِلْفِعْلِ كَمَا يَقَالُ عِنْدَ مَشَاهِدَةِ جَمْعِ الْفَاعِلِ أَسْبَابِ الْفِعْلِ لِيَفْعَلَ أَنَّهُ يُرِيدُ كَذَا فَعَلًا.

درس شخصیت و سؤم

(۶۳)

فصل سیزدهم

در قدرت خداوند^(۱)

قدرت از جمله کمالات وجودی به شمار می‌رود، و قدرت تنها در فعل، محقق است نه در انفعال، پس انفعال سئء از غیر خودش شدید باشد یا ضعیف قدرت محسوب نمی‌گردد. و نیز قدرت در هر فعلی نیست بلکه در فعلی است که برای فاعل آن به آن فعل، علمی است پس مبدئیت فاعل‌های طبیعی که فاقد شعورند، دارای قدرت نیستند. و نیز اینطور نیست که قدرت در هر فعلی که فاعل آن دارای علم است موجود باشد بلکه در فعل علمی (یعنی فعلی که مستند به فاعل دارای علم است فعلی که علم به آن، فاعل‌اش را بر فعل، تحریک و وادار می‌سازد. پس مبدئیت انسان مثلاً بر افعال طبیعی بدنش قدرت نیست گرچه انسان به آنها علم دارد بلکه قدرت در فعلی است که فاعل آن را میداند از جهت اینکه این فاعل آنرا برای خود خیر تصوّر می‌کند و تصدیق و اعتراف می‌کند که این فعل برای فاعل خیر است.

۱- اسفار ج ۶ ص ۳۰۷ و ۳۶۸ - مباحث مشرقیه ج ۲ ص ۴۸۵ و ص ۴۹۳ - قبسات ص ۳۱۱ و ص ۳۱۳ و ص ۳۱۴ و ص ۳۲۲ و ص ۴۲۲ و ص ۴۴۷. (شارح)

و لازمه (و ملاک) علم به اینکه فعل برای فاعل خیر است اینکه فعل برای فاعل کمال بوده و خود فاعل بنفسه مقتضی انجام فعل است زیرا خیر مربوط به هر نوعی، همان کمال مترتب بر آن نوع می‌باشد، و طبیعت نوعی همان مبدئی است که مقتضی تحقق کمال مترتب بر آن نوع می‌باشد و هنگامی که فرض شود که فاعل، عالم است به اینکه آن فعل برای او خیر است و کمالی است که اقتضای خیر بودن را برای او دارد فاعل بسوی آن بذاته برانگیخته می‌شود نه به ایجاب غیر فاعل که مقتضی فعل بوده و فعل را بر فاعل تحمیل کند.

پس با (فرض) اجبار بر فاعل، قدرتی وجود ندارد پس قاردر همیشه مختار است به این معنی که فعل، تنها با تعیین فاعل متعین می‌شود نه با تعیین غیر فاعل.

هنگامی که علم فاعل منتهی شد به اینکه فعل برای فاعل خیر است بدنبال آن از فاعل شوقی بسوی انجام فعل پدید می‌آید پس خیر، مطلقاً و در هر حال محبوب می‌باشد و حتی به هنگام فقدان خیر، اشتیاق به تحقق آن دارد و این شوق، کیفیت نفسانی است و قطعاً غیر از آن علمی است که سابق بر شوق در انسان وجود دارد و بدنبال شوق، اراده پدید می‌آید و اراده، کیفیت نفسانی بوده، غیر از علم به خیر بودن فعلی است که سابق بر اراده (در نفس نسان) وجود دارد.

و نیز اراده، قطعاً غیر از شوق است و با تحقق اراده، فعل محقق می‌شود فعلی که عبارت است از تحریک عضلات به واسطه قوه عامله که در عضلات پختی شده‌اند.

مطالب بالا ما را به کشف معنای قدرت و قیود موجود در تعریف آن هدایت می‌کند و حاصل قیود در معنای قدرت به این ترتیب است:

۱- مبدئیت قدرت برای فعل.

۲- علم به اینکه فعل برای فاعل خیر می‌باشد.

۳- علم به خیر بودن فعل برای فاعل علمی، ملازم است با بودن فاعل دارای اختیار

در فعلش.

۴- شوق به فعل.

۵- اراده فعل.

سابقاً روشن گردید، که هر کمال وجودی که در عالم هستی برای موجودات وجود دارد، برای واجب بالذات در حد ذات او موجود است پس خداوند، عین قدرت بوده و قدرت برای او واجب است لکن برای حصول شوق در ذات واجب بالذات راهی وجود ندارد زیرا شوق کیفیت نفسانی است که با فقدان، ملازم است و فقدان نیز، ملازم با نقص است و چون خداوند از هر نقص و فقدان ذاتی، میزا است (پس خداوند دارای شوق به معنای موجود در انسانها نیست). و همچنین اراده که عبارت از کیفیت نفسانی است غیر از علم و شوق می باشد زیرا اراده ای که کیفیت نفسانی است عبارت از یک ماهیت ممکن است و واجب بالذات از ماهیت و امکان، میزا است (چنانکه سابقاً توضیح داده شده است).

علاوه بر این اراده به معنای کیفیت نفسانی همراه مراد است هنگامی که مراد از جمله اموری باشد که موجود بوده و فساد (و بطلان) در آن راه دارد، بطوریکه اراده قبل از مراد موجود نمی شود و بعد از مراد (و تحقق آن) نیز باقی نمی ماند.

تعریف قدرت و اثبات آن برای واجب الوجود:

از مطالب گذشته بدست میاید که نفسها و امور عدمی را اگر از معنای قدرت، حذف کنیم می توان قدرت را به این نحو تعریف نمود: «عبارت است از بودن شیء، مبدأ فاعلی برای فعل از روی علم به خیر بودن آن و داشتن اختیار در انتخاب آن».

این تعریف در مورد قدرت پروردگار صدق می کند پس واجب الوجود به ملاحظه ذاتش (بذاته) مبدا فاعلی است برای هر موجودی و نیز ذات پروردگار به نظام اصلی و احسن در اشیاء، علم دارد و نیز واجب الوجود به ملاحظه ذات اقدسش، مختار می باشد زیرا هیچ موجودی در فعل او تأثیری ندارد.

با توجه به این سه مقدمه می توان نتیجه گرفت که واجب تعالی به ملاحظه ذاتش، دارای قدرت است، این نحو بیان در اثبات قدرت برای عقول مجرد نیز جاری است.

اشکال

راهی که شما برای اثبات قدرت برای واجب بالذات طی کردید از اثبات اراده برای او (از

این جهت که اراده است) خالی است ولکن فلاسفه در تعریف قدرت می‌گویند: قدرت عبارت از بودن شیء است بگونه‌ای که اگر فاعل اراده کند انجام میدهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد (الْقُدْرَةُ كَوْنُ الشَّيْءِ بِخَيْثُ إِنْ شَاءَ فَعَلَّ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ).

این تعریف، متضمن اثبات اراده به عنوان صفت ذاتی برای واجب بالذات است که مقوم قدرت می‌باشد (و این تفسیر به این معنا نیست که معنای اراده، عین معنای قدرت است بلکه) آنان اراده را در واجب بالذات این گونه تفسیر کرده‌اند که عبارت از علم بنظام اصلح می‌باشد.

پاسخ

معنای بالا که فلاسفه در معنای قدرت ذکر کرده‌اند به عینه برمی‌گردد به آن معنای قدرت که گفتیم متضمن سه قید است:

- ۱- مدیئیت قدرت برای فعل.
- ۲- علم فاعل به اینکه آن خیر است برای فاعل.
- ۳- مختار بودن فاعل.

پس آنچه که فلاسفه در معنای قدرت خداوند ذکر کرده‌اند حق می‌باشد تنها مورد خشه در قول فلاسفه آنست که آنان علم خداوند را مصداق اراده قرار داده‌اند (و از علم خداوند بنم اراده، نام برده‌اند) و ما راهی برای اثبات آن نداریم پس آن، به تسمیه و نامگذاری، شبیه‌تر است (تا استدلال و اثبات آن).

اشکال:

(عقلاً) جایز است برای وجود شیء واحد غیر معین، به حسب نشأت‌های مختلف، ماهیات مختلف و مراتب متفاوتی وجود داشته باشد مثل علم که به هنگام تعلق بخارج از ذهن ما (به اشیاء موجود در خارج) کیف نفسانی است و همان علم به هنگام تعلق به نفوس ما یک جوهر نفسانی است (و بدیهی است جوهر نفسانی با کیف نفسانی، دو مقوله متباین دارای

دو ماهیت گوناگون می‌باشد).

علم عقل بذات خویش، یک جوهر عقلی است و علم واجب به ذات خویش، واجب بالذات است و علم ممکن بذات خویش، ممکن بالذات است (که هر سه اینها یعنی علم عقل و علم واجب بالذات و علم ممکن به حسب نشأت‌های مختلف، ماهیات مختلف دارند و در عین حال تعریف علم یعنی حضور شیء نزد شیء، برای علم عقل و علم واجب و علم ممکن هر سه صدق می‌کند، پس بودن اراده‌ای که در ما است به عنوان کیف نفسانی مانع از این نیست که اراده واجب بر فعل خویش همان علم ذاتی او (به نظام احسن و اصلاح) باشد.

حال، مسلم است که فاعل مختار آنچه را که انجام می‌دهد انجام نمی‌دهد مگر با اراده و مشیت از طرف فاعل و واجب بالذات، فاعل مختار بوده، برای او اراده بر فعل خویش هست لکن اراده‌ای که در ما است (و آن کیف نفسانی است) آن در مورد اراده خداوند محقق نیست و در مورد خداوند جز علم و آنچه که لازمه علم که همان اختیار است نیست پس علم واجب بالذات همان اراده او است پس او مرید بوده، دارای اراده است از جهت اینکه او عالم است به علمی که عین ذات او است.

پاسخ:

ما می‌پذیریم که فاعل مختار از سنخ حیوان، فعلی را انجام نمی‌دهد مگر از روی علم به مصلحت فعل و از روی اراده به معنای کیف نفسانی، و باز می‌پذیریم که واجب بالذات، فعلی را انجام نمی‌دهد مگر از روی علم به مصلحت فعل.

و اما علمی که در مورد واجب بالذات است گرچه ماهیت آن کیف نفسانی نیست و این، مسلم است و لکن آیا این علمی که در واجب بالذات است همان وجود اراده و مشیت است یا نه؟ امر مسلمی نیست.

آری ما اراده را از مقام فعل واجب، انتزاع می‌کنیم مثل سایر صفات فعلی همانطور که در بحث از صفات فعل سابقاً اشاره به آن گذشت و به زودی نیز خواهد آمد.

و حاصل کلام اینکه دلیلی وجود ندارد که مفهوم اراده بر علم واجب بالذات بنظام

اصلح صادق باشد زیرا مراد به مفهوم اراده یا همان معنایی است که نزد ما وجود دارد پس آن، کیفیت نفسانی بوده، مفایر با علم است و یا مفهوم دیگری است که قبول می‌کنند که بر علم، اینکه فعل خیر است صادق بیاید.

درحالیکه ما برای اراده، مفهومی این چنین نمی‌شناسیم و از اینرو جلوتر گفتیم که قول به اینکه علم واجب بالذات به نظام احسن همان اراده او است به تسمیه و نام‌گذاری تنها، شبیه‌تر است (تا اثبات یک مطلب واقعی و حقیقی).

و شایسته نیست که اراده، قیاس شود به علمی که گفته شود که آن، کیفیت نفسانی است و سپس علم از ماهیت خود که همان کیفیت نفسانی است مجزّد شده قرار داده شود حیثیت وجودی عام موجود، برای واجب بالذات به عنوان وصف ذاتی که عین ذات او می‌باشد زیرا اگرچه ما می‌پذیریم که بعضی از مصادیق علم (حصولی) از سنخ کیفیت نفسانی است و اما برخی دیگر از مصادیق علم حضوری جوهر یا غیر آن می‌باشد (و از سنخ کیفیت نفسانی نیست) ولیکن این معنی نیز محقق و مسلم است که مفهوم صادق بر اکثر از یک مقوله، وصف وجودی بوده، تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد (و یک معنای ماهوی محسوب نمی‌شود بلکه) تنها از وجود از این جهت که وجود است انتزاع شده است.

پس برای علم، معنای جامع است که تحلیل عقلی بعد از ملاحظات آشباه و نظائر آن و مقایسه آنها با یکدیگر، ما را به آن هدایت می‌کند و آن معنای جامع، حضور شی‌ای نزد شیء دیگری است.

اشکال

اگر برای اراده، معنایی جز کیفیت نفسانی که در حیوان است شناخته نمی‌شود پس چگونه اراده از مقام فعل انتزاع می‌گردد درحالیکه در ذات واجب بالذات، کیفیت نفسانی وجود ندارد؟ پس انتزاع اراده از مقام فعل، شاهد است بر اینکه برای اراده معنای وسیع‌تر از کیفیت نفسانی وجود دارد و اینکه اراده مثل علم، وصف وجودی است.

پاسخ

لفظ همانطور که استعمال می‌شود و از آن معنای حقیقیش اراده می‌گردد همین‌طور استعمال می‌شود و از آن لوازم معنای حقیقی و آثار متفزع بر معنای حقیقی از باب توسع در استعمال و به عنوان مجاز اراده می‌گردد. و صفات انتزاع شده از مقام فعل چون قائم به فعل بوده و با حدوث فعل حادث می‌گردند و از ذات قدیم بالذات، متأخر بالذات است از این رو محال است ذات واجب بالذات متصف به آن گردد، خواه اینکه انصاف به نحو عینیت باشد یا به نحو عروض چنانکه سابقاً روشن گردید، مگر اینکه از این صفات، لوازم معنای حقیقی و آثار متفزع بر آن به عنوان مجاز و توسع در استعمال، اراده گردد.

پس رحمت مثلاً نزد ما انسانها تأثر و انفعال نفسانی است که از مشاهده فقیر و نیازمند به کمالی مثل عافیت و صحت و بقاء، در نفس ما حاصل می‌شود و بدنبال این حالت نفسانی انسان دارای رحم شده، نیاز شخص فقیر و مسکین را برآورده می‌سازد پس رحمت، صفت پسندیده بوده، از سنخ کمال می‌باشد و این معنی از رحمت که مستلزم تأثر و انفعال است در مورد خداوند محال است پس خداوند به معنای حقیقی رحمت که گفته شد متصف نیست ولیکن (می‌توان معنای رحمت را توسعه داد و آنرا) از برطرف شدن حاجت و تلبس او به غنی و بی‌نیازی، معنایی انتزاع نمود که آن صفت رحمت است و این معنا را بخداوند نسبت داد زیرا این معنی در مورد خداوند از لوازم معنای حقیقی رحمت است.

و چون رحمت، بخداوند نسبت داده می‌شود طبعاً از آن صفت رحیم مشتق شده به عنوان صفت فعل خداوند، محسوب می‌گردد و عین این کلام در سایر صفات فعل پروردگار نیز جاری می‌گردد.

و اراده نسبت داده شده بخداوند، نیز از مقام فعل انتزاع شده است یا از خود فعلی که در خارج موجود می‌گردد پس آن فعل، اراده است سپس ایجاب سپس وجوب، سپس ایجاب و در نهایت وجود و یا از حضور علت تامه برای فعل، انتزاع می‌گردد، چنانکه به هنگام مشاهده جمع‌آوری فاعل، اسباب فعل را به این منظور که آن فعل را انجام دهد گفته می‌شود که او، اراده کرده است فعل دارای این خصوصیات را انجام دهد.

خلاصه درسِ شصت و سوم:

قدرت که از جمله کمالات وجودی به شمار میرود تنها در فعل محقق است نه در انفعال، آنهم نه در هر فعلی بلکه در فعلی که فاعل آن به آن فعل علمی است پس فاعل‌های طبیعی، دارای قدرت نیستند و نیز قدرت در فعل علمی است که علم به آن، فاعلش را بر فعل تحریک و وادار سازد پس مبدأیت انسان بر افعال طبیعی بدنش قدرت نیست گرچه انسان به آن علم دارد و نیز لازم است که فعل برای فاعل کمال بوده و خود فاعل بنفسه مقتضی انجام فعل است.

مطالب بالا ما را به کشف معنای قدرت و قیود موجود در تعریف آن هدایت می‌کند و حاصل قیود موجود در قدرت انسان به این ترتیب است:

۱- مبدأیت قدرت برای فعل.

۲- علم به اینکه فعل برای فاعل، خیر است.

۳- علم به خیر بودن فعل برای فاعل علمی، ملازم است با بودن فاعل دارای اختیار در فعلش.

۴- شوق به فعل.

۵- اراده فعل.

اما در مورد خداوند قدرت، عین ذات متعالی بوده و برای او واجب است لکن خداوند دارای شوق نیست و نیز دارای اراده به معنای کیفیت نفسانی نیست.

سپس استاد علامه معنای قدرت در مورد خداوند را ضمن طرح اشکال و پاسخ از آنها معنای قدرت و اراده در مورد خداوند را کاملاً توضیح و شرح میدهد و برخی از ابهامات مربوط به قدرت و اراده موجود در ذات پروردگار را برطرف می‌سازد.

پرسشها:

- ۱- معنای قدرت و قیود موجود در آن را در مورد انسان شرح دهید.
- ۲- معنای قدرت در مورد خداوند و قیود موجود در آن را بهمان و فرق بین قدرت انسان و قدرت خداوند را شرح دهید.
- ۳- رحمت، نزد انسان به چه معنا است و نزد خداوند بچه معنا است؟

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَ السَّبْتُونَ

(۶۳)

الفصل الرابع عشر

فی أن الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

الَّذِي حَقَّقْتَهُ الْأَصُولُ الْمَاضِيَةُ هُوَ أَنَّ الْأَصِيلَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَجُودُهُ، وَأَنَّ الْمَوْجُودَ يَنْقَسِمُ إِلَى وَاجِبٍ بِالذَّاتِ وَغَيْرِهِ، وَأَنَّ مَا سِوَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ سِوَاهُ كَانَ جَوْهَرًا أَوْ غَرَضًا، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى سِوَاهُ كَانَ ذَاتًا أَوْ صِفَةً أَوْ فِعْلًا، لَهُ مَاهِيَّةٌ مُمَكِّنَةٌ بِالذَّاتِ مُتَسَاوِيَةٌ النَّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَأَنَّ مَا شَأْنُهُ ذَلِكَ يَحْتَاجُ فِي تَلْهِيسِهِ بِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ إِلَى مُرْجِعٍ يُعَيِّنُ ذَلِكَ وَيُوجِبُهُ وَهُوَ الْعِلَّةُ الْمُوجِبَةُ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مُمَكِّنٍ إِلَّا وَهُوَ يَحْتَاجُ فِي وَجُودِهِ خَدُونًا وَبَقَاءً إِلَى عِلَّةٍ تُوجِبُ وَجُودَهُ وَتُوجِدُهُ وَاجِبَةً بِالذَّاتِ أَوْ مُسْتَهْجِةً إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَعِلَّةً عِلَّةُ الشَّيْءِ عِلَّةً لِذَلِكَ الشَّيْءِ.

فَمَا مِنْ شَيْءٍ مُمَكِّنٍ مَوْجُودٍ سِوَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ حَقِّ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ إِلَّا وَهُوَ فِعْلُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مَعْلُولٌ لَهُ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ بِوَاسِطَةٍ أَوْ وَسَائِطٍ.

وَمِنْ طَرِيقٍ آخَرَ: قَدْ تَبَيَّنَ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ أَنَّ وَجُودَ الْمَعْلُولِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعِلَّةِ وَجُودٌ رَابِطٌ غَيْرٌ مُسْتَقِلٍّ مُتَقَوِّمٌ بِوُجُودِ الْعِلَّةِ، فَالْوُجُودَاتُ الْإِمْكَانِيَّةُ كَأَشْءٍ مَا كَانَتْ

وَرَابِطٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وُجُودِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ غَيْرُ مُسْتَقَلَّةٍ مِنْهُ مُخَاطَبَةٌ لَهُ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ
لَهَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا ذَاتٌ وَاحِدَةٌ مُسْتَقَلَّةٌ بِهِ تَتَوَكَّلُ هَذِهِ الرُّوَابِطُ وَتَسْتَقِلُّ، فَالذَّوَاتُ وَمَا لَهَا مِنْ
الصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ أَفْعَالٌ لَهُ.

فَهُوَ تَعَالَى فَاعِلٌ قَرِيبٌ لِكُلِّ فِعْلٍ وَ لِفَاعِلِهِ، وَ أَمَّا الْاِسْتِقْلَالُ الْمُتَرَاثَى مِنْ كُلِّ عِلَّةٍ
إِمْكَانِيَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْلُومَاتِهَا فَهُوَ الْاِسْتِقْلَالُ الْوَاجِبِيُّ الَّذِي لَا اِسْتِقْلَالَ دُونَهُ بِالْحَقِيقَةِ.

وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِهِ تَعَالَى فَاعِلاً قَرِيباً كَمَا يُعَيِّدُهُ هَذَا الْبَرَهَانُ وَبَيْنَ كَوْنِهِ فَاعِلاً بَعِيداً
كَمَا يُعَيِّدُهُ الْبَرَهَانُ السَّابِقُ الْمَبْنِيُّ عَلَى تَرْتُّبِ الْعِلَلِ وَكَوْنِ عِلَّةٍ عِلَّةَ الشَّيْءِ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ،
فَإِنْ لَزِمَ الْبَعْدُ مَقْتَضَى اعْتِبَارِ النَّقْصِيَّةِ لَوْجُودِ مَا هِيَاتِ الْعِلَلِ وَالْمَعْلُولَاتِ عَلَى مَا يُعَيِّدُهُ
النَّظَرُ الْبَدْوِيُّ، وَالْقَرَبُ هُوَ الَّذِي يُعَيِّدُهُ النَّظَرُ الدَّقِيقُ.

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنْ لَا تَذَافُعَ بَيْنَ اِسْتِنَادِ الْفِعْلِ إِلَى الْفَاعِلِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَالْفَاعِلِ
الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ كَالْإِنْسَانِ مَثَلاً، فَإِنَّ الْفَاعِلِيَّةَ طَوِيلَةٌ لَا عَرْضِيَّةَ.

وَدَهَبَ جَمْعٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَهُمْ الْمُعْتَزِلَةُ وَمَنْ تَبِعَهُمْ إِلَى أَنَّ الْأَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ
مَخْلُوقَةٌ لِلْإِنْسَانِ لَيْسَ لِلوَاجِبِ تَعَالَى فِيهَا شَأْنٌ، بَلِ الَّذِي لَهُ أَنْ يَقْدَرَ الْإِنْسَانُ عَلَى الْفِعْلِ بِأَنْ
يَخْلُقَ لَهُ الْأَسْبَابَ الَّتِي يَقْدِرُ بِهَا عَلَى الْفِعْلِ، كَالْقَوَى وَالْجَوَارِحِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِعْلِ
بِاِخْتِيَارِهِ الَّذِي يَصْحَحُ لَهُ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ، فَلَهُ أَنْ يَتَرَكَ الْفِعْلَ وَلَوْ أَرَادَهُ الْوَاجِبُ، وَأَنْ يَأْتِيَ
بِالْفِعْلِ وَلَوْ كَرِهَهُ الْوَاجِبُ، وَ لَا صُنْعَ لِلوَاجِبِ فِي فِعْلِهِ.

عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ لَوْ كَانَ مَخْلُوقاً لِلوَاجِبِ تَعَالَى كَانَ هُوَ الْفَاعِلُ لَهُ دُونَ الْإِنْسَانِ، فَلَمْ
يَكُنْ مَعْنَى اِتِّكَلِفِهِ بِالْأَمْرِ وَالتَّنْهَى وَلَا لِلْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَلَا لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ
عَلَى الطَّاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ وَلَا فِعْلٍ وَلَا تَرْكٍ لِلْإِنْسَانِ، عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ تَعَالَى فَاعِلاً لِلْأَفْعَالِ
الْاِخْتِيَارِيَّةِ وَفِيهَا أَنْوَاعُ الْقَبَاحِ وَالشَّرُّورِ كَالْكُفْرِ وَالْجُحُودِ وَأَقْسَامِ الْمَعَاصِي وَالذُّنُوبِ
يُنَبِّئُ تَرَكُّهُ سَاحَةَ الْعَظَمَةِ وَالْكَبرِيَاءِ عَنَّا لَا يَلِيقُ بِهَا.

وَيَذْفَعُهُ أَنَّ الْأَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ أُمُورٌ مُحْكَمَةٌ وَخَرُورَةُ الْعَقْلِ قَاضِيَةٌ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ
الْمُحْكَمَةَ مُتَسَاوِيَةٌ النَّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا تَخْرُجُ مِنْ حَاقِ الْوَسْطِ إِلَى أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ إِلَّا
بِمَرَجِّحٍ يَوْجِبُ لَهَا ذَلِكَ وَهُوَ الْعِلَّةُ الْمُوجِبَةُ، وَالْفَاعِلُ مِنَ الْعِلَلِ، وَلَا مَعْنَى لَتَسَاوَى نِسْبَةُ

الْفَاعِلِ النَّامُ الْفَاعِلِيَّةُ الَّتِي مَعَهَا بَقِيَّةُ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ النَّاتِجَةِ إِلَى الْفِعْلِ وَ التَّرَكُّ، بَلْ هُوَ مُوجِبٌ لِلْفِعْلِ، وَ هَذَا الْوُجُوبُ الْغَيْرِيُّ مَنْتَهَى إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ، فَهُوَ الْعِلَّةُ الْأُولَى لِلْفِعْلِ وَ الْعِلَّةُ الْأُولَى عِلَّةٌ لِلْمَعْلُولِ الْآخِرِ، لِأَنَّ عِلَّةً عِلَّةُ الشَّيْءِ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ، فَهَذِهِ أَصُولٌ مُبَيَّنَةٌ فِي الْأَبْحَاطِ السَّابِقَةِ.

وَالْمُسْتَفَادُ مِنْهَا أَنَّ لِلْفِعْلِ نِسْبَةً إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى بِالْإِجَادِ وَ إِلَى الْإِنْسَانِ مِثْلًا بِأَنَّهُ فَاعِلٌ مُسَخَّرٌ هُوَ فِي عَيْنِ عَلَيْهِ مَعْلُولٌ وَ فَاعِلِيَّةُ الْوَاجِبِ تَعَالَى فِي طَوْلِ فَاعِلِيَّةِ الْإِنْسَانِ لَا فِي عَرَضِهِ حَتَّى تَتَدَافَعَا وَلَا تَحْتَجِمَا.

وَ أَثَمًا تَعْلُقُ الْإِرَادَةُ الْوَاجِبِيَّةُ بِالْفِعْلِ مَعَ كَوْنِ الْإِنْسَانِ مُخْتَارًا فِيهِ فَإِنَّمَا تَعْلَقَتْ الْإِرَادَةُ الْوَاجِبِيَّةُ بِأَنْ يَفْعَلَ الْإِنْسَانُ بِاخْتِيَارِهِ فَعَلًا كَذَا وَ كَذَا، لَا بِالْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ تَقَيُّدٍ بِالْإِخْتِيَارِ فَلَا يَلْفُو الْإِخْتِيَارُ وَلَا يَبْطُلُ إِذْ الْإِرَادَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ.

عَلَى أَنْ خُرُوجُ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ عَنْ سَعَةِ الْقُدْرَةِ الْوَاجِبِيَّةِ حَتَّى يُرِيدَ فَلَا يَكُونُ وَ يَكْرَهُ فَيَكُونُ تَقْيِيدٌ فِي الْقُدْرَةِ الْمَطْلُوقَةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِ الْوَاجِبِ وَ الْبُرْهَانُ يَدْفَعُهُ.

عَلَى أَنَّ الْبُرْهَانَ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ الْإِجَادَ وَ جَعْلَ الْوُجُودِ خَاصَّةً لِلْوَاجِبِ تَعَالَى لِأَشْرِيكَ لَهُ فِيهِ، وَ نَعِمَ مَا قَالِ صَدْرُ الْمُتَالِهِينَ، قُدَّسَ سِرُّهُ، فِي مِثْلِ الْمَقَامِ: «وَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّ مَذْهَبَ مَنْ جَعَلَ أَفْرَادَ النَّاسِ كُلَّهُمْ خَالِقِينَ لِأَفْعَالِهِمْ مُسْتَقِلِّينَ فِي إِجَادِهَا أَشْتَعَّ مِنْ مَذْهَبِ مَنْ جَعَلَ الْأَصْنَامَ وَ الْكُوَاكِبَ شُفَعَاءَ عِنْدَ اللَّهِ»، انْتَهَى (ج ٦، ص ٣٧٠)

وَ أَثَمًا قَوْلُهُمْ: «إِنَّ كَوْنََ الْفِعْلِ الْإِخْتِيَارِيِّ مَخْلُوقًا لِلْوَاجِبِ تَعَالَى لِإِجْمَاعِ تَوْجِيهِ التَّكْلِيفِ إِلَى الْإِنْسَانِ بِالْأَمْرِ وَ التَّهْمِي وَ لَا الْوَعْدِ وَ الْوَعِيدِ عَلَى الْفِعْلِ وَ التَّرَكِّ، وَلَا اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ وَ لَيْسَ كَمَا فَعَلُ وَ لَا هُوَ فَاعِلٌ».

فَيَدْفَعُهُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ كَانَ ائْتِسَابُ الْفِعْلِ إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى لِإِجْمَاعِ ائْتِسَابِهِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَ قَدْ عَرَفَتْ أَنَّ الْفَاعِلِيَّةَ طَوَلِيَّةً وَ لِلْفِعْلِ ائْتِسَابٌ إِلَى الْوَاجِبِ بِالْفِعْلِ بِمَعْنَى الْإِجَادِ، وَ إِلَى الْإِنْسَانِ ائْتِسَابٌ بِمَعْنَى قِيَامِ الْعَرَضِ بِمَوْضِعِهِ.

وَ أَثَمًا قَوْلُهُمْ: «إِنَّ كَوْنََ أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ مَخْلُوقَةً لِلْوَاجِبِ تَعَالَى وَ فِيهَا أَنْوَاعُ الشَّرُّورِ وَ الْمَعَاصِي وَ الْقَبَاحِ يَنَاقِي طَهَارَةَ سَاحَتِهِ تَعَالَى عَنْ كُلِّ نَقْصٍ وَ شَيْءٍ».

فَدَفَعَهُ أَنَّ الشَّرُّورَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْعَالَمِ عَلَى مَا سَيَتَّضِحُ كَيْسَتْ إِلَّا أُمُوراً فِيهَا خَيْرٌ كَثِيرٌ وَ شَرٌّ قَلِيلٌ وَ دَخُولُ شَرِّهَا الْقَلِيلِ فِي الْوُجُودِ يَتَّبِعُ خَيْرِهَا الْكَثِيرِ. فَالْشَّرُّ مَقْصُودٌ بِالْقَصْدِ الثَّانِي وَ لَمْ يَتَعَلَّقِ الْقَصْدُ الْأَوَّلُ إِلَّا بِالْخَيْرِ.

عَلَى أَنَّهُ سَيَتَّضِحُ أَيْضاً أَنَّ الْوُجُودَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَجُودٌ خَيْرٌ لِأَعْيَرٍ وَ إِنَّمَا الشَّرُّورُ مَلْحَقَةٌ بِبَعْضِ الْوُجُودَاتِ. فَالَّذِي يَفِيضُهُ الْوَاجِبُ مِنَ الْفِعْلِ وَجُودُهُ الْخَيْرُ بِذَاتِهِ الظَّاهِرَةُ فِي نَفْسِهِ وَ مَا يَلَازِمُهُ مِنَ النِّقْصِ وَالْعَدَمِ لَوَازِمٌ تَمَيَّزُهُ فِي وَجُودِهِ وَ التَّمَيَّزَاتُ الْوُجُودِيَّةُ لَوْلَاهَا لَفَسَدَ نِظَامُ الْوُجُودِ فَكَانَ فِي تَرْكِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ بَطْلَانُ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ الَّذِي فِي أَجْزَاءِ النِّظَامِ. وَ ذَهَبَ جَمْعٌ آخَرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ هُمُ الْأَشَاعِرَةُ وَ مَنْ تَبِعَهُمْ إِلَى أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَوْجُودٌ غَيْرُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مِنْ ذَاتٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ فِعْلٍ فَهُوَ بِإِرَادَةِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةٍ. فَالْكُلُّ أَفْعَالُهُ. وَ هُوَ الْفَاعِلُ، لِأَعْيَرٍ.

وَ لَازِمٌ ذَلِكَ أَوَّلًا ارْتِفَاعُ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولَةِ مِنْ بَيْنِ الْأَشْيَاءِ وَ كَوْنُ اسْتِتْبَاعِ الْأَسْبَابِ لِلْمُسْتَبَاتِ لِمَحْزُودِ الْعَادَةِ. أَيْ إِنَّ عَادَةَ اللَّهِ جَرَتْ عَلَى الْإِثْبَانِ بِالْمُسْتَبَاتِ عَقِيبَ الْأَسْبَابِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ مِنَ الْأَسْبَابِ فِي الْمُسْتَبَاتِ وَ لَا تَوَلَّفَ مِنَ الْمُسْتَبَاتِ عَلَى الْأَسْبَابِ.

وَ ثَانِيًا كَوْنُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَعْدُ أَفْعَالاً إِيخَارِيَّةً أَفْعَالاً جَبَرِيَّةً لَا تَأْثِيرَ لِإِرَادَةِ فَوَاعِلِهَا وَلَا لِإِيخَارِهِمْ فِيهَا.

وَ يَدْفَعُهُ أَنَّ اسْتِبَاعَ الْفِعْلِ إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى بِالْإِيخَادِ لَا يَنَاقِي اسْتِتْبَاعَهُ إِلَى غَيْرِهِ مِنْ الْوَسَائِطِ وَ الْإِتْسَابِ طَوْلِيٍّ لِأَعْرَاضِيٍّ، كَمَا تَقَدَّمَ تَوْضِيحُهُ. وَ حَقِيقَةُ وَسَاطَةِ الْوَسَائِطِ تَرْجِعُ إِلَى تَقْيِيدِ وَجُودِ الْمُسَبِّبِ بِقُوَّةٍ مُخَصَّصَةٍ لَوْجُودِهِ. فَإِنَّ إِرْتِبَاطَ الْمَوْجُودَاتِ بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ عَرَضِيٌّ وَ طَوْلِيٌّ يَجْعَلُ الْجَمِيعَ وَاحِداً يَتَّقِيدُ بَعْضُ أَجْزَائِهِ بِبَعْضٍ فِي وَجُودِهِ. فَافَاضَةً وَاحِدَةً مِنْهَا إِنَّمَا يَتِمُّ بِإِفَاضَةِ الْكُلِّ. فَلَيْسَتْ الْإِفَاضَةُ إِلَّا وَاحِدَةً يَنَالُ كُلُّ مِنْهَا مَا فِي وَسْعِهِ أَنْ يَنَالَهُ.

وَ أَمَّا انْتِكَارُ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولَةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، فَيَكُونُ فِي دَفْعِهِ مَا تَقَدَّمَ فِي مَرَحَلَةِ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ مِنَ التَّهَرُّانِ عَلَى ذَلِكَ، عَلَى أَنَّ لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ شَيْءٌ مِنْ رَابِطَةِ التَّأْثِيرِ وَ التَّأَثُّرِ وَ كَانَ مَا مَنَجِدُهُ مِنْهَا بَيْنَ الْأَشْيَاءِ بَاطِلاً لَا حَقِيقَةَ لَهُ. لَمْ يَكُنْ لَنَا سَبِيلٌ إِلَى اثْبَاتِ فَاعِلٍ لَهَا وَ رَآهَا وَ هُوَ الْوَاجِبُ الْفَاعِلُ لِلْكُلِّ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِالْجَبْرِ وَانْكَارِ الْإِخْتِيَارِ فِي الْأَفْعَالِ، بِتَقْرِيبِ أَنَّ فَاعِلِيَّةَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَتَعَلُّقَ إِزَادَتِهِ بِالْفِعْلِ الْمُسَمَّى اخْتِيَارِيًّا بِجَعْلِ الْفِعْلِ وَاجِبَ التَّحَقُّقِ ضَرُورِيِّ الْوُقُوعِ، وَلَا مَعْنَى لِكُونَ الْفِعْلِ الضَّرُورِيِّ الْوُجُودِ اخْتِيَارِيًّا لِلْإِنْسَانِ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ وَ يَتْرَكَ، وَلَا لِكُونَ إِزَادَتِهِ مُؤَثِّرَةً فِي الْفِعْلِ.

يَذْكُرُهُ أَنَّ فَاعِلِيَّةَ تَعَالَى طَوِيلَةً لَا تَنَاقِي لِفَاعِلِيَّةِ غَيْرِهِ أَيْضًا إِذَا كَانَتْ طَوِيلَةً وَ إِزَادَتُهُ إِنَّمَا تَعَلَّقَتْ بِالْفِعْلِ بِوصْفِ أَنَّهُ اخْتِيَارِيٌّ فَأَرَادَ أَنْ يَفْعَلَ الْإِنْسَانُ بِاخْتِيَارِهِ وَ إِزَادَتِهِ فَعَلًا كَذَا وَ كَذَا، فَالْفِعْلُ الْاخْتِيَارِيُّ وَاجِبُ التَّحَقُّقِ بِوصْفِ أَنَّهُ اخْتِيَارِيٌّ.

وَاسْتَدَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى الْجَبْرِ فِي الْأَفْعَالِ بِأَنَّ فِعْلَ الْمُعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِلوَاجِبِ تَعَالَى فَهُوَ وَاجِبُ التَّحَقُّقِ ضَرُورِيِّ الْوُقُوعِ، إِذْ لَوْ لَمْ يَقَعْ كَانَ عِلْمُهُ جَهْلًا وَ هُوَ مَحَالٌ، فَالْفِعْلُ ضَرُورِيُّ وَ لَا يَجَامِعُ ضَرُورَةُ الْوُقُوعِ اخْتِيَارِيَّةَ الْفِعْلِ.

وَ يَبَايِضُهُ أَنَّ فِعْلَ الْمُعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِلوَاجِبِ تَعَالَى بِمُخْصَصِيَّةِ وَقُوعِهِ، وَ هُوَ أَنَّهُ صَادِرٌ عَنِ الْإِنْسَانِ بِاخْتِيَارِهِ، فَهُوَ بِمُخْصَصِيَّةِ كَوْنِهِ اخْتِيَارِيًّا وَاجِبُ التَّحَقُّقِ ضَرُورِيِّ الْوُقُوعِ، إِذْ لَوْ لَمْ يَقَعْ كَانَ عِلْمُهُ تَعَالَى جَهْلًا وَ هُوَ مَحَالٌ، فَالْفِعْلُ بِمَا أَنَّهُ اخْتِيَارِيٌّ ضَرُورِيُّ التَّحَقُّقِ.

تَنْبِيْهُ

اسْتَدْلَاهُمْ عَلَى الْجَبْرِ فِي الْأَفْعَالِ بِتَعَلُّقِ عِلْمِ الْوَاجِبِ تَعَالَى بِهَا وَ تَعَيَّنِ وَقُوعُهَا بِذَلِكَ اسْتِنَادًا مِنْهُمْ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى الْقَضَاءِ الْعَلَمِيِّ الَّذِي يَحْتَمُّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ، وَأَمَّا الْإِرَادَةُ الَّتِي هِيَ صِفَةُ ثُبُوتِيَّةٌ زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ عِنْدَهُمْ، فَإِنَّهُمْ لَا يَرَوْنَهَا مَبْدَأَ لِلْفِعْلِ مُوجِبًا لَهُ، زَعَمًا مِنْهُمْ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ يَجْعَلُ الْفَاعِلَ مُوجِبًا (يَفْتَحُ الْجِيمَ) وَ الْوَاجِبَ تَعَالَى فَاعِلٌ مُخْتَارٌ، بَلْ شَأْنُ الْإِرَادَةِ أَنْ يَرْجَحَ الْفِعْلُ بِالْإِزْدِيَّةِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ، فَلِلْإِرَادَةِ أَنْ يَخْطِصَّ أَيْ طَرَفٌ مِنْ طَرَفِي الْفِعْلِ تَعَلَّقَتْ بِهِ.

وَهَذِهِ آراءٌ سَخِيمةٌ تَبَيَّنَ بَطْلَانُهَا بِمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ مِنَ الْأَصُولِ الْمَاضِيَةِ. فَالْوَجُوبُ الَّذِي يَلْحَقُ الْمَعْلُومَ وَجُوبٌ غَيْرِيٌّ مُتَنَزِعٌ مِنْ رُجُودِهِ الَّذِي أَفَاضَتْهُ عِلَّتُهُ وَ هُوَ أَثَرُهَا، فَلَوْ غَادَ هَذَا الْوَجُوبُ وَ أَثَرُ فِي الْعِلَّةِ يَجْعَلُهَا مُوجِبَةً فِي فَاعِلِيَّتِهِ لَزِمَ كَوْنُ الْمُتَأَخَّرِ وَجُودًا مِنْ

حَيْثُ هُوَ مُتَأَخِّرٌ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْمُتَقَدِّمِ وَجُودًا مِنْ حَيْثُ هُوَ مُتَقَدِّمٌ، وَهُوَ مُحَالٌ.
عَلَى أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ لَوْ عَادَ مُوجِبًا (بِالْفَتْحِ) بِسَبَبِ وَجُوبِ الْفِعْلِ لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ
فَرْقٌ بَيْنَ أَنْ يَسْتَنْدَ وَجُوبَ الْمَعْلُولِ إِلَى عِلْمٍ سَابِقٍ وَ قَضَاءِ مُتَقَدِّمٍ أَوْ إِلَى إِيْجَابِ الْفَاعِلِ لِلْفِعْلِ
الَّذِي هُوَ مُفَادٌ قَوْلُنَا: الشَّيْءُ مَا لَمْ يَحِبْ لَمْ يَوْجَدْ.
وَأَيْضًا قَدْ ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ التَّرْجِيحَ بِالْأَوَّلِيَّةِ مَرْجَعُهُ إِلَى عَدَمِ حَاجَةِ الْمُمْكِنِ فِي تَعْيُنِ
أَحَدِ طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ إِلَى الْمُرْجَحِ لِبَقَاءِ الطَّرَفِ الْمُرْجُوحِ عَلَى حَدِّ الْجَوَازِ مَعَ وَجُودِ
الْأَوَّلِيَّةِ فِي الطَّرَفِ الرَّاجِحِ وَ عَدَمِ انْقِطَاعِ السُّؤَالِ بِ «لِمَ» بَعْدُ.
وَأَيْضًا التَّرْجِيحُ بِالْإِرَادَةِ مَعَ قَرَضِ اسْتِوَاءِ نِسْبَتِهَا إِلَى طَرَفِي الْفِعْلِ وَ التَّرَكِّي مَرْجَعُهُ
إِلَى عَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُرْجَحِ.

درس شصت و چهارم

(۶۴)

فصل چهاردهم

در اینکه واجب بالذات مبدأ هر ممکن موجود است و بدنبال آن طرح عنوان شمول اراده واجب بر افعال^(۱)

اصول گذشته این حقیقت را روشن ساخت که اصیل از هر چیز، وجود آن چیز است و اینکه موجود، به واجب بالذات و واجب بالفیر تقسیم می‌گردد و اینکه ماسوای واجب بالذات خواه جوهر و خواه غرض و به عبارت دیگر خواه ذات یا صفت یا فعل، همه ممکن بالذات بوده، ماهیت آن نسبت به وجود و عدم متساوی هست و بدیهی است ماهیتی که نسبت بطرفین (وجود و عدم) علی التوایه است در تلبس این ماهیت به یکی از طرفین وجود و عدم، نیاز به مرجّحی است که یکی از دو طرف وجود یا عدم را برای او، معین و آن را واجب گرداند و این مرجّح، همان علتّ موجب است.

پس هیچ موجود ممکن نیست جز اینکه او در وجودش از لحاظ حدوث و بقاء یا محتاج به علتی است که واجب بالذات است و او، وجود ممکن را ایجاب و ایجاد می‌کند و یا

محتاج به عللی است که بالاخره این علل نیز منتهی بواجب بالذات می‌گردد و این قانون نیز مسلم است که علت علت شیء نیز علت است برای این شیء.

پس هیچ ممکن موجودی سوای واجب بالذات حتی افعال اختیاری نیست مگر اینکه آن، فعل واجب بالذات بوده، معلول او می‌باشد خواه بدون واسطه یا با واسطه یا به وساطتی. بیان مطلب از طریق دیگری به این نحو است که سابقاً در مباحث علت و معلول گذشت که وجود معلول نسبت به علت، از منخ وجود رابط غیر مستقل و وابسته و مقوم به وجود علت است.

پس وجود امکانی، در کل موجودات ممکن همه روابطند نسبت به وجود واجب بالذات یعنی مستقل از او نبوده و او محیط به همه اینها می‌باشد به این معنی که خارج از او نیستند.

پس در دائرة وجود جز ذات واحد مستقل چیزی نیست و این روابط با آن وجود اصیل (ذات باریتمالی) تقوم و استقلال مییابند پس کل ذوات و آنچه از صفات و افعال برای آنها است همه، افعال 'ویند پس او فاعل قریب و نزدیک بر هر فعل و فاعل آن می‌باشد. و اما استقلالی که به حسب ظاهر از هر علت امکانی نسبت به معلولش دیده می‌شود آن استقلالی است وابسته به واجب بالذات که جز او در حقیقت استقلالی نیست.

و منافاتی نیست بین اینکه واجب بالذات فاعل قریب (بر هر فعل و فاعل) باشد چنانکه برهان بالا آن را افاده می‌کند و بین اینکه واجب بالذات فاعل بعید باشد چنانکه برهان سابق که مبنی بود بر ترتب علل و اینکه علت علت شیء علت است برای این شیء، آنرا افاده کرد.

و وجه عدم منافات بین این دو برهان این است که لزوم بعد در فاعل بعید مقتضای اعتبار و ملاحظه نفسیت است برای وجود ماهیات علل و معلولات، (یعنی برای وجود ماهیات علل و معلولات، وجود نفسی اعتبار کردن و آنها را فی‌نفسه دانستن و فرض نمودن، بسبب این می‌گردد که ذات واجب‌الوجود فاعل بعید اعتبار گردد و گرنه در واقع فاعل حقیقی، ذات پروردگار است زیرا او است که همه ماهیات علل و معلولات را ایجاد می‌کند) بنابر آنچه که این اعتبار و

ملاحظه را نظر بدوی افاده می‌کند، و اما قرب در فاعل قریب، همان معنائی است که نظر دقیق فلسفی آنرا افاده می‌کند (پس اگر نظر دقیق فلسفی را ملاحظه کنیم خداوند، فاعل قریب همه افعال در عالم وجودات می‌باشد و اگر برای وجود ماهیات علل و معلولات، نفسیتی قائل باشیم اعتبار فاعل بعید بودن واجب بالذات، نتیجه می‌شود).

و واضح و روشن است که بین استاد فعل بفاعلی که واجب بالذات است و بین استاد فعل بفاعلی که موضوع فعل است مثل انسان مثلاً، تدافع و تعارضی نیست زیرا فاعلیت در اینجا طولی است نه عرضی (فاعلیت انسان در طول فاعلیت واجب بالذات است نه در عرض آن).

عقیده معتزله در افعال اختیاری انسان

معتزله و پیروان آنها که فرقه‌ای از متکلمین اهل سنت می‌باشند معتقدند که افعال اختیاری انسان، مخلوق انسان است و برای واجب بالذات در برابر این افعال، شانی و موقفی نیست جز اینکه تقدیر کند انسان را بر انجام فعل به این ترتیب که برای انسان خلق کند اسبابی را که بوسیله این اسباب خداوند، فعل را برای انسان مقدر می‌کند، مثل قوا و جوارح که بوسیله آنها انسان فعل را به اختیارش انجام می‌دهد اختیاری که برای انسان فعل و ترک را تصحیح می‌کند پس برای انسان است که فعل را ترک کند گرچه واجب بالذات، آنرا اراده کرده است و یا آنرا انجام دهد گرچه واجب بالذات، آنرا مکروه و ناخوشایند میداند و برای واجب بالذات در فعلش صنع و ساختار خاصی نیست.

دلیل دیگر معتزله

علاوه بر این فعل، اگر مخلوق واجب بالذات باشد پس او است تنها فاعل آن نه انسان و در این صورت، دیگر مکلف ساختن خداوند، انسان را به امر و نهی و وعد و وعید، معنائی نیست و نه بر استحقاق ثواب و عقاب در مقابل طاعت و معصیت، معنای محضی وجود دارد و نه فعل و ترکی برای انسان هست.

دلیل سوم معتزله

اگر خداوند، فاعل افعال اختیاری انسانها باشد، لازم می آید انواع قبائح و شرور مثل کفر و انکار و حدائیت خدا و اقسام معاصی و گناهان هم، مستند بخداوند باشد درحالیکه ساحت قدس و عظمت کبریائی او از استناد انواع قبائح و شرور به او مبزا است پس افعال اختیاری بشر از جمله آنها، انواع قبائح و شرور، مخلوق خود انسانها است نه واجب بالذات.

بطلان دلیل اول معتزله

افعال اختیاری، امور ممکنی هستند و بدهت عقل و ضرورت، حاکم و مؤید آن است زیرا ماهیت ممکن نسبت بوجود و عدم، متساوی هستند بطوریکه ماهیت از حاق وسط (و متن آن) بسوی یکی از طرفین (وجود یا عدم) خارج نمی شود جز به مرجحی که ایجاب می کند خروج یکی از طرفین وجود و عدم را و این مرجح، همان علت موجب است و فاعل نیز از جمله علل می باشد.

حال اگر فاعلی در فاعلیتاش تام باشد بطوریکه با آن، بقیه اجزاء علت تاقه نیز موجود باشد در این صورت دیگر متساوی بودن نسبت این فاعل به فعل و ترک، معنائی ندارد بلکه این فاعل، فعل را ایجاب می کند و این، همان وجوب غیری است که بالاخره منتهی به واجب بالذات می شود پس واجب بالذات علت اولی برای فعل میباشد و علت اولی نیز علت معلول اخیر است زیرا علت علت، علت است برای این شیء.

مطالب بالا اصول ثابتی هستند که در بحثهای سابق آنها را ذکر کردیم و مستفاد از این اصول، این است که برای فعل، نسبتی است به واجب بالذات به نحو ایجاد و برای او نسبتی است به مثل انسان به اینکه او فاعلی است مسخر خداوند، او در عین علت بودن برای فعل، معلول خداوند می باشد.

و فاعلیت واجب بالذات، در طول فاعلیت انسان است، نه در عرض آن، تا با یکدیگر تدافع و تراخم داشته باشند و با هم یکجا جمع نشوند.

اذا تعلّق إرادة واجب بالذات به فعل با اینکه انسان در فعلش مختار است به این نحو

است که اراده واجب بالذات، متعلق است به اینکه انسان به اختیار خودش فعل این چنین و آنچنانی را انجام دهد نه اینکه انسان فعلی را بدون تقید به اختیار، آنرا انجام دهد پس اختیار انسان، لغو نبوده و اثر اراده انسانی نیز، باطل نمی‌گردد.

علاوه بر این خروج افعال اختیاری انسانها از دایره وسعه قدرت واجب بالذات تا آنجا که خداوند اراده کند، ولی محقق نشود و عمل و فعلی را مکروه بدانند و ناخوشایند، ولی محقق بشود، این به معنای مقید شدن قدرت مطلقه خداوند است قدرتی که عین ذات او می‌باشد و برهان (قطعی) تقید قدرت مطلقه خداوند (و محدودیت آنرا) دفع می‌کند.

علاوه بر مطالب گذشته، برهان قائم است بر اینکه ایجاد و جعل وجود، مختص است بواجب - بالذات که شریکی (در ذات و صفات و افعال) برای او نیست.

چه زیبا گفته است مرحوم صدرالمآلهین (ره) در این مقام:

«شک و شبهه‌ای نیست در اینکه عقیده و مذهب کسانی که همه افراد مردم را خالق افعال خود دانسته و در ایجاد آنها، انسانها را مستقل می‌نگارند این عقیده و مذهب از عقیده و مذهب کسانی که بتها و ستارگان را شفعا نزد خداوند میدانند زشت‌تر و بدتر است».

بطلان دلیل دوم معتزله

حاصل دلیل دوم معتزله این بود: «مخلوق بودن فعل اختیاری انسان برای خداوند با مسأله متوجه شدن تکلیف از سوی او به انسان بصورت امر و نهی و وعد و وعید در مقابل فعل و ترک و نیز با مسأله استحقاق ثواب و عقاب در مقابل فعل و ترک با یکدیگر قابل جمع نیستند، پس برای واجب بالذات نه فعل است و نه فاعل می‌باشد».

این قول معتزله در صورتی صحیح است که انتساب فعل، به واجب بالذات با انتساب فعل به انسان قابل جمع نباشد و لکن سابقاً شناخید که فاعلیت در اینجا طولی است یعنی فعل مُتَسَبِّب به مخلوق، بواجب برمی‌گردد اگر فعل، به معنای ایجاد باشد و انتساب فعل، به انسان مختار است اگر فعل به معنای قیام غرض (یعنی فعل) به موضوعش (یعنی انسان مختار) باشد.

(و چنانکه می‌بینید بین این دو انتساب تنافی وجود ندارد).

بطلان دلیل سوّم معتزله

دلیل سوّم معتزله این بود که اگر افعال اختیاری انسان مخلوق واجب بالذات باشد لازم می‌آید که انواع شرور و فبائح بذات واجب، منتسب باشد و این انتساب با سبب بودن ساحت قدس الهی از هر نقص و عیبی منافات دارد.

وجه بطلان این دلیل این است که شرور موجود در عالم چنانکه توضیح آن بزودی خواهد آمد نیست، جز اموری که در آنها خیر زیاد است و شرّ کم و داخل شدن شرّ کم در عالم وجود بدنبال می‌آورد خیر کثیر در امور را پس شرّ در این امور، مورد قصد است اما به قصد تبعی و ثانوی، و قصد اولی در امور جز خیر نیست.

و نیز علاوه بر این بزودی واضح خواهد شد که وجود از این جهت که وجود است خیر محض است و جز خیر چیزی نیست منتها شرور به برخی از وجودها ملحق است پس آنچه را که واجب از فعل خودش اضافه می‌کند تنها وجود شیء است که آن هم به ملاحظه ذاتش فی‌نفسه خیر بوده، سبب از نقص و شرّ می‌باشد.

و آنچه که لازمه این فعل در خارج از نقص و عدم است از قبیل لوازمی هستند که فعل را در وجودش متمیز می‌سازند و تمیزات وجودی اگر در نظام وجود موجود نباشد نظام وجود فاسد (و از هم گسیخته) می‌شود پس در ترک شرّ کم و قلیل در حقیقت بطلان خیر کثیری است که در اجزاء نظام هستی و خلقت وجود دارد (پس تحقق شرّ کم و قلیل در قبال خیر کثیر قابل ذکر و موجب اشکال نیست).

قول اشاعره در افعال انسانها

اشاعره که فرقه‌ای از متکلمین اهل سنت می‌باشند و پیروان آنان درست نقطه مقابل مقابل فرقه معتزله معتقدند که همه آنچه که موجودند از قبیل ذات یا صفت یا فعل، همه جز توسط واجب بالذات به اراده واجب بالذات محقق نمی‌گردند پس همه موجودها، افعال واجب

بالذات می‌باشند و تنها او است فاعل نه غیر او.

لازمة این طرز تفکر اولاً این است که علّت و معلولیت از میان اشیاء بطور کلی مرتفع باشد و در نتیجه باعث تبعیت مسببها از سببها تنها عادت (و سنت) خدا باشد. و عبارت اشاعره در این مورد چنین است: «إِنَّ عَادَةَ اللَّهِ جَزَتْ عَلَى الْإِنْسَانِ بِالْمُسَبِّبَاتِ غَقِيبَ الْأَسْبَابِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ مِنَ الْأَسْبَابِ فِي الْمُسَبِّبَاتِ وَلَا تُوقَفُ مِنَ الْمُسَبِّبَاتِ عَلَى الْأَسْبَابِ». یعنی «عادت (و سنت) خدا بر انسان، چنین جاری است که بدنحال اسباب، مسببات نباید بدون تأثیری که اسباب در مسببات داشته باشند و بدون اینکه مسببات متوقف بر اسباب باشند». و ثانیاً لازمه قول اشاعره نیز این است که افعالی که افعال اختیاری انسان محسوب می‌گردند بصورت افعال جبری درآیند یعنی برای اراده فاعل‌های آنها، تأثیری در افعال نیست و آنان در این اراده نیز اختیار ندارند.

پاسخ قول اشاعره:

انتساب فعل بواجب بالذات به نحو ایجاد، منافاتی با انتساب فعل به غیر واجب از وسائط ندارند زیرا انتساب، طولی است نه عرضی، چنانکه سابقاً گذشت و حقیقت واسطه بودن وسائط، برمی‌گردد به مقید شدن وجود مسبب بقیودی که وجود مسبب را مختص (بحدود و قیودی) می‌سازد زیرا ارتباط برخی از موجودها با برخی دیگر بنحو عرضی و طولی جمع موجودات را، شیء واحد قرار میدهد درحالیکه بعضی از اجزاء آن بعضی دیگر در وجودش مقید می‌شود.

پس افاضه خداوند یکی از موجودات را تنها در سایه وضوء افاضه همه موجودها، تمام است پس افاضه نیست جز یک افاضه که از ناحیه خدای فیاض، فیضان پیدا می‌کند و هر یک از موجودات، سهم خود را از این افاضه به مقدار وسع و گنجایش وجودی (و مرتبه ماهیت خویش) برمی‌دارند.

و اما انکار علّت و معلولیت بین اشیاء (که لازمه قول اشاعره بود) در رفع آن کافی است و به برهانی که در مرحله علّت و معلولیت در این کتاب اقامه شده، مراجعه کنید.

علاوه بر این اگر بین اشیاء رابطه تأثیر و تأثر نبوده باشد و آنچه را که مابین اشیاء از رابطه تأثیر و تأثر می‌یابیم باطل باشد و حقیقتی نداشته باشد، ابدأ راهی به اثبات وجود فاعل برای اشیاء که عبارت است از واجب بالذات است که فاعل همه موجودهاست پیدا نمی‌شود و اما قول به جبر و انکار اختیار در افعال (که لازمهٔ دوّم قول اشاعره بود) تقریب آن این است که فاعلیت واجب بالذات و تعلّق ارادهٔ واجب به فعلی که اختیاری نامیده می‌شود تحقق فعل و وقوع آنرا واجب و ضروری می‌سازد.

بنابراین معنا ندارد فعلی که وجود آن ضروری است اختیاری برای انسان بوده و برای او جایز باشد آنرا انجام یا ترک کند و نیز در این صورت معنی ندارد که ارادهٔ انسان مؤثر در فس باشد.

پاسخ تقریب مذکور این است که فاعلیت خداوند، طولی بوده و منافاتی با علّیت غیر و ندارد، هنگامی که فاعلیت، طولی باشد یعنی ارادهٔ خدا متعلّق به فعل است بوصف اینکه اختیاری است پس انسان، اراده می‌کند که فعل را انجام دهد به اختیار خودش و اراده می‌کند، انجام فعلی را که اختیاری است و صفات خاصی دارد پس تحقق فعلی که آنرا اختیار کرده است بوصف اینکه اختیاری است واجب است.

استدلال برخی از فلاسفه بر وقوع جبر در افعال:

برخی از فلاسفه بر وقوع جبر در افعال به این نحو استدلال کرده‌اند که فعل معصیت، برای واجب، معلوم است پس تحقق فعل، واجب بوده و وقوع آن، ضروری است زیرا اگر واقع نشده باشد، علم خداوند جهل بوده و آن نیز محال است پس فعل، ضروری است و ضروری بودن وقوع فعل با اختیاری بودن آن، قابل جمع نیست.

با این استدلال معارضة می‌کند اینکه فعلی معصیت برای واجب معلوم است بخصوصیت وقوعش یعنی علم خدا به این نحو است که این فعل از انسان به اختیارش صادر می‌شود پس تحقق فعل، با خصوصیت انتخاب فعل و اختیاری بودن آن برای انسان واجب بوده، وقوع آن ضروری است زیرا اگر واقع نشده باشد علم خداوند جهل بود و این نیز محال

است پس تحقق فعل از این جهت که اختیاری است، ضروری می باشد.

تذکره یادآوری:

استدلال اشاعره بر جبری بودن افعال از طریق تعلق علم واجب به افعال انسانها و تعیین وقوع این افعال با این تعلق در حقیقت، استاد و استدلال است از ناحیه آنان به قضاء علمی خدا که متعلق امور بوده و امور را حتمی می سازد و اما اراده ای که نزد اشاعره، صفت ثبوتی زاید بر ذات واجب می باشد، اینان این اراده را مبدأ موجب فعل نمی دانند، چون چنین می پندارند که واجب بودن فعل، فاعل را موجب (به فتح جیم) قرار میدهد درحالی که واجب بالذات، فاعل مختار است (نه موجب) بلکه تنها کار اراده و شأن آن، این است که فعل را به اولویت ترجیح میدهد بدون اینکه تحققش را ضروری گرداند.

پس برای اراده جایز است هر طرفی از دو طرف فعل و ترک را که اراده به آن تعلق پیدا کرده است تخصیص بدهد (و آنرا بوقوع و تحقق مختص سازد).
اینها که در بالا گفته شد آراء و نظرات عقاید ضعیف و سخیفی هستند که بطلان آنها از اصول گذشته روشن می گردد.

سه نتیجه در این فصل:

نتیجه اول: وجوبی که از ناحیه علت ملحق به معلول می شود وجوب غیری است و این وجوب، از وجود معلول، انتزاع گردیده، معلولی که علت وجود آنرا افاضه کرده، در حقیقت این علت به شمار میرود.

پس اگر این وجوب غیری، عود کند و در علت مؤثر باشد به این طریق که علت را در فاعلیت خود علت موجب (به فتح جیم) قرار دهد در این صورت لازم می آید که متأخر، از لحاظ وجود از این جهت که متأخر است (یعنی معلول، مقدم باشد به امر متقدم (یعنی علت) از لحاظ وجود از این جهت که متقدم است و این نیز محال است.

علاوه بر این اگر فاعل مختار به واسطه، وجوب فعل به فاعل موجب (به فتح جیم)

برگشته، مجبور باشد در این صورت دیگر فرقی نیست بین اینکه، وجوب معلول (یعنی فعل) به علم سابق و قضاء حتمی متقدم، مستند باشد و یا وجوب فعل، مستند به ایجاب فاعل باشد که مفاد و معنای آن این قول ما است: «الشیء ما لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ» «شیء مادامیکه واجب نشده باشد موجود نمی‌گردد» (درحالیکه اشاعره بین آندو فرق می‌گذارند و تحقق افعال را آنگونه که متعلق قضاء حسمی الهی است ضروری و قطعی می‌دانند اما ضروری بودن فعل را مانع از اختیاری بودن آن میدانند و در نتیجه، قاعدة معروف «الشیء ما لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ» را انکار می‌کنند حال سؤال این است که اگر فاعل مختار به واسطه وجوب فعل به فاعل موجب می‌گردد دیگر بین این دو، فرقی وجود ندارد پس فرق گذاشتن اشاعره بین ضروری بودن تحقق افعال در صورتیکه متعلق قضاء ازلی الهی باشد بین انکار ضروری بودن فعل و انکار قاعدة «الشیء ما لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ» به گمان اینکه ضروری بودن فعل مانع از اختیاری بودن آن می‌باشد این فرق صحیح نمی‌باشد، پس بر خود اشاعره همان اشکالی وارد است که آنرا بر فلاسفه خورده می‌گیرند).

نتیجه دوم:

از مطالب سابق ظاهر گشت که اکفاء به ترجیح یک فعل، به اولویت، برگشت آن به این است که ممکن، در تعیین یکی از طرفین وجود و عدم، نیاز به مرجح ندارد زیرا با اولویت یک طرف، تحقق طرف مرجوح هم‌چنان جایز است با اینکه اولویت در طرف راجح موجود است و هنوز سؤال به «لیم» باقی بوده، منقطع نشده است (یعنی برای چه طرف راجح که تنها اولویت دارد موجود شود درحالیکه تحقق طرف مرجوح یعنی عدم آن جایز است).

نتیجه سوم:

ترجیح یکی از طرفین فعل یا ترک با اراده (فاعل مختار) با فرض مساوی بودن اراده نسبت بدو طرف فعل و ترک، برگشت آن به عدم نیاز (اراده) به مرجح است.

خلاصه درس شخصت و چهارم:

هیچ ممکن موجود سوای واجب بالذات حتی افعال اختیاری نیست مگر اینکه آن، فعل واجب بالذات بوده، معلول او باشد خواه بدون واسطه یا واسطه یا به وساطتی، پس در دائرة وجود جز ذات واحد مستقل چیزی نیست و این روابط با آن وجود اصیل ذات باری تعالی، تقوم و استقلال می یابند.

و این نکته نیز روشن است منافاتی وجود ندارد بین اینکه واجب بالذات فاعل قریب بر هر فعل و فاعل باشد و بین اینکه واجب بالذات فاعل بعید محسوب گردد بنابر ترتب علل و معلولها.

وجه عدم منافات در متن درس بیان گردیده است.

پس بین استناد فعل به فاعلی که واجب بالذات است و بین استناد فعل بفاعلی که موضوع فعل است مثل انسان مثلاً، تدافع و تعارضی نیست زیرا فاعلیت در اینجا طولی است نه عرضی آری مقابل این قول حقّ که در بالا به آن اشاره گردید دو قول دیگر افراطی و تفریطی از برخی از متکلمین اهل سنت در این زمینه دیده می شود یکی فرقه معتزله و دیگری فرقه اشاعره.

فرقه معتزله معتقدند که افعال اختیاری انسان کاملاً مخلوق انسان است و برای واجب بالذات در برابر این افعال شائی و موقفی نیست جز اینکه تقدیر کند انسان را بر انجام فعل یعنی برای انسان اسبابی را خلق کند مثل قوا و جوارح تا انسان بوسیله قوا افعال را بطور اختیار انجام دهد.

فرقه معتزله برای اثبات این ادعا چند دلیل اقامه کرده است، مرحوم استاد علامه این چند دلیل آنان را نقل سپس پاسخ از آنها میدهد.

درست نقطه مقابل فرقه معتزله، فرقه اشاعره است.

پرسشها:

- ۱- واجب بالذات مبدء هر ممکن موجود است این حقیقت به دو طریق اثبات گردیده است آن دو طریق را توضیح دهید.
- ۲- منافاتی نیست بین اینکه واجب بالذات فاعل قریب بر فعل فاعل باشد چنانکه برهان موجود در این درس آنرا افاده می‌کند و بین اینکه واجب بالذات فاعل بعید باشد مبنی بر ترتیب علل و اینکه علت علّت شیء، علت است برای این شیء، علت عدم منافات بین آن دو را توضیح دهید.
- ۳- عقیده معتزله در افعال اختیاری انسان چیست؟ بیان نمائید.
- ۴- دلیل اول معتزله را بر اثبات عقیده‌اش توضیح و پاسخ از آن را نیز بیان کنید.
- ۵- دلیل دوم معتزله را بر اثبات عقیده‌اش بیان و اشکال وارد بر آن را توضیح دهید.
- ۶- دلیل سوم معتزله را برای اثبات عقیده‌اش ذکر و پاسخ آنرا بیان کنید.
- ۷- اشاعره در افعال اختیاری انسان چه نظری دارند؟ بیان کنید و پاسخ آن را نیز ذکر نمائید.
- ۸- برخی از فلاسفه بر وقوع جبر در افعال انسانها، استدلالی دارند آن استدلال را شرح دهید و پاسخ آنرا بیان کنید.
- ۹- وجوبی که از ناحیه علت، ملحق به معلول می‌شود چه نوع وجوبی است؟ آیا این نوع وجوب می‌تواند در علت مؤثر شود یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۱۰- اکتفاء به ترجیح یک فعل به اولویت، برگشت آن به چه چیز است؟ در هر صورت چرا؟

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسِّتُونَ (۶۵)

الفصل الخامس عشر

فِي حَيَاتِهِ تَعَالَى

الْحَيَاةُ فِيهَا عِنْدَنَا مِنْ أَقْسَامِ الْحَيَوَانِ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يُدْرِكُ وَيَفْعَلُ وَالْإِدْرَاكُ الْعَامُّ فِي الْحَيَوَانِ كُلُّهُ هُوَ الْإِدْرَاكُ الْجَمِيعِيُّ الرَّائِدُ عَنِ الذَّاتِ، وَالْفِعْلُ فِعْلٌ مَحْدُودٌ عَنْ عِلْمٍ بِهِ وَ إِدْرَاكٍ، فَالْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ مِنْ لَوَازِمِ الْحَيَاةِ وَ لَيْسَابِهَا، لِأَنَّا نَجُوزُ مُقَارَقَةَ الْعِلْمِ الْحَيَاةِ، وَ كَذَا مُقَارَقَةَ الْقُدْرَةِ الْحَيَاةِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ.

فَالْحَيَاةُ الَّتِي فِي الْحَيَوَانِ مَبْدَأٌ وَجُودِيٌّ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ.

وَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ الَّذِي لَهُ عِلْمٌ وَقُدْرَةٌ زَانِدَانِ عَلَى ذَاتِهِ حَيًّا وَ حَيَاتُهُ كَمَا لَا وَجُودِيًّا لَهُ، لَنْ كَانَ عِلْمُهُ وَقُدْرَتُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ وَ لَهُ كُلُّ كَيْفٍ وَ كُلُّ كَيْفَالٍ، فَهُوَ أَحَقُّ بِأَنْ يَسْمَعَ حَيًّا، وَهُوَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ تَعَالَى، فَهُوَ تَعَالَى حَتَّى بِذَاتِهِ وَ حَيَاتُهُ كَوْنُهُ بِحَيْثُ يَعْلَمُ وَ يَقْدِرُ وَ عِلْمُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ ذَاتِهِ وَ قُدْرَتُهُ مَبْدِئِيَّةٌ لِكُلِّ شَيْءٍ سِوَاهُ بِذَاتِهِ.

الفصل السادس عشر

في الإرادة والكلام

عَدَّوْهَا فِي الْمَشْهُورِ مِنَ الصِّغَاتِ الدَّائِيَةِ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى. أَمَّا الْإِرَادَةُ فَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الْقُدْرَةِ. وَأَمَّا الْكَلَامُ فَقَدْ قِيلَ: إِنَّ الْكَلَامَ فِي عُرْفِنَا لَفْظٌ دَالٌّ بِالدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى مَا فِي الضَّمِيرِ، فَهُوَ مَوْجُودٌ اعْتِبَارِيٌّ يَدُلُّ عِنْدَ الْعَارِفِ بِالْوَضْعِ بِدَلَالَةِ وَضْعِيَّةِ اعْتِبَارِيَّةٍ عَلَى مَا فِي ذَهْنِ الْمُتَكَلِّمِ، وَلِذَلِكَ يُعَدُّ وُجُودًا لَفْظِيًّا لِلْمَعْنَى الذَّهْنِيَّةِ اعْتِبَارًا كَمَا يُعَدُّ الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّةُ وُجُودًا ذَهْنِيًّا وَمُصَدِّقَةً خَارِجِيَّةً وَوُجُودًا خَارِجِيًّا لِلشَّيْءِ.

فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ مَوْجُودٌ حَقِيقٌ دَالٌّ عَلَى شَيْءٍ دَلَالَةً حَقِيقِيَّةً غَيْرَ اعْتِبَارِيَّةٍ كَالْأَمْرِ الدَّالِّ عَلَى الْمُؤَمَّرِ وَالْمَعْلُولِ الدَّالِّ بِمَا فِيهِ مِنَ الْكَمَالِ الْوُجُودِيِّ عَلَى مَا فِي عِلَّتِهِ مِنَ الْكَمَالِ يَنْحَوُّ أَعْلَى وَأَشْرَفَ كَانَ أَحَقَّ بِأَنْ يُسَمَّى كَلَامًا لِأَصَالَةِ وَجُودِهَا وَقُوَّةِ دَلَالَتِهَا.

وَلَوْ كَانَ هُنَاكَ مَوْجُودٌ بِسِطَةِ الذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَهُ كُلُّ كَمَالٍ فِي الْوُجُودِ يَنْحَوُّ أَعْلَى وَأَشْرَفَ يَكْشِفُ بِتَفَاصِيلِ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ عَنِ إِجْمَالِ ذَاتِهِ كَالْوَاجِبِ تَعَالَى فَهُوَ كَلَامٌ يَدُلُّ بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ وَالْإِجْمَالِ فِيهِ عَيْنُ التَّفْصِيلِ.

أَقُولُ: فِيهِ تَحْلِيلُ الْكَلَامِ وَإِرْجَاعُ حَقِيقَةِ مَعْنَاهُ إِلَى نَحْوٍ مِنْ مَعْنَى الْقُدْرَةِ فَلَا ضَرُورَةَ تَدْعُو إِلَى إِفْرَادِهِ مِنَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ أَمْعَانِ الْوُجُودِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَوَعِّلَةً فِي الْمَادَّةِ بِالْأَعْدَامِ وَالْتِقَائِيَّةِ يُمْكِنُ أَنْ تَعُودَ بِالتَّحْلِيلِ وَحَذْفِ التَّقَائِيصِ وَالْأَعْدَامِ إِلَى صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ الدَّائِيَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: هَذَا جَارٍ فِي السَّمْعِ وَالْبَصَرِ فَهِيَ وَجْهَانِ مِنْ وَجْهِ الْعِلْمِ مَعَ أَنَّهَا أَفْرَادٌ مِنْ

الْقُدْرَةُ وَغَدَا صِفَتَيْنِ مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ.
قُلْتُ: ذَلِكَ يُورِّدُ هَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَأَمَّا الْكَلَامُ فَلَمْ يَرِدْ مِنْهُ فِي الْكِتَابِ
الْكَرِيمِ إِلَّا مَا كَانَ جَمْعًا لِلْفِعْلِ.

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهية بخلقه وإن النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والأتقان

الفاعل العلمي الذي يعلمه دخل في تمام عليته الموجبة إذا كان شاقصاً في نفسه مستكلاً بفعله فهو بحيث كلما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل و أُمِنَ في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات المنبئة للعاظ في إتقان صنعه واستقصاء منافعِهِ. بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضرورياً عند الفاعل جائز الإهمال في منفعِهِ وهذا المعنى هو المسمى بالعناية.

والواجب تعالى عن الذات له كل كمال في الوجود فلا يستكمل بشيء من فعله وكل موجود فعله ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته، لكن لما كان له علم ذاتي بكل شيء تمكن يستقر فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته علماً لما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته والكُل معلوم فله تعالى عناية بخلقه.

والمشهود من النظام العام الجاري في المخلوق والنظام الخاص الجاري في كل نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقر في أشخاص الأنواع يصدق ذلك، فإذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه تقضى منها عجباً وكلمة أمعنا وتعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة وروابط عجيبة تدهش اللب وتكشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع.

وما تقدم من البيان جارٍ في العلل العالية والعقول المجردة التي ذواتها تامة و

ووجوداتها كاملة منزّهة عن القوة والاستعداد فليس صدور أفعالها منها لغرض وغاية تعود إليها من أفعالها ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل لغرض تمام ذواتها، فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أطلال لذات الواجب تعالى، وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عز اسمه. و يظهر مما تقدّم أن النظام الجارى في الخلقة اتقن نظام وأحكامه، لأنه رقيقة العلم الذى لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه أن عوالم الوجود الكلية على ما سبقتم إليها الإشارة ثلاثة عوالم، لارابع لها عقلاً، فاتها إما وجود فيه وصمة القوة والاستعداد لا اجتماع لكماله الأوليّة والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته، وإما وجود تجتمع كماله الأوليّة والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته، فلا يتصور فيه طرؤ شيء من الكمال بعد ما لم يكن، والأوّل عالم المادة والقوة، والثاني إما أن يكون مجرداً من المادة دون آثارها من كيف وكَم وسائر الأعراض الطارئة للأجسام المادية، وإما أن يكون غارياً من المادة وآثار المادة جميعاً، والأوّل عالم المثال والثاني عالم العقل.

فالعوالم الكلية ثلاثة، وهي مرتبة من حيث شدة الوجود وضعفه وهو ترتب طولى بالعينية والمعلومية. فمرتبة الوجود العقلي معلولة للواجب تعالى بلا واسطة وعلة متوسّطة لما دونها من المثال، ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلة لمرتبة المادة والماديات، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة وسيجىء توضيحها.

فمرتبة الوجود العقلي أعلى مراتب الوجود الأمكاني وأقربها من الواجب تعالى والنوع العقلي منحصراً في فرد، فالوجود العقلي بما له من النظام ظل للنظام الرباني الذي في العالم الربوبي الذي فيه كلّ جمال وكمال. فالنظام العقلي أحسن نظام ممكن وأتقنه، ثم النظام المائى الذي هو ظل للنظام العقلي، ثم النظام المادى الذى هو ظل للمثال. فالنظام العالمى العام أحسن نظام ممكن وأتقنه.

درس شصت و پنجم

(۶۵)

فصل پانزدهم

در حیات خداوند^(۱)

حیات، نزد ما که یک نوع از انواع حیوانات هستیم بودن شیء است به حیثیتی که درک می‌کند و فعل انجام می‌دهد و ادراک عام و عمومی در جمیع حیوانات، همان ادراک حسی زائد بر ذات (حیوان) می‌باشد و فعلی (که حیوانات انجام می‌دهند) فعل محدودی است که از علم به آن فعل و ادراک آن، ناشی می‌گردد.

پس علم و قدرت از لوازم حیات هستند و این دو، عین حیات نیستند زیرا مفارقت و جدائی علم و حیات و هم‌چنین مفارقت قدرت با حیات را در برخی از زمانها جایز میدانیم پس حیاتی که در حیوان است مبدأ وجودی است که علم و قدرت بر آن مترتب می‌گردد.

و چون شیء دارای علم و قدرت درحالی که هر دو زائد بر ذات شیء میباشند، دارای حیات می‌باشد و حیات نیز کمال وجودی آن شیء به شمار میرود از اینجا می‌گوئیم موجودیکه علم او و قدرت او عین ذاتش بوده و دارای تمام کمالات باشد او سزاوارتر است به اینکه حق نامیده شود و او واجب بالذات است پس واجب بالذات زنده است بذات خویش و حیات او همان حیثیتی است که می‌داند و تقدیر می‌کند و منشأ علم او بر هر چیزی ذات او است و قدرت او همان مبدئیت او بذات خویش برای تحقق هر شی‌ای غیر خودش می‌باشد.

۱- اسفار ج ۶ ص ۴۱۳ حکمة الاشراق ص ۱۱۷ اسفار ج ۶ ص ۴۱۷ و ص ۴۱۸. (شارج)

فصل شانزدهم

در اراده و کلام خداوند

فلاسفه در قول مشهور، اراده و کلام را از جمله صفات ذاتی واجب بالذات میدانند اما بحث از اراده، ضمن بحث در قدرت گذشت (مراجعه کنید)

اما حاصل نظر فلاسفه در کلام خداوند چنین گفته شده است: «کلام در عرف، لفظی است که به دلالت وضعی دلالت می‌کند، بر مطلبی که در ذهن و ضمیر گوینده کلام وجود دارد» پس کلام، موجود اعتباری است که در نزد شخص آشنا به وضع لغات و الفاظ بدلالات وضعی اعتباری (و قراردادی) دلالت بر مطلبی می‌کند که در ذهن متکلم موجود است و از اینجا به این اعتبار کلام، وجود لفظی مبنای ذهنی شمرده می‌شود همانطور که معنای ذهنی، وجود ذهنی و مصداق خارجی آن وجود خارجی برای شیء، شمرده میشود.

پس اگر در اینجا موجود حقیقی به نحو دلالت حقیقی غیر اعتباری دلالت بر شیئی بکند، مثل اثر دال بر مؤثر و مثل معلولی که به جهت داشتن کمال وجودی در ذات خویش دلالت بر کمالی در علت خویش به نحو اعلی و اشرف می‌کند در این صورت شایسته‌تر و سزاوارتر است به اینکه این دلالت، کلام نامیده شود، به جهت اصالت وجود این نوع دلالت و قوت دلالت آن.

و اگر موجودی مانند واجب الوجود را در نظر بگیریم که ذاتش از هر جهت بسیط باشد، و برای او تمام کمالات موجود در عالم خلقت و آفرینش به نحو اعلی و اشرف ثابت شده باشد، بطوریکه تفصیل صفاتش که عین ذات مقدسش می‌باشد کشف از اجمال ذات او می‌کند، این نیز در حقیقت کلامی است که بذاتش دلالت بر دانش می‌کند و اجمال (در ذات مقدسش عین

تفصیل وجودات در عالم خارج و متن واقع) می‌باشد.

ارجاع کلام خدا بقدرت او

(این بود حاصل کلام فلاسفه در مورد کلام خدا ولکن) ممکن است مطلب را طوری تحلیل کنیم که حقیقت معنای کلام، بنحوی از معنای قدرت برگردد (پس در حقیقت، کلام خدا یعنی قدرت او بر تکلم و اداء و بیان مقصود خویش بنحوی از انحاء که مناسب ساحت قدس ربوبی است) و در این صورت دیگر نیاز و ضرورتی پیدا نمی‌شود که بحث کلام خداوند را از بحث قدرت او جدا ذکر کنیم.

علاوه بر این جمیع معانی وجودی گرچه متوغل در مادیت بوده، و پیچیده و محفوف به عدمها و نقصها می‌باشد ولکن ممکن است به تحلیل عقلی و حذف نقصها و عدمها بر صفتی از صفات ذاتی خداوند برگردد (پس در حقیقت همه چیز به او منتهی می‌گردد و از مراتب وجود او می‌باشد).

اشکال

عین مطلب بالا درباره ارجاع کلام به قدرت، در مورد شئوائی و بینائی خداوند نیز جاری می‌گردد زیرا آن دو، دو نحوه از علم خداوند به شمار می‌روند با اینکه فلاسفه آن دو را از قدرت خدا جدا کرده و هر دو را دو صفت از صفات ذاتی خداوند محسوب داشته‌اند.

پاسخ

جذائی این دو صفت از قدرت به ورود آن دو در کتاب و سنت به عنوان وصف ذاتی پروردگار ذکر شده است اما کلام در کتاب کریم^(۱) جز به عنوان صفت فعل خداوند وارد نشده است.

۱- سورة نساء و آیه ۱۶۴ (كَلِمَ اللّٰهُ مَوْسٰی تَكْلِيْمًا) - سورة نور آیه ۱۶ (اَلَمْآ اَلْمَسِيْحُ عِيْسٰی بِنِ مَرْيَمَ

رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ). (شارح)

فصل هفدهم

در عنایت الهی به مخلوقاتش و اینکه نظام کون و آفرینش در غایت حسن و استواری ممکنش می باشد^(۱)

فاعل دارای علم، فاعلی که برای علمش در تمامیت علیت موجب‌اش دخالتی هست، هنگامی که فی‌نفسه (یعنی به ملاحظه ذاتش) ناقص باشد و با فعلش طلب کمال کند، چنین فاعلی هر زمان که نیاز او بکمالی که فعلش آن کمال را تکمیل می‌کند قوی و زیاد باشد اهتمام او بفعل و سعی و امان او نیز در انجام دادن فعل زیاد می‌باشد، بطوریکه سعی او ملاحظه تمام خصوصیات ممکن در استواری فعل و صنعتش و طلب کردن منافعش را شامل می‌گردد به خلاف موردیکه اگر کمال مطلوب او به انجام فعلی حقیر و کم‌ارزش و غیر ضروری نزد فاعل بوده، اهمال آن را جایز می‌داند و این معنی «عنایت» نامیده می‌شود.

واجب بالذات، غنی بالذات است و همه کمالات در دائره وجود را دارا است و دیگر نیازی به استکمال صفتی بوسیله فعلش نیست و هر موجودی فعل او می‌باشد و در افعالش خارج از ذاتش برای او غایتی نیست.

لکن چون برای خداوند علم، ذاتی است بهر شیء ممکن که در عالم هستی استوار

۱- اسفار ج ۷ ص ۵۷ - التّحصیل ص ۵۷۸ - ص ۵۷۹ - قبسات - مباحث مشرقیه ج ۲ - شرح اشارت نمطا

ششم و هفتم. (شارح).

دارد و چون علم او که عین ذاتش می‌باشد علت برای ماسوای خودش از مخلوقات می‌باشد و در نتیجه فعل او مطابق علمش بدون اهمال در خصوصیتی از خصوصیات شیء واقع می‌گردد و تمام خصوصیات نیز معلوم خداوند می‌یابند پس با توجه به همه این مسائل برای خداوند به مخلوقاتش عنایت دارد.

استواری نظام خلقت

آنچه از نظم و نظام عام جاری در عالم مخلوقات و نظام خاص جاری در هر نوع و نظام تربیتی که در اشخاص و افراد انواع موجود است مشاهده می‌گردد همه اینها گواه بر این است که عنایت پروردگار در عالم خلقت جاری است.^(۱)

و اگر در کیفیت و چگونگی این نظام، و استواری موارد بالا نامل کنیم مصالح و منافع در خلقت آن می‌یابیم که باعث اعجاب ما می‌گردد و هرچه در این موارد، امعان نظر و تعمق بیشتری بکنیم منافع جدید و روابط عجیبی که ما را به شگفتی وامیدارد کشف و حکایت از دقت و اتقان صنع الهی دارد.

و نظیر این بیان در علل عالی و عقول مجزئی که ذوات آنها تام و موجودات آنها منزئ و مبز از قوه و استعداد است جاری می‌گردد.

پس صدور افعال از این علل عالی و عقول مجزئ برای غرض و غایتی نیست که از افعالشان به خودشان برگردد، بطوریکه گفته شود، که این افعال برای این موجودات قبل از فعل، حاصل نبوده است زیرا ذوات اینها تام فرض شده است پس غایت این مجزئات در فعلشان، ذوات خودشان می‌باشد که سایه‌هائی برای ذات واجب بالذات می‌باشند و در حقیقت غایت علل عالی و عقول مجزئ، در فعلشان واجب بالذات می‌باشد (و سیر بسوی او و اخذ فیض از دریای بیکران رحمت الهی همواره ادامه دارد).

۱- سورة زخرف ایه ۹: (و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْمَزِيدُ الْعَلِيمُ یعنی: هرگاه از آنان پرسی: «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده‌است؟ مسلماً می‌گویند خداوند قادر و دانا، آنها را آفریده‌است»!

و از اینجا ظاهر می‌گردد که نظام جاری خلقت، متقن‌ترین نظام‌ها و استوارترین آنها می‌باشد زیرا این نظام بر روی دقیق‌ترین علمی که راهی برای ضعف و سستی در آن متصور نیست استوار است.

عوالم سه‌گانه در عالم وجود:

عالم‌های کلی وجود، همانطور که سابقاً اشاره به آن رفته است، سه عالم است و عقلاً عالم چهارمی متصور نیست، زیرا یا وجودی است که در آن تنها قوه و استعداد بوده، در ابتداء پیدایش آن، کمالات اولیه و ثانویه ممکن، در آن جمع نشده است؛ این عالم را عالم ماده و قوه می‌نامند.

و یا وجودی است که در آن کمالات اولیه و ثانویه ممکن، از همان ابتداء پیدایش در آن، جمع شده است، پس در این نوع از وجود، تصور می‌شود کمالی پدید آید که قبل از آن نبوده است.

و این نحو از وجود نیز یا مجرد از ماده است (یعنی جرم ماده را ندارد) ولیکن آثار ماده از کیفیت و کمیت و سایر أعراض عارض بر اجسام مادی را دارد و یا بطور کلی عاری و خالی از ماده و آثار ماده هر دو می‌باشد.

اولی را «عالم مثال» (یعنی عالمی که جرم و ماده ندارد ولیکن آثار آن از شکل و رنگ و وزن و ... را دارد) و **دومی را «عالم عقل»** می‌نامند.

پس عوالم، سه تا بوده و از لحاظ شدت و ضعف، مترتب بر یکدیگر می‌باشند و این ترتب طولی به نحو علّیت و معلولیت می‌باشد.

پس مرتبه وجود عقلی، معلول واجب بالذات بدون واسطه بوده، علّت متوشط بر عالم پائین‌تر از خود که عالم مثال است می‌باشد و مرتبه مثال نیز معلول عقل بوده، علّت است برای مرتبه پایین‌تر از خود که عالم ماده و مادیات است.

سابقاً به آن اشاره کردیم و در آینده نیز (در فصل نوزدهم) توضیح آن خواهد آمد.

پس مرتبه وجود عقلی بالاترین مراتب وجود امکانی و نزدیک‌ترین مرتبه به واجب

بالذات است، و نوع عقلی منحصر در فرد است. پس وجود عقلی که در عالم ربوبی دارای هر صفت جمال و کمال می‌باشد.

پس نظام عقلی، بهترین نظام ممکن و استوارترین آنها است و در مرتبه بعد، نظام مثالی است که ظلّ و سایه نظام عقلی است و در مرتبه سوم، نظام مادی است که ظلّ نظام مثالی می‌باشد پس نظام عمومی جاری در عالم، بهترین نظام ممکن و استوارترین آنها است.

خلاصه درس شصت و پنجم:

حیات، بودن شیء به نحوی که درک می‌کند و فعل انجام می‌دهد پس علم و قدرت از لوازم حیات هستند و عین حیات نیستند علت آن در متن درس بیان گردیده است. کلام خداوند مثل اراده از صفات ذاتی واجب بالذات بوده، عبارت است از دلالت تفاضل صفات ذات بسیط که عین ذات مقدسش می‌باشد بر اجمال ذات او و این در حقیقت کلامی است که بذاتش دلالت بر ذاتش می‌کند و اجمال در ذات مقدسش عین تفصیل وجودات در عالم خارج و متن واقع می‌باشد.

ولی میتوان طوری کلام خدا را توجیه نمود که به نحوی از معنای قدرت برگردد پس در واقع کلام خدا عین قدرت او بر تکلم و اداء و بیان مقصود خویش بنحوی از انحاء که منسب بساحت قدس ربوبی است.

فاعل، دارای علم و دارای عنایت است یعنی در صورت نیاز به کسب کمالی، اهتمام او به فعل و سعی و امان او نیز در انجام فعل زیاد می‌باشد ولی اگر کمال مطلوب او در انجام فعلی حقیر و کم‌ارزش باشد، اهمال آن فعل را جایز میداند.

ولکن خداوند عین وجود بالذات است و همه کمالات در دائره وجود را دارا است پس آن نحو عنایتی که موجودات دیگر دارند خداوند ندارد ولیکن چون فعل او مطابق علمش بوده بدون اهمال در خصوصیتی از خصوصیات شیء، واقع می‌گردد و تمام خصوصیات نیز معلوم خداوند می‌باشد پس برای خداوند عنایت به این معنی به مخلوقاتش دارد.

و نظم و نظام جاری در عالم مخلوقات و نظام خاص جاری در هر نوع و نظام و ترتیبی که در اشخاص و افراد نوع است همه آنها گواه بر عنایت پروردگار است توضیح این مطالب در متن درس ذکر گردیده است.

فرقه اشاعره معتقدند: همه آنچه که موجودند از قبیل ذات یا صفت یا فعل همه جز توسط واجب بالذات به اراده واجب بالذات محقق نمی‌گردند پس موجودها، افعال واجب

بالذات می‌باشند و تنها او است فاعل نه غیر او پس علّیت و معلولیت، تنها عادت و سنت خدا می‌باشد. ما از عقیده اشاعره اینگونه پاسخ می‌دهیم که انتساب فعل به واجب بالذات بنحو ایجاد، منافاتی با انتساب فعل به غیر واجب از وسائط ندارد زیرا؛ انتساب، طولی است نه عرضی.

برخی از فلاسفه نیز بر وقوع جبر در افعال، این نحو استدلال کرده‌اند که فعل معصیت برای واجب معلوم است پس تحقق فعل، واجب بوده و وقوع آن ضروری است وگرنه علم خداوند جهل بوده و آن نیز محال است پس فعل، ضروری است و ضروری بودن وقوع فعل با اختیاری بودن آن قابل جمع نیستند.

پاسخ از این نظر و توضیح پاسخ اشاعره در متن درس ذکر گردیده، مراجعه نمایند.

مرحوم استاد علامه در خاتمه این درس، سه نکته را متعرض می‌شود:

نکته اول: اینکه وجوبی که از ناحیه علّت، ملحق به معلول می‌شود وجوب غیری

است و این وجوب از وجود معلول انتزاع گردیده ولیکن در حقیقت، اثر علّت بشمار می‌رود.

نکته دوم: اکتفاء به ترجیح یک فعل به اولویت، برگشت آن به این است که ممکن در تعیین یکی از طرفین وجود و عدم، نیاز به مرجح ندارد و دلیل آن و توضیح مطلب در همین درس مطرح گردیده است.

نکته سوم: ترجیح یکی از طرفین فعل یا ترک با اراده فاعل مختار با فرض مساوی بودن اراده نسبت به دو طرف فعل و ترک، برگشت آن به عدم نیاز اراده به مرجح است.

عوالم موجود در نظام خلقت سه عالم است:

۱- عالم ماده

۲- عالم مثال

۳- عالم عقل

توضیح این سه عالم و ویژگیهای هر کدام در آخر درس بیان گردیده است مراجعه

کنید.

پرسشها:

- ۱- آیا علم و قدرت عین حیات است یا نه در هر صورت چرا؟
- ۲- کلام خدا از چه نوع صفاتی است و معنای کلام در عرف انسانها به چه معنا است و در مورد خدا چه معنایی دارد؟ توضیح دهید.
- ۳- نظر مرحوم استاد علاسه در مورد کلام خدا این است که آن، به قدرت خداوند برمیگردد این نظر را توضیح دهید.
- ۴- چرا شنوائی و بینائی خدا نزد فلاسفه به عنوان وصف ذاتی پروردگار ذکر شده و افاکلام بعنوان صفت فعل خداوند آورده شده است چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ پاسخ آنرا ذکر کنید.
- ۵- عنایت موجود در انسانها به چه معنا است؟ و عنایت موجود در خداوند به چه معنا؟ اصولاً عنایت خدا به چه نحوی اثبات می‌گردد؟
- ۶- عوالم سه گانه وجود را نام ببرید و هر کدام را معنی کرده، فرق آن سه را با یکدیگر بیان نمائید.

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَ السِّتُونُ

(٦٦)

الفصل الثامن عشر

في الخير والشر ودخول الشر في القضاء الإلهي

الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شيء و يتوجه إليه كل شيء بطبعه، وإذا تردّد الأمر بين أشياء فاختار خيراً فلا يكون إلا كمالاً وجودياً يتوقف عليه وجود الشيء كالمعلّة بالنسبة إلى معلولها أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه أو كمالاً ثانياً فانياً يستكمل الشيء به و يزول به عنه نقص، والشر يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

والدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات أن الشر لو كان أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره. والأول محال إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية أيضاً توجب إيصال كل شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال، لأن كون الشر - والمفروض أنه وجودي - شراً لغيره، إما يكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لذاته ولا شيء من كمالاته. والأول والثاني غير جائزين، فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدم المفروض. وهذا خلف.

والثالث أيضاً غير جائز، فإنه إذا لم يعد شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فليس يجوز عده

شراً، فالعلم الضرورى حاصل بأن ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شراً له لعدم استضراره به، فالشر كيفما فرض ليس بوجودى، وهو المطلوب.

و يصدق ذلك التأقل الوافى في موارد الشر من الحوادث، فإن الامعان في أطرافها يهذى إلى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف ضراً، فالضرب المؤثر الذى تصداه القاتل كمال له وليس بشر، وحده السيف وكونه قطعاً كمال له وليس بشر، وإنفعال عنق المقتول ولينته كمال ليدنه وليس بشر، وهكذا، فليس الشر إلا زهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدمى.

و تبين بما مر أن ما يعد من الوجودات شر بالعرض كالقاتل والسيف في المثال المذكور.

فإن قلت: إن الألم من الإدراك غير تفرق الاتصال الحاصل بالقطع مثلاً، وهو أمر وجودى بالوجدان، ويتنقص به قولهم: إن الشر بالذات عدمى اللهم إلا أن يراى به أن متشأ الشرية عدمى وإن كان بعض الشر وجودياً.

قلت: أجاب عنه صدر المتألهين، قدس سره، بأن الألم إدراك المتأني عدمى، كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم المحضوى الذى يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجى عند العالم، لا بالعلم المحصول الذى يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لأبوجوده الخارجى، فليس عند الألم أمران: تفرق الاتصال مثلاً والصورة الحاصلة منه. بل حضور ذلك الأمر المتأني هو الألم بعينه فهو وإن كان نحواً من الإدراك لكتنه من أفراد عدم، وهو وإن كان نحواً من عدم لكن له ثبوت على حد ثبوت أعدام الملوكات، كالعمى والنقص وغير ذلك.

و الحاصل أن النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة التى يحدها الفصل الأخير جامعة لجميع كالات الترع واجدة لعامة القوى البدنية وغيرها، فتفرق الاتصال الذى هو آفة واردة على الحاسة تدرك النفس عندها قدها كمال تلك القوة التى وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة لا في مرتبة البدن المادية.

ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون

الذات التي يصيبه العدم قابلة له، كالجواهر المادية التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليتها النوعية وأن تكون الذات التي ينعدم كمالها بإصابة الشر قابلة لنقد الكمال، أي أن يكون العدم عدماً طارياً لها لا لازماً لذاتها، كالإعدام والتعاقب اللازمة للسهايات الإمكانيّة، فإن هذا النوع من الإعدام منتزِع من مرتبة الوجود وحده.

وبهذا تبين أن عالم التجوّد الثام لا شر فيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الشائبة باثبات مبدئها ولا سبيل لعروض الإعدام المنافية لكمالها التي تقتضيها وهي موجودة لها في بدء وجودها.

فمجال الشر ومداره هو عالم المادة التي تتنازع فيه الأضداد وتتنازع فيه مختلف الأسباب وتجرى فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلزمها التغير من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال.

والشروع من لوازم وجوده المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة غير أنها كيفما كانت مغلوطة للخبرات حقيرة في جنبها إذا قيست إليها.

وذلك أن الأشياء - كما نقل عن المعلم الأول - من حيث الحسرات والشعور المتنسبة إليها على خمسة أقسام: إما خير محض، وإما خيرها غالب، وإما شرها غالب، وإما متساوية الخير والشر، والموجود من الأقسام الخمسة قسمان: هما الأول الذي هو خير محض وهو الواجب تعالى الذي يجب وجوده وله كل كمال وجودي وهو كل الكمال، ويلحق به المجرودات الثائمة، والثالث الذي خيره غالب، فإن العناية الإلهية توجب وجوده، لأن في ترك الخير الكثير شراً كثيراً.

وإما الأقسام الثلاثة الباقية، فالشر المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده، وما شره غالب، وما خيره وشره متساويان تابأها العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن واتقته.

وأنت إذا تأملت أي جزء من أجزاء الكون وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكوني المرتبط ببعض أطرافه ببعض من أصله وكني بذلك شراً غالباً في تركه خير غالب.

وَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الشُّرُورَ الْقَلِيلَةَ الَّتِي تَلْحَقُ الْأَشْيَاءَ مِنْ لَوَازِمِ الْخَيْرَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي لَهَا، فَالْقَصْدُ وَالْإِرَادَةُ تَتَعَلَّقُ بِالْخَيْرَاتِ بِالأَصَالَةِ وَبِالشُّرُورِ بِالْإِلْزَامِ لَهَا بِالتَّبَعِ وَبِالْقَصْدِ الثَّانِي.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ الشُّرُورَ دَاخِلَةً فِي الْقَضَاءِ الْأَمَرِيِّ بِالْقَصْدِ الثَّانِي. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: بِالْعَرَضِ، نَظَرًا إِلَى أَنَّ الشُّرُورَ أَعْدَامٌ، لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا قَصْدٌ بِالذَّاتِ.

الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة أن للوجود الإمكاني وهو فعله تعالى انقسامات منها انقسامه إلى مادي ومجرد وانقسام المجرد إلى مجرد عقلي ومجرد مثالي. وأشرنا هناك إلى أن عوالم الوجود الكلية ثلاثة: عالم التجرد التام العقلي وعالم المثال وعالم المادة والماديات. فالعالم العقلي مجرد تام ذاتاً وفاعلاً عن المادة وأثارها. وعالم المثال مجرد عن المادة دون أثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها. ففي هذا العالم أشباح متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة والطبيعة في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادة. وإنما الفرق بينه وبين النظام المادي أن تعقب بعض المثلثات لبعض الترتيب الوجودي لا يتغير صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادة، فحال الصور المثالية فيما ذكرناه من ترتيب بعضها على بعض حال صورة الحركة والتغير في الخيال، والعلم مجرد مطلقاً فالتخيل من الحركة علم بالحركة لا حركة في العلم وعلم بالتغير لا تغير في العلم.

وعالم المادة لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالمادة وتستوعبه الحركة والتغير جوهرية كانت أو عرضية.

وإذا كان الوجود بحقيقته الأصلية حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف والشرف والخصف تتقوم كل مرتبة منها بما فوقها ويتوقف عليها هويتها يستج من ذلك:

أَوَّلًا أَنَّ الْعَالَمَ الثَّلَاثَةَ مَرْتَبَةً وَجُودًا بِالسَّبْقِ وَاللُّحُوقِ، فَعَالَمُ الْعَقْلِ قَبْلَ عَالَمِ الْمَثَالِ
وَعَالَمِ الْمَثَالِ قَبْلَ عَالَمِ الْمَادَّةِ وَجُودًا. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقِلْعَةَ الْمُحَصَّةَ الَّتِي لَا يَشْوِيهَا قُوَّةٌ وَلَا
يَخَالِطُهَا اسْتِعْدَادٌ أَقْوَى وَأَشَدَّ وَجُودًا بِمَا هُوَ بِالْقُوَّةِ مُحَصًّا كَالْهَيُولِ الْأَوَّلِي أَوْ يَشْوِيهِ الْقُوَّةُ وَ
يَخَالِطُهُ الْاسْتِعْدَادُ كَالطَّبَائِعِ الْمَادِّيَّةِ، فَعَالَمُ الْعَقْلِ وَالْمَثَالِ يَسْبِقَانِ عَالَمَ الْمَادَّةِ.

ثُمَّ الْعَقْلُ الْمُفَارِقُ أَقْلُ حُدُودًا وَأَوْسَعُ وَجُودًا وَأَبْسَطُ ذَاتًا مِنَ الْمَثَالِ الَّذِي تُصَاحِبُهُ
أَثَارُ الْمَادَّةِ وَإِنْ خَلَا عَنْ الْمَادَّةِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْوُجُودَ كُلَّهَا كَانَ أَقْلَ حُدُودًا وَأَوْسَعُ وَأَبْسَطُ
كَانَتْ مَرْتَبَتُهُ مِنْ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ الْمَشْكُوكَةِ أَقْدَمُ وَأَسْبَقُ وَأَعْلَى، وَمِنْ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ الَّتِي هِيَ
مَبْدَأُ الْكُلِّ أَقْرَبُ. فَعَالَمُ الْعَقْلِ أَقْدَمُ وَأَسْبَقُ وَجُودًا مِنْ عَالَمِ الْمَثَالِ.

وَفَاتِنَا أَنَّ التَّرْتِيبَ الْمَذْكُورَ بَيْنَ الْعَالَمِ الثَّلَاثَةِ تَرْتِيبٌ عَلَى لِيكُنَ السَّبْقُ وَالْتَّوَقُّفُ
الَّذِي بَيْنَهُمَا، فَعَالَمُ الْعَقْلِ عِلَّةٌ لِعَالَمِ الْمَثَالِ وَعَالَمُ الْمَثَالِ عِلَّةٌ مُفِضَةٌ لِعَالَمِ الْمَادَّةِ.

وَفَاتِنَا أَنَّ الْعَالَمَ الثَّلَاثَةَ مُتَطَابِقَةٌ مُتَوَافِقَةٌ نِظَامًا يَمَّا يَلِيْقُ بِكُلِّ مَنَاهَا وَجُودًا، وَذَلِكَ لِمَا
تَقَدَّمَ أَنَّ كُلَّ عِلَّةٍ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى كِهَالٍ مَعْلُومٍ بِنَحْوِ أَعْلَى وَ أَشْرَفِ. فَفِي عَالَمِ الْمَثَالِ نِظَامٌ مِثَالِيٌّ
يُضَاهِي نِظَامَ عَالَمِ الْمَادَّةِ وَهُوَ أَشْرَفُ مِنْهُ، وَفِي عَالَمِ الْعَقْلِ مَا يَطَابِقُ نِظَامَ الْمَثَالِ، لَكِنَّهُ
مَوْجُودٌ بِنَحْوِ أَبْسَطٍ وَ أَشْرَفٍ وَ أَجْمَلٍ مِنْهُ وَ يَطَابِقُهُ النِّظَامُ الزَّيْنَانِي الَّذِي فِي الْعِلْمِ الزُّبُونِي.

وَأَيْضًا أَنَّهُ مَا مِنْ مَوْجُودٍ مُمْكِنٍ مَادِّيٍّ أَوْ مُجَرَّدٍ عِلَوِيِّ أَوْ سَفَلِيٍّ إِلَّا هُوَ آيَةٌ لِلوَاجِبِ
تَعَالَى مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَحْكِي بِمَا عِنْدَهُ مِنَ الْكِهَالِ الْوُجُودِيِّ كِهَالِ الْوَاجِبِ تَعَالَى.

درس شخصیت و ششم

(۶۶)

فصل هیجدهم

در خیر و شرّ و دخول شرّ در قضاء الهی

خیر^(۱) چیزی است که هر شی‌ای طالب آن بوده، آن را قصد و آنرا دوست داشته و به طبع خویش بسوی آن متوجّه است و هنگامی که امری بین اشیاء برای فاعل متردّد شد مورد اختیار، بهترین آنها می‌باشد پس خیر از سه صورت خارج نیست:
یا کمال وجودی است که وجود شیء، متوقف بر آن است مثل علت نسبت به معلولش.

و یا کمال اولی است که همان وجود شیء به ملاحظه ذاتش می‌باشد (بِنفسه) یا کمال ثانوی است که شیء به آن، استکمال یافته و به واسطه این استکمال، نقصی زائل می‌گردد.

و شرّ، مقابل خیر بوده، عبارت از عدم ذات یا عدم کمال ذات می‌باشد و دلیل^(۲) بر

۱- الهیات شفا مقاله نهم فصل ششم - النجاة ص ۲۸۴ و ص ۲۹۱ - المباحث المشرقیة ج ۲ ص ۵۱۹ -

اسفار ج ۷ ص ۵۸ و ص ۶۲ (شارح)

۲- حکمة الاشراق مقاله پنجم ص ۵۲۰ - اسفار ج ۷ ص ۵۹ (شارح)

اینکه شَرّ، عدم ذات یا عدم کمال ذات می‌باشد اینکه شَرّ اگر امری وجود باشد یا شَرّ است برای خودش یا شَرّ است برای غیر، و بخاطر غیر خودش و اَوَّلِی یعنی شَرّ بودن عدم برای خودش محال است زیرا اگر شیء، اقتضای عدم خودش را بکند از ابتداء اصلاً موجود نمی‌گشت.

و شیء، مقتضی عدم خودش و عدم شی‌ای از کمالات ثانوی خودش نمی‌باشد زیرا بین شیء و بین کمالاتش رابطه وجودی محقق است (و آن، علّت شیء و اقتضای آن برای وجود کمالات ثانی خودش می‌باشد) و عنایت الهی نیز ایجاب می‌کند که هر شی‌ای را به کمال (خاض) خود برساند.

و اَقَادُومِی یعنی شَرّ بودن عدم برای غیر خودش آن نیز محال است زیرا بودن شَرّ، شَرّ برای غیر خودش یا به این نحو است که شَرّ، ذات این غیر را معدوم کرده، از بین می‌برد و یا به این نحو است که شی‌ای از کمالات غیر را از بین می‌برد با اصلاً غیر را معدوم نمی‌کند نه ذاتش را و نه شی‌ای از کمالات را، صورتِ اَوَّل و دَوَم هیچ کدام جایز نیستند زیرا شَرّ در این صورت، عدم آن شیء یا عدم شی‌ای از کمالاتش است نه خود شیء که سبب عدم ذات و یا عدم کمال ذات که مفروض است و این برخلاف فرض است.

و سَوَمِی یعنی صورتی که شَرّ نه ذات غیر را از بین می‌برد و نه شی‌ای از کمالاتش را، این نیز جایز نیست، زیرا درحالی‌که نه ذات غیر را از بین می‌برد و نه کمالی از کمالات غیر را از بین می‌برد، در این صورت اصولاً جایز نیست آنرا «شَرّ» بنامیم.

پس علم بدیهی و ضروری حاصل است به اینکه آنچه که موجب عدم شیء نیست و نه موجب عدم کمال شی‌ای، آن، شَرّ نیست چون ضرری از ناحیه آن به آن شیء نرسیده است پس شَرّ به هر کیفیتتی که فرض شود امر وجودی نیست و آن مطلوب است.

و این گفته ما را، ناقل کافی در موارد شَرّ از حوادث و رویدادهای عالم آفرینش تأیید و تصدیق می‌کند زیرا تعمق و امعان نظر در 'طراف این حوادث، ما را هدایت می‌کند به اینکه شَرّ در واقع عدم ذات است یا عدم کمال ذات چنانکه اگر کسی، کسی دیگر را با شمشیر همراه زجر بکشد در این عمل قاتل، ناقل می‌کنیم که عمل کشتن قابل که مؤثر بوده و قاتل، مباشر

این عمل بوده، آیا کمال است برای او یا شَر است؟ مسلماً این عمل قاتل نسبت بخودش کمال است نه شَر.

و نیز شمشیر و تیز و برنده بودن آن نیز کمال شمشیر است و آن نیز شَر نیست و پذیرش و انفعال گردن مقتول و نرم بودن آن نیز، کمال بدنی مقتول بوده، شَر نمی باشد و همچنین سایر احتمالات وجودی موجود در عمل قتل، پس شَر نیست جز از هاق روح و خارج کردن آن از بدن و بطلان حیات که امر عدمی است و از مطالب گذشته روشن گردید که محسوب داشتن برخی از وجودها را از جمله شرور به جهت اینکه از آن، قصد ضرر و زیان به غیر می شود این شَر بودن بالعرض است نه بالذات مثل شخص قاتل و شمشیر در مثال بالا.

اشکال (۱)

«آلَم» (به معنای ادراک منافی با طبع انسان از آن جهت که منافی است) از جمله ادراکات و این معنی غیر از تفرق اتصالی اجزای بدن است که به قطع (یا شمشیر و غیر آن مثلاً) حاصل می گردد.

«آلَم» به حکم وجدان، امر وجودی است و از اینجا، قول فلاسفه نقض می گردد که گفته اند: «شَر بالذات، امر عدمی است» مگر اینکه (دست بدعا برداشته!! ادعا کنیم که) از این عبارت (یعنی شَر بالذات، امر عدمی است) اراده می شود که منشأ شَر بودن (یعنی منشأ بودن شی ای برای تحقق شَر) همواره یک امر عدمی است گرچه خود شَر در برخی از موارد، امر وجودی باشد.

پاسخ:

صدرالمتألهین (ره) در اسفار از اشکال و نقض بالا (که محقق دوانی آنرا در حاشیه شرح تجرید مطرح ساخته است) چنین پاسخ داده است: «آلَم عبارت است از ادراک منافی

(طبع و میل) که عدمی است مثل جدا شدن اتصال یک عضو از اعضای بدن و نظیر آن و این ادراک با علم حضوری است که در این علم، معلوم به وجود خارجی اش نزد عالم حاضر می شود نه با علم حصولی که در این علم، معلوم نزد عالم از طریق صورت اخذ شده در شیء، حاضر می گردد نه به وجود خارجی اش.

از این رو به هنگام «آلم» دو امر محقق نمی شود: یکی تفزق اتصال مثلاً و دیگری صورت حاصل از آن در ذهن بلکه تنها حضور و حصول این امر منافی به عینه، همان «آلم» و درد است پس «آلم» گرچه یک نحو ادراک است لکن آن از افراد عدم بشمار می آید.

«آلم» گرچه نوعی از عدم است ولیکن برای آن، یک نحو ثبوتی است نظیر ثبوت اعدام ملکات مثل غمی (کوری) و نقص و غیر این دو.

حاصل کلام اینکه نفس از این جهت که صورت اخیر انسان بوده، در مقابل فصل اخیر انسان (که نفس ناطقه است) قرار می گیرد، از این رو، جامع جمیع کمالات نوع انسان بوده، واجد همه قوای بدنی و غیر قوای بدنی (از قبیل قوه عاقله و سایر قوای باطنی انسان) می باشد. پس نفس جدا شدن اتصال یک عضو از بدن را که آفتی است وارد بر قوه حس کننده، با ورود این آفت درک می کند که کمال این قوه را که آفت بر آن وارد است، فاقد می باشد و این ادراک نفس که کمال آن قوه را از دست داده است در مرتبه جامع خودش می باشد (یعنی در مرتبه جامع همه قوای ادراک کننده است) نه در مرتبه بدن مادی.

دو امر برای تحقّق شر لازم است:

امر شَرّ عبارت از عدم ذات، یا عدم کمال ذات باشد دو امر برای آن لازم و واجب است: امر اوّل: لازم است ذاتی که عدم، اصابت به آن کرده است بتواند عدم را قبول کرده بپذیرد، مثل جواهر مادی که عدم را قبول می کند بزوال صورتش که تمامیت و فعلیت نوعی این جواهر می باشد.

امر دوّم: ذاتی که کمالش به اصابت شرّ به آن منعدم می گردد قابلیت دارد برای فقدان کمال، یعنی عدم از قبیل عدمی باشد که عارض بر ذات شده نه از قبیل لازم ذات باشد، مثل

اعدام و نقائص که لازم بر ماهیات ممکن هستند زیرا این نوع از اعدام، تنها از مرتبه وجود و حد آن (یعنی ماهیت) انتزاع شده‌اند (پس ماهیت ممکن استعداد و قابلیت بیش از آن کمال را ندارد تا فقدان آن کمال نیز محسوب شود پس کمال فرض شده برای ماهیت ممکن در حقیقت کمال برای ماهیت ممکن نیست تا فقدانش شرّ برای آن موجود باشد).

در عالم تجرّد، شرّ نیست

از مطالب بالا روشن گردید که در عالم تجرّد تامّ، شری نیست زیرا ذوات مجزّذات با اثبات مبداشان ثبوت دارند و لذا راهی برای عدم به نواتشان نیست.

و نیز برای عروض اعدام بر مجزّذات تامّ، اعدامی که منافی با کمالات مجزّذات بوده، نقیض آنها هستند، راهی نیست زیرا از همان هنگام پیدایش مجزّذات، کمالات برای آنها موجود می‌باشد پس مجال و مورد شرّ و مدار آن تنها عالم ماده است که اضداد در این عالم با یکدیگر تنازع داشته، تمانع دارند، درحالیکه اسباب آنها مختلف بوده، حرکات جوهری و عرضی که ملازم تغییر از ذاتی به ذات دیگر، و از کمالی به کمال دیگر است، تنها در عالم ماده، جاری است و ضرور از لوازم وجود ماده هستند که قابل صور مختلف و کمالات متنوع مخالف هم می‌باشند منتهی شرّها بهر کیفیتی که واقع شوند در مقایسه با خیرها و در مقابل آنها، مغلوب و حقیر می‌باشند.^(۱)

دلیل آنرا ارسطو معلّم اول چنین بیان می‌کند:

اقسام خیر و شرّ نزد ارسطو

اشیاء به ملاحظه خیرات و شروری که منتسب به خیرات هستند (به حسب احتمالات عقلی) پنج قسم می‌باشند: یا خیر محض الّا یا شرّ محض و یا خیر آنها غالب بر شرّ آنهاست یا

۱- مطارحات ص ۳۶۶ و ص ۴۲۳ - قبسات ص ۴۲۳ و ص ۴۳۵ و ص ۴۳۷ - تلویحات ص ۷۸ و ص ۹۵ -

اسفار ج ۷ ص ۶۸ و ص ۷۷ و ص ۷۹ و ص ۸۱ (شارح)

شَرّ آنها غالب بر خیر آنها و یا از لحاظ خیر و شر بودن یکسانند.

محقق و موجود، از این اقسام پنجگانه در عالم هستی دو قسم زیر است:

یکی خیر محض و آن واجب بالذات است که وجود او واجب و واجد کل کمالات وجودی است او در حقیقت «کُلُّ الکمال» یعنی مجموعه کمالات است و کمال مطلق می‌باشد. مجزئات تافه نیز در این حکم، به واجب بالذات ملحق می‌گردند.

دیگری، قسم سوّم یعنی اشیائی که خیر آنها غالب بر شرّ آنها است و عنایت الهی، وجود این قسم را ایجاب می‌کند زیرا در ترک خیر کثیر، شرّ کثیر است (و بدیهی است که خداوند هرگز شرّ کثیر را اراده نمی‌کند) اما سه قسم دیگر باقی (که تحقیق خارجی ندارند) از جمله آنها شرّ محض که عدم محض بوده، بطلان صرف می‌باشد هرگز راهی بوجود آن نیست (چون شرّ محض است و خداوند هرگز شرّ محض را اراده نمی‌کند).

اما دو قسم دیگر عبارت‌اند از اشیائی که شرّ آنها غالب بر خیر آنها و یا اشیائی که خیر و شرّشان با هم مساوی هستند عنایت الهی شامل این دو قسم نمی‌شود عنایتی که براساس آن نظام وجود در بهترین صورت ممکن و استوارترین آن قرار گرفته است و توای خواننده! اگر در هر جزئی از اجزاء کون و آفرینش، تأمل کنی آنرا چگونه می‌یابی که اگر واقع نشود آن جزء به همان صورت و نظامی که باید بر آن صورت و نظام واقع شود با بطلان آن، نظام (کُلّ آفرینش که بعضی از اطراف آن با برخی دیگر در اصل و اساس مرتبط می‌باشند) باطل می‌شود و این خود، شری است غالب و در غالبی بودن شرّ آن اشیاء همین اندازه کافی است که در ترک آن شرّ، خیر غالبی است.

از آنجا که بیان گردید که شرور قلیلی که ملحق به اشیاء می‌شوند از لوازم (وجود) خیرات کثیر می‌باشند که برای اشیاء هست حال می‌گوئیم که قصد و اراده اصالتاً متعلق به خیرات بوده و به قصد ثانوی و بتبع، متعلق به شرور که لازم اشیاء هستند می‌گردد.

و باز از اینجا ناظر می‌گردد که شرور به قصد ثانوی و بالتبع دخیل در قضاء الهی می‌گردند و اگر خواستی بگو: بالعرض (نه بالاصالة) زیرا شرور، از قبیل اعدام هستند و قصد بالذات به اعدام، متعلق نمی‌گردد.

فصل نوزدهم

در ترتیب افعال خداوند که همان نظام خلقت می باشد

در بحثهای سابق واضح گردید که برای وجود امکانی (در عالم ممکنات) که عبارت از فعل خداوند می باشد تقسیم های (گوناگون) است:

۱- تقسیم وجود ممکن به مادی و مجرد.

۲- تقسیم موجود به عقلی و مجرد مثالی.

و سابقاً اشاره کردیم که عوالم کلی وجود سه تا هستند: (۱)

۱- عالم مجرد تام عقلی

۲- عالم مثال

۳- عالم ماده و مادیات

اما عالم عقلی، عالم تام بوده، از لحاظ ذات و فعل از ماده و آثار ماده مجرد می باشد و عالم مثال از ماده (و جرم آن) مجرد بوده، اما آثار ماده از اشکال و ابعاد و اوضاع و غیر آنها از آثار ماده را دارد.

پس در عالم مثال، اشباحی است متمثل در صفت اجسامی که در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، و این اشباح متمثل و متعین به صفات اجسام مادی، در نظام شبیه نظام اجسام در

۱- اسفار ج ۷ ص ۲۶۲ و ص ۲۷۶ - قیسات ص ۳۸۰ و ص ۳۸۷ - حکمة الاشراف ص ۱۳۸ و ص ۱۴۸ و ص ۲۲۹ و ص ۲۳۹. (شارح)

عالم ماده قرار دارند، و از این جهت عالم اشباح و عالم مادی با یکدیگر فرقی ندارند، و فرق بین نظام موجود در عالم اشباح با بعضی دیگر، ترتب وجودی است نه بنحو تغیر صورتی بصورت دیگر یا حالی بحالی دیگر یا خروج از قوه به فعل از طریق حرکت چنانکه ترتب وضعیت و تغیر در عالم ماده چنین است.

پس ترتب بعضی بر بعضی دیگر در صور مثالی نظیر صورت حرکت و تغیر در خیال است و نیز میدانیم که علم مطلقاً (در هر مورد و مرتبه‌ای که باشد در خیال باشد یا در عقل و...) مجرد است پس حرکت متصور در قوه خیال یعنی مورد تخیل از حرکت، علم به حرکت است نه حرکت در علم و در حقیقت (حرکت متصور در قوه خیال) علم به تغیر است نه تغیری که در علم واقع شود.

موجودات در عالم ماده، خالی از نوعی از تمقّ به ماده نیستند و حرکت و تغیر، خواه جوهری باشد یا غرضی، عالم ماده را پر کرده، آن را استیجاب می‌نماید.

چهار نتیجه در این فصل:

چون وجود به حقیقت اصلی‌اش، حقیقت دارای تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف در شدّت و ضعف و شرف و خست (پستی) می‌باشد بطوریکه هر مرتبه‌ای از مراتب مذکور، متقوم به مافوق خود بوده، و هویت آن متوقف بر هویت مافوق می‌باشد. از اینجا چهار نتیجه زیر را میتوان در اینجا ذکر کرد:

نتیجه اول:

عالم‌های سه‌گانه (عالم عقل - عالم مثال و عالم ماده) از لحاظ وجود به سبب و لحاظ با یکدیگر مرتّب هستند، پس عالم عقل، از لحاظ وجود قبل از عالم مثال و عالم مثال نیز از لحاظ وجود قبل از عالم ماده است زیرا فعلیت محض که هیچ قوه‌ای که آنرا مشوّب نمی‌سازد، و هیچ استعدادی با آن مخلوط نمی‌شود قویتر و شدیدتر است از لحاظ وجود از موجودی که قوه محض می‌باشد مثل هیولای اولی و یا موجودی که به آن، قوه، مشوّب بوده،

استعداد با آن، مخلوط می‌گردد، مثل طبایع مادی.

پس دو عالم عقل و مثال از لحاظ وجود و آثار وجود، جلوتر از عالم ماده هستند، و عقل مفارق در رابطه با موجود مثالی از لحاظ حدود و محدودیت کمتر، و از لحاظ وجود وسیع‌تر، و از لحاظ ذات بسیط‌تر از موجود مثالی می‌باشد، زیرا موجود مثالی، همراه آثار ماده می‌باشد گرچه از ماده و جرم آن خالی است.

معلوم و روشن است وجود، هر مقدار که محدودیت و حدود آن کمتر و هر مقدار که وجود آن وسیع‌تر و ذات آن بسیط‌تر باشد مرتبه آن در رابطه با حقیقت وجود قابل تشکیک، مقدم‌تر و سابق‌تر و بالاتر است و به عالی‌ترین مرتبه حقیقت وجود که همان مبدأ و موجد همه موجودات می‌باشد نزدیک‌تر است پس عالم عقل از لحاظ وجود، مقدم‌تر و سابق‌تر و بالاتر است و به عالی‌ترین مرتبه حقیقت وجود، که همان مبدأ و موجد همه موجودات می‌باشد نزدیک‌تر است پس عالم عقل از لحاظ وجود، مقدم‌تر و سابق‌تر از عالم مثال می‌باشد.

نتیجه دوم:

ترتیب ذکر شده، بین عالم‌های سه‌گانه، ترتیب علی است (یعنی برخی از عوالم، علت برخی دیگر می‌باشد) زیرا برخی، سابق‌تر از برخی دیگر بوده، و بر برخی دیگر متوقف می‌باشد (و سبق و توقف از علائم علّیت و معلولیت است) پس عالم عقل، علت عالم مثال، و عالم مثال، علت افاضه کننده عالم ماده است.

نتیجه سوم:

عالم‌های سه‌گانه از لحاظ نظام، با یکدیگر متطابق و متوافق می‌باشند، و نحوه تطابق و توافق از لحاظ نظام این است که بهر یک از آنها با ملاحظه خصوصیات عالم‌های دیگر آنچه که از خصوصیات وجودی مناسب و شایسته بوده و لایق حال او است داده شده (پس متوافق عمل می‌کنند و هرگز ضد هم عمل نکرده و از لحاظ وجود و خصوصیات وجود با هم

متضاد نبوده و هم‌آهنگ می‌باشد) به جهت دلیلی که گذشت که هر علتی مشتمل است بر کمال معلولش بنحو اعلیٰ و اشرف پس در عالم مثال، نظام مثالی است که مشابه با نظام عالم ماده است و در عین حال از نظام موجود، در عالم ماده شریف‌تر و بالاتر است و در عالم عقل نیز، نظامی است مطابق نظام عالم مثالی لکن این نظام بنحو بسیط‌تر و شریف‌تر و فشرده‌تر و بطور اجمال موجود است و نظام ربانی، که در علم ربوبی وجود دارد، مطابقت و هم‌آهنگی دارد با نظام موجود در عالم عقل.

نتیجه چهارم:

هیچ موجود ممکن مادی، یا مجرد علوی (افلاک و ...) و سفلی، (عالم ماده و عالم ضائع) موجود نیست جز اینکه آن از هر جهت، آیت و نشانه واجب بالذات بوده و کمال وجودی آن، حکایت از کمال مطلق واجب بالذات می‌کند (چون او موجد این موجودات می‌باشد. و اعطاء کننده همه کمالات به همه ممکنات است و بدیهی است که مُعطی شیء نمی‌تواند خود، فاقد آن باشد).

خلاصه درس شصت و ششم:

خیر، چیزی است که هر شی‌ای طالب آن بوده، آنرا قصد و به طبع خویش بسوی آن متمایل است.

شرّ درست نقطه مقابل خیر به این معنا است که شرّ عدم ذات یا عدم کمال می‌باشد زیرا اگر شرّ امر وجودی از چند صورت خالی نیست و در جمیع صور نیز عقلاً محال است و موارد موجود از شرّ نیز این گفته را کاملاً تأیید و تصدیق می‌کند و توضیح آن در متن درس ذکر گردیده است.

و این اشکال را که آلم به معنای ادراک منافی با طبع انسان به حکم وجدان امر وجودی است از طرف مرحوم صدرالمتألهین پاسخ داده شده است و متن پاسخ صدرالمتألهین در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمایید.

برای تحقق شرّ دو امر لازم است:

امر اول: ذاتی که متعلق عدم واقع شده، عدم را قبول کند.

امر دوم: اینکه عدم از قبیل عدمی که عارض بر ذات شده نه از قبیل لازم ذات باشد توضیح آن دو در متن درس بیان شده است.

- در عالم تجزّد شری وجود ندارد و همه آنچه در مجزّدات موجود می‌باشد خیر است،

خیر نیز اقسام پنجگانه دارند: یا خیر محض اند یا شرّ محض یا خیر آنها غالب بر شرّ آنها است یا شرّ آنها غالب بر خیر آنها و یا از لحاظ خیر و شرّ بودن یکسانند.

توضیح این مطالب در متن درس ذکر گردیده است.

سابقاً گفتیم که فعل خدا یعنی موجودات امکانی در عالم ممکنات دارای تقسیم‌های

گوناگون است:

۱- تقسیم وجود ممکن به مادی و مجزّد.

۲- تقسیم موجود مجزّد به عقلی و مجزّد مثالی

در نتیجه عوالم سه گانه به قرار زیر است:

عالم ماده - عالم مثال - عالم عقل

توضیح هر یک و ویژگیهای آنها در متن درس بیان گردیده است.

مرحوم استاد علامه در ذیل این درس چهار نتیجه در مورد این عوالم سه گانه

موجودات ممکن را اینگونه بیان می کند:

نتیجه اول: اینکه عالم های سه گانه (عالم عقل - عالم مثال - عالم ماده) از لحاظ

وجود به سبق و لحوق با یکدیگر مترتب هستند.

نتیجه دوم: اینکه ترتب این سه عالم یکی در رابطه با دیگری ترتب علی می باشد.

نتیجه سوم: اینکه عالم های سه گانه بالا از لحاظ نظام با یکدیگر متطابق و متوافق

می باشند.

نتیجه چهارم: اینکه هیچ موجود ممکن مادی یا مجرد علوی (افلاک و ...) و سفلی

(عالم ماده و عالم طبایع) موجود نیست جز اینکه آن از هر جهت نشانه و آیت واجب بالذات

بوده و کمال وجودی آن حکایت از کمال مطلق واجب بالذات می کند.

توضیح و تفصیل این نتایج چهارگانه در ذیل درس بیان گردیده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- خیر و شر را معنا نمایید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
 - ۲- چرا شر، امر عدمی بوده، عقلاً جایز نیست امر وجودی باشد؟ توضیح دهید.
 - ۳- اشکالی به این وارد شده که اَلَم که از جمله شرور است یک امر وجودی بوده و عدمی نیست، این اشکال را توضیح داده پاسخ صدرالمتألهین از این اشکال را ذکر کنید.
 - ۴- برای تحقق شر، دو امر لازم است آن دو امر را توضیح دهید.
 - ۵- چرا در عالم تجرد، شری وجود ندارد؟ بیان نمائید.
 - ۶- اقسام پنجگانه خیر و شر را نزد ارسطو توضیح دهید.
 - ۷- بر این مسأله که حقیقت وجود، حقیقت دارای تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف از شدت و ضعف و شرف و پستی می باشد چهار نتیجه مترتب گشته است آن چهار نتیجه را در اینجا بیان کنید.
- عوالم کلی سه گانه را نام ببرید و هر کدام را تعریف و ویژگیهای هر کدام را بیان کنید.

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَ السَّتُونَ

(٦٧)

الفصل العشرون

في العالم العقلي و نظامه و كيفية حصول الكثرة فيه

قَدْ تَحَقَّقَ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ. وَ لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ، لَا يَسْرِبُ إِلَيْهِ جِهَةٌ كَثْرَةً لِاعْقَلِيَّةٍ وَ لَا خَارِجِيَّةٍ وَاحِدًا لِكُلِّ كِمَالٍ وَجُودِيٍّ وَجَدَانًا تَفْصِيلِيًّا فِي عَيْنِ الْأَجْمَالِ لَا يُفِيضُ إِلَّا وَجُودًا وَاحِدًا بَسِيطًا لَهُ كُلُّ كِمَالٍ وَجُودِيٍّ لِمَكَانِ الْمُسَاخَعةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ. لَهُ الْفَعْلِيَّةُ الثَّامَةُ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ وَ التَّنَزُّهُ عَنْ الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ.

غَيْرَ أَنَّهُ وَجُودَ ظَلِيَ لِلْوُجُودِ الْوَاجِبِ فَقِيرٌ إِلَيْهِ مُتَقَوِّمٌ بِهِ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ دُونَهُ فَيَلْزِمُهُ النِّقْصُ الدَّائِيّ وَ الْمَحْدُودِيَّةُ الْإِمْكَانِيَّةُ الَّتِي تَتَعَيَّنُ بِهَا مَرْتَبَتُهَا فِي الْوُجُودِ وَ يَلْزِمُهَا الْمَاهِيَّةُ الْإِمْكَانِيَّةُ، وَ الْمَوْجُودُ الَّذِي هَذِهِ صِفَتُهَا عَقْلٌ مُجَرَّدٌ ذَاتًا وَ فَعْلًا مُتَأَخِّرُ الْوُجُودِ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ، مُتَقَدِّمٌ فِي مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ عَلَى سَائِرِ الْمَرَاتِبِ الْوُجُودِيَّةِ.

فَإِنَّ الْمَاهِيَّةَ لَا تَتَكَثَّرُ أَفْرَادًا إِلَّا بِمُقَارَنَةِ الْمَادَّةِ. وَ الْوَجْهُ فِيهِ أَنَّ الْكَثْرَةَ إِنَّمَا أَنْ تَكُونَ عَيْنَ الْمَاهِيَّةِ أَوْ جُزْئَهَا أَوْ خَارِجَةً مِنْهَا لِأَزْمَةِ هَا أَوْ خَارِجَةً مِنْهَا مُفَارَقَةً لَهَا.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ لَا يُوجَدُ لِلْمَاهِيَةِ فَرْدٌ، إِذْ كَلَّمَا وَجِدَ فَرْدٌ لَهَا كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يَكُونَ كَثِيراً وَكُلُّ كَثِيرٍ مُؤَلَّفٌ مِنْ أَحَادٍ، وَالْوَاحِدُ مِنْهَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ كَثِيراً لِكُونِهِ مُصْداقاً لِلْمَاهِيَةِ، وَهَذَا الْكَثِيرُ أَيْضاً مُؤَلَّفٌ مِنْ أَحَادٍ، وَهَلَمْ جِزْءاً، فَيَسْتَلْسِلُ وَلَا يَنْتَهِيَ إِلَى وَاحِدٍ فَلَا يَتَحَقَّقُ كَثِيرٌ فَلَا يُوجَدُ لِلْمَاهِيَةِ فَرْدٌ.

فَمِنْ الْوَاجِبِ أَنْ تَكُونَ الْكَثَرَةُ الْأَفْرَادِيَّةُ أَمْراً خَارِجاً مِنَ الْمَاهِيَةِ مُفَارِقاً لَهَا وَلِحُوقِ الْمُفَارِقِ بِحْتَاجٍ إِلَى مَادَّةٍ، فَكُلُّ مَاهِيَةٍ كَثِيرٍ الْأَفْرَادِ فِيهِ مَادِّيَّةٌ، وَيَتَعَكَّسُ عَكْسُ التَّقْيِصِ إِلَى أَنَّ كُلَّ مَاهِيَةٍ غَيْرِ مَادِّيَّةٍ وَهِيَ أَجْزَدُ وَجُوداً لَمْ تَتَكَثَّرْ تَكَثُّراً أَفْرَادِيّاً، إِنِّي إِنْ كُلِّ أَجْزَدٍ فَتَوْعُهُ مُنْهَصِرٌ فِي فَرْدٍ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، نَعَمْ يُمْكِنُ الْكَثَرَةُ الْأَفْرَادِيَّةُ فِي الْعَقْلِ أَجْزَدَ فِيهَا لَوْ اسْتَكْمَلْتُ أَفْرَادَ مِنْ نَوْعٍ مَادِّيٍّ، كَالْإِنْسَانِ بِالسَّلْوَكِ الذَّاقِ وَالْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ مِنْ نَشْأَةِ الْمَادَّةِ وَالْإِمْكَانِ إِلَى نَشْأَةِ التَّجَرُّدِ وَالْفِعْلِيَّةِ الصَّرْفَةِ فَيَسْتَصَحِبُ التَّخَيُّرَ الْفَرْدِيَّ الَّذِي كَانَ لَهَا عِنْدَ كَوْنِهَا فِي أَوَّلِ وَجُودِهَا فِي نَشْأَةِ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ.

فَيَنْبَغِي أَنْ الصَّادِرُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَصْدُرُ مِنَ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَقْلٌ وَاحِدٌ هُوَ أَشْرَفُ مَوْجُودٍ يُمْكِنُ وَأَنَّهُ نَوْعٌ مُنْهَصِرٌ فِي فَرْدٍ، وَإِذَا كَانَ أَشْرَفَ وَأَقْدَمَ فِي الْوُجُودِ فَهُوَ عِلَّةٌ لِمَادُونَهُ وَوَاسِطَةٌ فِي الْإِبْجَادِ وَأَنَّ فِيهِ أَكْثَرُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ تَصْخُّ صُدُورُ الْكَثِيرِ مِنْهُ، لَكِنْ الْجِهَاتُ الْكَثِيرَةُ الَّتِي فِيهِ لَا تَبْلُغُ حَدّاً يَصْخُّ بِهِ صُدُورُ مَادُونِ النُّشْأَةِ الْعَقْلِيَّةِ بِمَا فِيهِ مِنَ الْكَثَرَةِ الْبَالِغَةِ، فَمِنْ الْوَاجِبِ أَنْ يَتَرْتَّبَ صُدُورُ الْعُقُولِ نَزُولاً إِلَى حَدٍّ يَحْصُلُ فِيهِ مِنَ الْجِهَاتِ عَدَدٌ يَكْفِيهِ الْكَثَرَةُ الَّتِي فِي النُّشْأَةِ الَّتِي بَعْدَ الْعَقْلِ.

وَتَتَصَوَّرُ هَذِهِ الْكَثَرَةُ عَلَى أَحَدٍ وَجْهَيْنِ: إِثْمَا طَوِلاً وَإِثْمَا عَرْضاً.

فَالْأَوَّلُ، وَهُوَ حُصُولُ الْكَثَرَةِ طَوِلاً، أَنْ يُوجَدَ عَقْلٌ ثُمَّ عَقْلٌ وَهَكَذَا، وَكَلَّمَا وَجِدَ عَقْلٌ زَادَتْ جِهَةٌ أَوْ جِهَاتٌ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى عَقْلٍ تَتَحَقَّقُ بِهِ جِهَاتٌ مِنَ الْكَثَرَةِ يَتْبَعُ صُدُورُ النُّشْأَةِ الَّتِي بَعْدَ نَشْأَةِ الْعَقْلِ، فَهَنَّاكَ أَنْوَاعٌ مُتَبَايِنَةٌ مِنَ الْعُقُولِ، كُلٌّ مِنْهَا مُنْهَصِرٌ فِي فَرْدٍ، وَهِيَ مُتَرْتِّبَةٌ نَزُولاً، كُلُّ عَالٍ أَشْرَفُ مِمَّا هُوَ بَعْدَهُ وَعِلَّةٌ فَاعِلَةٌ تَأْمُ الْفَاعِلِيَّةِ لَهُ، لِأَنَّ إِمْكَانَهُ الذَّاقِ كَافٍ فِي صُدُورِهِ، وَآخَرُ هَذِهِ الْعُقُولِ عِلَّةٌ فَاعِلَةٌ لِلنُّشْأَةِ الَّتِي بَعْدَ نَشْأَةِ الْعَقْلِ، وَهَذَا التَّوَجُّهُ هُوَ الَّذِي يَمِيلُ إِلَيْهِ الْمُشَاقُّونَ فِيمَا صَوَّرُوهُ مِنَ الْعُقُولِ الْعَشْرَةِ وَنَسَبُوا إِلَى آخِرِهَا

المُسَمَّى عِنْدَهُم بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ إِحْجَادَ عَالَمِ الطَّبِيعَةِ.

والثاني، وَهُوَ حُصُولُ الْكَثْرَةِ غَرَضًا، بَأَن يَنْتَهِيَ الْعُقُولُ الطَّوْلِيَّةُ إِلَى عُقُولٍ غَرَضِيَّةٍ، لَا عِلَّةَ وَلَا مَعْلُولِيَّةَ بَيْنَهَا، هِيَ بِحِذَاءِ الْأَنْوَاعِ الْمَادِّيَّةِ، يَدْبُرُ كُلٌّ مِنْهَا مَا بِحِذَائِهِ مِنَ النَّوَاعِ الْمَادِّيَّةِ، وَبِهَا تَوْجِدُ الْأَنْوَاعِ الَّتِي فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ وَيَنْتَظِمُ نِظَامُهُ، وَتُسَمَّى هَذِهِ الْعُقُولُ أَرْيَابَ الْأَنْوَاعِ وَالْمَثَلُ الْأَفَلَاطُونِيَّةُ.

و هَذَا الْوَجْهَ هُوَ الَّذِي يَمِيلُ إِلَيْهِ الْأَشْرَافِيَّوْنَ وَ ذَهَبَ إِلَيْهِ شَيْخُ الْإِسْرَاقِ وَ اخْتَارَهُ صَدْرُ الْمُتَالِفِينَ، قَدَسَ سِرُّهُ، وَ اسْتَدِلَّ عَلَيْهِ بِوُجُودِ:

أحدها أَنَّ الْقُوَى الثَّبَاتِيَّةَ مِنَ الْغَاذِيَةِ وَ الثَّامِيَةِ وَ الْمَوْلَدَةِ أَعْرَاضَ حَالَةٍ فِي جِسْمٍ مَوْضُوعٍ عَلَيْهَا مُتَغَيِّرَةٌ يَتَغَيَّرُ مِتَحَلُّهُ بِتَحَلُّلِهِ فَاقْدَةُ لِلْعِلْمِ وَ الْأَدْرَاكِ، فَنَ الْهَالِ أَنْ تَكُونَ هِيَ الْمُبَادِئُ الْمَوْجُودَةُ لِهَذِهِ التَّرَاكِبِ الْعَجِيبَةِ الَّتِي لِمَوْضُوعَاتِهَا وَ الْأَفْعَالِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ الْأَشْكَالِ وَ التَّخَالِطِطِ الْحَسَنَةِ الْجَمِيلَةِ الَّتِي فِيهَا مَعَ مَا فِيهَا مِنَ النِّظَامِ الدَّقِيقِ الْمُتَقَنِّ الْحَيَرُ لِلْعُقُولِ، فَلَيْسَ إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ جَوْهَرًا عَقْلِيًّا مُجَرَّدًا يَعْنِي بِهَا وَ يَدْبُرُ أَمْرَهَا وَ يَهْدِيهَا إِلَى غَايَاتِهَا فِي الْوُجُودِ.

و لِهِيَ: أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ لَوْ تَمَّ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَعْمَالِ الْعَجِيبَةَ وَ النِّظَامَ الْجَارِي فِيهَا تَنْتَهِي إِلَى جَوْهَرٍ عَقْلِيٍّ ذِي عِلْمٍ، وَ أَتَا قِيَامَهُ بِجَوْهَرٍ عَقْلِيٍّ مُبَاشِرٍ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِسْمِ الثَّبَاتِيِّ فَلَا، فَنَ الْجَائِزُ أَنْ يُنْسَبَ مَا نُسِبُوهُ إِلَى هَذَا الْجَوْهَرِ الْعَقْلِيِّ إِلَى الصُّورَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ الَّتِي بِهَا يَتَحَقَّقُ نَوْعِيَّةُ النَّوَاعِ وَ فَوْقَهَا الْعَقْلُ الْفَعَالُ الَّذِي هُوَ آخِرُ سِلْسِلَةِ الْعُقُولِ الطَّوْلِيَّةِ.

الثاني أَنَّ الْأَنْوَاعَ الطَّبِيعِيَّةَ الْمَادِّيَّةَ بِمَا هِيَ مِنَ النِّظَامِ الْجَارِي فِيهَا دَائِمًا لَيْسَتْ مَوْجُودَةً عَنْ اتِّفَاقٍ، فَالْأَمْرُ الْإِتِّفَاقِيُّ لَا يَكُونُ دَائِمِيًّا وَلَا أَكْثَرِيًّا فَلِهَذَا الْأَنْوَاعِ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَلَيْسَتْ هِيَ الَّتِي يَزْعُمُونَهَا مِنَ الْأَمْزِجَةِ وَ مَحْوِهَا، إِذْ لَا دَلِيلَ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، بَلِ الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الَّتِي يُسْتَدَلُّ إِلَيْهَا كُلُّهَا مِنْهَا جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ مُجَرَّدٌ وَ مِثَالُ كُلِّهَا يَعْنِي بِهِ وَ يَوْجُدُهُ وَ يَدْبُرُ أَمْرَهُ، وَ الْمَرَادُ بِكُلِّيَّتِهِ اسْتِثْوَاءُ نِسْبَتِهِ إِلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ الْمَادِّيَّةِ الَّتِي تَسَوِّقُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ لِأَجْوَاثِ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ.

و لِهِيَ: أَنَّ أَعْمَالَ كُلِّ نَوْعٍ وَ آثَارَهُ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى صُورَتِهِ النَّوَعِيَّةِ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَتِمَّزَ نَوْعٌ جَوْهَرِيٌّ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ مِثْلِهِ، وَ الدَّلِيلُ عَلَى الصُّورَةِ النَّوَعِيَّةِ الْآثَارُ الْمُخْتَصَّةُ بِكُلِّ نَوْعٍ الَّتِي

محتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه فيكون مبدء قريباً لها.

الثالث أن ذلك بما تقتضيه قاعدة إمكان الأشراف، وهي قاعدة مبرهن عليها، فإذا وجود ممكن هو أخس وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذي هو أشراف منه موجوداً قبله، ولا ريب أن الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكالات الإنسانية مثلاً أشراف وجوداً من الإنسان المادي الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكالات الإنسانية، فوجود الإنسان المادي دليل على وجود مثاله العقلي قبله. وكذلك الأفراد المادية لكل نوع مادي وجودها دليل على وجود رب نوعها قبلها، وهو فرد من النوع مجرد في أول وجوده له فعلية في جميع كالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل مدبر لها.

وفيهِ: أن جريان قاعدة إمكان الأشراف مشروط بكون الأخس والأشراف داخلين تحت ماهية نوعية واجدة حتى يذل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشراف بحسب ماهيته، ويجزئ صدق مفهوم على شيء لا يدل على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة كما أن كل علة موجودة واجدة لجميع كالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن يكون علة كل شيء متجددة الماهية مع معلولها.

فكون الكال الذي به الإنسان إنساناً مثلاً موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً للماهية الإنسان مجرد كونه واجداً لذلك.

وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلي الذي نعقله لا يدل على كون معلولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية لم لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة على الإنسان القريبة أو البعيدة لوجوده كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا، حمل الحقيقة والرقبة دون الشائع.

وأما لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخس والأشراف داخلين تحت ماهية واجدة نوعية فالاشكال أوقع.

تنبية:

قاعدة إمكان الأشراف - ومفادها أن الممكن الأشراف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس، فلابد أن يكون الممكن الذي هو أشراف منه قد وجد

قَبْلَهُ - قَدَاعَتْنِ بِأَمْرِهَا جُعْ مِنْ الْحُكَمَاءِ وَنَبُؤِهَا عِدَّةٌ مِنَ الْمَسَائِلِ.

وَقَدْ قَرَّرَ الْأِسْتِدْلَالَ عَلَيْهَا صَدْرُ الْمُتَالِهَيْنِ، قَدَسَ سَوْهُ، بِأَنَّ الْمُبْنَى الْأَخْسَ إِذَا وَجِدَ عَنِ الْبَارِي جِلَّ ذِكْرُهُ رَجَبٌ أَنْ يَكُونَ الْمُبْنَى الْأَشْرَفُ قَدْ وَجِدَ قَبْلَهُ، وَإِلَّا فَإِنْ جَازَ أَنْ يُوْجَدَ مَعَهُ وَجَبَ أَنْ يُوْجَدَ عَنِ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ شَيْئَانِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ جَازَ أَنْ يُوْجَدَ بَعْدَ الْأَخْسِ وَبِوَاسِطَةٍ، لَزِمَ كَوْنُ الْمَعْلُولِ أَشْرَفَ مِنْ عَلَيْهِ وَأَقْدَمَ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ يَجْزَ أَنْ يُوْجَدَ لِأَقْبَلِ الْأَخْسِ وَلَا مَعَهُ وَلَا بَعْدَهُ مَعَ أَنَّهُ مُمَكِّنٌ بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ الَّذِي هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وَقُوعِهِ مُحَالٌ، فَلَوْ فُرِضَ وَجُودُهُ وَلَيْسَ بِصَادِرٍ عَنِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ وَلَا عَنْ شَيْءٍ مِنْ مَعْلُولَاتِهِ وَهُوَ عَلَى إِمْكَانِهِ، فَبِالضَّرُورَةِ وَجُودُهُ يَسْتَدْعِي جِهَةً مُقْتَضِيَةً لَهُ أَشْرَفَ مِمَّا عَلَيْهِ الْوَاجِبُ لِذَاتِهِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُبْنَى الْمَفْرُوضُ يَسْتَدْعِي بِإِمْكَانِهِ عِلَّةً مُوجِدَةً أَعْلَى وَأَشْرَفَ مِنَ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ، لِأَنَّ الْوَاجِبَ لِذَاتِهِ فَوْقَ مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا لَا يَتَنَاهَى شِدَّةً فَالْمَطْلُوبُ ثَابِتٌ.

وَيُمْكِنُ الْأِسْتِدْلَالُ بِمَا هُوَ أَوْضَحُ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الشَّرَافَةَ وَالْجَسَّةَ الْمَذْكُورَتَيْنِ وَصْفَانِ لِلْوُجُودِ، مُرْجِعُهُمَا إِلَى الشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ بِحَسَبِ مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ، فَيَرْجِعَانِ إِلَى الْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ، مَا هَلَّا إِلَى كَوْنِ الشَّيْءِ مُسْتَقْلَالاً مُوَجُوداً فِي نَفْسِهِ وَكَوْنِهِ رَابِطاً قَائِماً بِغَيْرِهِ مُوَجِداً فِي غَيْرِهِ، فَكُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنَ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ مُتَقَوِّمَةٌ بِمَا فَوْقَهَا قَائِمةٌ بِهِ وَأَخْسَ مِنْهُ وَمُقَوِّمَةٌ لِمَادُونَهَا مُسْتَقْلِلَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَأَشْرَفَ مِنْهُ.

فَلَوْ فُرِضَ مُمَكِّنَانِ أَشْرَفَ وَأَخْسَ وَجُوداً كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يُوْجَدَ الْأَشْرَفُ قَبْلَ الْأَخْسِ قَبْلِيَّةً وَجُودِيَّةً وَالْأَكَاثَانِ الْأَخْسَ مُسْتَقْلَالاً غَيْرَ رَابِطٍ وَلَا مُتَقَوِّمَ بِالْأَشْرَفِ وَقَدْ فُرِضَ رَابِطاً مُتَقَوِّمًا بِهِ، هَذَا خَلَفَ.

وَالْمُسْتَفَادُ مِنَ الْحُجَّتَيْنِ، أَوَّلًا، أَنَّ كُلَّ كِمَالٍ وَجُودِيٍّ هُوَ أَخْسَ مِنْ كِمَالٍ آخَرَ وَجُودِيٍّ، فَالْأَشْرَفُ مِنْهَا مُوَجُودٌ قَبْلَ الْأَخْسِ، وَالْأَشَدُّ مِنْهَا قَبْلَ الْأَضْعَفِ، كَالْمُرْتَبَتَيْنِ مِنَ الْوُجُودِ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ شِدَّةً وَضَعْفًا وَإِنْ اخْتَلَفَتَا مَاهِيَّةً، نَظِيرَ الْعَقْلَيْنِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي.

وَإِذَا كَانَ الْأَخْسَ فَرْدًا مَادِّيًّا لِمَاهِيَّةٍ نَائِمًا تَفِيدُ الْقَاعِدَةَ أَنَّ الْكِمَالَ الَّذِي هُوَ مُسْنَاخٌ لَهُ وَأَشَدُّ مِنْهُ مُوَجُودٌ قَبْلَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تُفِيدَ أَنَّ ذَلِكَ الْكِمَالَ الْأَشَدُّ فَرْدٌ لِمَاهِيَّةِ الْأَخْسِ.

لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علة كثيرة الجهات، كالإنسان مثلاً له فرد مادي ذو كمال أخس وفوقه كمال إنساني مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذي في علة الفاعلة فينتج حمل الحقيقة والزقيقة.

نعم تجري القاعدة في الغايات المجردة التي لبعض الأنواع المتعلقة بالمادة كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذاتها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية. وثانياً، أن القاعدة إنما تجري فيها وراء الماديات و عالم الحركات من المجردات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع، وأما الماديات فمجرد اقتضاء المقتضى فيها وإمكان الماهية لا يكن في إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق.

فلا يرد أن القاعدة لو كانت حقة استلزمت بلوغ كل فرد مادي، كالفرد من الإنسان، غاية كمالها العقلي والخيالي، لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوة مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائي ممنوعون عنه الوجود النهائي.

درس شخصیت و هفتم

(۶۷)

فصل بیستم

در عالم عقلی و نظام آن

و کیفیت حصول کثرت در عالم عقل^(۱)

در مباحث علت و معلول، روشن گردید که از واحد، جز واحد صادر نمی‌گردد (و این قاعده‌ای است که فلاسفه آنرا با دلیل و برهان اثبات می‌کنند).

و چون واجب بالذات، واحد بسیط از هر جهت می‌باشد، و جهت کثرت عقلی و خارجی، در او راه ندارد و چون او واجد همه کمالات وجودی است و در عین اجمال، تفصیل همه کمالات را دارا است از این رو واجب بالذات افزایه نمی‌کند جز موجود واحد بسیطی که برای او همه کمالات وجودی هست به جهت لزوم سختی که بین علت و معلول باید باشد و برای این موجود، فعلیت تاوی است از هر جهت و تنزه و دوری از قوه و استعداد.

منتهی این وجود، وجود ظلی برای وجود واجب بوده، به او نیازمند است و متقوم به او بوده و بدون او استقلال ندارد پس برای این وجود، نقص ذاتی لازم است و با همین

امکانیت، مرتبه وجودی او، متعین گشته و ماهیت امکانی، بر او لازم گردیده است. موجودی که چنین صفاتی و خصوصیتانی دارد همان عقل است که از لحاظ ذات و فعل، مجزء از ماده است و از وجود واجب بالذات بدون واسطه متأخر بوده و در مرتبه وجود بر سایر مراتب وجود، متقدم تر می باشد.

ماهیت جز با مقارنت به ماده، دارای افراد کثیر نیست

زیرا کثرت، یا عین ماهیت است یا جزء ماهیت یا خارج از ماهیت، و خارج از ماهیت نیز یا لازم ماهیت است یا خارج از ماهیت و غرض مفارق بر ماهیت است. در سه فرض اول، برای ماهیت، فردی موجود نمی شود زیرا هر زمان که فردی برای ماهیت (در سه فرض یاد شده) موجود باشد واجب و ضروری است که آن، کثیر باشد (و نه واحد) و هر کثیری نیز مرکب از آحاد است و واحد از جمله آحاد نیز، واجب است کثیر باشد زیرا مصداق ماهیت به شمار میرود و این کثیر نیز مرکب از آحاد است و همین طور کلام ادامه پیدا کرده، سر از تسلسل (باطل) درمی آورد و منتهی به واحد نمی گردد پس کثیری، محقق نمی شود و در نتیجه برای ماهیت، فردی موجود نمی گردد.

پس واجب و لازم است که کثرت افرادی، امر خارج از ماهیت بوده و غرض مفارق، برای ماهیت باشد و بدیهی است که لحوق شیء مفارق، نیاز به ماده دارد و در نتیجه، هر ماهیتی که افراد کثیری دارد آن مادی است و بعکس نقیض به این قضیه منعکس می گردد که هر ماهیت غیر مادی که از لحاظ وجود، مجزء می باشد متکثر نمی شود به تکثر افرادی یعنی هر مجزئی، نوعش منحصر در فردی، می باشد و آن مطلوب است.

آری کثرت افرادی در عقل مجزء، ممکن است در موردیکه افرادی از نوع مادی، در مقام استکمال باشد مثل انسان که بسلوک ذاتی و حرکت جوهری از نشأت ماده و امکان بسوی نشأت تجزء و فعلیت صرف، حرکت کند در این صورت تمیز فردی که به هنگام بودن ماهیت در اولین وجودش در نشأت ماده و قوه با او بود همراه او و مصاحب با او در حرکت بسوی تجزء خواهد بود و به این ترتیب کثرت افرادی برای او، تصور می گردد

پس روشن گردید که صادرِ اوّل از واجب بالذات، عقل واحد است و آن شریف‌ترین موجود ممکن بوده، نوع منحصر در فردی می‌باشد و چون شریف‌ترین و قدیم‌ترین موجودات در عالم وجود می‌باشد در نتیجه او، علت موجودات غیر خودش (از ممکنات) بوده و واسطه در ایجاد است^(۱) و از اینکه در او، بیشتر از یک جهت، وجود دارد، باعث صدور کثیر، از او می‌گردد لکن جهات کثیری که در عقل وجود دارد بحذی نمی‌رسد که صحیح باشد صدور موجودات باین‌تر از نشأت عقلیه به مقداری از کثرت که در مادیون نشأت عقلیه موجود است.

و از اینجا، واجب و لازم است که صدور عقول، ترتّب نزولی داشته باشد، بحذی که حاصل شود از جهات، عددی و مقداری که کافی باشد کثرتی را که در نشأت موجودات در بعد از عقل، وجود دارد.

کثرت طولی و عرضی:

کثرت حاصل در نشأت بعد از عقل، بر یکی از دو وجه تصوّر می‌شود:

وجه اوّل: کثرت طولی و حصول کثرت به ملاحظه طول است یعنی عقلی، موجود می‌شود سپس عقل دیگری و همین‌طور، عقول، ادامه پیدا می‌کند هرچه بر تعداد عقل، افزوده می‌گردد جهت یا جهات موجود در عقل و عقول نیز زیاد می‌شود تا منتهی گردد به عقلی که بواسطه آن، جهاتی از کثرت، محقق می‌گردد به مقداری که وافی است بصدور نشأتی که بعد از نشأت عقل است پس در اینجا انواع متباینی از عقول، موجود می‌شوند هر کدام از این انواع منحصر در فردی می‌باشد و انواع، ترتّب نزولی داشته، هر نوع عالی، شدیدتر و شریف‌تر از مابعد خودش بوده، علت تامّ در فاعلیت برای مابعد خودش می‌باشد، برای اینکه امکان ذاتی این عقل در صدور مرتبه بعدی کافی و آخرین عقل از سلسله عقول، علت فاعلی است برای نشأت و عالمی که بعد از نشأت عقل می‌باشد.

۱- الهیات شفا مقاله نهم فصل پنجم - الحجاة ص ۲۷۳ - مباحث مشرقیه ج ۲ ص ۵۰۱ و ص ۵۱۵ - اسفار ج

۷ ص ۱۹۲ و ص ۲۸۱. (شارح)

فلاسفۀ مشاء به این وجه، تمایل دارند آنجا که عقول عشره را تصوّر کرده‌اند و اینان به آخرین عقول عشره که آنرا «عقل فعال» می‌نامند ایجاد عالم طبیعت را نسبت داده‌اند.

وجه دوم: کثرت غرضی، همان حصول کثرت است. به ملاحظۀ غرض، یعنی عقول طولی که منتهی می‌گردند به عقول عرضی که بین آنها نه علّیتی است و نه معلولیتی، هر یک از عقول غرضی در مقابل یک نوع مادی بوده، آن نوع را تدبیر می‌کند (و در واقع عقول غرضی انواع موجود در عالم طبیعت را بوجود می‌آورند و نظام حاکم بر هر نوع را سر و سامان می‌دهند)

به عبارت دیگر به این عقول غرضی موجود می‌گردد انواعی که در عالم طبیعت است و همین عقول غرضی تنظیم می‌کند نظام موجود در عالم طبیعت را.

این عقول غرضی را «ارباب انواع» و «مُثَلِّ الاِطْلُونِيَّة» نامیده‌اند^(۱).
«اشراقیون» به این نظریه تمایل دارند و شیخ اشراق، به آن عقیده دارد و صدر المتألهین نیز این نظریه را پسندیده و آنرا اختیار کرده است و به سه وجه بر آن استدلال کرده است:

وجوه سه گانه در اثبات مُثَلِّ الاِطْلُونِيَّة:

صدر المتألهین در اسفار «مُثَلِّ الاِطْلُونِيَّة» را به سه دلیل اثبات کرده است:

دلیل اوّل:

قوای نباتی از قوۀ غاذیه (یعنی قوۀ جذب غذا) و ناهیه (یعنی قوۀ رشد و نمو) و قوۀ بیه (یعنی قوۀ تولید نسل) تشکیل شده که هر سه، غرض‌هایی هستند که حلول کرده‌اند در جسم که موضوع آنها به شمار می‌رود و با تغیر موضوعشان، تغیر پیدا کرده و با تحلّل جسم، این قوا

۱- البیات شفا مقالة هفتم فصل سوم - مطارحات ص ۴۵۳ و ص ۴۶۴ و ص ۴۵۵ و ص ۴۵۹ -

حکمة الاشراق ص ۱۳۸ و ص ۱۴۷ و ص ۱۵۵ و ص ۱۶۷ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۱۰ و ص ۱۱۳ - اسفار ج ۲

ص ۴۶ و ص ۸۱ و ص ۶۲ و ص ۵۵ و ص ۵۳ و ج ۷ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۱ و ج ۵ ص ۵۰۶ و ص ۵۰۴ (شارح)

نیز، تحلل پیدا می‌کنند و این قوا، فاقد علم و ادراک می‌باشند.

و در نتیجه محال می‌باشد که این قوا، با این خصوصیات که گفتیم مبادی و منابع پیدایش این تراکیب عجیب که برای موضوعات آنها هست بوده باشند و نیز باعث پیدایش افعال مختلف و اشکال و خطوط متکثر و زیبایی که همراه نظام دقیق و استوار و محیرالعقول که در این موضوعات وجود دارد بوده باشند از اینجا می‌فهمیم که جوهر عقلی مجردی وجود دارد که این قوا را مورد عنایت و اعتناء خویش قرار می‌دهد و آنها را تدبیر و این قوا را به غایات خودشان در وجود، هدایت می‌کند.

اشکال این دلیل

این دلیل، نارسا است زیرا اگر این دلیل را تمام فرض کنیم تنها، دلالت می‌کند بر اینکه این اعمال عجیب و نظام جاری موجود (در عالم نباتات) منتهی می‌گردد به یک جوهر عقلی دارای علم و اما اثبات این را نمی‌کند که این نظام، قائم به جوهر عقلی میاشری است که واسطه‌ای بین این نظام و بین جسم نباتی، وجود ندارد پس جایز است عقلاً که آنچه را که به این جوهر عقلی نسبت داده‌اند نسبت داده شود به صورت جوهری که به واسطه آن نوعیت نوع، محقق می‌گردد و فوق این صورت جوهری، عقل فعال می‌باشد که آخرین سلسله عقول طولی است.

دلیل دوم:

انواع طبیعی مادی از این جهت که دارای نظام جاری دائمی است نمی‌تواند وجودش از روی اتفاق باشد زیرا امر اتفاقی، دائمی نیست و نه اکثری پس برای این انواع، علل حقیقی است و این علل، برخلاف گمان برخی، امزجه (مزاحها از قبیل: سودا - بلغم - خون و صفرا) و نحو اینها نمی‌تواند باشد زیرا دلیلی بر این گمان، وجود ندارد بلکه علت حقیقی که همه اینها به آن، استناد داده می‌شود، جوهر عقلی مجرد و مثال کلی، مورد قصد و اعتناء است که این نظام را ایجاد و امر او را تدبیر می‌کند و مراد به کلیت جوهر عقلی، مساوی بودن نسبت جوهر عقلی است به جمیع افراد مادی که آنها را از قوه به فعلیت سوق می‌دهد نه اینکه مراد از کلیت

صدق آن بر کثیرین باشد (چنانکه اهل منطق این معنا را از کلیت اراده می‌کنند).
 اشکال این دلیل نیز، این است که افعال هر نوع و آثار آن، مستند بصورت نوعیه است و اگر این استناد نبود هیچ نوع جوهری از نوع دیگر مثلش، متمیز نمی‌شد و دلیل بر مستند بودن این افعال و آثار، بصورت نوعیه، همان آثار مختص بهر نوعی است که نیاز دارد که به چیزی قیام داشته و به چیزی مستند باشد تا مبدأ قریب و نزدیک آن افعال و آثار بوده باشد.

دلیل سوم - امکان اشرف^(۱)

امکان اشرف قاعده‌ای است که با این قاعده، استدلال بر ثبوت «مَثَلُ افلاطونیه» می‌شود. خلاصه این قاعده این است که هنگامی که ممکن موجود شده و از ممکن دیگری پست‌تر (اخص) می‌باشد واجب است موجودی اشرف از این موجود، قبل از آن، موجود باشد. و شکی نیست که او از لحاظ جمیع کمالات انسانی، بالفعل است، او از انسان مادی که نسبت به اکثر کمالات انسانی، بالقوه است اشرف می‌باشد پس وجود انسان مادی، دلیل است بر وجود مثال عقلی قبل از آن و همچنین وجود افراد مادی برای هر نوع مادی، دلیل است بر وجود رب‌النوع این افراد مادی قبل از این افراد و این رب‌النوع، فردی از نوع بوده، از همان اولین مرحله وجودش، مجرد بوده، کمالات مربوط بنوع در آن فعلیت داشته و سایر افراد را از قوه به فعل، خارج کرده، آنها را تدبیر می‌نماید.

اشکال این دلیل:

اشکال در این دلیل، این است که جریان قاعده امکان اشرف، مشروط است به اینکه اخص و اشرف هر دو داخل تحت ماهیت نوعی واحدی باشند تا وجود اخص، در خارج دلالت بکند که اشرف به حسب ماهیتش ممکن است موجود باشد و مجرد صدق مفهومی (و یک کمالی) بر یک شیء دلالت نمی‌کند بر اینکه این شیء حقیقتاً فرد این مفهوم می‌باشد همانطور که هر علت ایجاد کننده (موجد) واحد جمیع کمالات معلول است کمالاتی که این

معقول به واسطه این کمالات، معنای خودش را دارد (هُوَ هُوَ) و با وجود این، واجب نمی‌شود که علت هر شی‌ای از لحاظ ماهیت، متحد با معلولش باشد (یعنی علت و معلول هر دو یک ماهیت داشته باشند) پس بودن کمالی که انسان به واسطه آن، انسان است اگر برای شی‌ای موجود بوده و این کمال، منطبق بر آن شیء باشد این موجود بودن و انطباق، کشف از این نمی‌کند که این شیء یک فرد از ماهیت انسان می‌باشد به مجرد اینکه آن، کمال انسان را واجد است.

و به عبارت دیگر صدق مفهوم انسان بر نسان کلی، که ما آنرا تعقل می‌کنیم دلالت نمی‌کند بر اینکه معقول ما، فردی از ماهیت نوع انسان است برای چه جایز نیست که معقول ما، واحدی از عقول طولیه باشد که در سلسله علل قریب یا بعید انسان قرار دارد برای اینکه این واحد از عقول طولیه، واجد کمال انسان و غیر انسان از انواع است؟

در این صورت حمل مفهوم انسان بر این واحد از عقول طولیه از قبیل حمل «حقیقه و رقیقه» می‌باشد نه حمل شایع (صناعی).

تا اینجا بیان اشکال، در صورتیکه در جریان قاعده اشرف، داخل بودن اخس و اشرف را در تحت ماهیت واحد نوعی، شرط بدانیم و اما اگر در جریان قاعده امکان اشرف، داخل بودن اخس و اشرف در تحت ماهیت واحد نوعی شرط نشده باشد وقوع اشکال در این صورت بیشتر و روشن‌تر است (دقت کنید)، (زیرا گرچه قاعده امکان اشرف در محل بحث، جاری می‌گردد و اثبات می‌نماید که یک موجود مجرد، کمالات نوع را دارا است اما اینکه موجود مجرد یک فرد از ماهیت آن نوع می‌باشد اثبات آن با این قاعده، امکان‌پذیر نیست).

تذکر و یادآوری^(۱)

معنای قاعده امکان اشرف را سابقاً گفتیم و حاصل آن، این بود که ممکن اشرف، واجب است که در مراتب وجود، از ممکن اخس، اقدم (مقدم‌تر) باشد و در نتیجه ممکنی که از

۱- تلویحات ص ۳۱ و ص ۳۲ - مطارحات ص ۴۳۴ و ص ۴۳۵ - حکمة الاشراق ص ۱۵۴ - قبهات ص ۳۷۲

و ص ۳۸۰ اسفار ج ۷ ص ۲۴۴ و ص ۲۵۷. (شارح)

این ممکن، اشرف می‌باشد قبل از آن، موجود بوده است،
 جمعی از حکماء بهاء بیشتری بر این قاعده قائل شده، عذای از مسائل را براساس
 این قاعده قرار داده و توجیه نموده‌اند (از جمله آنان ملاصدرا در اسفار است).

تقریب ملاصدرا در قاعده امکان اشرف

خلاصه تقریب ایشان، این است که ممکن اخس هنگامی که از ناحیه باری تعالی
 موجود بشود واجب است که ممکن اشرف قبل از آن، موجود شده باشد. زیرا اگر جایز باشد که
 ممکن اشرف همزمان با ممکن اخس، موجود بشود واجب می‌شود که از ناحیه واجب لذاته، در
 مرتبه واحده برای ذات واحدی از جهت واحد دو شیء موجود بشود و آن محال است و اگر
 جایز باشد که ممکن اشرف، بعد از ممکن اخس و به واسطه‌ای، موجود بشود لازم می‌آید که
 معلول از علت‌اش، اشرف و اقدم باشد و آن نیز محال است.

و اگر جایز نباشد که ممکن اشرف، موجود بشود (به جهتی مانی) نه قبل از ممکن
 اخس و نه بعد از آن، و نه مقارن یکدیگر، با اینکه وقوع آن، ممکن است به امکان وقوعی که
 عبارت است از بودن شیء به حیثیتی که از فرض وقوع آن، محال لازم نمی‌آید حال اگر فرض
 کنیم وجود ممکن اشرف را، و این ممکن اشرف، نه از ناحیه واجب لذاته صادر شده باشد و نه
 از ناحیه یکی از معلولاتش و در عین حال بر امکان خود، باقی باشد در این صورت بالبداهه
 وجود این ممکن اشرف، استدعا می‌کند جهتی را که مقتضی وجودش می‌باشد و این جهت
 مقتضی از جهت مقتضی موجود در واجب لذاته برای ایجاد، اشرف می‌باشد و در نتیجه لازم
 می‌آید که ممکن مفروض به جهت امکان‌ش استدعا می‌کند علت موجدی را که اعلی و اشرف
 است از واجب لذاته و این نیز محال است زیرا واجب بالذات، فوق غیرمتمنای است به
 غیرمتمنای از لحاظ شدت وجود و در نتیجه، وجود ممکن اشرف، قبل از وجود ممکن اخس
 ثابت می‌گردد و آن مطلوب است.

دلیل دیگر بر قاعده امکان اشرف^(۱)

ممکن است استدلال بر صحت قاعده امکان اشرف، بصورت واضح‌تری بکنیم و حاصل آن، این است که شرافت و (در مقابل آن) خست، دو وصف، برای وجود هستند و برگشت هر دو، به شدت و ضعف، به حسب مرتبه وجود می‌کنند پس هر دو، به علّیت و معلولیت برمی‌گردند و مال و برگشت آن‌دو، به بودن شیء موجود مستقل و فی نفسه و بودن آن رابط قائم به غیر خود و موجود در غیر خودش، پس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، متقوم به مدفوق خود و قائم به آن بوده، از مافوق خود اخس می‌باشد و در عین حال مقوم مادون خود و نسبت به مادون خود مستقل بوده و از مادون خود، اشرف می‌باشد. پس اگر فرض شود دو ممکن که از حیث وجود یکی اشرف و دیگری اخس است در این صورت لازم است اشرف قبل از اخس باشد و این قبلیّت، قبلیّت وجودی است و گرنه، اخس، مستقل و غیر رابط بوده و متقوم به اشرف نباشد درحالی‌که آن را رابط متقوم به اشرف فرض کردیم و این خلاف مفروض است.

دو نتیجه:

نتیجه اول: هر کمال وجودی که از کمال وجودی دیگر، اخس (یعنی پست‌تر) باشد کمال وجودی اشرف از این دو کمال، قبل از اخس موجود خواهد بود و اشدّ از این دو کمال، قبل از اضعف خواهد بود مثل دو مرتبه از وجود که از لحاظ شدت و ضعف با هم مختلفند گرچه این دو از لحاظ ماهیت با هم اختلاف دارند نظیر عقل اول و دوم اما هنگامی که ممکن از اخس، فرد مادی برای ماهیتی باشد در این صورت این قاعده تنها فایده می‌دهد اینکه کمالی که مسانخ با کمال فرد اخس و شدیدتر از آن است قبل از اخس موجود است بدون اینکه این قاعده، فایده بدهد که این کمال اشدّ، فردی از ماهیت اخس است زیرا محتمل است که کمال شدیدتر (یعنی کمال اشدّ) یکی از کمالات موجود در علّی باشد که دارای جهات بی‌شماری

است. مثل انسان مثلاً برای او فرد مادی است که دارای کمال اخس می‌باشد و فوق آن، کمال انسانی مجزّد از جمیع جهات که اشرف از فرد مادی است، موجود می‌باشد ولیکن از این، لازم نمی‌آید که کمال انسانی مجزّد از جمیع جهات و اشرف به حمل شایع، انسان باشد برای اینکه جایز است که این کمال انسانی جهتی از جهات کمالی باشد که در علّت فاعل آن موجود است و در نتیجه حمل انسان بر این کمال انسانی، از قبیل حمل «حقیقه و رقیقه» است (نه حمل شایع صناعی).

آری قاعده امکان اشرف در اثبات غایات عالی مجزّد که برای برخی از انواع متعلّق به ماده مثل انسان، وجود دارد جاری می‌باشد زیرا برهان، اقامه شده بر ثبوت این قاعده برای صاحبان این غایات به حمل شایع البته موقعی‌ای که این غایات و صاحبان این غایات، با موانع طبیعی مصادف نشده باشند.

نتیجه دوم: قاعده امکان اشرف تنها، در غیر مادیات و در غیر عالم حرکات یعنی تنها در مجزّداتی که مزاحمی و مانعی از تحقّق مقتضیات آنها وجود ندارد جاری می‌گردد. اما مادیات در امکان وقوع آنها اقتضاء مقتضی و ممکن بودن ماهیّت به تنهایی، کافی نیست بلکه موانع و عوائق، جلو مقتضیات آنها را می‌گیرد (پس علاوه بر امکان وقوع آنها، لازم است موانع نیز از تأثیر سبب و مقتضی برطرف گردد تا قاعده امکان اشرف جریان داشته باشد).

در اینجا پاسخ اشکالی داده می‌شود، اشکال، این است که اگر قاعده، حقّ بوده و صحیح می‌باشد لازم است که هر فردی مادی مثل فرد انسان به غایت کمال عقلی و خیالی خودش برسد برای اینکه نفس انسانی از وجودیکه بالقوه است اشرف می‌باشد با اینکه اکثر افراد از کمال غائی خود محروم بوده، از نبل به وجود نهائی، ممنوع هستند.

(پاسخ این اشکال از مطالب سابق روشن گردید که این قاعده در مادیات جریان ندارد زیرا امکان وقوع، تنها در جریان آن، کافی نیست بلکه موانع طبیعی، مانع جریان این قاعده در مورد انسان مادی می‌گردد).

خلاصه درس شصت و هفتم:

واحد جز واحد از آن صادر نمی‌گردد این قاعده‌ای است که فلاسفه آنرا با دلیل و برهان اثبات کرده‌اند.

واجب بالذات چون از هر جهت بسیط می‌باشد افاضه نمی‌کند جزء موجود واحد بسیطی که برای او همه کمالات وجودی هست به جهت لزوم سختی که بین علت و معلول باید باشد، این وجود وجود ظلی برای وجود واجب بوده و باو نیازمند است و متقوم به او بوده، بدون او، استقلالی ندارد.

موجودی که چنین صفاتی و خصوصیتانی دارد همان عقل است که از لحاظ ذات و فعل مجزء از ماده است و از وجود واجب بالذات بدون واسطه، متأخر بوده و در مرتبه وجود بر سایر مراتب وجود، مقدم‌تر می‌باشد.

عقل چون مجزء است پس متکثر نمی‌شود به تكثر افرادی زیرا کثرت افرادی امر خارج از ماهیت بوده، غرض مفارق برای ماهیت می‌باشد و بدیهی است لحوق شی مفارق نیاز به ماده دارد و در نتیجه هر ماهیتی که افراد کثیری دارد مادی است و به عکس نقیض هر ماهیت غیر مادی که از لحاظ وجود مجزء می‌باشد متکثر نمی‌شود پس هر مجزءی نوعش منحصر در فردی می‌باشد.

پس کثرت حاصل در نشأت بعد از عقل بر یکی از دو وجه تصور می‌شود:

وجه اول: کثرت طولی و حصول کثرت به ملاحظه طول است.

وجه دوم: کثرت غرضی یعنی حصول کثرت به ملاحظه غرض.

این مطالب یاد شده در بالا، در متن درس توضیح داده شده است مراجعه نمایید.

عقول غرضی را «ارباب انواع» و «مُثُل افلاطونی» نامیده‌اند.

اشراقیون این نظریه «مُثُل افلاطونی» را پذیرفته‌اند و مرحوم ملاصدرا نیز این

نظریه را پسندیده و سه دلیل برای اثبات آن اقامه کرده است.

و مرحوم استاد علامه این سه دلیل را در متن درس نقل می‌کند سپس هر یک را مورد نقادی قرار داده و اشکالات آنها را ذکر می‌کند و قاعده امکان اشرف را توضیح بیشتر داده مورد ارزیابی قرار میدهد مراجعه کنید و در آخر درس دو نتیجه مطرح می‌کند توضیح مطالب و تفصیل آنها همه در متن درس ذکر گردیده مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- چرا از ذات واجب بالذات افاضه نمی‌گردد جز موجود واحد بسیطی بنام عقل؟ بیان کنید.
- ۲- آیا موجود مجزّد کثرت افرادی دارد یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۳- کثرت طولی و غرضی به چه معنا است؟
- ۴- اصطلاح «ارباب انواع» و «مُثُل افلاطونی» را توضیح دهید.
- ۵- دلیل اول صدرالمتهالین برای اثبات «مُثُل افلاطونی» را ذکر و اشکال مرحوم استاد علامه را نیز بیان نمایید.
- ۶- دلیل دوم صدرالمتهالین برای اثبات «مُثُل افلاطونی» را توجیه کرده، ایراد مرحوم استاد علامه را در این مورد بیان نمایید.
- ۷- صدرالمتهالین با قاعده امکان اشرف، استدلال بر صحت «مُثُل افلاطون» نموده است. آن قاعده را توضیح و روش استدلال را بیان و اشکال وارد بر آن را ذکر نمایید.
- ۸- مرحوم استاد علامه بر صحت قاعده امکان اشرف بصورت واضح‌تری استدلال نموده است، آن استدلال را توضیح دهید.
- ۹- مرحوم استاد علامه در آخر درس دو نتیجه از مطالب پیشین خود گرفته است آن دو نتیجه را بیان کنید.

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالسُّتُونَ

(٦٨)

الفصل الحادى والعشرون

في عالم المثال

و يُسَمَّى أَيْضاً الْبَرُزْخُ، لِتَوَسُّطِهِ بَيْنَ الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ وَعَالَمِ الْمَادَّةِ وَالطَّبِيعَةِ، وَهُوَ كَمَا ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ، مَرْتَبَةٌ مِنَ الْوُجُودِ مُجَرَّدَةٌ عَنِ الْمَادَّةِ دُونَ أَنْارِهَا مِنَ الْكَمِّ وَالْكِيفِ وَالْوَضْعِ وَتَحْوِهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ، وَالْعِلَّةُ الْمَوْجِدَةُ لَهُ هُوَ آخِرُ الْعُقُولِ الطَّوَلِيَّةِ الْمُسَمَّيِ عَقْلاً فَقَلاً عِنْدَ الْمُشَاطِينَ وَبَعْضُ الْعُقُولِ الْغَرَضِيَّةِ عِنْدَ الْأَشْرَاقِيِّينَ.

و فِيهِ أَمْثَلَةُ الصُّورِ الْجَوْهَرِيَّةِ الَّتِي هِيَ جِهَاتُ الْكَثْرَةِ فِي الْعَقْلِ الْمُنْفِصِ لِهَذَا الْعَالَمِ الْمُتَنَقِّلِ بَعْضُهَا لِبَعْضٍ بَهَيْئَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُفْسَدَ اخْتِلَافُ الْهَيْئَاتِ الْوَاحِدَةِ الشَّخْصِيَّةِ الَّتِي لِمُجَوَّهَرِهِ، مِثَالُ ذَلِكَ أَنَّ جَمْعاً كَثِيراً مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ مِثْلاً يَتَصَوَّرُونَ بَعْضُ مَنْ لَمْ يَرَوْهُ مِنَ الْمَاضِينَ، وَ إِنَّمَا سَمِعُوا أَسْمَهُ وَ شَبَّهُوا مِنْ سَبَرَتِهِ، كُلٌّ مِنْهُمْ يُمَثِّلُهُ فِي نَفْسِهِ بَهَيْئَةً مُنَاسِبَةً لِمَا يَقْدَرُهُ عَلَيْهِ بِمَا عِنْدَهُ مِنْ صِفَتِهِ وَ أَنْ غَايَرَتِ الْهَيْئَةُ الَّتِي لَهُ عِنْدَ غَيْرِهِ.

و لِهَذِهِ السَّبْكَةِ قَسَمُوا الْمِثَالَ إِلَى خِيَالٍ مُتَفَصِّلٍ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ مُسْتَقِلٌّ عَنِ النُّفُوسِ الْجَزْئِيَّةِ الْمُتَخَيَّلَةِ وَ خِيَالٍ مُتَّصِلٍ قَائِمٍ بِالنُّفُوسِ الْجَزْئِيَّةِ الْمُتَخَيَّلَةِ.

عَلَى أَنَّ فِي مُتَخَيَّلَاتِ النُّفُوسِ صُوراً جَزَاقِيَّةً لَا تَنَاسَبُ فِعْلَ الْحَكِيمِ وَ فِيهَا نِسْبَةٌ إِلَى دُعَابَاتِ الْمُتَخَيَّلَةِ.

الفصل الثاني والعشرون

في العالم المادي

وهو العالم المحسوس أخص مراتب الوجود، و يتميز عن العالمين: عالم العقل و عالم المثال، بتعلق الصور فيه ذاتاً و فعلاً أو فعلاً بالمادة و توقُّفها على الاستعداد.

فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أول الوجود بالقوة، ثم يخرج إلى الفعلية بالتدريج، و ربما عاقبها من كمالها عائق، فالعلل فيها مترابطة متتابعة.

وقد عثرت الأبحاث العلمية الطبيعية والرياضية إلى هذه الأيام على شيء كثير من أجزاء هذا العالم و النسب التي بينها و النظام الجاري فيها. و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وقد تبين في الأبحاث السابقة أن عالم المادة بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال واحد سيال في ذاته متحرك في جوهره و يشابهه في ذلك الأعراض، والغاية التي تنهي إليها هذه الحركة العامة هي التجرد على ما تقدمت الإشارة إليه في مرحلة القوة و الفعل. و إذا كان هذا العالم حركة و متحركاً في جوهره سيلاناً و سيالاً في وجوده و كان هويته عين التجرد و التغير لانسياً يطرء عليه التجدد و التغير صَحَّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزهه عن التجدد و التغير.

فالعامل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدد متغير، لا أنه جعل الشيء متجدداً متغيراً و بذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

الفصل الثالث والعشرون

في حدوث العالم

قَدْ تَحَقَّقَ فِيمَا تَقَدَّمَ مِنْ مَبَاحِثِ الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ أَنَّ كُلَّ مَا هِيَ مُمَكِّنَةٌ مَوْجُودَةٌ مُسَبَّوْقَةٌ
 بِالْوَجُودِ يَعْدَمُ ذَاتِيَّ قَبْلَ حَادِثِهِ حَدُوثًا ذَاتِيًّا وَالْعَدَمُ السَّابِقُ عَلَى وُجُودِهَا يَحْدُثُ مُتَتَرِّعٌ عَنْ
 عِلَّتِهَا الْمَوْجِدَةِ لَهَا فَيُحْيِي مُسَبَّوْقَةَ الْوُجُودِ بِوُجُودِ عِلَّتِهَا مُتَأَخِّرَةً عَنْهَا.
 وَإِذَا كَانَ الْمُبْتَدَأُ الْأَوَّلُ لِكُلِّ وَجُودٍ إِمْكَانِيٍّ، سِوَاهُ كَانَ مَادِيًّا أَوْ مُجَوِّدًا، عَقْلِيًّا أَوْ غَيْرَ
 عَقْلِيٍّ هُوَ الْوَاجِبُ لِذَاتِهِ تَعَالَى، فَكُلُّ مُمَكِّنٍ مَوْجُودٌ حَادِثٌ ذَاتًا بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ، وَبِمَجْمُوعِ
 الْمُمَكِّنَاتِ الْمُسَمَّيَةِ بِعَالَمِ الْإِمْكَانِ وَبِمَا سِوَى الْبَارِي تَعَالَى لَيْسَ شَيْئًا وَزَاءَ أَجْزَائِهِ، فَحُكْمُهُ
 حُكْمُ أَجْزَائِهِ، فَالْعَالَمُ بِمَجْمِيعِ أَجْزَائِهِ حَادِثٌ ذَاتًا مُسَبَّوْقٌ بِالْوُجُودِ بِوُجُودِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ.
 فَهَذَا إِذَا لَوِ اغْمَضْنَا عَنْ الْمَاهِيَاتِ وَقَصَرْنَا النَّظَرَ فِي الْوُجُودِ بِمَا أَنَّهُ الْحَقِيقَةُ الْأَصْلِيَّةُ،
 وَجَدْنَا الْوُجُودَ مُنْقَسِمًا إِلَى وَاجِبٍ لِذَاتِهِ قَائِمٌ بِذَاتِهِ مُسْتَقِلٌّ فِي تَحَقُّقِهِ وَثَبُوتِهِ وَتُمَكِّنُ مَوْجُودٌ
 فِي غَيْرِهِ رَابِطٌ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ، كَانَ كُلُّ وَجُودٍ إِمْكَانِيٍّ مُسَبَّوْقًا بِالْوُجُودِ
 الْوَاجِبِ حَادِثًا هَذَا التَّحَوُّلُ مِنَ الْحُدُوثِ وَحُكْمُ مَجْمُوعِ الْوُجُودَاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ حُكْمُ أَجْزَائِهِ،
 فَالْمَجْمُوعُ حَادِثٌ بِحُدُوثِهِ.

فَهَذَا لِعَالَمِ الْمَادَّةِ وَالطَّبِيعَةِ حَدُوثًا آخَرَ يُخَصُّهُ وَهُوَ الْحُدُوثُ الزَّمَانِيُّ،
 تَقْوِيدُهُ أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ أَنَّ عَالَمَ الْمَادَّةِ مُتَحَرِّكٌ بِجَوْهَرِهِ وَمَا
 يَلْحَقُ بِهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ، سَيَأَلُ وَجُودًا، مُتَجَدِّدًا بِالْهَوِيَّةِ، سَالِكٌ بِذَاتِهِ مِنَ التَّقْصِصِ إِلَى الْكَمَالِ،
 مُتَحَوِّلٌ مِنَ الْقُوَّةِ، مُنْقَسِمٌ إِلَى حَدُودٍ، كُلُّ حَدِّ مِنْهَا فَعْلِيَّةٌ لِسَابِقِهِ قُوَّةٌ لِلآخِقِهِ، ثُمَّ لَوْ قَسِمَ هَذَا

الْحَدِّ بِعَيْنِهِ كَانَ كُلُّهَا حَدَثٌ بِالْإِتِّسَامِ حَدٌّ كَانَ فَعِلِيَّةٌ لِسَابِقِهِ قُوَّةٌ لِلْآخِئِهِ.
وَإِنَّ هَذِهِ الْحَرَكَةَ الْعَاقِبَةَ تَرَسِّمُ امْتِدَاداً كَيْمَيّاً كُلُّهَا فَرَضَ مِنْهُ قِطْعَةً انْتَسَنَتْ إِلَى قَبْلِ وَ
بَعْدِ، وَكَذَا كُلُّ قَبْلِ مِنْهُ وَبَعْدِ يَنْقَسِبَانِ إِلَى قَبْلِ وَبَعْدِ، مِنْ غَيْرِ وَقُوفٍ عَلَى حَدٍّ مَا ذَكَرَ فِي
الْحَرَكَةِ الَّتِي تَرَسِّمُهُ، وَإِنَّمَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِمْتِدَادَيْنِ أَنَّ الَّذِي لِلْحَرَكَةِ مِنْهُمُ وَالَّذِي لِهَذَا الْإِمْتِدَادِ
الْعَارِضِ لَهَا مَتَعَيْنٌ، نَظِيرُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيلِيِّ.

وَهَذَا الْإِمْتِدَادُ الَّذِي يَرَسِّمُهُ جَوْهَرُ الْعَالَمِ بِحَرَكَتِهِ هُوَ الزَّمَانُ الْعَالَمُ الَّذِي بِهِ تَسْتَقْدَرُ
الْحَرَكَاتُ وَتَتَعَيَّنُ النِّسَبُ بَيْنَ الْحَوَادِثِ الطَّبِيعِيَّةِ بِالطُّولِ وَالْقَصَرِ وَالْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ، وَ
قَبْلِيَّتُهُ هِيَ كَوْنُهُ قُوَّةً لِلْفَعْلِيَّةِ الَّتِي تَلِيهِ وَبَعْدِيَّتُهُ هِيَ كَوْنُهُ فَعْلِيَّةً لِلْقُوَّةِ الَّتِي تَلِيهِ.

فَكُلُّ قِطْعَةٍ مِنْ قِطْعَاتِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ الْعَاقِبَةِ الْمُمْتَدَّةِ أَخَذْنَاهَا وَجَدْنَاهَا مَسْبُوقَةً بِعَدَمِ
زَمَانِيٍّ، لِكُونِهَا فَعْلِيَّةً مَسْبُوقَةً بِقُوَّةٍ، فَهِيَ خَادِعَةٌ بِحُدُوثِ زَمَانِيٍّ، وَبِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْقِطْعَاتِ
وَالْأَجْزَاءِ لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ الْقِطْعَاتِ وَالْأَجْزَاءِ، فَحَكْمَةُ حَكْمِهَا، وَهُوَ خَادِعٌ زَمَانِيٌّ بِحُدُوثِهَا
الزَّمَانِيٍّ، فَعَالَمُ الْمَادَّةِ وَالطَّبِيعَةِ خَادِعٌ زَمَانِيّاً، هَذَا.

وَأَمَّا مَا صَوَّرَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ، يَعْنِي مَا سَوَى الْبَارِي سُبْحَانَهُ، زَمَاناً
بِالْبِنَاءِ عَلَى اسْتِحَالَةِ الْقَدَمِ الزَّمَانِيٍّ فِي الْمُمْكِنِ، وَمُحْضَلُهُ أَنَّ الْوُجُودَاتِ الْإِمْكَانِيَّةَ مُنْقَطِعَةً
مِنْ طَرَفِ الْبِدَايَةِ، فَلَا مَوْجُودَ قَبْلُهَا إِلَّا الْوَاجِبُ تَعَالَى، وَالزَّمَانُ ذَاهِبٌ مِنَ الْجَانِبَيْنِ إِلَى غَيْرِ
الْتَّهْيَاةِ، وَصَدْرُهُ خَالٍ عَنِ الْعَالَمِ وَذَيْلُهُ مَشْغُولٌ بِهِ طَرَفٌ لَهُ.

فَفِيهِ أَنَّ الزَّمَانَ نَفْسَهُ مَوْجُودٌ مُمَكِّنٌ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى فَلْيَجْعَلْ مِنَ الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ
فَعْلُهُ تَعَالَى، وَعِنْدَ ذَلِكَ لَيْسَ وَرَاءَ الْوَاجِبِ وَفَعْلِهِ أَمْرٌ آخَرُ، فَلَا قَبْلَ حَتَّى يَسْتَقَرَّ فِيهِ عَدَمُ
الْعَالَمِ اسْتِقْرَارَ الْمَظْرُوفِ فِي طَرَفِهِ.

عَلَى أَنَّ الْقَوْلَ بِلَا تَنَاهَى الزَّمَانِ أَوَّلًا وَآخِرًا يَنَاقِضُ قَوْلَهُمْ بِاسْتِحَالَةِ الْقَدِيمِ الزَّمَانِيٍّ
مُضَافاً إِلَى أَنَّ الزَّمَانَ كَمُ عَارِضٍ لِلْحَرَكَةِ الْعَاقِبَةِ بِالْجِسْمِ وَ عَدَمُ تَنَاهِيهِ يُلَازِمُ عَدَمَ تَنَاهِي
الْأَجْسَامِ وَحَرَكَاتِهَا وَهُوَ قَدَّمَ الْعَالَمَ الْمُنَاقِضَ لِقَوْلِهِمْ بِحُدُوثِهِ.

وَقَدْ نَفَضَ بَعْضُهُمْ عَنْ إِشْكَالِ لَزُومِ كَوْنِ الزَّمَانِ لَا رَاجِئاً وَلَا مَعْلُولاً لِلوَاجِبِ بِأَنَّ
الزَّمَانَ أَمْرٌ اِغْتِيَابِيٌّ لَا بَأْسَ بِالْقَوْلِ بِكَوْنِهِ لَا رَاجِئاً وَلَا مَعْلُولاً لِلوَاجِبِ.

وَفِيهِ أَنَّهُ يَسْتَوِي جِبْتُنِ الْقَوْلِ بِمَحْدُوثِ الْعَالَمِ وَقَدَمِهِ زَمَانًا، إِذْ لَا حَقِيقَةَ لِلزَّمَانِ.
وَتَفْصِي عَنْهُ آخَرُونَ بِأَنَّ الزَّمَانَ إِنْتِزَاعِيٌّ مُنْتَزِعٌ مِنَ الْوُجُودِ الْوَاجِبِيِّ، تَعَالَى عَنْ
ذَلِكَ.

وَأَعْتَرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا زِمَهُ عُرُوضُ التَّغْيِيرِ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِيَّةِ.
وَاجِبٌ عَنْهُ بَأَنَّا لَا نَسْلِمُ وَجُوبَ الْمُطَابَقَةِ بَيْنَ الْمُنْتَزِعِ وَالْمُنْتَزِعِ عَنْهُ، وَأَنْتَ خَيْرٌ بِأَنَّهُ
إِلْتِزَامٌ بِالسُّفُسَةِ.

الفصل الرابع والعشرون

في دوام الفيض

قد تبين في الأبحاث السابقة أنَّ قدرته تعالى هي مبدئيه للإيجاد وعليته لما سواه، و هي عين الذات المتعالية، و لازم ذلك دوام الفيض و استمرار الرحمة و عدم انقطاع العطية.

و لا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنَّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء، و كل جزء حادث مسبوق بالعدم، و لا تكرر في وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار و الأكوار، لعدم الدليل عليه.

وما قيل: إنَّ الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها، و كذلك كليات العناصر والأنواع الأصلية المادية دائمة الوجود نظراً إلى أنَّ عللها مفارقة آبية عن التغير. يدفعه عدم دليل يدل على كون هذه العلل تامة منحصرة غير متوقفة في تأثيرها على شرائط و معدات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تشابه الحلقة في أدوارها. على أنَّ القول بالأفلاك و الأجرام غير القابلة للتغير و غير ذلك كانت أصولاً موضوعة من الهيئة و الطبيعيات القديمتين، و قد انفسخ اليوم هذه الآراء. ثم الكتاب و الحمد لله في سادس محرم الحرام من سنة الف و ثلاثمائة و خمس و تسعين من الهجرة النبوية و الصلاة على محمد و آله.

درس شخصیت و هشتم

(۶۸)

فصل بیست و یکم

در عالم مثال

«عالم مثال» را عالم برزخ^(۱) نیز می‌نامند برای واسطه بودن آن، بین عالم عقل و عالم ماده و طبیعت.

عالم مثال همانطور که سابقاً گذشت مرتبه‌ای از وجود بوده مجزود از ماده (و جرم آن) می‌باشد و لکن آثار ماده از کم و کیف و وضع و نحو اینها از اعراض را دارد و علت ایجاد کننده آن، آخرین عقول طولیه که بنام «عقل فعال» نامیده می‌شود نزد فلاسفه مشاء و برخی از عقول فرضی، نزد فلاسفه اشراق می‌باشد.

در عالم مثال، صورتهای جوهری وجود دارند، صور جوهریه‌ای که جهات کثرت عالم عقلی، اقاضه کننده عالم مادی را تشکیل میدهند درحالیکه برخی از این صور، در رابطه با برخی دیگر بر شکل‌های مختلف ظاهر می‌شوند بدون اینکه اختلاف هیئت‌ها، وحدت شخصیه‌ای را که برای جوهر این عالم هست، فاسد کرده، باطل نماید.

۱- سورة مؤمنون آیه ۱۰۰ (... وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ بِرْزُخٍ اِلٰى يَوْمٍ يُنْفَكُوْنَ یعنی «پشت سر آنان برزخی است که برانگیخته شوند» (شارح)

مثال صور جوهری موجود در عالم مثال این است که جمع کثیری از افراد انسان مثلاً تصوّر می‌کنند برخی از گذشتگان را که اصلاً آنها را ندیده‌اند و تنها اسم آنها و سیرت آنها را شنیده‌اند و هر یک از این افراد در نفس خود، آنها را به هیئت و شکلی تجسم می‌کند و آنرا مناسب با آنچه که نزد او است از صفات آنها، تصوّر کرده و مشخص می‌نماید گرچه این هیئت تصویر شده، با هیئت تصویر شده نزد غیر، مغایرت داشته باشد.

و برای همین نکته (که گفتیم که جمع کثیری از انسانها، برخی از گذشتگان را تصوّر می‌کنند بدون اینکه اصلاً آنها را دیده باشند ...) فلاسفه، عالم مثال را بدو قسم: خیال منفصل قائم به نفس و مستقل از نفوس جزئیّه^(۱) متخیله و خیال متصل قائم به نفوس جزئیّه متخیله، تقسیم کرده‌اند.

دلیل دیگر بر تحقق و وجود خیال متصل، آن است که در میان صور خیالی انسان، صورتهای گزافی بدون هدف وجود دارد که مناسب یا فعل حکیم نیست و در این متخیلات، نسبتی است به مزاح‌ها و شوخی‌های آمیخته با خیال (که «دعابات متخیله» نامیده می‌شود).

۱- مراد از نفوس جزئیّه انسانیّه و بشریّه در مقابل کلیّه فلکیّه است (اخوان ج ۳ ص ۲۸)، کشاف می‌نویسد: «نفس کلی نفس مدبّر عرش را گویند» در رسائل اخوان ج ۲ ص ۱۱۳: «نفس کلی و روح عالم است». (شارح)

فصل بیست و دوم

در عالم مادی

عالم مادی، عالم محسوس بوده، اخس (یعنی پست‌ترین) مراتب وجود می‌باشد و از دو عالم عقل و عالم مثال، متمیز می‌گردد به اینکه صور، در عالم ماده از لحاظ ذات و فعل، یا فعل تنها، متعلق به ماده گردیده و نیز صور، متوقف بر استعداد (در ماده برای صور) می‌باشد. پس کمالاتی که برای انواع ماده است در اوائل وجود، به صورت بالقوه است سپس از قوه به تدریج بسوی فعلیت حرکت می‌کند و چه بسا مانعی و عائقی از کمال این ماده جلوگیری می‌کند پس در عالم ماده علل با یکدیگر مزاحم و مانع یکدیگر می‌گردند و بحث‌های علم طبیعی و ریاضی در دوران‌های اخیر با اجزاء کثیر این عالم ماده و نسبت‌های موجود بین این اجزاء و نظام مادی، برخورد علمی کرده و آنها را کشف و یافته است و در عین حال شاید مجهول‌های این عالم ماده، به مراتب بیشتر از معلوم‌ها و کشفیات آن باشد^(۱).

در بحث‌های سابق روشن گردید که عالم ماده، در عین اینکه بین اجزاء آن، ارتباط و اتصال وجود دارد در عین حال واحد سیالی در ناتش بوده و متحرک در جوهرش می‌باشد و بدنبال حرکت در جوهر، اعراض آن در حرکت بوده، آن را متابعت می‌نماید و غرض و غایتی که این حرکت عام، به آن منتهی می‌گردد، همان تجزّد است (یعنی اشیاء مادی با حرکت جوهری و بدنبال آن حرکت در غرض، بسوی تجزّد از ماده حرکت می‌کند) همانطور که در

۱- برای کسب اطلاع بیشتر در این مورد «انسان موجود ناشناخته» تألیف «الکسیس کارل» مراجعه کنید. (شارح)

مرحله قوه و فعل در این کتاب به آن اشاره گردید (مراجعه کنید).

و چون این عالم ماده همین، حرکت است و در جوهر خویش متحرک و وجودش یک وجود سیال بوده، جریان و سیلان دارد و چون هویت این عالم، عین تجدد و تغیر است نه اینکه شی‌ای است که تجدد و تغیر بر آن عارض می‌گردد از این رو ارتباط عالم ماده با علت ثابتی که منزه از تجدد و تغیر است براساس صحیحی قرار می‌گیرد.^(۱)

پس جاعلی که وجود ثابت دارد آنچه را که او در ذاتش متجدد و متغیر است جمل (و ایجاد) کرده است.

نه اینکه شی‌ء را متجدد و متغیر جمل کرده است (یعنی ذات شی‌ای داشته باشیم و جلی به آن متعلق شده و این ذات، تجدد و تغیری داشته و جمل دیگری به آن متعلق شده باشد و در حقیقت دو جمل نیست یکی جمل ذات و دیگری جمل ذات بصورت متجدد و متغیر، بلکه تنها جمل شی‌ای که در ذاتش متغیر و متجدد است).

با این نکته (اخیر) اشکال استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث بقدیم که اشکال معروفی است حل می‌گردد (دقت کنید).

فصل بیست و سوم

در حدوث عالم^(۱)

در مباحث قدّم و حدوث روشن گردید که هر ماهیت ممکن که دارای وجود است و وجودش مسبوق و متأخر به عدم ذاتی می‌باشد و این ماهیت، حادث است بحدوث ذاتی و عدم سابق بر وجودش بحدّ وجودش از علّتی که او را ایجاد کرده، انتزاع گردیده پس وجود ماهیت مسبوق به وجود علّتش بوده، متأخر از آن می‌باشد.

چون مبدأ اوّل برای حدوث هر موجود ممکن، خواه مادی یا مجرد، خواه عقلی یا غیر عقلی عبارت از واجب بالذات است پس هر ممکن موجودی، نسبت به واجب لذاته، حدوث ذاتی دارد و مجموع ممکن‌ها که بنام «عالم امکان» و «ماسوی الله» نامیده می‌شود شی‌ای وراء اجزایش نیست پس حکم مجموع ممکن‌ها، همان حکم اجزاء آن می‌باشد پس عالم بر جمیع اجزایش، حادث ذاتی بوده، یعنی وجودش متأخر از وجود واجب لذاته می‌باشد.

حال اگر از ماهیات صرف‌نظر کنیم و نظر خود را در وجود از این جهت که وجود حقیقت اصیلی است محدود کنیم وجود را می‌یابیم منقسم به واجب لذاته که قائم بذات خویش بوده و در تحقق و ثبوتش مستقل، و به ممکن‌الوجود که وجودش در غیر خودش بوده و وجود رابطی داشته، قائم به غیر خودش می‌باشد و حدوثش حادث ذاتی می‌باشد و حکم مجرد وجودات در عالم امکان، حکم اجزاء وجود امکانی را دارد پس مجموع وجودهای عالم

۱- آسفار ج ۵ ص ۱۹۲ و ص ۲۴۸ و ج ۷ ص ۲۸۲ و ص ۲۳۱ - قیسات ص ۲۲۶ - ص ۲۳۸ و ص ۲۵ و ص ۴۶۰ (شارح)

امکان، حادث است بحدوث وجود امکانی.

حدوث زمانی

برای عالم ماده و طبیعت، حدوث دیگری است مخصوص آن، و آن حدوث زمانی است.

بیان مطلب اینکه در مباحث قوه و فعل گذشت که جوهر عالم ماده و به تبع آن ملحق به آن أغراضش، همه متحرک بوده، از لحاظ وجود، سیال و از لحاظ هویت، متجدد می‌باشد. همه عالم ماده (از جوهر و عرضش) از نقص بسوی کمال در حرکت است و از قوه بسوی فعلیت، سیال بوده، منقسم بحدودی می‌گردد و هر حذی از حدود فعلیت برای حذ سابقش بوده و قوه برای لاحق آن، بطوریکه اگر فرض کنیم این حذ بعینه قابل قسمت بوده هر مقداری که با این انقسام، حذی پدید می‌آید همان نیز فعلیت برای حذ سابقش بوده و قوه برای لاحقش محسوب می‌گشت.

و این حرکت عاقله، امتداد کمی را ترسیم می‌کند که هر مقدار از این امتداد کمی، به عنوان قطعه‌ای فرض شود منقسم به قبل و بعد می‌گردد و همچنین هر قبل و بعدی منقسم به قبل و بعدی دیگر می‌شود، بدون اینکه در حذی متوقف شود.

و این، درست مثل آنچه که ذکر شد در حرکت (خاضی) که امتداد را ترسیم می‌کند می‌باشد تنها فرق بین این دو امتداد، این است که امتدادی که برای حرکت است مبهم می‌باشد ولی امتدادی که برای این امتداد عارض بر حرکت است متعین می‌باشد نظیر فرق بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی.

پیدایش زمان:

امتدادی که جوهر عالم با حرکت خودش آنرا ترسیم می‌کند، همان زمان عافی است که حرکات، به آن متعین و اندازه‌گیری می‌شود و نسب و روابط بین حوادث طبیعی، بطول زمان و کوتاهی آن و قبلیت زمان و بعدیت آن، تعین پیدا می‌کند و قبلیت زمان، همان بودن

زمان قوه برای فعلیتی که بعد قوه، واقع می‌گردد و بعدیت زمان، بودن زمان فعلیت برای قوای که این فعلیت بدنال آن، واقع می‌شود پس هر قطعه‌ای از قطعات این حرکت عاقله دارای امتداد را اگر اخذ کنیم می‌یابیم آن قطعه را مسبوق (و متأخر) بعدم زمانی، زیرا این قطعه از حرکت، فعلیت داشته، مسبوق به قوه می‌باشد پس آن قطعه از حرکت، حادث بحدوث زمانی می‌باشد و مجموع این قطعات و اجزاء جز خود قطعات و اجزاء، چیز دیگری نیست پس حکم مجموع قطعات، همان حکم خود قطعات و اجزاء آن می‌باشد پس، مجموع قطعات، حادث زمانی است به حدوث زمانی که برای خود قطعات و اجزاء آن، وجود دارد پس، عالم ماده و طبیعت، حادث است به حدوث زمانی.

حدوث زمانی نزد متکلمین

تصویر حدوث زمانی برای عالم یعنی «ماسوی‌الله» نزد متکلمین مبنی است بر محالیت قدم زمانی در ممکن.

و محصل آن اینکه وجودهای امکانی از طرف بدایت و ابتداء منقطع است پس هیچ موجود قبل این وجودهای ممکن نیست جز واجب بالذات و زمان از دو جانب (ابتداء و انتهاء) به غیرمتناهی می‌رود ابتداء زمان و صدر آن، از عالم، خالی است و ذیل و نهایت زمان، مشغول بعالم بوده و ظرف آن می‌باشد.

اشکال بر مبنای متکلمین

خود زمان، موجود ممکن و مخلوق واجب بالذات بوده، جزو عالمی است که فعل واجب بالذات می‌باشد در این صورت وری واجب بالذات و فعلش چیز دیگری نیست پس قبلی، وجود ندارد تا عدم عالم در آن، مستقر گردد بنحو استقرار مظلوف در ظرفش. علاوه بر این، قول بعدم تناهی زمان از ابتداء و انتهاء با قول خود متکلمین به محالیت قدیم زمانی، تناقض دارد (و کیفیت تناقض روشن است).

علاوه بر اینها، زمان کمی است که بر حرکت قائم بر جسم، عارض است و عدم تناهی

زمان با عدم تناهی اجسام و حرکات آنها، ملازم است و عدم تناهی اجسام و حرکات آنها به معنای قدیم بودن عالم است که با قول متکلمین بحدوث عالم، مناقض است.

برخی از متکلمین خواسته‌اند از اشکال لزوم بودن زمان نه واجب و نه معلول واجب بالذات، خود را خلاص کنند و اینگونه زمان را تصویر کرده که زمان، امر اعتباری است پس مانی نیست از اینکه زمان، نه واجب باشد و نه معلول واجب.

این نوع خلاصی از اشکال، صحیح نیست زیرا لازم می‌آید که قول بحدوث زمانی بودن عالم، و قدم آن هر دو مساوی باشند زیرا زمان، امر اعتباری بوده، برای آن حقیقتی نیست.

برخی دیگر از اشکال مزبور چنین پاسخ داده‌اند که زمان، امر انتزاعی است یعنی از وجود واجب لذاته انتزاع گردیده است.

این پاسخ از اشکال مزبور نیز، مورد اعتراض واقع شده است به اینکه لازمه بودن زمان امر انتزاعی از واجب بالذات، این است که تغییر برای ذات واجب، عارض شود و آن نیز محال است.

از این اعتراض نیز پاسخ گفته‌اند به اینکه وجوب مطابقت بین امر انتزاع شده (منتزع) و بین آنچه از آن انتزاع شده (منتزع عنه) را قبول نداریم (پس مانی نیست که منتزع، حادث بوده، تغییر در آن راه داشته باشد اما منتزع عنه، قدیم بوده، در آن تغییر، راه نداشته باشد) اما خواننده آگاه و خبیر خوب می‌داند که نفی وجوب مطابقت بین منتزع و منتزع عنه، خالی از سفسطه نیست (یعنی مقدمات بیان آن، وهمی و خیالی است).

فصل بیست و چهارم

در دوام فیض واجب بالذات^(۱)

در مباحث گذشته واضح گردید که قدرت خداوند، مبدئیت او، برای ایجاد علّیت او برای ماسوای واجب می‌باشد و نیز قدرت، عین ذات متعالی است و لازمة این، دوام فیض و استمرار رحمت و عدم انقطاع عطیة وجود او است.

از این گفتار لازم نمی‌آید که عالم طبیعت، دائمی و قدیم) باشد زیرا مجموع (عالم طبیعت) جز، اجزاء آن چیزی نیست و هر جزء حادثه مسبوق بعدم می‌باشد و در وجود عالم تکویری نیست چنانکه قائلین به «ادوار و اکوار» به آن معتقدند زیرا دلیلی بر تکرر وجود عالم موجود نیست.

پس آنچه گفته‌اند که افلاک و اجرام علوی، وجود آنها به اشخاص شان، دائمی است و هم‌چنین کلیات عناصر و انواع اصلی مادی، وجود دائمی دارند از این جهت که علل آنها که ار قبیل مفارق می‌باشند از تغییر، ایاء دارد، مدفوع است به اینکه دلیلی وجود ندارد بر اینکه این علل، علل تامة و منحصر بوده و در تأثیرش متوقف نبوده، بر شرائط و معناتی که برای ما مجهول بوده، و با اختلاف آنها، معلول‌ها هم مختلف می‌گردند پس خلقت در ادوارش (یکنواخت و) متشابه نیست علاوه بر این، قول به اینکه افلاک و اجرام، غیر قابل تغییرند و غیر اینها از مطالب و اصولی که علماء قدیم علم طبیعی، آنها را به عنوان اصول موضوعه اخذ کرده بودند، همه آنها در قرن حاضر با پیشرفت علوم از اساس باطل شده و جزء اوهام گشته است.

خلاصه درس شصت و هشتم:

عالم مثال مرتبه‌ای از وجود بوده، مجرد از ماده و جرم آن می‌باشد ولیکن آثار ماده از کم و کیف و وضع و نحو اینها از اعراض را دارد.

علت ایجاد کننده آن، عقل فعال، آخرین عقل از عقول طولیه می‌باشد.

فلاسفه عالم مثال را بدو قسم: خیال منفصل قائم به نفس و مستقل از نفوس جزئیّه متخیله و خیال متصل قائم به نفوس جزئیّه متخیله تقسیم کرده‌اند توضیح آن در متن درس ذکر گردیده است.

عالم مادی، عالم محسوس بوده، پست‌ترین مراتب وجود می‌باشد.

ویژگیهای این عالم و فرق این عالم با عالم مثال و عقل در متن درس توضیح داده شده است. - هر ممکن موجودی نسبت به واجب لذاته حدوث ذاتی دارد و مجموع ممکن‌ها که بنام «عالم امکان» و «ماسوی الله» نامیده می‌شود شی‌ای ورای اجزائش نیست پس مجموع وجودهای عالم امکان حادث به حدوث وجود امکانی برای عالم ماده و طبیعت حدوث دیگری است و آن حدوث زمانی است بیان مطلب در متن درس ذکر گردیده است. اثبات حدوث زمانی نزد متکلمین مبنی است بر محالیت قدم زمانی در ممکن.

مرحوم استاد علامه بعد از توضیح نظر متکلمین بر مبنای آنان اشکالاتی وارد کرده است و در آخر درس این مطلب، مطرح گردیده که فیض واجب بالذات استمرار دارد زیرا قدرت او که مبدأیت برای ماسوی الله دارد عین ذات او است و لازمه این مطلب، دوام فیض و استمرار رحمت و عدم انقطاع محضه وجود او است و این گفتار به این معنی نیست که عالم طبیعت، دائمی و قدیم می‌باشد، پس ادعاء قدمت افلاک و اجرام سماوی و علوی مردود است به توضیح مرحوم استاد علامه در ذیل درس از ماده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- عالم مثال یا عالم برزخ چگونه عالمی است؟ و اقسام آنرا نیز ذکر کنید.
- ۲- عالم مادی را تعریف کنید و فرق بین این عالم و عالم مثال و عقل را توضیح دهید.
- ۳- حدوث ذاتی عالم را توضیح دهید.
- ۴- حدوث زمانی به چه معنا است؟ آیا عالم، حادث زمانی است یا نه؟ در هر صورت توضیح دهید.
- ۵- زمان را تعریف نمائید و عقیده متکلمین را در حادث بودن عالم به حدوث زمانی ذکر نمائید و اشکال مرحوم استاد علامه را در این خصوص بیان کنید.
- ۶- فیض واجب الوجود در عالم آفرینش، استمرار دارد میدانید چرا؟ بیان کنید، آیا دوام فیض الهی موجب این است که عالم طبیعی، دائمی و قدیم باشد یا نه؟ در هر صورت بیان کنید.

فهرست منابع تحقیقاتی استاد علامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمة:

- ۱- الهیات شفا مقاله چهارم فصل اول - مقاله ششم فصل دوم و فصل آخر
- ۲- رسائل
- ۳- النجاة
- ۴- اشارات
- ۵- عیون الحکمة
- این چهار منبع از آثار و تألیفات حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا ملقب به حجة الاسلام معروف به شیخ‌الرئیس از حکمای فخام و اطبای اسلام متولد سال ۳۷۰ هـ ق مطابق ۹۸۰ میلادی و متوفای در بخارا در سن ۵۸ سالگی ۵۴۲ هـ ق و در حدود ۱۳۱ نوشته اصیل و ۱۱۱ اثر از وی بیادگار مانده است.
- ۶- اسفار ج ۱ و ۲
- ۷- مبدأ و معاد
- ۸- تعلیقه بر الهیات شفا
- این سه اثر اخیر از تألیفات مرحوم محمد فرزند ابراهیم بن یحیی شیرازی ملقب به صدرالذین و صدرالمتهین از اکابر فلاسفه و حکمای قرن یازدهم هجری متوفای ۱۰۵۰ هـ ق.
- ۹- قبسات تألیف محقق داماد میر محمد باقر حسینی استرآبادی اصفهانی متوفای ۱۰۴۱ هـ ق
- ۱۰- التحصیل تألیف حکیم ابوالحسن بهمنیار آذربایجانی از شاگردان ابوعلی سینا متوفای ۴۵۸ هـ ق.
- ۱۱- حکمة الاشراق

۱۲- مطارحات

۱۳- تلویحات

این سه کتاب از تألیفات مرحوم شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حسین مکنی به ابوالفتح در قریه سهرورد در زنجان متولد و او را شیخ اشراق می‌نامند

۱۴- سوارقُ الإلهام فی شرح تجرید الکلام تألیف مرحوم مولی عبدالزاق علی بن الحسین لاهیجی قمی شاگرد صدرالدین شیرازی متوفای سال ۱۰۵۱ هـ ق.

۱۵- فصوصُ الحکم فصل هشتم تألیف ابونصر فارابی از فلاسفه و حکماء و اطباء بزرگ اسلامی متولد سال ۲۶۰ هـ ق در قریه ویسج قرب فاراب و وفات وی در دمشق بسال ۳۳۹ هـ ق در سنّ هشتاد سالگی. کتب ابونصر از شروح و رسائل و کتب مستنقل ۱۰۲ کتاب می‌باشد - برای توضیح بیشتر به منابع معتبر: طبقات الاطباء ۲۷۷ و حبیب‌السیر جلد اول ص ۳۰۵ و روضات‌الجنان - و لغت‌نامه دهخدا به تحقیق با ارزش مرحوم بدیع‌الزمان فروز نوثر ترجمه احوال و آثار ابونصر فارابی ۱۰۰ ماده ابونصر ص ۹۰۱ تا ۹۰۶ مراجعه نمائید.

۱۶- شرح منظومه و حاشیه بر اسفار هر دو از تألیفات مرحوم هادی بن مهدی سبزواری متولد سال ۱۲۱۲ هـ ق، متوفای ۱۲۸۹ هـ ق

۱۷- رساله نفسیه تألیف سید فضل‌الله حامد حسینی متولد سال ۸۷۱ هـ ق

۱۸- تعلیفه مرحوم استاد علامه طباطبائی بر اسفار ج ۳

۱۹- مقاومات تألیف علامه ابی منصور حسن بن سدیدالدین یوسف بن علی بن مطهر حلّی متوفای ۷۲۷ هـ ق

۲۰- مباحث مشرقیه تألیف امام فخرالدین رازی. از فحول حکما و علماء شافعی - جامع علوم عقلی و نقلی متولد سال ۵۴۴ هـ ق و متوفای روز شنبه عید فطر سال ۶۰۶ هـ ق و ۳۳ اثر علمی و کلامی و اصولی و فقهی از انسان بیادگار مانده است (سبحانه الادب ج ۳ ص ۱۹۳-۱۹۴ - لغت‌نامه دهخدا جلد فاء تحت عنوان فخر رازی ص ۷۸-۷۹.

۲۱- اساس التوحید تألیف مرحوم میرزا مهدی اُشتیانی.

سایر آثار شارح:

- ۱- شرح بدايةالحکمه چاپ دانشگاه الزهراء چاپ سوم.
 - ۲- حقوق خانواده در اسلام ۲ ج.
 - ۳- بلاهای اجتماعی قرن ما با همکاری جمعی از دانشمندان حوزه علمیه قم.
 - ۴- زن و انتخابات با همکاری جمعی از دانشمندان حوزه علمیه قم.
 - ۵- نظام اخلاقی اسلام از انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 - ۶- بررسی نظام اخلاقی اسلام از انتشارات دارالعلم.
 - ۷- نسل نو و خطر اعتیاد « « «
 - ۸- طلاق یا فاجعه انحلال خانواده. چاپ چهارم از انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 - ۹- چرا مذهب شیعه را انتخاب کردم؟ چاپ دوم
 - ۱۰- سیمای اسلام قم - از انتشارات بنیاد امام مهدی (عجل الله).
 - ۱۱- بررسی آخرین فرضیه‌های تکامل (داروین و ...)
 - ۱۲- نقش یهود در مبارزه با اسلام.
 - ۱۳- أنفال یا ثروتهای عمومی. چاپ دانشگاه الزهراء.
 - ۱۴- ولایة الحاکم الشرعی و ابعادها. (بازبان عربی) چاپ کنگره شیخ مفید (ره)
 - ۱۵- امروز و فردای انقلاب اسلامی ایران با همکاری جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم
- اسفند سال ۱۳۵۹
- ۱۶- رساله‌های گوناگون متعدد فقهی و اصولی و تفسیری، عربی و فارسی که آماده چاپ می‌باشد، و مقداری از آنها بصورت پلی‌کپی تکثیر شده و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است. و نیز مقالات متنوعی که پیرامون موضوعات مختلف اسلامی، که در مجله وزین مکتب اسلام از حوزه علمیه قم و سایر نشریات علمی از جمله مجله علمی و پژوهشی دانشگاه الزهراء چاپ و منتشر شده است.