تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

آموزش فلسفه جلد دوم

استاد محمد تقى مصباح يزدى

# بخش چهارم

## درس سى و يكم - علت و معلول

شامل:

 مقدمه ، مفهوم علت و معلول ، كيفيت آشنايى ذهن با اين مفاهيم ، تقسيمات علت

### مقدمه

با پذيرفتن كثرت در موجودات اين سؤال پيش مى آيد كه آيا موجودات مختلف ارتباطى با يكديگر دارند يا نه و آيا وجود برخى از آنها متوقف بر وجود بعضى ديگر هست يا نه و اگر هست چند نوع وابستگى وجودى داريم و احكام و ويژگيهاى هر كدام چيست .

اما اگر كسى كثرت حقيقى موجودات را نپذيرفت چنانكه ظاهر كلام صوفيه همين است ديگر جايى براى بحث درباره ارتباط وجودى ميان موجودات متعدد باقى نمى ماند چنانكه بحث درباره ساير تقسيمات وجود و موجود هم موردى نخواهد داشت .

در مبحث سابق اشاره كرديم كه اثبات تشكيك خاصى در وجود متوقف بر اصولى است كه بايد در مبحث علت و معلول ثابت شود اينك وقت آن فرا رسيده كه به مسائل مربوط به علت و معلول بپردازيم و اصول نامبرده را نيز ثابت كنيم ولى قبل از پرداختن به اين مطالب بايد توضيحى پيرامون مفهوم علت و معلول و كيفيت آشنايى ذهن با آنها بدهيم

### مفهوم علت و معلول

واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص بكار مى رود مفهوم عام علت عبارت است از موجودى كه تحقق موجود ديگرى متوقف بر آن است هر چند براى تحقق آن كافى نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودى كه براى تحقق موجود ديگرى كفايت مى كند .

به عبارت ديگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودى كه تحقق يافتن موجود ديگرى بدون آن محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودى كه با وجود آن تحقق موجود ديگرى ضرورت پيدا مى كند .

چنانكه ملاحظه مى شود اصطلاح اول اعم از اصطلاح دوم است زيرا شامل شروط و معدات و ساير علل ناقصه هم مى شود بخلاف اصطلاح دوم و توضيح علت تامه و ناقصه و ساير اقسام علت خواهد آمد .

نكته اى را كه بايد خاطر نشان كنيم اين است كه موجود وابسته معلول تنها از همان جهت وابستگى و نسبت به موجودى كه وابسته به آن است معلول ناميده مى شود نه از جهت ديگر و نه نسبت به موجود ديگر همچنين علت از همان جهتى كه موجود ديگرى وابسته به آن است و نسبت به همان موجود علت ناميده مى شود نه از هر جهت و نسبت به هر موجودى .

مثلا حرارت از آن جهت كه وابسته به آتش است و نسبت به علت خودش معلول است نه از جهت ديگر و آتش از آن جهت كه منشا پيدايش حرارت مى شود و نسبت به همان حرارت ناشى از آن علت است نه از جهت ديگر بنابراين منافاتى ندارد كه يك موجود معين نسبت به يك چيز علت و نسبت به چيز ديگرى معلول باشد و حتى منافاتى ندارد كه حرارتى كه معلول آتش خاصى است علت براى پيدايش آتش ديگرى بشود چنانكه منافاتى ندارد

كه يك موجود علاوه بر حيثيت عليت يا حيثيت معلوليت داراى حيثيتهاى ديگرى باشد كه با مفاهيم ديگرى بيان مى شوند مثلا آتش علاوه بر حيثيت عليت داراى حيثيتهاى ديگرى است كه مفاهيم جوهر جسم تغيير پذير و ... از آنها حكايت مى كنند و هيچكدام از آنها عين حيثيت عليت آن نيست.

### كيفيت آشنايى ذهن با اين مفاهيم

با توضيحى كه درباره مفهوم علت و معلول داده شد روشن گرديد كه اين مفاهيم از قبيل مفاهيم ماهوى و معقولات اولى نيستند و چنان نيست كه در خارج موجودى داشته باشيم كه ماهيت آن عليت يا معلوليت باشد همچنين مفاهيم مزبور از قبيل معقولات ثانيه منطقى نيز نيستند زيرا صفت براى موجودات عينى واقع مى شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجى است پس اين مفاهيم از قبيل معقولات ثانيه فلسفى هستند و بهترين شاهدش اين است

كه براى انتزاع آنها بايد دو موجود را با يكديگر مقايسه كرد و حيثيت وابستگى يكى از آنها را به ديگرى در نظر گرفت و تا اين ملاحظه انجام نگيرد اين مفهومها انتزاع نمى شوند چنانكه اگر كسى هزاران بار آتش را ببيند ولى آن را با حرارت ناشى از آن مقايسه نكند و رابطه آنها را با يكديگر در نظر نگيرد نمى تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد .

اكنون اين سؤال مطرح مى شود كه اساسا ذهن ما از كجا با اين مفاهيم آشنا شده و به وجود چنين رابطه اى بين موجودات پى برده است . بسيارى از فلاسفه غربى پنداشته اند كه مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن يا تعاقب دو پديده بطور منظم بدست مى آيد يعنى هنگامى كه مى بينيم آتش و حرارت پيوسته با يكديگر يا پى در پى تحقق مى يابند مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع مى كنيم و در حقيقت محتواى اين دو مفهوم چيزى بيش از همزمانى يا پى در پى آمدن منظم دو پديده نيست .

ولى اين پندار نادرستى است زيرا در بسيارى از موارد دو پديده منظما با هم يا پى در پى تحقق مى يابند در حالى كه هيچكدام از آنها را نمى توان علت ديگرى بحساب آورد چنانكه نور و حرارت در لامپ برق هميشه با هم پديد مى آيند و روز و شب همواره پى در پى بوجود مى آيند ولى هيچكدام از آنها علت پيدايش ديگرى نيست . (١) ممكن است گفته شود هنگامى كه پديده اى را مورد آزمايشهاى مكرر قرار مى دهيم و مى بينيم كه بدون موجود ديگرى تحقق نمى يابد در اين صورت مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع مى كنيم .

ولى مى دانيم كه آزمايشگران پيش از اقدام به انجام آزمايش معتقدند كه ميان پديده ها رابطه عليت برقرار است و هدفشان از آزمايش اين است كه علتها و معلولهاى خاص را بشناسند و بفهمند چه چيزى علت پيدايش چه پديده اى است پس سؤال به اين صورت مطرح مى شود كه ايشان قبل از انجام دادن آزمايش از كجا به مفهوم علت و معلول پى برده اند و از كجا دانسته اند كه در ميان موجودات چنين رابطه اى وجود دارد تا بر اساس آن در صدد كشف روابط خاص على و معلولى برآيند .

بنظر مى رسد كه انسان نخستين بار اين رابطه را در درون خود و با علم حضورى مى يابد و مثلا ملاحظه مى كند كه فعاليتهاى روانى و تصميم گيريها و تصرفاتى كه در مفاهيم و صورتهاى ذهنى مى كند كارهايى است كه از خودش سر مى زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش مى باشد در حالى كه وجود خودش وابسته به آنها نيست و با اين ملاحظه است كه مفهوم علت و معلول را انتزاع مى كند و سپس آنها را به ساير موجودات تعميم مى دهد.

### تقسيمات علت

وابستگى موجودى به موجود ديگر بصورتهاى مختلفى تصور مى شود مثلا پيدايش صندلى از يك سوى وابسته به چوبى است كه از آن ساخته مى شود و از سوى ديگر به نجارى كه آن را مى سازد و از جهتى به دانش و هنرى كه نجار دارد و نيز به انگيزه اى كه بايد براى ساختن آن داشته باشد و متقابلا براى علت هم اقسامى را مى توان در نظر گرفت و چون احكام همه علتها يكسان نيست لازم است پيش از پرداختن به بيان قوانين عليت و احكام علت و معلول اقسام علت و اصطلاحات آنها را يادآور شويم تا هنگام بررسى مسائل مربوطه دچار خلط و اشتباه نشويم .

براى علت بمعناى عامش يعنى هر موجودى كه موجود ديگرى به نحوى وابسته به آن است تقسيماتى را مى توان در نظر گرفت كه مهمترين آنها از اين قرار است

### علت تامه و ناقصه

 علت يا بگونه اى است كه براى تحقق معلول كفايت مى كند و وجود معلول متوقف بر چيز ديگرى جز آن نيست و بعبارت ديگر با فرض وجود آن وجود معلول ضرورى است و در اين صورت آن را علت تامه مى نامند و يا بگونه اى است كه هر چند معلول بدون آن تحقق نمى يابد ولى خود آن هم به تنهايى براى وجود معلول كفايت نمى كند و بايد يك يا چند چيز ديگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت يابد و در اين صورت آن را علت ناقصه مى گويند .

### بسيط و مركب

 از نظر ديگر مى توان علت را به بسيط و مركب تقسيم كرد علت بسيط مانند مجرد تام "خداى متعال" و جوهرهاى عقلانى كه بايد در جاى خودش اثبات شود و علت مركب مانند علتهاى مادى كه داراى اجزاء مختلفى مى باشند .

### علت بى واسطه و با واسطه

 از نظر ديگر مى توان علت را به بى واسطه و با واسطه تقسيم كرد مثلا تاثير انسان را در حركت دست خودش مى توان بى واسطه دانست و تاثير او را در حركت قلمى كه بدست دارد با يك واسطه و در نوشته اى كه مى نويسد با دو واسطه و بر معنايى كه در ذهن خواننده پديد مى آيد با چند واسطه شمرد .

### علت انحصارى و جانشين پذير

 گاهى علت پيدايش يك معلول موجود معينى است و معلول مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمى آيد و در اين صورت علت مزبور را علت منحصره مى خوانند و گاهى معلولى از چند چيز على البدل بوجود مى آيد و وجود يكى از آنها براى پيدايش آن ضرورت دارد چنانكه حرارت گاهى در اثر جريان الكتريكى در سيم برق و گاهى در اثر حركت و گاهى هم در اثر فعل و انفعالات شيميايى پديد مى آيد و در اين صورت علت را جانشين پذير مى نامند .

### علت داخلى و خارجى

 علت گاهى بگونه اى است كه با معلول متحد مى شود و در ضمن وجود آن باقى مى ماند مانند عناصرى كه در ضمن وجود گياه يا حيوان باقى مى ماند در اين صورت آن را علت داخلى مى نامند و گاهى وجود آن خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر كه خارج از وجود مصنوعش مى باشد و در اين صورت آن را علت خارجى مى گويند .

### علت حقيقى و اعدادى

 علت گاهى به موجودى اطلاق مى شود كه وجود معلول وابستگى حقيقى به آن دارد بگونه اى كه جدايى معلول از آن محال است مانند عليت نفس براى اراده و صورتهاى ذهنى كه نمى توانند جداى از نفس تحقق يابند و يا باقى بمانند و در اين صورت آن را علت حقيقى مى نامند و گاهى به موجودى اطلاق مى شود كه در فراهم آوردن زمينه پيدايش معلول مؤثر است ولى وجود معلول وابستگى حقيقى و جدايى ناپذير به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در اين صورت آن را علت اعدادى و يا معد مى خوانند .

### مقتضى و شرط

 گاهى پيدايش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و كيفيت خاصى است در اين صورت ذات علت را مقتضى يا سبب و حالت و كيفيت لازم را شرط مى نامند . نيز گاهى شرط را بر چيزى كه موجب پيدايش حالت مزبور مى شود اطلاق مى كنند چنانكه نبودن مانع از تاثير را شرط عدمى مى خوانند . شروط نيز به دو دسته تقسيم مى شوند يكى شرط فاعليت فاعل يعنى چيزى كه بدون آن فاعل نمى تواند كار خود را انجام دهد و در واقع مكمل فاعليت او است مانند تاثير علم در افعال اختيارى انسان و ديگرى شرط قابليت قابل يعنى چيزى كه بايد در ماده تحقق يابد تا قابل دريافت كمال جديدى از فاعل شود چنانكه جنين بايد واجد شرايط خاصى شود تا روح در آن دميده گردد .

### علت مادى و صورى و فاعلى و غائى

 تقسيم معروف ديگرى براى علت هست كه آن را بر اساس استقراء به چهار قسم تقسيم مى كنند يكى علت مادى يا عنصرى كه زمينه پيدايش معلول است و در ضمن آن باقى مى ماند مانند عناصر تشكيل دهنده گياه دوم علت صورى كه عبارت است از صورت و فعليتى كه در ماده پديد مى آيد و منشا آثار جديدى در آن مى گردد مانند صورت نباتى و اين دو قسم از اقسام علل داخلى هستند و مجموعا وجود معلول را تشكيل مى دهند .

قسم سوم علت فاعلى است كه معلول از آن پديد مى آيد مانند كسى كه صورت را در ماده ايجاد مى كند و چهارم علت غائى است كه انگيزه فاعل براى انجام دادن كار مى باشد مانند هدفى كه انسان براى افعال اختيارى خودش در نظر مى گيرد و براى رسيدن به آن كارهايش را انجام مى دهد و اين دو قسم اخير از اقسام علل خارجى بشمار مى روند . بديهى است كه علت مادى و علت صورى مخصوص معلولهاى مادى مركب از ماده و صورت است و اساسا اطلاق علت بر آنها خالى از مسامحه نيست .

لازم به تذكر است كه علت فاعلى دو اصطلاح دارد يكى فاعل طبيعى كه در طبيعيات بنام علت فاعلى شناخته مى شود و منظور از آن منشا حركت و دگرگونيهاى اجسام است و ديگرى فاعل الهى كه در الهيات مورد بحث واقع مى شود و منظور از آن موجودى است كه معلول را به وجود مى آورد و به آن هستى مى بخشد و مصداق آن فقط در ميان مجردات يافت مى شود زيرا عوامل طبيعى فقط منشا حركات و دگرگونيهايى در اشياء مى شوند و هيچ موجود طبيعى نيست كه موجود ديگرى را از نيستى به هستى بياورد .

در ميان فاعلهاى الهى و ايجاد كننده فاعلى كه خودش نياز به ايجاد كننده نداشته باشد بنام فاعل حق اختصاص مى يابد و مصداق آن منحصر به ذات مقدس الهى مى باشد . نكته اى را كه بايد در پايان اين درس خاطر نشان كنيم اين است كه همه تقسيمات علت به استثناء تقسيم اخير تقسيمى عقلى و داير بين نفى و اثبات است و همه آنها بصورت قضيه منفصله حقيقيه بيان مى شود و اما مقتضى و شرط در واقع دو قسم خاص از علت ناقصه مى باشند و نبايد آنها را بعنوان تقسيم مستقلى تلقى كرد .

خلاصه

١- موجودى كه وابسته به موجود ديگرى است و بدون آن تحقق نمى يابد معلول و طرف وابستگى آن علت ناميده مى شود .

٢- علت اصطلاح اخصى دارد و آن عبارت است از موجودى كه براى تحقق موجود ديگرى كافى باشد و وجود معلول بواسطه آن ضرورت پيدا كند .

٣- علت و معلول دو عنوان متضايف هستند كه در رابطه خاص و نسبت به طرف اضافه خودشان صدق مى كنند و چيزى كه علت براى چيز ديگرى است مى تواند در رابطه ديگر و نسبت به موجود سومى معلول باشد چنانكه شخص واحدى نسبت به يك فرد پدر و نسبت به فرد ديگرى فرزند است .

٤- مفهوم علت و معلول از معقولات ثانيه فلسفى است و چنان نيست كه ماهيت موجودى عليت يا معلوليت باشد .

٥- بعضى از فلاسفه غربى پنداشته اند كه مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن يا تعاقب منظم دو پديده انتزاع مى شود و اساسا محتواى آنها چيزى بيش از تقارن و تعاقب منظم نيست .

٦- براى ابطال اين پندار همين بس كه بسيارى از پديده ها همواره با هم يا پى در پى بوجود مى آيند در حالى كه هيچكدام علت براى ديگرى نيستند .

٧- ممكن است منشا انتزاع اين دو مفهوم را تجاربى بدانند كه وابستگى پديده اى را به پديده ديگر اثبات مى كنند

٨- ولى اين وجه هم صحيح نيست زيرا علاوه بر اينكه تجارب حسى چيزى را بيش از تقارن يا تعاقب دو پديده ثابت نمى كنند تجربه كنندگان هم قبل از اقدام به آزمايش از وجود اصل اين رابطه آگاه هستند و تجارب علمى را براى تشخيص مصاديق علت و معلول انجام مى دهند .

٩- انسان نخستين بار مصداق علت و معلول را در درون خودش با علم حضورى مى يابد و از مقايسه آنها با يكديگر مفهوم علت و معلول را انتزاع مى كند و سپس آنها را به ساير موجودات تعميم مى دهد .

١٠- اگر علت براى وجود معلول كافى باشد آن را علت تامه و در غير اين صورت آن را علت ناقصه مى نامند .

١١- اگر علت داراى اجزائى باشد مركب و در غير اين صورت بسيط خواهد بود .

١٢- اگر علت مستقيما در پيدايش معلول مؤثر باشد بى واسطه و در غير اين صورت با واسطه خواهد بود .

١٣- علتهايى كه مى توانند على البدل در پيدايش معلول مؤثر باشند جانشين پذير و در غير اين صورت انحصارى ناميده مى شوند .

١٤- علتى كه جزء معلول باشد داخلى و گر نه خارجى مى باشد .

١٥- علتى كه بايد همواره با معلول باشد علت حقيقى و علت قابل انفكاك علت اعدادى يا معد ناميده مى شود .

١٦- اگر موجودى تنها در حالت و وضعيت خاصى بتواند مؤثر واقع شود آن را مقتضى يا سبب و حالت مزبور را شرط مى خوانند و گاهى واژه شرط بر چيزى كه موجب پيدايش وضعيت لازم مى شود نيز اطلاق مى گردد همچنين نبودن مانع از تاثير را شرط عدمى مى نامند .

١٧- اگر وضعيت لازم بايد در فاعل بوجود بيايد آن را شرط فاعليت فاعل مى گويند و اگر بايد در ماده مورد تاثير پديد آيد آن را شرط قابليت قابل مى خوانند .

١٨- علت مادى و علت صورى همان ماده و صورت در مركبات جسمانى هستند كه وقتى نسبت به مجموع سنجيده شوند نام علت بر آنها اطلاق مى شود به اين لحاظ كه هر يك از آنها در پيدايش كل مؤثر است .

١٩- علت فاعلى همان منشا پيدايش معلول است و منظور از آن در طبيعيات منشا حركت و دگرگونى اجسام و در الهيات منشا وجود مى باشد و فاعلى كه وجودش نيازمند به فاعل ديگرى نباشد فاعل حق ناميده مى شود .

٢٠- علت غائى همان هدف و انگيزه اى است كه فاعل را وادار به انجام دادن كار مى كند

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- در اين باره توضيح بيشترى در درس سى و پنجم خواهد آمد .

## درس سى و دوم - اصل عليت

شامل:

 اهميت اصل عليت ، مفاد اصل عليت ، ملاك احتياج به علت

### اهميت اصل عليت

همانگونه كه در درس نهم بيان شد محور همه تلاشهاى علمى را كشف روابط على و معلولى بين پديده ها تشكيل مى دهد و اصل عليت بعنوان يك اصل كلى و عام مورد استناد همه علومى است كه درباره احكام موضوعات حقيقى بحث مى كنند و از سوى ديگر كليت و قطعيت هر قانون علمى مرهون قوانين عقلى و فلسفى عليت است و بدون آنها نمى توان هيچ قانون كلى و قطعى را در هيچ علمى به اثبات رسانيد و اين يكى از مهمترين نيازهاى علوم به فلسفه مى باشد .

بعضى از كسانى كه منكر اصالت عقل و احكام عقلى مستقل از تجربه هستند و يا اساسا براى مسائل فلسفى و متافيزيكى ارزش علمى و يقينى قائل نيستند تلاش مى كنند كه اعتبار اصل عليت را از راه تجربه ثابت نمايند اما چنانكه بارها اشاره شده اينگونه تلاشها بيهوده و نازا است زيرا از سويى اثبات وجود حقيقى براى اشياء عينى و خارج از نفس مرهون اصل عليت است و بدون آن راهى براى اثبات حقايق عينى باقى نمى ماند و هميشه جاى اين شبهه وجود خواهد داشت كه از كجا فراسوى ادراكات و صور ذهنى حقايقى وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گيرد و از سوى ديگر اثبات مطابقت ادراكات با اشياء خارجى بعد از پذيرفتن آنها نيازمند به قوانين فرعى عليت است و مادامى كه اين قوانين به ثبوت نرسيده باشد جاى اين شبهه باقى است كه از كجا ادراكات و پديده هاى ذهنى ما مطابق با اشياى خارجى باشند تا بتوان از راه آنها حقايق خارجى را شناخت و سرانجام با شك در قوانين عليت نمى توان كليت و قطعيت نتايج تجربه را اثبات كرد و اثبات قوانين عليت از راه تجربه مستلزم دور است يعنى كليت نتايج تجربه متوقف بر قوانين عليت است و فرض اين است كه مى خواهيم آن قوانين را از راه تعميم نتايج تجربه و كليت آنها ثابت كنيم .

به ديگر سخن استفاده از تجربه در صورتى ممكن است كه وجود اشياء مورد تجربه ثابت باشد و نتايج تجربه هم بطور قطعى شناخته شود و اين هر دو متوقف بر پذيرفتن اصل عليت قبل از اقدام به تجربه است زيرا در صورتى كه آزمايشگر به اصل عليت معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمايش اثبات كند نمى تواند وجود حقيقى اشياء مورد تجربه را احراز نمايد چون در پرتو اين اصل است كه ما از راه وجود معلول پديده هاى ادراكى به وجود علت آنها اشياء خارجى پى مى بريم چنانكه در درس بيست و سوم توضيح داده شد و نيز تا به كمك قوانين عليت ثابت نشود كه علت پديده هاى ادراكى مختلف و متغير و حاكى از ابعاد و اشكال گوناگون اشياء مادى متناسب با آنها است نمى توانيم صفات و ويژگيهاى اشياء مورد تجربه را بطور قطعى و يقينى بشناسيم تا درباره نتايج تجربه هاى مربوط به آنها قضاوت كنيم گذشته از اينها نهايت چيزى كه از تجارب حسى بدست مى آيد تقارن يا تعاقب منظم دو پديده در حوزه تجربه هاى انجام يافته است ولى چنانكه دانستيم تقارن يا تعاقب پديده ها اعم از عليت است و از راه آنها نمى توان رابطه عليت را اثبات كرد و سرانجام اين اشكال باقى مى ماند كه تجربه حسى هر قدر هم تكرار شود نمى تواند امكان تخلف معلول را از علت نفى كند يعنى همواره اين احتمال وجود خواهد داشت كه در موارد تجربه نشده معلولى بدون علت تحقق يابد يا اينكه با وجود علت معلول آن تحقق نيابد يعنى تجربه حسى از اثبات رابطه كلى و ضرورى بين دو پديده هم عاجز است چه رسد به اينكه قانون كلى عليت را در مورد همه علل و معلولات اثبات نمايد .

از اين روى كسانى مانند هيوم كه عليت را بمعناى تقارن يا تعاقب دو پديده دانسته اند راهى براى رهايى از اين شكوك و شبهات ندارند و به همين جهت اينگونه مسائل فلسفى را لاينحل قلمداد كرده اند و همچنين كسانى كه گرايشهاى پوزيتويستى دارند و تنها به داده هاى حواس اكتفاء مى كنند نمى توانند هيچ قانون كلى و قطعى را در هيچ علمى اثبات كنند .

بنابراين لازم است توضيح بيشترى پيرامون مفاد اصل عليت و ارزش و اعتبار آن داده شود.

### مفاد اصل عليت

اصل عليت عبارت است از قضيه اى كه دلالت بر نيازمندى معلول به علت دارد و لازمه اش اين است كه معلول بدون علت تحقق نيابد اين مطلب را مى توان در قالب قضيه حقيقيه به اين شكل بيان كرد هر معلولى محتاج به علت است و مفاد آن اين است كه هرگاه معلولى در خارج تحقق يابد نيازمند به علت خواهد بود و هيچ موجودى نيست كه وصف معلوليت را داشته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد پس وجود معلول كاشف از اين است كه علتى آن را بوجود آورده است .

اين قضيه از قضاياى تحليلى است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش بدست مى آيد زيرا مفهوم معلول چنانكه توضيح داده شد عبارت است از موجودى كه وجود آن متوقف بر موجود ديگر و نيازمند به آن باشد پس مفهوم موضوع معلول مشتمل بر معناى احتياج و توقف و نياز به علت است كه محمول قضيه مزبور را تشكيل مى دهد و از اين روى از بديهيات اوليه و بى نياز از هر گونه دليل و برهانى است و صرف تصور موضوع و محمول براى تصديق به آن كفايت مى كند .

اما اين قضيه دلالتى بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمى توان اثبات كرد كه در جهان هستى موجود نيازمند به علت وجود دارد زيرا قضيه حقيقيه در حكم قضيه شرطيه است و بخودى خود نمى تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات كند و بيش از اين دلالتى ندارد كه اگر موجودى به وصف معلوليت تحقق يافت ناچار علتى خواهد داشت .

اين اصل را مى توان بصورت ديگرى بيان كرد كه دلالت بر وجود مصاديق موضوع در خارج داشته باشد مانند اين شكل معلولهايى كه در خارج وجود دارند نيازمند به علت مى باشند اين قضيه را نيز مى توان از قضاياى بديهى دانست زيرا منحل به دو قضيه مى شود كه يكى همان قضيه سابق و از بديهيات اوليه است و ديگرى قضيه اى كه دلالت بر وجود معلولاتى در خارج دارد و آن هم با علم حضورى به معلولات درونى بدست مى آيد يعنى از قضاياى وجدانى و بديهى مى باشد .

ولى اين قضيه هم نمى تواند مصاديق معلول را تعيين كند و همين اندازه دلالت دارد كه موجوداتى در خارج هستند كه داراى عنوان معلول بوده نيازمند به علت مى باشند اما كداميك از موجودات خارجى داراى چنين عنوان و حكمى هستند از خود اين قضيه بدست نمى آيد .

به هر حال شناختن مصاديق علت و معلول جز آنچه با علم حضورى درك مى شود بديهى نيست و احتياج به برهان دارد و نخست بايد اوصاف علت و معلول را تعيين كرد و با تطبيق آنها بر موجودات خارجى مصاديق علت و معلول را در ميان آنها تشخيص داد .

بعضى از فلاسفه غربى كه مفاد اصل عليت را درست درنيافته اند پنداشته اند كه مفاد آن اين است كه هر موجودى نيازمند به علت است و از اين روى به گمان خودشان در برهانى كه بر اساس اصل عليت براى اثبات وجود خداى متعال اقامه شده مناقشه كرده اند كه طبق اصل مزبور خدا هم بايد آفريننده اى داشته باشد غافل از اينكه موضوع اصل عليت موجود بطور مطلق نيست بلكه موجود معلول است و چون خداى متعال معلول نيست نيازى هم به علت و آفريننده نخواهد داشت

### ملاك احتياج به علت

فلاسفه اسلامى بحثى را تحت عنوان ملاك احتياج به علت مطرح كرده اند كه نتيجه آن تعيين موضوع براى اصل عليت است و حاصل آن اين است .

اگر موضوع اين قضيه موجود بطور مطلق باشد معنايش اين است كه موجود از آن جهت كه موجود است نياز به علت دارد و لازمه اش اين است كه هر موجودى نيازمند به علت باشد ولى چنين مطلبى نه تنها بديهى نيست بلكه دليلى هم ندارد و بالاتر آنكه برهان بر خلاف آن داريم زيرا براهينى كه وجود خداى متعال را اثبات مى كنند بيانگر اين مطلب هستند كه موجود بى نياز از علت هم وجود دارد پس موضوع قضيه مزبور مقيد است اكنون بايد ببينيم كه قيد آن چيست .

متكلمين پنداشته اند كه قيد آن حادث است يعنى هر موجودى كه حادث باشد و در يك زمانى موجود نباشد و بعد بوجود بيايد نيازمند به علت خواهد بود و از اين روى موجود قديم را منحصر به خداى متعال دانسته اند و چنين استدلال كرده اند كه اگر موجودى ازلى باشد و سابقه عدم نداشته باشد نيازى ندارد كه موجود ديگرى آن را بوجود بياورد .

در برابر ايشان فلاسفه معتقدند كه قيد موضوع در قضيه ياد شده ممكن است يعنى هر موجودى كه ذاتا امكان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نيازمند به علت خواهد بود و كوتاه بودن يا دراز بودن عمرش او را بى نياز از علت نمى سازد بلكه هر قدر عمرش طولانى تر باشد نياز بيشترى به علت خواهد داشت و اگر فرض شود كه عمر آن بى نهايت باشد نيازش هم به علت بى نهايت خواهد بود بنابراین عقلا محال نيست كه موجود معلولى قديم باشد .

ولى بايد دانست امكانى كه بعنوان قيد موضوع و ملاك احتياج به علت ذكر شده صفت ماهيت است و بقول فلاسفه ماهيت است كه خود بخود اقتضائى نسبت به وجود و عدم ندارد و به ديگر سخن نسبتش به وجود و عدم يكسان است و بايد چيز ديگرى آن را از حد تساوى خارج سازد و آن چيز همان علت است و از اين روى ملاك احتياج به علت را امكان ماهوى قلمداد كرده اند .

اما اين بيان با اصالت ماهيت سازگار است و كسانى كه قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است كه تكيه گاه بحثهاى فلسفى خود را وجود قرار دهند و به همين جهت است كه صدرالمتالهين فرموده است كه ملاك احتياج معلول به علت نحوه وجود آن است و بعبارت ديگر فقر وجودى و وابستگى ذاتى بعضى از وجودها ملاك احتياج آنها به وجود غنى و بى نياز مى باشد پس موضوع قضيه مزبور موجود فقير يا موجود وابسته خواهد بود و هنگامى كه مراتب تشكيكى وجود را در نظر بگيريم كه هر مرتبه ضعيفترى وابسته به مرتبه قويتر است مى توانيم موضوع قضيه را موجود ضعيف قرار دهيم و ملاك احتياج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانيم .

با دقت در بيان صدرالمتالهين بدست مى آيد كه اولا رابطه عليت را بايد در ميان وجود علت و وجود معلول جستجو كرد نه در ماهيت آنها و اين همان نتيجه طبيعى قول به اصالت وجود است بر خلاف كسانى كه پنداشته اند كه علت ماهيت معلول را محقق مى سازد و يا آن را متصف به موجوديت مى كند و به اصطلاح جعل به ماهيت تعلق مى گيرد و يا به اتصاف ماهيت به وجود و اين هر دو قول مبتنى بر اصالت ماهيت است و با ابطال آن جايى براى اينگونه نظرها باقى نمى ماند .

ثانيا معلوليت و وابستگى معلول ذاتى؛ وجود آن است و وجود وابسته هيچگاه مستقل و بى نياز از علت نخواهد شد و بعبارت ديگر وجود معلول عين تعلق و وابستگى به علت هستى بخش است و بر اين اساس است كه وجود عينى به دو قسم مستقل و رابط تقسيم مى شود و اين همان مطلب نفيسى است كه قبلا به آن اشاره كرده ايم و آن را از ارزشمندترين ثمرات حكمت متعاليه دانسته ايم و در اين مبحث بايد به تبيين آن بپردازيم .

خلاصه

١- اصل عليت اصلى عقلى و متافيزيكى است و از راه تجربه بدست نمى آيد .

٢- استفاده از تجربه در صورتى ممكن است كه وجود اشياء مورد تجربه يقينى باشد و شناخت دقيق آنها نيز ميسر باشد و اثبات يقينى اين دو مطلب نيازمند به قبول اصل عليت و قوانين فرعى آن است .

٣- از سوى ديگر تجربه تنها مى تواند تقارن يا تعاقب پديده ها را در قلمرو خودش اثبات نمايد ولى نه عليت مساوى با تقارن يا تعاقب است و نه با تجربه مى توان امكان تصادف را در خارج از حوزه اشياء تجربه شده نفى كرد .

٤- بنابراين كسانى كه عليت را بمعناى تقارن يا تعاقب پديده ها دانسته اند و همچنين كسانى كه گرايش پوزيتويستى دارند نمى توانند هيچ قانون كلى و قطعى را ثابت كنند .

٥- اين قضيه كه هر معلولى نيازمند به علت است قضيه اى تحليلى و از بديهيات اوليه و بى نياز از برهان است .

٦- وجود موجود معلول و وابسته را مى توان فى الجمله با علم حضورى دريافت و با تركيب كردن مفاد آن با قضيه بالا قضيه بديهى ديگرى به اين مضمون بدست آورد معلولاتى كه در خارج وجود دارند نيازمند به علت هستند .

٧- اما هيچكدام از اين دو قضيه نمى توانند مصاديق علت و معلول را تعيين كنند .

٨- بعضى پنداشته اند كه موضوع اصل عليت مطلق موجود است و از اين روى بر برهان علة العلل خرده گرفته اند كه طبق اصل عليت بايد خدا هم آفريننده اى داشته باشد غافل از اينكه موضوع اصل مزبور موجود معلول است نه مطلق موجود .

٩- متكلمين موضوع اين قضيه را موجود حادث گرفته اند و موجود قديم را منحصر به خداى متعال دانسته اند به گمان اينكه اگر موجودى هميشه باشد نيازى به ايجاد كننده نخواهد داشت .

١٠- فلاسفه معتقدند كه موضوع اصل مزبور موجود ممكن است و بر اين اساس هر موجود ذى ماهيتى را محتاج به علت مى دانند هر چند از نظر زمانى قديم باشد .

١١- صدرالمتالهين ملاك احتياج به علت را فقر وجودى دانسته موضوع اصل عليت را موجود فقير شمرده است و اين بيانى است كه با اصالت وجود سازگار است .

١٢- لازمه بيان مزبور اين است كه اولا رابطه عليت در وجود دانسته شود نه در ماهيت و ثانيا فقر و وابستگى براى موجود معلول امرى ذاتى و تخلف ناپذير باشد

## درس سى و سوم - رابطه عليت

شامل:

 حقيقت رابطه عليت، راه شناختن رابطه عليت، مشخصات علت و معلول

### حقيقت رابطه عليت

هنگامى كه گفته مى شود علت به معلول وجود مى دهد چنين تصويرى را در ذهن تداعى مى كند كه كسى چيزى را به ديگرى مى دهد و او آن را دريافت مى دارد يعنى در اين فرايند سه ذات و دو فعل و به تعبير ديگر پنج موجود فرض مى شود يكى ذات علت كه اعطاء كننده وجود است و ديگرى ذات معلول كه دريافت كننده آن است و سومى خود وجود كه از طرف علت به معلول مى رسد و چهارم فعل دادن كه به علت نسبت داده مى شود و پنجم فعل گرفتن كه به معلول اسناد داده مى شود .

ولى حقيقت اين است كه در جهان خارج چيزى غير از ذات علت و ذات معلول تحقق نمى يابد و حتى با نظر دقيق نمى توان گفت كه علت به ماهيت معلول وجود مى دهد زيرا ماهيت امرى اعتبارى است و قبل از تحقق معلول وجود مجازى و بالعرض هم ندارد .

همچنين مفهوم دادن و گرفتن هم چيزى جز تصوير ذهنى نيست و اگر دادن وجود و ايجاد كردن يك امر حقيقى و عينى بود خودش معلول ديگرى مى بود و بار ديگر مى بايست رابطه عليت را بين فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن ديگرى را اثبات كرد و همچنين تا بى نهايت نيز در جائى كه هنوز وجود معلول تحقق نيافته است گيرنده اى نيست تا چيزى را بگيرد و بعد از تحقق آن هم ديگر گرفتن وجود از علت معنى ندارد پس در مورد ايجاد معلول چيزى جز وجود علت و وجود معلول بعنوان يك امر حقيقى و عينى وجود ندارد .

اكنون اين سؤال مطرح مى شود كه رابطه عليت ميان آنها به چه شكلى است آيا پس از تحقق معلول يا همراه آن چيز ديگرى بنام رابطه على و معلولى تحقق مى يابد يا قبل از تحقق آن چنين چيزى وجود دارد و يا اساسا يك مفهوم ذهنى محض است و ابدا مصداقى در خارج ندارد ؟

كسانى كه حقيقت عليت را همان تعاقب يا تقارن دو پديده دانسته اند عليت را يك مفهوم ذهنى مى دانند و براى آن مصداقى جز همان اضافه همزمانى يا پى در پى آمدن اضافه اى كه يكى از مقولات نه گانه عرضى شمرده مى شود قائل نيستند ولى تفسير عليت بعنوان اضافه تقارن يا تعاقب اشكالاتى دارد كه به بعضى از آنها اشاره شده است و در اينجا مى افزاييم اصولا اضافه واقعيت عينى ندارد و بنابراين تفسير عليت بصورت نوعى اضافه در واقع بمعناى انكار عليت بعنوان يك رابطه عينى و خارجى است چنانكه هيوم و طرفداران وى به آن ملتزم شده اند .

و به فرض اينكه مطلق اضافات يا اين اضافه خاص امرى عينى و قائم به طرفين دانسته شود پيش از وجود معلول موردى نخواهد داشت زيرا چيزى كه قائم به طرفين و طفيلى آنها است بدون دو طرف مزبور نمى تواند تحقق يابد و اگر فرض شود كه بعد از تحقق معلول يا همراه آن بوجود مى آيد

لازمه اش اين است كه معلول در ذات خودش ارتباطى با علت نداشته باشد و تنها بوسيله يك رابط خارجى با آن پيوند يابد گويى رابطه مزبور ريسمانى است كه آنها را بهم مى بندد بعلاوه اگر اين رابطه يك امر عينى باشد ناچار خودش معلول خواهد بود و سؤال درباره كيفيت ارتباط آن با علتش تكرار مى شود و بايد در مورد يك علت و يك معلول بى نهايت رابطه تحقق يابد .

پس هيچكدام از فرضهاى ياد شده صحيح نيست و حقيقت اين است كه وجود معلول پرتوى از وجود علت و عين ربط و وابستگى به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع مى شود و به اصطلاح وجود معلول اضافه اشراقيه وجود علت است نه اضافه اى كه از مقولات شمرده مى شود و از نسبت مكرر بين دو شى ء انتزاع مى گردد .

بدين ترتيب وجود به دو قسم مستقل و رابط ربطى تقسيم مى گردد و هر معلولى نسبت به علت ايجاد كننده اش رابط و غير مستقل است و هر علتى نسبت به معلولى كه ايجاد مى كند مستقل است گو اينكه خودش معلول موجود ديگر و نسبت به آن رابط و غير مستقل باشد و مستقل مطلق عبارت است از علتى كه معلول وجود ديگرى نباشد . و اين همان مطلبى است كه براى اثبات تشكيك خاصى در وجود بعنوان اصل موضوع مورد استناد واقع شد

### راه شناختن رابطه عليت

رابطه عليت بصورتى كه مورد تحليل و تحقيق قرار گرفت مخصوص علت ايجادى و هستى بخش با معلول آن است و شامل علتهاى اعدادى و مادى نمى شود اكنون دو سؤال مطرح مى شود يكى آنكه رابطه مزبور را ميان فاعلهاى هستى بخش و معلولهاى آنها از چه راهى مى توان شناخت ديگرى آنكه روابط على و معلولى بين امور جسمانى كه از قبيل علت و معلولهاى اعدادى هستند به چه وسيله اثبات مى شوند .

قبلا اشاره شد كه انسان بعضى از مصاديق علت و معلول را در درون خودش با علم حضورى مى يابد و هنگامى كه افعال بى واسطه نفس مانند اراده و تصرف در مفاهيم ذهنى را با خودش مقايسه مى كند و آنها را وابسته به نفس مى يابد مفهوم علت را براى نفس و مفهوم معلول را براى افعال نفس انتزاع مى نمايد سپس ملاحظه مى كند كه مثلا اراده يك كار منوط به علوم تصورى و تصديقى خاصى است و تا چنين ادراكاتى تحقق نيابد اراده از نفس صادر نمى شود، با توجه به اينگونه وابستگيها كه ميان علم و اراده وجود دارد مفهوم علت و معلول را توسعه مى دهد و مفهوم معلول را بر هر چيزى كه بنوعى وابستگى به چيز ديگرى دارد اطلاق مى كند و همچنين مفهوم علت را به هر چيزى كه بنوعى طرف وابستگى مى باشد تعميم مى دهد و بدين ترتيب مفهوم عام علت و معلول شكل مى گيرد .

به ديگر سخن يافتن مصاديق علت و معلول نفس را مستعد مى كند كه مفاهيمى كلى از آنها انتزاع نمايد كه شامل افراد مشابه نيز بشود و اين خاصيت مفاهيم كلى است چنانكه در بحث شناخت شناسى توضيح داده شد .

مثلا مفهوم علت كه از نفس انتزاع مى شود نه به لحاظ وجود خاص آن و نه به لحاظ نفس بودن آن است بلكه به لحاظ اين است كه موجود ديگرى وابسته به آن است پس هر موجود ديگرى كه چنين باشد مصداق مفهوم علت خواهد بود خواه مجرد باشد يا مادى و خواه ممكن الوجود باشد يا واجب الوجود همچنين مفهوم معلول كه از اراده يا هر پديده ديگرى انتزاع مى شود نه از آن جهت است كه داراى وجود يا ماهيت خاصى مى باشد بلكه از آن جهت كه وابسته به موجود ديگرى است پس بر هر چيز ديگرى هم كه نوعى وابستگى داشته باشد صدق خواهد كرد خواه مجرد باشد يا مادى و خواه جوهر باشد يا عرض .

بنابراين درك يك يا چند مصداق براى انتزاع مفهوم كلى كفايت مى كند ولى درك مفهوم كلى براى شناختن مصاديق آن كافى نيست و از اين روى براى شناختن مصاديقى كه با علم حضورى شناخته نشده اند بايد در صدد يافتن ملاك و معيارى برآمد . نيز رابطه عليت كه در مورد علت هستى بخش از ذات معلولش انتزاع مى شود و وجود معلول عين اين اضافه اشراقيه بشمار مى رود بايد در ماوراى نفس با برهان اثبات شود يعنى اين سؤال وجود دارد كه از كجا وجود نفس نسبت به موجود ديگرى رابط و غير مستقل باشد و از كجا وجود كل جهان از موجود ديگرى پديد آمده باشد و خودش مستقل و قائم به ذات نباشد نظير اين سؤال درباره روابط اعدادى هم تكرار مى شود كه اولا از كجا ثابت مى شود كه در ميان موجودات مادى روابط على و معلولى و سبب و مسببى برقرار است و ثانيا از چه راهى مى توان وابستگى يك پديده مادى را به ديگرى ثابت كرد .

با توجه به اينكه علت هستى بخش در ميان ماديات يافت نمى شود شناختن چنين علتى و چنين رابطه عليتى در خارج از حوزه علم حضورى تنها با روش تعقلى امكان پذير است و روش تجربى را راهى بسوى ماوراء طبيعت نيست يعنى نمى توان انتظار داشت كه با وسايل آزمايشگاهى و تغيير شرايط و كنترل متغيرات علت هستى بخش آنها را شناخت علاوه بر اينكه رفع و نفى مجردات امكان ندارد تا بوسيله وضع و رفع و تغيير شرايط تاثير آنها شناخته شود پس تنها راه اين است كه خواص عقلى چنين علت و معلولهايى از راه برهان عقلى خالص اثبات شود و بوسيله آنها مصاديق هر يك تعيين گردد به خلاف علت و معلولهاى مادى كه شناختن آنها با روش تجربى تا حدودى امكان پذير است .

نتيجه آنكه براى شناختن رابطه عليت بطور كلى سه راه وجود دارد يكى علم حضورى در مورد آنچه در دايره نفس و پديده هاى روانى تحقق مى يابد و ديگرى برهان عقلى محض در مورد علتهاى ماوراء طبيعى و سومى برهان عقلى مبتنى بر مقدمات تجربى در مورد علت و معلولهاى مادى.

### مشخصات علت و معلول

فلاسفه پيشين بحث مستقلى را درباره كيفيت شناختن علت و معلول مطرح نكرده اند و تنها چيزى كه از بيانات ايشان بدست آورده ايم اين است كه علت نخستين يا علتى كه معلول نباشد داراى ماهيت نخواهد بود بر عكس ساير موجودات كه داراى ماهيت مى باشند و چون ماهيت خود بخود اقتضائى نسبت به وجود و عدم ندارد طبعا محتاج به علتى خواهد بود كه آن را از حد تساوى خارج سازد به ديگر سخن هر موجودى كه داراى ماهيت باشد و مفهوم ماهوى از آن انتزاع شود ممكن الوجود و محتاج به علت خواهد بود .

ولى اين بيان علاوه بر اينكه با اصالت ماهيت مناسب است چندان كارساز و مشگل گشا نيست زيرا فقط مى تواند معلول بودن همه ممكنات را اثبات كند و از ارائه معيارى براى تشخيص عليت بعضى از آنها نسبت به بعضى ديگر قاصر است .

اما بر اساس اصولى كه صدرالمتالهين اثبات كرده است مى توان معيار روشنترى براى شناختن علت ايجاد كننده و معلول آن بدست آورد و آن اصول عبارتند از اصالت وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت هستى بخش و تشكيكى بودن مراتب وجود .

بر اساس اين اصول سه گانه كه هر يك در جاى خودش ثابت شده است نتيجه گرفته مى شود كه هر معلولى مرتبه ضعيفى از علت ايجاد كننده خودش مى باشد و علت آن نيز به نوبه خود مرتبه ضعيفى از موجود كاملترى است كه علت ايجاد كننده آن مى باشد تا برسد به موجودى كه هيچ ضعف و قصور و نقص و محدوديتى نداشته باشد و بى نهايت كامل باشد كه ديگر معلول چيزى نخواهد بود .

پس مشخصه معلوليت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود ديگر و متقابلا مشخصه عليت قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است چنانكه مشخصه علت مطلق نامتناهى بودن شدت و كمال وجود است و اگر ما نتوانيم فرد فرد علت و معلولهاى ايجاد كننده را بشناسيم ولى مى توانيم بفهميم كه هر علت ايجاد كننده اى نسبت به معلول خودش كاملتر و نسبت به علت ايجاد كننده اش ناقصتر است و تا ضعف و محدوديت وجودى باشد معلوليت هم ثابت خواهد بود و چون در جهان طبيعت هيچ موجود نامتناهى وجود ندارد همگى موجودات جسمانى معلول ماوراء طبيعت خواهند بود .

ممكن است گفته شود آنچه از اصول ياد شده بدست مى آيد اين است كه هر گاه دو موجود داشته باشيم كه يكى پرتو ديگرى باشد و از مراتب وجود آن بشمار آيد معلول آن ديگرى خواهد بود ولى سخن در اين است كه ما از كجا ثابت كنيم كه موجود كاملترى از موجودات مادى هست كه اين موجودات مرتبه ضعيفى از وجود آن بشمار آيند تا بفهميم كه معلول آن مى باشند .

پاسخ اين سؤال از قاعده اى كه قبلا به آن اشاره شد بدست مى آيد و آن قاعده عبارت است از اينكه معلوليت ذاتىِ وجودِ معلول و غير قابل تخلف از آن است پس چنان نيست كه تحقق موجودى دو فرض داشته باشد يكى اينكه معلول موجود كاملترى باشد و ديگرى آنكه بى نياز از علت بوده مستقلا تحقق يابد بلكه اگر چيزى امكان معلوليت داشت حتما معلول خواهد بود و هر موجودى كه بتوان كاملتر از آن فرض كرد امكان معلوليت را دارد پس حتما معلول مى باشد و ديگر امكان عدم معلوليت را نخواهد داشت زيرا اگر امكان عدم معلوليت هم در آن فرض شود معنايش اينست كه ذاتا اقتضايى نسبت به معلوليت و عدم معلوليت ندارد يعنى اگر معلول باشد معلوليت آن ذاتى نيست در صورتى كه در بحث سابق روشن شد كه معلوليت ذاتى وجود معلول است پس چيزى كه قابل معلوليت باشد يعنى بتوان موجودى كاملتر از آن فرض كرد ضرورتا معلول خواهد بود .

در پايان اين درس خاطر نشان مى كنيم كه ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه هايى دارد كه بوسيله آنها مى توان معلوليت موجودى را شناخت و از جمله آنها محدوديت زمانى و مكانى و محدوديت آثار و تغييرپذيرى و حركت پذيرى و فناپذيرى را مى توان بشمار آورد .

خلاصه

١- رابطه عليت تنها يك اضافه ذهنى نيست كه مصداقى در خارج نداشته باشد .

٢- قبل از تحقق معلول نمى توان رابطه اى عينى بين علت و معلول فرض كرد زيرا هنوز يك طرف آن كه معلول باشد تحقق نيافته است .

٣- بعد از تحقق معلول يا همراه آن هم چنين اضافه اى نمى تواند مبين كيفيت ارتباط معلول با علت باشد زيرا اضافه مزبور بفرض اينكه امر عينى هم باشد غير از ذات طرفين است و لازمه اش اين است كه صرف نظر از آن وجود معلول ارتباطى با علت نداشته باشد بعلاوه اگر آن را امر عينى بدانيم ناچار بايد وجود آن را معلول ديگرى بشماريم و بار ديگر رابطه اى بين آن و علتش در نظر بگيريم و همچنين تا بى نهايت .

٤- پس رابطه عليت از خود وجود معلول انتزاع مى شود و به ديگر سخن وجود معلول عين ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوى از آن است .

٥- بدين ترتيب وجود عينى به دو قسم مستقل و رابط منقسم مى شود و هر علتى نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خداى متعال مى باشد .

٦- اين رابطه مخصوص علت ايجاد كننده و معلول آن است و مصداق آن يا با علم حضورى شناخته مى شود مانند عليت نفس نسبت به اراده يا بوسيله برهان عقلى محض ثابت مى گردد اما رابطه عليت اعدادى ميان موجودات مادى را مى توان با كمك تجارب حسى تشخيص داد .

٧- آنچه از سخنان فلاسفه پيشين درباره مشخصات علت ايجاد كننده و معلول آن بدست مى آيد اين است كه هر موجود ذى ماهيتى معلول است و علتى كه معلول نباشد ماهيت نخواهد داشت .

٨- اما اين بيان علاوه بر اينكه مناسب با اصالت ماهيت است چندان كارساز نيست زيرا معيارى براى شناختن علت در غير از واجب الوجود بدست نمى دهد .

٩- صدرالمتالهين بر اساس اصولى كه اثبات كرده مشخصه معلول را ضعف وجود و مشخصه هر علت ايجاد كننده اى را شدت مرتبه وجودى آن نسبت به معلولش و مشخصه علت العلل را نامتناهى بودن مرتبه وجودى وى دانسته است .

١٠- ممكن است اشكال شود كه از اصول ياد شده استفاده نمى شود كه موجودى كاملتر از موجودات مادى وجود دارد كه علت آن باشد .

١١- جواب اين است كه همانگونه كه قبلا اشاره شد معلوليت ذاتى وجود معلول است پس اگر موجودى امكان معلوليت داشت ديگر امكان عدم معلوليت را نخواهد داشت زيرا لازمه امكان هر دو اين است كه ذاتا اقتضائى نسبت به هيچكدام نداشته باشد يعنى معلوليت ذاتى آن نباشد و چون جهان ماده داراى ضعف و محدوديت وجودى است معلوليت آن براى ماوراء طبيعت ثابت مى شود .

١٢- محدوديت زمانى و مكانى و تغييرپذيرى و حركت پذيرى و فناپذيرى از جمله نشانه هاى ضعف وجود و معلوليت است

## درس سى و چهارم رابطه عليت در ميان ماديات

شامل:

 منشا اعتقاد به رابطه عليت در ماديات، ارزيابى اعتقاد مزبور، راه شناختن علتهاى مادى

### منشا اعتقاد به رابطه عليت در ماديات

گاهى چنين گفته مى شود كه علم به رابطه عليت در ميان همه موجودات و از جمله موجودات مادى علمى فطرى است كه عقل انسانى با آن سرشته شده و بر اساس آن در صدد تشخيص علت و معلولهاى خاص برمى آيد ولى چنانكه در مبحث شناخت شناسى گذشت فطرى بودن هيچ علم حصولى قابل اثبات نيست و بفرض ثبوت ضمانتى براى مطابقت با واقع نخواهد داشت .

اما همانگونه كه در درس بيست و سوم گفته شد پاره اى از علوم قريب به بداهت هستند كه به يك معنى مى توان آنها را فطرى ناميد مانند علم به وجود واقعيات مادى كه در واقع از يك استدلال خفى و نيمه آگاهانه سرچشمه مى گيرد علم به وجود رابطه عليت و وابستگى بعضى از موجودات مادى به بعضى ديگر نيز از همين قبيل است و هر چه به آغاز تولد نزديكتر شويم ناآگاهانه تر مى شود تا آنجا كه شبيه ادراكات غريزى حيوانات مى گردد و هر قدر آگاهى انسان رشد يابد بصورت آگاهانه ترى ظاهر مى شود تا بصورت استدلال منطقى درآيد .

مثلا هنگامى كه كودك همراه با برخورد دو جسم صدايى را مى شنود وابستگى پيدايش صوت را با برخورد آنها بصورت مبهمى درك مى كند و هنگامى كه روشن شدن چراغ را همزمان با فشار دادن كليد مشاهده مى كند وابستگى ديگرى را به همان صورت درك مى كند و بدين ترتيب نفس وى مستعد مى شود كه وجود رابطه عليت ميان پديده هاى مادى را بطور اجمال درك كند ولى چنان نيست كه بتواند اين رابطه را بصورت قضيه منطقى درك نمايد و آن را در قالب الفاظ دقيق و گويايى بريزد تا هنگامى كه قدرت تحليل ذهنى او رشد كافى يابد و در آن صورت است كه مى تواند همان مطلب را بصورت قضيه منطقى درك كند و همان استدلال خفى و ارتكازى را در قالب برهان منطقى بيان نمايد .

البته ممكن است در آغاز كار مفاهيمى را بكار گيرد كه از دقت كافى برخوردار نباشد يا دلايلى را اقامه نمايد كه از نظر منطقى مغالطه آميز باشند و مثلا چنين بپندارد كه هر چيزى وابسته به چيز ديگرى است يا هر موجودى در زمان و مكان خاصى پديد مى آيد ولى اين تعميمهاى نابجا و ديگر نارسائيها در تفسير مدركات و استدلالات معلول ضعف نيروى تحليل كننده ذهن است و هر قدر با تمرينهاى منطقى و تحليلهاى فلسفى نيروى مزبور رشد و قوت بيشترى يابد كمتر دچار اين اشتباهات مى شود .

به هر حال همانگونه كه بارها بيان كرده ايم محكمترين اساس براى اعتقاد به وجود رابطه عليت علوم حضورى است و يافتن مصاديق علت و معلول در درون نفس استوارترين پايه براى انتزاع مفاهيم كلى علت و معلول بشمار مى رود و زمينه را براى درك آگاهانه اصل عليت به عنوان يك قضيه بديهى فراهم مى سازد اما چون مصاديق مادى علت و معلول قابل شناخت حضورى نيستند و از سوى ديگر فطرى دانستن اعتقاد به رابطه عليت در ميان ماديات بمعناى اول هم قابل پذيرش نيست ناچار چنين اعتقادى از نوعى استدلال سرچشمه مى گيرد كه در آغاز نيمه آگاهانه و ارتكازى است و تدريجا بصورت استدلال روشن منطقى درمى آيد و چون اين اعتقاد قريب به بداهت است مى توان آن را به يك معنى فطرى ناميد .

براى بررسى ارزش اين اعتقاد بايد نخست شكل دقيق اين قضيه را بيان كنيم و سپس به تبيين منطقى آن بپردازيم

### ارزيابى اعتقاد مزبور

رابطه عليت در ميان ماديات در چند شكل قابل بيان است يكى آنكه موجودات مادى وابستگيهايى با يكديگر دارند اين قضيه كه از نظر منطقى قضيه مهمله ناميده مى شود دلالتى بر كليت يا جزئيت اين رابطه ندارد يعنى مفادش اين نيست كه همه ماديات داراى چنين رابطه اى با يكديگر هستند يا تنها بعضى از آنها چنين ارتباطى را دارند و قدر متيقن از آن وجود رابطه عليت در ميان بعضى از آنها است و در واقع ارزش آن در حد موجبه جزئيه است و در مقابل سالبه كليه و نفى مطلق عليت در ميان ماديات قرار مى گيرد كه به اشاعره نسبت داده شده است .

شكل دوم اين است كه هر موجود مادى با موجود مادى ديگرى رابطه عليت دارد و مفادش اين است كه هيچ موجود مادى يافت نمى شود كه يا علت و يا معلول براى موجود مادى ديگرى نباشد ولى احتمال اينكه يك يا چند موجود مادى تنها علت براى ساير پديده ها باشند و خودشان معلول موجود مادى ديگرى نباشند هر چند معلول ماوراء طبيعت باشند يا تنها معلول علتهاى مادى باشند و خودشان علت براى پديده مادى ديگرى نباشند را نفى نمى كند .

و شكل سوم آن اين است كه هر موجود مادى علت مادى دارد و شكل چهارمش اين است كه هر موجود مادى علت براى موجودى مادى و معلول موجود مادى ديگرى است و لازمه قضيه سوم نامتناهى بودن سلسله علل مادى از طرف آغاز و لازمه قضيه چهارم نامتناهى بودن آن از طرفين است .

در ميان اين قضايا قضيه اول يقينى و نزديك به بديهى است و همان است كه مى توان آن را فطرى ناميد و اما درباره ساير قضايا كمابيش گفتگوها و اختلاف نظرهايى وجود دارد كه در كتب مفصل فلسفى در مباحث مختلفى مطرح شده است .

همانگونه كه اصل وجود ماديات بديهى و بى نياز از برهان نيست وجود رابطه عليت در ميان آنها هم بديهى نخواهد بود و ارزش اعتقاد به آن نه در حد اعتقاد به اصل كلى عليت در شكل قضيه حقيقيه است و نه در حد اعتقاد به وجود رابطه عليت در مطلق موجودات كه بعضى از مصاديق آن با علم حضورى درك مى شود بلكه ارزش منطقى آن در مرتبه نظريات يقينى است كه از سويى مبتنى بر اصل بديهى عليت و از سوى ديگر مبتنى بر مقدمات تجربى هستند يعنى بعد از اينكه وجود حقيقى براى موجودات مادى ثابت شد

و شبهات ايدآليستى رد گرديد آنگاه با كمك تجاربى كه ثابت مى كنند كه بعضى از پديده هاى مادى بدون بعضى ديگر تحقق نمى يابند چنين نتيجه گرفته مى شود كه رابطه عليت بمعناى عام آن يعنى مطلق وابستگى نه وابستگى مطلق در ميان موجودات مادى هم برقرار است و موجود مادى علاوه بر اينكه در اصل هستى نياز به علت هستى بخش دارد تغييرات و دگرگونيهاى آن در گرو تحقق شرايطى است كه بوسيله موجودات مادى ديگر فراهم مى شود شرايطى كه در واقع ماده را مستعد دريافت كمال وجودى جديدى مى سازد هر چند كمال قبلى را از دست بدهد.

### راه شناختن علتهاى مادى

همانگونه كه اشاره شد براى شناختن مطلق علت و معلول راههاى مختلفى وجود دارد ولى راه شناختن علت و معلولهاى مادى منحصر به برهان تجربى است يعنى برهانى كه در آن از مقدمات تجربى هم استفاده شده باشد .

گاهى چنين تصور مى شود كه مشاهده مكرر دو پديده متعاقب دليل علت بودن پديده اول براى پديده دوم است يعنى براى اثبات عليت يك موجود مادى براى موجود ديگر مقدمه اى از تجربه گرفته مى شود به اين شكل اين پديده مكررا متعاقب پديده ديگر بوجود مى آيد

آنگاه مقدمه ديگرى به آن ضميمه مى شود كه هر دو موجودى كه به اين صورت تحقق يابند اولى علت دومى است و نتيجه گرفته مى شود كه در مورد تجربه شده پديده اول علت پديده دوم است ولى چنانكه بارها اشاره شده تقارن يا تعاقب اعم از عليت است و نمى توان آن را دليل قطعى بر عليت دانست يعنى كبراى اين قياس يقينى نيست و از اين روى نمى توان نتيجه آن را هم يقينى شمرد .

منطقيين در مقام بيان اعتبار قضاياى تجربى گفته اند كه تلازم دو پديده بطور دائم يا در اكثر موارد نشانه عليت و معلوليت آنها است زيرا تقارن دائمى يا اكثرى بطور اتفاق ممكن نيست .

درباره اين بيان بايد گفت اولا اين قضيه كه امر اتفاقى دائمى و اكثرى نمى شود و به اصطلاح قسر اكثرى و دائمى محال است احتياج به اثبات دارد و ثانيا اثبات تلازم دائمى يا اكثرى دو پديده كارى قريب به محال است و هيچ آزمايشگرى نمى تواند ادعا كند كه اكثر موارد تحقق دو پديده را آزمايش كرده است .

همچنين گاهى براى تتميم برهان از قاعده ديگرى استفاده مى شود كه دو چيز همانند آثار همانندى خواهند داشت حكم الامثال فى ما يجوز و ما لا يجوز واحد بنابراين هنگامى كه در موارد آزمايش شده پيدايش پديده اى را در شرايط خاصى ملاحظه كرديم خواهيم دانست كه در موارد ديگرى هم كه عينا همين شرايط موجود باشد پديده مزبور تحقق خواهد يافت و بدين ترتيب رابطه عليت ميان آنها كشف مى شود ولى اين قاعده هم چندان كارآيى عملى ندارد زيرا اثبات همانندى كامل دو وضعيت، كار آسانى نيست .

بنظر مى رسد تنها راه استفاده از تجربه براى اثبات قطعى رابطه عليت بين دو پديده معين اين است كه شرايط تحقق يك پديده كنترل گردد و ملاحظه شود كه با تغيير كداميك از عوامل و شرايط مضبوط پديده مزبور دگرگون مى شود و با وجود چه شرايطى باقى مى ماند مثلا اگر در محيط كنترل شده آزمايشگاه ديديم كه فقط با اتصال دو سيم معين لامپ برق روشن مى شود و با قطع آنها خاموش مى گردد نتيجه مى گيريم كه اتصال مزبور شرط پيدايش نور در لامپ تبديل انرژى الكتريكى به انرژى نورانى است و اگر شرايط دقيقا كنترل شده باشد انجام آزمايش براى يك بار هم كفايت مى كند ولى چون كنترل دقيق شرايط كار آسانى نيست غالبا براى حصول اطمينان از تكرار آزمايش استفاده مى شود .

ولى در عين حال اثبات اينكه علت مؤثر در پيدايش پديده همان عوامل شناخته شده در محيط آزمايشگاه است و هيچ عامل نامحسوس و ناشناخته ديگرى وجود ندارد بسيار مشكل است و مشكلتر از آن اثبات عامل انحصارى و جانشين ناپذير است زيرا همواره چنين احتمالى وجود دارد

كه در شرايط ديگرى پديده مورد نظر بوسيله عوامل ديگرى تحقق يابد چنانكه اكتشافات تازه به تازه علوم فيزيك و شيمى چنين احتمالى را تاييد مى كند و به همين جهت است كه نتايج تجربه هيچگاه ارزش بديهيات را نخواهد داشت بلكه اساس يقين مضاعف اعتقاد جزمى كه خلاف آن محال باشد را نيز ببار نمى آورد و از اين روى دستاوردهاى علوم تجربى هيچگاه ارزش نتايج براهين عقلى محض را نخواهد داشت .

بايد خاطر نشان كنيم كه وجود احتمالات ياد شده كه مانع از حصول يقين مضاعف نسبت به قوانين علوم تجربى مى شود زيانى به يقينى بودن رابطه عليت در ميان موجودات مادى نمى زند زيرا با آزمايشهاى ساده هم مى توان اثبات كرد كه با رفع بعضى از پديده ها پديده ديگرى مرتفع مى گردد و اين نشانه آن است كه پديده اول نوعى عليت ناقصه نسبت به پديده دوم دارد چنانكه با غروب آفتاب هوا تاريك مى شود و با نبودن آب درخت مى خشكد و هزاران نمونه ديگر كه در زندگى روزمره انسان پيوسته مشاهده مى شود و آنچه دشوار است تعيين دقيق همه عوامل و شرايطى است كه در پيدايش يك پديده مادى مؤثرند و در صورتى كه بتوان همه آنها را دقيقا تعيين كرد لازمه اش نفى تاثير فاعل ماوراء طبيعى نيست زيرا اجراء آزمايش در مورد چنين عاملى امكان پذير نيست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلى خالص مى توان اثبات كرد .

خلاصه

١- علم به رابطه عليت را چه در ميان ماديات و چه در غير آنها نمى توان فطرى دانست به اين معنى كه عقل انسانى با آن سرشته شده است ولى مى توان آن را فطرى بمعناى ارتكازى و قريب به بداهت بحساب آورد چنانكه در مورد علم به واقعيات عينى گفته شد .

٢- رابطه عليت در ميان ماديات را در چند شكل مى توان بيان كرد و شكل يقينى و قريب بديهى آن اين است كه موجودات مادى وابستگيهايى با يكديگر دارند كه قضيه اى مهمله است و ارزش آن در حد موجبه جزئيه مى باشد و براى اثبات آن مى توان از مقدمات تجربى كمك گرفت .

٣- گاهى تصور مى شود كه براى شناختن علتهاى مادى به اين صورت مى توان استدلال كرد اين پديده ها مكررا متعاقب يكديگر بوجود آمده اند و هر دو پديده اى كه به اين صورت تحقق يابند اولى علت دومى مى باشد ولى اين استدلال تمام نيست زيرا تعاقب و تقارن اعم از عليت است و به اصطلاح كبراى قياس بصورت قضيه كليه يقينى نيست .

٤- گاهى به اين صورت استدلال مى شود كه اين دو پديده دائما يا غالبا متلازم با يكديگرند و تلازم دائمى و اكثرى دليل عليت است زيرا اتفاق دائمى و اكثرى محال است ولى اثبات صغراى اين قياس عملى نيست و كبراى آن هم احتياج به برهان دارد .

٥- گاهى بصورت ديگر استدلال مى شود و آن اين است كه در موارد آزمايش شده اين دو پديده متلازمند و چون امور همانند آثار همانندى دارند پس در موارد مشابه هم اين تلازم ثابت خواهد بود و تلازم دائمى نشانه رابطه عليت است ولى اثبات تشابه كامل بين چند وضعيت بسيار دشوار است .

٦- راه صحيح كشف عليت بين پديده ها كنترل شرايط پيدايش هر پديده و تغيير دادن آنها و بررسى پى آمدهاى اين تغييرات است و بعبارت ديگر عليت را تنها از راه وضع و رفع مى توان شناخت .

٧- اما نتيجه يقينى اينگونه آزمايشها شناختن علل ناقصه است يعنى چيزهايى كه با رفع آنها معلول هم مرتفع مى شود ولى شناختن مجموعه عوامل و شرايطى كه در پيدايش پديده اى مؤثر هستند بصورت يقينى مشكل است زيرا احتمال تاثير امر ناشناخته و كنترل نشده اى را نمى توان نفى كرد و از اين روى قوانين تجربى را نمى توان يقينى به تمام معناى كلمه دانست .

٨- از سوى ديگر كشف علت منحصره براى پيدايش پديده هاى مادى بصورت يقينى از عهده تجربه برنمى آيد زيرا راهى براى نفى جانشين آن در شرايط ديگرى وجود ندارد .

٩- بفرض اينكه مجموعه عوامل و شرايط مادى لازم براى پيدايش يك پديده بصورت انحصارى هم قابل شناخت باشد لازمه آن نفى عامل ماوراء طبيعى نيست زيرا چنين عاملى در دام تجربه نمى افتد و وجود و عدم آن را تنها بوسيله برهان عقلى مى توان اثبات كرد .

١٠- نارسائيهاى روش تجربى مانع از حصول يقين به وجود رابطه عليت در ميان ماديات نمى شود زيرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه ميسر است و همين اندازه براى علم به وجود رابطه عليت در ميان ماديات كفايت مى كند

## درس سى و پنجم وابستگى معلول به علت

شامل:

 تلازم علت و معلول، تقارن علت و معلول، بقاء معلول هم نيازمند به علت است

### تلازم علت و معلول

با توجه به تعريف علت و معلول به آسانى روشن مى شود كه نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلى اجزاء تشكيل دهنده آن ممكن نيست بلكه بدون تحقق هر يك از اجزاء علت تامه امكان ندارد زيرا فرض اين است كه وجود آن نيازمند به همه آنها مى باشد و فرض تحقق معلول بدون هر يك از آنها بمعناى بى نيازى از آن است البته در جايى كه علت جانشين پذير باشد وجود هر يك از آنها على البدل كافى است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردى كه پنداشته مى شود كه معلولى بدون علت بوجود آمده است مانند معجزات و كرامات در واقع علت غير عادى و ناشناخته اى جانشين علت عادى و متعارف شده است .

از سوى ديگر در صورتى كه علت تامه موجود باشد وجود معلولش ضرورى خواهد بود زيرا معناى علت تامه اين است كه همه نيازمنديهاى معلول را تامين مى كند و فرض اينكه معلول تحقق نيابد به اين معنى است كه وجود آن نيازمند به چيز ديگرى است كه با فرض اول منافات دارد و فرض اينكه چيزى مانع از تحقق آن باشد بمعناى عدم تماميت علت است زيرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت شامل اين شرط عدمى هم مى شود يعنى هنگامى كه مى گوييم علت تامه چيزى تحقق دارد منظور اين است كه علاوه بر تحقق اسباب و شرايط وجودى مانعى هم براى تحقق معلول وجود ندارد .

بعضى از متكلمين پنداشته اند كه اين قاعده مخصوص علتهاى جبرى و بى اختيار است و اما در مورد فاعلهاى مختار بعد از تحقق جميع اجزاء علت باز جاى اختيار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اينكه قاعده عقليه قابل تخصيص نيست و در اين موارد اراده فاعل يكى از اجزاء علت تامه مى باشد و تا اراده وى به انجام كار اختيارى تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نيافته است هر چند ساير شرايط وجودى و عدمى فراهم باشد .

حاصل آنكه هر علتى اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقياس دارد و همچنين هر معلولى نسبت به علت تامه اش وجوب بالقياس دارد و مجموع اين دو مطلب را مى توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذارى كرد

### تقارن علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول قواعد ديگرى استنباط مى شود كه از جمله آنها قاعده تقارن علت و معلول است توضيح آنكه هرگاه معلول از موجودات زمانى باشد و دست كم يكى از اجزاء علت تامه هم زمانى باشد علت و معلول همزمان تحقق خواهند يافت و تحقق علت تامه با تحقق معلول فاصله زمانى نخواهد داشت زيرا اگر فرض شود كه بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه زمانى هر چند خيلى كوتاه بگذرد و بعدا معلول تحقق يابد لازمه اش اين است كه در همان زمان مفروض وجود معلول ضرورى نباشد در صورتى كه مقتضاى وجوب بالقياس معلول نسبت به علت تامه اين است كه به محض تماميت علت وجود معلول ضرورى باشد .

ولى اين قاعده در مورد علل ناقصه جارى نيست زيرا با وجود هيچيك از آنها وجود معلول وصف ضرورى را نخواهد يافت بلكه حتى وجود معلول با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء يك جزء هم محال است زيرا معناى آن بى نيازى معلول از جزء مزبور مى باشد .

اما اگر علت و معلول از قبيل مجردات باشند و هيچكدام زمانى نباشند در اين صورت تقارن زمانى آنها مفهومى نخواهد داشت همچنين اگر معلول زمانى باشد ولى علت مجرد تام باشد زيرا معناى تقارن زمانى اين است كه دو موجود در يك زمان تحقق يابند در صورتى كه مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمى يابد و نسبت زمانى هم با هيچ موجودى ندارد ولى چنين موجودى نسبت به معلول خودش احاطه وجودى و حضور خواهد داشت و غيبت معلول از آن محال خواهد بود و اين مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستى بخش وضوح بيشترى مى يابد .

از سوى ديگر تقدم زمانى معلول بر هر علتى اعم از تامه و ناقصه محال است زيرا لازمه اش اين است كه معلول در هنگام پيدايش نيازى به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن ضرورى نباشد و روشن است كه اين قاعده هم اختصاص به زمانيات دارد .

با توجه به اين قاعده كاملا روشن مى شود كه تفسير رابطه عليت به تعاقب دو پديده نادرست است زيرا لازمه تعاقب تقدم زمانى علت بر معلول است و چنين چيزى علاوه بر اينكه در مجردات و علل هستى بخش معنى ندارد در علل تامه اى كه مشتمل بر امر زمانى باشند نيز امكان ندارد و تنها فرضى را كه مى توان براى آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانى است كه تقدم آنها بر معلول امكان پذير است مانند تحقق انسان قبل از انجام كار .

از سوى ديگر قبلا گفته شد كه تعاقب منظم دو پديده اختصاصى به علت و معلول ندارد و بسا پديده هايى كه همواره پى در پى بوجود مى آيند و ميان آنها رابطه عليتى وجود ندارد مانند شب و روز پس نسبت بين موارد عليت و موارد تعاقب به اصطلاح عموم و خصوص من وجه است .

ناگفته نماند كه تقارن دو موجود هم اختصاصى به علت و معلول ندارد و چه بسا پديده هايى با هم تحقق مى يابند و هيچ رابطه عليتى ميان آنها وجود ندارد و حتى ممكن است دو پديده تقارن دائمى داشته باشند و در عين حال هيچكدام از آنها علت ديگرى نباشد مثلا اگر علتى موجب پيدايش دو معلول باشد معلولهاى مفروض همواره با هم بوجود مى آيند

ولى هيچكدام علت ديگرى نيست پس نسبت بين موارد عليت و موارد تقارن هم عموم و خصوص من وجه است يعنى در بعضى از موارد هم تقارن زمانى هست و هم عليت مانند علت تامه زمانى و معلول آن و در بعضى از موارد عليت هست ولى تقارن زمانى نيست مانند علل مجرده و علتهاى ناقصه اى كه قبل از تحقق معلول موجود هستند و در بعضى از موارد تقارن هست ولى عليت نيست مانند پيدايش همزمان نور و حرارت در لامپ برق .

بنابراين تفسير عليت نه بعنوان تعاقب دو پديده صحيح است و نه بعنوان تقارن دو پديده و حتى تعاقب يا تقارن را نمى توان لازمه علت و معلول دانست و تفسير عليت را به آنها از قبيل تفسير به لازم خاص بحساب آورد زيرا هيچكدام از آنها اختصاصى به علت و معلول ندارد چنانكه نمى توان آن را از قبيل تفسير به لازم اعم شمرد زيرا هيچكدام از آنها در تمام موارد علت و معلول صدق نمى كنند علاوه بر اينكه اساسا تعريف به اعم صحيح نيست زيرا به هيچ وجه مورد تعريف را مشخص نمى كند

### بقاء معلول هم نيازمند به علت است

قاعده ديگر كه از قاعده تلازم علت و معلول استنباط مى شود اين است كه علت تامه مى بايست تا پايان عمر معلول باقى باشد زيرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتى بعد از نابود شدن يك جزء آن باقى بماند لازمه اش اين است كه وجود آن در حال بقاء بى نياز از علت باشد در صورتى كه نيازمندى لازمه ذاتى وجود معلول است و هيچگاه از آن سلب نمى شود .

اين قاعده از ديرباز مورد بحث فلاسفه و متكلمين بوده است و فلاسفه همواره بر اين مطلب تاكيد داشته اند كه بقاء معلول هم نيازمند به علت است و چنين استدلال مى كرده اند كه ملاك نيازمندى معلول به علت امكان ماهوى آن است و اين ويژگى هيچگاه از ماهيت معلول سلب نمى شود از اين روى هميشه نيازمند به علت خواهد بود .

متكلمين كه غالبا ملاك نيازمندى معلول را حدوث يا امكان و حدوث تواما مى دانسته اند بقاء معلول را محتاج به علت نمى شمرده اند و حتى از بعضى از ايشان نقل شده كه اگر در مورد خداى متعال هم زوالى امكان مى داشت ضررى به وجود عالم نمى زد لو جاز على الواجب العدم لما ضر العالم .

ايشان براى تاييد نظريه خودشان به شواهدى از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسك كرده اند مانند فرزندى كه پس از مرگ پدر زنده مى ماند و ساختمانى كه بعد از مرگ سازنده اش باقى مى ماند .

فلاسفه در جواب ايشان مى گويند ملاك نيازمندى معلول به علت تنها امكان است نه حدوث و نه مجموع امكان و حدوث و براى اثبات اين مطلب دست به يك تحليل عقلى مى زنند به اين تقرير حدوث صفت وجود معلول است و از نظر تحليل عقلى متاخر از مرتبه وجود آن مى باشد و وجود متفرع بر ايجاد و ايجاد متاخر از وجوب و ايجاب است و ايجاب به چيزى تعلق مى گيرد كه فاقد وجود باشد يعنى ممكن الوجود باشد و اين امكان همان وصفى است كه از خود ماهيت انتزاع مى شود

زيرا ماهيت است كه نسبت آن به وجود و عدم يكسان است و اقتضائى نسبت به هيچكدام از آنها ندارد پس تنها چيزى كه مى تواند ملاك نيازمندى به علت باشد همين امكان ماهوى است كه از ماهيت جداشدنى نيست و از اين روى نياز معلول هم دائمى خواهد بود و هيچگاه بى نياز از علت نخواهد شد .

اما اين بيان چنانكه بار ديگر نيز اشاره شده با اصالت ماهيت سازگار است و بنابراين اصالت وجود بايد ملاك احتياج را در خصوصيت وجودى معلول جستجو كرد يعنى همانگونه كه صدرالمتالهين فرموده است ملاك احتياج معلول به علت فقر و وابستگى ذاتى و به تعبير ديگر ضعف مرتبه وجودى آن است كه هيچگاه از آن جدا شدنى نيست .

درباره مواردى كه متكلمين بعنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودى علت ذكر كرده اند بايد گفت در اين موارد علل حقيقى نابود نشده اند بلكه آنچه نابود شده يا تاثيرش منقطع گرديده علت اعدادى است كه در واقع علت بالعرض براى معلولهاى نامبرده مى باشند .

توضيح آنكه ساختمانى كه بعد از مرگ سازنده باقى مى ماند مجموعه اى از علل حقيقى دارد كه شامل علت هستى بخش و علتهاى داخلى ماده و صورت و شرايط وجود ساختمان از قبيل چينش مواد ساختمانى به شكل و هيئت مخصوص و عدم موانعى كه آنها را از يكديگر جدا كنند مى شود و تا مجموع اين علل باقى است ساختمان هم باقى خواهد ماند ولى اگر اراده الهى به بقاء آن تعلق نگيرد و مواد ساختمانى در اثر عوامل بيرونى فاسد شود يا شرايطى كه براى بقاء شكل ساختمان لازم است تغيير يابد بدون شك ويران مى گردد اما بنائى كه مصالح ساختمانى را روى هم قرار مى دهد در واقع علت معد براى پيدايش اين وضعيت خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است همان وضعيت خاص مى باشد نه كسى كه مثلا با حركات دست خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانى و پديدآمدن وضعيت مزبور شده است و فاعليتى كه در نظر سطحى به بناء نسبت داده مى شود فاعليت بالعرض است و فاعليت حقيقى وى نسبت به حركت دست خودش مى باشد كه تابع اراده اوست و با عدم اراده تبديل به سكون مى شود و طبعا با نابودى خودش هم امكان بقاء نخواهد داشت .

همچنين وجود فرزند معلول علل حقيقى خودش مى باشد كه غير از علت هستى بخش شامل مواد آلى خاص با كيفيات مخصوصى است كه بدن را مستعد تعلق روح مى سازد و تا شرايط لازم براى تعلق روح به بدن باقى باشد زندگى وى ادامه خواهد داشت و پدر و مادر نقشى در بقاء آن علل و اسباب و شرايط ندارند و حتى فاعليت ايشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعليت بالعرض است .

همچنين حركت جسم در حقيقت معلول انرژى خاصى است كه در آن بوجود مى آيد و تا اين عامل باقى باشد حركت آن هم دوام خواهد يافت و نسبت دادن تحريك جسم به محرك خارجى از قبيل نسبت دادن معلول به فاعل معد است كه نقشى جز انتقال دادن انرژى به جسم ندارد .

ضمنا روشن شد كه اينگونه فاعلهاى اعدادى كه در واقع فاعلهاى بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمى آيند و علت تامه از فاعل هستى بخش و علل داخلى و شرايط وجودى و عدمى آنها تشكيل مى يابد .

خلاصه

١- تحقق معلول بدون هر يك از اجزاء علت تامه محال است زيرا لازمه آن بى نيازى معلول از علت مفروض العدم مى باشد .

٢- با وجود تمام اجزاء علت تامه و فقد موانع وجود معلول ضرورى خواهد بود زيرا وجود نيافتن آن بمعناى احتياج داشتن به چيز ديگر يا رفع مانع موجود است و فرض اين است كه همه نيازمنديهاى معلول تامين شده و مانعى هم وجود ندارد .

٣- اين قاعده منافاتى با اختيار فاعل ندارد زيرا اراده فاعل از اجزاء علت تامه براى فعل اختيارى است .

٤- مجموع اين دو قاعده را كه حاكى از ضرورت وجود هر يك از علت و معلول نسبت به ديگرى وجوب بالقياس است مى توان قاعده تلازم علت و معلول ناميد .

٥- از قاعده مزبور قاعده ديگرى استنباط مى شود كه مخصوص علت و معلولهاى زمانى است و مى توان آن را قاعده تقارن يا همزمانى علت و معلول ناميد و مفادش اين است كه فاصله زمانى بين علت تامه زمان دار و معلول آن امكان ندارد چنانكه تقدم زمانى معلول بر علت هم محال است .

٦- بنابراين تقارن از لوازم علل تامه زمان دار و معلولهاى آنها است ولى اختصاصى به آنها ندارد زيرا معلولهاى علت واحده هم لزوما همزمان هستند پس نسبت بين موارد تقارن با موارد عليت عموم و خصوص من وجه است .

٧- وجود علت قبل از تحقق معلول فقط در موارد علل ناقصه زمان دار ممكن است و به همين معنى مى توان آنها را متعاقب ناميد ولى در علل مجرده بى معنى و در علل تامه غير ممكن است از سوى ديگرى تعاقب در غير علت و معلول هم تحقق مى يابد پس نسبت بين موارد تعاقب و موارد عليت هم عموم و خصوص من وجه است .

٨- با توجه به نسبتى كه بين موارد تعاقب و تقارن و موارد عليت وجود دارد نمى توان آنها را از خواص علت و معلول دانست و عليت را با يكى از آنها يا مجموع آنها تعريف كرد .

٩- معلول تا آخرين لحظه وجود نيازمند به علت تامه است زيرا ملاك نياز امكان ماهوى بنابر قول به اصالت ماهيت و فقر وجودى بنا بر قول به اصالت وجود لازمه ذاتى آن است و از آن جدا شدنى نيست ولى بعض از متكلمين كه ملاك نياز معلول را به علت حدوث و يا مجموع امكان و حدوث دانسته اند معتقد شده اند كه معلول در بقايش نيازى به علت ندارد و شواهدى از قبيل باقى ماندن فرزند بعد از مرگ پدر براى قول خودشان آورده اند .

١٠- مبناى اين قول در درس بيست و دوم ابطال شده است و اما درباره مثالهايى كه به آنها تمسك كرده اند بايد گفت عللى كه در اين موارد قبل از معلول از بين مى روند علتهاى معد و بالعرض هستند كه از اجزاء علت تامه بشمار نمى روند

## درس سى و ششم مناسبات علت و معلول

شامل:

 سنخيت علت و معلول، حل يك شبهه، وحدت معلول در صورت وحدت علت، وحدت علت در صورت وحدت معلول

### سنخيت علت و معلول

ترديدى نيست كه هر معلولى از هر علتى بوجود نمى آيد و حتى ميان پديده هاى متعاقب يا متقارن هم هميشه رابطه عليت برقرار نيست بلكه عليت رابطه خاصى است ميان موجودات معينى و به ديگر سخن بايد ميان علت و معلول مناسبت خاصى وجود داشته باشد كه از آن به سنخيت علت و معلول تعبير مى شود اين قاعده نيز از قضاياى ارتكازى و قريب به بداهت است كه با ساده ترين تجربه هاى درونى و بيرونى ثابت مى گردد .

اما سنخيت و مناسبتى كه بين علت و معلول لازم است در مورد علتهاى هستى بخش و علتهاى مادى و اعدادى تفاوت دارد در مورد اول ويژگى اين سنخيت را مى توان با برهان عقلى اثبات كرد و تقرير آن اين است .

چون علت هستى بخش وجود معلول را افاضه مى كند و به تعبير مسامحى به معلول خودش وجود مى دهد بايد خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمى تواند اعطاء و افاضه كند معطى الشى ء لا يكون فاقدا له و با توجه به اينكه با اعطاء وجود به معلول چيزى از خودش كاسته نمى شود روشن مى گردد كه وجود مزبور را بصورت كاملترى دارد به گونه اى كه وجود معلول شعاع و پرتوى از آن محسوب مى شود .

پس سنخيت بين علت هستى بخش و معلول آن به اين معنى است كه كمال معلول را به صورت كاملترى دارد و اگر علتى در ذات خودش واجد نوعى از كمال وجودى نباشد هرگز نمى تواند آن را به معلولش اعطاء كند و به ديگر سخن هر معلولى از علتى صادر مى شود كه كمال آن را بصورت كاملترى داشته باشد .

اين مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستى بخش و تشكيك خاصى بين آنها كه در درسهاى گذشته به اثبات رسيد وضوح بيشترى مى يابد ولى چنين سنخيتى بين علتهاى مادى و اعدادى و معلولاتشان وجود ندارد زيرا آنها اعطا كننده و افاضه كننده وجود نيستند بلكه تاثير آنها محدود به تغييراتى در وجود معلولات مى باشد و با توجه به اينكه هر چيزى موجب هر گونه تغييرى نمى شود اجمالا بدست مى آيد كه نوعى مناسبت و سنخيت بين آنها هم لازم است ولى نمى توان ويژگى اين سنخيت را با برهان عقلى اثبات كرد بلكه تنها بوسيله تجربه بايد تشخيص داد كه چه چيزهايى مى توانند منشا چه تغييراتى در اشياء بشوند و اين دگرگونيها در چه شرايطى و به كمك چه چيزهايى انجام مى پذيرد .

مثلا هرگز عقل نمى تواند با تحليلات ذهنى دريابد كه آيا آب موجود بسيطى است يا مركب از عناصرى ديگر و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصرى تركيب مى يابد و براى تركيب آنها چه شرايطى لازم است و آيا شرايط مفروض جانشين پذير هستند يا نه .

پس اثبات اينكه آب از دو عنصر اكسيژن و هيدروژن با نسبت خاصى تركيب يافته و براى تركيب آنها درجه حرارت و فشار خاصى لازم است و جريان الكتريكى مى تواند در سرعت تركيب آنها مؤثر باشد تنها از راه تجربه امكان پذير مى باشد

### حل يك شبهه

گفتيم كه به مقتضاى برهان عقلى هر علت هستى بخشى بايد واجد كمال معلولش باشد زيرا معنى ندارد بخشنده و اعطا كننده فاقد چيزى باشد كه به ديگرى مى بخشد .

درباره اين مطلب شبهه اى مطرح مى شود كه لازمه اين قاعده آن است كه فاعلهاى هستى بخش داراى وجودهاى مادى و كمالات آنها باشند در صورتى كه فاعل هستى بخش منحصر در موجودات مجرد است و هيچكدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند پس چگونه چيزى را كه ندارد افاضه مى كنند .

پاسخ اين شبهه آن است كه منظور از واجد بودن كمال معلول اين است كه مرتبه كاملتر و عاليترى از وجود معلول را داشته باشد به گونه اى كه وجود معلول پرتوى از آن محسوب شود نه اينكه حدود وجود معلول عينا در علت محفوظ باشد و علت داراى ماهيت معلول هم باشد و روشن است كه فرض كاملتر بودن مرتبه وجود علت از مرتبه وجود معلول با وحدت ماهوى آنها سازگار نيست و هيچگاه از دو موجودى كه داراى تشكيك خاصى هستند

و يكى از آنها از مراتب وجود ديگر و شعاعى از آن بشمار مى رود نمى توان ماهيت واحدى را انتزاع كرد زيرا معناى اينكه دو وجود داراى ماهيت واحدى باشند اين است كه حدود وجودى آنها بر يكديگر منطبق شود و چنين چيزى در مورد دو مرتبه وجود كه يكى كاملتر از ديگرى و طبعا داراى محدوديت و نقايص كمترى است امكان ندارد ولى نداشتن ماهيت معلول و حدود وجود آن بمعناى نداشتن كمال وجودى آن نيست .

به ديگر سخن آنچه در مورد علت هستى بخش لازم است دارا بودن كمالات وجودى معلول بصورت كاملتر و عاليتر است نه واجد بودن نقصها و محدوديتهاى آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبيل مكانى و زمانى بودن و حركت و تغييرپذيرى بر خداى متعال و مجردات تام صدق نمى كند بخاطر اين است كه مفاهيم مزبور لازمه نقصها و محدوديتهاى موجودات مادى است نه لازمه كمالات آنها .

يادآورى مى شود كه حل اين شبهه به بركت اصالت وجود ميسر است و بر اساس اصالت ماهيت راه حل صحيحى ندارد زيرا لازمه اصالت ماهيت اين است كه آنچه در واقع از طرف علت افاضه مى شود ماهيت خارجى معلول باشد و طبق اين قاعده بايد علت واجد ماهيت آن باشد و نمى توان گفت كه علت ماهيت معلول را بصورت كاملترى دارد زيرا تشكيك بخصوص تشكيك خاصى در ميان ماهيت معنى ندارد و چنانكه در درس بيست و هشتم گفته شد همه ماهيات تامه و مخصوصا ماهيات بسيطه با يكديگر متباين هستند علاوه بر اينكه فرض ماهيت در مورد خداى متعال صحيح نيست

### وحدت معلول در صورت وحدت علت

يكى از قواعد معروف فلسفى اين است كه از علت واحدة جز معلول واحد صادر نمى شود الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولى درباره مفاد و مورد آن اختلافاتى وجود دارد از جمله اينكه آيا منظور از وحدت علت وحدت شخصى است يا وحدت نوعى و يا منظور از آن بساطت به تمام معنى استچنانكه صدرالمتالهين در سفر نفس از كتاب اسفار اختيار كرده و بر اساس آن قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهى دانسته است كه حتى تركيب تحليلى از وجود ماهيت هم ندارد و معلول بى واسطه او تنها يك موجود مى باشد و ساير مخلوقات با يك يا چند واسطه از معلول اول صادر مى شوند ولى ساير فلاسفه اين قاعده را كمابيش در موارد ديگرى نيز جارى دانسته اند .

همچنين درباره مفهوم صدور نيز اختلافاتى هست كه آيا در همه روابط على و معلولى صدق مى كند و حتى شروط و علتهاى معده را نيز دربر مى گيرد يا مخصوص علتهاى فاعلى است و يا اينكه منحصر به فاعلهاى هستى بخشى مى باشد .

بعبارت ديگر آيا بر اساس اين قاعده مى توان گفت كه يك فاعل معد هم بيش از يك تاثير اعدادى نخواهد داشت و يك شرط هم بيش از يك مشروط و يك فاعل طبيعى هم بيش از يك فعل نمى تواند داشته باشد يا نه .

براى اينكه مورد اين قاعده تعيين شود بايد دليل آن را مورد دقت قرار داد و مقتضاى آن را دريافت .

فلاسفه بصورتهاى مختلفى براى اين قاعده استدلال كرده اند ولى آنچه واضحتر و در عين حال متقن تر بنظر مى رسد دليلى است كه مبتنى بر قاعده سنخيت بين علت و معلول مى باشد و تقرير آن چنين است طبق قاعده سنخيت بين علت و معلول بايد علت آنچه را به معلول مى دهد بصورت كاملترى داشته باشد

اكنون اگر فرض كنيم كه علتى داراى يك سنخ از كمالات وجودى باشد طبعا معلولى از او صادر مى شود كه مرتبه نازلترى از همان كمال را دارا باشد نه كمال ديگرى را و اگر فرض كنيم دو معلول مختلف از او صادر شوند كه هر كدام داراى سنخ خاصى از كمال باشند بر اساس قاعده ياد شده بايد علت هم داراى دو سنخ از كمال باشد در صورتى كه فرض اين بود كه تنها داراى يك سنخ از كمالات وجودى است .

با دقت در اين دليل چند نتيجه بدست مى آيد:

١- اين قاعده مخصوص علتهاى هستى بخش است زيرا چنانكه گفته شد اين ويژگى كه علت بايد داراى كمال معلول باشد مخصوص به اين دسته از علتها است بنابراين نمى توان بر اساس اين قاعده اثبات كرد كه فاعلهاى طبيعى يعنى اسباب تغييرات و دگرگونيهاى اشياء مادى هر كدام اثر واحدى دارند و يا اينكه يك چيز فقط شرط تاثير يك فاعل يا شرط استعداد يك قابل مى باشد چنانكه مثلا حرارت شرط انواعى از فعل و انفعالات شيميايى است و خود آن بوسيله عوامل طبيعى گوناگونى بوجود مى آيد .

٢- اين قاعده اختصاص به واحد شخصى ندارد زيرا دليل مزبور شامل واحد نوعى هم مى شود و اگر فرض كنيم كه يك نوع از علتهاى هستى بخش داراى چند فرد باشد و همگى داراى يك سنخ از كمالات وجودى باشند طبعا معلولات آنها هم از نوع واحدى خواهند بود .

٣- اين قاعده مخصوص علتهايى است كه تنها داراى يك سنخ از كمال باشند اما اگر موجودى چندين نوع كمال وجودى يا همه كمالات وجودى را بصورت بسيط داشته باشد يعنى وجود او در عين وحدت و بساطت كامل واجد كمالات مزبور باشد چنين دليلى درباره وى جارى نخواهد بود .

بنابراين قاعده مزبور چيزى بيش از قاعده سنخيت بين علت هستى بخش و معلول آن را اثبات نمى كند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس اين قاعده نمى توان اثبات كرد ولى راه ديگرى براى اثبات اين مطلب وجود دارد كه در جاى خودش بيان خواهد شد

### وحدت علت در صورت وحدت معلول

قاعده معروف ديگر اين است كه معلول واحد جز از علت واحدة صادر نمى شود الواحد لا يصدر الا عن الواحد .

درباره اين قاعده هم هر چند اختلافاتى هست ولى همه فلاسفه اتفاق دارند كه معلول واحد از علت مركب صادر مى شود پس منظور از وحدت علت در اين قاعده بساطت و عدم تركب آن نيست، نيز [در] صدور معلول از چند علت طولى به گونه اى كه هر يك از آنها علت ديگرى باشد؛ جاى ترديدى نيست و به ديگر سخن نه كثرت معلولهاى با واسطه كه هر يك معلول ديگرى باشد منافاتى با قاعده قبلى دارد و نه كثرت علل با واسطه منافاتى با اين قاعده خواهد داشت .

از سوى ديگر همه فلاسفه متفقند كه يك معلول شخصى بيش از يك علت تامه نخواهد داشت و به اصطلاح اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد محال است زيرا اگر همه آنها مؤثر باشند بالضروره آثار متعددى از آنها بوجود مى آيد پس معلول واحد نخواهد بود و اگر بعضى از آنها مؤثر نباشند با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقياس معلول نسبت به علت تامه منافات خواهد داشت .

مورد اختلاف در اين قاعده اين است كه آيا يك نوع معلول هميشه بايد از يك نوع علت صادر شود يا ممكن است بعضى از افراد آن از يك نوع علت و بعضى از افراد از نوع ديگرى صادر شوند و در اين جا است كه بسيارى از كسانى كه قاعده قبلى را شامل واحد نوعى هم دانسته اند اين قاعده را اختصاص به واحد شخصى داده اند و تصريح كرده اند كه انواعى از علتها مى توانند در پيدايش نوع واحدى از معلول مؤثر باشند چنانكه حرارت گاهى در اثر تابش خورشيد و گاهى در اثر افروختن آتش و گاهى در اثر حركت و اصطكاك بوجود مى آيد .

ولى با توجه به آنچه در قاعده سنخيت گفته شد كه وجود معلول تنها از علتى صادر مى شود كه داراى همان سنخ از كمالات وجودى در مرتبه عاليترى باشد هيچگاه معلول از علت هستى بخشى كه واجد سنخ كمال آن نباشد صادر نخواهد شد بنابراين در مورد علت هستى بخش و معلول آن بايد گفت نه تنها معلول شخصى از دو علت هستى بخش شخصى يا بيشتر صادر نمى شود بلكه يك نوع معلول هم از دو يا چند نوع علت هستى بخش به وجود نمى آيد و اما در مورد علل مادى و اعدادى چون برهان عقلى بر كيفيت مسانخت آنها با معلولاتشان نداريم نمى توان اثبات كرد كه بايد علت يك نوع از معلولات،يك نوع از چنين عللى باشد و عقلا محال نيست كه چند نوع از علل مادى و معد داراى اثر نوعى واحدى باشند چنانكه تعداد شروط و تعيين آنها را نمى توان با برهان عقلى اثبات كرد و همگى آنها در گرو تجربه است .

خلاصه

١- ميان علت و معلول مناسبت خاصى وجود دارد كه از آن به سنخيت علت و معلول تعبير مى كنند .

٢- سنخيت در مورد علتهاى هستى بخش و معلولات آنها باين معنى است كه علت كمال وجودى معلول را در مرتبه عاليترى دارد .

٣- دليل اينكه علت هستى بخش بايد سنخ كمال معلول را داشته باشد اين است كه اگر نداشته باشد نمى تواند به معلول افاضه كند و دليل اينكه بايد مرتبه عاليترى از آن را داشته باشد اين است كه افاضه معلول از كمالات آن نمى كاهد .

٤- اين ويژگى را در مورد علتهاى مادى و اعدادى نمى توان اثبات كرد زيرا آنها اعطاء كننده وجود معلول نيستند ولى از اينكه هر شى ء مادى نمى تواند علت براى هر گونه تغيير و حركتى واقع شود اجمالا بدست مى آيد كه نوعى سنخيت بين آنها هم لازم است .

٥- سنخيتى كه در علت هستى بخش لازم است به اين معنى نيست كه داراى ماهيت معلول و محدوديتها و نقايص آن هم باشد .

٦- لازمه اصل سنخيت اين است كه اگر علتى تنها داراى يك سنخ از كمالات وجودى باشد فقط معلولى از آن صادر مى شود كه داراى همان سنخ از كمال در مرتبه نازلترى باشد و قاعده معروف الواحد لا يصدر عنه الا الواحد به اين معنى ترديدپذير نيست .

٧- اين قاعده با استناد به اصل سنخيت مخصوص علتهاى هستى بخش است .

٨- اين قاعده شامل واحد نوعى هم مى شود .

٩- موجودى كه در عين وحدت و بساطت داراى انواعى از كمالات وجودى يا همه آنها باشد مشمول قاعده مزبور نيست .

١٠- تعدد معلولاتى كه در طول يكديگر قرار مى گيرند و هر كدام از آنها معلول ديگرى مى باشد منافاتى با اين قاعده ندارد .

١١- صادر شدن معلول واحد از علت مركب جاى ترديد نيست .

١٢- صادر شدن يك معلول شخصى از چند علت تامه محال است زيرا كه اگر همه آنها مؤثر باشند طبعا معلول هم متعدد خواهد بود و اگر بعضى از آنها مؤثر نباشند لازمه اش تخلف معلول از علت تامه مى باشد .

١٣- مقتضاى اصل سنخيت اين است كه هر نوعى از معلولات از نوع خاصى از علت هاى هستى بخش صادر شود كه داراى همان سنخ از كمال وجودى باشد بنابراين قاعده الواحد لا يصدر الا عن الواحد شامل واحد نوعى هم مى شود .

١٤- تعدد علتهاى طولى كه هر كدام علت ديگرى باشد منافاتى با اين قاعده ندارد .

١٥- اين قاعده هم مانند قاعده سابق در مورد علتهاى مادى و معد جارى نيست و از اين روى تعدد يا وحدت اينگونه علتها را تنها بوسيله تجربه مى توان شناخت

## درس سى و هفتم احكام علت و معلول

شامل:

 نكاتى پيرامون علت و معلول، محال بودن دور، محال بودن تسلسل

### نكاتى پيرامون علت و معلول

تصور صحيح معناى علت و معلول كافى است كه دريابيم هيچ موجودى نمى تواند علت وجود خودش باشد زيرا قوام معناى عليت به اين است كه موجودى متوقف بر موجود ديگرى باشد تا با توجه به توقف يكى از آنها بر ديگرى مفهوم علت و معلول از آنها انتزاع گردد يعنى اين قضيه از بديهيات اوليه است و نيازى به استدلال ندارد .

ولى گاهى در سخنان فلاسفه به تعبيراتى بر مى خوريم كه ممكن است چنين توهمى را بوجود بياورد كه موجودى مى تواند علت براى وجود خودش باشد مثلا در مورد خداى متعال گفته مى شود وجود واجب الوجود مقتضاى ذات او است و حتى درباره تعبير واجب الوجود بالذات كه در برابر واجب الوجود بالغير بكار مى رود ممكن است توهم شود كه همانگونه كه در واجب الوجود بالغير غير علت است و واجب الوجود بالذات هم ذات علت است و باء سببيه دلالت بر اين عليت دارد .

حقيقت اين است كه اينگونه سخنان از باب ضيق تعبير است و هرگز مقصود ايشان اثبات رابطه عليت بين ذات مقدس الهى و وجود خودش نيست بلكه منظور نفى هر گونه معلوليت از آن مقام متعالى است .

براى تقريب به ذهن مثالى از گفتگوهاى متعارف مى آوريم اگر از كسى بپرسند فلان كار را به اذن چه كسى انجام دادى و او بگويد به اذن خودم انجام دادم در اينجا منظور اين نيست كه او به خودش اذن داده است بلكه منظور اين است كه نيازى به اذن كسى نداشته است تعبير بالذات يا مقتضاى ذات هم در واقع بيان كننده نفى عليت غير است نه اثبات كننده عليت براى ذات .

مورد ديگرى كه خاستگاه چنين توهمى است اين است كه فلاسفه ماده و صورت را علت جسم مركب دانسته اند در صورتى كه ميان آنها تعدد و تغايرى وجود ندارد يعنى جسم چيزى جز مجموع آنها نيست و لازمه اش وحدت علت و معلول است .

اين شبهه در كتب فلسفى مطرح گرديده و به اين صورت پاسخ داده شده كه آنچه متصف به عليت مى شود خود ماده و صورت است و آنچه متصف به معلوليت مى شود مجموع آنها بشرط اجتماع و داشتن هيئت تركيبى است يعنى اگر ماده و صورت را با صرفنظر از مجتمع بودن و مركب بودن در نظر بگيريم هر يك از آنها را علت براى كل مى شماريم و هرگاه آنها را بشرط اجتماع و تركيب و بصورت يك كل در نظر بگيريم آن را معلول اجزايش مى ناميم زيرا وجود كل متوقف بر وجود اجزايش مى باشد .

ولى بازگشت اين پاسخ به اين است كه مغايرت علت و معلول تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتى كه رابطه عليت يك امر واقعى و نفس الامرى و مستقل از اعتبار مى باشد هر چند به معناى ديگرى در مقام مفاهيم ماهوى اعتبارى ناميده مى شود .

حقيقت اين است كه اطلاق علت بر ماده و صورت و اطلاق معلول بر مجموع آنها خالى از مسامحه نيست چنانكه قبلا نيز اشاره شد و اگر جسمى را كه مستعد پذيرش صورت جديدى است علت مادى براى موجود بعدى بناميم از اين نظر كه زمينه پيدايش آن را فراهم مى كند موجه تر است .

نكته ديگر آنكه با توجه به اصالت وجود و اينكه رابطه عليت در حقيقت ميان دو وجود برقرار است روشن مى شود كه نمى توان ماهيت چيزى را علت وجود آن دانست زيرا ماهيت بخودى خود واقعيتى ندارد تا علت براى چيزى واقع شود و همچنين نمى توان ماهيتى را علت براى ماهيت ديگرى بحساب آورد .

در اينجا ممكن است گفته شود كه فلاسفه علت را به دو قسم تقسيم كرده اند علت ماهيت و علت وجود و براى قسم اول به عليت خط و سطح براى ماهيت مثلث و عليت ماده و صورت براى ماهيت جسم مثال زده اند چنانكه براى قسم دوم عليت وجود آتش را براى وجود حرارت ذكر كرده اند پس معلوم مى شود كه بنظر ايشان در ميان ماهيات هم نوعى رابطه عليت وجود دارد .

ولى اين سخنان را بايد از باب توسعه در اصطلاح تلقى كرد يعنى همانگونه كه در وجود خارجى و عالم عينى رابطه عليت ميان موجودات برقرار است و وجود خارجى معلول متوقف بر وجود خارجى علت مى باشد نظير اين رابطه را در عالم ذهن هم مى توان تصور كرد و آن در جايى است كه تصور يك ماهيت متوقف بر تصور معانى ديگرى باشد چنانكه تصور معناى مثلث متوقف بر تصور معناى خط و سطح است ولى لازمه اين توسعه در اصطلاح آن نيست كه احكام علت و معلول حقيقى و عينى هم براى آنها ثابت باشد .

نظير اين توسعه را در مورد معقولات ثانيه فلسفى نيز مى توان يافت چنانكه امكان را علت احتياج به علت دانسته اند در صورتى كه نه امكان و نه احتياج هيچكدام از امور عينى نيستند و رابطه عليت حقيقى و تاثير و تاثر خارجى در ميان آنها معنى ندارد تا يكى را علت و ديگرى را معلول بشماريم در اينجا هم منظور اين است كه عقل با توجه به امكان ماهيت است كه پى به نياز آن به علت مى برد نه اينكه امكان كه به عدم ضرورت وجود و عدم تفسير مى شود واقعيتى داشته باشد و از آن چيز ديگرى بنام احتياج به علت بوجود بيايد .

حاصل آنكه مبحثى كه بعنوان علت و معلول و بنام يكى از اصيلترين مباحث فلسفى مطرح مى شود و در خلال آن احكام خاصى براى علت و معلول بيان مى گردد مخصوص به علت و معلول خارجى و رابطه حقيقى ميان آنها است و اگر در موارد ديگرى تعبير عليت بكار مى رود همراه با نوعى مسامحه و يا از باب توسعه در اصطلاح است

### محال بودن دور

يكى از مطالبى كه پيرامون رابطه علت و معلول مطرح مى شود اين است كه هر موجودى از آن جهت كه علت و مؤثر در پيدايش موجود ديگرى است ممكن نيست در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد و به ديگر سخن هيچ علتى معلول معلول خودش و از نظر ديگر علت براى علت خودش نخواهد بود و بعبارت سوم محال است يك موجود نسبت به ديگرى هم علت باشد و هم معلول و اين همان قضيه محال بودن علتهاى دورى است كه مى توان آن را از بديهيات و دست كم از قضاياى قريب به بداهت بشمار آورد و اگر موضوع و محمول آن درست تصور شود جاى شكى درباره آن نخواهد ماند زيرا لازمه عليت بى نيازى و لازمه معلوليت نيازمندى است و جمع بين نيازمندى و بى نيازى در يك جهت تناقض است .

ولى ممكن است در اين زمينه مانند بسيارى از قضاياى بديهى شبهه هايى پيش بيايد كه ناشى از عدم دقت در معناى موضوع و محمول قضيه باشد مثلا ممكن است كسى چنين توهم كند كه اگر انسانى غذاى خودش را تنها از راه كشاورزى بدست بياورد به طورى كه اگر محصول كشاورزى خودش نباشد از گرسنگى بميرد در اين صورت محصول مزبور از يك سوى معلول كشاورز و از سوى ديگر علت براى او خواهد بود پس كشاورز مفروض علت علت خودش و نيز معلول معلول خودش مى باشد .

ولى صرفنظر از اينكه كشاورز علت حقيقى براى پيدايش محصول نيست و تنها علت اعدادى آن بشمار مى رود محصول مزبور علت وجود كشاورز نيست بلكه از امورى است كه دوام حيات وى توقف بر آن دارد و به ديگر سخن وجود كشاورز در زمان كاشت و برداشت علت است و معلول نيست و در زمان بعد معلول است و علت نيست و همچنين محصول مزبور در زمان پيدايشش معلول است و علت نيست و در زمانى كه خوراك كشاورز قرار مى گيرد علت است و معلول نيست پس عليت و معلوليت هر كدام از يك جهت نخواهد بود .

تنها چيزى كه در اينگونه موارد مى توان گفت اين است كه موجودى در يك زمان علت اعدادى براى چيزى باشد كه در آينده به آن نياز دارد و منظور از دور محال چنين رابطه اى نيست بلكه منظور اين است كه يك موجود از همان جهتى كه علت و مؤثر در پيدايش چيز ديگرى است محال است در همان جهت عليت و تاثيرش معلول و محتاج به آن باشد و بعبارت ديگر چيزى را به معلول بدهد كه براى داشتن همان چيز محتاج به معلول باشد و مى بايست از آن دريافت كند .

شبهه ديگر اين است كه ما مى بينيم حرارت موجب پديد آمدن آتش مى شود در صورتى كه آتش نيز علت حرارت است پس حرارت علت علت خودش مى باشد .

جواب اين شبهه نيز روشن است زيرا حرارتى كه علت پيدايش آتش مى شود غير از حرارتى است كه در اثر آتش بوجود مى آيد و اين دو حرارت هر چند وحدت بالنوع دارند ولى از نظر وجود خارجى داراى كثرت مى باشند و منظور از وحدتى كه در عنوان اين قاعده آمده است وحدت شخصى است نه وحدت مفهومى و در حقيقت اين شبهه از خلط بين وحدت مفهوم با وحدت مصداق يا از خلط بين دو معناى وحدت نشات گرفته است .

شبهات بى مايه ديگرى نيز در سخنان بعضى از ماترياليسستها و ماركسيستها مطرح شده كه دقت در مفهوم قاعده و توجه به پاسخهايى كه از دو شبهه مذكور داده شد ما را از ذكر و رد آنها بى نياز مى كند

### محال بودن تسلسل

معناى لغوى تسلسل اين است كه امورى به دنبال هم زنجيروار واقع شوند خواه حلقه هاى اين زنجير متناهى باشند يا نامتناهى و خواه ميان آنها رابطه عليتى باشد يا نباشد ولى معناى اصطلاحى آن مخصوص امورى است كه از يك طرف يا از هر دو طرف نامتناهى باشند و فلاسفه تسلسلى را محال مى دانند كه داراى دو شرط اساسى باشد يكى آنكه بين حلقات سلسله ترتيب حقيقى وجود داشته باشد و هر كدام واقعا بر ديگرى مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و ديگر آنكه همه حلقات در يك زمان موجود باشند نه اينكه يكى از بين برود و ديگرى بدنبال آن بوجود بيايد و از اين روى حوادث غير متناهى در طول زمان را ذاتا محال نمى دانند .

در عين حال مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصى به علل ندارد و بسيارى از دلايلى كه بر محال بودن آن اقامه كرده اند شامل تسلسل در امورى هم كه رابطه عليت با يكديگر ندارند مى شود مانند برهانهاى مسامته و تطبيق و سلمى كه در كتب مفصل فلسفى ذكر گرديده و در آنها از مقدمات رياضى استفاده شده هر چند مناقشاتى نيز پيرامون آنها انجام گرفته است .

ولى بعضى از براهين مخصوص سلسله علتها است مانند برهانى كه فارابى اقامه كرده و به برهان اسد اخصر معروف شده است و تقرير آن اين است اگر سلسله اى از موجودات را فرض كنيم كه هر يك از حلقات آن وابسته و متوقف بر ديگرى باشد به گونه اى كه تا حلقه قبلى موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق پذير نباشد

لازمه اش اين است كه كل اين سلسله وابسته به موجود ديگرى باشد زيرا فرض اين است كه تمام حلقات آن داراى اين ويژگى مى باشد و ناچار بايد موجودى را در راس اين سلسله فرض كرد كه خودش وابسته به چيز ديگرى نباشد و تا آن موجود تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتيب وجود نخواهند يافت پس چنين سلسله اى نمى تواند از جهت آغاز نامتناهى باشد و بعبارت ديگر تسلسل در علل محال است .

نظير آن برهانى است كه بر اساس اصولى كه صدرالمتالهين در حكمت متعاليه اثبات فرموده براى محال بودن تسلسل در علل هستى بخش اقامه مى شود و تقرير آن اين است بنا بر اصالت وجود و ربطى بودن وجود معلول نسبت به علت هستى بخش هر معلولى نسبت به علت ايجاد كننده اش عين ربط و وابستگى است و هيچگونه استقلالى از خودش ندارد و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاترى معلول باشد همين حال را نسبت به آن خواهد داشت پس اگر سلسله اى از علل و معلولات را فرض كنيم كه هر يك از علتها معلول علت ديگرى باشد سلسله اى از تعلقات و وابستگيها خواهند بود و بديهى است كه وجود وابسته بدون وجود مستقلى كه طرف وابستگى آن باشد تحقق نخواهد يافت پس ناچار بايد وراى اين سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلى باشد كه همگى آنها در پرتو آن تحقق يابند بنابراين نمى توان اين سلسله را بى آغاز و بدون مستقل مطلق دانست .

تفاوت اين دو برهان در اين است كه برهان اول در مطلق علتهاى حقيقى جارى است علتهايى كه لزوما بايد همراه معلول موجود باشند ولى برهان دوم مخصوص علتهاى هستى بخش است و در علل تامه هم نيز جارى مى شود از آن نظر كه مشتمل بر علتهاى هستى بخش هستند .

خلاصه

١- بديهى است كه هيچ موجودى نمى تواند علت وجود خودش باشد مگر اينكه مركب و داراى دو يا چند جزء باشد و يكى از آنها موجب تغيير در ديگرى گردد مانند تاثير روح در بدن يا بالعكس .

٢- معناى واجب الوجود بالذات و اينكه وجود مقتضاى ذات اوست نفى عليت غير است نه اثبات عليت بين ذات و وجود الهى .

٣- در مورد علل داخلى ماده و صورت اشكال شده كه چگونه مى توان آنها را علت براى كل مركب از آنها دانست در صورتى كه وجود آنها غير از وجود كل نيست .

٤- در پاسخ گفته شده كه خود اجزاء بدون شرط اجتماع علت است و مجموع آنها بشرط اجتماع معلول ولى حقيقت اين است كه اجزاء را علت ناميدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنانكه قبلا نيز اشاره شد .

٥- همچنين اطلاق علت بر اجزاء ماهيت و مانند آنها نوعى توسعه در اصطلاح است .

٦- قائل شدن به عليت در ميان معقولات ثانيه مانند امكان و احتياج نيز نوعى ديگر از توسعه در اصطلاح بشمار مى رود و هيچكدام از آنها مشمول احكام علت حقيقى نمى شود .

٧- هيچ چيزى نمى تواند علت براى علت خودش و يا معلول براى معلول خودش باشد و به ديگر سخن دور در علل محال است مگر اينكه موجودى علت اعدادى براى چيزى باشد كه در زمان بعد محتاج به آن شود يا اينكه يك فرد از ماهيت علت براى پيدايش چيزى باشد كه آن چيز علت پيدايش فرد ديگرى از همان ماهيت مى گردد چنانكه حرارتى موجب پيدايش آتشى شود و آتش به نوبه خود علت پيدايش حرارت ديگرى گردد .

٨- منظور از تسلسل مصطلح ترتب امور نامتناهى است و فلاسفه تسلسلى را محال مى دانند كه حلقات آن داراى ترتب حقيقى و اجتماع در وجود باشند .

٩- فارابى براى محال بودن تسلسل در علل حقيقى چنين استدلال كرده است اگر در سلسله علل و معلولات هر علتى به نوبه خود معلول علت ديگرى باشد درباره كل اين سلسله مى توان گفت كه همگى محتاج به علت ديگرى هستند پس بايد در راس سلسله علت ديگرى را اثبات كرد كه معلول علت ديگرى نباشد بنابراين سلسله علل داراى مبدا و سرآغازى خواهد بود .

١٠- بر اساس اصالت وجود و وابستگى ذاتى وجود معلول به علت برهان ديگرى بر تناهى علل هستى بخش اقامه مى شود به اين صورت اگر وراى سلسله علل كه هر يك از آنها عين وابستگى است موجود مستقل مطلقى نباشد لازمه اش اين است كه وابستگيهاى بدون طرف وابستگى تحقق يافته باشد

## درس سى و هشتم علت فاعلى

شامل:

 مقدمه، علت فاعلى و اقسام آن، نكاتى پيرامون اقسام فاعل، اراده و اختيار

### مقدمه

يكى از تقسيمات معروفى كه براى علت ذكر شده و گويا ارسطو براى نخستين بار آن را بيان كرده باشد تقسيم به علت فاعلى و غائى و مادى و صورى است كه دو قسم اول را علل خارجى و دو قسم اخير را علل داخلى يا علل قوام و از يك نظر علل ماهيت مى نامند و در ضمن درسهاى گذشته روشن گرديد كه اطلاق علت بر دو قسم اخير خالى از مسامحه نيست

و در پايان درس سى و يكم اشاره شد كه علت مادى و علت صورى همان ماده و صورت اجسام هستند كه نسبت به جسم مركب علت مادى و علت صورى و نسبت به يكديگر ماده و صورت ناميده مى شوند و طبعا اختصاص به ماديات خواهند داشت و چون بعدا درباره ماده و صورت بحث خواهد شد (١) در اينجا از گفتگو پيرامون آنها خوددارى مى كنيم و بخش علت و معلول را با بحث درباره علت فاعلى و علت غائى به پايان مى بريم

### علت فاعلى و اقسام آن

علت فاعلى عبارت است از موجودى كه موجود ديگرى معلول از آن پديد مى آيد و بمعناى عامش شامل فاعلهاى طبيعى كه مؤثر در حركات و دگرگونيهاى اجسام هستند نيز مى شود .

فلاسفه پيشين دو نوع فعل و تاثير را در جهان شناسايى كرده بودند يكى فعل ارادى كه موجودات زنده و ذى شعور با اراده خودشان انجام مى دهند و جهت حركت و ساير ويژگيهايش تابع اراده فاعل است مانند افعال اختيارى انسان كه بصورتهاى گوناگونى تحقق مى يابد و ديگرى فعل و تاثيرى كه از موجودات بى شعور و بى اراده سرمى زند و همواره يك نواخت و بى اختلاف است .

ايشان براى هر نوعى از موجودات جسمانى طبيعت خاصى قائل بودند كه ذاتا اقتضاء ويژه اى دارد و از جمله هر يك از انواع عناصر چهارگانه خاك و آب و هوا و آتش را مقتضى مكان طبيعى و كيفيات طبيعى خاصى مى دانستند به طورى كه اگر مثلا بواسطه عامل خارجى در مكان ديگرى قرار بگيرند در اثر ميل طبيعى به سوى مكان اصلى خودشان حركت مى كنند و بدين ترتيب سقوط سنگ و ريزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجيه مى كردند و طبيعت را بعنوان مبدا حركت معرفى مى نمودند .

سپس با توجه به اينكه گاهى حركات و آثارى در اشياء بر خلاف مقتضاى طبيعتشان پديد مى آيد مثلا در اثر وزش باد گرد و غبار بسوى آسمان بلند مى شود قسم سومى از افعال را بنام فعل قسرى اثبات كردند و آن را به طبيعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند كه گرد و غبار كه از جنس خاك است با حركت قسرى بسوى آسمان مى رود و با حركت طبيعى به زمين برمى گردد و در مورد چنين حركاتى معتقد بودند كه هيچگاه دوام نخواهد يافت القسر لا يدوم .

از سوى ديگر با توجه به اينكه ممكن است فاعل با اراده اى نيز در اثر تسلط فاعل قويترى مجبور شود كه بر خلاف خواست خودش حركت كند نوعى ديگر از فاعليت را بنام فاعل جبرى اثبات كردند كه در مورد فاعل ارادى مانند فعل قسرى نسبت به فاعل طبيعى است .

فلاسفه اسلامى به تعمق و ژرف انديشى بيشترى درباره فاعل ارادى پرداختند و نخست آن را به دو قسم تقسيم كردند يكى فاعل بالقصد و ديگرى فاعل بالعناية اساس اين تقسيم توجه به اين فرق بين فاعلهاى ارادى بود كه گاهى نياز به انگيزه اى زائد بر ذات خودشان دارند مانند انسان كه براى اينكه با اراده خودش از جايى به جايى حركت كند بايد انگيزه اى در او پديد آيد و اين قسم را فاعل بالقصد ناميدند و گاهى فاعل ارادى نيازى به پديد آمدن انگيزه اى ندارد و آن را فاعل بالعناية نامگذارى كردند و فاعليت خداى متعال را از قسم دوم دانستند .

سپس اشراقيين با دقت بيشترى نوعى ديگر از فاعل علمى و اختيارى را ثابت كردند كه علم تفصيلى فاعل به فعلش عين خود آن است چنانكه علم تفصيلى انسان به صورتهاى ذهنى خودش عين همان صورتها است و قبل از تحقق آنها جز علمى اجمالى كه عين علم به ذات فاعل است علم تفصيلى به آنها ندارد و چنان نيست كه براى تصور چيزى لازم باشد كه قبلا تصورى از تصور خودش داشته باشد و چنين فاعليتى را فاعليت بالرضا ناميدند و فاعليت الهى را از اين قبيل دانستند .

و سرانجام صدرالمتالهين با الهام گرفتن از مضامين وحى و سخنان عرفاء نوع ديگرى از فاعل علمى را اثبات كرد كه علم تفصيلى به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عين علم اجمالى به ذات خودش مى باشد فاعل بالتجلى و فاعليت الهى را از اين قبيل دانست و براى اثبات آن از اصول حكمت متعاليه مدد گرفت مخصوصا از تشكيك خاصى و واجد بودن علت هستى بخش نسبت به همه كمالات معلولات خودش .

همچنين فلاسفه اسلامى با توجه به اينكه گاهى دو فاعل در طول يكديگر در انجام كارى مؤثر هستند و فاعل بعيد كار را بوسيله فاعل قريب انجام مى دهد نوعى ديگر از فاعليت را بنام فاعليت بالتسخير اثبات كردند كه با انواعى از فاعليتها قابل جمع است مثلا گوارش غذا را كه بوسيله قواى بدنى ولى تحت تسلط و تدبير نفس انجام مى گيرد فعل تسخيرى ناميدند سپس بر اساس اصول حكمت متعاليه و با توجه به اينكه هر علتى نسبت به علت هستى بخش خودش ربط محض است مصداق روشنترى براى فاعل تسخيرى ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهاى متعدد طولى و از جمله نسبت افعال اختيارى انسان به خودش و به مبادى عاليه و خداى متعال تفسير فلسفى متقن ترى يافت .

بدين ترتيب همچنانكه حكيم سبزوارى بيان كرده فاعل را مى توان داراى هشت قسم دانست فاعل بالطبع فاعل بالقسر فاعل بالقصد فاعل بالجبر فاعل بالتسخير فاعل بالعناية فاعل بالرضا و فاعل بالتجلى

### نكاتى پيرامون اقسام فاعل

١- سخنان فلاسفه پيشين درباره فاعل طبيعى و قسرى مبتنى بر اصول موضوعه اى است كه از طبيعيات قديم گرفته شده است و مى دانيم كه فرضيه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مكان طبيعى يا كيفياتى از قبيل رطوبت و يبوست و حرارت و برودت اعتبار خود را از دست داده است ولى به هر حال شكى نيست كه موجودات جسمانى تاثيراتى در يكديگر دارند و پيدايش پديده هاى مادى در گرو حصول زمينه ها و شرايط خاصى است

و بنابراين وجود اسباب و شرايط مادى براى تحقق معلولهاى جسمانى بعنوان يك قاعده فلسفى همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعيين اسباب و فاعلهاى طبيعى خاص براى هر پديده اى كار فلسفه نيست و بايد با روش تجربى در علوم مختلف طبيعى اثبات شود و بعنوان مثال بر اساس نظريات علمى جديد مى توان حركت مكانى را لازمه ذاتى نور دانست و نيروهاى جاذبه و دافعه را عامل حركتهاى قسرى اجسام تلقى كرد و در اين صورت مناسبتر اين است كه فعل را به نيروى قاسر نسبت دهيم و جسم مقسور را تنها منفعل بدانيم هر چند از نظر دستور زبان فاعل شمرده شود و مى دانيم كه احكام فلسفى تابع چنين قواعدى نيست .

٢- واژه جبر كه در برابر اختيار بكار مى رود گاهى بعنوان نقيض اختيار لحاظ مى شود و به اين معنى بر فاعلهاى طبيعى و قسرى هم اطلاق مى گردد و گاهى به موردى كه شانيت اختيار دارد اختصاص مى يابد و تنها فاعل مختارى كه در شرايط خاص و تحت تاثير عامل خارجى قويترى اختيار خود را از دست مى دهد مجبور ناميده مى شود و منظور از فاعل بالجبر همين معناى دوم است .

ولى بايد توجه داشت كه از دست دادن اختيار مراتبى دارد مثلا كسى كه مورد تهديد قرار مى گيرد و كارى را از روى اكراه انجام مى دهد و كار وى نوعى كار جبرى تلقى مى گردد همچنين كسى كه در شرايط خاصى ناچار مى شود كه براى ادامه حياتش از گوشت ميته استفاده كند كار وى نيز نوعى كار جبرى بحساب مى آيد

اما چنان نيست كه در موارد اكراه و اضطرار بكلى سلب اختيار شود بلكه دايره اختيار فاعل نسبت به شرايط عادى محدودتر مى گردد و ظاهرا منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنين مواردى نيست بلكه منظور موردى است كه اختيار فاعل بكلى سلب شود و از اين روى مى توان گفت كه چنين فعلى در واقع از اجبار كننده صادر مى شود و نسبت آن به شخص اجبار شونده نسبت انفعال است چنانكه در مورد فعل قسرى نيز اشاره شد .

٣- پيش از آنكه فلاسفه اسلامى انواع مختلف فاعلهاى ارادى از قبيل فاعل بالعناية و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلى را اثبات كنند چنين تصور مى شد كه فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از اين روى بعضى از متكلمين فاعليت خداى متعال را هم از همين قبيل مى دانستند

و حتى بعد از آنكه فلاسفه اسلامى ساحت الهى را از اينگونه فاعليت كه مستلزم نقص و صفات امكانى است منزه دانستند بعضى از متكلمين ايشان را متهم به انكار مختار بودن پروردگار نمودند ولى حقيقت اين است كه عاليترين مراتب اختيار منحصر به ذات مقدس الهى است و نازلترين مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد و براى روشن شدن اين مطلب لازم است توضيحى درباره اراده و اختيار بدهيم

### اراده و اختيار

واژه هاى اراده و اختيار كاربردهاى مختلفى دارند كه كمابيش داراى مناسبتهايى با يكديگر مى باشند ولى غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه مى شود از اين روى نخست به موارد استعمال هر يك اشاره مى كنيم و آنگاه به تطبيق آنها بر اقسام فاعل مى پردازيم .

اراده

 واژه اراده معناى عامى دارد كه تقريبا مرادف با دوست داشتن و پسنديدن است و به همين معنى در مورد خداى متعال هم بكار مى رود چنانكه در مورد انسان بعنوان يك كيفيت نفسانى در برابر كراهت شناخته مى شود و از اين جهت همانند علم است كه از يك سوى شامل علم ذاتى الهى مى شود و از سوى ديگر شامل علوم حصولى انسان كه از قبيل كيفيات نفسانى بشمار مى آيند و به خواست خدا در بخش خداشناسى توضيح بيشترى درباره آن خواهد آمد .

لازم به تذكر است كه اراده تشريعى كه به فعل اختيارى فاعل ديگرى تعلق مى گيرد نيز يكى از مصاديق اراده به معناى عام آن است .

معناى دوم اراده تصميم گرفتن بر انجام كارى است و متوقف بر تصور كار و تصديق به نوعى فائده از جمله لذت براى آن مى باشد و بعنوان نشانه اى از فصل حقيقى حيوان متحرك بالاراده و نيز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار مى رود و درباره حقيقت آن بحثهايى انجام گرفته و بسيارى از فلاسفه آن را از قبيل كيفيات نفسانى و مقابل كراهت شمرده اند ولى بنظر مى رسد كه اراده به اين معنى فعل نفس است و ضدى ندارد و با اندكى مسامحه مى توان حالت تحير و دو دلى را مقابل آن بحساب آورد .

معناى اخصى براى اراده ذكر شده كه اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصميمى كه ناشى از ترجيح عقلانى باشد و به اين معنى درباره حيوانات بكار نمى رود طبق اين معنى فعل ارادى مرادف با فعل تدبيرى و در برابر فعل غريزى و التذاذى خالص قرار مى گيرد .

اختيار

 واژه اختيار نيز معناى عامى دارد كه در مقابل جبر محض قرار مى گيرد و آن عبارت است از اين كه فاعل ذى شعورى كارى را بر اساس خواست خودش و بدون اينكه مقهور فاعل ديگرى واقع شود انجام بدهد .

معناى دوم اختيار اين است كه فاعلى داراى دو نوع گرايش متضاد باشد و يكى را بر ديگرى ترجيح دهد و به اين معنى مساوى با انتخاب و گزينش بوده ملاك تكليف و پاداش و كيفر بشمار مى رود .

معناى سوم آن اين است كه انتخاب كار بر اساس گرايش درونى فاعل باشد و شخص ديگرى هيچگونه فشارى براى انجام دادن آن بر او وارد نكند در مقابل فعل اكراهى كه در اثر فشار و تهديد ديگرى انجام مى گيرد .

و معناى چهارم آن اين است كه انتخاب كار در اثر محدوديت امكانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل كار اضطرارى كه در اثر چنين محدوديتى انجام مى گيرد طبق اين معنى كسى كه در زمان قحطى براى ادامه حياتش ناچار شود كه از گوشت مردار بخورد كارش اختيارى نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات ديگر اختيارى ناميده مى شود .

اكنون با توجه به معانى مختلف اراده و اختيار به بررسى اقسام فاعلهاى ادراكى مى پردازيم اما فاعل بالقصد را مى توان داراى اراده به هر سه معنى دانست زيرا هم كارش را مى پسندد و هم تصميم بر انجام آن مى گيرد تصميمى كه بر اساس ترجيح عقل گرفته مى شود و تنها دسته اى از فعلهاى قصدى كه صرفا التذاذى باشد بمعناى سوم ارادى نخواهد بود .

همچنين فاعل بالقصد مى تواند داراى اختيار به هر چهار معنى باشد ولى انواعى از كارهاى قصدى هست كه بمعناى دوم يا سوم يا چهارم اختيارى ناميده نمى شوند ولى همگى آنها بمعناى اول اختيارى خواهند بود مثلا نفس كشيدن كه انسان هيچ گرايشى به ترك آن نداشته باشد بمعناى دوم اختيارى نيست و كار اكراهى بمعناى سوم و خوردن گوشت مردار در زمان قحطى بمعناى چهارم اختيارى نمى باشد هر چند همه آنها بمعناى اول اختيارى هستند زيرا چنان نيست كه فاعل بكلى مسلوب الاختيار گردد .

و اما فاعلهاى بالعناية و بالرضا و بالتجلى را تنها بمعناى اول مى توان داراى اراده دانست زيرا چنين فاعلهايى نيازى به انديشيدن و تصميم گيرى ندارند همچنين بمعناى اول و سوم و چهارم داراى اختيار محسوب مى شوند زيرا كار خود را تحت اجبار يا فشار عوامل و شرايط خارجى انجام نمى دهند و تنها بمعناى دوم نمى توان چنين فاعلهايى را داراى اختيار دانست زيرا لازم نيست كه از ميان انگيزه هاى متضاد يكى را برگزينند .

ضمنا روشن شد كه اراده بمعناى اول و اختيار بمعناى اول همواره از نظر مورد مساوى هستند ولى اراده بمعناى دوم و سوم اخص از اختيار بمعناى اول و سوم و چهارم است زيرا در مورد فاعلهاى بالعناية و بالرضا و بالتجلى صدق نمى كند به خلاف اختيار به معانى ياد شده كه بر همه اين موارد صدق مى كند و بدين ترتيب روشن مى شود كه نفى اراده بمعناى دوم و سوم از خداى متعال يا مجردات تام بمعناى نفى اختيار از چنين فاعلهايى نيست .

نيز روشن شد كه اراده بمعناى تصميم بر انجام كار را مى توان فعلى اختيارى دانست هر چند از قبيل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصميم ديگر نيست و شايد بتوان فاعليت نفس را نسبت به اراده نوعى فاعليت بالتجلى بحساب آورد .

و سرانجام اين نتيجه بدست آمد كه عاليترين مراتب اختيار مخصوص به خداى متعال است زيرا نه تنها تحت تاثير هيچ عامل خارجى قرار نمى گيرد بلكه از تضاد گرايشهاى درونى هم منزه است سپس مرتبه اختيار مجردات تام است زيرا تنها تحت تسخير اراده الهى هستند ولى نه هيچگونه فشارى بر آنها وارد مى شود و نه دستخوش تضادهاى درونى و تسلط يكى از گرايشها بر ديگرى قرار مى گيرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان داراى مرتبه نازلترى از اختيار هستند و كم بيش اراده آنان تحت تاثير عوامل بيرونى و درونى شكل مى گيرد در عين حال همه افعال اختيارى ايشان در يك سطح نيست و مثلا اختيار انسان در ايجاد صورتهاى ذهنى كه از قبيل فعل بالرضا است خيلى بيشتر و كاملتر از اختيار وى در انجام كارهاى بدنى مى باشد كه از قبيل فعل بالقصد است زيرا كارهاى اخير نياز به شرايط غير اختيارى نيز دارند .

خلاصه

١- فاعل طبيعى فاعلى است كه فعلش مقتضاى طبيعتش باشد و نسبت به آن شعور و اراده اى نداشته باشد .

٢- فاعل قسرى فاعلى است كه نسبت به فعلش شعور و اراده اى نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضاى طبيعتش باشد .

٣- فاعل بالقصد فاعلى است كه فعلش را با اراده اى انجام مى دهد كه مسبوق به تصور و تصديق به فايده باشد .

٤- فاعل بالجبر فاعلى است كه داراى شعور و اراده باشد ولى فعلش تحت جبر فاعل ديگر و بدون اراده خودش صادر شود .

٥- فاعل بالعناية فاعلى است داراى شعور كه نياز به انگيزه زائد بر ذات نداشته باشد .

٦- فاعل بالرضا فاعلى است كه فعلش عين علم تفصيلى باشد و قبل از آن فقط علمى اجمالى به آن داشته باشد .

٧- فاعل بالتجلى فاعلى است كه در مقام ذات خودش علم تفصيلى به فعل داشته باشد .

٨- فاعل بالتسخير فاعلى است كه فاعليت آن در طول فاعليت فاعل بالاترى باشد .

٩- بنظر مى رسد كه آنچه اصطلاحا فاعل بالقسر و فاعل بالجبر ناميده مى شود در واقع منفعل است نه فاعل و تنها باصطلاح نحوى مى توان آنها را فاعل شمرد .

١٠- قبل از آنكه فاعلهاى بالعناية و بالرضا و بالتجلى بوسيله فلاسفه اسلامى اثبات شود چنين تصور مى شد كه فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از اين روى اثبات اختيار براى خداى متعال هم مستلزم داعى و اراده زائد بر ذات پنداشته مى شد .

١١- معناى عام اراده مرادف با دوست داشتن و پسنديدن است و مصاديق مختلفى دارد .

١٢- معناى ديگر اراده تصميم گرفتن و قصد كردن است كه مسبوق به تصور و تصديق به فايده مى باشد .

١٣- معناى سومى هم براى اراده ذكر شده و آن عبارت است از تصميم برخاسته از ترجيح عقلانى كه مخصوص به موجود عاقل مى باشد .

١٤- معناى عام اختيار اين است كه فاعل ذى شعورى كار را بر اساس خواست خودش و بدون قهر قاهرى انجام دهد .

١٥- معناى دوم اختيار گزينش يكى از دو گرايش متضاد و معناى سومش در مقابل اكراه و معناى چهارمش در برابر اضطرار مى باشد .

١٦- فعل قصدى به هر سه معنى ارادى است و تنها بعضى از كارهاى قصدى بمعناى سوم ارادى نيست .

١٧- همچنين همه افعال قصدى بمعناى اول اختيارى است ولى بعضى از آنها بمعناى دوم و بعضى بمعناى سوم و بعضى بمعناى چهارم اختيارى نيست .

١٨- فعلهاى بالعناية و بالرضا و بالتجلى بمعناى اول اراده و بمعناى اول و سوم و چهارم اختيار ارادى و اختيارى هستند .

١٩- اراده بمعناى تصميم گيرى فعل اختيارى است هر چند مسبوق به اراده ديگرى نيست .

٢٠- اختيار داراى مراتبى است و بالاترين مراتب آن در خداى متعال و سپس در مجردات تام و نازلترين مراتب آن در نفوس متعلق به ماده وجود دارد در عين حال افعال اختيارى انسان نيز از نظر مرتبه اختيار متفاوت است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: درس چهل و ششم.

## درس سى و نهم علت غائى

شامل:

 تحليلى درباره افعال اختيارى، كمال و خير، غايت و علت غائى

### تحليلى درباره افعال اختيارى

هيچ كار ارادى و اختيارى بمعناى عام اراده و اختيار نيست كه بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگيرد خواه علمى كه عين ذات فاعل باشد چنانكه در فاعل بالتجلى وجود دارد و خواه علمى كه عين خود فعل باشد چنانكه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه مى شود و خواه علمى كه لازمه علم به ذات باشد چنانكه در فاعل بالعناية قائل شده اند و خواه علمى كه از عوارض انفكاك پذير از ذات باشد چنانكه در فاعل بالقصد تحقق مى يابد .

همچنين هيچ كار ارادى و اختيارى نيست كه فاعل هيچگونه محبت و رضايت و ميل و كششى نسبت به آن نداشته باشد و با كمال بى علاقگى و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتى كسى كه داروى بد مزه اى را با بى رغبتى مى خورد يا خود را در اختيار جراح قرار مى دهد تا عضو فاسدى را از بدنش قطع كند چون علاقه به سلامتى خودش دارد و سلامتى وى جز از راه خوردن داروى تلخ يا بريدن عضو فاسد تامين نمى شود از اين جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش ميل پيدا مى كند ميلى كه بر كراهت از مزه بد و ناراحتى از قطع عضو غالب مى شود .

محبت و خواستن كار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت مى شود و مفاهيم مختلفى بر آن صدق مى كند گاهى تنها مفهوم محبت صادق است محبتى كه عين ذات فاعل مى باشد مانند فاعل بالتجلى و گاهى مفهوم رضايت بر آن صدق مى كند مانند فاعل بالرضا و گاهى لازمه محبت به ذات است مانند فاعل بالعناية و گاهى از قبيل كيفيات نفسانى و از عوارض انفكاك پذير از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترين مفهومى كه شامل همه موارد مى شود مفهوم محبت بمعناى عام است و ملاك آن درك ملايمت و كمال محبوب است و مى توان از آن به مطلوبيت تعبير كرد .

بنابراين مى توان گفت كه قوام فعل اختيارى به اين است كه فاعل فعل را ملايم با ذات خودش بداند و از اين جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهايت اين است كه گاهى فاعل اختيارى واجد همه كمالات خودش مى باشد و محبت وى به فعل از آن جهت كه اثرى از كمالات خود اوست تعلق مى گيرد

مانند مجردات تام و گاهى محبت او به كمالى كه فاقد آن است تعلق مى گيرد و كار را براى رسيدن و بدست آوردن آن انجام مى دهد مانند نفوس حيوانى و انسانى كه كارهاى اختيارى خودشان را براى رسيدن به امرى كه ملايم با ذاتشان هست و از آن لذتى و فايده اى مى برند انجام مى دهند .

فرق اين دو قسم آن است كه در مورد اول محبت به كمال موجود منشا انجام كار مى شود اما در مورد دوم محبت به كمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعاليت مى گردد و نيز در مورد اول كمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هيچ وجه معلوليتى نسبت به آن ندارد ولى در مورد دوم كمال مفقود بوسيله فعل حاصل مى شود و نوعى معلوليت نسبت به آن دارد ولى در هر دو مورد كمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و كار مطلوب و محبوب بالتبع

### كمال و خير

نكته اى را كه بايد در اينجا خاطرنشان كنيم اين است كه منظور از كمال در اينجا صفت وجودى ملايم با ذات فاعل است كه گاهى منشا انجام كار اختيارى مى شود و گاهى در اثر آن بوجود مى آيد و كمالى كه در اثر انجام كار ارادى حاصل مى شود گاهى كمال نهائى فاعل و يا مقدمه اى براى رسيدن به آن است و در اين صورت در اصطلاح فلاسفه خير حقيقى ناميده مى شود و گاهى تنها با يكى از قوى و نيروهاى فاعل ملايمت دارد هر چند مزاحم با كمالات ديگر و كمال نهائى وى باشد و در مجموع به زيان فاعل تمام شود و در اين صورت خير مظنون ناميده مى شود .

مثلا نتيجه طبيعى كه بر خوردن غذا مترتب مى شود كمالى است براى قوه نباتى كه مشترك بين انسان و حيوان و نبات است و لذتى كه از آن حاصل مى گردد كمالى است براى قوه اى كه آن را درك مى كند و مشترك ميان حيوان و انسان است اما اگر غذا خوردن با نيت صحيح و به منظور كسب نيرو براى انجام وظايف الهى انجام گيرد؛ موجب كمال انسانى هم مى شود و در اين صورت وسيله اى براى كسب خير حقيقى هم خواهد بود ولى اگر صرفا براى التذاذ حيوانى باشد مخصوصا اگر از ماكولات حرام استفاده شود تنها موجب كمال براى بعضى از قواى شخص مى شود و به كمال نهائى وى زيان مى زند و در نتيجه كمال حقيقى انسان را ببار نمى آورد و از اين روى خير پندارى يا خير مظنون ناميده مى شود .

ضمنا مناسبت واژه هاى اختيار و خير نيز روشن شد زيرا هر فاعل مختارى فقط كارهايى را انجام مى دهد كه مناسبت با كمال خودش داشته باشد و از جمله فاعلهاى بالقصد كارهايى را انجام مى دهند كه وسيله اى براى رسيدن به كمال و خير خودشان باشد يا خير حقيقى و يا خير پندارى هر چند خير مفروض لذتى باشد يا رهايى از رنج و المى .

ممكن است بر كليت اين قاعده اشكال شود به اينكه انسانهاى وارسته اى يافت مى شوند كه دست كم بعضى از كارهاى اختيارى خودشان را براى خير ديگران انجام مى دهند و ابدا توجهى به خير خودشان ندارند و حتى گاهى جان خودشان را نيز فداى ديگران مى كنند پس بطور كلى نمى توان گفت كه هر فاعل بالقصدى كارش را براى رسيدن به كمال و خير خودش انجام مى دهد .

جواب اين است كه اينگونه كارها خواه در اثر هيجان عواطف انجام داده شود و خواه به منظور رسيدن به پاداش اخروى و رضاى الهى در نهايت موجب خيرى براى خود فاعل مى شود يعنى يا عواطف وى را ارضاء مى كند و يا در اثر اين فداكاريها به مقامات معنوى و اخروى و رضايت الهى نائل مى شود پس انگيزه اصلى فاعل رسيدن به كمال و خير خودش مى باشد و خدمت به ديگران در حقيقت وسيله اى براى تحصيل كمال است، نهايت اين است كه گاهى انگيزه هاى انسان بصورت آگاهانه مؤثر واقع مى شود و گاهى بصورت نيمه آگاهانه و حتى ناآگاهانه اثر مى كند و مثلا در مواردى كه در اثر هيجان عواطف توجه انسان معطوف به منافع و مصالح ديگران مى گردد ديگر توجه آگاهانه اى به خير و كمال خودش ندارد ولى بدان معنى نيست كه هيچگونه تاثيرى نداشته باشد و دليلش اين است كه اگر از او سؤال كنند كه چرا اين فداكارى را انجام مى دهى خواهد گفت چون دلم مى سوزد يا چون اين كار فضيلت و مقتضاى انسانيت است و يا چون ثواب دارد و موجب رضاى خدا است

پس انگيزه اصلى ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به ديگران يا نائل شدن به فضيلت و كمال انسانى و يا رسيدن به پاداش اخروى و رضايت و قرب الهى است هر چند فاعل هنگام انجام دادن كار توجه آگاهانه اى به اين انگيزه باطنى ندارد

### غايت و علت غايى

از توضيحى كه درباره افعال اختيارى داديم روشن شد كه چنين كارهايى علاوه بر اينكه احتياج به فاعل دارند و ذات فاعل علت فاعلى آنها مى باشد متوقف بر علم و اراده او نيز هستند و در فاعل بالقصد تصور نتيجه اى كه بر كار قصدى مترتب مى شود يعنى لذت و فائده و خير و كمالى كه از آن حاصل مى گردد شوق وى را براى انجام دادن كار برمى انگيزد پس تصميم بر انجام دادن كار متوقف بر شوقى است كه اصالتا به نتيجه كار و بالتبع به خود آن تعلق مى گيرد و حصول شوق مشروط به تصور كار و نتيجه آن و تصديق به مطلوبيت نتيجه است و چون نتيجه كار مطلوب بالاصاله است در مقابل خود كار كه مطلوب بالتبع است از اين روى آن را غايت و علم و محبت به آن را علت غائى مى نامند و بر اين اساس براى انجام يافتن فعل اختيارى علت ديگرى بنام علت غائى اثبات مى شود .

در اينجا لازم است چند نكته مهم را خاطرنشان كنيم:

١- اثبات علت غائى براى هر فعل اختيارى بدين معنى نيست كه لزوما در ذات فاعل مختار چيزهايى بنام علم و شوق و تصميم پديد آيد و به ديگر سخن لازم باشد كه علت غائى مغاير با علت فاعلى و زائد بر آن باشد بلكه اين مغايرت و تعدد مخصوص فاعلهاى بالقصد است كه مبادى علمى و شوقى ايشان زائد بر ذاتشان مى باشد و اما در ساير فاعلهاى مختار ممكن است علم اجمالى يا تفصيلى به كار و غايتش و همچنين محبت اصيل به غايت و محبت تبعى و فرعى به فعل عين ذات فاعل يا از لوازم آن باشد و آنچه در همه فاعلهاى مختار ضرورت دارد علم و اراده بمعناى عام است خواه عين ذات باشد يا زائد بر ذات و خواه علم حضورى باشد يا حصولى و خواه اراده عين حب به ذات و در نتيجه عين ذات باشد يا فعل و يا كيفيتى زائد بر ذات و خواه از لوازم ذات باشد يا از عوارض انفكاك پذير مفارق .

پس عدم وجود علم و اراده زائد بر ذات در بعضى از اقسام فاعل مختار بمعناى نفى علت غائى نيست بلكه بمعناى وحدت علت فاعلى و علت غائى است چنانكه در مجردات تام علم و حب و ساير صفات كماليه عين ذات آنها است و تعدد و تغايرى با ذات ندارد و عينيت اين صفات با ذات بمعناى نفى علم و حب و قدرت و حيات و مانند آنها از ايشان نيست .

٢- معمولا فلاسفه علم به نتيجه مطلوب يا علم به خيريت كار را علت غائى مى شمارند و گاهى چنين تعبير مى كنند كه تصور غايت يا وجود ذهنى آن علت غائى است و گاهى نيز مى گويند كه ماهيت غايت كه قبل از انجام كار با وجود ذهنى تحقق مى يابد علت غائى است و همچنين علم را علت پيدايش شوق مى شمارند و مى گويند كه علم شوق را پديد مى آورد .

ولى بنظر مى رسد كه اين تعبيرات خالى از مسامحه نيست و بهتر اين است كه محبت بمعناى عام را كه در مواردى بصورت رضايت و شوق ظاهر مى شود علت غائى بناميم زيرا محبت به خير و كمال است كه فاعل مختار را بسوى انجام كار سوق مى دهد و علم در واقع شرط تحقق آن مى باشد نه علت ايجاد كننده آن و روشن است كه ماهيت غايت را علت غائى شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نيست گو اينكه در سخنان پيروان مشائين كه قائل به اصالت وجود هستند نيز يافت مى شود .

٣- لزوم علم و محبت فاعل به نتيجه كار اختيارى بدان معنى نيست كه فاعل بايد توجه تفصيلى و آگاهانه به كار و نتيجه آن داشته باشد و يا اينكه نتيجه كار بايد در حقيقت مطلوب حقيقى و كمال و خير واقعى فاعل باشد بلكه توجه اجمالى هم كافى است چنانكه اشتباه در تشخيص خير هم ضررى به اختيارى بودن فعل نمى زند و آن را فاقد علت غائى نمى سازد .

بنابراين كسى كه عادت به انجام دادن كارى كرده است لزومى ندارد كه توجه تفصيلى به كار و كيفيت انجام و نتيجه آن داشته باشد بلكه افعال ناشى از عادت هم از نوعى علم به مطلوبيت برخوردار است و همين اندازه براى اختيارى بودن آنها كافى است .

همچنين افعالى كه به گمان رسيدن به نتيجه مطلوب انجام داده مى شود در واقع از محبت به خير نشات مى گيرد هر چند خيرى پندارى باشد و يا در اثر موانعى به نتيجه مطلوب نرسد و در واقع علت غائى در اينگونه كارها خواستن نوعى لذت و خير و اميد به رسيدن به آن است .

٤- واژه غايت اصطلاح ديگرى دارد كه بر منتهى اليه حركت اطلاق مى شود و اشتراك لفظى اين واژه ممكن است موجب خلط و اشتباه گردد مخصوصا با توجه به اينكه در كارهاى تدريجى و توام با حركت نتيجه مطلوب هنگام پايان يافتن حركت بدست مى آيد .

از اشتباهاتى كه ممكن است در اثر خلط بين اين دو اصطلاح حاصل شود اين است كه كسى گمان كند كه غايت بالذات حركت همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه اى كه حركت به آن پايان مى يابد چون منتهى اليه حركت است بايد اصالتا مطلوب فاعل باشد در صورتى كه ممكن است امرى كه مقارن با پايان يافتن حركت است و نسبت به حركت غايت بالعرض بشمار مى رود عينا مطلوب اصيل براى فاعل باشد و قصد اولى وى به همان امر تعلق گرفته باشد

مثلا كسى كه براى ملاقات دوستى حركت مى كند مقصود اصلى وى از حركت ديدار با دوستش مى باشد بلكه هدف اصلى وى لذتى است كه از ديدار او مى برد در صورتى كه غايت بالذات حركت همان نقطه اى است كه حركت پايان مى پذيرد و غايت متحرك هم از آن جهت كه متحرك است رسيدن به همان نقطه مى باشد و برخورد با دوست در آن مكان غايت بالعرض براى حركت بشمار مى رود چه رسد به لذت يا فايده اى كه بر آن مترتب مى شود .

٥- با توجه به رابطه عليت بمعناى عام بين پديده هاى جهان ممكن است غايت يك فعل وسيله اى براى رسيدن به امر ديگرى قرار گيرد كه مترتب بر آن مى شود و آن ديگرى نيز وسيله براى دست يافتن به امر سومى باشد مثلا ممكن است شخص به منظور فرا گرفتن علم بسوى يك مركز علمى رهسپار شود و تحصيل علم را مقدمه اى براى عمل كردن به وظايف الهى قرار دهد و عمل كردن را وسيله اى براى تقرب بسوى خداى متعال كه كمال نهائى انسان است چنين شخصى از آغاز جهت حركت خود را بسوى خداى متعال قرار داده و علت غائى آن همان تقرب به خدا است هر چند علل غائى متوسطى نيز دارد كه هر كدام به نوبه خود وسيله اى براى غايت بالاتر مى باشد .

ولى ممكن است انگيزه شخص براى تحصيل علم فقط ارضاء غريزه كنجكاوى باشد كه در اين صورت علت غائى همان انگيزه خواهد بود چنانكه ممكن است منظور اصلى اش اين باشد كه با استفاده از علم به ثروت يا مقام دنيوى برسد .

پس علت غائى براى هر شخصى همان چيزى است كه در آغاز كار در نظر مى گيرد و كار را براى رسيدن به آن انجام مى دهد و اگر آثارى بر كار وى مترتب شود كه به هيچ وجه توجهى به آنها نداشته يا توجه به آنها تاثيرى در انجام كار نداشته است علت غائى كار وى نخواهد بود از اين بحث نتايج متعددى بدست مى آيد كه مهمترين آنها از اين قرار است:

الف- يك كار ممكن است چند هدف در طول يكديگر داشته باشد و هدف نزديك وسيله اى براى هدف دوم باشد و همچنين تا برسد به هدف نهائى .

ب- هدف بودن نتيجه كار صرفا تابع رابطه عليت بين كار و نتيجه نيست بلكه بستگى به توجه فاعل نيت نيز دارد و از اينجا نقش نيت در افعال ارزشى روشن مى شود .

ج- اهداف متعدد براى يك كار ممكن نيست تا بى نهايت ادامه يابد زيرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهائى است و مطلوبيت آنها در سايه مطلوبيت آن شكل مى گيرد و تا فاعل توجه به يك مطلوب نهائى نداشته باشد نمى تواند امور ديگرى را بعنوان وسيله براى رسيدن به آن اتخاذ نمايد زيرا فرض اين است كه مطلوبيت آنها تابع مطلوبيت غايت نهائى است و اگر فرض كنيم كه هر هدفى وسيله براى هدف ديگرى باشد همه آنها تابع خواهند بود و فرض تابعهاى بى متبوع فرض متناقض و محالى است .

پس ناچار بايد چيزى مطلوب بالاصاله باشد تا اشياء ديگرى به تبع آن مطلوبيت بيابند .

و اما در مورد افعال انسانى مطلب روشنتر است زيرا هر انسانى در درون خود با علم حضورى مى يابد كه هر كارى را براى هدف نهائى مشخصى انجام مى دهد افزون بر اين انسان قدرت بر تصور و توجه به امور نامتناهى را ندارد تا بتواند سلسله نامتناهى از اهداف داشته باشد .

٦- نوع ديگرى از تعدد در علل غائى نيز متصور است و آن اينكه انگيزه هاى متعددى مجموعا در انجام كارى مؤثر باشند و حتى ممكن است هر كدام از آنها به گونه اى باشد كه اگر انگيزه ديگرى هم نمى بود براى انجام كار كافى بود به ديگر سخن فاعل ممكن است كارى را براى چند هدف در عرض هم انجام دهد و بقول معروف با يك سنگ دو نشان را بزند .

بنابراين اجتماع دو علت غائى براى يك فعل محال نيست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلى تام در عرض يكديگر .

خلاصه

١- هيچ كار اختيارى بدون علم و خواست فاعل انجام نمى گيرد .

٢- علم و خواست فاعل ممكن است عين ذات وى يا از لوازم و يا از عوارض مفارق ذاتش باشد .

٣- آنچه اصالتا متعلق خواست فاعل است كمال و خير خود اوست و در صورتى كه ذاتا واجد همه كمالاتش باشد آثار كمالش بالتبع مورد خواست قرار مى گيرد و حب به كمال موجود منشا انجام كار اختيارى مى گردد مانند مجردات تام و در صورتى كه فاقد بعضى از كمالاتش باشد شوق به رسيدن به آنها منشا صدور فعل مى شود مانند نفوس حيوانى و انسانى .

٤- در صورتى كه حصول كمال يك قوه مزاحم تحقق كمالات ديگر و كمال نهائى باشد كمال مزبور خير مظنون يا خير پندارى ناميده مى شود .

٥- در موردى كه فاعل كارى را براى خير ديگران انجام دهد انگيزه آشكار يا نهانى ديگرى خواهد داشت در واقع چنين فاعلى خير ديگران را وسيله اى براى تحقق لذت يا مصلحت خودش قرار مى دهد .

٦- چون كار اختيارى بدون تصديق به مطلوبيت نتيجه اش انجام نمى گيرد متوقف بر علم و خواست فاعل مى باشد و از اين روى علت ديگرى براى فعل اختيارى بنام علت غائى ثابت مى شود .

٧- در صورتى كه علم و محبت به فعل و نتيجه آن عين ذات فاعل باشد علت غائى عين علت فاعلى خواهد بود .

٨- معمولا فلاسفه علم به نتيجه مطلوب را علت غائى مى شمارند ولى حقيقت اين است كه علت غائى همان خواست و محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ايفاء مى كند .

٩- در مورد افعالى كه در اثر عادت انجام مى گيرد نيز علم و توجه اجمالى به نتيجه آن موجود است و همچنين در موردى كه فعل در اثر برخورد با موانع به نتيجه مطلوب نمى رسد يا در تشخيص خير و كمال اشتباهى رخ مى دهد نيز علت غائى وجود دارد .

١٠- واژه غايت گاهى بمعناى منتهى اليه حركت بكار مى رود و نبايد آنرا با غايت به معناى مقصود از انجام كار اشتباه كرد و بايد توجه داشت كه مقصود اصلى از فعل تلازمى با غايت بالذات حركت ندارد .

١١- يك كار ممكن است داراى چند غايت طولى باشد كه هر كدام نسبت به غايت بالاتر حكم وسيله را داشته باشد و آن در صورتى است كه فاعل از آغاز توجه به هدف نهائى داشته باشد و اهداف متوسط را تنها بعنوان وسيله مورد توجه قرار دهد .

١٢- نيز ممكن است علت غائى داراى تعدد عرضى باشد و يك كار به منظور چند غايت در عرض هم انجام گيرد.

## درس چهلم هدفمندى جهان

شامل:

 مقدمه، نظريه ارسطو درباره علت غائى، نقد، حل چند شبهه، هدفمندى جهان

### مقدمه

علت غائى به معنايى كه بيان شد مخصوص افعال اختيارى است ولى از سخنانى كه از ارسطو نقل شده چنين برمى آيد كه وى براى افعال طبيعى هم قائل به علت غائى بوده و پيروان مشائين هم از او تبعيت كرده اند و انكار علت غائى براى افعال طبيعى را به منزله اتفاقى بودن آنها تلقى نموده اند و در مقابل قول به اتفاقى بودن حوادث طبيعى كه بصورتهاى مختلفى از دموكريتوس و امپدكلس و اپيكورس نقل شده براى همه پديده ها علت غائى اثبات كرده اند .

ما در اينجا نخست به بيان قول منقول از ارسطو و نقد آن مى پردازيم سپس توضيحى درباره اتفاق و تصادف مى دهيم و در پايان معناى صحيح هدفمندى جهان را بيان مى كنيم

### نظريه ارسطو درباره علت غائى

ارسطو در كتاب اول ما بعد الطبيعه پس از اشاره به آراء فيلسوفان پيشين درباره علت پيدايش پديده ها اظهار مى دارد كه هيچكدام از ايشان علت غائى را دقيقا مورد توجه قرار نداده اند آنگاه با تحليلى درباره حركت و دگرگونى موجودات مادى نتيجه مى گيرد كه هر موجود متحرك و دگرگون شونده اى بسوى غايتى سير مى كند كه كمال آن مى باشد و خود حركت كه مقدمه اى براى رسيدن به غايت مزبور است نخستين كمال براى آن بشمار مى رود و از اين روى حركت را به كمال اول براى موجود بالقوه از آن جهت كه بالقوه است تعريف مى كند (١) .

وى مى افزايد هر موجودى داراى كمال مخصوصى است و به همين جهت هر متحركى غايت معينى دارد كه مى خواهد به آن برسد اين كمال گاهى همان صورتى است كه مى خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط براى هسته بلوطى كه در حال رشد و نمو است و گاهى عرضى از اعراض آن است مانند سنگى كه از آسمان بسوى زمين حركت مى كند و قرار گرفتن بر روى زمين يكى از اعراض و كمالات آن مى باشد .

حاصل آنكه هر موجود طبيعى ميل طبيعى خاصى بسوى غايت معينى دارد كه موجب حركت بسوى آن غايت و مقصد مى شود و اين همان علت غائى براى تحقق حركت و تعين جهت آن است .

ارسطو همچنين كل جهان را موجود واحدى مى داند كه طبيعت آن همه طبايع جزئيه مانند جمادات و نباتات و حيوانات را دربر مى گيرد و چون رسيدن آن به كمال خودش در گرو تناسب خاصى بين طبايع جزئيه و كميت و كيفيت مخصوصى در افراد هر يك از آنها است از اين روى ميل طبيعت جهان به كمال خودش موجب برقرارى نظم و سامان ويژه اى در ميان پديده هاى آن مى گردد كه هر يك از آنها جزئى از اجزاء يا عضوى از اعضاء آن بشمار مى روند

### نقد

بنظر مى رسد كه در اين بيان ميان دو معناى غايت كه در درس قبل اشاره شد خلط شده و به هر حال از چند جهت جاى مناقشه دارد .

١- بفرض اينكه اين بيان تمام باشد تنها مى تواند علت غائى را براى حركت و دگرگونى موجودات جسمانى اثبات كند نه براى هر معلولى خواه مجرد باشد يا مادى و خواه متحرك باشد يا ساكن .

٢- با توجه به اينكه فاعلهاى طبيعى فاعل بالطبع و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن ميل طبيعى به آنها بيش از يك تعبير استعارى نخواهد بود چنانكه شيمى دانان بعضى از عناصر را داراى ميل تركيبى مى دانند و فرض نفى شعور و اراده از فاعلهاى بالطبع و اثبات ميل و خواست حقيقى كه متضمن معناى شعور است براى آنها فرض متناقضى است .

و اما اگر ميل طبيعى را به جهت حركت تفسير كنيم جهتى كه طبع موجود متحرك اقتضاى آن را داشته باشد و آن را تعبيرى مبنى بر تشبيه و استعاره تلقى نماييم در اين صورت حقيقتى بنام علت غائى اثبات نخواهد شد و حداكثر نتيجه اى كه مى توان گرفت اين است كه هر حركتى كه به مقتضاى طبع متحرك باشد جهت آن هم به اقتضاى طبع آن تعين مى يابد .

٣- چنانكه در بخشهاى آينده خواهيم گفت كمال بودن غايت حركت براى هر متحركى به اين معنى كه متحرك همواره با حركت خود كاملتر شود قابل اثبات نيست تا در پرتو آن بتوان حركت را به كمال نخستين ... تفسير كرد زيرا بسيارى از حركتها و دگرگونيها نزولى و رو به كاهش است مانند حركت ذبولى گياهان و جانوران كه پس از رسيدن به نهايت رشد خود سير نزولى را بسوى خشكيدن و مردن آغاز مى كنند همچنين قرار گرفتن سنگ بر روى زمين و مانند آن را نمى توان كمالى براى جمادات بحساب آورد .

بنابراين بفرض اينكه بتوان براى ميل طبيعى هر موجودى بسوى كمال خودش معناى صحيحى را در نظر گرفت باز هم حركات نزولى و غير استكمالى فاقد علت غائى خواهند بود .

٤- اثبات وحدت حقيقى براى جهان طبيعت و همچنين اثبات ميل طبيعى بسوى كمال براى آن و تعليل نظم و هماهنگى اجزاء جهان به چنين ميلى بسيار دشوار است چنانكه فرض وجود نفس كلى براى جهان و وجود شوق نفسانى بسوى كمال براى آن دست كم فرضى بى دليل است و تا كنون برهانى براى اثبات آن نيافته ايم و در صورتى كه نفس و شوق نفسانى براى جهان طبيعت ثابت شود مى بايست حركات آن را ارادى دانست نه طبيعى و در اين صورت وجود علت غائى براى افعال وى از قبيل علت غائى براى افعال طبيعى نخواهد بود

### حل چند شبهه

در اينجا ممكن است چند شبهه به ذهن بيايد يكى آنكه اگر افعال طبيعى داراى علت غائى نباشند پديده هايى اتفاقى خواهند بود در صورتى كه قول به تصادف و اتفاق باطل است .

ديگرى آنكه با انكار علت غائى براى پديده هاى طبيعى نمى توان تبيين معقولى براى برقرارى نظم و هماهنگى عجيبى كه بر جهان حكم فرما است ارائه داد .

سوم آنكه اگر ميان فعل طبيعى و غايت آن رابطه ضرورى وجود نداشته باشد هيچ پديده طبيعى قابل پيش بينى نخواهد بود مثلا احتمال اينكه از هسته بلوط درخت زيتون برويد احتمالى معقول خواهد بود .

براى روشن شدن پاسخ شبهه اول لازم است نخست توضيحى پيرامون اتفاق و تصادف و معانى مختلف آن داده شود:

هنگامى كه گفته مى شود فلان حادثه اى اتفاقا يا تصادفا رخ داد ممكن است يكى از اين معانى ششگانه اراده شود .

١- منظور اين باشد كه حادثه مفروض علت فاعلى ندارد بديهى است اتفاق به اين معنى محال است ولى ربطى به مسئله مورد بحث ندارد .

٢- منظور اين باشد كه فعلى بر خلاف انتظار از فاعلى سر زده است چنانكه گفته مى شود فلان شخص پرهيزكار اتفاقا مرتكب گناه بزرگى شد چنين اتفاقى محال نيست و حقيقت امر اين است كه در چنين موقعيتى شهوت يا غضب فوق العاده اى بر او غالب شده و در واقع ترك گناه از طرف او مشروط به عدم چنين حالت فوق العاده و نادر الوقوعى بوده است و به هر حال اتفاق به اين معنى هم ربطى به موضوع مورد بحث ندارد .

٣- منظور اين باشد كه فاعل با اراده اى كارى را بى هدف انجام داده و كار ارادى بدون علت غائى تحقق يافته است اين هم فرض غلطى است زيرا چنانكه در درس قبل توضيح داده شد علت غائى هميشه بطور آگاهانه تاثير نمى كند و در چنين مواردى كه پنداشته مى شود كه فعل ارادى بدون هدف انجام گرفته در واقع هدفى در كار بوده كه مورد آگاهى كامل نبوده است .

٤- منظور اين باشد كه فاعل با اراده اى كارى را براى مقصد خاصى انجام داده ولى به نتيجه اى رسيده كه قصد آن را نداشته است چنانكه كسى زمينى را براى رسيدن به آب بكند ولى اتفاقا به گنجى دست يابد چنين اتفاقى محال نيست و لازمه اش هم اين نيست كه فعل ارادى بدون علت غائى تحقق يافته باشد زيرا علت غائى همان اميد رسيدن به آن بوده كه در نفس فاعل وجود داشته است و اما تحقق يافتن خارجى آن اميد عليتى نسبت به فعل نداشته بلكه معلولى بوده كه در شرايط خاصى بر آن مترتب مى شده است .

٥- منظور اين باشد كه پديده اى مطلقا متعلق قصد كسى نبوده است و اين همان نظرى است كه ماده گرايان نسبت به پيدايش اين جهان دارند ولى از نظر الهيين همه پديده هاى اين جهان بر اساس اراده الهى تحقق يافته و مى يابد و توضيح آن در جاى خودش خواهد آمد .

٦- منظور اين باشد كه پديده اى از روى قصد فاعل قريب طبيعى پديد نيامده باشد و اين همان مطلب مورد بحث است چنين اتفاقى اگر بتوان آن را اتفاق ناميد نه تنها محال نيست بلكه با توجه به معناى فاعل بالطبع و پذيرفتن وجود آن ضرورى خواهد بود .

با توجه به معناى مختلف اتفاق روشن شد كه انكار قصد و هدف براى فاعل طبيعى بمعناى قبول اتفاق به معانى نادرست آن نيست .

ضمنا پاسخ شبهه دوم نيز معلوم شد زيرا انكار قصد و هدف براى طبيعت كلى جهان بفرض اينكه چنين طبيعتى وجود داشته باشد يا براى طبايع جزئيه بر حسب تعبيرى كه از ارسطو نقل شده مستلزم نفى هدفمندى جهان نمى باشد و به عقيده الهيين همه فاعلهاى جهان اعم از مجرد و مادى تحت تسخير اراده الهى هستند و فاعليت الهى فوق همه فاعليتها قرار دارد و از اين روى هيچ حركت و سكونى در جهان نيست كه متعلق اراده تكوينى الهى نباشد چنانكه در بخش خداشناسى توضيح داده خواهد شد و بدين ترتيب نظم و هماهنگى پديده هاى جهان تبيين واضحترى مى يابد .

و اما درباره شبهه سوم بايد گفت تحقق دائمى يا غالبى نتايج مشخص و قابل پيش بينى در اثر سنخيت بين علت و معلول است يعنى هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخيت دارد نه با پديده ديگر و پذيرفتن سنخيت بين آنها بمعناى پذيرفتن چيزى بنام ميل طبيعى در هسته بلوط نيست كه آن را علت غائى براى پيدايش درخت بلوط بدانيم

### هدفمندى جهان

چنانكه اشاره شد فيلسوفان مادى همه پديده هاى جهان جز آنچه بوسيله انسان و حيوانات پديد مى آيد را اتفاقى و بى هدف بمعناى پنجم از معانى اتفاق مى دانند اما فيلسوفان الهى پديده هاى طبيعى را هم هدفمند مى شمارند ولى هدفمندى جهان را بصورتهاى گوناگونى بيان كرده اند كه عمده آنها سه وجه است:

١- ارسطوئيان براى هر طبيعتى ميل خاصى بسوى غايت معينى اثبات مى كنند كه موجب حركت بسوى آن مى شود و همچنين براى كل جهان طبيعتى قائل هستند كه ميل به كمال خودش موجب تناسب و هماهنگى و انسجام انواع پديده هاى جزئى مى گردد .

اين نظريه را مورد نقد قرار داديم و اشكالات آن را برشمرديم .

٢- گروهى از نوافلاطونيان و پيروان مدرسه اسكندريه و عارف مشربان براى هر موجودى نوعى شعور و اراده هر چند بصورتى ضعيف و كمرنگ اثبات مى كنند و بدين ترتيب پاره اى از اشكالات وارده بر نظريه ارسطو را پاسخ مى گويند .

طبق اين نظريه همه فاعلهاى جهان فاعلهاى ارادى خواهند بود و مى بايست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف كرد زيرا جمع بين قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده براى هر فاعل چنانكه لازمه مجموع سخنان ايشان است مستلزم جمع بين متناقضين مى باشد و همچنين اثبات شعور براى موجودات طبيعى با لزوم مجرد بودن عالم چنانكه در جاى خودش بيان خواهد شد سازگار نيست و به هر حال كمترين اشكال اين قول آن است كه چنين مطلبى را با برهان نمى توان اثبات كرد .

٣- وجه سوم اين است كه همه فاعلهاى طبيعى فاعلهاى مسخر هستند و فوق فاعليت آنها فاعليت مبادى عاليه و در نهايت فاعليت خداى متعال قرار دارد و بدين ترتيب همه حوادث داراى هدف و علت غائى هستند اما نه در درون طبيعت بلكه در ذات فاعلهاى فوق طبيعى و آنچه در جهان طبيعت تحقق مى يابد غايات حركات است نه علل غائى .

اصولا طبق نظريه اصالت وجود بايد گفت كه طبايع بمعناى ماهيات امورى اعتبارى هستند و اقتضائى نسبت به امور وجودى ندارند و اما وجودهاى خاصى كه افراد طبايع بى شعور بشمار مى روند اراده و قصدى نسبت به كمال خودشان يا كمال جهان ندارند چنانكه اراده اى هم نسبت به عدم آن ندارند ولى روابط على و معلولى آن چنان آنها را به هم پيوند داده كه موجب برقرارى اين نظام شگفت انگيز شده است و بدين معنى هر كدام سهمى در برقرارى اين نظام دارند اما نه به اين معنى كه قصد و اراده اى نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنى كه نظم بصورت قسرى و جبرى بر آنها تحميل شده باشد .

اما درباره نسبت دادن اراده و هدف به خداى متعال بحثهاى دقيقى هست كه ان شاء الله در مبحث خداشناسى به آنها خواهيم پرداخت .

خلاصه

١- ارسطو براى هر موجود طبيعى ميل بسوى كمال معينى قائل شده و آن را علت غائى براى حركت دانسته است .

٢- همچنين كل جهان را موجود واحدى دانسته كه ميل بسوى كمالش موجب تناسب و نظم انواع مادى مى باشد .

٣- طبق بيانى كه از وى نقل شده فقد علت غائى براى حركات اثبات مى شود نه براى همه معلولات .

٤- اگر منظور از ميل طبيعى معناى حقيقى ميل كه ملازم با شعور است باشد با بى شعور بودن جمادات و نباتات نمى سازد و اگر منظور معناى استعارى آن باشد حقيقت علت غائى اثبات نمى شود .

٥- غايت هر حركتى را كمال شمردن براى متحرك و به ديگر سخن هر حركتى را استكمالى دانستن صحيح نيست چنانكه در جاى خودش بيان خواهد شد .

٦- اثبات وحدت شخصى براى كل جهان مشكل است و به فرض ثبوت اگر براى آن روحى فرض شود و ميل و شوق به كمال بمعناى حقيقى اش به آن نسبت داده شود لازمه اش اثبات علت غائى براى افعال ارادى است نه براى افعال طبيعى و اگر فاقد روح فرض شود نمى توان ميل حقيقى را به آن نسبت داد .

٧- لازمه انكار علت غائى براى افعال طبيعى قائل شدن به اتفاقى بودن حوادث طبيعى به معانى باطل اتفاق نيست .

٨- نيز لازمه آن بى هدف بودن جهان بطور كلى نمى باشد زيرا طبق نظر الهيين همه حوادث طبيعى معلولهاى با واسطه خداى متعال هستند و با توجه به حكمت الهى همگى آنها هدفمند مى باشند اما از آن جهت كه متعلق اراده الهى هستند .

٩- رابطه ضرورى ميان پديده هاى طبيعى و غايات و نتايج آنها بمعناى سنخيت بين علت و معلول است نه بمعناى اثبات علت غائى براى فاعلهاى طبيعى آنها .

١٠- بنابر اصالت وجود اصولا طبايع ماهيات امورى اعتبارى هستند و نمى توان آنها را مقتضى آثار وجودى دانست اما وجودهاى خاصى كه افراد طبايع بى شعور بشمار مى روند قصدى نسبت به كمال يا عدم آن ندارند بلكه روابط على و معلولى ميان آنها موجب نظم و انسجام جهان گرديده است روابطى كه لازمه وجود آنها است نه مقتضاى ماهيات و اين وجودهاى بهم پيوسته تحت تدبير حكيمانه الهى به معنايى كه در جاى خودش بيان خواهد شد مى باشند و اين است معناى صحيح هدفمندى جهان

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- توضيح اين تعريف، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد.

# بخش پنجم مجرد و مادى

##  درس چهل و يكم - مجرد و مادى

شامل:

 مقدمه، مفهوم واژه هاى مجرد و مادى، ويژگيهاى جسمانيات و مجردات

### مقدمه

فلاسفه تقسيمات اوليه اى براى مطلق موجود بيان كرده اند كه از جمله آنها تقسيم به واجب الوجود و ممكن الوجود است و با توجه به اينكه در اين تقسيم رابطه بين ماهيت و وجود لحاظ شده وجوب و امكان از ماده قضيه در هليه بسيطه گرفته شده با اصالت ماهيت سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود مى توان مطلق موجود را به مستقل و رابط يا غنى و فقير تقسيم كرد يعنى اگر موجودى مطلقا بى نياز از غير و به اصطلاح موجود بنفسه باشد غنى و مستقل و در غير اين صورت فقير و رابط خواهد بود .

روشن است كه منظور از غنى و استقلال غناى مطلق و استقلال مطلق است وگرنه هر علتى نسبت به معلول خودش از غنى و استقلال نسبى برخوردار است . موجود فقير و رابط يا ممكن الوجود كه ملازم با معلوليت است بديهى مى باشد و موجود غنى و مستقل مطلق يا واجب الوجود بالذات كه ملازم با عليت نخستين است با برهان اثبات مى شود برهانى كه در مبحث علت و معلول به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسى توضيح بيشترى درباره آن خواهد آمد .

همچنين فلاسفه ماهيات ممكن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسيم كرده اند و ماهيتى را كه براى موجود شدن محتاج به موضوع (١) نباشد جوهر و آن را كه محتاج به موضوع باشد و به ديگر سخن حالت و صفتى براى موجود ديگر باشد عرض ناميده اند . قبلا اشاره شد كه مشهور ميان فلاسفه اين است كه ماهيات عرضى بر حسب استقراء داراى نه جنس عالى هستند و با اضافه كردن جوهر مقولات دهگانه را تشكيل مى دهند .

بنظر مى رسد كه مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانيه فلسفى است كه از مقايسه موجودات با يكديگر بدست مى آيد مثلا هنگامى كه انسان وجود حالات نفسانى و نه ماهيت آنها را با وجود نفس و نه ماهيت آن مقايسه مى كند مى بيند كه تحقق كيفيات انفعالى مانند ترس و اميد شادى و اندوه و ... قائم به وجود نفس است به گونه اى كه با فرض عدم وجود نفس جايى براى وجود آنها باقى نمى ماند بر خلاف وجود نفس كه نيازمند به آنها نمى باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است با توجه به اين مقايسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسيم مى كنيم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر مى ناميم .

اگر كسى مفهوم جوهر را مساوى با غير عرض قرار دهد مى تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسيم كند به طورى كه وجود واجب تبارك و تعالى هم يكى از مصاديق جوهر بشمار آيد چنانكه بعضى از فلاسفه غربى چنين كرده اند و در اين صورت تقسيم مزبور از تقسيمات اوليه وجود خواهد بود ولى فلاسفه اسلامى مقسم جوهر و عرض را ماهيت ممكن الوجود قرار داده اند و از اين روى اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات صحيح نمى دانند .

از سوى ديگر بعضى از فلاسفه غربى وجود جوهر را كمابيش مورد تشكيك قرار داده اند چنانكه باركلى جوهر جسمانى را انكار كرده و هيوم جوهر نفسانى را نيز مورد شك قرار داده است ولى كسانى كه وجود اعراض خارجى را پذيرفته و وجود جواهر آنها را انكار كرده اند ناخودآگاه بجاى يك نوع جوهر به چندين نوع جوهر قائل شده اند

زيرا در صورتى كه مثلا پديده هاى نفسانى بعنوان اعراضى براى نفس تلقى نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در اين صورت هر كدام از آنها جوهرى خاص خواهد بود همچنين اگر صفات اجسام بعنوان اعراضى محتاج به موضوع تلقى نشوند ناچار خودشان جوهرهايى جسمانى خواهند بود زيرا منظور از جوهر چيزى جز اين نيست كه موجود ممكن الوجودى محتاج به موضوع نباشد .

در كنار اين تقسيمات مى توان تقسيم كلى و اولى ديگرى را براى مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسيم به مجرد و مادى است يعنى وجود عينى يا از قبيل وجود جسم و صفات جسمانى است كه در اين صورت مادى ناميده مى شود و يا از اين قبيل نيست كه بنام مجرد موسوم مى گردد .

اين تقسيم چنانكه ملاحظه مى شود اختصاص به ممكن الوجود ندارد زيرا يك قسم آن مجرد شامل واجب الوجود هم مى شود همچنين اختصاص به جوهر يا عرض ندارد زيرا هر يك از مجرد و مادى مى تواند جوهر يا عرض باشد مثلا نفوس و مجردات تام از قبيل جواهر مجرد و اجسام از قبيل جواهر مادى هستند و كيفيات نفسانى از قبيل اعراض مجرد و كيفيات محسوس از قبيل اعراض مادى بشمار مى روند .

ما در اين بخش همين تقسيم را مطمح نظر قرار مى دهيم و پس از توضيح مفهوم آنها ويژگيهاى كلى آنها را بيان مى كنيم و سپس به بيان تقسيمات ثانويه و احكام آنها مى پردازيم و ضمنا جواهر و اعراض را نيز مورد بحث قرار مى دهيم

### مفهوم واژه هاى مجرد و مادى

واژه مجرد اسم مفعول از تجريد و بمعناى برهنه شده است و اين معنى را به ذهن مى آورد كه چيزى داراى لباس يا پوسته اى بوده كه از آن كنده شده و برهنه گرديده است ولى در اصطلاح فلاسفه بمعناى مقابل مادى بكار مى رود و منظور اين است كه موجودى داراى ويژگيهاى امور مادى نباشد و اصلا عنايتى به سابقه ماده و برهنه شدن از آن يا از هر چيز ديگرى در كار نيست و در واقع بمعناى غير مادى است از اين روى براى فهميدن معناى دقيق آن بايد نخست مفهوم واژه مادى را روشن كرد و نظر به اينكه اين كلمه منسوب به ماده مى باشد بايد به توضيح معانى واژه ماده بپردازيم .

ماده كه در لغت بمعناى مدد كننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم به چند معنى بكار مى رود:

١- منطقيين كيفيت واقعى نسبت بين موضوع و محمول قضيه ضرورت امكان امتناع را ماده قضيه مى نامند .

٢- نيز به قضايايى كه قياس از آنها تشكيل مى شود صرفنظر از شكل و هيئت تركيبى آنها ماده قياس مى گويند .

٣- در فيزيك ماده به موجودى گفته مى شود كه داراى صفات خاصى از قبيل جرم جذب و دفع اصطكاك پذيرى و ... باشد و آن را در مقابل نيرو و انرژى بكار مى برند .

٤- در فلسفه ماده به موجودى گفته مى شود كه زمينه پيدايش موجود ديگرى باشد چنانكه خاك زمينه پيدايش گياهان و جانوران است و از اين روى معناى فلسفى اين كلمه متضمن معناى اضافه و نسبت و نزديك به معناى واژه مايه در زبان فارسى است .

فلاسفه نخستين مايه همه موجودات جسمانى را مادة المواد يا هيولاى اولى مى نامند و درباره حقيقت آن اختلاف دارند و ارسطوئيان معتقدند كه هيولاى اولى هيچگونه فعليتى از خودش ندارد و حقيقت آن چيزى جز قوه و استعداد براى فعليتهاى جسمانى نيست و بحث درباره آن بعدا خواهد آمد .

حاصل آنكه واژه مادى در اصطلاح فلاسفه در مورد اشيائى بكار مى رود كه نسبتى با ماده جهان داشته موجوديت آنها نيازمند به ماده و مايه قبلى باشد و گاهى بمعناى عامترى بكار مى رود كه شامل خود ماده هم مى شود و از نظر استعمال تقريبا مساوى با كلمه جسمانى است و واژه مجرد بمعناى غير مادى و غير جسمانى است يعنى چيزى كه نه خودش جسم است و نه از قبيل صفات و ويژگيهاى اجسام مى باشد

### ويژگيهاى جسمانيات و مجردات

جسم بصورتهاى مختلفى تعريف شده كه مشهورترين آنها از اين قرار است:

١- جسم جوهرى است داراى ابعاد سه گانه طول عرض ضخامت و با دقت بيشترى گفته شده جوهرى است كه بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض كرد به گونه اى كه زوايايى كه از تقاطع خطوط سه گانه حاصل مى شود قائمه باشند و تعبير فرض كردن را از اين جهت اضافه كرده اند كه شامل مانند كره هم بشود با اينكه در كره چنين خطوطى بالفعل وجود ندارد اما مى توان در درون آن چنين خطوطى را فرض كرد چنانكه مى توان با بريدن آن خطوط مزبور را بوجود آورد .

٢- از متكلمين در تعريف جسم چنين نقل شده است جوهرى است كه فضا را اشغال كند و به اصطلاح شاغل حيز باشد .

٣- شيخ اشراق در تعريف آن مى گويد جوهرى است كه بتوان آن را مورد اشاره حسى قرار داد .

درباره اين تعاريف و اينكه آيا هيچكدام از آنها حد تام منطقى هست يا نه بحثهايى انجام گرفته كه ذكر آنها ضرورتى ندارد .

به هر حال روشنترين ويژگى جسم امتداد آن در سه جهت است و اين ويژگى لوازمى دارد از جمله آنها اينكه عقلا در سه جهت تا بى نهايت قابل انقسام است ديگر آنكه مكاندار است ولى نه به اين معنى كه مكان فضايى است مستقل از اجسام كه بوسيله آنها پر مى شود بلكه به معنايى كه در توضيح مكان خواهد آمد سوم آنكه چنين موجودى طبعا قابل اشاره حسى است زيرا اشاره حسى با توجه به مكان انجام مى گيرد و هر چه مكاندار باشد قابل اشاره حسى هم خواهد بود و سرانجام موجود جسمانى داراى امتداد چهارمى است كه از آن به زمان تعبير مى شود و بحث درباره حقيقت زمان نيز خواهد آمد .

و اما جسمانيات يا امور مادى بمعناى خاص كه شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام و به ديگر سخن امورى كه بطور مستقل از اجسام تحقق نمى يابند و مهمترين ويژگى آنها اين است كه به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود بنابراين روح متعلق به بدن كه به يك معنى اتحاد با آن دارد جسمانى نخواهد بود زيرا حتى به تبع بدن هم انقسام پذير نيست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شكل كه به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از اين روى امورى جسمانى بشمار مى روند .

با توجه به ويژگيهاى اجسام و جسمانيات مى توان مقابلات آنها را بعنوان ويژگيهاى مجردات قلمداد كرد يعنى موجود مجرد نه انقسام پذير است و نه مكان و زمان دارد تنها براى يك قسم از موجودات مجرد مى توان بالعرض نسبت مكانى و زمانى در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است

يعنى مى توان گفت جايى كه بدن هست روحش هم هست و زمانى كه بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است ولى اين مكاندارى و زماندارى در واقع صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روى مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده مى شود .

لازم به تذكر است كه عرفاء و فلاسفه اشراقى نوع سومى از موجودات را اثبات كرده اند كه واسطه و برزخى ميان مجرد كامل و مادى محض است و آن را موجود مثالى ناميده اند و در اصطلاح صدرالمتالهين و پيروانش بنام مجرد مثالى و برزخى ناميده مى شود چنانكه گاهى جسم مثالى نيز بر آن اطلاق مى گردد در اين باره نيز توضيح بيشترى داده خواهد شد.

خلاصه

١- يكى از تقسيمات اوليه موجود تقسيم آن به واجب الوجود و ممكن الوجود يا موجود بنفسه و موجود بغيره يا موجود غنى و فقير است .

٢- تقسيم ديگر اين است كه موجود اگر محتاج به موضوع و حالت و صفتى براى موجود ديگر باشد عرض و در غير اين صورت جوهر مى باشد مقسم اين تقسيم اگر مطلق موجود باشد از تقسيمات اوليه و اگر موجود ممكن الوجود باشد آنچنانكه فلاسفه اسلامى قائل شده اند از تقسيمات ثانويه بشمار مى رود .

٣- ديگر از تقسيمات اوليه موجود تقسيم آن به مجرد و مادى است زيرا مقسم آن مطلق موجود مى باشد و اختصاصى به ممكن الوجود يا جوهر يا عرض ندارد .

٤- واژه مجرد كه در لغت بمعناى برهنه شده است در اصطلاح فلاسفه در مقابل مادى بكار مى رود .

٥- ماده دو اصطلاح منطقى دارد يكى ماده قضايا وجوب امكان امتناع و ديگرى ماده قياس يعنى مقدمات آن صرفنظر از شكل و هيئت تركيبى آنها و اصطلاح فيزيكى آن عبارت است از موجودى كه داراى صفاتى از قبيل جرم و جذب و دفع باشد .

٦- ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهرى كه زمينه پيدايش موجود ديگرى باشد مانند خاك كه ماده گياهان و جانوران است .

٧- جسم را به سه صورت تعريف كرده اند:

الف- فلاسفه آن را چنين تعريف كرده اند جوهرى كه بتوان در آن سه خط متقاطع فرض كرد به گونه اى كه در محل تقاطع آنها زواياى قائمه بوجود بيايد . ب- متكلمين جسم را به جوهر شاغل حيز تعريف كرده اند .

ج- شيخ اشراق آن را به جوهرى كه قابل اشاره حسى باشد تعريف كرده است .

٨- ساده ترين تعريف جسم اين است جوهرى كه در سه جهت امتداد داشته باشد و لازمه آن اين است كه اولا در هر يك از جهات سه گانه تا بى نهايت قابل تقسيم باشد و ثانيا مكاندار باشد و ثالثا قابل اشاره حسى باشد و رابعا داراى امتداد زمانى باشد .

٩- جسمانى عبارت است از موجودى كه تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آنها تحقق نيابد و باقى نماند و مهمترين ويژگى آن اين است كه به تبع جسم انقسام پذير باشد و از اين روى روح را نمى توان جسمانى دانست زيرا نه جسم است و نه بتبع جسم انقسام مى پذيرد علاوه بر اينكه مستقل از بدن هم باقى مى ماند .

١٠- عرفاء و فلاسفه اشراقى نوعى ديگر از موجودات را اثبات كرده اند كه واسطه اى بين مجرد كامل و مادى محض است و گاهى مجرد مثالى و گاهى جسم مثالى ناميده مى شود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- بايد دانست كه منظور فلاسفه از كلمه موضوع در اينجا مفهومى است اخص از محل زيرا واژه محل را در مورد جوهرى كه جوهر ديگرى صورت در آن حلول نمايد نيز بكار مى برند.

## درس چهل و دوم - مكان چيست؟

شامل:

 مقدمه، مسئله زمان و مكان، فرق بين جاى و كجائى و بين گاه و چه گاهى، حقيقت مكان

### مقدمه

مبحث زمان و مكان از جمله مباحث مهم فلسفى است كه همواره مورد توجه انديشمندان و فيلسوفان بوده و پيوسته تازگى و طراوت خود را حفظ كرده و هيچگاه دستخوش كهنگى و پژمردگى نگشته و پرونده آن به بايگانى سپرده نشده است و با اينكه نوابغ فلسفه شرق و غرب درباره آنها بسيار انديشيده و سخن گفته اند و از جمله فيلسوف بزرگ شرق ابن سينا در طبيعيات شفاء به تفصيل پيرامون آنها قلم فرسايى كرده است هنوز هم جاى ژرف انديشى و پژوهش و كاوش در زواياى اين مبحث وجود دارد .

نظريات فيلسوفان و صاحبنظران بقدرى درباره زمان و مكان مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شگفت انگيز است كه كمتر مسئله فلسفى را مى توان با آن مقايسه كرد مثلا از يك سوى زمان و مكان را از جواهر مجرد شمرده اند و از سوى ديگر آنها را تا سر حد امور وهمى و پندارى تنزل داده اند و كانت فيلسوف مشهور آلمانى آنها را از امور ذهنى و به تعبير خودش صورت حساسيت دانسته است ولى غالب فيلسوفان آنها را از اعراض خارجى بشمار آورده اند .

در اين ميان فيلسوف بزرگ اسلامى صدرالمتالهين شيرازى در مسئله زمان گوى سبقت را از همگان ربوده و نظريه بسيار مهم و استوارى را ارائه داده كه مى توان آن را سخن نهائى در اين مسئله دانست نيز مى توان اين نظريه را پايه اى اساسى براى اثبات حركت جوهريه تلقى كرد كه دست كم تبيين فلسفى آن از ابتكارات و نوآوريهاى اين فيلسوف عظيم مى باشد چنانكه در درسهاى آينده روشن خواهد شد .

با توجه به اينكه در درس گذشته از مكاندارى و زماندارى بعنوان ويژگيهاى ماديات سخن به ميان آمد مناسب ديديم كه در اينجا به توضيحى پيرامون مكان و زمان بپردازيم

### مسئله زمان و مكان

در همه زبانها واژه هايى معادل جاى و مكان و گاه و زمان وجود دارد و همه مردمان براى اشياء مادى نسبتى به مكان و زمان قائل هستند كه آن را بصورتهاى گوناگون بيان مى كنند خورشيد در آسمان است دريا جاى زندگى ماهيها است كتاب روى ميز است و . ...

همچنانكه مى گويند پيغمبر گرامى اسلام ص در قرن ششم ميلادى متولد شد در زمان آن حضرت جنگهايى ميان مسلمانان و كافران روى داد ديروز مدرسه تعطيل بود و ... .

بطور كلى درك عمومى اين است كه هر جسمى جايى دارد بلكه غالب مردم اين حكم را تعميم مى دهند و چنين مى پندارند كه هيچ موجودى بدون مكان نيست چنانكه ساده انديشان براى خداى متعال هم جايى در آسمانها يا بالاتر از آنها تصور مى كنند كه البته تصورى است نادرست و در جاى خودش بيان خواهد شد و عين اين مطلب درباره زمان و نسبت اشياء و پديده ها به آن هم جريان دارد .

طبعا فيلسوف كه شناختن و شناساندن حقايق اشياء را به عهده مى گيرد مى بايست پاسخى به اين سؤال نيز بدهد كه حقيقت مكان و زمان چيست مخصوصا با توجه به اينكه در بسيارى از مسائل فلسفى با اين مفاهيم برخورد مى كنيم چنانكه در درس گذشته مكان و زمان را بعنوان ويژگيهاى امور مادى معرفى كرديم و در مبحث خداشناسى به نفى مكان و زمان از خداى متعال مى پردازيم .

نخستين مشكلى كه در تبيين حقيقت مكان و زمان وجود دارد و آن را بصورت مسئله دشوارى در مى آورد اين است كه مكان و زمان قابل تجربه حسى نيستند و در دام هيچيك از اندامهاى حسى ما نمى افتند نه با چشم ديده مى شوند نه با لامسه لمس مى شوند و نه با هيچ حس ديگرى درك مى شوند و در عين حال اشياء محسوس را به آنها نسبت مى دهيم به گونه اى كه آنها را از جهان مادى محسوس بحساب مى آوريم و درست به همين جهت بود كه كانت آنها را بعنوان كانالهاى ذهنى براى شناختن پديده هاى عينى معرفى كرد

و نه بعنوان امور عينى و خارجى و گروهى ديگر از انديشمندان آنها را امورى وهمى و پندارى شمردند و از سوى ديگر گروهى از فيلسوفان كه نمى توانستند وجود خارجى آنها را انكار كنند و نيز نمى توانستند وجودى مادى براى آنها قائل شوند معتقد به مجرد بودن آنها شدند و بالاخره بسيارى از فيلسوفان آنها را بعنوان اعراضى مادى تلقى كردند كه وجود آنها با هميارى حس و عقل ثابت مى شود .

طبعا هر گروهى دليل يا دلايلى براى اثبات نظريه خودشان اقامه كرده اند و به نقد دلايل ديگران پرداخته اند و صدرالمتالهين در مورد مكان قول منقول از افلاطون يعنى مجرد بودن فضا را تاييد مى كند هر چند صحت نسبت اين قول به افلاطون جاى ترديد و درخور تحقيق است .

بديهى است كه بررسى همه اقوال و نقد همه دليلها در حوصله اين نوشتار نيست از اين روى به ذكر مشهورترين اقوال بسنده كرده به تبيين نظريه مورد تاييد مى پردازيم

### فرق بين جاى و كجائى و بين گاه و چه گاهى

پيش از آنكه به بحث درباره حقيقت مكان و زمان بپردازيم لازم است اين نكته را يادآور شويم كه فلاسفه ميان مفهوم جاى مكان و كجايى اين و همچنين ميان مفهوم گاه زمان و چه وقتى متى فرق مى گذارند و مفهوم كجايى و چه وقتى يا چه گاهى را مفاهيمى نسبى مى شمارند كه از نسبت شى ء به مكان و زمان حاصل مى شود و در جدول مقولات ارسطوئى در ميان مقولات هفتگانه عرضى نسبى قرار مى گيرد هر چند بنظر مى رسد كه اساسا اينگونه مفاهيم را نبايد جزء مفاهيم ماهوى و مقولات بحساب آورد و وجه آن با توجه به ويژگيهاى انواع مفاهيم كه در درس پانزدهم بيان شد روشن مى گردد .

به هر حال ارسطوئيان بر آنند كه مفهوم كجائى و مفهوم چه وقتى هر كدام مفهوم ماهوى مستقل و مقوله خاصى است و ربطى به ماهيت زمان و مكان ندارد و ديگران هم ترديدى ندارند كه اينگونه مفاهيم از نسبت به زمان و مكان پديد مى آيد و با مفاهيم مكان و زمان فرق دارد از اين روى بايد توجه داشته باشيم كه بحث درباره مكان و زمان را با بحث درباره اين مفاهيم نسبى و اضافى خلط نكنيم

درباره ماهيت مكان اقوال نادرى نقل شده كه بسيار ضعيف بوده و در خور بحث و بررسى نيست و فيلسوف بنامى هم به آنها قائل نشده است مانند قول به اينكه مكان عبارت است از هيولاى اجسام يا از صورتها و فعليتهاى آنها يا فضاى جسمانى مستقلى است كه جهان در آن گنجانيده شده است .

در ميان اقوال دو قول معروف وجود دارد كه يكى از افلاطون نقل شده و بعضى از حكماء اسلامى مانند صدرالمتالهين آن را تاييد كرده اند و ديگرى از ارسطو نقل شده و اكثر حكماء اسلامى مانند فارابى و ابن سينا آن را پذيرفته اند .

اما نظريه اى كه از افلاطون نقل شده اين است كه مكان بعد جوهرى مجردى است كه مساوى با حجم جهان مى باشد .

ظاهر اين قول عجيب بنظر مى رسد زيرا موجود مجرد هر چند مجرد مثالى و برزخى باشد نسبتى با موجودات مادى ندارد و نمى تواند ظرفى براى آنها انگاشته شود اما احتمال دارد كه در نقل و ترجمه اين كلام اشتباهى رخ داده باشد يا منظور از لفظ مجرد معناى اصطلاحى آن نباشد و مؤيد آن اين است كه ميرداماد نسبت اين قول را به افلاطون انكار كرده است (١) طبق اين احتمال مى توان كلام مزبور را به اين صورت تفسير كرد كه مكان همان حجم جهان است در صورتى كه بطور جداگانه در نظر گرفته شود و به اين معنى تجريد شود .

و اما نظريه اى كه از ارسطو نقل شده اين است كه مكان عبارت است از سطح داخلى جسمى كه مماس با سطح خارجى جسم ديگر باشد مانند سطح داخلى ليوان كه مماس با سطح خارجى آبى است كه در آن ريخته شده است .

بر اين نظريه اشكال شده كه اگر فرض كنيم يك ماهى در نهر جارى ايستاده باشد بدون شك سطح آبى كه مماس با سطح بدن آن است پيوسته تغيير مى كند و طبق نظريه مزبور بايد بگوئيم كه مكان آن دائما تغيير مى يابد در صورتى كه فرض كرده ايم كه در جاى خودش ايستاده و تغيير مكانى برايش رخ نداده است .

نكته دقيق ديگرى كه بايد مورد توجه قرار گيرد اين است كه تعريف مزبور از دو مفهوم اساسى تشكيل شده يكى سطح داخلى جسم حاوى و ديگرى مماس بودن با سطح خارجى جسم محوى اما سطح از قبيل مقدار و از مقوله كم است و اما مماس طبق نظريه ارسطوئيان از مقوله اضافه است

و از جمع بين دو مقوله مقوله سومى بوجود نمى آيد از سوى ديگر مماس بودن حالتى است عرضى براى سطح مزبور و از اين روى نمى توان آن را فصل و از ذاتيات آن بشمار آورد و بدين ترتيب آن را نوع خاصى از مقوله كم متصل دانست و به هر حال جاى اين سؤال باقى مى ماند كه سرانجام مكان از چه مقوله اى است .

بنظر مى رسد اولا مفهوم مكان از مفاهيم نفسى مانند انسان و حيوان يا رنگ و شكل نيست بلكه مفهومى است عرضى مشتمل بر معناى نسبت و اضافه به شى ء مكاندار و براى بدست آوردن اين مفهوم بايد دو چيز را از ديدگاه خاصى با يكديگر بسنجيم تا يكى را مكان ديگرى بحساب آوريم و اين نشانه آن است كه مكان از قبيل مفاهيم ماهوى و داخل در مقولات نيست تا در صدد تعيين مقوله آن باشيم بلكه مفهومى است انتزاعى .

ثانيا براى اينكه چيزى را مكان چيز ديگرى بدانيم لازم نيست كه ماهيت خاص يا جوهر آن را در نظر بگيريم مثلا وقتى ليوان را مكان آب مى دانيم از آن جهت نيست كه جسمى است بلورين يا هنگامى كه آب را جاى ماهى مى ناميم از آن جهت نيست كه مايعى است مركب از اكسيژن و هيدروژن بلكه از آن جهت كه گنجايش شى ء مكاندار را دارد و آنچه در حقيقت لحاظ مى شود ظرفيت آن است نه جوهر آن .

با توجه به اين دو نكته مى توان گفت هر گاه مقدارى از حجم جهان را جداگانه در نظر بگيريم و آن را با جسمى كه در آن گنجيده است بسنجيم حجم مزبور مكان آن خواهد بود .

لازم به تذكر است كه گاهى مكان بر مقدار حجمى اطلاق مى شود كه گنجايش بيش از شى ء منسوب به آن را دارد چنانكه خانه و شهر را مكان شخص مى نامند فلاسفه به اين نكته توجه داشته اند و چنين مكانهايى را مكانهاى غير حقيقى ناميده اند .

حاصل آنكه مكان حقيقى هر شى ء عبارت است از مقدارى از حجم جهان كه مساوى با حجم جسم منسوب به مكان باشد از آن جهت كه در آن گنجيده است .

از جمله نتايجى كه از اين تحليل فلسفى بدست مى آيد اين است كه مكان تابع جهان است و قبل از پيدايش يا بعد از فناء آن مكان وجود ندارد چنانكه نمى توان حجم يا سطح چيزى را موجود مستقلى بحساب آورد و براى آن خلق و ايجاد مستقلى در نظر گرفت

بلكه اساسا مفاهيمى مانند حجم و سطح نمايانگر چهره هايى از وجود اجسام هستند كه ذهن آنها را جداگانه در نظر مى گيرد و از اين روى مى توان اينگونه امورى كه اعراض شمرده مى شوند را از شؤون وجود جوهرهاى مادى بحساب آورد و با دقت در اين مطلب روشن مى شود كه چرا مكان اختصاص به اجسام دارد و از ويژگيهاى موجودات مادى بشمار مى رود زيرا منشا انتزاع آن چيزى جز حجم اجسام نيست .

خلاصه

١- علت اينكه تبيين حقيقت مكان و زمان دشوار است اين است كه از يك سوى هيچكدام از آنها مستقيما مورد تجربه حسى واقع نمى شوند و از سوى ديگر از امور مربوط به جهان مادى محسوس بشمار مى آيند همين امر موجب اين شده كه كانت آنها را از امور ذهنى و به اصطلاح خودش صورت حساسيت بداند و بعضى ديگر آنها را وهمى و پندارى بشمارند و نيز برخى آنها را مجرد و برخى ديگر مادى بحساب آورند .

٢- آنچه بنام مقوله اين كجايى و مقوله متى چه وقتى ناميده مى شود مفهومى است كه از نسبت به مكان و زمان بدست مى آيد و نبايد چنين تصور شود كه مكان همان مقوله اين و زمان همان مقوله متى است گو اينكه مفاهيم كجايى و چه وقتى و ساير مفاهيم مشتمل بر نسبت هم در حقيقت مفاهيم ماهوى نيستند و نبايد آنها را از مقولات بشمار آورد .

٣- از افلاطون نقل شده كه مكان بعد جوهرى مجردى است كه مساوى با حجم جهان مى باشد و اين قول را صدرالمتالهين تاييد كرده است .

٤- ظاهر اين سخن عجيب بنظر مى رسد زيرا موجود مجرد نمى تواند ظرفى براى موجود مادى انگاشته شود و شايد اشتباهى در نقل يا ترجمه رخ داده باشد و بتوان آن را به اين صورت تفسير كرد كه مكان همان حجم جهان است كه ذهن انسان آن را از اجسام تجريد مى كند يعنى آنرا جداگانه در نظر مى گيرد .

٥- از ارسطو نقل شده كه مكان عبارت است از سطح داخلى جسم حاوى كه مماس با سطح ظاهرى جسم محوى باشد و اين قول را فارابى و ابن سينا پذيرفته اند .

٦- بر اين قول اشكال شده كه طبق اين نظريه جسم ساكنى كه در ميان جسم روان و متحركى قرار گرفته است بايد از يك نظر مكان ثابتى داشته باشد زيرا فرض بر سكون آن است و از نظر ديگرى بايد مكانش متغير باشد زيرا سطح مماس با آن در حال تغيير است .

٧- با توجه به اينكه مفهوم سطح از مقوله كميت و مفهوم مماس از مقوله اضافه است نمى توان مجموع آنها را مقوله سومى شمرد و نيز از آن جهت كه مماس بودن يك حالت عرضى براى سطح مزبور است نمى توان آن را فصل مقوم براى نوعى از كميت بحساب آورد و سرانجام اين سؤال باقى مى ماند كه مكان از چه مقوله اى است .

٨- بنظر مى رسد كه مفهوم مكان مفهوم نفسى و ماهوى نيست بلكه مفهومى است قياسى و انتزاعى كه از مقايسه دو شى ء از ديدگاه خاصى بدست مى آيد و آن ديدگاه عبارت است از گنجيده شدن يكى در ديگرى و در حقيقت گنجايش و حجم يكى از آنها است كه با ديگرى سنجيده مى شود و همين حجم منشا انتزاع مفهوم مكان است .

٩- با توجه به اين نكات مى توان مكان را به اين صورت تعريف كرد مكان حقيقى هر شى ء عبارت است از مقدارى از حجم جهان كه مساوى با حجم جسم مكاندار باشد از آن جهت كه در آن گنجيده شده است .

١٠- مفاهيمى مانند سطح و حجم كه از اعراض اجسام بشمار مى روند در حقيقت از شؤون وجود و چهره هايى از واقعيت آنها هستند و بدين معنى مى توان اينگونه اعراض را از شؤون جوهر بشمار آورد و بهمين جهت است كه جعل و ايجاد مستقلى به آنها تعلق نمى گيرد .

١١- مكان هم كه از حجم اجسام انتزاع مى شود طبعا وجودى تبعى و طفيلى خواهد داشت و نمى توان قبل يا بعد از وجود جهان وجودى براى آن تصور كرد .

١٢- نيز روشن شد كه مكان از خواص اجسام است و شى ء مجرد داراى نسبت مكانى نخواهد بود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك قبسات ص ١٦٤.

## درس چهل و سوم - زمان چيست؟

شامل:

 بحث درباره حقيقت زمان، نظريه صدرالمتالهين، بيان چند نكته

### بحث درباره حقيقت زمان

درباره حقيقت زمان نيز اقوال عجيبى نقل شده كه شيخ الرئيس در طبيعيات شفاء به آنها اشاره كرده است ولى گويا حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامى سهلتر از مسئله مكان بوده زيرا تقريبا همگى بر اين قول اتفاق داشته اند كه زمان نوعى مقدار و كميت متصل است كه ويژگى آن قرارناپذيرى مى باشد و بواسطه حركت عارض بر اجسام مى شود بدين ترتيب جايگاه زمان در جدول مقولات ارسطوئى كاملا مشخص مى شود صدرالمتالهين نيز در بسيارى از سخنانش همين بيان را آورده است ولى پس از تحقيق نهايى در مسئله حركت بيان جديدى را ارائه كرده كه اهميت ويژه اى دارد .

بيان فلاسفه درباره زمان هر چند بيانى روشن مى نمايد ولى با دقت در پيرامون آن نقاط ابهام و سؤال انگيزى رخ مى نمايد كه ژرف انديشى بيشترى را مى طلبد و شايد همين امور نظر ريزبين و موشكاف صدرالمتالهين را جلب كرده و او را به ارائه نظريه جديدى كشانده است .

براى توضيح اين نقاط بايد به پاره اى مبانى قوم كه ارتباط با اين مسئله دارد اشاره كنيم هر چند فعلا جاى بحث و تحقيق درباره آنها نيست .

از جمله آنكه فلاسفه معمولا حركت را بعنوان عرض معرفى كرده اند ولى توضيح بيشترى درباره آن نداده اند تنها بعضى از ايشان آن را از مقوله ان يفعل يا ان ينفعل دانسته و شيخ اشراق آن را مقوله مستقلى در كنار جوهر و كميت و كيفيت و اضافه بحساب آورده و بدين ترتيب شماره مقولات را منحصر در پنج مقوله نموده و ساير مقولات نسبى را انواعى از اضافه شمرده است و شايد از بعضى از سخنان ديگر فلاسفه استفاده شود كه خود حركت را داخل در مقولات نمى دانسته اند .

ديگر آنكه حركت را منحصر به چهار مقوله كم و كيف و وضع و اين مى دانسته اند و حركت انتقالى را حركتى در مقوله اين مى شمرده اند و حركت در ساير مقولات و از جمله جوهر را محال مى پنداشته اند بنابراين حركتى كه آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان مى دانسته اند ناچار حركت در يكى از مقولات چهارگانه عرضى بوده است .

از سوى ديگر همه ايشان فرضيه افلاك نه گانه را بعنوان اصل موضوع پذيرفته بودند و پيدايش زمان را به حركت دورى وضعى فلك اقصى نسبت مى داده اند و اين مطلب در بعضى از سخنان صدرالمتالهين نيز آمده است .

با توجه به اين مبانى و مطالب سؤالاتى درباره تعريف مشهور زمان طرح مى شود كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- شكى نيست كه زمان امرى ممتد و قابل تقسيم است و از اين روى نوعى كميت يا امرى كميت دار بشمار مى رود ولى به چه دليل بايد آن را كميت حركت دانست .

جواب ساده اى كه از اين سؤال داده مى شود اين است كه زمان امرى سيال و بيقرار است به گونه اى كه حتى دو لحظه از آن قابل اجتماع نيست و ضرورتا بايد يك جزء از آن بگذرد تا جزء بعدى بوجود آيد و چنين كميتى را تنها مى توان به چيزى نسبت داد كه ذاتا سيال و بيقرار باشد و آن غير از حركت نخواهد بود .

چنانكه ملاحظه مى شود اين جواب مبتنى بر اين است كه تدرج و سيلان و بيقرارى مخصوص حركت است حركتى كه به نظر پيشينيان اختصاص به مقولات چهارگانه عرضى داشته و از اين روى امكان اينكه زمان كميتى براى جوهر جسمانى باشد را نفى مى كرده اند اما آيا اين مبنى صحيح است و آيا اگر فرض كنيم كه هيچ حركت عرضى در عالم نمى بود جايى براى مفهوم زمان هم وجود نمى داشت .

٢- حركتى كه واسطه ارتباط بين اجسام و زمان است چگونه واسطه اى است آيا واسطه در ثبوت است و در نتيجه خود اجسام هم حقيقتا بواسطه حركت زماندار مى شوند يا واسطه در عروض است و هيچگاه خود اجسام حقيقتا زماندار نخواهند بود و به ديگر سخن اتصاف جوهر جسمانى به زمان اتصافى بالعرض مى باشد .

شايد جوابى كه بايستى بر اساس مبانى ايشان به اين سؤال داده شود پذيرفتن همين شق دوم باشد ولى آيا براستى مى توان پذيرفت كه خود اجسام صرفنظر از دگرگونيهاى پيوسته و تدريجى شان متصف به زماندارى نمى شوند و آيا اگر فرض كنيم كه همه دگرگونيها بصورت دفعى اما پى در پى تحقق يابد ميان آنها تقدم و تاخر زمانى نخواهد بود .

اكنون فرض مى كنيم كه ايشان حركت را واسطه در ثبوت مى دانسته اتصاف اجسام را به زماندارى بعد از وقوع حركت اتصافى حقيقى مى شمرده اند لازمه اين فرض آن است كه اجسام ذاتا قابليت اتصاف به اين كميت حاصل از حركت را داشته باشند هر چند قبل از تحقق حركت بالفعل واجد آن نباشند

چنانكه موم قبل از آنكه به شكل كره يا مكعب درآيد چنين قابليتى را دارد زيرا داراى امتداد و حجم است اما فلاسفه پيشين هيچ راهى براى نفوذ سيلان و حركت در ذات اجسام نمى ديده اند بنابراين چگونه مى توانسته اند اتصاف چنين موجودى را به صفتى كه عين سيلان و بيقرارى است بپذيرند اين درست مثل آن است كه بخواهيم خط و سطح و حجم را هر چند بواسطه علتى به موجود مجرد و فاقد امتدادى نسبت بدهيم به گونه اى كه حقيقه متصف به اين كميتها بشود.

٣- سؤال ديگر آن است كه رابطه بين حركت و زمان چگونه رابطه اى است آيا حركت علت پيدايش زمان است آنچنانكه از ظاهر بسيارى از سخنان ايشان برمى آيد يا تنها معروض آن است و به هر حال خود حركت را بايد از چه مقوله اى بحساب آورد و اتصاف آن را به زمان چگونه تبيين كرد .

قبلا اشاره شد كه بعضى از فلاسفه مانند شيخ اشراق حركت را مقوله عرضى مستقلى دانسته اند و بعضى ديگر حركت را امرى دو رويه دانسته رويه منتسب به فاعل آن تحريك را از مقوله ان يفعل و رويه منتسب به منفعل و متحرك تحرك را از مقوله ان ينفعل شمرده اند ولى از سايرين بيان روشنى نيافته ايم به هر حال پاسخ به اين بخش از سؤال نياز به دقت بيشترى دارد اما تعبير عليت و معلوليت درباره حركت و زمان را مى توان نوعى توسعه در اصطلاح عليت بحساب آورد چنانكه به نظاير آن در درس سى و هفتم اشاره شد .

٤- سؤال ديگرى را نيز مى توان طرح كرد و آن اين است كه اگر ملاك اختصاص زمان به حركت بيقرارى ذاتى آن است اين معنى در همه حركات يافت مى شود پس چرا فلاسفه پيدايش زمان را به حركت وضعى فلك اطلس نسبت داده اند و آيا اگر فلك اطلس نمى بود يا حركتى نمى داشت ديگر پديده هاى جهان داراى تقدم و تاخر زمانى نمى بودند و اساسا چگونه مى توان عرضى را كه قائم به موضوع خودش مى باشد ظرفى براى ساير اشياء و پديده ها دانست .

به اين سؤال هم به اين صورت مى توان پاسخ داد زمانى كه فلاسفه پيدايشش را به فلك اقصى نسبت داده اند زمان مستمر و دائمى يا به تعبير ديگر زمان مطلق است و اين مطلب منافاتى ندارد با اينكه هر يك از پديده هاى خاص زمان محدود و مخصوصى داشته باشند و منظور از ظرف بودن زمان پديد آمده از فلك براى ساير حوادث بيش از اين نيست كه امتداد زمانى هر يك از آنها بر جزئى از امتداد زمانى حركت فلك انطباق مى يابد .

ولى مى دانيم كه اين خانه از پاى بست ويران است زيرا فرضيه افلاك ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است . با طرح اين سؤالات و تلاش براى پاسخگويى به آنها روشن مى شود كه مسئله زمان به آن آسانى كه در آغاز تصور مى شد قابل حل نيست و نظريه مشهور ميان فلاسفه نظريه قانع كننده اى نمى باشد . اكنون نوبت آن فرا رسيده كه به بيان ابتكار صدرالمتالهين در اين زمينه بپردازيم

### نظريه صدرالمتالهين

صدرالمتالهين با پذيرفتن نقطه هاى مثبتى كه در سخنان پيشينيان در پيرامون زمان وجود داشته و با تكيه بر آنها به زدودن نقاط ضعف و جبران كمبودها و كاستيهاى نظريه ايشان مى پردازد و در نتيجه نظريه جديدى را ارائه مى دهد كه مسئله زمان و مسئله حركت جوهريه را تواما حل مى كند و حقا بايد آن را يكى از ارزشسمندترين ابتكارات وى در فلسفه بشمار آورد .

اما نقطه هاى مثبت عبارتند از:

١- زمان امرى ممتد و انقسام پذير و به يك معنى از كميات است .

٢- زمان و حركت رابطه اى نزديك و ناگسستنى دارند و هيچ حركتى بدون زمان تحقق نمى يابد چنانكه تحقق زمان بدون وجود نوعى حركت و دگرگونى پيوسته و تدريجى امكان ندارد چه اينكه گذشت اجزاء پى در پى زمان خود نوعى دگرگونى تدريجى حركت براى شى ء زماندار است .

اما نقطه هاى ضعفى كه وى در سخنان ايشان يافته و در صدد جبران آنها بر آمده عبارتند از:

١- ايشان زمان و حركت را از اعراض خارجيه اشياء دانسته اند در صورتى كه بنظر وى آنها از عوارض تحليليه مى باشند و چنان نيست كه بتوان براى آنها وجودى منحاز از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلكه تنها در ظرف تحليل ذهن است كه صفت و موصوف و عارض و معروض از يكديگر انفكاك مى پذيرند و گر نه در ظرف خارج بيش از يك وجود ندارد .

٢- ايشان حركت را به اعراض اختصاص داده اند و از اين روى انتساب بى واسطه زمان را به اجسام انكار كرده اند در صورتى كه اصلى ترين حركات را بايد حركت در جوهر دانست زيرا محال است چيزى كه در ذات خود امتدادى گذرا نداشته باشد بواسطه امر ديگر متصف به كميت گذرا گردد چنانكه توضيح آن در مبحث حركت خواهد آمد از اين روى زمان را بايد مستقيما به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمى (١) براى آنها بحساب آورد .

حاصل آنكه طبق نظريه صدرالمتالهين زمان عبارت است از بعد و امتدادى گذرا كه هر موجود جسمانى علاوه بر ابعاد مكانى ناگذرا طول و عرض و ضخامت داراست .

اما پاسخ وى از نخستين سؤال از سؤالهاى چهارگانه مذكور اين است كه زمان توام با حركت جوهريه اى است كه عين وجود اجسام مى باشد و اختصاصى به حركات عرضى ندارد .

و پاسخ وى از سؤال دوم اين خواهد بود كه زمان و حركت دوگانگى وجودى ندارند تا يكى را علت پيدايش ديگرى بشماريم و اجسام را بواسطه حركت خارج از ذاتشان مرتبط با زمان بپنداريم تا جاى سؤال از كيفيت اين وساطت باشد بلكه اجسام در ذات و جوهر خودشان هم اتصاف حقيقى به حركت و دگرگونى دارند و هم اتصاف حقيقى به زمان و گذرايى و همانگونه كه امتدادهاى مكانى چهره هايى از وجود آنهاست امتداد زمانى هم چهره ديگرى از وجود آنها مى باشد .

و اما جواب وى از اينكه حركت از چه مقوله ايست اين است كه حركت از مفاهيم و مقولات ماهوى نيست بلكه مفهومى است عقلى كه از نحوه وجود ماديات انتزاع مى شود چنانكه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع مى گردد و همانگونه كه ثبات امرى نيست كه در خارج عارض موجود مجرد و ثابت شود حركت هم عرض خارجى براى موجود مادى نيست و اين ذهن انسان است كه وجود را تحليل به ذات و صفت و عارض و معروض مى كند .

همچنين پاسخ وى از كيفيت ظرف بودن زمان براى حوادث روشن است زيرا زمان ظرف مستقلى از اشياء و پديده ها نيست كه وجود جداگانه اى داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد بلكه همانند حجم اجسام صفتى ذاتى و درونى براى آنهاست و طبعا هر پديده اى زمانى مخصوص به خود خواهد داشت كه از شؤون وجودش بشمار مى رود نهايت اين است كه براى تعيين تقدم و تاخر آنها نسبت به يكديگر بايد امتداد زمانى طولانيترى را در نظر گرفت و با تطبيق زمانهاى ديگر بر آن موقعيت زمانى هر يك را تعيين كرد و اگر فلكى وجود داشته باشد كه امتداد زمانى آن از هر موجود زمانى ديگرى بيشتر باشد مى توان اين نقش را به آن سپرد و اگر وجود نداشته باشد چنانكه ندارد همان امتداد گذراى كل عالم جسمانى ملاك تعيين موقعيت زمانى پديده هاى جزئى خواهد بود چنانكه حجم كل عالم مناط تعيين موقعيت مكانى پديده هاى جزئى است .

از اينجا همزادى و همگامى زمان و مكان بصورت روشنترى جلوه مى كند و ژرفاى تفسيرى كه براى مكان ارائه داديم بيشتر نمودار مى گردد

بيان چند نكته

١- واژه آن كه در محاورات عرفى بمعناى جزء كوچكى از زمان بكار مى رود در اصطلاح فلسفى بمعناى منتهى اليه قطعه اى از زمان و به منزله نقطه نسبت به خط مى باشد و همانگونه كه از تقسيم خط هيچگاه به نقطه نمى رسيم يعنى خط تا بى نهايت قابل تقسيم است و هر جزئى از آن نيز داراى امتداد خواهد بود هر چند ذهن ما نتواند امتدادهاى خيلى كوچك را تصور كند همچنين هر جزئى از زمان هر قدر كوتاه فرض شود داراى امتدادى خواهد بود و هيچگاه از تجزيه زمان به آن نمى رسيم بنابراين تركيب زمان از آنات پى در پى توهمى بيش نيست .

٢- واژه دهر كه در عرف بمعناى زمان طولانى است در اصطلاح فلسفى به منزله ظرفى نسبت به مجردات در مقابل زمان براى ماديات تلقى مى شود و در واقع نشانه مبرى بودن آنها از امتداد زمانى است چنانكه واژه سرمد را به مقام الهى اختصاص مى دهند كه نشانه تعالى وجود اقدس الهى از صفات همه مخلوقات مى باشد .

همچنين اين دو واژه گاهى در برابر مقوله نسبى متى بكار مى روند و از اين روى گفته مى شود كه نسبت مجردات به ماديات دهر و نسبت مقام الهى به مخلوقات سرمد است و نيز گفته مى شود كه خداى متعال تقدم سرمدى بر همه مخلوقات دارد و مجردات تقدم دهرى بر حوادث مادى دارند .

٣- فلاسفه پيشين كه زمان را از لوازم حركات عرضى مى دانستند جوهر اجسام و قدر متيقن جوهر فلك را فراتر از افق زمان مى شمردند و براى آن معيت دهرى با زمان قائل بودند اما با توجه به حركت جوهريه و نفوذ زمان و گذرايى در ذات موجودات مادى بايد همه آنها را بى استثناء زمانى دانست .

٤- تقدم و تاخر زمانى مخصوص حوادثى است كه در عمود زمان قرار مى گيرند و خودشان داراى امتداد زمانى مى باشند و اما موجودى كه فراتر از افق زمان و داراى ثبات وجودى و مبرى از دگرگونى و گذرايى باشد نسبت تقدم و تاخر با امور زمانى نخواهد داشت بلكه در واقع وجود او محيط بر زمانيات بوده گذشته و حال و آينده نسبت به وى يكسان خواهد بود و به همين جهت گفته اند كه حوادث پراكنده در پهنه زمان در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت المتفرقات فى وعاء الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر .

خلاصه

١- تعريف معروف زمان اين است كميت متصل قرارناپذيرى است كه بواسطه حركت عارض بر اجسام مى شود .

٢- بعضى از فلاسفه پيشين حركت را مقوله اى مستقل و بعضى آن را از قبيل ان يفعل و ان ينفعل دانسته و ديگران بيان روشنى درباره آن ندارند .

٣- همچنين ايشان حركت را منحصر در چهار مقوله عرضى دانسته اند و حركت وضعى فلك اقصى را منشا پيدايش زمان معرفى كرده اند .

٤- علت اينكه زمان را كميت حركت دانسته اند اين است كه زمان امرى گذرا و بيقرار است و چيزى مى تواند معروض بى واسطه آن واقع شود كه ذاتا قرارناپذير باشد .

٥- اگر حركت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه اش اين است كه اجسام حقيقتا متصف به زمان نشوند و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه اش اين است كه ذاتا دگرگون شونده باشند تا قابليت اتصاف به اين كميت بيقرار را داشته باشند .

٦- ممكن است منظور ايشان از زمانى كه از حركت فلك پديد مى آيد زمان مطلق باشد و وجود زمانهاى خاص ناشى از حركت هر جسمى را انكار نكرده باشند و نيز ممكن است منظور ايشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پديده هاى جزئى انطباق زمانهاى جزئى آنها بر اجزاء زمان مطلق باشد .

٧- صدرالمتالهين دو ويژگى زمان را كه پيشينيان ذكر كرده بودند بطور اجمال پذيرفت و آنها عبارتند از:

الف- زمان امرى انقسام پذير و از قبيل كميات است .

ب- زمان با حركت رابطه اى ناگسستنى دارد .

٨- وى در دو مطلب اساسى درباره زمان با گذشتگان مخالفت كرد الف زمان و حركت را كه ايشان از اعراض خارجيه مى شمردند از عوارض تحليليه وجود مادى دانست كه تنها در ظرف تحليل ذهن انفكاك پذيرند .

ب- حركت همزاد زمان را كه ايشان حركت در مقولات عرضى و بويژه حركت دورى فلك مى پنداشته اند حركت جوهرى اجسام دانست و بدين وسيله زمان را از شؤون ذات آنها معرفى كرد .

٩- حقيقت زمان بنظر وى عبارت است از بعد و امتدادى گذرا كه هر جسمى در ذات خود علاوه بر امتدادهاى ناگذرا طول و عرض و ضخامت از آن برخوردار است .

١٠- وى وجود زمان و حركت را دوگانه نمى داند تا يكى علت براى ديگرى باشد و حركت واسطه اى براى ارتباط اجسام با زمان تلقى گردد و سؤال از كيفيت اين وساطت به ميان آيد كه وساطت در عروض است يا در ثبوت .

١١- صدرالمتالهين حركت را از قبيل ماهيات و مقولات نمى داند تا سؤال شود كه از چه مقوله اى است بلكه آن را مفهومى عقلى مى داند كه از نحوه وجود ماديات انتزاع مى شود همانگونه كه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع مى گردد .

١٢- وى براى هر پديده اى زمان مخصوص به خود قائل است كه بعد چهارم وجود آن را تشكيل مى دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهاى زمانى جزئى بر امتداد زمانى كل جهان يا فلك اقصى بنا بر فرض ثبوت آن مى داند كه همگى از حركت جوهريه و دگرگونى و گذرايى ذاتى آنها انتزاع مى شود .

١٣- آن در اصطلاح فلسفى منتهى اليه قطعات زمانى و به منزله نقطه نسبت به خط است و هيچگونه امتدادى ندارد و از اين روى تركيب يافتن زمان از آنات محال مى باشد زيرا هيچگاه از تركيب اشياء بى امتداد امرى ممتد بوجود نخواهد آمد .

١٤- دهر در اصطلاح فلاسفه به منزله ظرفى براى مجردات در مقابل زمان براى ماديات است چنانكه در مورد خداى متعال واژه سرمد را بكار مى برند نيز اين دو واژه گاهى در مقابل مقوله متى و داراى مفهوم نسبت استعمال مى شود و از اين روست كه مى گويند نسبت ثابتات به متغيرات دهر است .

١٥- بنا بر ثبوت حركت جوهريه وجود همه اجسام گذرا و زمانى است و هيچ موجود جسمانى دهرى نخواهد بود .

١٦- تقدم و تاخر زمانى مخصوص به امور زمانى است و موجودى كه فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانى به هيچ پديده اى نخواهد داشت و گذشته و حال و آينده نسبت به وى يكسان خواهد بود و موجودات پراكنده در ظرف زمان نسبت به او مجتمع خواهند بود و از اينجاست كه گفته اند المتفرقات فى وعاء الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- بايد توجه داشت كه اصطلاح فلسفى بعد چهارم غير از اصطلاح فيزيكى آن در نظريه انيشتاين است .

## درس چهل و چهارم انواع جواهر شامل

شامل:

 نظريات درباره انواع جواهر، جوهر جسمانى، جوهر نفسانى، دو برهان بر تجرد نفس

### نظريات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادى و مجرد اختلافاتى در ميان فلاسفه وجود دارد پيروان مشائين جوهر را به پنج قسم تقسيم كرده اند:

١- جوهر عقلانى كه مجرد تام است و علاوه بر اينكه ذاتا داراى ابعاد مكانى و زمانى نيست تعلقى هم به موجود مادى و جسمانى ندارد .

بايد توجه داشت كه اطلاق عقل بر چنين موجودى ربطى به عقل بمعناى قوه درك كننده مفاهيم كلى ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبيل اشتراك لفظى است چنانكه علماء اخلاق عقل را بمعناى سومى نيز بكار مى برند .

٢- جوهر نفسانى كه ذاتا مجرد است ولى تعلق به بدن موجود جسمانى مى گيرد بلكه بدون بدن امكان پيدايش ندارد هر چند ممكن است پس از پديد آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقى بماند .

٣- جوهر جسمانى كه داراى ابعاد مكانى و زمانى است و ما نمودهاى آن را بصورت اعراضى از قبيل رنگها و شكلها احساس مى كنيم و وجود خود آن را با عقل اثبات مى نماييم مشائين هر جوهر جسمانى را مركب از دو جوهر ديگر به نام ماده و صورت مى دانند .

٤- ماده يا هيولى كه به عقيده ايشان جوهرى است مبهم و بدون فعليت كه در همه اجسام اعم از فلكى و عنصرى موجود است ولى ماده هر فلكى تنها صورت خاص خودش را مى پذيرد و از اين روى به گمان ايشان كون و فساد و خرق و التيام در افلاك محال است اما ماده عنصرى انواع صور مختلف بجز صورت فلكى را مى پذيرد و از اين جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و كون و فسادها است .

٥- صورت كه حيثيت فعليت هر موجود جسمانى و منشا آثار ويژه هر نوع مادى است صورت انواع مختلفى دارد كه از جمله آنها صورت جسميه است كه در همه جواهر جسمانى وجود دارد و قابل انفكاك از هيولى نيست صورتهاى ديگرى نيز هست كه متناوبا همراه با صورت جسميه در انواع مختلف جسمانى تحقق مى يابند و قابل تغيير و تبديل و كون و فساد هستند مانند صور عنصرى و صور معدنى و صور نباتى و صور حيوانى .

از سوى ديگر شيخ اشراق وجود هيولى را بعنوان يك جوهر بدون فعليت و جزئى از جوهر جسمانى انكار كرده و صورت جسميه را همان جوهر جسمانى دانسته و ساير صورتهاى عنصرى و معدنى و نباتى را بعنوان اعراضى براى جوهر جسمانى پذيرفته است و در ميان پنج نوع جوهرى كه مشائين قائل شده اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانى جوهر نفسانى جوهر جسمانى را قبول كرده است ولى نوع ديگرى از موجودات را بعنوان واسطه اى ميان مجرد تام و مادى محض به نام اشباح مجرده و صور معلقه اثبات كرده كه بعدا در اصطلاح متاخرين به نام جوهر مثالى و برزخى معروف شده است .

قبلا اشاره شد كه باركلى جوهر جسمانى و طبعا ماده و صورت مادى را انكار كرده است وى معتقد بود كه آنچه را ما بعنوان اشياء مادى درك مى كنيم در واقع صورتهايى است كه خداى متعال در عالم نفس ما بوجود مى آورد و واقعيت آنها همان واقعيت نفسانى است و در ماوراء نفس عالمى بنام عالم مادى وجود ندارد .

نيز اشاره شد كه هيوم جوهر نفسانى را نيز مورد تشكيك قرار داده و اظهار داشته است كه ما فقط مى توانيم پديده هاى نفسانى اعراض را بصورت قطعى اثبات كنيم زيرا آنها تنها امورى هستند كه مورد تجربه بى واسطه قرار مى گيرند

### جوهر جسمانى

در درس بيست و سوم وجود واقعيت مادى به اثبات رسيد و توضيح داده شد كه تصور اينكه جهان مادى تنها در عالم نفس و در ظرف ادراك انسان وجود دارد پندارى نادرست است زيرا انسان با علم حضورى مى يابد كه صور حسى را خودش بوجود نمى آورد پس ناچار علتى بيرون از خودش هست كه به نحوى تاثير در پيدايش ادراكات حسى وى دارد .

و اما فرض اينكه خداى متعال بدون واسطه اين صورتهاى ادراكى را در نفس ما پديد مى آورد آنچنان كه از سخنان منقول از باركلى بدست مى آيد نيز فرض صحيحى نيست زيرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مكانها مساوى است پس پديد آمدن پديده خاص در زمان معين بدون وساطت فاعلهاى اعدادى و حصول شرايط خاص زمانى و مكانى صورت نمى پذيرد

گو اينكه همه عالم هستى آفريده خداى متعال است و او تنها كسى است كه هستى موجودات را افاضه مى فرمايد چنانكه در جاى خودش بيان خواهد شد بعلاوه با انكار وجود ماده جايى براى نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و بايد آن را از قبيل جواهر عقلانى و مجردات تام بحساب آورد در صورتى كه مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونيها واقع نمى شود .

حاصل آنكه اعتقاد به جهان مادى علاوه بر اينكه يك اعتقاد ارتكازى و به يك معنى فطرى است مقتضاى برهان عقلى نيز هست .

در اين ميان بعضى از انديشمندان غربى اظهار داشته اند كه آنچه از جهان مادى قابل اثبات است تنها اعراضى است كه مورد تجربه حسى قرار مى گيرد و چيز ديگرى بنام جوهر جسمانى قابل اثبات نيست مثلا هنگامى كه يك سيب مورد ادراك حسى ما قرار مى گيرد بوسيله چشم رنگ و شكل آن را مى بينيم و بوسيله بينى بوى آن را استشمام مى كنيم و با لمس كردن نرمى آن را درك مى كنيم و با خوردن آن مزه اش را مى چشيم اما با هيچ حسى درك نمى كنيم كه علاوه بر رنگ و شكل و بوى و مزه و مانند آنها چيز ديگرى بنام جوهر سيب وجود دارد كه محل اين اعراض مى باشد .

در برابر ايشان بايد گفت گو اينكه ما حس جوهرشناس نداريم اما با عقل خود مى فهميم كه موجود خارجى يا اينكه حالت و صفتى براى شى ء ديگر و نيازمند به موضوعى است كه متصف به آن شود و در اين صورت عرض خواهد بود و يا نيازمند به موضوع و موصوف خارجى نيست و در اين صورت آن را جوهر مى ناميم پس آنچه متعلق ادراكات حسى قرار مى گيرد اگر عرض باشد ناچار نيازمند به موضوع جوهرى مى باشد و اگر نيازى به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره اى جز پذيرفتن وجود جوهر جسمانى نيست و اما تعيين جواهر و اعراض خارجى مسئله ديگرى است كه فعلا در صدد بررسى آن نيستيم

### جوهر نفسانى

در درس سيزدهم اشاره كرديم كه علم حضورى به نفس عين وجود آن است و هر انسانى كمابيش از چنين علمى برخودار است ولى اين علم مراتبى دارد و در آغاز مرتبه ضعيفى از آن تحقق مى يابد كه متناسب با ضعف وجود نفس مى باشد و از اين جهت مورد آگاهى قرار نمى گيرد تدريجا آگاهى ضعيفى نسبت به آن پيدا مى شود ولى باز هم در حدى نيست كه بتواند تفسير ذهنى روشنى از آن داشته باشد و از اين جهت آن را با بدن اشتباه مى كند هر قدر وجود نفس كاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد

آگاهى وى از خودش بيشتر خواهد بود تا بحدى كه آن را با روشنى كامل مى يابد كه جوهرى است مجرد و مستقل از بدن اما چنين علمى جز براى كسانى كه مراحلى از تكامل معنوى را پيموده باشند حاصل نمى شود و از اينروى اكثر انسانها براى حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نيازمند به برهان مى باشند .

براى اثبات تجرد نفس راههاى گوناگونى وجود دارد كه بررسى همه آنها درخور كتاب مستقلى است از جمله آنها دلايلى است كه با استفاده از رؤياها و احضار ارواح و خوابهاى مغناطيسى و همچنين از اعمال مرتاضان و كرامات اولياء خدا و مانند آنها اقامه مى شود و بعضى از مقدمات آنها براى كسانى كه اطلاع مستقيم نداشته باشند بايد از راه نقل ثابت شود و حقيقت اين است كه اينگونه منقولات فوق حد تواتر است .

در يك دسته ديگر از دلايل از مقدماتى استفاده مى شود كه بايد در علوم تجربى و بخصوص روانشناسى و زيست شناسى اثبات گردد مانند اين مقدمه كه همه اندامها و سلولهاى بدن تدريجا عوض مى شود و حتى سلولهاى مغز در اثر تحليل رفتن و تغذيه از مواد جديد دگرگون مى شوند در حالى كه نفس وجود شخصى ثابتى دارد كه در طول دهها سال باقى مى ماند و هر انسانى از اين وحدت شخصى خودش آگاه است .

اما برهانهاى فلسفى خالص براى تجرد نفس نيز بر دو دسته تقسيم مى شوند يك دسته براهينى كه از تحليل همان علم حضورى متعارف حاصل مى شود و يك دسته براهينى كه نخست تجرد پديده هاى نفسانى مانند ادراك و اراده و محبت را ثابت مى كند و آنگاه تجرد موضوع آنها كه نفس است اثبات مى گردد و چون در آينده از تجرد كيفيات نفسانى بويژه از تجرد علم و ادراك بحث خواهيم كرد در اينجا به بعضى از براهين كه مستقيما تجرد نفس را به ثبوت مى رساند بسنده مى كنيم

### دو برهان بر تجرد نفس

١- ابن سينا در اشارات برهانى براى تجرد نفس اقامه كرده كه حاصل آن اين است اگر انسان در محيطى باشد كه اشياء خارجى توجه او را جلب نكند و موقعيت بدن وى هم به گونه اى نباشد كه موجب توجه به بدن شود يعنى گرسنگى و تشنگى يا سرما و گرما يا درد و ناراحتى ديگرى او را رنج ندهد و حتى هوا نيز كاملا آرام باشد به طورى كه وزش باد هم توجه او را جلب نكند و بقول ابن سينا هواء طلق باشد در چنين موقعيتى اگر توجهش را متمركز در خودش يعنى همان من درك كننده كند به گونه اى كه توجه به هيچ امر بدنى نداشته باشد نفس خود را مى يابد در حالى كه هيچيك از اندامهاى بدن را نمى يابد و آنچه را مى يابد غير از چيزى است كه نمى يابد پس نفس غير از بدن مادى است .

اين برهان چنانكه ملاحظه مى شود كمكى است براى اينكه ذهن بتواند تفسير صحيحى از علم حضورى به نفس داشته باشد و شرايطى را كه شيخ الرئيس ذكر كرده در واقع براى راهنمايى افراد عادى است كه بتوانند توجه خودشان را متمركز كنند به طورى كه عوامل مادى موجب جلب توجه ايشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلا اشاره كرديم به اينكه كسانى كه مراحلى از كمال معنوى را پيموده باشند مى توانند توجه خودشان را كاملا منعطف به نفس كنند و حقيقت آن را مشاهده نمايند اما افراد عادى براى اينكه بتوانند تا حدودى توجه خودشان را از امور مادى برگردانند بايد اينگونه شرايط را مراعات كنند .

٢- برهان ديگر بر تجرد نفس اين است كه وقتى در وجود خودمان يعنى همان من درك كننده دقت كنيم مى بينيم وجود من امرى بسيط و غير قابل تقسيم است و مثلا نمى توان آن را به دو نيمه من قسمت كرد در صورتى كه اساسيترين خاصيت اجسام قسمت پذيرى است چنانكه در درس چهل و يكم توضيح داده شد

اما چنين خاصيتى در نفس يافت نمى شود و حتى بتبع بدن هم قابل قسمت نيست پس ناچار مجرد خواهد بود نهايت اين است كه به بدن تعلق مى گيرد و رابطه وجودى خاصى با آن دارد كه هم در آن تاثير مى كند چنانكه با اراده نفس بدن حركت مى كند و هم از آن اثر مى پذيرد چنانكه از گرسنگى و تشنگى رنج مى برد و بسيارى از تاثير و تاثرات ديگر كه بايد در مباحث روان تنى مورد بررسى قرار گيرد .

خلاصه

١- مشائين جوهر را به پنج نوع تقسيم كرده اند جوهر عقلانى جوهر نفسانى جوهر جسمانى ماده صورت .

٢- اشراقيين فقط سه قسم از اقسام ياد شده را پذيرفته اند ولى نوعى ديگر از جوهر را اثبات كرده اند كه در عين عدم تعلق به ماده واسطه اى بين مجرد تام و مادى محض است و در لسان متاخرين به جوهر مثالى ناميده شده است .

٣- باركلى جوهر جسمانى را انكار كرده و هيوم جوهر نفسانى را نيز مورد تشكيك قرار داده است .

٤- اعتقاد به وجود جوهر جسمانى يك اعتقاد ارتكازى و به يك معنى فطرى است ولى مى توان براى اثبات آن برهانى اقامه كرد به اين تقرير پديده هايى در نفس انسان پديد مى آيند و با علم حضورى خطاناپذير شناخته مى شوند و طبق قانون عليت بايد داراى علتى باشند اما خود نفس علت آنها نيست

زيرا گاهى بر خلاف ميل و رغبت او بوجود مى آيند موجود مجرد تامى هم علت بى واسطه آنها نخواهد بود زيرا نسبت چنين موجودى به همه نفوس و همه زمانها و مكانها يكسان است و چنين چيزى علت بى واسطه براى پديده هاى حادث و دگرگون شونده نخواهد بود پس علت قابل تغييرى در وراى نفس براى اين پديده ها وجود دارد اگر اين علت جوهر جسمانى باشد كه مدعى ثابت است و اگر عرض باشد نياز به موضوع جوهرى خواهد داشت و بدين ترتيب گريزى از وجود جوهر جسمانى نخواهد بود .

٥- اگر جوهر مادى و از جمله بدن انسان وجود خارجى نداشته باشد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و مى بايست آن را از قبيل جواهر عقلانى تلقى كرد در صورتى كه مجرد تام دستخوش دگرگونيها نمى شود .

٦- وجود جوهر نفسانى من درك كننده با علم حضورى درك مى شود ولى چون اين علم حضورى در اكثر افراد به گونه اى نيست كه بتوانند تفسير روشنى از آن داشته باشند ناچار بايد تجرد نفس را براى ايشان با برهان اثبات كرد .

٧- دلايل تجرد نفس بر چند دسته اند:

الف- دلايلى كه مبتنى بر دستاوردهاى علوم تجربى است و اينگونه مقدمات بايد براى اكثر افراد بوسيله نقل ثابت شود .

ب- دلايلى كه مبتنى بر دستاوردهاى علوم تجربى است .

ج- دلايل فلسفى كه مستقيما تجرد نفس را اثبات مى كند .

د- دلايل فلسفى كه از راه تجرد كيفيات نفسانى تجرد آن را اثبات مى كند .

٨- از جمله دلايلى كه مبتنى بر مقدمات علمى است اين است همه سلولهاى بدن در طول چند سال عوض مى شود و حتى سلولهاى مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذائى جديد تغيير مى يابند ولى نفس همواره وحدت شخصى ثابتى دارد كه دستخوش تبديل و تعويض و تعدد و تكثر نمى شود .

٩- اگر انسان در شرايط مساعدى توجه خود را در نفس خويش متمركز كند نفس خود را خواهد يافت در حالى كه بدن را نمى يابد پس معلوم مى شود كه نفس غير از بدن است .

١٠- اساسيترين خاصيت موجود جسمانى قسمت پذيرى است و عدم وجود اين خاصيت در نفس دليل جسمانى نبودن آن است.

## درس چهل و پنجم دنباله بحث در انواع جواهر

شامل:

 جوهر عقلانى، قاعده امكان اشرف، جوهر مثالى

### جوهر عقلانى

فلاسفه پيشين براى اثبات جواهر عقلانى راههاى پر پيچ و خمى را پيموده اند مثلا همگى ايشان براى اثبات عقل اول كه بسيطترين و كاملترين موجودات امكانى است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت وحدت علت بيواسطه تمسك كرده اند و از سوى ديگر عقل فعال را بعنوان فاعل قريب براى عالم عناصر مادون فلك قمر و نيز بعنوان افاضه كننده مفاهيم عقلى به انسان و خزانه معقولات وى معرفى نموده براى اثبات آن وجوه مختلفى را ذكر كرده اند و نيز براى اثبات عقول طوليه دهگانه از فرضيه افلاك نه گانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قريب براى افلاك و نيز بعنوان غايت براى حركات ارادى نفوس آنها تصور كرده اند كه با عقل فعال مجموعا عقول عشره را تشكيل مى دهند همچنين فلاسفه براى اثبات عالم عقلى و مخصوصا اشراقيين براى اثبات عقول عرضيه مثل افلاطونيه به قاعده امكان اشرف تمسك كرده دلائلى براى اعتبار آن آورده اند و در اينجا مجال نقل و نقد بيانات و استدلالات ايشان نيست .

اما با توجه به اصالت وجود و مراتب تشكيكى وجود و حقيقت رابطه عليت كه در فلسفه صدرالمتالهين به اثبات رسيده راه ساده تر و در عين حال متقن ترى براى اثبات عالم عقلى بدست آمده است كه مى توان آن را تبيين جديدى براى قاعده امكان اشرف تلقى كرد از اينروى نخست به توضيحى پيرامون قاعده مزبور مى پردازيم آنگاه نتيجه اى را كه از آن براى مسئله مورد بحث مى توان گرفت بيان مى كنيم

### قاعده امكان اشرف

مفاد اين قاعده آن است كه اگر دو موجود امكانى را در نظر بگيريم كه يكى اشرف از ديگرى باشد بايد موجود اشرف در مرتبه اى مقدم بر غير اشرف تحقق يابد و عليتى نسبت به غير اشرف داشته باشد پس در صورتى كه وجود اشرف براى ما ثابت نباشد از وجود غير اشرف مى توانيم وجود آن را كشف كنيم و كيفيت استفاده از اين قاعده براى مسئله مورد بحث به اين صورت است كه جوهر عقلانى اشرف از ديگر جواهر است و بايد طبق اين قاعده در مرتبه اى مقدم بر آنها تحقق يابد به طورى كه واسطه در وجود آنها باشد پس وجود ساير جواهر كاشف از وجود آن در مرتبه اى مقدم بر آنهاست .

اين قاعده از زمان شيخ اشراق مورد عنايت خاص قرار گرفت و براى اثبات آن برهانى به اين صورت اقامه گرديد .

اگر موجود اشرف در مرتبه اى مقدم بر غير اشرف بوجود نيايد يا همراه آن بوجود مى آيد و يا در مرتبه اى متاخر از آن و يا اصلا بوجود نمى آيد اما اگر همراه آن بوجود بيايد چنانكه مثلا جوهر عقلانى همراه با جوهر جسمانى از علت نخستين صادر شوند قاعده الواحد نقض مى شود و اگر بعد از آن بوجود بيايد چنانكه مثلا جوهر عقلانى بعد از جوهر جسمانى بوجود بيايد و جوهر جسمانى واسطه در صدور آن باشد لازمه اش اين است كه وجود علت پست تر از وجود معلول باشد و اگر اصلا بوجود نيايد معنايش اين است كه چيزى كه صلاحيت عليت براى آن را داشته باشد وجود ندارد يعنى علت نخستين هم صلاحيت ايجاد آن را ندارد پس تنها اين فرض صحيح است كه موجود اشرف در مرتبه اى مقدم بر غير اشرف بوجود بيايد و واسطه در صدور آن باشد .

بعدا اين دليل كه مبتنى بر قاعده الواحد است مورد مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم ميرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دليلهاى ديگرى نيز براى اثبات آن بيان كرد كه بررسى آنها درخور اين نوشتار نيست .

ولى چنانكه اشاره كرديم بر اساس اصول فلسفه صدرالمتالهين مى توان اين قاعده را بصورت متقن ترى تبيين كرد و تقرير آن اين است .

رابطه عليت بين علت و معلول يك رابطه ذاتى و تغييرناپذير است يعنى وجود معلول وابستگى ذاتى به وجود علت فاعلى دارد و محال است كه علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانكه محال است كه معلول از چيزى صادر شود كه وابستگى وجودى به آن ندارد نيز رابطه عليت يك رابطه ضرورى است و محال است كه وابستگى وجودى معلول به علت زايل شود به گونه اى كه بتواند بدون آن تحقق يابد پس امكان معلوليت مساوى با ضرورت آن است

و به ديگر سخن نمى توان رابطه عليت بين دو موجود را بصورت امكان خاص سلب ضرورت از طرفين در نظر گرفت به طورى كه هم معلول بودن يكى از آنها براى ديگر و هم معلول نبودنش ممكن باشد و هيچكدام ضرورتى نداشته باشد پس اگر معلول بودن چيزى براى چيز ديگر محال نباشد ضرورى خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد .

از سوى ديگر در مباحث علت و معلول ثابت شد كه ملاك معلوليت ضعف وجودى است پس هر جا بتوان موجود كاملتر و قويترى را فرض كرد به گونه اى كه موجود ضعيفتر شعاعى از وجود آن بحساب آيد و نسبت به آن استقلالى نداشته باشد چنين فرضى ضرورت خواهد داشت .

با توجه به اين دو مقدمه قاعده مزبور به اين صورت درمى آيد اگر تعدادى از موجودات را فرض كنيم كه هر كدام از آنها قويتر از ديگرى باشد به گونه اى كه بتواند علت وجود آن بشمار آيد و به ديگر سخن ميان آنها تشكيك خاص برقرار باشد هر موجود قويترى در مرتبه مقدم بر موجود ضعيفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتا نسبت به آن علت خواهد بود تا برسد به موجودى كه فرض كاملتر از آن محال باشد و امكان معلوليت براى هيچ موجودى را نداشته باشد .

طبق اين قاعده وجود جوهر عقلانى كه كاملتر از ديگر جواهر است و مى تواند علت براى وجود آنها باشد ثابت مى شود و واسطه اى بين مرتبه بينهايت شديد وجود خداى متعال و مراتب نازله وجود خواهد بود .

بر اين اساس مى توان وجود عقول عرضيه را نيز اثبات كرد يعنى مى توان تعدادى از جواهر عقلى را فرض كرد كه هيچكدام عليتى نسبت به ديگرى نداشته باشد اما هركدام از آنها علت براى يك نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط كمالات همان نوع را بصورت كاملتر و بسيطترى دارا باشد .

اما چند نكته را بايد در نظر داشت يكى آنكه عقول عرضيه معلول يك يا چند عقل كاملتر از خودشان خواهند بود زيرا مى توان عقلى را فرض كرد كه واجد كمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گيرد و قبلا گفته شد كه امكان عليت مساوى با ضرورت آن است .

نكته دوم آنكه هيچكدام از عقول عرضيه با نوعى از موجودات كه از آن صادر مى شود ماهيت واحدى را نخواهند داشت زيرا انتزاع ماهيت نوعيه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتى دو جوهر عقلانى كه در طول يكديگر قرار دارند و يكى علت براى ديگرى مى باشد ماهيت واحدى نخواهند داشت .

و نكته سوم آنكه اين قاعده نمى تواند تعداد عقول را ثابت كند و ما راهى براى اثبات اينكه بين عقل اول و عقول عرضيه چند واسطه وجود دارد نداريم و فرضيه عقول عشره چون مبتنى بر فرضيه افلاك نهگانه بوده با ابطال آن باطل مى شود

### جوهر مثالى

چنانكه در درس قبلى اشاره شد اشراقيين عالم ديگرى را بنام اشباح مجرده يا صور معلقه اثبات كرده اند كه واسطه اى بين عالم عقلى و عالم جسمانى است و بدين مناسبت در لسان متاخرين به عالم برزخ ناميده شده چنانكه آن را عالم مثال نيز مى نامند .

احتمالا اشراقيين اين مطلب را از بيانات عرفاء الهام گرفته باشند و يا خودشان از راه مكاشفات به آن پى برده باشند و در نصوص دينى مطالبى بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نكير و منكر و مانند آنها وارد شده كه بوسيله آن قابل توجيه است .

لازم به تذكر است كه شيخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره اين عالم بكار نمى برد و آن را بر عالم مادى اطلاق مى كند نيز بايد توجه داشت كه اطلاق مثال بر اين عالم بمعناى ديگرى غير از مثالهاى افلاطونى است زيرا آنها مجرد تام و از قبيل جواهر عقلانى هستند

در صورتى كه جوهر مثالى نوعى ديگر از موجودات بشمار مى رود كه نه مانند جوهر عقلانى بكلى فاقد صفات و حدود جسمانى است و نه مانند جوهر جسمانى قسمت پذير و مكاندار است بلكه از قبيل صورتهاى خيالى است كه در ذهن انسان مرتسم مى گردد و براى اينكه مثلا نصف آنها را تصور كنيم بايد دو صورت كوچكتر را در ذهن خودمان بوجود بياوريم نه اينكه صورت بزرگتر به دو نيمه تقسيم شود .

همچنين بايد دانست كه تعبير اشباح و مانند آن درباره اين عالم بدين معنى نيست كه موجودات اين عالم صورتهاى كمرنگى از موجودات جسمانى هستند و از نظر مرتبه وجودى ضعيفتر از آنها مى باشند بلكه اين تعبير نشان دهنده وجود صورتهاى ثابت و تغييرناپذيرى در آن عالم است كه نه تنها ضعيفتر از موجودات مادى نيستند بلكه قويتر از آنها بشمار مى آيند .

شيخ اشراق صورتهايى كه در آينه ديده مى شود را از قبيل اشباح مجرده پنداشته و نيز صورتهايى كه در خواب ديده مى شود و همچنين جنيان را مربوط به اين عالم دانسته بلكه ادراك حسى را نيز مشاهده صورتهاى مثالى موجود در اين عالم تلقى كرده است ولى صدرالمتالهين ادراكات حسى را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانكه در جاى خودش توضيح داده خواهد شد

و اما صورتهايى كه در آينه ديده مى شود در اثر انكسار نور بوجود مى آيد و ربطى به عالم مثال ندارد همچنين طبق ظواهر كتاب و سنت جن موجود جسمانى لطيفى است كه بتعبير قرآن كريم از آتش آفريده شده و داراى خصايص جسمانى مى باشد و حتى در تكليف و ثواب و عقاب با انسان شريك است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادى قرار نمى گيرد .

به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انكار نيست و در روايات شريفه تعبيراتى مانند اشباح و اظلال وارد شده كه قابل انطباق بر آنهاست و كمتر كسى است كه قدمى در راه سير و سلوك برداشته باشد و چيزى از اين قبيل موجودات را مشاهده نكرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلى چندان آسان نيست .

بعضى از فلاسفه كوشيده اند با استفاده از قاعده امكان اشرف اين عالم را نيز اثبات كنند چنانكه صدرالمتالهين از قاعده ديگرى كه بنام قاعده امكان اخس تاسيس كرده سود جسته است ولى اشكال كار اينست كه نمى توان تشكيك خاص را بطور قطعى ميان جوهر عقلى و جوهر مثالى و جوهر جسمانى اثبات كرد به گونه اى كه بتوان عالم جسمانى را پرتوى از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ايجاد عالم اجسام شمرد نهايت چيزى كه مى توان گفت اين است كه براى صور حسى و خيالى كه در نفس انسان تحقق مى يابد مى توان مبادى جوهرى مجردى را در نظر گرفت كه افاضه كننده اين صورتها محسوب شوند در عين حال كه داراى مرتبه عقلانى نيستند و بدين ترتيب بر اساس قاعده امكان اشرف وجود آنها را اثبات كرد .

حاصل آنكه بيشترين اعتماد براى اثبات جوهر مثالى بر مكاشفات و سخنان معصومين -صلوات الله عليهم اجمعين- مى باشد .

در پايان اين مبحث يادآور مى شويم كه تقسيم موجود به مادى و غير مادى يك تقسيم عقلى و دائر بين نفى و اثبات است اما منحصر كردن عوالم غير مادى به عقل و نفس و مثال حصر عقلى و دائر بين نفى و اثبات نيست و همچنانكه اشراقيين عالم مثال را بر عوالم ديگر افزوده اند احتمال اينكه عالم يا عوالم ديگرى وجود داشته باشد كه ما از خصايص آنها آگاه نباشيم احتمال نامعقولى نخواهد بود .

خلاصه

١- فلاسفه پيشين براى اثبات انواع جوهرهاى عقلانى به قواعدى مانند قاعده الواحد و قاعده امكان اشرف تمسك كرده اند و عقول عشره را بر اساس فرضيه افلاك نه گانه اثبات نموده اند .

٢- مفاد قاعده امكان اشرف اين است كه موجود اشرف بايد قبل از موجود اخس تحقق يابد پس وجود اخس كاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است .

٣- دليل معروف اين قاعده آن است كه صادر شدن اشرف و اخس با يكديگر قاعده الواحد را نقض مى كند و لازمه تاخر اشرف اين است كه علت پست تر از معلول باشد و صادر نشدن اشرف به اين معنى است كه خدا هم صلاحيت ايجاد آن را ندارد پس بايد اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد .

٤- بر پايه اصول فلسفه صدرائى قاعده مزبور را مى توان به اين صورت بيان كرد در ميان موجوداتى كه نسبت تشكيكى خاص با يكديگر دارند بايد موجود اقوى علت ضعف مقدم بر آن باشد .

٥- دليل اين قاعده بر اساس اصول ياد شده آن است كه اگر موجود اقوى در مرتبه مقدم وجود نيافته باشد لازمه اش اين است كه معلول بدون علت قريب بوجود آمده باشد و چيزى كه امكان عليت نسبت به آن را داشته عملا تاثيرى در پيدايش آن نداشته باشد در صورتى كه رابطه عليت امرى ذاتى و ضرورى است .

٦- از اين قاعده مى توان نتيجه گرفت كه چون جوهر عقلانى امكان عليت نسبت به عالم مادى را دارد بايد در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد .

٧- نيز مى توان نتيجه گرفت كه چون در ازاء هر نوع از موجودات مادى مى توان جوهرى عقلانى را در نظر گرفت كه فقط واجد كمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ايجاد آن ايفا كند پس بايد عقول عرضيه مثل افلاطونيه هم وجود داشته باشند .

٨- در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضيه بايد طبق قاعده امكان اشرف يك يا چند عقل كاملتر وجود داشته باشد .

٩- هيچكدام از عقول عرضيه ماهيت مشتركى با معلولات خودشان نخواهند داشت .

١٠- تعداد عقولى كه واسطه بين عقل اول و عقول عرضيه هستند قابل تعيين نيست و فرضيه عقول دهگانه با ابطال افلاك نه گانه باطل شده است .

١١- جوهر مثالى از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانى و قبل از جوهر جسمانى قرار دارد و از اينروى برزخ ناميده مى شود ولى شيخ اشراق اين واژه را در مورد موجود مادى بكار مى برد .

١٢- جواهر مثالى يا مثل معلقه غير از مثل افلاطونى است .

١٣- شيخ اشراق صور مرآتى و صورتهايى كه در خواب ديده مى شود و نيز جنيان را از قبيل اشباح مجرده و مربوط به عالم مثال مى داند و حتى ديدن حسى ابصار را به مشاهده آنها تفسير مى كند .

١٤- ولى صور مرآتى در اثر انكسار نور بوجود مى آيد و ادراك آنها مانند ديگر صورتهاى حسى و خيالى كه در خواب و بيدارى ديده مى شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانى لطيفى است كه مورد احساس افراد عادى قرار نمى گيرد .

١٥- در نصوص دينى تعبيراتى مانند اشباح و اظلال و مثال يافت مى شود كه قابل انطباق بر جوهر مثالى است .

١٦- عمده دليل بر وجود عالم مثال مكاشفات عرفانى است كه با روايات شريفه تاييد مى شود .

١٧- بعضى از فلاسفه كوشيده اند به استناد قاعده امكان اشرف عالم مثال را نيز اثبات كنند .

١٨- جريان اين قاعده منوط به اين است كه بتوان عالم جسمانى را پرتوى از عالم مثالى دانست و اثبات چنين مطلبى آسان نيست .

١٩- شايد بتوان از قاعده مزبور به اين صورت استفاده كرد كه در ازاء هر نوع از صورتهاى ادراكى كه در نفس انسان بوجود مى آيد مى توان جوهرى مثالى فرض كرد كه واسطه در ايجاد آن باشد .

٢٠- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلى و عالم مثالى برهانى نيست و از اينروى وجود نوعى ديگر از عوالم مجرد را نمى توان نفى كرد.

## درس چهل و ششم - ماده و صورت

شامل:

 نظريات فلاسفه درباره ماده و صورت، دليل نظريه ارسطوئيان، نقد

### نظريات فلاسفه درباره ماده و صورت

تا كنون سه نوع جوهر مجرد و يك نوع جوهر مادى را مورد بحث قرار داديم و وجود آنها را اثبات كرديم ولى قبلا از پيروان مشائين نقل كرديم كه جوهر جسمانى را مركب از دو جوهر ديگر بنام ماده و صورت مى دانند كه اولى حيثيت قوه اجسام و ديگرى حيثيت فعليت آنهاست اينك به بررسى اين نظريه مى پردازيم اما پيش از هر چيز بايد يادآور شويم كه ماده بمعناى زمينه پيدايش موجود جديد و پذيرنده فعليت آن تقريبا مورد قبول همه فيلسوفان است

چنانكه مثلا آب را ماده بخار يا خاك را ماده نبات و حيوان يا دانه و هسته گياه را ماده آن مى نامند و موجودى كه ماده موجودات ديگر باشد ولى خودش از ماده قبلى پديد نيامده به اصطلاح داراى وجود ابداعى و بى نياز از علت مادى باشد را ماده المواد يا هيولاى اولى مى خوانند و اختلاف نظر ارسطوئيان با ديگران در اين است كه آيا هيولاى اولى جوهر فعليت دارى است كه مى توان آن را نوعى جوهر جسمانى دانست يا اينكه قوه محض و فاقد هر گونه فعليتى است و ويژگى آن تنها پذيرش صورتهاى جسمانى است نظر ارسطوئيان همين وجه دوم است كه بسيارى از بزرگان فلاسفه اسلامى مانند فارابى و ابن سينا و ميرداماد به آن قائل شده اند و صدرالمتالهين نيز در بسيارى از موارد از آنان پيروى كرده است گو اينكه در پاره اى از موارد هيولى را امرى عدمى ناميده و در برخى از موارد آن را بعنوان سايه اى ياد كرده كه عقل براى موجودات جسمانى در نظر مى گيرد ولى وجود حقيقى ندارد چنانكه مفهوم سايه از روشنايى ضعيف انتزاع مى شود و وجودى وراى نور ندارد. (١) و بعضى از انديشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحيح ندانسته اند . (٢)

اما بفرض وجود هيولاى اولى بعنوان يك جوهر فاقد فعليت بنظر مى رسد كه ماده و صورت را در كنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نيست و شايد بهتر اين بود كه ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادى بحساب مى آوردند و توضيح مى دادند كه ماده نخستين قابل انفكاك از صورت جسميه نيست و مجموع مركب از آنها جسم ناميده مى شود ولى مطلب اساسى اين است كه وجود جوهرى كه ذاتا فاقد هر گونه فعليتى باشد قابل اثبات نيست و بنظر مى رسد كه در اين مسئله حق با شيخ اشراق و علامه طوسى و ديگر فيلسوفانى است كه وجود چنين قسمى از جوهر را انكار كرده اند .

با انكار هيولاى اولى بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعليت جايى براى اثبات نوع ديگرى از جوهر كه نخستين صورت براى هيولاى اولى و فعليت بخش به آن باشد باقى نمى ماند زيرا طبق اين نظر كه به افلاطونيان نسبت داده شده نخستين ماده جوهر فعليت دارى است كه مركب از ماده و صورت نمى باشد نهايت اين است كه صورتهاى جديدى متناوبا يا مجتمعا در آن تحقق مى يابد چنانكه صورت عنصرى خاصى در آن پديد مى آيد و با رفتن آن صورت عنصرى ديگرى جايگزين مى شود

اما صورت عنصرى با صورت معدنى و صورت نباتى مجتمعا بوجود مى آيند و همگى در جوهر جسم حلول مى نمايند يعنى اجزاء آنها دقيقا بر يكديگر منطبق مى شوند ولى در همه اين تحولات جسم بعنوان يك جوهر فعليت دار همواره باقى مى ماند هر چند بعضى از فلاسفه جوهر بودن صورتهاى جديد را انكار كرده اند و آنها را تنها بعنوان اعراضى براى جسم پذيرفته اند . (٣)

در صورتى كه هيولاى بدون فعليت انكار شود اما صورتهاى نوعيه بعنوان انواعى از جوهر پذيرفته شوند مى توان جوهر جسمانى را به دو نوع كلى تقسيم كرد يكى جوهرى كه احتياج به محلى ندارد كه در آن حلول نمايد و آن همان جسم است و ديگرى جوهرى كه احتياج به جوهر ديگرى دارد كه در آن حلول نمايد و به اصطلاح منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورتهاى نوعيه مانند صورتهاى عنصرى و معدنى و نباتى اما با انكار جوهريت اينگونه صورتها جوهر جسمانى و مادى منحصر به جسم خواهد بود

### دليل نظريه ارسطوئيان

ارسطوئيان كه قائل به هيولاى اولى بعنوان جوهر فاقد فعليت هستند دو دليل قريب الماخذ آورده اند كه يكى بنام برهان قوه و فعل و ديگرى بنام برهان وصل و فصل ناميده مى شود و حاصل آنها اين است .

در اجسام تغييراتى از قبيل اتصال و انفصال و تبديل و تبدلات جوهرى و عرضى پديد مى آيد مثلا جسم پيوسته و يكپارچه اى تبديل به دو جسم منفصل و جداگانه مى گردد يا آب تبديل به بخار مى شود يا هسته درخت تبديل به درخت مى گردد بدون شك در اين تحولات گوناگون چنان نيست كه موجود اول بكلى معدوم شود و يك يا چند موجود ديگر از نيستى محض بوجود بيايد بلكه يقينا چيزى از موجود قبلى در موجود بعدى باقى مى ماند اما آنچه باقى مى ماند صورت و فعليت موجود قبلى نيست پس ناچار جوهر ديگرى در ميان آنها وجود دارد كه رابطه وجودى آنها را با يكديگر حفظ مى كند و خودش ذاتا اقتضاء هيچ فعليتى را ندارد و به همين جهت فعليتهاى مختلف و گوناگون را مى پذيرد بدين ترتيب وجود جوهرى ثابت مى شود كه هيچ فعليتى ندارد و ويژگى آن پذيرش و قبول صورتهاست و بتعبير فلسفى قوه محض است .

به ديگر سخن هر موجود جسمانى داراى دو حيثيت است يكى حيثيت فعليت و واجديت و ديگرى حيثيت قوه و فاقديت نسبت به فعليتهاى آينده و اين دو حيثيت مباين با يكديگر هستند پس هر موجود جسمانى مركب از دو امر عينى متباين مى باشد و چون ممكن نيست كه وجود جوهر مركب از دو عرض يا يك جوهر و يك عرض باشد ناچار داراى دو جزء جوهرى خواهد بود كه يكى حيثيت فعليت و ديگرى حيثيت قوه آن مى باشد .

اين دليل را مى توان به اين صورت نيز تقرير كرد يا آن را دليل ديگرى تلقى نمود هر جسمى امكان تبديل شدن به نوع ديگرى از اجسام را دارد مانند تبديل شدن عنصرى به عنصر ديگر يا تبديل شدن عنصر يا عناصرى به مواد معدنى يا نباتات و حيوانات قوه و فعل چنانكه هر جسمى امكان تبديل شدن به دو يا چند جسم ديگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل اين امكان تبديل و تغيير نوعى كيفيت است كه بنام كيفيت استعدادى يا امكان استعدادى ناميده مى شود و قابل شدت و ضعف و كمال و نقص است چنانكه استعداد جنين براى تبديل شدن به يك موجودى ذى روح بيش از استعداد نطفه مى باشد .

اين عرض نياز به يك موضوع جوهرى دارد ولى نمى توان موضوع آن را جوهرى فعليت دار دانست زيرا بايد براى چنان جوهرى امكان پيدايش چنين كيفيتى را در نظر گرفت و امكان مفروض كيفيت ديگرى مسبوق به امكان سومى خواهد بود و همچنين تا بينهايت و لازمه اش اين است كه براى تبديل شدن هر موجودى به موجود ديگر و پيدايش هر جوهر يا عرض جديدى بينهايت اعراض تحقق يابد كه هر كدام تقدم زمانى بر ديگرى داشته باشد پس ناچار بايد حامل اين عرض را جوهرى دانست كه خودش عين قوه و امكان و استعداد باشد و هيچگونه فعليتى نداشته باشد

### نقد

دلايل ذكر شده از اتقان كافى برخوردار نيست و همگى آنها كمابيش قابل مناقشه مى باشد اما چون مفهوم محورى در همه آنها مفهوم تبديل و تبدل است خوبست نخست توضيح مختصرى پيرامون آن بدهيم هر چند تفصيل مطلب در مبحث تغيير و حركت خواهد آمد . (٤)

تبديل و تبدل به چند صورت قابل فرض است كه مهمترين فرضهاى مربوط به اين مبحث عبارت است از:

الف- تبديل و تبدل اعراض مانند تغيير يافتن رنگ سيب از سبزى به زردى و از زردى به سرخى .

لازم به تذكر است كه بنظر امثال شيخ اشراق تبديل و تبدل انواع از همين قبيل مى باشد زيرا ايشان صورتهاى نوعيه را از قبيل اعراض مى دانند همچنين تبديل شدن آب به بخار و بالعكس بنظر فيزيكدانان جديد از قبيل دور و نزديك شدن ملكولها است نه از قبيل تغييرات جوهرى .

ب- پيدايش صورت جوهرى جديد در ماده مانند پيدايش صورت نباتى در خاك بنا بر قول ارسطوئيان كه صورتهاى نوعيه را از قبيل جواهر مى دانند .

ج- زايل شدن صورت جوهرى حادث از ماده مانند تبديل شدن نبات به خاك بنا بر قول ايشان .

د- زايل شدن صورت جوهرى سابق و پديد آمدن صورت جوهرى ديگر مانند تبديل شدن عنصرى به عنصر ديگر بر اساس نظريه ايشان .

ه- تعلق جوهرى مجرد به ماده بدون اينكه در آن حلول نمايد زيرا حلول از ويژگيهاى ماديات است مانند تعلق روح به بدن .

و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حيوان و انسان .

با توجه به اين اقسام سست بودن بيان اول روشن مى شود زيرا اگر تبديل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشد جوهر جسمانى با فعليت خودش محفوظ است و ديگر نيازى به فرض جوهر فاقد فعليت نيست همچنين اگر از قبيل تعلق نفس به بدن يا قطع تعلق آن باشد صورت پنجم و ششم جوهر بدن با فعليت خودش باقى است نيز در صورت دوم و سوم كه صورت جوهرى جديدى در جسم حلول نمايد يا از آن زايل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جاى چنين توهمى وجود دارد كه با زايل شدن صورت قبلى جوهر فعليت دارى باقى نمى ماند پس امر مشترك بين آنها جوهر فاقد فعليت خواهد بود .

ولى بايد بخاطر داشته باشيم كه بنظر فلاسفه صورت جسميه هيچگاه فاسد و زايل نمى شود و اگر هيولاى اولى هم ثابت شود بقاء آن توام با بقاء صورت جسميه مى باشد صرفنظر از حركت جوهريه كه در جاى خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به اين نكته اين سؤال مطرح مى شود كه اگر جسم را يك جوهر بسيط غير مركب از ماده و صورت بدانيم كه صورت ديگرى در آن حلول كند يا از آن زايل شود چه اشكال عقلى دارد .

ممكن است بيان دوم را پاسخى از اين سؤال تلقى كرد يعنى جسم با فعليت خودش نمى تواند صورت جديدى را بپذيرد بلكه بايد داراى جزء ديگرى باشد كه خاصيت ذاتى آن پذيرش باشد و ذاتا اقتضاء هيچ فعليتى را نداشته باشد .

اما بيان دوم مبنى بر اين است كه حيثيتهاى قوه و فعل دو حيثيت عينى هستند و هر كدام از آنها مابازاء خارجى خاصى دارند و چون نمى توان وجود جسم را مركب از دو عرض يا يك جوهر و يك عرض دانست ناچار بايد آن را مركب از دو جوهر در ازاء اين دو حيثيت بدانيم .

ولى اولا اين مبنى قابل مناقشه است زيرا مفهوم قوه و فعل مانند ديگر مفاهيم اصلى فلسفه از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است كه عقل با عنايت خاصى آنها را انتزاع مى كند (٥) به ديگر سخن هنگامى كه دو امر جسمانى را در نظر بگيريم كه يكى از آنها فاقد ديگرى است چنانكه هسته درخت فاقد ميوه است ولى مى تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابليت را به موجود اول نسبت مى دهيم و هنگامى كه واجد آن شد مفهوم فعليت را از آن انتزاع مى كنيم پس اين مفهومها از قبيل مفاهيم انتزاعى هستند

كه از مقايسه دو چيز با يكديگر بدست مى آيند و مابازاء عينى ندارند و دليلى ندارد كه حيثيت قوه و قبول را يك امر عينى بدانيم و بر اساس آن جوهر و يا حتى عرضى را اثبات كنيم كه ماهيت آن ماهيت قوه و پذيرش باشد چنانكه اثبات رابطه عليت ميان موجودات چنين اقتضائى را ندارد كه موجودى داراى ماهيت علت يا معلول باشد و اين نيز يكى از موارد خلط بين معقول اول و معقول ثانى است .

حاصل آنكه جوهر جسمانى هنگامى كه با جوهر يا عرض ديگرى كه قابل حلول در آن است مقايسه شود نسبت به حلول آن بالقوه ناميده مى شود نه اينكه داراى يك جزء خارجى بنام قوه باشد .

و ثانيا مقدمه دوم قابل منع است زيرا ممكن است كسى وجود خارجى جسم و نه ماهيت آن را مركب از يك جوهر و تعدادى از اعراض بداند مخصوصا بنا بر قول كسانى كه اعراض را از شؤون و مراتب وجود جوهر مى دانند پس بفرض اينكه هر يك از دو حيثيت قوه و فعل داراى مابازاء خارجى باشند مى توان مابازاء حيثيت فعليت را جوهر جسمانى و مابازاء حيثيت قوه را يكى از اعراض آن بحساب آورد .

بيان سوم نيز دو مقدمه اساسى دارد يكى آنكه امكان استعدادى از قبيل اعراض خارجى و داراى مفهوم ماهوى است و ديگرى آنكه عروض اين عرض نيز محتاج به قوه و امكان قبلى است پس براى جلوگيرى از تسلسل بايد جوهرى را اثبات كرد كه خودش عين قوه و امكان و استعداد باشد .

ولى اين بيان نيز تمام نيست زيرا اولا امكان استعدادى مفهومى است انتزاعى و نمى توان براى آن مابازاء عينى اثبات كرد مثلا معناى اينكه هسته درخت امكان استعدادى براى تبديل شدن به درخت را دارد اين است كه اگر آب و حرارت و ديگر شرايط لازم فراهم شود تدريجا رشد مى كند و ريشه و شاخ و برگ برمى آورد پس آنچه عينيت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آنهاست و امر عينى ديگرى بنام امكان استعدادى وجود خارجى ندارد و در نتيجه نمى توان آن را از قبيل اعراض خارجى دانست .

و ثانيا بفرض اينكه امكان استعدادى كيفيتى عينى باشد مى توان نخستين امكان استعدادى را معلول جوهر جسمانى شمرد و بدين ترتيب محظور تسلسل را دفع كرد بدون اينكه نيازى به اثبات قوه جوهرى هيولاى فاقد فعليت باشد .

بر اين قول اشكالات ديگرى نيز وارد است كه براى جلوگيرى از اطاله سخن از ذكر آنها خوددارى مى كنيم و تنها اين نكته را يادآور مى شويم كه موجوديت همگام با فعليت داشتن است بلكه در حقيقت عين يكديگرند و از اينروى اساسا فرض موجودى كه فاقد فعليت باشد فرض صحيحى بنظر نمى رسد و فرض اينكه هيولى در سايه صورت فعليت بيابد با ويژگى ذاتى آن كه نداشتن فعليت و قوه محض بودن است سازگار نيست .

ممكن است گفته شود كه قوه محض بودن هيولى نظير امكان ذاتى براى هر ماهيتى است كه از آن جدا شدنى نيست و در عين حال در سايه علت وجوب بالغير مى يابد .

ولى بايد توجه داشت كه امكان ذاتى براى ماهيت يك صفت عقلى محض است كه مابازاء خارجى ندارد چنانكه خود ماهيت امرى است اعتبارى اما در مورد هيولى فرض اين است كه جوهرى است خارجى كه وجود آن قوه محض است و شايد به همين جهت صدرالمتالهين هيولى را امرى عقلى و عدمى ناميده است دقت شود.

خلاصه

١- فرق اساسى نظريه ارسطوئيان با ديگران اين است كه آنان نخستين ماده را جوهرى فاقد هر گونه فعليت مى شمارند بخلاف ديگران كه براى ماده المواد هم فعليت قائل هستند فعليتى كه در جريان تحولات باقى مى ماند .

٢- با نفى هيولاى ارسطوئى صورت جسميه هم بعنوان نوع خاصى از جوهر نفى مى شود .

٣- مشهور ميان فلاسفه اين است كه صورتهاى نوعيه غير از نفوس جوهرهاى جسمانى هستند كه در جوهر ديگرى حلول مى كنند يعنى اجزاء آنها دقيقا بر يكديگر منطبق مى شود ولى شيخ اشراق به پيروى از فلاسفه قديم آنها را از قبيل اعراض دانسته است .

٤- بنا بر انكار هيولاى ارسطوئى اگر صورتهاى نوعيه از قبيل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانى و مادى منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعيه از قبيل جواهر حلول كننده در جسم باشند جوهر جسمانى به دو قسم منقسم مى شود يكى جوهرى كه در جوهر ديگرى حلول نمى كند جسم و ديگرى جوهرى كه داراى محل جوهرى است صورت .

٥- نخستين بيان براى اثبات هيولاى بدون فعليت اين است كه در جريان تحولاتى كه براى اجسام پديد مى آيد و طى آنها فعليت قبلى از بين مى رود بايد جوهر مشتركى بين آنها باشد كه خودش فعليتى نداشته باشد زيرا فرض اين است كه فعليت قبلى نابود شده و اگر چنين جوهرى نباشد لازمه اش اين است كه موجود قبلى بكلى نابود شده و موجود جديدى از نيستى محض بوجود آمده باشد كه هيچ رابطه حقيقى با موجود قبلى ندارد .

٦- اگر تحول اجسام در حقيقت تحول اعراض آنها باشد يا از قبيل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد يا اينكه صورت جديدى بوجود بيايد يا از بين برود در همه اين فرضها جوهر قبلى با فعليت خودش باقى خواهد بود اما اگر از قبيل تبديل عنصرى به عنصر ديگر باشد جاى چنين توهمى هست كه فعليت قبلى زايل شده است ولى در همين مورد هم به عقيده فلاسفه فعليت جسم باقى است پس نيازى به فرض جوهر بى فعليت نخواهد بود .

٧- بيان دوم اين است كه جسم با فعليت خودش نمى تواند فعليت جديدى را بپذيرد زيرا حيثيت فعليت حيثيت وجدان و دارا بودن است و حيثيت قبول و پذيرفتن حيثيت قوه و فقدان و اين دو حيثيت متباين هستند پس بايد در ازاء هر يك از آنها جوهر خاصى وجود داشته باشد .

٨- اين بيان نيز تمام نيست زيرا حيثيت قوه و قبول و فقدان امرى است عقلى نه خارجى و چنين وصف عقلى مستلزم يك امر عينى و خارجى نيست و با تنزل مى توان حيثيت فعليت را همان جوهر جسمانى و حيثيت قوه و قبول را يكى از اعراض آن قلمداد كرد .

٩- بيان سوم اين است كه هر فعليت جديدى مسبوق به امكان استعدادى است كه نوعى از انواع مقوله كيف بشمار مى رود و فعليت يافتن همين عرض هم نياز به قوه و امكان قبلى دارد پس براى جلوگيرى از تسلسل بايد جوهرى را اثبات كرد كه حيثيت ذاتى آن قوه و استعداد باشد .

١٠- جواب اين است كه امكان استعدادى مفهومى است انتزاعى نه عرض خارجى و بفرض اينكه امرى عينى مى بود مى توانستيم آن را معلول جوهر جسمانى بحساب آوريم به گونه اى كه پيدايش آن نيازمند به عرض عينى ديگرى بنام امكان استعدادى سابق بر آن نباشد .

١١- اساسا فرض موجود بى فعليت همانند فرض موجود بى وجود فرض معقولى بنظر نمى رسد و اگر كسى بگويد كه هيولى در سايه صورت حقيقه داراى فعليت مى شود و بطور كلى فاقد فعليت نخواهد بود و به ديگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب كند نه واسطه در عروض حيثيت ذاتى هيولى قوه محض بودن را نديده گرفته است .

١٢- اگر قوه بودن براى هيولى نظير امكان براى ماهيت انگاشته شود كه هيچگاه از آن جدا نمى شود و در عين حال در سايه علت متصف به وجوب بالغير مى گردد لازمه اش اين است كه هيولى امرى اعتبارى و بقول صدرالمتالهين امرى عدمى باشد نه موجود حقيقى عينى

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: اسفار ج ٥ ص ١٤٦ و مبدء و معاد ص ٢٦٥.

٢- ر. ك: معتبر ابو البركات ج ٣ ص ٢٠٠.

٣- ر. ك: مطارحات ص ٢٨٤ و حكمه الاشراق ص ٨٨.

٤- ر. ك: درس پنجاه و يكم. ٥- ر. ك: درس پنجاه و دوم.

## درس چهل و هفتم اعراض

شامل:

 نظريات فلاسفه درباره اعراض، كميت، مقولات نسبى

### نظريات فلاسفه درباره اعراض

چنانكه قبلا اشاره شد مشهور بين فلاسفه اين است كه جوهر جنس عالى و مقوله خاصى است كه داراى انواع مختلفى مى باشد اما عرض مقوله خاصى نيست بلكه مفهوم عامى است كه از نه مقوله انتزاع مى شود و حمل آن بر هر يك از آنها حمل عرضى است نه ذاتى .

در برابر اين قول مى توان به سه قول ديگر اشاره كرد يكى قول ميرداماد كه عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالى مى داند و آنچه را ديگران مقولات عرضى مى نامند وى آنها را انواع عرض مى شمارد قول ديگر اين است كه مقولات عبارتند از جوهر كميت كيفيت نسبت اما ساير مقولات عرضى بحسب اين قول انواعى از نسبت بشمار مى روند و بالاخره قول شيخ اشراق (١) اين است كه مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حركت .

اما بنظر مى رسد كه اولا جوهر و عرض هر دو از قبيل معقولات ثانيه فلسفى هستند و نبايد هيچكدام از آنها را جنس عالى و مقوله ماهوى بحساب آورد و ثانيا همانگونه كه صدرالمتالهين تصريح فرموده حركت از مفاهيم وجودى است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هيچ مقوله ماهوى مى باشد و ثالثا بسيارى از آنچه بنام عرض خارجى و بعنوان مقوله يا نوعى از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبى هفتگانه از مفاهيم انتزاعى است و هيچكدام از آنها از اعراض خارجى نيست تا مقوله ماهوى مستقل يا نوعى از مقولات بشمار آيد .

روشن است كه بيان همه اقوال و نقد و بررسى آنها نياز به بحثهاى مفصلى دارد كه چندان فايده اى بر آنها مترتب نمى شود از اينروى به بحث كوتاهى در اين زمينه بسنده مى كنيم

### كميت

مقوله كميت به اين صورت تعريف شده عرضى است كه ذاتا قابل انقسام مى باشد و قيد ذاتا به اين منظور آورده شده كه تعريف شامل انقسام ساير مقولات نشود زيرا انقسام آنها بتبع انقسام كميت حاصل مى شود .

كميت بطور كلى به دو نوع متصل مقدار هندسى و منفصل عدد تقسيم مى شود كه هر كدام از آنها داراى انواع مختلفى است كه در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار مى گيرند .

لازم به تذكر است كه فلاسفه نخستين عدد را دو مى دانند كه قابل انقسام به دو واحد است و يك را مبدا عدد مى نامند ولى نوعى از اعداد بشمار نمى آورند .

بنظر مى رسد كه به آسانى مى توان پذيرفت كه عدد مفهومى ماهوى نيست و در خارج غير از اشيائى كه متصف به وحدت و كثرت مى شوند معدودات چيزى بنام عدد تحقق نمى يابد مثلا هنگامى كه يك فرد انسان در جايى قرار دارد غير از وجود خودش چيزى بنام وحدت در او بوجود نمى آيد اما با توجه به اينكه انسان ديگرى در كنار او نيست مفهوم واحد از او انتزاع مى شود همچنين هنگامى كه فرد ديگرى در كنار وى قرار مى گيرد فرد دوم هم يك واحد است

ولى ما ايشان را با هم در نظر مى گيريم و مفهوم دو را به آنان نسبت مى دهيم وگرنه ميان آنها عرضى خارجى بنام عدد دو تحقق نمى يابد و راستى چگونه مى توان عرض واحدى عدد دو قائم به دو موضوع باشد دقت شود و باز هنگامى كه فرد سومى در كنار آن دو نفر مى نشيند

از مجموع آنان عدد سه را انتزاع مى كنيم اما چنان نيست كه يك عرض عينى بنام دو نابود شده و عرض ديگرى بنام سه بوجود آمده باشد و در همين حال مى توانيم همان دو نفر سابق را در نظر بگيريم و عدد دو را به ايشان نسبت دهيم چنانكه مى توانيم يكى از آنان را با فرد جديد الورود با هم در نظر بگيريم و آنها را دو نفر بناميم .

و از جمله شواهد بر اعتبارى بودن مفهوم عدد اين است كه عارض خود اعداد و كسرهاى آنها و مجموعه هايى از آنها مى گردد و اگر عدد امرى عينى مى بود مى بايست در موضوعات محدودى بى نهايت عدد تحقق داشته باشد همچنين عدد به مجردات و ماديات و امور حقيقى و اعتبارى بطور يكسان نسبت داده مى شود آيا مى توان هنگامى كه عدد را به مجردات نسبت مى دهيم آن را عرضى مجرد بدانيم و هنگامى كه آن را به ماديات نسبت مى دهيم آن را عرضى مادى تلقى كنيم و آيا مى توانيم هنگامى كه عددى را به امور حقيقى نسبت مى دهيم آن را امرى حقيقى بدانيم اما هنگامى كه همان عدد را بر امور اعتبارى حمل مى كنيم امرى اعتبارى بشماريم يا اينكه براى امور اعتبارى صفت و عرضى حقيقى و عينى اثبات كنيم .

اما كميتهاى متصل در ضمن بحث از مكان و زمان روشن شد كه آنها از چهره هاى وجود اجسام هستند و وجودى جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح جعل تاليفى و ايجاد مستقلى به آنها تعلق نمى گيرد هر چند ذهن مى تواند آنها را بعنوان ماهيات مستقلى در نظر بگيرد با در نظر گرفتن اين نكته مى توان آنها را به يك معنى از اعراض اجسام بحساب آورد اما اعراضى كه وجود آنها عين وجود جسم است و همه ماهيات آنها با يك وجود موجود مى شوند و به ديگر سخن وجود اينگونه اعراض از شؤون وجود جوهر مى باشد

### مقولات نسبى

در ميان مقولات دهگانه هفت مقوله عرضى هست كه در هر كدام از آنها نوعى نسبت لحاظ شده و به همين جهت آنها را مقولات نسبى مى نامند و درست به همين جهت است كه بعضى از فلاسفه آنها را انواعى از مقوله نسبت يا اضافه دانسته اند مقولات نسبى عبارتند از:

١- مقوله اضافه كه از نسبت متكرر بين دو موجود حاصل مى شود و به دو قسم متشابهه الاطراف و متخالفه الاطراف منقسم مى گردد قسم اول مانند اضافه برادرى ميان دو برادر يا اضافه همزمانى ميان دو شيئى كه در يك زمان وجود دارند و قسم دوم مانند اضافه پدرفرزندى ميان پدر و فرزند يا اضافه تقدم و تاخر بين دو جزء زمان يا دو پديده اى كه در دو زمان بوجود مى آيند .

٢- مقوله اين كجايى كه از نسبت بين شى ء مادى و مكان آن حاصل مى شود .

٣- مقوله متى چه وقتى كه از نسبت بين موجود مادى و زمان آن بدست مى آيد .

٤- مقوله وضع كه از نسبت بين اجزاء شى ء با يكديگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل مى شود مانند حالت ايستادن كه از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روى يكديگر به طورى كه سر در جهت بالا باشد حاصل مى شود يا حالت دراز كشيدن كه از قرار گرفتن اجزاء بدن در كنار يكديگر بصورت افقى انتزاع مى گردد .

٥- مقوله جده يا ملك كه از نسبت شى ء به چيزى كه كمابيش بر آن احاطه دارد بدست مى آيد مانند حالت پوشيدگى بدن بوسيله لباس يا پوشيدگى سر بوسيله كلاه .

٦- مقوله ان يفعل كه حكايت از تاثير تدريجى فاعل مادى در ماده منفعل دارد مانند اينكه آفتاب تدريجا آب را گرم مى كند .

٧- مقوله ان ينفعل كه حكايت از تاثر تدريجى ماده منفعل از فاعل مادى دارد مانند اينكه آب تدريجا بوسيله آفتاب گرم مى شود .

لازم به تذكر است كه همه اين مقولات بجز مقوله اضافه مختص به ماديات هستند زيرا زماندارى و مكاندارى مخصوص ماديات است و نسبت بين اجزاء و لحاظ جهت ميان آنها نيز تنها در اجسام تصور مى شود همچنين احاطه لباس و مانند آن ويژه موجودات مادى است نيز تاثير و تاثر تدريجى فقط در ميان اشياء مادى تحقق مى يابد

اما مقوله اضافه مشترك بين ماديات و مجردات است و مى توان مصاديقى از آن را در ميان ماديات يافت مانند اضافه بالا پايين بين دو طبقه ساختمان و مى توان اضافاتى را در ميان مجردات در نظر گرفت مانند تقدم سرمدى الهى بر ساير مجردات و معيت دهرى در ميان عقول چنانكه مى توان يك طرف اضافه را موجود مجرد و طرف ديگر را موجود مادى قرار داد مانند تقدم وجودى علت مجرد بر معلول مادى .

اما بنظر مى رسد كه هيچكدام از آنها از مفاهيم ماهوى معقولات اولى نيستند و بهترين دليل آن اين است كه نسبت دادن موجودى به موجود ديگر بستگى به شخص نسبت دهنده دارد كه آنها را با يكديگر مقايسه مى كند و مفهومى كه در گروه مقايسه و نسبت سنجى باشد نمى تواند از يك امر عينى و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنى حكايت كند .

مثلا نسبت برادرى بين دو برادر يا نسبت پدرفرزندى ميان پدر و فرزند يك امر عينى نيست كه ميان آنها بوجود بيايد بلكه ذهن با در نظر گرفتن اين كه دو نفر از يك پدر و مادر بوجود آمده اند و در اين جهت شريك هستند اضافه متشابهه الاطرافى بنام برادرى را انتزاع مى كند و با در نظر گرفتن اينكه پدر علت اعدادى براى پيدايش فرزند است نه بالعكس اضافه متخالفه الاطرافى بنام پدرفرزندى را انتزاع مى كند و چنان نيست كه با تولد فرزند امر عينى ديگرى بنام اضافه پدرفرزندى ميان آنها تحقق يابد يا پس از تولد فرزند دوم امر خارجى ديگرى بنام اضافه اخوت ميان دو فرزند پديد آيد .

همچنين مفاهيم بزرگى و كوچكى بزرگترى و كوچكترى دورى و نزديكى دورترى و نزديكترى تساوى همزمانى و ... همه از مفاهيمى است كه با نسبت سنجى بدست مى آيند و هيچكدام از آنها مابازاء عينى ندارد هر چند هر يك از آنها منشا انتزاع خاصى دارد و نمى توان به دلخواه هر مفهوم اضافى و نسبى را به هر چيزى نسبت داد .

از جمله شواهد اعتبارى بودن اضافه اين است كه از يك سوى در رابطه خداى متعال با انواع مخلوقاتش صدق مى كند و از سوى ديگر بين دو امر اعتبارى و بين يك موجود و يك معدوم و حتى ميان دو امر ممتنع الوجود نيز برقرار مى شود و روشن است كه خداى متعال معروض هيچ عرضى واقع نمى شود و همچنين امور اعتبارى و معدومات نمى توانند متصف به صفات عينى و خارجى شوند .

با دقت در ساير مقولات نسبى نيز روشن مى شود كه غير از طرفين نسبت كه منشا انتزاع اين مفاهيم هستند امر عينى ديگرى بنام نسبت خارجى وجود ندارد چه رسد به اينكه در اثر نسبت هيئت خاصى هم براى موضوع پديد آيد و اتصاف اشياء خارجى به اينگونه مفاهيم دليل وجود مابازاء عينى براى آنها نيست چنانكه امر در همه معقولات ثانيه فلسفى به همين منوال است .

خلاصه

١- درباره اعراض چهار قول وجود دارد:

الف- قول ميرداماد كه عرض مانند جوهر جنس عالى است و داراى نه نوع كلى مى باشد .

ب- قول مشهور كه هر يك از نه مقوله عرضى جنس عالى است و حمل عرض بر آنها حمل ذاتى نيست .

ج- قول صاحب بصائر عمر بن سهلان ساوجى كه مقولات عرضى عبارتند از كميت كيفيت نسبت و مقولات نسبى انواعى از نسبت بشمار مى روند .

د- قول شيخ اشراق كه مقولات عرضى عبارتند از سه مقوله نامبرده بعلاوه حركت .

٢- مفهوم جوهر و عرض از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است و جنس براى هيچ ماهيتى نيست .

٣- مفهوم حركت مفهومى است كه از وجود سيال انتزاع مى شود و از قبيل مفاهيم ماهوى نيست .

٤- كميت عرضى است كه ذاتا قابل قسمت مى باشد .

٥- كميت به دو قسم كلى منقسم مى شود متصل مقدار هندسى و منفصل عدد .

٦- از نظر فلاسفه واحد مبدا عدد است نه نوعى از اعداد .

٧- عدد را نمى توان عرض خارجى و داراى مابازاء عينى دانست زيرا با افزودن واحدى بر واحد ديگر هيچ امر عينى ديگرى در آنها تحقق نمى يابد نيز عدد اشياء با اختلاف لحاظها و اعتبارات تغيير مى كند .

٨- شاهد ديگر بر اعتبارى بودن عدد نسبت دادن آن به مجردات و ماديات و به امور خارجى و ذهنى و اعتبارى بطور يكسان است .

٩- كميت متصل در واقع چهره اى از وجود جوهر مادى و شانى از شؤون آن است .

١٠- مقولات نسبى عبارتند از اضافه اين متى وضع جده ان يفعل ان ينفعل .

١١- مقوله اضافه مشترك بين مجردات و ماديات است ولى ساير مقولات نسبى مخصوص ماديات مى باشند .

١٢- اضافه به دو قسم كلى تقسيم مى شود اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت و اضافه متخالفه الاطراف مانند ابوت و بنوت .

١٣- هيچيك از مفاهيمى كه بنام مقولات نسبى ناميده مى شوند از مفاهيم ماهوى و معقولات اولى نيستند زيرا همگى مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت مابازاء عينى ندارد .

١٤- از جمله شواهد بر اعتبارى بودن اضافه اين است كه از يك سوى در مورد خداى متعال و از سوى ديگر در مورد اعتباريات و حتى معدومات و ممتنعات نيز صدق مى كند .

١٥- اعتبارى بودن اين مفاهيم بدان معنى نيست كه بطور گزاف و به دلخواه مى توان به اشياء مختلف نسبت داد بلكه بدين معنى است كه داراى منشا انتزاع هستند ولى خودشان مابازاء عينى ندارند .

١٦- اتصاف اشياء خارجى به اينگونه مفاهيم دليل ماهيت بودن آنها نيست چنان كه اتصاف به ساير معقولات ثانيه فلسفى هم دليل وجود مابازاء عينى براى آنها نيست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: تلويحات ص ١١.

## درس چهل و هشتم كيفيت

شامل:

 مقوله كيف، كيف نفسانى، كيف محسوس، كيف مخصوص به كميات، كيف استعدادى، نتيجه گيرى

### مقوله كيف

هر انسانى يك سلسله از حالات مختلف روانى را در درون خويش با علم حضورى مى يابد مانند حالات شادى و اندوه ترس و اميد لذت و درد شوق و نفرت محبت و عداوت و ... .

همچنين با حواس ظاهرى خودش صفاتى را از اجسام درك مى كند كه غالبا تغيير پذيرند مانند رنگها مزه ها بويها صداها و . . . .

فلاسفه همه اين حالات و صفات روانى و جسمانى را در يك مفهوم كلى مندرج ساخته آن را كيفيت و چگونگى ناميده اند و آن را جنسى براى همه آنها انگاشته به اين صورت تعريف كرده اند كيفيت عرضى است كه ذاتا قابل قسمت نيست و مشتمل بر معناى نسبت نيز نمى باشد و در واقع آن را با سلب ويژگيهاى كميت و مقولات نسبى معرفى كرده اند .

ولى به نظر مى رسد كه صرفنظر از مناقشه اى كه بطور كلى در دستگاه جنس و فصل ارسطوئى وجود دارد كيفيت را نبايد جزء ماهيت اين اعراض مختلف مادى و مجرد بحساب آورد بلكه بايستى آن را مانند مفهوم حالت و هيئت و عرض از مفاهيم عام انتزاعى دانست كه بصورت حمل عرضى بر تعدادى از امور مختلف الحقيقه اطلاق مى شود .

به هر حال در ميان مقولات عرضى آنچه را مى توان بطور قطع و يقين عرض خارجى و داراى مابازاء عينى دانست مقوله كيف است كه بعضى از مصاديق آن با علم حضورى خطا ناپذير درك مى شود .

فلاسفه بر اساس استقراء مقوله كيف را به چهار نوع كلى تقسيم كرده اند كيف نفسانى كيف محسوس كيف مخصوص به كميات كيف استعدادى

### كيف نفسانى

كيف نفسانى عرضى است مجرد كه تنها عارض جواهر نفسانى مى شود و تاكنون جدول دقيق و كاملى از انواع آن بدست نيامده است فلاسفه علم قدرت اراده و كراهت لذت و الم حالات انفعالى و عادات و ملكات نفسانى را از جمله كيفيات نفسانى بشمار آورده اند و بحثهايى پيرامون آنها انجام داده اند كه بيشتر مربوط به علم النفس مى باشد .

همچنانكه اشاره شد يقينى ترين انواع كيف كيفيات نفسانى است كه با علم حضورى و تجربه درونى شناخته مى شوند و حتى امثال هيوم كه بسيارى از مسلمات را مورد تشكيك قرار داده اند وجود اين دسته از كيفيات را يقينى و غير قابل انكار دانسته اند .

در ميان اقسام كيف نفسانى آنچه ارتباط بيشترى با مباحث فلسفى دارد علم است و از اينروى بحث مستقلى درباره آن خواهيم داشت و در درجه دوم اراده و قدرت و اختيار قرار دارد كه در درس سى و هشتم بحثهايى پيرامون آنها انجام گرفت و توضيحات بيشترى در مبحث صفات خداى متعال درباره آنها خواهد آمد

### كيف محسوس

منظور از كيف محسوس آن دسته از كيفيات مادى است كه بوسيله حواس ظاهرى و اندامهاى حسى درك مى شوند .

فلاسفه بر اساس نظريه اى كه در علوم طبيعى قديم مورد قبول بوده و حواس ظاهرى را پنج نوع مى دانسته اند كيف محسوس را به پنج دسته تقسيم مى كرده اند و رنگ و نور را از كيفيات ديدنى و صداها را كيفيات شنيدنى و مزه ها را كيفيات چشيدنى و بويها را كيفيت بوييدنى و سردى و گرمى و زبرى و نرمى را از كيفيات لمس كردنى مى شمرده اند اما در روانشناسى جديد حواس ديگرى غير از حواس پنجگانه معروف اثبات شده كه بايد در دسته بندى كيفيات محسوس مورد توجه قرار گيرد .

اثبات وجود كيفيات محسوس در خارج از ظرف ادراك به آسانى كيف نفسانى نيست زيرا علم حضورى به آنها تعلق نمى گيرد و براى پاسخ به اين سؤال كه آيا آنچه را ما بعنوان حالاتى از اشياء مادى درك مى كنيم در متن خارج هم به همين صورت وجود دارد يا نفس ما در اثر يك سلسله از فعل و انفعالات فيزيكوشيميايى و فيزيولوژيكى كه در بدن انجام مى گيرد

مستعد درك اين امور در درون خويش مى شود و نمى توان عين آنها را در جهان ماده اثبات كرد براى پاسخ صحيح به اين سؤال بايد از براهينى استفاده كرد كه بعضى از مقدمات آنها از علوم تجربى گرفته مى شود و اثبات قطعى اينگونه مقدمات در گرو پيشرفت علوم مربوطه مى باشد بعنوان مثال هنوز ماهيت انرژيها و رابطه ماده و انرژى بصورت يقينى شناخته نشده و از اينروى نمى توان تحليل فلسفى يقينى درباره آنها ارائه داد .

فلاسفه پيشين براى نور و حرارت واقعيتى جز همان حالت و عرضى كه بوسيله اندامهاى حسى درك مى شود قائل نبودند و از اين جهت آنها را ذاتا بسيط و تجزيه ناپذير مى انگاشتند ولى بر اساس بعضى از نظريات فيزيك جديد بايد آنها را از قبيل جواهر مادى بحساب آورد

و هر چند در اصطلاح فيزيك آنها را انرژى مى نامند و در مقابل ماده قرار مى دهند اما چون معتقدند كه ماده از تراكم انرژى بوجود مى آيد و در اثر تجزيه و تشعشع تبديل به انرژى مى شود بايد انرژى را هم از نظر فلسفى جزء اجسام بحساب آورد زيرا محال است كه جسم از غير جسم تركيب شود يا در اثر تجزيه تبديل به چيزى شود كه جوهر داراى امتداد جسم نباشد .

اما مطلب در اينجا خاتمه نمى يابد و با دقت بيشتر روشن مى شود كه آنچه مورد درك مستقيم قرار مى گيرد جوهر نور و حرارت نيست بلكه صفت روشن بودن و گرم بودن آنهاست و در اينجا سئوال سابق تكرار مى شود كه آيا اين كيفيات محسوس به همانگونه كه در ظرف ادراك منعكس مى شوند در خارج هم به همين صورت وجود دارند يا نه

### كيف مخصوص به كميت

فلاسفه يك دسته ديگر از كيفيات را بنام كيفيت مخصوص به كميات ناميده اند كه بخشى از آنها مانند فرديت و زوجيت از اوصاف عدد و بخشى ديگر مانند مستقيم بودن و منحنى بودن از اوصاف موضوعات هندسى بشمار مى روند .

ظاهرا نكته اى كه اين دسته از كيفيات را دسته مستقلى بحساب آورده اند و آنها را در عداد كيفيات محسوسه نشمرده اند اين است كه مستقيما مورد ادراك حسى قرار نمى گيرند .

اما اوصاف اعداد را با توجه به اينكه خود عدد امرى اعتبارى و فاقد مابازاء خارجى است نمى توان امورى حقيقى و اعراضى خارجى دانست و اما اوصاف موضوعات هندسى مانند مستقيم بودن و منحنى بودن خط و مستوى يا مقعر يا محدب بودن سطح مفاهيمى است انتزاعى كه با چند واسطه از نحوه وجود اجسام انتزاع مى شود مخصوصا با توجه به اينكه خود خط و سطح در واقع حدود عدمى اجسام هستند كه ذهن انسان با مسامحه آنها را ماهياتى موجود در خارج تلقى مى كند .

بنابراين بسختى مى توان اين دسته از كيفيات را بعنوان اعراض خارجى و داراى مابازاء عينى قلمداد كرد و حد اكثر بايد آنها را از اعراض تحليليه بحساب آورد

### كيف استعدادى

چهارمين قسمى كه فلاسفه براى مقوله كيف قائل شده اند كيفيت استعدادى است كه آن را به اين صورت تعريف كرده اند كيفيتى است كه بواسطه آن پيدايش پديده خاصى در موضوع آن رجحان مى يابد و گاهى آن را امكان استعدادى مى نامند در مقابل ساير اقسام امكان مانند امكان ذاتى و امكان وقوعى (١) . زيرا ساير معانى امكان از معقولات ثانيه فلسفى و مفاهيم غير ماهوى است بخلاف امكان استعدادى كه آن را ماهيتى از مقوله كيف مى شمارند .

دليلى كه براى عينى بودن كيفيت استعدادى آورده اند اين است كه متصف به صفات وجودى مانند قرب و بعد و شدت و ضعف مى شود مثلا استعداد نطفه براى دارا شدن روح دورتر و ضعيفتر از استعداد جنين كامل است و استعداد هسته درخت براى تبديل شدن به درخت نزديكتر و قويتر از استعداد خاك است و اگر امكان استعدادى هم مفهومى عقلى مى بود مانند ساير اصطلاحات امكان قابل اتصاف به اينگونه صفات نمى بود .

براى ارزشيابى اين دليل لازم است به كيفيت آشنايى ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضى از موجودات خارجى بعنوان وصف ويژه اى براى آنها اشاره كنيم .

انسان با تجاربى كه در مورد تحولات اشياء خارجى دارد بخوبى درمى يابد كه پيدايش هر پديده عينى در گرو تحقق شرايط ويژه و زايل شدن موانع خاصى است كه معمولا بطور تدريجى حاصل مى شود مثلا تبديل شدن آب به بخار مشروط به درجه حرارت معينى است كه تدريجا در آب پديد مى آيد و روييدن گياه در زمين شوره زار مشروط به برطرف شدن مواد زيانبار و فراهم شدن مواد سودمند و رطوبت و حرارت لازم است كه همگى آنها يكباره تحقق نمى پذيرد .

با توجه به اين روابط علت و معلولى و لزوم تحقق شرايط وجودى و عدمى هنگامى كه ماده علت مادى پديده را نسبت به فعليت مورد نظر مى سنجيم اگر همه شرايط لازم فراهم و همه موانع مرتفع باشد آن را كاملا مستعد و آماده براى دريافت فعليت جديد مى ناميم و اگر بعضى از شرايط وجودى حاصل نباشد يا بعضى از موانع برطرف نشده باشد استعداد آن را دور و ضعيف مى شماريم و اگر تنها بعضى از شرايط يا اكثر موانع موجود باشد استعداد آن را بسيار دور و ضعيف مى خوانيم .

حاصل آنكه در ماده اى كه استعداد پذيرش فعليت جديد را دارد بجز تحقق شرايط و برطرف شدن موانع امر عينى ديگرى بنام استعداد حاصل نمى شود بلكه استعداد مفهومى است عقلى كه از تحقق شرايط و ارتفاع موانع انتزاع مى شود و شاهدش اين است كه تا مقايسه اى بين دو موقعيت سابق و لاحق انجام نگيرد اين مفهوم انتزاع نمى شود و كار بردن تعبيراتى مانند نزديك و دور شديد و ضعيف كامل و ناقص و مانند آنها در مورد استعداد از روى استعاره و نشانه اى از كثرت و قلت شرايط و موانع است .

جالب اين است كه صدرالمتالهين على رغم اينكه در باب جواهر و اعراض و پاره اى از موارد ديگر از ساير فلاسفه پيروى كرده و امكان استعدادى را نوعى از مقوله كيف بشمار آورده در بعضى از موارد به اين حقيقت اعتراف كرده است كه مفهوم استعداد از برطرف شدن موانع و اضداد انتزاع مى شود از جمله در اسفار مى فرمايد بازگشت امكان استعدادى به زوال مانع و ضد است كه اگر بطور كلى زايل شود قوه قريب و اگر بطور ناقص برطرف گردد قوه بعيد ناميده مى شود (٢) .

وى همچنين در كتاب مبدا و معاد (٣) عبارتى دارد كه تقريبا صريح در اين است كه استعداد مفهومى انتزاعى و از معقولات ثانيه مى باشد و منظور از وجود آن در خارج همين است كه اشياء خارجى متصف به آن مى شوند

### نتيجه گيرى

با بحثهايى كه درباره جواهر و اعراض انجام گرفت اين نتايج بدست آمد:

١- مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانيه فلسفى است نه از قبيل معقولات اولى و مفاهيم ماهوى بنابراين نبايد آنها را جنس و از ذاتيات ماهيات بشمار آورد .

٢- جواهر مجرده عبارتند از مجردات تام عقول طوليه و عرضيه جوهر نفسانى جوهر مثالى و اما جوهر مادى همان جوهر جسمانى است و بنابراينكه صور نوعيه از قبيل جواهر باشند به دو قسم فرعى جسم صورت نوعيه منقسم مى شود .

٣- در ميان مفاهيمى كه بنام مقولات عرضى ناميده شده اند كيف نفسانى و كيف محسوس را مى توان از قبيل مفاهيم ماهوى و داراى مابازاء عينى دانست و كميت متصل را كه شامل مقادير هندسى و زمان مى شود بايد از اعراض تحليليه و حاكى از ابعاد وجود اجسام بشمار آورد نيز كيفيات مخصوص به كميات را مى توان از اعراض تحليليه محسوب داشت اما ساير اقسام عرض از قبيل مفاهيم عقلى و انتزاعى هستند كه تنها منشا انتزاع آنها وجود خارجى دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مستقلى از عرض .

٤- شش مقوله از مقولات نه گانه عرضى اين متى وضع جده ان يفعل ان ينفعل و همچنين كميت متصل و كيف مخصوص به آن و كيفيات محسوسه مختص به ماديات هستند و كميت منفصل عدد و اضافه مشترك بين ماديات و مجردات مى باشند و كيف نفسانى ويژه جوهر نفسانى مجرد است .

اما مفاهيم مشترك بين ماديات و مجردات كم منفصل و اضافه امورى اعتبارى و انتزاعى هستند و همين اشتراكشان بين ماديات و مجردات يكى از نشانه هاى عينى نبودن آنهاست زيرا ماهيت واحد نمى تواند گاهى مادى و گاهى مجرد باشد و اما كيف ماهيت واحدى نيست بلكه مفهوم عامى است كه بر چند ماهيت مختلفه الحقيقه اطلاق مى شود و بعضى از آنها مخصوص ماديات و بعضى ديگر مخصوص مجردات مى باشد .

٥- اعراض تحليلى مانند كميات متصل و كيفيات آنها وجودى منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اينگونه اعراض را بايد از شؤون وجود جوهر بحساب آورد كه با موضوع خودشان متعلق يك جعل بسيط هستند اما اعراض خارجى مانند كيفيات نفسانى وجود عرضى ويژه اى دارند و جعل آنها تاليفى است و اما اعداد و مقولات نسبى و كيف استعدادى از مفاهيم عقلى هستند و جعل حقيقى به آنها تعلق نمى گيرد .

٦- ضمنا دانسته شد كه اگر مفهومى يكى از اين نشانه ها را داشته باشد ماهوى نخواهد بود:

الف- بر مجرد و مادى بطور يكسان حمل شود مانند عدد .

ب- عين همان مفهوم بر خودش حمل شود چنانكه عدد دو بار ديگر بر دو عدد دو حمل مى شود . ج- مشترك بين واجب الوجود و ممكنات باشد مانند اضافات .

د- مشتمل بر معناى نسبت باشد مانند همه مقولات نسبى .

ه- با اختلاف لحاظ و بدون تغييرى در خارج تغيير يابد مانند بالا و پايين .

خلاصه

١- كيفيت به اين صورت تعريف شده است عرضى است كه ذاتا قابل قسمت و نسبت نيست .

٢- كيفيت به چهار قسم تقسيم شده است كيف نفسانى كيف محسوس كيف مخصوص بكميات كيف استعدادى .

٣- كيف نفسانى كيفيتى است مجرد كه تنها عارض جوهر نفسانى مى شود و وجود آن از يقينى ترين موجودات مى باشد زيرا با علم حضورى درك مى گردد .

٤- كيف محسوس كيفيتى است مادى كه با حواس ظاهرى درك مى شود و اثبات وجود آن بصورتى كه در ظرف ادراك منعكس مى گردد نيازمند به براهين تجربى است .

٥- كيف مخصوص به كميات عبارت است از صفاتى كه به اعداد و مقادير هندسى نسبت داده مى شود اما صفات اعداد به تبعيت از خود آنها امورى اعتبارى هستند و اما صفات كميات متصل و اشكال هندسى را مى توان از عوارض تحليليه بشمار آورد .

٦- كيف استعدادى كيفيتى است كه بواسطه آن پيدايش پديده خاصى رجحان مى يابد .

٧- دليل عينى بودن آن را اتصاف به قرب و بعد دانسته اند چنانكه استعداد نطفه براى دارا شدن روح بعيد و استعداد جنين كامل قريب است .

٨- مفهوم استعداد از مقايسه ماده با فعليتى كه در آن تحقق مى يابد بدست مى آيد و در خارج جز فراهم شدن شرايط وجودى و عدمى امر عينى ديگرى بنام استعداد وجود ندارد .

٩- اتصاف استعداد به قرب و بعد از روى تشبيه و استعاره است و دليل وجود عينى براى آن نمى شود .

١٠- صدرالمتالهين در پاره اى از موارد تصريح كرده است به اينكه بازگشت استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پيدايش پديده اى بطور كلى زايل شد استعداد ماده براى پديده مزبور قريب خواهد بود و اگر بعضى از موانع باقى باشد استعداد آن بعيد شمرده مى شود و معناى وجود خارجى استعداد اتصاف شى ء خارجى به آن مى باشد .

١١- مفهوم جوهر و مفهوم عرض از مفاهيم ماهوى نيستند و نمى توان آنها را جنس عالى و از ذاتيات ماهيات بشمار آورد .

١٢- جواهر مجرد عبارتند از عقول نفوس جواهر مثالى و اما جوهر مادى همان جوهر جسمانى است كه مى توان آن را به دو قسم جسم و صورت نوعيه تقسيم كرد .

١٣- كيف نفسانى و كيف محسوس از اعراض خارجى و كميت متصل و كيفيت مخصوص به آن از عوارض تحليلى و ساير اقسام مقولات عرضى از مفاهيم اعتبارى و انتزاعى هستند .

١٤- شش قسم از مقولات نسبى اين متى جده وضع ان يفعل ان ينفعل و كميت متصل و كيف محسوس و كيف مخصوص به كميات متصل از اوصاف ماديات هستند و كيف نفسانى ويژه جوهر نفسانى مجرد مى باشد و عدد و اضافه مشترك بين ماديات و مجردات بشمار مى روند .

١٥- اعراض تحليلى از شؤون وجود جوهرند كه يك جعل بسيط به آنها و موضوعاتشان تعلق مى گيرد و اعراض خارجى وجود عرضى ويژه اى دارند كه متعلق جعل تاليفى مى باشد و اما به عدد و مقولات نسبى جعل حقيقى تعلق نمى گيرد خواه بسيط فرض شود و خواه تاليفى .

١٦- از جمله نشانه هاى مفاهيم غير ماهوى حمل آنها بر خداى متعال و بر مجردات و ماديات بطور يكسان و بر خودشان و تغيير يافتن آنها به صرف لحاظ و اعتبار و اشتمال آنها بر مفهوم نسبت است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- امكان ذاتى وصفى است عقلى براى ماهيت از اين نظر كه ذاتا اقتضائى نسبت به وجود و عدم ندارد و هيچكدام از آنها براى آن ضرورتى ندارد و امكان وقوعى وصف عقلى ديگرى است براى ماهيت از اين نظر كه علاوه بر اينكه وجود آن ذاتا محال نيست مستلزم امر محال ديگرى هم نمى باشد.

٢- ر. ك: اسفار ج ٢ ص ٣٧٦.

٣- ر. ك: مبدء و معاد ملا صدرا ص ٣١٨ - ٣١٩.

## درس چهل و نهم حقيقت علم

شامل:

 مقدمه، اشاره اى به اقسام علم، حقيقت علم حضورى، ماهيت علم حصولى، تجرد ادراك

### مقدمه

درباره علم مباحث مختلفى قابل طرح است كه اكثر آنها مربوط به شناخت شناسى است و در اين كتاب نيز در بخش شناخت شناسى به اهم آنها اشاره شد اما بحثهاى ديگرى از نقطه نظر هستى شناسى طرح مى شود و فلاسفه به مناسبتهايى آنها را در ابواب مختلف فلسفه ذكر كرده اند و صدر المتالهين مبحث مستقلى را به بحث در پيرامون مسائل علم اختصاص داده است از جمله آنها بحث درباره تجرد علم و عالم است كه با مبحث مجرد و مادى مناسبت بيشترى دارد و به همين جهت ما آن را در اين بخش ذكر مى كنيم و به دنبال آن مسئله اتحاد عالم و معلوم را مى آوريم .

درباره هستى شناسى علم سؤالهايى طرح مى شود مانند اينكه حقيقت علم چيست و آيا همه اقسام آن ماهيت واحدى دارد و دست كم مندرج در مقوله خاصى است يا نه و آيا همه اقسام آن مجرد است يا همه آنها مادى است و يا بعضى از آنها مجرد و بعضى ديگر مادى است .

براى پاسخ به اينگونه پرسشها لازم است نخست نظرى به اقسام علم بيفكنيم اقسامى كه در بخش شناخت شناسى تا حدودى مورد بحث قرار گرفت

### اشاره اى به اقسام علم

آگاهى از موجودى يا بدون وساطت صورت و مفهومى حاصل مى شود كه آن را علم حضورى مى نامند و يا با وساطت صورت حسى و خيالى يا مفهوم عقلى و وهمى تحقق مى يابد كه آن را علم حصولى مى خوانند و مخصوص نفوس متعلق به ماده مى باشد و مرتبه اى از وجود نفس بنام ذهن ظرف گونه اى براى علم حصولى بشمار مى رود كه خود آن داراى مراتب و شؤون مختلفى است و بعضى از مراتب آن اشراف بر مرتبه ديگر پيدا مى كند به طورى كه مرتبه پايينتر حكم خارج را نسبت به ذهن مى يابد

و علم ديگرى به آن تعلق مى گيرد چنانكه در درس نوزدهم گذشت آگاهى انسان از يك واقعيت نفس الامرى بصورت قضيه اى در ذهن منعكس مى شود كه ساده ترين شكل آن قضيه حمليه است و به نوبه خود به هليه بسيطه و هليه مركبه و ساير اقسام قضايا منقسم مى گردد .

در قضيه حمليه دست كم دو مفهوم ذهنى وجود دارد كه يكى موضوع و ديگرى محمول آن را تشكيل مى دهد و انسان نسبتى را بين آنها در نظر مى گيرد و حكم به ثبوت در قضيه موجبه و يا عدم ثبوت در قضيه سالبه مى نمايد هر چند در اين زمينه اختلافاتى وجود دارد كه در درس چهاردهم به آنها اشاره شد .

حكم يا تصديق به اصطلاح خاص در صورتى تحقق مى يابد كه شخص اعتقاد به مفاد قضيه داشته باشد هر چند اعتقادى ظنى باشد ولى اعتقاد شخص هميشه مطابق با واقع نيست و حتى گاهى انسان اعتقاد جزمى و قطعى به مطلبى پيدا مى كند كه مخالف با واقع است و در اين صورت آن را جهل مركب مى نامند .

با توجه به اين نكات علم حصولى را مى توان از جنبه هاى گوناگون مورد بررسى قرار داد و به بحث پيرامون هر يك از امور ياد شده بطور جداگانه پرداخت اما آنچه معمولا مورد بحث واقع مى شود تجرد ادراك بويژه ادراك عقلى است

### حقيقت علم حضورى

در علم حضورى ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده عالم وجود عينى آن را مى يابد و اين شهود و يافتن چيزى خارج از ذات عالم نيست بلكه از شؤون وجود اوست و شبيه عوارض تحليليه اجسام است كه از شؤون وجود آنها بشمار مى رود به ديگر سخن همانگونه كه امتداد امرى جداى از وجود جسم نيست

بلكه مفهومى است كه ذهن با فعاليت تحليلى خودش آن را بدست مى آورد علم حضورى هم وجود جداگانه اى از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحليل ذهنى از وجود عالم بدست مى آيد و مصداق آن در مورد خداى متعال ذات مقدس اوست كه نه جوهر است و نه عرض و در مورد مخلوقات عين جوهر عقلانى يا نفسانى آنهاست و طبعا چنين علمى عرض و كيفيت نخواهد بود .

براى علم حضورى اقسامى تصور مى شود كه بعضى از آنها مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامى است و بعضى ديگر مورد اختلاف مى باشد .

توضيح آنكه معلوم در علم حضورى گاهى خود ذات عالم است مانند علم به خويش در نفوس و مجردات تام و در اين صورت عالم و معلوم تعدد وجودى نخواهند داشت و اختلاف عالميت و معلوميت اعتبارى و تابع لحاظ ذهن خواهد بود و اين همان قسمى از علم حضورى است كه مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائى و اشراقى مى باشد و گاهى عالم و معلوم با يكديگر تعدد وجودى دارند اما نه به گونه اى كه يكى از آنها بكلى منعزل و مستقل از ديگرى باشد بلكه عين وابستگى و ربط به ديگرى است مانند علم علت هستى بخش به معلول و بالعكس بدين ترتيب دو قسم ديگر براى علم حضورى بدست مى آيد يكى علم علت مفيضه به معلول و ديگرى علم معلول به آن .

اين دو قسم مورد قبول اشراقيين و صدر المتالهين و پيروانش مى باشد و همگى ايشان در اين جهت متفق اند كه علم حضورى معلول به علت مخصوص معلول مجرد است زيرا وجود مادى عين پراكندگى در پهنه زمان و مكان است و حضورى ندارد تا ذات علت را بيابد اما در مورد علم حضورى علت به معلول نيز صدر المتالهين و بعضى از پيروان وى معتقدند كه در اين قسم هم بايد معلول مجرد باشد و اساسا علم به موجود مادى از آن جهت كه مادى است تعلق نمى گيرد

زيرا اجزاء پراكنده آن در گستره زمان و مكان حضورى ندارند تا ذات عالم آنها را بيابد اما بعضى ديگر مانند محقق سبزوارى چنين شرطى را در اين قسم معتبر ندانسته معتقدند كه غايب بودن اجزاء ماديات از يكديگر منافاتى ندارد با اينكه نسبت به موجودى كه احاطه وجودى بر آنها دارد حضور داشته باشند چنانكه پراكندگى موجودات زمانى در ظرف زمان منافاتى با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محيط بر زمان ندارد و حق همين قول است .

قسم چهارمى نيز براى علم حضورى تصور مى شود و آن علم دو معلول هم رتبه مجرد نسبت به يكديگر است ولى اثبات اين قسم بوسيله برهان مشكل است .

حاصل آنكه در همه اقسام علم حضورى علم عين ذات عالم و مجرد است و طبعا از قبيل اعراض و كيفيات نفسانى نيست هر چند ممكن است معلوم جوهر باشد يا عرض و طبق نظريه مورد تاييد مجرد باشد يا مادى

### ماهيت علم حصولى

بدون شك علم بمعناى اعتقاد جزمى در مقابل ظن و شك مانند آنها از حالات و كيفيات نفسانى و مثل ساير اقسام كيف نفسانى مجرد از ماده مى باشد زيرا معنى ندارد كه عرض مادى در موضوع مجرد تحقق يابد و اما قضاوت درباره علم بمعناى قضيه منطقى و اجزاء آن احتياج به دقت بيشترى دارد زيرا همانگونه كه اشاره شد قضيه از امور مختلفى تشكيل مى شود كه بطور سربسته نمى توان همه آنها را كيف نفسانى دانست و شايد يكى از علل اختلاف در سخنان بعضى از فلاسفه همين باشد كه در موردى نظر ايشان به بعضى از اجزاء قضيه بوده و در مورد ديگرى به بعضى ديگر از آنها نظر داشته اند .

به هر حال اركان قضيه حمليه كه همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلى است كه هر كدام بطور جداگانه و بدون نياز به تصور چيزى ديگر قابل ادراك مى باشد اما وضع در نسبت و حكم به گونه ديگرى است زيرا اينها بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمى يابند و مفهوم آنها از قبيل معانى حرفى و ربطى است از سوى ديگر مفهوم موضوع و محمول حاكى از جوهر و عرض و ذات و صفت خارجى و نفس الامرى است اما نسبت امرى است مربوط به نسبت دهنده و حكايتى از مصداق خارجى ندارد همچنين حكم فعل حكم كننده است و تنها مى تواند حاكى از نوعى وحدت يا اتحاد ميان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اينكه خودش مصداقى در خارج داشته باشد دقت شود .

از اينروى مى توان گفت نسبت دادن چيزى به چيز ديگر يك فعاليت نفسانى است و نفس فاعل ايجاد كننده نسبت مى باشد نيز حكمى كه قوام قضيه به آن است و بوسيله آن قضيه تصديقى از مجموعه اى از تصورات متمايز مى شود فعل نفس است ولى تصور موضوع يا محمول در گرو فعاليت نفس نيست و ممكن است بدون اختيار وى در ذهن پديد آيد هر چند نيازمند به نوعى توجه و التفات نفس مى باشد .

حاصل آنكه قيام نسبت و حكم به نفس قيام صدورى است اما قيام تصورات موضوع و محمول را مى توان قيام حلولى بشمار آورد و وجود آنها را بنوعى ارتسام در ذهن تفسير كرد ولى بايد توجه داشت كه اين ارتسام و انتقاش از قبيل نقش بستن تصوير روى كاغذ يا موضوع مادى ديگرى نيست بلكه از قبيل كيف نفسانى و مجرد از ماده است زيرا عرض مادى نسبت وضعى با موضوع خودش دارد و قابل اشاره حسيه و بتبع موضوع قابل انقسام مى باشد در صورتى كه چنين چيزهايى در مورد نفس و نفسانيات امكان پذير نيست .

اما قيام صدورى نسبت و حكم هر چند خود بخود دليل مجرد بودن آنها نيست ولى با توجه به اينكه وجود آنها طفيلى وجود موضوع و محمول ميان آنها مى باشد مادى نبودن آنها هم ثابت مى گردد افزون بر اين قسمت ناپذيرى آنها بهترين دليل بر تجرد آنهاست

### تجرد ادراك

با بررسى اقسام علم و توجه به يگانگى علم حضورى با ذات عالم مجرد و كيف نفسانى بودن علم بمعناى اعتقاد و بمعناى صور و مفاهيم ذهنى و توجه به اينكه نسبت و حكم نقش رابط را ميان آنها ايفاء مى كنند مجرد بودن همه اقسام علم روشن گرديد و در واقع تجرد آنها از راه تجرد عالم بثبوت رسيد اما راههاى ديگرى نيز براى اثبات تجرد علم و ادراك وجود دارد كه اينك به ذكر بعضى از آنها مى پردازيم و قبلا اين نكته را يادآور مى شويم كه واژه هاى علم و ادراك در اين مبحث مرادف با يكديگر بكار مى روند و شامل احساس و تخيل و تعقل مى شوند:

١- دليل اول بر تجرد ادراك همان است كه به دليل محال بودن انطباع كبير در صغير معروف شده و تقرير آن اين است ديدن حسى از نازلترين انواع اداراك است كه توهم مادى بودن آن مى شود و ماده گرايان آن را به فعل و انفعالات فيزيكوشيميايى و فيزيولوژيكى تفسير مى كنند

اما با دقت در همين نوع از ادراك روشن مى شود كه خود ادراك را نمى توان امرى مادى دانست و فعل و انفعالات مادى را تنها بعنوان شرايط اعدادى براى آن مى توان پذيرفت زيرا ما صورتهاى بزرگى را به وسعت دهها متر مربع مى بينيم كه چندين برابر همه بدن ماست چه رسد

به اندام بينايى يا مغز و اگر اين صورتهاى ادراكى مادى و مرتسم در اندام بينايى يا عضو ديگرى از بدن مى بودند هرگز بزرگتر از محل خودشان نبودند زيرا ارتسام و انطباع مادى بدون انطباق بر محل امكان ندارد و با توجه به اينكه ما اين صورتهاى ادراكى را در خودمان مى يابيم ناچار بايد بپذيريم كه مربوط به مرتبه اى از نفس مرتبه مثالى نفس هستند و بدين ترتيب هم تجرد خود آنها و هم تجرد نفس اثبات مى شود .

بعضى از ماديين پاسخ داده اند كه آنچه را مى بينيم صورتهاى كوچكى نظير ميكروفيلم است كه در دستگاه عصبى بوجود مى آيد و ما به كمك قرائن و نسبت سنجيها به اندازه واقعى آنها پى مى بريم .

ولى اين پاسخ مشكل گشا نيست زيرا اولا دانستن اندازه صاحب صورت غير از ديدن صورت بزرگ است و ثانيا بفرض اينكه صورت مرئى خيلى كوچك باشد و ما با مهارتهايى كه در اثر تجارب بدست مى آوريم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت سنجيها آن را بزرگ مى كنيم گويى زير ذره بين ذهن قرار مى دهيم اما سرانجام صورت بزرگى را در ذهن خودمان مى يابيم و دليل مزبور عينا درباره اين صورت ذهنى و خيالى تكرار مى شود .

٢- دليل ديگر اين است كه اگر ادراك حسى از قبيل فعل و انفعالات مادى مى بود مى بايست هميشه با فراهم شدن شرايط مادى تحقق يابد در صورتى كه بسيارى از اوقات با وجود فراهم بودن شرايط مادى به سبب تمركز نفس در امر ديگرى تحقق نمى يابد پس نتيجه مى گيريم كه حصول ادراك منوط به توجه نفس است و نمى توان آن را از قبيل فعل و انفعالات مادى دانست هر چند اين فعل و انفعالات نقش مقدمه را براى تحقق ادراك ايفاء مى كنند و نفس در اثر تعلق به بدن نيازمند به اين مقدمات و زمينه هاى مادى مى باشد .

٣- دليل سوم اين است كه ما مى توانيم دو صورت مرئى را با هم درك و آنها را با يكديگر مقايسه كنيم و مثلا بگوييم كه آنها متباين يا متماثل يا متساوى با يكديگرند يا يكى از آنها بزرگتر از ديگرى است حال اگر فرض كنيم كه هر يك از آنها در جزئى از بدن منتقش شده و ادراك آن عبارت است از همان ارتسام يا حلول خاص لازمه اش اين است كه هر جزئى از اندام درك كننده همان صورت منتقش در خودش را درك كند و از ديگرى بى اطلاع باشد پس كدام نيروى درك كننده است كه آنها را با هم درك مى كند و با يكديگر مى سنجد اگر فرض كنيم عضو مادى ديگرى آنها را با هم درك مى كند باز همان محذور تكرار مى شود زيرا هر عضو مادى داراى اجزائى خواهد بود و اگر ادراك عبارت باشد از انتقاش صورت در يك محل مادى هر يك از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درك خواهد كرد و در نتيجه مقايسه اى انجام نخواهد گرفت پس ناچار بايد بپذيريم كه قوه مدركه بسيطى هر دو را درك مى كند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را مى يابد و چنين قوه اى نمى تواند جوهر يا عرض مادى باشد و بنابراين ادراك هم انطباع صورت در محل مادى نخواهد بود با اين دليل نيز تجرد ادراك و تجرد نفس درك كننده ثابت مى شود .

٤- دليل چهارم اين است كه ما گاهى چيزى را درك مى كنيم و پس از گذشتن ساليان درازى آن را بخاطر مى آوريم حال اگر فرض شود كه ادراك گذشته اثر مادى خاصى در يكى از اندامهاى بدن بوده است بايد پس از گذشت دهها سال محو و دگرگون شده باشد مخصوصا با توجه به اينكه همه سلولهاى بدن در طول چند سال تغيير مى يابد و حتى اگر سلولهايى زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذايى جديد عوض شده اند پس چگونه مى توانيم همان صورت را عينا بياد آوريم يا صورت جديد را با آن مقايسه كنيم و مشابهت آنها را دريابيم .

ممكن است گفته شود كه هر سلول يا هر جزء مادى جديد آثار جزء سابق را به ارث مى برد و در خودش حفظ مى كند ولى حتى در چنين فرضى نيز اين سؤال وجود دارد كه كدام قوه اى وحدت يا تشابه صورت سابق و لاحق را درك مى كند و روشن است كه بدون اين مقايسه و درك يادآورى و بازشناسى صورت نمى گيرد . اين دليل با توجه به حركت جوهريه و زوال مستمر هر امر مادى وضوح بيشترى مى يابد و از يك نظر شبيه دليلى است كه در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد كه از مقدمات علمى و تجربى براى اثبات تجرد نفس استفاده مى شد .

خلاصه

١- علم حضورى يافتن وجود معلوم است و اين يافتن چيزى زائد بر ذات عالم نيست و مصداق آن يا ذات مقدس حق متعال است يا ذوات عقول طولى و عرضى يا جوهر نفس بنابراين هيچيك از مصاديق آن از قبيل كيف نفسانى نيست .

٢- علم حضورى به چهار صورت تصور مى شود علم موجود مجرد به ذات خودش كه مورد اتفاق است و علم علت مفيضه به معلولش و علم معلول به علت مفيضه اش و علم دو معلول مجرد به يكديگر اما اثبات قسم اخير بوسيله برهان مشكل است .

٣- صدر المتالهين در علم علت به معلول نيز تجرد معلوم را شرط دانسته است ولى حق عدم اعتبار اين شرط است زيرا علت هستى بخش احاطه وجودى بر معلول مادى خودش هم دارد و پراكندگى اجزاء آن از يكديگر منافاتى با حضور آنها براى وى ندارد .

٤- علم حصولى با وساطت صورت يا مفهوم ذهنى حاصل مى شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است .

٥- علم حصولى بمعناى اعتقاد جزمى در مقابل ظن و شك از كيفيات نفسانى است .

٦- نيز مى توان تصوراتى را كه اركان قضيه بشمار مى روند از قبيل كيف نفسانى دانست .

٧- اما نسبت و حكم فعل نفس هستند و قيام آنها به نفس قيام صدورى است ولى چون وجود آنها تابع و طفيلى وجود موضوع و محمول است تجرد آنها نيز ثابت مى شود .

٨- بهترين دليل تجرد همه اقسام علم قسمت ناپذيرى آنهاست .

٩- يكى از ادله تجرد ادراك بزرگتر بودن صورت مرئى از اندام بينايى و از همه بدن است .

١٠- دليل ديگر اين است كه قوام ادراك به توجه نفس مى باشد در صورتى كه اگر امرى مادى مى بود هميشه با فراهم شدن شرايط مادى بدون نياز به توجه نفس حاصل مى شد .

١١- دليل سوم امكان ادراك دو يا چند صورت و مقايسه آنها با يكديگر است و اگر ادراك عبارت از حصول صورت مادى در اندام مادى مى بود مقايسه اى انجام نمى گرفت .

١٢- دليل چهارم امكان يادآورى و بازشناسى صورتى است كه دهها سال قبل درك شده است و اگر صورت درك شده امرى مادى مى بود با تغيير محل مخصوصا با توجه به حركت جوهريه دگرگون و محو مى شد و جايى براى يادآورى و بازشناسى نمى ماند.

## درس پنجاهم اتحاد عالم و معلوم

شامل:

 مقدمه، تعيين محل نزاع، توضيح عنوان مسئله، انحاء اتحاد در وجود، بررسى نظريه صدرالمتالهين، تحقيق در مسئله

### مقدمه

شيخ الرئيس در كتابهاى شفاء (١) و اشارات (٢) از برخى از فلاسفه يونان نقل كرده كه هنگامى كه موجود عاقلى چيزى را تعقل كند با آن متحد مى شود نيز از فرفوريوس نقل نموده كه رساله اى در اين زمينه نگاشته است اما خود وى اين نظريه را به باد انتقاد مى گيرد و آنرا امرى محال مى شمرد .

از سوى ديگر صدرالمتالهين در اسفار و ديگر كتابهايش آن را تائيد كرده بر صحت اين نظريه پاى مى فشرد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتى ادراك حسى نيز توسعه مى دهد .

اين اختلاف عجيب بين اين دو فيلسوف عظيم در اين مسئله طبعا انسان را نسبت به آن حساس مى كند و علاقه او را به حل مسئله مزبور و داورى بين طرفين جلب مى نمايد .

به همين جهت در پايان اين بخش درسى را به اين موضوع اختصاص مى دهيم

### تعيين محل نزاع

در درس گذشته دانستيم كه در علم حضورى به نفس تعدد و تغايرى بين عالم و معلوم وجود ندارد و از اينروى بايد آن را وحدت علم و عالم و معلوم ناميد و اشاره شد كه اين علم حضورى مورد قبول پيروان مشائين و از جمله ابن سينا نيز هست پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم شامل چنين موردى نمى شود مخصوصا با توجه به اينكه واژه اتحاد بر خلاف واژه وحدت در جايى بكار مى رود كه نوعى تعدد و دوگانگى هم در كار باشد و در علم بنفس اصلا تعددى جز بحسب اعتبار وجود ندارد .

ظاهر سخنان ابن سينا اين است كه قائلين به اتحاد محل بحث را اختصاص به تعقل داده اند كه در برابر تخيل و احساس بكار مى رود و حد اكثر مى توان آن را نسبت به علم حضورى هم توسعه داد زيرا در سخنان فلاسفه كار بردن واژه عقل و مشتقاتش در مورد علم حضورى فراوان است اما صدرالمتالهين محل بحث را به مطلق علم و ادراك اعم از حضورى و حصولى و اعم از تعقل و تخيل و احساس توسعه داده و در همه موارد قائل به اتحاد شده است

### توضيح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله بايد مفهوم اتحاد را روشن كنيم و ببينيم كسانى كه قائل به اتحاد عاقل و معقول يا اتحاد عالم و معلوم شده اند مقصودشان دقيقا چه بوده است و شايد درك صحيح اين معنى كمك شايانى به حل مسئله بكند .

متحد شدن دو موجود يا به لحاظ ماهيت آنهاست و يا به لحاظ وجود آنهاست و يا به اعتبار وجود يكى و ماهيت ديگرى اما اتحاد دو ماهيت تام مستلزم انقلاب ماهيت و تناقض است زيرا فرض يك ماهيت تام فرض قالب مفهومى معينى است كه بر هيچ قالب مفهومى ديگرى منطبق نمى شود و يگانه شدن دو ماهيت تام مستلزم انطباق دو قالب متباين بر يكديگر است و بعنوان تشبيه معقول به محسوس مانند اتحاد دايره و مثلث مى باشد .

و اما اتحاد يك ماهيت نوعى تام با ماهيت ناقص جنس و فصل طبق دستگاه جنس و فصل ارسطوئى امرى مسلم ولى دائمى است و ارتباطى با مسئله تعقل و ادراك ندارد و چنان نيست كه هنگام تعقل چنين اتحادى برقرار شود افزون بر اين گاهى انسان ماهيتى را تعقل مى كند كه بكلى مباين با ماهيت انسانى است و هيچگونه اشتراك ماهوى بين آنها وجود ندارد .

بنابراين اگر كسى معتقد شود كه هنگام ادراك ماهيت موجود درك كننده با ماهيت موجود درك شونده متحد مى شود و مثلا ماهيت انسان با ماهيت درخت يا حيوانى يگانگى پيدا مى كند به امر متناقض و محالى معتقد شده است .

همچنين اتحاد وجود درك كننده با ماهيت درك شونده و بالعكس نيز محال است و اگر اتحادى بين وجود و ماهيت به يك معنى صحيح باشد بين وجود يك موجود با ماهيت خود آن است نه با ماهيت موجودى ديگر پس تنها فرضى كه مى توان براى اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت اتحاد وجود آنهاست اكنون بايد ببينيم كه اتحاد دو وجود ممكن است يا نه و اگر ممكن است به چند صورت تحقق مى يابد

### انحاء اتحاد در وجود

اتحاد دو يا چند وجود عينى بمعناى نوعى وابستگى يا همبستگى ميان آنها امكان دارد و به چند صورت تصور مى شود:

الف- اتحاد عرض با جوهر از اين نظر كه وابسته به آن است و نمى تواند از موضوع خودش استقلال پيدا كند اين اتحاد بنابر قول كسانى كه عرض را از شؤون و مراتب وجود جوهر مى دانند محكمتر است .

ب- اتحاد صورت با ماده كه نمى تواند از محل خودش انفكاك بيابد و مستقلا به وجود خودش ادامه بدهد اين نوع اتحاد گاهى به نفس و بدن هم تعميم داده مى شود به اين لحاظ كه پيدايش نفس بدون بدن امكان ندارد هر چند مى تواند بقاءا مستقل از آن گردد .

ج- اتحاد چند ماده در سايه صورت واحدى كه به آنها تعلق مى گيرد مانند اتحاد عناصر تشكيل دهنده گياه و حيوان اين نحو اتحاد در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقيقى ميان هر يك از مواد با صورت حاصل مى شود .

د- اتحاد هيولى كه على الفرض فاقد هر گونه فعليت است با صورتى كه به آن فعليت مى بخشد و گاهى از اين نوع اتحاد بعنوان يگانه اتحاد حقيقى ياد مى شود اما با انكار هيولى بعنوان جوهر عينى فاقد فعليت جايى براى آن باقى نمى ماند .

ه- اتحاد ديگرى را مى توان براى دو معلولى كه از علت مفيضه واحدى صادر مى شوند در نظر گرفت از اين نظر كه هر كدام از آنها متحد با علت است و انفكاك بين آنها ممكن نيست هر چند چنين رابطه اى را اتحاد ناميدن خالى از مسامحه نيست .

و- اتحاد هستى بخش با معلولش كه عين ربط و وابستگى به آن است و ميان آنها تشكيك خاص وجود دارد اين نحو اتحاد بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور مى شود و بنام اتحاد حقيقه و رقيقه موسوم شده است .

لازم به تذكر است كه اتحاد مورد بحث اتحادى است كه در اثر ادراك حاصل مى شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است يعنى همان صورت ادراكى كه در ذهن پديد مى آيد نه با وجود خارجى آن بنابراين اتحاد ماده و صورت يا عرض و جوهر خارجى ربطى به اين مسئله ندارد .

با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اينكه فلاسفه علم حصولى را از قبيل كيف نفسانى دانسته اند به آسانى مى توان نوع اول اتحاد را ميان آنها پذيرفت و طبعا امثال ابن سينا هم از چنين اتحادى اباء ندارند اما صدرالمتالهين چنين اتحادى را نمى پسندد و مى كوشد نوع ديگرى از اتحاد را شبيه اتحاد ماده و صورت ميان آنها اثبات كند يعنى نسبت نفس را به صورت ادراكى نظير نسبت هيولى به صورت مى داند و همانگونه كه فعليت هيولى در سايه اتحاد با صورت حاصل مى شود عاقليت بالفعل هم براى نفس در سايه اتحاد با صورت عقلى تحقق مى يابد

### بررسى نظريه صدر المتالهين

براى روشن شدن نظريه صدر المتالهين چكيده بيان وى را در اينجا مى آوريم .

وجود صورتى كه بالفعل تعقل مى شود همان وجود عاقليت براى نفس است و به اصطلاح وجود فى نفسه آن عين وجود للغير مى باشد و اگر فرض شود كه صورت ادراكى وجود ديگرى داشته باشد و رابطه آن با موجود درك كننده تنها رابطه حال و محل باشد بايستى بتوان براى هر كدام از آنها صرفنظر از ديگرى وجودى را در نظر گرفت در صورتى كه صورت تعقل شده وجودى جز همان حيثيت معقوليت ندارد حيثيتى كه عين ذات آن است خواه تعقل كننده اى بيرون از ذات آن باشد يا نباشد و قبلا گفته ايم كه متضايفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودى همتا و متكافى ء هستند صورت احساسى نيز همين حكم را دارد .

... ديگران مى گويند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلى دارد و تعقل چيزى جز همين انفعال نيست اما چيزى كه ذاتا فاقد نور عقلى است چگونه مى تواند صورت عقلى كه ذاتا داراى وصف معقوليت است را درك كند مگر ممكن است چشم نابينا چيزى را ببيند .

... در حقيقت عاقليت بالفعل براى نفس مانند تحصل هيولى بواسطه صورت جسمانى است و همچنانكه ماده خودبخود تعينى ندارد نفس هم خودبخود تعقلى ندارد و در سايه اتحاد با صورت عقلى عاقل بالفعل مى شود (٣) .

اما در اين بيان نكات قابل مناقشه اى وجود دارد:

١- درباره اينكه مى فرمايد اگر رابطه بين صورت ادراكى و درك كننده آن رابطه حال و محل مى بود مى بايست بتوان براى هر يك از آنها وجود جداگانه اى در نظر گرفت سؤال مى شود كه منظور از وجود جداگانه چيست اگر منظور اين است كه صورت ادراكى بتواند بدون محل موجود شود ملازمه مذكور صحيح نيست زيرا هيچ عرض و صورتى كه نيازمند به محل مى باشد نمى تواند بدون آن تحقق يابد و اگر منظور اين است كه عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگيرد چنين چيزى در مورد صورت ادراكى هم ممكن است .

افزون بر اين خود صدر المتالهين وجود اعراض را از شؤون وجود جوهر مى داند و براى آنها وجود جداگانه اى قائل نيست پس چه مانعى دارد كه علم را هم از قبيل عرض و از شؤون وجود عالم بشمارد .

٢- درباره اينكه مى فرمايد معقوليت بالفعل امرى ذاتى براى صورت عقلى است خواه عاقلى بيرون از ذات آن باشد يا نباشد بايد گفت عنوان معلوميت و معقوليت يك عنوان اضافى است و فرض آن بدون فرض موجودى كه عنوان عالميت و عاقليت را داشته باشد ممكن نيست نهايت اين است كه گاهى هر دو عنوان بر موجود واحدى صدق مى كند مانند علم بنفس و گاهى عنوان عالم و عاقل بر موجودى خارج از ذات معلوم منطبق مى شود و صرف اينكه عنوان معقول بر چيزى صدق كند

دليلى بر اين نخواهد بود كه عنوان عاقل هم براى ماهيت يا وجود همان چيز ثابت باشد به ديگر سخن مفهوم اضافى معقول را نمى توان به هيچ وجه ذاتى براى چيزى شمرد خواه ذاتى باصطلاح ايساغوجى و خواه ذاتى به اصطلاح كتاب برهان تا به كمك قاعده تكافؤ متضايفين وصف عاقل را هم براى ذات آن اثبات كرد علاوه بر اينكه مقتضاى قاعده مزبور همچنانكه شيخ الرئيس در تعليقات فرموده است تكافؤ در لزوم است نه تكافؤ در درجه وجود. (٤)

حاصل آنكه فعليت وصف معقول براى صورت ادراكى بيش از اين اقتضائى ندارد كه عاقل بالفعلى داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بيرون از آن .

٣- درباره تشبيه انفعال نفس از صورت ادراكى به چشم نابينا بايد گفت اولا ممكن است كسى نفس را فاعل صورت ادراكى بداند چنانكه در مورد حكم و مفاهيم انتزاعى و همه معقولات ثانيه فلسفى و منطقى چنين است و ثانيا چرا نفس را به چشم بينايى تشبيه نكنيم كه هنگام مواجه شدن با شى ء مرئى رؤيت بالفعل پيدا مى كند .

و اما مناقشه در تشبيه نفس به هيولى طبق نظريه مورد تاييد مبنى بر انكار هيولاى فاقد فعليت نيازى به توضيح ندارد

### تحقيق در مسئله

با دقت در مطالبى كه ذكر شد روشن مى شود كه رابطه بين عالم و معلوم را در همه موارد نمى توان به يك صورت تبيين كرد بلكه بايد با توجه به انواع علوم هر موردى را جداگانه مورد بررسى قرار داد و رابطه آن را تعيين نمود اينك نتايج حاصله از اين بحث را فهرست وار مى آوريم:

١- در مورد علم حضورى به ذات علم و عالم و معلوم وجود واحدى دارند و هيچگونه تعددى در آنها يافت نمى شود مگر بحسب اعتبار عقلى و اگر تعبير اتحاد در چنين موردى بكار رود به لحاظ تعدد اعتبارى آنها مى باشد و گرنه بايد بجاى آن تعبير وحدت را بكار برد و اين وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق مى باشد .

٢- مقصود قائلين به اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم بالعرض نيست بلكه مقصود ايشان اتحاد عالم با معلوم بالذات صورت ادراكى مى باشد .

٣- همچنين مقصود ايشان اتحاد ماهيت عالم با ماهيت معلوم نيست و چنين چيزى مستلزم انقلاب ماهيت و تناقض است .

٤- اتحاد وجود يكى از آنها با ماهيت ديگرى نيز بديهى البطلان است .

٥- در علم حضورى علت مفيضه به معلول و بالعكس اتحادى از قبيل اتحاد حقيقه و رقيقه يا بتعبير ديگر اتحاد تشكيكى مراتب وجود حاصل است زيرا وجود يكى از آنها عين ربط و وابستگى به ديگرى است و استقلالى از خودش ندارد .

٦- در علم حضورى دو معلول مجرد به يكديگر بفرض اينكه چنين علمى ثابت باشد مى توان اتحادى بالعرض ميان عالم و معلوم در نظر گرفت زيرا هر يك از آنها اتحادى بالذات با علت مفيضه اش دارد .

٧- در آن دسته از علوم حصولى كه فعل نفس بشمار مى روند و نفس نسبت به آنها فاعل بالتجلى يا بالرضا يا بالعناية شمرده مى شود نيز اتحادى از قبيل اتحاد مراتب تشكيكى وجود مى توان قائل شد .

٨- در آن دسته از علوم حصولى كه از قبيل كيفيات نفسانى بشمار مى روند معلوم بالذات كه همان كيف نفسانى خاص باشد با جوهر نفس اتحادى از قبيل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت .

خلاصه

١- محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم اين است كه آيا وجود عالم اتحادى با وجود صورت ادراكى دارد يا نه و اما اتحاد دو ماهيت يا اتحاد يكى از آنها با وجود ديگرى و همچنين اتحاد عالم با معلوم بالعرض از محل نزاع خارج است و هر چند در كلام ابن سينا اين مسئله درباره تعقل مطرح شده ولى صدر المتالهين آن را به تخيل و احساس نيز توسعه داده است .

٢- اتحاد دو وجود عينى بمعناى وابستگى يا همبستگى آنها به شش صورت فرض مى شود اتحاد عرض و جوهر اتحاد ماده ثانيه با صورت اتحاد چند ماده اى كه زير چتر صورت واحدى قرار گرفته اند با يكديگر اتحاد هيولاى اولى با صورت اتحاد علت مفيضه با معلولش اتحاد دو معلول همرتبه بواسطه اتحاد هر يك از آنها با علت مفيضه .

٣- صدر المتالهين كوشيده است كه اتحاد نفس را با صورت ادراكى از قبيل اتحاد هيولى با صورت قلمداد كند .

٤- براى اين مطلب به اين صورت استدلال كرده است معلوميت صفتى ذاتى براى صورت ادراكى است و تحقق اين صفت بدون وجود عالم معنى ندارد و همچنانكه خود اين صفت براى ذات صورت ادراكى ثابت است عالميت هم براى ذات آن ثابت خواهد بود زيرا دو امر متضايف از نظر وجود همسنگ هستند پس عالميت نفس جز بوسيله اتحاد با آن امكان ندارد .

٥- جواب اين است كه معلوميت مفهومى اضافى است و به هيچ وجه نمى توان آن را ذاتى براى موجودى بشمار آورد و معلوميت بالفعل هر چند مستلزم عالم بالفعل است اما لازمه آن وجود عالم در ذات معلوم نيست بلكه اگر عالميت موجود براى خودش ثابت شود مانند علم جوهر مجرد به ذات خودش مصداق عنوانهاى عالم و معلوم يك چيز خواهد بود و اما اگر موجودى عالميت نداشته باشد مانند كيف نفسانى ناچار عالم جوهرى خارج از ذات آن خواهد بود و نهايت اين است كه اتحادى با يكديگر از قبيل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند .

٦- حقيقت اين است كه كيفيت ارتباط عالم با معلوم را نمى توان در همه موارد به يك صورت تبيين كرد بلكه در موارد مختلف فرق مى كند چنانكه در مورد علم حضورى به ذات بايد عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد .

٧- در علم حضورى علت مفيضه به معلول و بالعكس اتحاد عالم و معلوم از قبيل اتحاد مراتب تشكيكى وجود است كه يكى عين ربط و وابستگى به ديگرى است .

٨- در علم حضورى دو معلول مجرد به يكديگر به فرض ثبوت آن اتحادى بالعرض ميان عالم و معلوم مى توان قائل شد .

٩- علم حصولى اگر از قبيل كيف نفسانى باشد اتحاد عالم و معلوم از قبيل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود .

١٠- اگر علم حصولى فعل نفس بشمار رود اتحاد آنها از قبيل اتحاد مراتب وجود خواهد بود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: طبيعيات شفاء فن ٦ مقاله ٥ فصل ٦.

٢- ر. ك: اشارات نمط ٧.

٣- ر. ك: اسفار ج ٣ ص ٣١٣ ٣٢٠ و ج ٦ ص ١٦٥ ١٦٨.

٤- ر. ك: تعليقات ص ٧٦ ٩١ ٩٥.

## بخش ششم - ثابت و متغير درس پنجاه و يكم - ثابت و متغير

شامل:

 مقدمه توضيحى پيرامون تغير و ثبات، اقسام تغير، اقوال فلاسفه درباره اقسام تغير

### مقدمه

از جمله تقسيمات اوليه اى كه براى موجود مى توان در نظر گرفت تقسيم آن به ثابت و متغير است موجود ثابت شامل واجب الوجود و مجردات تام و موجود متغير شامل همه موجودات مادى و نفوس متعلق به ماده مى گردد .

تغير را مى توان دو قسم دفعى و تدريجى تقسيم كرد كه قسم تدريجى آن همان حركت به اصطلاح فلسفى است و در مقابل آن مفهوم سكون بكار مى رود كه عدم ملكه آن است يعنى چنان نيست كه هر چيزى حركت نداشت لزوما متصف به سكون گردد بلكه چيزى كه انيت حركت را داشته باشد ولى بالفعل در حال حركت نباشد ساكن خواهد بود و از اين روى مجردات تام را نمى توان ساكن ناميد و از اينجا فرق بين مفهوم سكون و مفهوم ثبات روشن مى شود كه اولى عدم ملكه حركت و دومى نقيض تغير مى باشد .

ما در اين بخش نخست توضيحى پيرامون ثابت و متغير و اقسام تغيير و تبديل مى دهيم سپس به مباحث حركت پرداخته وجود حركت را اثبات و لوازم و انواع آن را بيان مى كنيم و ضمنا مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغير و حركت توضيح مى دهيم و سرانجام اين بخش را كه آخرين بخش از فلسفه اولى است به بحث درباره حركت جوهريه به پايان مى بريم

### توضيحى پيرامون تغير و ثبات

تغير كه از ماده غير گرفته شده و بمعناى ديگر شدن و دگرگون شدن مى باشد مفهومى است كه براى انتزاع آن بايد دو چيز يا دو حالت يا دو جزء يك چيز را در نظر گرفت كه يكى زايل شود و ديگرى جايگزين آن گردد و حتى مى توان معدوم شدن چيزى را تغير ناميد از آن جهت كه وجود آن تبديل به غير وجود يعنى عدم مى شود گو اينكه عدم واقعيتى ندارد و حدوث را نيز مى توان تغير ناميد از آن جهت كه عدم سابق تبديل به وجود مى گردد .

تبدل و تحول نيز قريب به تغير است ولى چون تحول از ماده حال گرفته شده استعمال آن در مورد تغير حالت مناسبتر است .

حاصل آنكه مفهوم تغير مفهومى ماهوى نيست كه بتوان براى آن جنس و فصلى در نظر گرفت و به دشوارى مى توان مفهوم عقلى روشنترى يافت كه بتوان در تفسير آن بكار برد و از اين روى بايد آن را از مفاهيم بديهى بشمار آورد .

همچنين مفهوم ثبات كه نقيض آن بشمار مى رود نيازى به تعريف و تفسير ندارد و از آن نظر كه منشا انتزاع آن وجود عينى واحدى است مى توان آن را مفهوم ايجابى و تغير را به منزله سلب آن قلمداد كرد و شايد بتوان در اينگونه مفاهيم متقابل انتزاعى هر يك از آنها را اثباتى و مقابل آن را سلبى تلقى كرد .

وجود متغير نيز امرى بديهى است و دست كم هر كسى با علم حضورى تغيراتى را در حالات درونى خودش مى يابد و اما وجود ثابتى كه دستخوش هيچگونه تغيير و تبديلى قرار نگيرد را بايد با برهان اثبات كرد و در بخش پيشين با پاره اى از اين براهين آشنا شديم

### اقسام تغير

با توجه به وسعت مفهوم تغير فرضهاى مختلفى را مى توان براى آن در نظر گرفت مانند:

١- پيدايش موجود جوهرى بدون ماده قبلى و به اصطلاح بگونه ابداعى مصداق اين فرض نخستين موجود مادى است بنا بر قول كسانى كه آغاز زمانى براى جهان مادى قائل هستند .

٢- نابود شدن موجود جوهرى بطور كامل و مصداق آن آخرين موجود مادى است بنا بر قول كسانى كه به پايان زمانى براى جهان مادى معتقدند .

٣- نابود شدن يك موجود جوهرى بطور كامل و پديد آمدن موجود جوهرى جديدى بجاى آن وقوع چنين فرضى بنظر بسيارى از فلاسفه ممكن نيست و دست كم در پديده هاى عادى مصداقى براى آن يافت نمى شود .

٤- پديد آمدن يك موجود جوهرى بعنوان جزئى بالفعل براى موجود جوهرى ديگر و مصداق روشن آن صورتهاى نباتى است بنا بر قول كسانى كه صورت نباتى را جوهر و مواد آن را موجود بالفعل مى دانند .

٥- نابود شدن جزئى از موجود جوهرى بدون اينكه جزء ديگرى جانشين آن شود مانند مردن گياه و تبديل شدن آن به مواد اوليه بنا بر قول مزبور .

٦- نابود شدن جزئى بالفعل از موجود جوهرى و پديد آمدن جزء ديگرى بجاى آن كه مصداق روشن كون و فساد مى باشد مانند تبديل عناصر به يكديگر .

٧- نابود شدن يك جزء بالقوه جوهرى و پديد آمدن جزء بالقوه ديگر بجاى آن مصداق اين فرض حركت جوهريه اجسام است كه دائما جزئى نابود و جزء ديگرى جانشين آن مى شود اما اجزائى كه با يك وجود سيال موجود مى شوند و جزء بالفعلى در آنها يافت نمى گردد و در درسهاى آينده توضيح بيشترى در اين باره خواهد آمد .

٨- پديد آمدن عرض جديد در موضوع جوهرى كه مصاديق فراوانى دارد .

٩- نابود شدن عرضى بدون اينكه عرض ديگرى جانشين آن شود مانند پريدن رنگ جسم و بى رنگ شدن آن .

١٠- نابود شدن عرضى و پديد آمدن عرض ديگرى بجاى آن مصداق اين فرض تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سياه و سفيد است .

١١- نابود شدن جزء بالفعلى از يك عرض و مصداق آن كم شدن عدد چيزى است بنا بر قول كسانى كه عدد را عرض حقيقى و داراى اجزاء بالفعل مى شمارند .

١٢- اضافه شدن جزء بالفعلى بر عرض مانند زياد شدن عدد چيزى بنا بر قول مزبور .

١٣- نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پديد آمدن جزء بالقوه ديگر مانند همه حركات عرضى .

١٤- تعلق گرفتن يك موجود جوهرى به موجود جوهرى ديگر مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن .

١٥- قطع تعلق مزبور مانند مردن حيوان و انسان .

با دقت در ويژگيهاى اقسام ياد شده روشن مى شود كه تنها دو قسم هفتم و سيزدهم بصورت تدريجى حاصل مى شود و مصداق حركت مى باشد اما ساير اقسام را بايد از قبيل تغيرات دفعى بشمار آورد زيرا بين موقعيت سابق و موقعيت لاحق مرز و نقطه مشخصى وجود دارد و زمانى بين آنها فاصله نمى شود هر چند ممكن است هر يك از دو موقعيت مزبور داراى نوعى تدريج باشند بعنوان مثال تغيير درجه حرارت آب تدريجا حاصل مى شود اما تبديل شدن آب به بخار در يك آن انجام مى گيرد يا نطفه تدريجا تكامل مى يابد اما روح در يك آن به آن تعلق مى گيرد .

با توجه به اين نكته مى توان تغيرات را به دو بخش كلى دفعى و تدريجى تقسيم كرد .

نكته ديگر آنكه براى هر نوع از تغيرات تدريجى قسم هفتم و سيزدهم مى توان سه قسم فرعى در نظر گرفت يكى آنكه جزء لاحق مشابه جزء سابق باشد مانند حركات يكنواخت و بى شتاب دوم آنكه جزء لاحق شديدتر و قويتر از جزء سابق باشد مانند حركات اشتدادى و تند شونده و سوم آنكه جزء لاحق ضعيفتر از جزء سابق باشد مانند حركات نزولى و كند شونده اما در اين باره اختلافى هست كه بعدا به آن اشاره خواهد شد

### اقوال فلاسفه درباره اقسام تغير

بررسى سخنان فلاسفه درباره هر يك از اقسام ياد شده به درازا مى كشد ولى بطور كلى مى توان به پنج قول در اين زمينه اشاره كرد:

١- قول مشهور فلاسفه كه پيدايش هر پديده مادى را لزوما مسبوق به ماده و مدت مى دانند و براى جهان مادى آغاز و پايان زمانى قائل نيستند و از اين روى سه قسم اول از اقسام ياد شده را انكار مى كنند .

٢- قول كسانى كه عدد را امرى اعتبارى مى دانند و طبعا تغير آن را نيز تغير حقيقى بحساب نمى آورند چنانكه همين قول قبلا مورد تاييد قرار گرفت و بنابراين قسم يازدهم و دوازدهم را بايد از تغيرات اعتبارى بشمار آورد .

٣- قول كسانى كه حركت را بعنوان يك امر تدريجى نمى پذيرند و همه تغيرات را دفعى مى پندارند و بدين ترتيب قسم هفتم و سيزدهم را انكار مى كنند و چون مفهوم تغير مفهومى انتزاعى است و ما به ازائى جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان محض است از اين روى وجود را مساوى با ثبات مى شمارند مانند نحله الئايى از فلاسفه يونان باستان .

٤- قول كسانى كه وجود حركت را مى پذيرند ولى آن را مخصوص به اعراض مى دانند و در نتيجه قسم هفتم از اقسام ياد شده را انكار مى كنند .

٥- قول صدرالمتالهين و ديگر كسانى كه قائل به حركت جوهريه نيز هستند .

با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم درباره عدد گفته شد و اعتبارى بودن آن به اثبات رسيد ديگر نيازى به بحث درباره تغيرات عدد نيست اما درباره ساير اقوال مى بايست چند مسئله را مورد بحث قرار دهيم .

مسئله اول آنكه آيا هر پديده مادى بايستى ضرورتا مسبوق به ماده اى باشد كه در زمان سابق بر پيدايش آن تحقق داشته است و در نتيجه سلسله حوادث مادى از جهت ازل بى نهايت و بى آغاز مى باشد يا بايستى به موجودى منتهى شود كه سرسلسله پديده هاى مادى بشمار مى رود و سلسله حوادث مادى داراى آغاز زمانى مى باشد .

مسئله دوم آنكه آيا حركت بعنوان يك امر پيوسته تدريجى وجود خارجى دارد يا آنچه حركت ناميده مى شود مجموعه اى از امور ثابت است كه پى در پى بوجود مى آيند و معدوم مى شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حركت را انتزاع مى كند و به ديگر سخن آيا همه تغيرات دفعى هستند يا تغير تدريجى هم داريم .

مسئله سوم آنكه بعد از اثبات حركت آيا تنها اعراض هستند كه داراى تغيرات تدريجى مى باشند يا در ذات جوهر هم مى توان حركت يا حركاتى را اثبات كرد.

خلاصه

١- واژه تغير كه از ماده غير گرفته شده مفهومى است كه از مقايسه دو چيز يا دو جزء يا دو حالت يك چيز انتزاع مى شود از اين نظر كه يكى جايگزين ديگرى مى گردد .

٢- حدوث و معدوم شدن را نيز مى توان دو نوع از تغير شمرد از اين نظر كه عدم تبديل به وجود يا وجود تبديل به عدم مى شود .

٣- تغير به دو صورت كلى دفعى و تدريجى تصور مى شود كه در صورت اول امرى آنى ست يعنى در آن مشخصى يكى نابود و ديگرى موجود مى شود و در صورت دوم امرى زمانى است كه نقطه مشخصى بين موقعيت سابق و موقعيت لاحق يافت نمى شود و در واقع متغير و متغير اليه دو جزء از وجود واحد تدريجى خواهند بود و در اصطلاح فلسفى حركت ناميده مى شود .

٤- در مقابل تغير واژه ثبات بكار مى رود و نسبت بين مفهوم آنها تناقض است و در مقابل حركت واژه سكون استعمال مى شود كه عدم ملكه آن است .

٥- وجود متغير بديهى است ولى وجود ثابت با برهان اثبات مى شود .

٦- براى تغير شكلهاى مختلفى تصور مى شود زيرا براى انتزاع اين مفهوم يا وجود و عدم جوهر واحدى در نظر گرفته مى شود مانند صورت اول و دوم و يا وجود و عدم عرضى منظور مى گردد مانند صورت هشتم و نهم و يا جانشينى جوهر كاملى براى جوهر ديگر مانند صورت سوم يا عرضى براى عرض ديگر مانند صورت دهم يا تعلق و عدم تعلق جوهرى به جوهر ديگر مانند صورت چهاردهم و پانزدهم و يا وجود و عدم اجزاء بالفعل جوهرى مانند صورت چهارم و پنجم و ششم و يا وجود و عدم اجزاء بالفعل عرضى مانند صورت يازدهم و دوازدهم و يا تعاقب اجزاء بالقوه جوهرى مانند صورت هفتم و يا تعاقب اجزاء بالقوه عرضى مانند صورت سيزدهم اما صورت يازدهم و دوازدهم را نمى توان از اقسام تغير حقيقى بحساب آورد زيرا همانگونه كه عدد امرى حقيقى نيست افزايش و كاهش آن هم امرى حقيقى نخواهد بود .

٧- اكثر فلاسفه سه قسم اول از اقسام پانزده گانه ياد شده را انكار كرده اند و قضاوت درباره آن نياز به بحث مستقلى دارد .

٨- گروهى از فلاسفه يونان باستان الئائيان تغيرات تدريجى را پندارى شمرده اند و پاسخ به شبهات ايشان نيز بحث ديگرى را مى طلبد .

٩- براى حركت سه حالت فرض مى شود حالت يكنواختى تند شدن و شتاب گرفتن كند و ضعيف شدن اما درباره تحقق همه اين حالات نيز اختلافى هست كه در ضمن بحث حركت روشن خواهد شد .

١٠- اكثر قائلين به وجود حركت آن را مخصوص اعراض پنداشته اند ولى صدرالمتالهين و هم مسلكانش حركت در جوهر را نيز اثبات كرده اند.

## درس پنجاه و دوم قوه و فعل

شامل:

 مقدمه، توضيحى پيرامون مفهوم قوه و فعل، تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه، رابطه قوه و فعل

### مقدمه

انسان همواره شاهد تغيرات و دگرگونيهايى در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست به طورى كه مى توان ادعا كرد كه هيچ موجود مادى يا متعلق به ماده اى نيست كه دستخوش نوعى تغير و تحول قرار نگيرد و در جاى خودش ضرورت حركت جوهريه براى همه ماديات با برهان ثابت خواهد شد كه مستلزم حركت تبعى اعراض آنها مى باشد .

از سوى ديگر دامنه تبدل موجودى به موجود ديگر به طورى كه هر يك از آنها داراى ماهيت مستقلى باشد بقدرى وسيع است كه مى توان حدس زد كه هر موجود مادى قابل تبدل به موجود مادى ديگرى است و از اين روى از دير زمان به وجود اصل واحدى براى جهان قائل شده اند كه با تحولاتى كه براى آن رخ مى دهد تبديل به اشياء گوناگون مى گردد و بسيارى از فلاسفه تنها اجسام فلكى را از اين قاعده استثناء كرده اند و به ديگر سخن موضوع اين قاعده را اجسام عنصرى دانسته اند .

ولى صرف نظر از بطلان فرضيه افلاك تبديل ناپذير احتمال اينكه نوعى موجود مادى در گوشه اى از جهان پهناور وجود داشته باشد كه قابل تبديل به موجود مادى ديگرى نباشد را نمى توان با برهان عقلى نفى كرد هر چند چنين احتمالى بسيار ضعيف و بعيد بنظر مى رسد و مى دانيم كه نظريه معروف در فيزيك جديد اين است كه ماده و انرژى و حتى انواع انرژى هم قابل تبديل به يكديگرند .

اما على رغم عموميت دگرگونى نسبت به همه ماديات و گستردگى دامنه تغيرات تجارب عملى نشان مى دهد كه هر چيزى مستقيما قابل تبديل به هر چيز ديگرى نيست و حتى اگر همه موجودات مادى قابل تبديل به يكديگر باشند اين كار مستقيما و بى واسطه انجام نمى گيرد مثلا سنگ مستقيما تبديل به گياه يا حيوان نمى شود و براى تبديل شدن به هر يك از آنها بايد مراحلى را بگذراند و دگرگونيهايى را پيدا كند تا آماده تبديل به آن گردد .

از اينجا چنين انديشه اى براى فيلسوفان پيدا شده كه موجودى مى تواند تبديل به موجود ديگرى شود كه قوه وجود آن را داشته باشد و بدين ترتيب اصطلاح بالقوه و بالفعل در فلسفه پديد آمده و تغير به خروج از قوه به فعل تفسير شده است كه اگر دفعتا و بدون فاصله زمانى حاصل شود كون و فساد و اگر تدريجا و با فاصله زمانى باشد حركت ناميده مى شود

### توضيحى پيرامون مفهوم قوه و فعل

قوه كه در لغت بمعناى نيرو و توان است اصطلاحات متعددى در علوم دارد و در فلسفه به چند معنى بكار مى رود معناى اول قوه فاعلى است كه منشا صدور فعل مى باشد بنظر مى رسد كه اين معنى نخستين معنايى باشد كه مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن است سپس چنين تصور شده كه همانگونه كه فاعل قبل از انجام كار توانايى بر انجام آن دارد ماده هم بايد قبلا توانايى و آمادگى پذيرش و انفعال را داشته باشد و بدين ترتيب معناى دومى براى قوه پديده آمده كه مى توان آن را قوه انفعالى ناميد و در اين مبحث همين معنى منظور است .

معناى سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجى است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل آن لاقوه بكار مى رود و آنها دو نوع از كيفيت استعدادى شمرده مى شوند .

بايد دانست كه مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است زيرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نيز هست بخلاف استعداد كه نوعى عرض بشمار مى رود اما قبلا گفته شد كه قوه جوهرى هيولاى اولى قابل اثبات نيست و استعداد هم از مفاهيم انتزاعى است نه مفاهيم ماهوى .

همچنين مفهوم قوه انفعالى از مقايسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع مى شود از اين نظر كه موجود سابق فاقد موجود لاحق است و ممكن است واجد آن بشود و از اين روى بايد دست كم جزئى از موجود سابق باقى بماند و با موجود لاحق نوعى تركيب و اتحاد پيدا كند و در برابر آن اصطلاح فعليت بكار مى رود كه از تحقق موجود لاحق انتزاع مى شود بنابراين قوه و فعل دو مفهوم انتزاعى هستند و هيچكدام از آنها از مفاهيم ماهوى بشمار نمى رود .

گاهى واژه بالفعل در معناى وسيعترى بكار مى رود و شامل موجودى كه هيچگونه سابقه قوه اى نداشته هم مى شود و طبق اين اصطلاح است كه مجردات تام موجودات بالفعل ناميده مى شوند .

يادآور مى شويم كه در بعضى از سخنان فلاسفه وجود امر مشترك بين موجود بالقوه و موجود بالفعل رعايت نگرديده و مثلا اجزاء سابق زمان و حركت نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه ناميده شده است و بنظر مى رسد كه اين تعبيرات خالى از مسامحه نباشد

### تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه

اگر واژه بالفعل را بمعناى عامش در نظر بگيريم كه شامل مجردات هم بشود مى توان تقسيم اولى ديگرى براى موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود بالقوه قسمت كرد كه موجود بالقوه در ماديات يافت مى شود و موجود بالفعل مجردات و حيثيت فعليت ماديات را در بر مى گيرد ولى بايد توجه داشت كه اين تقسيم از جهتى شبيه تقسيم موجود به علت و معلول يا تقسيم آن به خارجى و ذهنى است نه از قبيل تقسيم موجود به مجرد و مادى .

توضيح آنكه گاهى تقسيم با اضافه كردن دو يا چند مفهوم نفسى غير نسبى به مقسم انجام مى گيرد و در نتيجه تداخلى در اقسام پديد نمى آيد چنانكه در تقسيم موجود به مجرد و مادى چنين است يعنى موجود مادى را نمى توان به هيچ لحاظى مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمى توان مادى قلمداد كرد و گاهى تقسيم به لحاظ مفاهيم نسبى و اضافى انجام مى گيرد و از اين روى ممكن است بعضى از اقسام از يك نظر داخل در قسم ديگرى شوند چنانكه تقسيم موجود به علت و معلول چنين است يعنى مى توان موجودى را نسبت به چيزى علت و نسبت به چيز ديگرى معلول دانست و همچنين مفهوم ذهنى كه در مقايسه با محكى خارجى موجود ذهنى ناميده مى شود به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجى بحساب مى آيد .

تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همين قبيل است زيرا موجود بالقوه نسبت به فعليتى كه مى تواند واجد آن شود بالقوه ناميده مى شود هر چند به لحاظ فعليتى كه هم اكنون دارد موجودى بالفعل خواهد بود پس حيثيت قوه و فعل از قبيل حيثيات عينى نيست و مفاهيم آنها از قبيل مفاهيم نفسى بشمار نمى رود بلكه آنها مفاهيمى اضافى و نسبى و حاكى از حيثيتهاى عقلى و مقايسه اى هستند و اين نكته مهمى است كه در نقد برهان ارسطوئيان براى اثبات هيولى به آن اشاره كرديم .

مطلب ديگر آنكه ميان تقسيم موجود به علت و معلول و تقسيم آن به خارجى و ذهنى نيز فرقى وجود دارد زيرا در تقسيم به علت و معلول مى توان علتى را در نظر گرفت كه هيچگونه معلوليتى ندارد مانند ذات مقدس الهى و مى توان معلولى را در نظر گرفت كه هيچگونه عليتى نداشته باشد

اما ساير موجودات از جهتى علت و از جهت ديگرى معلول خواهند بود بخلاف تقسيم موجود به خارجى و ذهنى زيرا هيچ موجودى را نمى توان يافت كه هيچگونه خارجيتى نداشته باشد بلكه هر موجود ذهنى صرف نظر از حاكى بودن آن از شى ء ديگر موجودى خارجى است .

اكنون اين سؤال مطرح مى شود كه تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه از كداميك از اين دو قسم است پاسخ اين است كه ارسطوئيان اين تقسيم را از قبيل تقسيم به علت و معلول انگاشته اند و مجردات تام را فعليت بدون قوه و هيولاى اولى را قوه بدون فعليت قلمداد كرده اند و اجسام را داراى دو حيثيت قوه و فعل دانسته اند اما كسانى كه هيولاى فاقد فعليت را نمى پذيرند هر موجود بالقوه اى را از يك نظر موجود بالفعل مى دانند چنانكه مقتضاى قاعده مساوق بودن فعليت با وجود همين است بنابراين تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه كاملا شبيه تقسيم آن به خارجى و ذهنى خواهد بود

### رابطه بين قوه و فعل

چنانكه دانستيم مفهوم قوه و فعل از مفاهيم انتزاعى است و جز منشا انتزاعشان مابازاء عينى ديگرى ندارند پس رابطه بين قوه و فعل در واقع رابطه اى است بين دو وجودى كه منشا انتزاع اين مفاهيم بشمار مى روند و به ديگر سخن بايد رابطه را ميان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت و رابطه بين آنها به يكى از دو صورت تحقق مى يابد اول آنكه موجود بالقوه بطور كامل در ضمن موجود بالفعل باقى بماند و در اين صورت موجود بالفعل كاملتر از آن خواهد بود چنانكه گياه كاملتر از خاكى است كه از آن بوجود آمده است دوم آنكه تنها جزئى از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقى بماند و در اين صورت ممكن است جزئى جانشين جزء نابود شده گردد كه از نظر مرتبه وجودى مساوى با آن يا كاملتر يا ناقصتر از آن باشد و در نتيجه موجود بالفعل در بعضى از تغيرات ناقصتر از موجود بالفعل و يا مساوى با آن باشد .

اما با نظر دقيقترى مى توان گفت كه موجود بالقوه در واقع همان جزئى است كه باقى مى ماند و از اين روى موجود بالفعل هميشه كاملتر از همان جزئى است كه موجود بالقوه واقعى مى باشد يا مساوى با آن است .

بعضى تصور كرده اند كه هميشه موجود بالقوه ناقصتر از موجود بالفعل است زيرا حيثيت قوه حيثيت فقدان و نادارى است و حيثيت فعليت حيثيت وجدان و دارايى و هنگامى كه موجود بالقوه تبديل به موجود بالفعل مى شود داراى امر وجوديى مى شود كه قبلا فاقد آن بوده است و بر همين اساس حركت متشابه و نزولى را انكار كرده اند و از سوى ديگر بازگشت فعليت به قوه را محال دانسته اند زيرا بازگشت نوعى تغير است و هر تغير تبديل قوه سابق به فعليت لاحق است نه بر عكس و نتيجه گرفته اند كه اگر روحى همه كمالات خودش را كسب كند به گونه اى كه ديگر نسبت به هيچ كمالى بالقوه نباشد از بدن مفارقت مى كند و به اصطلاح موت طبيعى روى مى دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد كرد زيرا بازگشت چنين روحى به بدن بازگشت فعليت به قوه است . اما با توجه به توضيحى كه درباره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد روشن گرديد كه حيثيت قوه و فعل دو حيثيت عينى نيستند كه مقايسه اى بين آنها انجام گيرد و اما موجود بالفعل يعنى مجموع آنچه از موجود سابق باقى مانده بعلاوه فعليتى كه جديدا حاصل شده است كاملتر از همان جزء باقيمانده خواهد بود ولى ضرورتى ندارد كه هميشه مجموع موجود بالفعل كاملتر از مجموع موجود بالقوه باشد چنانكه نمى توان هيچيك از آب و بخار را كاملتر از ديگرى دانست با اينكه متناوبا تبديل به يكديگر مى شوند .

و اما بحث درباره حركت متشابه و حركت نزولى در جاى خودش خواهد آمد (١) . و اما بازگشت روح به بدن ربطى به بازگشت فعليت به قوه ندارد زيرا قوه تقدم زمانى بر فعليت دارد و با گذشت زمان مى گذرد و امكان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته كاملتر از وجود بعدى باشد يا ناقصتر و يا مساوى با آن و در واقع بدن است كه قوه پذيرش مجدد روح را دارا مى شود و با تعلق گرفتن آن فعليت جديدى مى يابد .

در حقيقت اين اشتباه از آنجا نشات گرفته است كه حيثيت قوه را ماهيت يا مرتبه وجودى موجود سابق پنداشته اند و از اين روى گمان كرده اند كه اگر مرتبه وجودى موجود لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعليت به قوه و اگر ضعيفتر از آن باشد بازگشت به قوه قوه خواهد بود در صورتى كه منشا انتزاع قوه شخص وجود سابق است و نه نوع يا مرتبه وجود آن و شخص موجود سابق با گذشت زمان مى گذرد و به هيچ وجه امكان بازگشت ندارد و منشا انتزاع عليت شخص موجود لاحق است خواه از نظر مرتبه وجودى و ماهيت نوعيه مساوى و مماثل با موجود سابق باشد و خواه كاملتر و يا ناقصتر از آن .

خلاصه

١- علاوه بر تغيراتى كه در موجودات مادى مشاهده مى شود تغير دائمى و درونى در همه اجسام با براهين حركت جوهريه اثبات مى شود و بنابراين هيچ موجود جسمانى بدون تغير نخواهد بود .

٢- ادعاى اينكه هر موجود مادى هر چند با چندين واسطه قابل تبديل به هر موجود مادى ديگرى است ادعاى گزافى نيست گرچه احتمال وجود نوعى از موجود مادى كه قابل تبديل نباشد را نمى توان با برهان عقلى نفى كرد .

٣- تبديل بسيارى از موجودات با وساطت چندين پديده و بعد از گذراندن مراحل متعددى صورت مى گيرد و از اين روى فلاسفه موجودى را قابل تبديل به موجود ديگرى مى دانند كه قوه آن را داشته باشد .

٤- واژه قوه در فلسفه به سه معنى بكار مى رود:

الف- قوه فاعلى كه منشا صدور فعل است .

ب- قوه انفعالى كه ملاك پذيرش فعليت جديد است و در اين مبحث همين معنى اراده مى شود .

ج- قوه بمعناى مقاومت كه در برابر لاقوه بكار مى رود و هر كدام از آنها نوعى از كيفيت استعدادى شمرده مى شود .

٥- مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از مورد استعداد است زيرا قوه بر خلاف استعداد بر جوهر هم اطلاق مى شود .

٦- قوه انفعالى از مقايسه دو وجود سابق و لاحق انتزاع مى شود از اين نظر كه وجود سابق مى تواند واجد وجود لاحق شود و از اين روى بقاء دست كم جزئى از موجود سابق لازم است .

٧- گاهى واژه بالفعل در معناى وسيعترى بكار مى رود و شامل موجودى كه سابقه قوه اى ندارد هم مى شود .

٨- با توجه به اين معناى بالفعل مى توان مطلق موجود را به بالفعل و بالقوه تقسيم كرد تقسيمى كه به لحاظ مفاهيم اضافى حاصل مى شود و نظير تقسيم موجود به خارجى و ذهنى است و از اين روى هر موجود بالقوه اى از يك نظر بالفعل خواهد بود .

٩- در صورتى كه كل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقى باشد موجود بالفعل كاملتر از موجود بالقوه مى باشد ولى اگر تنها جزئى از آن باقى بماند ممكن است مجموع موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه و يا مساوى با آن باشد مگر اينكه موجود بالفعل را با همان جزء باقى مانده از موجود بالقوه مقايسه كنيم كه در اين صورت هميشه كاملتر يا مساوى با آن خواهد بود .

١٠- بازگشت روح به بدن ربطى به بازگشت فعليت به قوه ندارد و در واقع بدن قوه پذيرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن خروج از قوه به فعليت است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر ك درس پنجاه و هفتم.

## درس پنجاه و سوم - دنباله بحث در قوه و فعل

شامل:

 تطبيق قوه و فعل بر موارد تغير، تسلسل حوادث مادى، قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادى، حدوث زمانى جهان مادى

### تطبيق قوه و فعل بر موارد تغير

با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن مى شود كه براى انتزاع آنها سه شرط لازم است .

١- دو وجود با يكديگر مقايسه شوند بنابراين عدم را نمى توان مصداق قوه يا فعل تلقى كرد .

٢- يكى از دو وجود بايد تقدم زمانى بر ديگرى داشته باشد تا متصف به قوه گردد پس دو وجود همزمان نسبت به يكديگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود .

٣- موجود بالقوه يا دست كم جزئى از آن بايد در موجود بالفعل باقى بماند از اين روى نمى توان موجودى كه بكلى معدوم مى شود را نسبت به موجود لاحقى بالقوه دانست .

با توجه به اين نكات روشن مى شود كه قسم اول از اقسام ياد شده براى تغير از قبيل تبديل قوه به فعل نيست زيرا موقعيت سابق عدم است و قوه از وجود انتزاع مى شود .

همچنين قسم دوم هم ربطى به قوه و فعل ندارد زيرا موقعيت لاحق عدم است و فعليت هم از عدم انتزاع نمى شود .

در قسم سوم گر چه موجودى جانشين موجود ديگر مى گردد ولى چون امر مشتركى بين آنها نيست نمى توان يكى را قوه ديگرى بحساب آورد .

در قسم چهارم كل موجود سابق نسبت به موجود لاحق بالقوه است و در ضمن آن باقى مى ماند و از اين روى موجود بالفعل كاملتر از موجود بالقوه مى باشد .

در قسم پنجم موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه است زيرا تنها جزئى از موجود سابق باقى مانده و چيزى هم بر آن افزوده نشده است .

در قسم ششم كاملتر يا ناقصتر بودن موجود بالفعل يا تساوى آن با موجود بالقوه بستگى دارد به اينكه جزئى كه جانشين جزء زائل مى شود از نظر مرتبه وجودى كاملتر يا ناقصتر يا مساوى با آن باشد .

و اما در قسم هفتم قوه و فعل مبدا و منتهاى حركت بشمار مى روند و حركت همان سير تدريجى از قوه به فعل است و در متن حركت اجزاء بالفعلى وجود ندارد تا بعضى نسبت به بعض ديگر بالقوه باشند ولى نظر به اينكه حركت امر ممتدى است و هر امتدادى قابل تقسيم به بى نهايت اجزاء مى باشد مى توان اجزاء بالقوه اى را براى آن در نظر گرفت به اين معنى كه اگر مثلا حركت واحدى به دو نيمه تقسيم مى شد به گونه اى كه نقطه مشخصى در وسط آن پديد مى آمد مقدار هر يك از دو پاره حركت مساوى با نصف مقدار حركت مى بود و اين لحاظ وجود بالقوه براى اجزاء حركت غير از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لاحق است دقت شود .

عين اين مطلب درباره قسم سيزدهم حركت عرضى نيز جارى است ولى معمولا تعبير بالقوه و بالفعل درباره موجودات جوهرى بكار مى رود هر چند قوه بعنوان كيف استعدادى از قبيل اعراض تلقى مى شود دقت شود .

و اما قسم هشتم و نهم و دهم نظير قسم اول و دوم و سوم مى باشند با اين تفاوت كه در اين اقسام مى توان موضوع جوهرى را از نظر اتصاف به عرض بالقوه دانست .

همچنين مى توان قسم يازدهم و دوازدهم و نيز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظير قسم چهارم و پنجم تلقى كرد .

نتيجه آنكه در همه اقسام تغير بجز سه قسم اول مى توان متغير را بالقوه و متغير اليه را بالفعل دانست و در حقيقت بازگشت سخن كسانى كه وجود اين سه قسم را انكار كرده اند به اين است كه تغير را مساوى با خروج از قوه به فعل شمرده اند بنابراين لازم است كه اين مسئله را مورد بررسى قرار دهيم و ببينيم براى سه فرض مزبور مى توان مصداقى يافت يا نه

### تسلسل حوادث مادى

در لسان فلاسفه مشهور است كه هر پديده مادى مسبوق به ماده و مدت مى باشد و به مقتضاى عموم اين قاعده پيدايش يك موجود مادى از نيستى محض غير ممكن شمرده مى شود و بدين ترتيب فرض اول و سوم از فرضهاى پانزده گانه تغير انكار مى گردد و چون هيولاى اولى را داراى بى نهايت قوه مى دانند تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بى نهايت ممكن دانسته وقوع آن را به استناد فياضيت مطلق الهى و عدم بخل در مبادى عاليه اثبات مى نمايند كه لازمه آن انكار فرض دوم است .

از سوى ديگر متكلمين و بعضى از فلاسفه مانند ميرداماد براى جهان مادى آغاز زمانى قائل هستند و براى رد فرضيه بى نهايت بودن سلسله حوادث از جانب ازل به ادله بطلان تسلسل تمسك مى كنند همچنين براى اثبات پايان زمانى براى جهان مادى به ادله مزبور تمسك شده است

و بدين ترتيب اين مسئله با مسئله حدوث و قدم زمانى جهان مرتبط مى شود هر چند تلازمى بين آنها وجود ندارد و ممكن است كسى قائل به قدم زمانى جهان باشد و در عين حال پديد آمدن يك موجود مادى را بدون ماده قبلى محال نداند و نيز ممكن است كسى قائل به ابديت جهان مادى باشد اما نابود شدن يك پديده مادى را بطور كلى محال نداند و بى نهايت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهى اثبات كند .

ما در اينجا نخست به بررسى قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پديده مادى مى پردازيم و سپس اشاره اى به مسئله حدوث و قدم زمانى جهان خواهيم كرد.

### قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادى

قبلا اشاره شد كه بر اساس مشاهدات بى شمار همواره تبدلات گوناگونى در اشياء مادى روى مى دهد و پديده هاى جديدى جانشين پديده هاى قبلى مى گردد به گونه اى كه رابطه قوه و فعل ميان آنها برقرار است اما استقراء تام نسبت به همه حوادث مادى امكان ندارد و هيچ انسانى از آغاز جهان نبوده و هيچ كس هم تجربه اى نسبت به پايان جهان ندارد و چنان نيست كه بتوان از موارد مشاهده شده علت قطعى تقدم ماده را دريافت و اين قاعده را از مجربات بحساب آورد از اين روى فلاسفه براى اثبات اين قاعده دليلى عقلى اقامه كرده اند كه تقرير آن اين است .

هر پديده مادى قبل از آنكه موجود شود امكان وجود آن هست و اگر چنين امكانى نبود پديده مفروض واجب الوجود يا ممتنع الوجود مى بود و چون اين امكان يك امر جوهرى نيست ناچار بايد جوهرى وجود داشته باشد كه متصف به آن گردد و آن همان است كه ماده ناميده مى شود پس تقدم ماده بر هر پديده مادى ضرورت دارد .

اما اين بيان از چند جهت قابل مناقشه است:

١- در اين بيان براى هر پديده مادى زمان سابقى فرض شده كه امكان وجود پديده مفروض در آن زمان ثابت است در صورتى كه زمان بعدى از ابعاد موجودات مادى است و وجود جداگانه اى از آنها ندارد و اگر سلسله حوادث آغاز زمانى داشته باشد زمانى قبل از آن وجود نخواهد داشت .

٢- با نفى واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادى اثبات امكان براى آن شده است و اين امكان ذاتى است كه از ماهيت شى ء انتزاع مى شود و امرى عينى نيست تا حاملى بخواهد .

٣- در درس چهل و هشتم ثابت شد كه امكان استعدادى هم امرى است انتزاعى كه از فراهم شدن شرايط وجودى و عدمى قبل از تحقق پديده انتزاع مى شود اما براى نخستين پديده مادى نمى توان شرايط قبلى در نظر گرفت و در مبحث علت و معلول اشاره شد كه اسباب و شرايط مادى را تنها از راه تجربه مى توان اثبات كرد و ما تجربه اى كه لزوم شرايط قبلى براى هر پديده اى را اثبات كند نداريم.

### حدوث زمانى جهان مادى

مسئله حدوث زمانى جهان مادى از مسائل جنجالى فلسفه است كه همواره مورد كشمكش و نزاع بوده و بويژه متكلمين بر اثبات آن اصرار داشته اند و آن را لازمه معلوليت مى شمرده اند و چنانكه در مبحث علت و معلول اشاره شد ايشان ملاك احتياج به علت را حدوث مى دانسته اند .

از سوى ديگر اغلب فلاسفه معتقد به قدم زمانى جهان مادى بوده اند و براى نظريه خودشان دلايلى اقامه كرده اند كه از جمله آنها استناد به قاعده فوق الذكر است كه نارسايى آن روشن گرديد .

دليل ديگر ايشان مبتنى بر ازلى بودن فيض الهى و عدم بخل در مبادى عاليه است اما اين دليل در صورتى مى تواند نتيجه ببخشد كه امكان ازلى بودن جهان ثابت بوده وقوع آن در گرو افاضه الهى باشد از اين روى قائلين به حدوث زمانى جهان در صدد اثبات محال بودن ازليت جهان برآمده اند و كوشيده اند كه از راه بطلان تسلسل امكان بى نهايت بودن حوادث را از جانب ازل نفى كنند .

ولى فلاسفه براهين تسلسل را در مواردى جارى مى دانند كه حلقات سلسله مجتمعا موجود باشند و ميان آنها ترتب حقيقى برقرار باشد و از اين روى بى نهايت بودن حوادث متعاقب را جايز مى دانند چنانكه حوادث همزمانى كه ترتب حقيقى نداشته باشند را مشمول براهين تسلسل نمى دانند .

مرحوم ميرداماد با پذيرفتن اين دو شرط اجتماع حوداث پى در پى در ظرف دهر را براى جريان براهين تسلسل كافى دانسته و از اين روى بى نهايت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل نفى كرده است اما اگر اجتماع دهرى در حلقات سلسله كافى باشد مى توان بى نهايت بودن سلسله حوادث از جانب ابد را نيز نفى كرد . ولى نكته اصلى اين است كه براهينى كه براى ابطال تسلسل در غير علل حقيقى اقامه شده قابل مناقشه است و در اينجا مجال بررسى آنها نيست از اين روى اقامه برهان بر ممكن يا محال بودن تسلسل حوادث تا بى نهايت از جانب ازل يا ابد بسيار دشوار است .

حاصل آنكه هر چند فيض الهى اقتضاى هيچگونه محدوديتى ندارد ولى مشمول فيض الهى واقع شدن منوط به قابليت و امكان دريافت آن است و شايد جهان مادى امكان دريافت فيض ازلى و ابدى را نداشته باشد و همچنانكه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافى با وسعت فيض الهى ندانسته اند نبايد محدود بودن زمانى آن را هم منافى با دوام فيض الهى بدانند .

حقيقت اين است كه ما نه برهانى عقلى بر محدوديت مكانى يا زمانى جهان يافته ايم و نه بر عدم محدوديت مكانى و زمانى آن از اين روى مسئله را در بقعه امكان احتمالى (١) وامى گذاريم تا هنگامى كه دليلى قطعى بر يكى از طرفين آن بيابيم .

خلاصه

١- انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد وجود دو موجود تقدم زمانى يكى بر ديگرى بقاء موجود سابق يا جزئى از آن در ضمن موجود لاحق .

٢- قسم اول و دوم از اقسام پانزده گانه تغير فاقد شرط اول و قسم سوم فاقد شرط سوم است و از اين روى اين اقسام را نمى توان از قبيل خروج از قوه به فعل شمرد .

٣- در ساير اقسام تغير مى توان متغير را بالقوه و متغير اليه را بالفعل ناميد .

٤- بر اساس قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پديده مادى قسم اول و سوم نفى مى شود و مقتضاى بى نهايت بودن سلسله حوادث از جانب ابد نفى قسم دوم است .

٥- براى قاعده مزبور چنين استدلال كرده اند قبل از تحقق هر پديده اى امكان تحققش هست و اين امكان حاملى لازم دارد كه ماده ناميده مى شود پس لزوم تقدم ماده بر هر پديده مادى ثابت مى گردد .

٦- بر اين دليل چند اشكال وارد است اولا با فرض آغاز زمانى براى سلسله حوادث زمانى قبل از نخستين پديده زمانى وجود ندارد تا امكانى در آن ثابت باشد ثانيا با نفى وجود و امتناع وجود امكان ذاتى ثابت مى شود كه امرى است اعتبارى و نيازى به حامل ندارد ثالثا امكان استعدادى هم از شرايط قبلى انتزاع مى شود و ضرورت شرايط قبلى براى نخستين پديده مفروض ثابت نيست .

٧- متكلمين بر اساس اينكه ملاك معلوليت را حدوث زمانى شمرده اند جهان را داراى آغاز زمانى دانسته اند ولى اين مبنى باطل است .

٨- قائلين به قدم زمانى از طرفى به قاعده لزوم تقدم ماده بر هر حادثه مادى تمسك كرده اند و از طرف ديگر مقتضاى دوام فيض الهى را بى نهايت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده اند .

٩- نارسايى قاعده مزبور روشن شد و اما دليل دوم تمام بودنش در گرو امكان ازليت و ابديت جهان مى باشد و ممكن است همانگونه كه تناهى ابعاد را لازم دانسته اند تناهى زمان هم لازم باشد و منافاتى با دوام فيض الهى نداشته باشد .

١٠- قائلين به حدوث زمانى امكان ازليت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل نفى كرده اند .

١١- فلاسفه در پاسخ گفته اند از جمله شرايط جريان براهين مزبور اجتماع همه حلقات سلسله است كه در پديده هاى متعاقب تحقق ندارد .

١٢- مرحوم ميرداماد اجتماع در ظرف دهر را براى جريان براهين مزبور كافى دانسته است .

١٣- اما اگر اجتماع در ظرف دهر كافى باشد ابديت جهان هم نفى مى شود .

١٤- نكته اصلى اين است كه براهين تسلسل در غير علل حقيقى مخدوش است .

١٥- نتيجه آنكه برهان عقلى بر محدوديت يا عدم محدوديت جهان مادى از نظر زمان و مكان نداريم

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- اشاره به سفارش ابن سينا در پايان كتاب اشارات.

## درس پنجاه و چهارم - كون و فساد

شامل:

 مقدمه، مفهوم كون و فساد، اجتماع دو صورت در ماده واحده، رابطه كون و فساد با حركت

### مقدمه

در ميان اقسام پانزده گانه اى كه براى تغير فرض كرديم سه قسم از آنها قسم اول تا سوم مشكوك الوجود بود و نتوانستيم درباره آنها نظرى قطعى ارائه دهيم دو قسم ديگر قسم يازدهم و دوازدهم مربوط به افزايش و كاهش عدد بود و از قبيل تغيرات اعتبارى بشمار مى رفت و نيازى به بحث و گفتگو نداشت .

از ده قسم باقى مانده دو قسم قسم هفتم و سيزدهم از قبيل تغيرات تدريجى است و مى بايست در مبحث حركت مطرح شود و اما هشت قسم ديگر از قبيل تغيرات دفعى است كه موجود بالقوه دفعتا و بدون فاصله زمانى تبديل به موجود بالفعل مى شود و كمابيش درباره آنها تعبير كون و فساد بكار مى رود ولى در پيرامون آنها ابهامهايى وجود دارد كه مى بايست توضيحاتى درباره آنها داده شود .

از اينروى اين درس را به بحث درباره اين هشت قسم از تغيرات دفعى و تطبيق كون و فساد بر موارد آنها اختصاص مى دهيم

### مفهوم كون و فساد

واژه كون كه در زبان عربى بمعناى بودن است در اصطلاح فلسفى بمعناى پديد آمدن و تقريبا مرادف با حدوث بكار مى رود و در مقابل آن واژه فساد بمعناى نابود شدن پديده استعمال مى شود و بدين ترتيب مفهوم كون اخص از مفهوم وجود مى باشد زيرا در مورد موجودات ثابت بكار نمى رود .

اين دو واژه معمولا با هم استعمال مى شوند و مصداق روشن آن چنانكه اشاره شد قسم ششم از اقسام ياد شده يعنى نابود شدن جزئى از موجود جوهرى و پديد آمدن جزء ديگرى براى آن مى باشد ولى مى توان آن را به اقسام ديگرى نيز تعميم داد چنانكه اگر براى قسم سوم مصداقى يافت شود مى توان تعبير كون و فساد را درباره آن بكار برد همچنين تعاقب اضداد كه قسم دهم از اقسام ياد شده مى باشد را مى توان كون و فساد در اعراض دانست هر چند اصطلاح معروف آن مخصوص به جواهر است .

اما قسم چهارم يعنى افزوده شدن جزء جوهرى بدون نابود شدن جزء ديگر را مى توان كون بدون فساد ناميد و بر عكس قسم پنجم يعنى نابود شدن جزء جوهرى بدون پديد آمدن جزئى بجاى آن را مى توان فساد بدون كون بحساب آورد .

همچنين قسم هشتم پديد آمدن عرض جديد را مى توان كون بدون فساد و قسم نهم نابود شدن عرض را فساد بدون كون در مورد اعراض بشمار آورد .

نيز مى توان تعلق گرفتن روح به بدن را نوعى كون تلقى كرد از اين نظر كه صفت حيات در بدن پديد مى آيد و در مقابل مردن را نوعى فساد بحساب آورد از اين جهت كه حيات بدن نابود شده است نه از آن جهت كه روح نابود شده باشد زيرا روح قابل نابود شدن نيست .

اما تصور كردن كون بدون فساد در قسم چهارم و چهاردهم و همچنين تصور كردن فساد بدون كون در قسم پنجم و پانزدهم منوط به اين است كه اجتماع دو صورت در ماده واحده را جايز بدانيم و قائل شويم به اينكه در مورد پديد آمدن صورت جوهرى جديد همان صورت قبلى هم به حال خود باقى است و در مورد نابود شدن صورت عاليتر نيز همان صورت پست تر همراه با صورت عاليتر موجود بوده و استمرار يافته است ولى اگر معتقد شديم كه اجتماع دو صورت در شى ء واحد جايز نيست

بايد ملتزم شويم كه در قسم چهارم و چهاردهم صورت قبلى نابود شده و در قسم پنج و پانزدهم صورت جديدى از نو پديد آمده است و در اين صورت اين اقسام نيز از قبيل كون و فساد خواهند بود نه از قبيل كون تنها يا فساد تنها .

بنابراين مسئله اى كه بايد مورد بررسى قرار گيرد اين است كه آيا اجتماع دو صورت در شى ء واحد جايز است تا فرض تحقق دو صورت جوهرى بالفعل در موجود بالقوه و استمرار يكى از آنها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم و اجتماع دو صورت جوهرى در موجود بالفعل و باقى ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحيح باشد يا نه

### اجتماع دو صورت در ماده واحده

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض براى تغير كل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقى مى ماند و جوهر ديگرى بعنوان جزء جديدى به آن اضافه مى شود و نوعى اتحاد ميان آنها بر قرار مى گردد با اين تفاوت كه در قسم چهارم صورت در ماده حلول مى كند و ماده محل آن محسوب مى شود ولى در قسم چهاردهم نفس به بدن تعلق مى گيرد و بدن محل آن شمرده نمى شود .

اكنون سؤال اين است كه آيا صورت موجود قبلى زايل و فاسد مى شود و بجاى آن صورت كاملترى بوجود مى آيد كه داراى كمال صورت قبلى هم هست يا اينكه در موقعيت جديد واقعا دو صورت وجود دارد كه يكى از آنها فوق ديگرى و در طول آن قرار دارد نه اينكه صورت قبلى نابود شده باشد .

مثلا هنگامى كه صورت نباتى در مجموعه اى از عناصر بوجود مى آيد آيا عناصر مزبور با عليت خودشان در ضمن گياه باقى مى مانند و مى توان گفت كه در اين گياه اكسيژن و ئيدروژن و ازت و كربن و ... بالفعل وجود دارد و صورت گياهى با مجموعه آنها متحد شده است يا بايد گفت كه تنها صورتى كه در آن وجود دارد صورت نباتى است و عناصر مذكور فقط بالقوه موجود هستند .

و آيا هنگامى كه نفس حيوانى به مواد خاصى تعلق مى گيرد مى توان گفت كه آنها وجود خاص خود را حفظ مى كنند و در ضمن وجود حيوان وجود بالفعل دارند يا بايد گفت كه آنچه فعليت دارد صورت نفس حيوانى است و بدن آن بالقوه موجود است و آيا مواد تشكيل دهنده بدن انسان و ميليونها سلول زنده آن هر كدام صورت و فعليت خاص خود را دارند و نفس انسانى بعنوان صورت فوقانى به آنها تعلق مى گيرد يا آنچه در انسان زنده فعليت دارد فقط روح اوست و بدن وى بالقوه موجود است .

همچنين در صورت پنجم و پانزدهم كه جزئى از موجود سابق نابود مى شود يا از آن مفارقت مى كند آيا در آغاز دو فعليت جوهرى وجود دارد و سپس يكى از آنها رخت برمى بندد و ديگرى با همان فعليت سابق باقى مى ماند يا اينكه در آغاز يك صورت كامل وجود دارد و با رفتن آن صورت ناقصترى پديد مى آيد .

مثلا هنگامى كه گياه مى خشكد و تبديل به خاك مى شود آيا صورت خاكى در ضمن گياه وجود بالفعل داشته و با همان فعليت باقى مانده است يا اينكه در موقعيت سابق تنها صورت كامل گياهى موجود بوده و با رفتن آن صورت خاكى از نو پديد آمده است .

و در مورد مفارقت روح حيوانى و انسانى از بدن حيوان و انسان آيا مواد بدن قبلا وجود بالفعل داشته اند و بعد از مفارقت روح با همان فعليت سابق باقى مانده اند يا اينكه در موقعيت سابق فعليت مخصوص روح آنها بوده و بعد از مفارقت آن صورتهاى جديدى از نو پديد آمده اند .

بنابراين آنچه محور بحث را در اين اقسام تشكيل مى دهد اين است كه آيا اجتماع دو صورت در يك موجود جايز است يا نه يعنى اگر اجتماع دو صورت در موجود لاحق جايز باشد قسم چهارم و چهاردهم از قبيل كون بدون فساد بحساب مى آيند و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جايز باشد قسم پنجم و پانزدهم از قبيل فساد بدون كون بشمار مى روند اما اگر اجتماع دو صورت ممكن نباشد همه آنها از قبيل كون و فساد خواهند بود .

بعضى از فلاسفه اجتماع دو صورت در شى ء واحد را جايز ندانسته اند و چنين استدلال كرده اند كه صورت همان فعليت و شيئيت شى ء است و لازمه تعدد آن تعدد شى ء مى باشد در حالى كه مفروض وحدت آن است .

اما اين استدلال قانع كننده نيست زيرا اولا وحدت موجود مركب چنانكه در درس بيست و نهم اشاره شد وحدتى است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانى و در حقيقت موجود مركب موجوداتى است كه با يكديگر بنوعى متحد شده اند نه اينكه موجود واحد حقيقى باشد و ثانيا مى توان مسئله را به اين صورت مطرح كرد كه آيا اجتماع دو صورت در ماده واحده جايز است يا نه چنانكه در عنوان بحث ملاحظه مى شود و روشن است كه مباحث واقعى را نمى توان با استناد به الفاظ و عناوين حل و فصل كرد .

به هر حال سؤال اين است كه آيا مواد تشكيل دهنده گياه و حيوان و انسان صورت و فعليتى غير از صورت گياهى و نفس حيوانى و انسانى دارند يا هنگامى كه صورت نباتى در مواد اوليه بوجود مى آيد يا نفس حيوانى و انسانى به بدن تعلق مى گيرد مواد قبلى صورتها و فعليتهاى خود را از دست مى دهند و به اصطلاح صورت آنها فاسد مى شود و پس از مردن گياه و حيوان و انسان و تبديل شدن آنها به مواد اوليه مجددا صورتهاى جديدى روى مواد بوجود مى آيد . بنظر مى رسد كه نبايد ترديدى روا داشت در اينكه صورتهاى قبلى به حال خود باقى هستند و صورت جديدى در طول آنها بوجود مى آيد و با آنها به نحوى اتحاد پيدا مى كند و سپس با فاسد شدن يا قطع تعلق همان فعليتهاى قبلى به حال خود باقى مى مانند و ديگر صورت جديدى از نو براى آنها پديد نمى آيد .

مؤيد آن اين است كه بسيارى از ذرات عناصر و مواد معدنى و آلى را مى توان با چشم مسلح بصورت جداگانه مشاهده كرد و در بدن انسان مى توان ميليونها بلكه ميلياردها جانور زنده و از جمله گلبولهاى سفيد و قرمز خون را مشاهده نمود و مى توان آنها را از بدن وى بيرون آورد و در شرايط خاصى نگهدارى كرد پس نه تنها مواد معدنى و آلى با فعليتها و صورتهاى خاص خودشان در ضمن وجود نبات و حيوان و انسان موجود هستند بلكه موجودات نباتى و حيوانى بى شمارى در ضمن يك حيوان كاملتر و انسان بالفعل وجود دارند و روح حيوانى و انسانى بعنوان صورت فوقانى در مرتبه عاليتر و در طول صور و نفوس آنها تحقق مى يابد .

آيا براستى مى توان پذيرفت كه بدن حيوان و انسان هنگام تعلق روح به آن وجود بالفعلى جداى از وجود روح ندارد و هنگامى كه حيوان يا انسان مى ميرد و روح از بدنش مفارقت مى كند بدن وجود بالفعل مى يابد و صورت جديدى از نو در آن پديد مى آيد .

بنابراين نبايد ترديد كرد كه اجتماع دو صورت طولى يا بيشتر در ماده واحده ممكن بلكه كثير الوقوع است و آنچه ممكن نيست اجتماع دو صورت متضاد در ماده واحده است كه در عرض يكديگر قرار مى گيرند .

در اينجا سؤالى مطرح مى شود كه به چه وسيله مى توان صورتهاى طولى را از صورتهاى عرضى باز شناخت .

پاسخ اين است كه شناختن صورتهاى طولى و عرضى تنها بوسيله تجربه ممكن است يعنى هر صورتى كه با تجربه ثابت شد كه قابل اجتماع با صورت ديگرى نيست عرضى و هر صورتى كه قابل اجتماع با صورت ديگرى باشد طولى خواهد بود مثلا صورت آب و بخار و صورتهاى عناصر گوناگون از قبيل صورتهاى عرضى و متضاد هستند

اما صورتهاى عناصر با صورت نباتى يا حيوانى يا انسانى قابل اجتماعند و از اينروى از قبيل صورتهاى طولى بشمار مى روند همچنين اجتماع صورتهاى جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عاليتر مانند صورت حيوانات كاملتر و انسان ممكن است و از اين جهت صورت حيوانات عالى و صورت انسان نسبت به ديگر صورتها طولى مى باشد .

با توجه به اين اختلاف ميان صورتها مى توان آنها را به دو دسته تقسيم كرد صورتهاى متعاقب يا متضاد يا عرضى و صورتهاى متراكب يا طولى و روشن است كه اين تقسيم از قبيل تقسيمهاى اضافى و نسبى است و از اينروى ممكن است صورتى نسبت به صورت معينى متعاقب و نسبت به صورت ديگرى متراكب محسوب شود.

### رابطه كون و فساد با حركت

روشن است كه كون و فساد مخصوص تغيرات دفعى و حركت ويژه تغيرات تدريجى است و از اينروى نمى توان نوع خاصى از تغير را از يك نظر مشمول هر دو دانست اما عدم اجتماع كون و فساد با حركت بدين معنى نيست كه هر جا حركتى وجود داشته باشد ديگر جايى براى كون و فساد نخواهد بود بلكه ممكن است شى ء متحرك از جهت ديگرى متصف به كون و فساد گردد .

توضيح آنكه ممكن است موجودى داراى حركتى باشد كه در يك آن پايان يابد و درست در همان لحظه حركت جديدى در آن پديد آيد بعنوان مثال هواپيمايى كه با نيروى حاصل از يك موتور حركت مى كند حركتش معلول همان نيروست و پس از خاموش شدن موتور مزبور حركت ناشى از آن هم دير يا زود پايان مى پذيرد و هنگامى كه موتور دوم بكار مى افتد نيروى ديگرى توليد مى كند كه موجب حركت جديدى براى هواپيما خواهد شد اكنون اگر فرض كنيم كه درست در همان آنى كه حركت اول پايان مى يابد

حركت دوم شروع شود هر چند وقفه اى در حركت هواپيما روى نمى دهد اما در واقع دو حركت در آن پديد آمده است كه يكى معلول نيروى موتور اول و ديگرى معلول نيروى دوم مى باشد در اينجا علاوه بر تغيرات تدريجى يك تغير آنى و دفعى هم رخ داده كه عبارت است از تمام شدن حركت اول و تبديل شدن آن به حركت دوم و اين تغير را مى توان كون و فساد ناميد .

همچنين هنگامى كه دو صورت متعاقب در ماده اى پديد مى آيد و يكى از آنها فاسد شده ديگرى جانشين آن مى گردد حركت جوهرى صورت سابق پايان مى پذيرد و در همان لحظه حركت جوهرى صورت لاحق آغاز مى گردد اين تبدل صورتها و تعاقب حركت جوهرى آنها را نيز بايد از قبيل كون و فساد بحساب آورد زيرا در يك آن و بدون فاصله زمانى انجام مى پذيرد .

بنابراين فرض استمرار حركت در يك موجود هم منافاتى با تحقق كون و فساد در آن ندارد زيرا ممكن است در واقع دو حركت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحى حركت واحد تلقى شده باشد تنها در صورتى كون و فساد با حركت منافات دارد كه در ميان حركت واحد حقيقى فرض شود و اگر جهان ماده داراى وجود واحد حقيقى و داراى حركت جوهرى واحدى فرض شود ديگر جايى براى كون و فساد باقى نمى ماند اما چنين فرضى صحيح نيست چنانكه در جاى خودش توضيح داده خواهد شد .

خلاصه

١- كون و فساد در اصطلاح فلسفى بمعناى پديد آمدن و نابود شدن پديده است و اخص از وجود و عدم مى باشد .

٢- مصداق روشن كون و فساد قسم ششم از اقسام تغير است و مى توان قسم دهم را بعنوان كون و فساد در اعراض تلقى كرد .

٣- قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را مى توان كون بدون فساد و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را فساد بدون كون ناميد .

٤- فرض كون بدون فساد در جواهر بمعناى جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل و فرض فساد بدون كون در آنها بمعناى جواز اجتماع دو صورت در موجود بالقوه است .

٥- بعضى از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته اند زيرا شيئيت شى ء بصورت آن است و تعدد صورت مستلزم تعدد شى ء مى باشد .

٦- از اين دليل به دو صورت مى توان جواب داد يكى آنكه وحدت شى ء مركب وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانى آن است و منافاتى با كثرت حقيقى آن ندارد دوم آنكه مى توان عنوان مسئله را اجتماع دو صورت در ماده واحده قرار داد كه وحدت صفت ماده شى ء است و بمعناى وحدت مجموع آنها نيست .

٧- وجود ذرات معدنى و آلى در نباتات و ديگر مركبات و وجود سلولهاى زنده مستقل در بدن حيوان و انسان مؤيد امكان اجتماع صورتهاى طولى است .

٨- صورتها را مى توان به دو نوع قابل اجتماع و غير قابل اجتماع تقسيم كرد و قسم اول را صور طولى و متراكب و قسم دوم را صور عرضى و متعاقب ناميد .

٩- اين تقسيم از تقسيمات اضافى و نسبى است و از اينروى ممكن است صورت معينى نسبت به صورت دومى متعاقب و نسبت به صورت سومى متراكب باشد .

١٠- كون و فساد تنها در تغيرات دفعى مصداق پيدا مى كند و از اينروى با حركت قابل اجتماع نيست .

١١- ممكن است موجود واحدى از يك جهت متصف به حركت و از جهت ديگرى متصف به كون و فساد گردد چنانكه هرگاه دو حركت متصل به يكديگر در آن پديد آيد مى توان تبدل يك حركت را به ديگرى كون و فساد ناميد .

١٢- كون و فساد در ميان حركت واحد امكان ندارد و اگر جهان مادى موجود واحد و داراى حركت واحدى مى بود كون و فساد مصداقى نمى داشت اما چنين فرضى صحيح نيست.

## درس پنجاه و پنجم - حركت

شامل:

 مفهوم حركت، وجود حركت، شبهات منكرين وجود حركت و حل آنها

### مفهوم حركت

در خلال بحثهاى گذشته مفهوم حركت نيز روشن گرديد و تعريف ساده اى براى آن بدست آمد كه عبارت است از تغير تدريجى تعريفهاى ديگرى نيز براى حركت شده كه در ضمن بحثهاى گذشته به برخى از آنها اشاره كرده ايم از جمله خروج تدريجى شى ء از قوه به فعل و ديگرى تعريف منقول از ارسطو يعنى كمال اول براى موجود بالقوه از آن جهت كه بالقوه است مى باشد كه در درس چهلم به آن اشاره شد و منظور وى اين است موجودى كه قوه و استعداد براى كمالى را دارد و هم اكنون فاقد آن است در شرايط خاصى بسوى آن سير مى كند و اين سير مقدمه اى براى رسيدن به كمال مطلوب است و اضافه كردن قيد حيثيت از آن جهت كه بالقوه است براى احتراز از صورت نوعيه موجود متحرك است زيرا هر موجود بالقوه اى خواه ناخواه صورت نوعيه اى دارد كه كمال اول براى آن بشمار مى رود اما اين كمال اول از جهت فعليت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش و ربطى به حركت ندارد اما كمال بودن حركت براى جسم به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدميت آن براى وصول به غايت مى باشد .

اما تعريف اول از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهيم بر ديگر تعريفها رجحان دارد هر چند هيچكدام را به اصطلاح منطقى نمى توان حد تام دانست زيرا حد تام مخصوص ماهياتى است كه داراى جنس و فصل باشند ولى مفهوم حركت از معقولات ثانيه فلسفى است كه از نحوه وجود متحرك انتزاع مى شود و در خارج جوهر يا عرضى بنام حركت نداريم بلكه حركت عبارت است از تدريجى بودن وجود جوهر يا عرض و سيلان آن در امتداد زمان و حتى بر حسب نظر شيخ اشراق كه حركت را از مقولات عرضى بشمار آورده است نيز نمى توان حد تامى براى آن در نظر گرفت زيرا مقوله جنس عالى است و ديگر جنس و فصلى ندارد .

نكته ديگرى كه بايد ياد آور شويم اين است كه تغيرات دفعى از دو وجود يا دست كم از وجود و عدم شى ء واحدى انتزاع مى شوند اما حركت از يك وجود و گستردگى آن در ظرف زمان انتزاع مى گردد و تعدد متغير و متغير اليه به لحاظ اجزاء بالقوه آن است كه دائما موجود و معدوم مى شوند

ولى هيچكدام وجود بالفعلى ندارند و به ديگر سخن حركت مجموعه اى از موجودات نيست كه پى در پى بوجود بيايند بلكه از امتداد وجود واحدى انتزاع مى شود و مى توان آن را تا بى نهايت تقسيم كرد اما تقسيم خارجى آن مستلزم پديد آمدن سكون و از بين رفتن وحدت آن است

### وجود حركت

در درس پنجاه و يكم اشاره كرديم كه گروهى از فلاسفه يونان باستان مانند پارمنيدس و زنون الئايى تغير تدريجى و حركت را انكار كرده اند اين سخن در آغاز عجيب بنظر مى رسد و فورا اين سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پديد مى آورد كه مگر ايشان اين همه حركات مختلف را نمى ديده اند و مگر خود ايشان در روى زمين حركت نمى كرده اند اما با دقت در سخنان ايشان روشن مى شود كه مطلب به اين سادگى نيست و حتى بازگشت سخن بعضى از كسانى كه قائل به حركت بوده اند و سرسختانه از آن دفاع كرده اند مانند بعضى از سخنان ماركسيستها نيز به قول الئاييان است .

راز مطلب اين است كه ايشان تغيراتى كه بنام حركت ناميده مى شود را مجموعه اى از تغيرات دفعى پى در پى تلقى مى كرده اند و مثلا حركت جسم از نقطه اى به نقطه ديگر را قرار گرفتن پى در پى آن در نقاط متوسط بين دو نقطه مفروض مى انگاشته اند و به ديگر سخن حركت را بعنوان يك امر تدريجى پيوسته نمى پذيرفته اند و آن را مجموعه اى از سكونات پى در پى مى پنداشته اند از اينروى اگر كسان ديگرى هم براى حركت اجزاء بالفعلى قائل باشند در واقع بصف منكرين حركت پيوسته اند .

ولى حقيقت اين است كه وجود حركت بعنوان امر تدريجى واحد قابل انكار نيست و حتى بعضى از مصاديق آن مانند تغير تدريجى كيفيات نفسانى را مى توان با علم حضورى خطا ناپذير درك كرد و منشا اشتباه الئاييان شبهاتى در برابر وجدان و بداهت بوده است كه با حل آنها جاى ترديدى باقى نمى ماند

### شبهات منكرين وجود حركت و حل آنها

كسانى كه وجود خارجى حركت را انكار كرده و آن را مفهومى ذهنى و حاكى از توالى سكونات انگاشته اند به شبهاتى تمسك كرده اند كه مهمترين آنها اين دو شبهه است:

١- اگر حركت بعنوان امر ممتد واحدى در خارج وجود داشته باشد بايد بتوان براى آن اجزائى در نظر گرفت و هر يك از اجزاء آن چون داراى امتداد مى باشد به نوبه خود قابل قسمت به اجزاء ديگرى خواهد بود و اين تقسيمات تا بى نهايت ادامه خواهد يافت و لازمه اش اين است كه حركت متناهى نامتناهى باشد .

ارسطو از اين شبهه به اين صورت پاسخ داده است كه حركت اجزاء بالفعلى ندارد تا آنها متناهى يا نامتناهى باشند بلكه مى توان مثلا آن را به دو بخش تقسيم كرد كه در اين صورت دو حركت وجود خواهد داشت نه يك حركت و همچنين هر بخشى از آن را مى توان به دو يا چند بخش ديگر قسمت كرد و از هر تقسيمى كه در خارج انجام پذيرد تعدادى از موجودات بالفعل پديد خواهد آمد و اين تقسيمات تا بى نهايت قابل ادامه مى باشد پس خود حركت مفروض متناهى و اجزاء بالقوه آن نامتناهى است و ميان اين دو قضيه تناقضى وجود ندارد زيرا يكى از شرايط تناقض وحدت قوه و فعل است كه در اينجا منتفى است چون تناهى صفت كل حركت و عدم تناهى صفت اجزاء بالقوه آن است .

اما بهتر اين است كه از استدلال كننده سؤال شود كه منظور شما از نامتناهى بودن حركت متناهى چيست اگر منظور نامتناهى بودن عدد اجزاء آن باشد چنين عددى بالفعل در هيچ حركتى وجود ندارد و پيدايش هر عدد متناهى يا نامتناهى در حركت در گرو تقسيم خارجى آن است و در آن صورت ديگر حركت واحدى وجود نخواهد داشت چنانكه هر چيزى كه قابل قسمت به دو نيمه باشد فعلا واحد است اما هر وقت تقسيم شد دو واحد خواهد بود ولى لازمه قابليت قسمت اين نيست كه هم يك باشد و هم دو .

و اما اگر مقصود اين باشد كه لازمه قسمت پذيرى حركت تا بى نهايت اين است كه مقدار و كميت متصلش و نه عدد آن از طرفى متناهى و از طرف ديگر نامتناهى باشد زيرا هر جزئى از اجزاء نامتناهى آن مقدارى خواهد داشت و مجموع مقادير آنها نامتناهى خواهد بود پاسخ اين اشكال آن است كه هر چند هر امتدادى قابل قسمت به بى نهايت اجزاء مى باشد اما مقدار امتداد هر يك از اجزاء كسرى از همان مقدار كل خواهد بود پس مقدار مجموعه كسرهاى نامتناهى از حركت هم همان مقدار متناهى خود حركت مى باشد .

لازم به تذكر است كه اين شبهه اختصاص به حركت ندارد و درباره همه امتدادها مانند خط و زمان هم جارى است و از اينروى صاحبان اين شبهه هر خط محدودى را نيز مركب از تعداد محدودى نقطه بى امتداد و هر قطعه محدودى از زمان را مركب از تعداد معينى آن دانسته اند و معتقد شده اند كه در عين حالى كه نقطه امتدادى ندارد از مجموع چندين نقطه خطى بوجود مى آيد و با اينكه آن طول و امتدادى ندارد از مجموع چندين آن قطعه اى از زمان تحقق مى يابد و همچنين از مجموعه اى از سكونات حركتى پديد مى آيد و در واقع آنچه وجود خارجى دارد نقاط و آنات و سكونات است و خط و زمان و حركت مفاهيمى است كه از مجموعه آنها انتزاع مى شود .

به تعبير ديگر ايشان از قائلين به جزء لا يتجزى هستند يعنى هر امتدادى را قابل قسمت به اجزاء محدودى مى دانند و معتقدند كه آخرين تقسيم به جزئى منتهى مى شود كه ديگر قابل تقسيم نيست و اين مسئله اى است كه فلاسفه درباره آن بسيار سخن گفته اند و دلايل متعددى بر ابطال جزء لا يتجزى اقامه نموده اند كه در اينجا مجال بررسى آنها نيست .

٢- شبهه ديگر اين است هنگامى كه مثلا جسمى از نقطه الف بسوى نقطه ج حركت مى كند در آن اول در نقطه الف و در آن سوم در نقطه ج قرار دارد و ناچار بايد در آن دوم از نقطه ب كه در وسط آنها قرار دارد بگذرد وگرنه حركتى صورت نمى گيرد اكنون اگر فرض كنيم كه جسم مزبور در آن دوم در نقطه ب قرار گرفته است لازمه اش اين است كه حركت آن مجموعه اى از سه سكون باشد زيرا سكون چيزى جز قرار گرفتن جسم در مكانى نيست و اگر در آن قرار نگرفته باشد لازمه اش اين است كه حركتى انجام نگرفته زيرا حركت آن بدون گذر از نقطه دوم امكان ندارد پس لازمه حركت اجتماع نقيضين بودن و نبودن در نقطه وسط است .

جواب اين است كه در اين مثال سه امتداد منطبق بر يكديگر فرض شده است زمان و مكان و حركت حال اگر براى هر يك از آنها سه جزء با امتداد در نظر بگيريم مى توان گفت كه در جزء اول زمان جسم متحرك در جزء اول مكان بوده و اولين جزء حركتش بر آنها انطباق يافته است و همچنين جزء دوم و سوم آنها ولى معناى وقوع هر يك از اجزاء حركت در اجزاء همتاى آن از زمان و مكان سكون جسم نيست و اما اگر نقطه و آن را بمعناى حقيقى گرفتيم كه فاقد امتداد مى باشد بايد گفت كه در زمان و مكان آن و نقطه بالفعلى وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط بمعناى تقسيم شدن آن به دو پاره خط است كه نقطه مزبور پايان يكى و آغاز ديگرى بشمار مى رود و همچنين فرض آن در زمان و فرض سكون در حركت و معناى بودن جسم در آن معينى در نقطه اى از مكان اين است كه اگر امتدادهاى زمان و مكان و حركت قطع شود مقاطع آنها بر يكديگر منطبق مى گردد و لازمه آن وجود سكون در ميان حركت نيست چنانكه مستلزم وجود نقطه در خط يا وجود آن در زمان نمى باشد .

در واقع منشا اين شبهه آن است كه از يك سوى بودن را مساوى با ثبات و سكون و استقرار دانسته اند و از سوى ديگر زمان را مركب از آنات و خط را مركب از نقاط فرض كرده اند و كوشيده اند از راه تطبيق امتداد حركت بر امتدادهاى زمان و مكان آن را هم مركب از ذرات سكون معرفى نمايند در صورتى كه بودن و هستى اعم از هستى ثابت و هستى سيال است و آن و نقطه طرف امتدادهاى زمان و خط هستند و جزء آنها محسوب نمى شوند همچنين سكون هم از پايان يافتن حركت پديد مى آيد نه آنكه در ميان حركت واحد وجود داشته باشد و جزء آن بشمار آيد .

خلاصه

١- معروفترين تعريفهاى حركت از اين قرار است:

الف- تغير تدريجى .

ب- خروج تدريجى شى ء از قوه به فعل .

ج- كمال اول براى موجود بالقوه از آن جهت كه بالقوه است ولى تعريف اول ساده تر و روشنتر است .

٢- حد تام منطقى براى حركت امكان ندارد زيرا مفهوم آن از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است كه از سيلان وجود جوهر و عرض انتزاع مى شود و بفرض اينكه حركت مقوله خاصى باشد نيز حد تام نخواهد داشت زيرا مقوله جنس عالى است و خودش جنس و فصلى ندارد .

٣- حركت بر خلاف تغيرات دفعى از يك وجود انتزاع مى شود و تعدد متغير و متغير اليه به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است .

٤- الئاييان حركت را بعنوان امر واحد ممتد انكار كرده و آن را مجموعه اى از سكونات پى در پى انگاشته اند .

٥- وجود حركت يقينى است و بعضى از مصاديق آن حركت در كيف نفسانى با علم حضورى خطا ناپذير درك مى شود .

٦- نخستين دليل الئاييان اين است كه فرض وجود خارجى براى حركت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهى و نامتناهى است .

٧- ارسطو جواب داده است كه تناهى صفت خود حركت و عدم تناهى صفت اجزاء بالقوه آن است پس در تناقض مفروض وحدت قوه و فعل وجود ندارد .

٨- نامتناهى بودن حركت به دو صورت فرض مى شود يكى نامتناهى بودن عدد اجزاء و آن هنگامى است كه حركت عملا به اجزاء نامتناهى تجزيه شود و در اين صورت ديگر شى ء واحد متناهى وجود نخواهد داشت ديگرى نامتناهى بودن مقدار كميت متصل آن است از اين راه كه چون هر يك از اجزاء نامتناهى آن مقدارى دارد ناچار مجموع مقادير آنها نامتناهى خواهد بود ولى مقدار هر جزء كسرى از مقدار كل است و مجموع آنها مساوى با مقدار متناهى آن مى باشد .

٩- اين شبهه در مورد ساير امتدادات نيز جارى است و از اينروى صاحبان اين شبهه هر امتدادى را داراى اجزاء قسمت ناپذير محدودى دانسته اند ولى جزء لا يتجزى با دلايل متعددى ابطال شده است .

١٠- دليل ديگر الئاييان اين است كه حركت جسم از نقطه اى به نقطه ديگر مستلزم بودن آن در نقطه يا نقاط متوسط بين آنها است و بودن آن در هر نقطه بمعناى سكون آن است پس فرض حركت مستلزم نفى آن است .

١١- وقوع جزئى از حركت در جزئى از مسافت بمعناى سكون آن نيست اما نقطه جزئى از مسافت نيست و در ميان هيچ خطى وجود بالفعل ندارد چنانكه آن نيز جزئى از زمان نيست بنابراين معناى بودن شى ء متحرك در آن معينى در نقطه خاصى جز اين نيست كه مقاطع سه گانه حركت و زمان و مكان بر يكديگر منطبق مى شود و اين مقاطع هنگامى تحقق بالفعل مى يابد كه امتدادهاى آنها قطع شود .

١٢- مبناى اين شبهه مساوى شمردن بودن با سكون و مركب پنداشتن خط از نقاط و زمان از آنات است و از تطبيق حركت بر آنها نتيجه گرفته شده كه حركت هم مركب از سكونات مى باشد در صورتى كه بودن اعم از بودن ثابت و بودن سيال است و تجزيه خط و زمان هم منتهى به نقطه و آن نمى شود.

## درس پنجاه و ششم - ويژگيهاى حركت

شامل:

 مقومات حركت، مشخصات حركت، لوازم حركت

### مقومات حركت

با دقت در مطالبى كه درباره حركت گفته شد روشن مى شود كه تحقق حركت منوط به سه چيز است كه مى توان آنها را مقومات حركت ناميد و آنها عبارتند از:

١- واحد بودن منشا انتزاع حركت زيرا حركت بر خلاف ساير اقسام تغير تنها از يك وجود انتزاع مى گردد و از اينروى هر حركتى امر واحدى است كه اجزاء بالفعلى در آن يافت نمى شود .

٢- سيلان و امتداد آن در گستره زمان زيرا امر تدريجى بدون انطباق بر زمان تحقق نمى يابد و از اينروى حركت از امور دفعى و موجودات ثابتى كه خارج از ظرف زمان است انتزاع نمى گردد و به آنها نسبت داده نمى شود .

٣- انقسام آن تا بى نهايت همانگونه كه هر امتدادى قابل قسمت تا بى نهايت مى باشد حركت نيز چنين است و هر يك از اجزاء بالقوه آن نسبت به جزء بالقوه بعدى متغير و جزء بعدى نسبت به جزء قبلى متغير اليه بشمار مى رود

### مشخصات حركت

علاوه بر امور سه گانه فوق كه از تامل در ذات حركت بدست مى آيد و براى هر حركتى ضرورت دارد امور ديگرى نيز هست كه مى توان آنها را مشخصات حركت ناميد و با توجه به اختلاف آنها مى توان انواع خاصى را براى حركت در نظر گرفت و مهمترين آنها از اين قرار است:

١- بستر حركت ممكن است موجودى داراى حيثيات متعدد قابل تغيرى باشد مثلا ممكن است سيبى از درخت سقوط كند و حركت مكانى در آن پديد آيد چنانكه ممكن است رنگ آن تدريجا تغيير يابد يا به دور خودش بچرخد اما هر كدام از اين حركات بستر خاصى دارد كه آن را از ديگر حركات متمايز مى سازد

مثلا بستر حركت سيب از درخت به روى زمين مكان است و حركت آن حركت مكانى يا انتقالى يا حركت در مقوله اين مى باشد و بستر تغير تدريجى رنگ آن رنگ است و اين حركت در مقوله كيف بشمار مى رود و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و اين حركت در مقوله وضع محسوب مى شود .

٢- مدار حركت ممكن است حركت شى ء در بستر واحد به شكلهاى گوناگونى انجام گيرد مثلا حركت مكانى و انتقالى يك ستاره ممكن است به شكل دايره يا به شكل بيضى انجام پذيرد يا حركت توپ از يك نقطه به نقطه ديگر ممكن است در خط مستقيم يا در خط منحنى واقع شود و از اينروى مفهوم ديگرى را بايد در نظر گرفت كه اخص از مفهوم قبلى باشد و مى توان آن را مدار حركت ناميد ولى بايد توجه داشت كه واژه مدار در اينجا معنايى وسيعتر از معناى لغوى محل دور زدن دارد چنانكه واژه منحنى در بعضى از علوم رياضى معنايى وسيعتر از معناى معروفش دارد و منحنى نمايش تغيرات ممكن است بصورت خط مستقيم باشد .

٣- جهت حركت حركت شى ء در مدار واحد نيز ممكن است به صورتهاى مختلفى انجام بگيرد مثلا حركت فرفره به دور خودش در مدار دايره محيطش انجام مى گيرد ولى ممكن است از راست به چپ يا از چپ به راست باشد و از اينروى بايد مشخصه ديگرى را براى حركت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهت حركت .٤ سرعت حركت سرعت مفهومى است كه از نسبت بين زمان حركت و مسافت آن بدست مى آيد مثلا ممكن است جسمى فاصله مكانى معينى را در يك دقيقه يا در دو دقيقه بپيمايد و وجه امتياز اين دو حركت سرعت آنها است .

٥- شتاب ممكن است سرعت حركتى تدريجا افزايش يا كاهش يابد چنانكه ممكن است سرعت آن ثابت بماند در صورت اول حركت تند شونده يا داراى شتاب مثبت و در صورت دوم كند شونده يا داراى شتاب منفى و در صورت سوم يكنواخت يا بى شتاب يا داراى شتاب صفر ناميده مى شود .

٦- فاعل حركت از جمله چيزهايى كه موجب تعدد نوع حركت مى شود اختلاف نوع فاعل حركت است مثلا حركتى كه از فاعل ارادى سرمى زند اختلاف نوعى با حركتى دارد كه از فاعل طبيعى پديد مى آيد هر چند ظاهر آنها تفاوتى نداشته باشد همچنين تعدد شخص فاعل موجب تعدد شخص حركت مى گردد چنانكه تعدد نيروهايى كه متعاقبا از دو موتور هواپيما پديد مى آيد موجب تعدد حركت آن مى شود هر چند دو حركت مزبور متصل و بدون فاصله زمانى باشد و بنظر سطحى حركت واحدى بشمار آيد

### لوازم حركت

فلاسفه شش چيز را از لوازم حركت شمرده اند مبدا منتهى زمان مسافت موضوع متحرك فاعل محرك .

١ و ٢- مبدا و منتهى براى لزوم مبدا و منتهى براى هر حركتى به بعضى از تعريفات آن استناد شده است مثلا لازمه خروج تدريجى از قوه به فعل اين است كه در آغاز قوه اى وجود داشته باشد و در پايان حركت فعليتى تحقق يابد پس مى توان قوه و فعل را مبدا و منتهاى حركت بشمار آورد .

ولى بنظر مى رسد كه حركت ذاتا اقتضائى نسبت به مبدا و منتهى ندارد و از اينروى فرض حركت نامتناهى و بى آغاز و پايان فرض نامعقولى نيست چنانكه فلاسفه پيشين حركت افلاك را ازلى و ابدى مى شمرده اند از اينروى براى تطبيق مبدا و منتهى بر حركت آنها تكلفاتى انجام گرفته است و مى توان گفت كه مبدا و منتهى ويژه حركات محدود است و لازمه محدوديت آنها مى باشد نه لازمه حركت بودن آنها چنانكه هر امتداد محدودى داراى مبدا و منتهايى است و شايد منشا معتبر دانستن مبدا و منتهى براى حركت اين است كه خواسته اند بدين وسيله جهت حركت را تعيين كنند .

به هر حال نمى توان مبدا و منتهى را از لوازم همه حركات بشمار آورد . لازم به تذكر است كه كسانى كه مبدا و منتهى را از لوازم حركت شمرده اند آنها را داخل در متن حركت ندانسته اند زيرا هر جزئى از حركت امتدادى دارد و هر قدر كوچك فرض شود قابل تجزيه خواهد بود و بار ديگر بايد براى آن جزئى آغازين در نظر گرفت و اگر جزئى از حركت مبدا يا منتهاى حركت ناميده شود وصفى نسبى و اضافى براى آن خواهد بود .

اما قوه و فعل را مبدا و منتهاى حركت شمردن خالى از مسامحه نيست زيرا عنوانهاى مبدا و منتهى از طرف حركت انتزاع مى شود و حكم نقطه را نسبت به خط و آن را نسبت به زمان دارد و حيثيتى عدمى بشمار مى رود بخلاف قوه و فعل و بويژه فعليت كه نمى توان آنها را امورى عدمى انگاشت .

افزون بر اين ضرورت لحاظ قوه و فعل در حركت ثابت نيست و مى توان گفت كه براى انتزاع مفهوم حركت در نظر گرفتن چيزى جز تدريجى بودن وجود جوهر يا عرض لزومى ندارد و از اينروى وجه امتياز ديگرى براى نخستين تعريف حركت تغير تدريجى ثابت مى شود .

٣- زمان قبلا اشاره شد كه تدريجى بودن امرى بدون انطباق آن بر زمان امكان ندارد و از اينروى امتداد منطبق بر زمان را از مقومات حركت بشمار آورديم بلكه از اين نظر كه زمان و حركت از عوارض تحليليه وجودهاى سيال هستند مى توان آنها را دو رويه يك سكه دانست .

٤- مسافت منظور فلاسفه از مسافت حركت مقوله اى است كه حركت به آن نسبت داده مى شود مانند نسبت حركت وضعى به مقوله وضع و نسبت حركت انتقالى به مقوله اين .

مسافت مانند كانالى است كه متحرك در آن جريان مى يابد و اگر فرض كنيم كه امتداد حركت قطع شود و سكونى در آن پديد آيد مى توان گفت كه جسم مزبور در آن كانال قرار دارد و از اينروى مسافت بر بستر حركت منطبق مى شود اما ميان مسافت و بستر حركت مى توان فرق ظريفى قائل شد و آن اين است كه بستر حركت بر ماهيت نوعيه نيز اطلاق مى شود كه هر جزء بالقوه اى از حركت فردى از آن بشمار مى رود اما مسافت در اصطلاح معروف بر جنس عالى و مقوله اطلاق مى شود و به منزله كانال وسيعى است كه كانالهاى جزئى را در بر مى گيرد .

توضيح آنكه حركت چنانكه دانستيم از امتداد وجود جوهر يا عرض در گستره زمان انتزاع مى شود و ممكن است وجودى كه منشا انتزاع حركت مى باشد در جريان حركت تكامل يابد به گونه اى كه از بخشى از آن ماهيت خاصى انتزاع شود و از بخش ديگر ماهيتى ديگر مثلا اگر فرض كنيم كه رنگ سيب تدريجا از سبزى به سرخى تحول مى يابد از بخشى از اين حركت ماهيت عرضى سبزى و از بخشى ديگر ماهيت عرضى سرخى انتزاع مى گردد كه دو نوع از رنگ شمرده مى شوند و رنگ نوعى از كيف محسوس و كيف محسوس نوعى از مقوله كيف بشمار مى رود و مسافت اين حركت همان مقوله كيف است اما بستر حركت در مورد تحول فردى از يك ماهيت نوعيه به فرد ديگرى هم اطلاق مى شود مثلا حركت يكنواخت جسمى از مكانى به مكان ديگر مستلزم پديد آمدن انواعى از مقوله اين نيست بلكه همواره فردى به فرد مشابه ديگرى تبديل مى شود با صرف نظر از مسامحه اى كه در تعبير فرد در مورد اجزاء بالقوه حركت وجود دارد و همچنين مسامحه اى كه در اطلاق مقوله بر مفهوم انتزاعى اين شده است .

به هر حال فلاسفه با توجه به اينكه تحول نوعى به نوع ديگر را در جريان حركت جايز دانسته اند مقوله را بعنوان كانال كلى براى حركت در نظر گرفته اند كه هيچگاه حركت از محدوده آن تجاوز نمى كند و آن را مسافت ناميده اند .

ناگفته نماند كه بعضى از فلاسفه اختلاف نوعى بين اجزاء بالقوه حركت را جايز بلكه لازم دانسته اند اما بنظر مى رسد كه اختلاف نوعى را تنها در مبدا و منتهاى حركت مى توان در نظر گرفت زيرا انتزاع چند ماهيت از اجزاء بالقوه يك حركت مستلزم اين است كه بتوان براى هر يك مرز مشخصى را در نظر گرفت و اين نشانه آن است كه حركت مفروض در واقع تركيبى از چند حركت است هر چند بنظر سطحى حركت واحدى تلقى مى شود

مثلا هر چند تحول رنگ سيب از سبزى به زردى و از زردى به سرخى جريان واحدى بنظر مى رسد اما اگر اين رنگها و احيانا رنگهاى ديگرى كه واسطه بين آنها است اختلاف نوعى داشته باشند از مقاطع خاصى از اين حركت مفروض انتزاع مى شوند و فرض مقاطع متعدد به منزله فرض پديد آمدن نقاط در خط و مستلزم گسستگى و تعدد آن است هر چند فاصله زمانى بين مقاطع مفروض نباشد .

٥- موضوع يكى ديگر از چيزهايى را كه فلاسفه براى هر حركتى لازم دانسته اند موضوع حركت يا متحرك است اما بايد دانست كه واژه موضوع در علوم عقلى اصطلاحات متعددى دارد كه معروفتر از همه يكى اصطلاح منطقى است كه در برابر محمول بكار مى رود و ديگرى اصطلاح فلسفى است كه در مورد جوهر از آن جهت كه محل عرض قرار مى گيرد استعمال مى شود .

اما اصطلاح اول از معقولات ثانيه منطقى است و بر جزء اول از هر قضيه حمليه اطلاق مى شود و حتى مفهوم اجتماع نقيضين در اين قضيه اجتماع نقيضين محال است موضوع آن بشمار مى رود و روشن است كه موضوع به اين اصطلاح ربطى به محل بحث ندارد .

و اما اصطلاح دوم مخصوص موضوعات اعراض است و اگر حركت هم عرضى خارجى تلقى شود آنچنانكه شيخ اشراق پنداشته است نيازمند به چنين موضوعى خواهد بود ولى دانستيم كه حركت از قبيل اعراض خارجيه نيست بلكه از قبيل عوارض تحليليه وجود سيال است پس اثبات موضوع براى هر حركتى تنها به اصطلاح سومى صحيح است كه شامل منشا انتزاع عوارض تحليليه بشود و اما به اصطلاح معروف فلسفى تنها در مورد حركات عرضى لازم است آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت حركت داشتن .

٦- فاعل يا محرك ششمين چيزى كه فلاسفه براى هر حركتى لازم دانسته اند محرك يا فاعل حركت است ولى بايد دانست كه فاعل بمعناى علت هستى بخش اختصاصى بحركت ندارد و هر موجود معلولى نيازمند به علت فاعلى هستى بخش مى باشد بلكه اساسا حركت مابازاء عينى خاصى وراى وجود جوهر يا عرضى كه از آن انتزاع مى شود ندارد و اين وجود جوهر يا عرض است كه احتياج به علت هستى بخش دارد و مفهوم حركت از نحوه وجود آن انتزاع مى گردد و جعل تاليفى به آن تعلق نمى گيرد و به ديگر سخن ايجاد جوهر يا عرض سيال عينا همان ايجاد حركت جوهرى يا عرضى است و اما فاعل طبيعى كه ايجاد كننده و هستى بخش نيست و به يك معنى از علل اعدادى بشمار مى رود مخصوص پديده هاى مادى است كه همگى آنها داراى نوعى تغير و تحول و حركت مى باشند ولى چنين فاعلى را تنها براى حركات عرضى مى توان در نظر گرفت و در جاى خودش بيان خواهد شد كه حركت جوهريه نياز به چنين فاعلى ندارد .

خلاصه

١- مقومات حركت عبارت است از:

الف- وحدت منشا انتزاع و بتبع آن وحدت خود حركت .

ب- امتداد حركت در طول زمان .

ج- قابليت قسمت آن تا بى نهايت .

٢- بستر حركت مفهومى است كه قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است .

٣- مدار حركت عبارت است از محدوده معينى كه حركت در آن انجام مى گيرد .

٤- جهت حركت مفهومى است كه از كيفيت ترتب اجزاء بالقوه آن بر يكديگر انتزاع مى شود مانند اينكه از راست به چب يا بالعكس باشد .

٥- سرعت حركت از نسبت بين زمان و مسافت آن بدست مى آيد .

٦- شتاب حركت عبارت است از افزايش يا كاهش تدريجى سرعت آن و به لحاظ شتاب است كه حركت تقسيم به تند شونده و كند شونده و يكنواخت مى گردد .

٧- از مشخصات حركت نوع فاعل آن است مانند حركت ارادى و طبيعى .

٨- هر حركت محدودى مبدا و منتهايى خواهد داشت اما اگر حركتى نامتناهى باشد مبدا و منتهايى نخواهد داشت .

٩- مبدا و منتهى مفاهيمى است كه از طرف حركت انتزاع مى شود و بمنزله نقطه آغاز و پايان براى خط است و از اينروى قوه و فعل را نمى توان مبدا و منتهاى حركت دانست .

١٠- براى انتزاع مفهوم حركت كافى است كه تدريجى بودن وجود جوهر يا عرض را در نظر بگيريم و لحاظ قوه و فعل براى آن ضرورتى ندارد .

١١- مبدا و منتهى داخل در متن حركت نيست و اگر براى حركت جزء اول يا آخرى را در نظر بگيريم مى توانيم آنها را مبدا و منتهاى نسبى بشماريم .

١٢- مسافت بمنزله كانالى است كه شى ء متحرك در آن جريان مى يابد و اصطلاح معروف آن مخصوص مقوله اى است كه حركت به آن نسبت داده مى شود مانند مقوله وضع براى حركت وضعى و مقوله اين براى حركت انتقالى .

١٣- ماهيتى كه اجزاء بالقوه حركت افرادى از آن تلقى مى شود را مى توان بستر حركت دانست بر خلاف مسافت كه معمولا بر مقوله و جنس عالى اطلاق مى شود .

١٤- ممكن است موجود متحرك در جريان حركت تكامل يابد به گونه اى كه از مبدا آن ماهيتى انتزاع شود و از منتهاى آن ماهيتى ديگر و در اين صورت جنس آن دو ماهيت بستر ركت خواهد بود مانند جنس رنگ كه بستر حركت سيب از زردى به سرخى بشمار مى رود .

١٥- بعضى از فلاسفه اختلاف نوعى بين اجزاء بالقوه حركت را نيز جايز بلكه لازم دانسته اند اما بنظر مى رسد كه در چنين مواردى چندين حركت بدون فاصله زمانى انجام مى گيرد .

١٦- موضوع به اصطلاح منطقى مربوط به قضيه است و به اصطلاح معروف فلسفى مخصوص اعراض خارجيه مى باشد و حركت از آن جهت كه از عوارض تحليليه بشمار مى رود موضوعى به اين معنى نخواهد داشت و فقط مى توان براى اعراضى كه متصف به حركت مى شوند چنين موضوعى را در نظر گرفت اما اگر موضوع را بمعنايى در نظر بگيريم كه شامل منشا انتزاع عوارض تحليليه بشود براى هر حركت موضوع و متحركى به اين معنى لازم خواهد بود .

١٧- فاعل هستى بخش براى هر معلولى لازم است اما حركت وجودى مستقل از منشا انتزاعش ندارد تا فاعل هستى بخش براى آن لازم باشد .

١٨- فاعل طبيعى براى حركات عرضى لازم است ولى حركت جوهريه نيازى به چنين فاعلى ندارد.

## درس پنجاه و هفتم - تقسيمات حركت

شامل:

 مقدمه، تقسيم حركت بر اساس شتاب، تكامل متحرك در اثر حركت

### مقدمه

دانستيم كه مقومات حركت در تمام حركات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نيست تا بر اساس اختلاف آنها بتوان اقسام مختلفى را براى حركت در نظر گرفت اما مشخصات و لوازم حركت كمابيش قابل تفاوت و تنوع است و مى توان بر حسب اختلاف آنها اقسامى را براى حركت اثبات كرد مثلا اختلاف مدار در حركات انتقالى كاملا محسوس است و اشكال مختلفى كه براى آن تصور مى شود موجب تفاوت حركات مربوطه مى گردد ولى از يك سوى اختلاف مدارات انواع محصورى ندارد و از سوى ديگر نتيجه فلسفى خاصى بر اين تنوع مترتب نمى شود از اين روى تقسيم حركات بر حسب اختلاف مدارات چندان فايده اى در بر نخواهد داشت .

همچنين جهات حركات هر چند از نظر كلى قابل تقسيم به شش جهت اصلى معروف است اما اولا اين اقسام قراردادى است و ثانيا تقسيم حركات بر حسب اختلاف آنها فاقد ثمره فلسفى مى باشد نيز سرعت حركت مراتب بى شمارى دارد اما اين اختلاف مراتب تاثيرى در تحليل فلسفى آنها ندارد .

اما تقسيم حركت بر حسب اختلاف فاعلها در واقع تابع اقسام فاعل است كه در درس سى و هشتم به آنها اشاره شد و بطور كلى مى توان حركت را به دو قسم طبيعى و ارادى تقسيم كرد زيرا فاعلهاى بالقصد و بالعناية و بالرضا و بالتجلى همه فاعلهاى ارادى هستند و فاعلهاى بالجبر و بالتسخير هم حالات خاصى از آن بشمار مى روند چنانكه فاعل قسرى حالت خاصى از فاعل طبيعى محسوب مى شود .

در ميان همه ويژگيهاى حركت مهمترين چيزى كه محور بحثهاى فلسفى در اقسام حركت واقع شده بستر و مسافت حركت است ولى قبل از آنكه به اين مبحث بپردازيم سزاوار است بحث كوتاهى درباره تقسيم حركت بحسب اختلاف شتاب داشته باشيم و ضمنا مسئله تكاملى بودن حركت و رابطه آن را با شتاب مورد بررسى قرار دهيم

### تقسيم حركت بر اساس شتاب

اتومبيلى را در نظر بگيريد كه عقربه كيلومتر شمار آن تدريجا از صفر به طرف يكصد كيلومتر در ساعت بالا مى رود و مدتى روى اين شماره مى ايستد و سپس تدريجا به طرف صفر پايين مى آيد اين اتومبيل در طول مدت حركت خود از نقطه الف به نقطه ب انتقال مى يابد كه حركتى انتقالى و در بستر مكان مى باشد اما در اين جريان دو تغيير تدريجى ديگر هم مشاهده مى شود يكى تغيير سرعت از صفر به يك صد و ديگرى تغيير آن از يك صد به صفر اين تغيير نيز از نظر فلسفى مشمول تعريف حركت است و مى توان آن را نوعى حركت كيفى بشمار آورد از اين جهت كه تند شدن و كند شدن دو كيفيت ويژه حركت محسوب مى شوند كه عارض كميت سرعت آن مى گردند .

نظير همين تغيير را در انواع ديگرى از حركت مى توان در نظر گرفت و حتى يك حركت كيفى از نظر ديگرى مى تواند متصف به حركت كيفى ديگرى شود مثلا فرض كنيد كه جسم بى رنگى تدريجا سياهرنگ مى شود و مدتى به همان حالت سياهى باقى مى ماند و سپس رنگ آن تدريجا مى پرد و دوباره بى رنگ مى گردد بى شك تغيير رنگ جسم حركتى در مقوله كيف بشمار مى رود اما ممكن است درجه سياه شدن يا رنگ پريدن آن در همه اجزاء زمان يكنواخت نباشد و مثلا سرعت سياه شدن آن تدريجا افزايش يابد و سپس به همين منوال رو به كاهش برود اين تغيير سرعت تغيير ديگرى غير از اصل تغيير رنگ است و از اين روى مى توان آن را حركتى روى حركت اول تلقى كرد چنانكه مى توان حركت يك نواخت را فاقد اين تغيير دانست و آن را از نظر سرعت ثابت شمرد . بنابراين مى توان حركت را از يك ديدگاه يعنى از ديدگاه ثبات يا تغير سرعت به سه قسم تقسيم كرد:

١- حركت يك نواخت و بى شتاب و داراى سرعت ثابت .

٢- حركت تند شونده و داراى سرعت افزاينده يا داراى شتاب مثبت .

٣- حركت كند شونده و داراى سرعت كاهنده يا داراى شتاب منفى .

وجود حركت تند شونده و كند شونده و همچنين حركت يك نواخت امرى محسوس و غير قابل انكار است و حتى مى توان بعضى از مصاديق آنها مانند تغيير تدريجى افزايش و كاهش سرعت يا يكنواختى آن را در كيفيات و حالات نفسانى با علم حضورى دريافت و بدون ترديد مى توان كاهش سرعت حركت را نوعى تنزل و ضعف و نقص تدريجى براى حركت بحساب آورد و بدين ترتيب نوعى حركت تضعفى و تنزلى را اثبات كرد .

در اين جا است كه ما با اين سؤال روبرو مى شويم كه آيا وجود حركت كند شونده منافاتى با بعضى از تعاريف حركت مانند خروج تدريجى شى ء از قوه به فعل و كمال اول براى موجود بالقوه از آن جهت كه بالقوه است ندارد .

براى پاسخ به اين سؤال بايد دو جهت بحث را از يكديگر تفكيك كرد يكى تكامل حركت و ديگرى تكامل موجود متحرك .

توضيح آنكه ممكن است متحرك در طول حركت خودش همواره به كمالات جديدى دست يابد اما سرعت نايل شدن به اين كمالات متفاوت باشد يعنى در بخشى از زمان سرعت تكامل رو به افزايش و در بخشى ديگر رو به كاهش و در بخش سومى ثابت و يك نواخت باشد و يكنواختى سرعت و حتى كاهش آن منافاتى با تكامل يافتن متحرك ندارد زيرا مثلا جسمى كه آهنگ سياه شدن آن كند مى شود بالاخره در لحظه بعدى سياهتر از لحظه قبلى خواهد بود گو اينكه تغيير رنگ آن كندتر انجام مى پذيرد پس فرض اينكه حركت موجب كمال بيشترى براى موجود متحرك باشد با فرض شتاب منفى براى سرعت تكامل هم منافاتى ندارد .

اما اگر كسى ادعا كند كه هر حركتى در همان حيثيت حركت بودنش تكامل مى يابد ادعاى وى با پذيرفتن حركت يك نواخت و حركت بى شتاب سازگار نيست و روشن است كه چنين ادعائى خلاف وجدان و بداهت مى باشد و براى اثبات آن نمى توان به پاره اى از تعريفات حركت استناد كرد علاوه بر اينكه تعريفات ياد شده هم چنين ادعائى را اثبات نمى كنند زيرا حد اكثر چيزى كه از آنها مى توان استفاده كرد اين است كه موجود متحرك در اثر حركت به فعليت و كمال جديدى مى رسد و چنانكه اشاره شد تكامل يافتن متحرك منافاتى با نزولى بودن رعت حركت ندارد .

و اما اينكه آيا هر حركتى موجب تكامل متحرك مى شود يا نه مسئله ديگرى است كه اينك به بررسى آن مى پردازيم

### تكامل متحرك در اثر حركت

دانستيم كه تكاملى بودن حركت بمعناى شدت يافتن و شتاب گرفتن آن كليت ندارد و هيچكدام از تعاريف حركت هم اشعارى به اين مطلب ندارد و اما بمعناى تكامل يافتن متحرك در اثر حركت ممكن است از دو تعريف ياد شده چنين استنباطى بشود كه چون متحرك بواسطه حركت به فعليت و كمال جديدى مى رسد ضرورتا هر حركتى اشتدادى و موجب تكامل يافتن متحرك خواهد بود .

كسانى كه چنين استنباطى را كرده اند خود را با مشكل بزرگى مواجه ديده اند و آن اين است كه بسيارى از اشياء تدريجا رو به ضعف و پژمردگى و نابودى مى روند و نه تنها حركات و دگرگونيهاى تدريجى آنها بر كمالشان نمى افزايد بلكه پيوسته از كمالاتشان مى كاهد و آنها را به مرگ و نيستى نزديك مى كند چنانكه نباتات و حيوانات پس از گذراندن دوران رشد و شكوفايى وارد مرحله پيرى و ناتوانى مى شوند و حركت ذبولى و نزولى آنها آغاز مى گردد .

براى رهايى از اين مشكل به اين صورت چاره جويى كرده اند كه اينگونه حركات نزولى و انحطاطى همراه با حركات موجودات رشد يابنده ديگرى است مثلا سيبى كه در اثر كرم زدگى فاسد مى شود كرم درون آن رشد مى يابد و حركت حقيقى همان حركت تكاملى كرم است كه موجب كاهش كمالات سيب مى گردد و پژمردگى و فاسد شدن آن حركتى بالعرض مى باشد .

ولى صرف نظر از اينكه توام بودن حركت نزولى يك متحرك با حركت اشتدادى متحرك ديگر در همه موارد قابل اثبات نيست نمى توان تغيير تدريجى موجود رو به كاهش را ناديده گرفت و از آن بعنوان حركت بالعرض ياد كرد و بالاخره اين سؤال باقى مى ماند كه اين سير نزولى تدريجى در موجود كاهش يابنده از نظر فلسفى چه مفهومى دارد .

و اما اتكاء كردن بر تعريفهاى ياد شده براى نفى حركت غير تكاملى نمى تواند پاسخگوى وجود غير قابل انكار آن باشد و بفرض اينكه مفاد اين تعريفها قابل انطباق بر حركت نزولى نباشد بايد در صحت و كليت آنها ترديد كرد نه اينكه با استناد به آنها دست به توجيهات غير قابل قبولى زد ولى در عين حال مى توان براى تعريفهاى مذكور هم تفسيرى را در نظر گرفت كه مستلزم نفى حركت غير تكاملى نباشد .

توضيح آنكه همچنانكه در درس پنجاه و دوم بيان شد قوه و فعل دو مفهوم اضافى هستند كه از ملاحظه تقدم موجودى بر موجود ديگر و مشتمل بودن موجود دوم بر كل يا جزئى از موجود اول انتزاع مى شود و اين معنى به هيچ وجه مستلزم كاملتر بودن كل موجود دوم از كل موجود اول نيست همچنين حركت را كمالى مقدمى براى رسيدن به كمال اصلى انگاشتن مستلزم بقاء همه كمالات سابق در موجود لاحق نمى باشد زيرا ممكن است لازمه حركت و رسيدن به كمالى كه نتيجه آن بشمار مى رود اين باشد كه متحرك بعضى از كمالات خودش را از دست بدهد و كمالى كه در اثر حركت برايش حاصل مى شود مساوى با كمال از دست رفته و يا حتى ضعيفتر از آن باشد .

پس تطبيق تعريف ارسطو بر انواع حركت مستلزم اين نيست كه كمالى كه در اثر ركت حاصل مى شود از نظر مرتبه وجودى بر كمالى كه از دست متحرك مى رود برترى و فزونى داشته باشد و در نتيجه موجود متحرك در مقام مقايسه با وضع و موقعيت سابق لزوما كاملتر گردد . ولى اساسا تكيه بر مفهوم قوه و فعل يا مفهوم كمال در تعريف حركت لزومى ندارد زيرا اين مفاهيم كه خودشان نياز به توضيح و تفسير دارند نمى توانند ابهامى را از حركت بزدايند .

آيا براستى مى توان پذيرفت كه هر جسمى كه از مكانى به مكان ديگرى منتقل مى شود واقعا كاملتر مى گردد و به كمال جديدى برتر از كمالى كه داشته است دست مى يابد و آيا براستى مى توان اثبات كرد كه پژمردگى و سير نزولى هر نبات و حيوانى نتيجه تكامل موجود ديگرى است . ممكن است سؤال شود كه اگر حركت موجب افزايش كمال متحرك نمى شود چرا متحرك آن را انجام مى دهد و چه انگيزه اى براى انجام آن مى تواند داشته باشد .

پاسخ اين است كه اولا هر حركتى برخاسته از شعور و انگيزه متحرك نيست چنانكه در مورد حركات طبيعى و قسرى گفته شد و ثانيا موجود با شعور هم ممكن است براى رسيدن به لذتى واقعى يا خيالى حركتى را انجام دهد كه موجب از دست رفتن كمالات ارزشمندترى گردد يا به جهت غفلت از اين نتيجه قهرى و يا به جهت علاقه شديد به لذت مورد نظر و به هر حال عقلائى نبودن و حكيمانه نبودن چنين حركتى بمعناى محال بودن آن نخواهد بود .

ممكن است گفته شود كه اگر برآيند حركات جهان مثبت نباشد و نتيجه مجموع آنها حصول كمالات بيشترى براى موجودات اين جهان نباشد آفريدن چنين جهانى لغو و بيهوده خواهد بود .

پاسخ اين است كه ما بر اساس حكمت الهى ثابت مى كنيم كه آفرينش جهان عبث و بيهوده نيست و نتايج حكيمانه اى بر آن مترتب مى شود ولى لازمه مثبت بودن برآيند نتايج حركات اين نيست كه هر حركتى ضرورتا تكاملى و موجب حصول كمال بيشترى براى خود متحرك باشد .

حاصل آنكه تكامل يافتن هر متحركى در اثر حركت به اين معنى كه كمال جديد از نظر مرتبه وجودى بر كمال سابق فزونى و برترى داشته باشد دليلى ندارد و تجارب بى شمار نشان مى دهد كه نه تنها حركت يك نواخت بلكه حركت نزولى و تضعفى هم وجود دارد به اين معنى كه متحرك تدريجا كمالات موجود را از دست بدهد يا كمالاتى را واجد شود كه برتر از كمال از دست رفته نباشد و اگر بعضى از تعريفات قابل انطباق بر چنين حركاتى نباشد بايد آن را دليل بر عدم جامعيت آنها بحساب آورد و تنها تكاملى بودن هر حركت را به اين معنى مى توان پذيرفت كه موجود متحرك به يك امر وجودى دست مى يابد كه قبلا فاقد شخص آن بوده است هر چند قبلا شخص ديگرى مماثل و يا كاملتر از آن را داشته است چنانكه نظير آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد .

خلاصه

١- حركت را مى توان بر اساس اختلاف انواع فاعل به دو نوع طبيعى و ارادى تقسيم كرد .

٢- مهمترين محور تقسيم حركت بستر و مسافت آن است .

٣- حركت را مى توان از نظر تغير يا ثابت بودن سرعت به سه قسم تقسيم كرد الف حركت يك نواخت و بى شتاب .

ب- حركت تند شونده و داراى سرعت افزاينده .

ج- حركت كند شونده و داراى سرعت كاهنده .

٤- تغير تدريجى سرعت حركت را مى توان حركت ديگرى روى حركت اول تلقى كرد كه مبدا آن درجه خاصى از سرعت و منتهاى آن درجه ديگرى از آن و بستر حركت خود سرعت مى باشد .

٥- اين اقسام سه گانه را با علم حضورى در مورد كيفيات نفسانى مى توان دريافت و در ساير اشياء به كمك حس مى توان اثبات كرد .

٦- تكاملى دانستن هر حركت به اين معنى كه خود حركت از حيثيت حركت بودنش شدت و شتاب يابد مستلزم انكار حركات يك نواخت و كند شونده است .

٧- حركت يك نواخت و كند شونده منافاتى با تكامل متحرك ندارد چنانكه وقتى آهنگ سياه شدن جسمى كند هم مى شود بالاخره بر سياهى آن افزوده مى گردد .

٨- هيچيك از تعاريف حركت منافاتى با وجود حركت يك نواخت و كند شونده ندارد زيرا حد اكثر چيزى كه از آنها استفاده مى شود حصول كمال و فعليت جديد براى متحرك است و اين معنى در حركات يك نواخت و كند شونده هم حاصل است .

٩- اما ممكن است از بعضى از تعاريف حركت چنين استنباط شود كه متحرك بايد در اثر حركت كاملتر شود بطورى كه موقعيت آن بعد از حركت بر موقعيت آن قبل از حركت برترى داشته باشد .

١٠- بر اساس اين استنباط حركت نزولى حركتى بالعرض و نتيجه حركت تكاملى موجود ديگر شمرده شده است .

١١- اولا توام بودن هر حركت نزولى با حركت تكاملى موجود ديگر قابل اثبات نيست .

١٢- ثانيا تكاملى بودن حركت ديگر موجب نفى حقيقت حركت از سير نزولى نمى شود و اين سؤال باقى مى ماند كه سير نزولى از نظر فلسفى چه مفهومى دارد .

١٣- تكيه كردن بر بعضى از تعريفها براى نفى حركت غير تكاملى موجه نيست و بفرض اينكه تعاريف مزبور شامل حركت نزولى نشود بايد صحت آنها را مورد ترديد قرار داد .

١٤- براى تعاريف ياد شده مى توان تفسيرى را در نظر گرفت كه مستلزم نفى حركت غير تكاملى نباشد به اين صورت كه لازمه حركت رسيدن متحرك به فعليت جديدى است هر چند ملازم با از دست رفتن فعليت مساوى يا كاملترى باشد نيز كمال بودن حركت و نتيجه آن منافاتى با از دست رفتن كمال مساوى يا برترى ندارد .

١٥- ولى اساسا تكيه بر مفهوم قوه و فعل يا مفهوم كمال در تعريف حركت لزومى ندارد و بهترين تعريف آن همان تغير تدريجى است .

١٦- هر حركتى برخاسته از شعور و انگيزه نيست تا گفته شود كه اگر متحرك تكامل نيابد انگيزه اى براى حركت نخواهد داشت .

١٧- حتى موجود با شعور و با انگيزه هم ممكن است حركتى را به انگيزه لذتى انجام دهد كه مستلزم از دست دادن كمال ارزشمندترى باشد .

١٨- بر اساس حكمت الهى مى توان اثبات كرد كه مجموعا حركات جهان به كمالات ارزنده ترى مى انجامد اما معناى آن تكامل يافتن هر متحرك در اثر حركت نيست .

١٩- تكاملى بودن هر حركت را تنها به اين معنى مى توان پذيرفت كه در هر حركتى شخص كمال امر وجودى جديدى تحقق مى يابد هر چند مساوى با شخص كمال سابق و يا پست تر از آن باشد .

٢٠- شبهه تكاملى بودن هر حركت در اثر تفسير نا درست براى رابطه قوه و فعل نشات گرفته است.

## درس پنجاه و هشتم - حركت در اعراض

شامل:

 مقدمه، حركت مكانى، حركت وضعى، حركت كيفى، حركت كمى

### مقدمه

حركاتى كه عموم مردم مى شناسند حركات مكانى و وضعى است مانند حركت انتقالى زمين به دور خورشيد و حركت وضعى آن حول محور خودش اما فلاسفه مفهوم حركت را به هر گونه تغيير تدريجى توسعه داده و دو نوع ديگر از حركت را اثبات كرده اند يكى حركت كيفى مانند تغيير تدريجى حالات و كيفيات نفسانى و رنگ و شكل اجسام و ديگرى حركت كمى مانند اينكه درخت تدريجا رشد مى يابد و بر مقدارش افزوده مى شود و بدين ترتيب حركت را بر حسب مقوله اى كه به آن نسبت داده مى شود به چهار قسم تقسيم كرده اند كه همگى آنها به مقولات عرضى نسبت داده مى شوند حركت مكانى حركت وضعى حركت كيفى حركت كمى .

فلاسفه پيشين حركت در جوهر را جايز نمى دانسته اند و تنها از بعضى از فلاسفه يونان باستان سخنانى نقل شده كه قابل تطبيق بر حركت در جوهر مى باشد در ميان فلاسفه اسلامى مرحوم صدر المتالهين حركت در جوهر را تصحيح و دلايل متعددى بر وجود آن اقامه كرد و از زمان وى مسئله حركت جوهريه در ميان فلاسفه اسلامى شهرت يافت .

ما در اينجا نخست به بررسى اقسام چهارگانه حركت عرضى مى پردازيم و سپس حركت جوهريه را بصورت مستقلى مورد بحث قرار خواهيم داد.

### حركت مكانى

چنانكه اشاره شد محسوسترين انواع حركت حركت مكانى است كه بستر آن مكان اجسام مى باشد و فلاسفه مقوله اين را بعنوان مسافت آن معرفى كرده اند ولى همچنانكه قبلا گفته شد مقوله اين مانند ديگر مقولات نسبى ماهيت نوعى يا جنسى نيست بلكه مفهومى است اضافى و نسبى كه از نسبت شى ء به مكان انتزاع مى شود و خود مكان هم از عوارض تحليليه اجسام است و مابازاء عينى ندارد و در واقع مكان هر چيزى جزئى از حجم كل جهان مادى است كه جداگانه در نظر گرفته مى شود

نه اينكه وجود منحازى داشته باشد . به هر حال حركت مكانى يا ارادى است مانند اينكه انسان به اراده خودش از جايى به جاى ديگر منتقل شود و يا غير ارادى است مانند حركات مكانى اجسام بى جان حركت غير ارادى به نوبه خود به حركت طبيعى و قسرى منقسم مى گردد زيرا يا مقتضاى طبيعت شى ء است و يا در اثر نيروى قاسرى پديد مى آيد .

اما حركت ارادى كه مستند به نفس اراده كننده مى باشد در واقع فعلى است تسخيرى كه بدون واسطه از نفس سر نمى زند بلكه نفس حيوان و انسان يك عامل طبيعى را براى تحريك بدن يا جسم ديگرى بكار مى گيرد پس فاعل قريب و بى واسطه حركت ارادى هم طبيعت است .

از سوى ديگر حركت قسرى هم خواه مستند به قاسر باشد چنانكه ما آن را تاييد كرديم و خواه مستند به مقسور آنچنانكه اكثر فلاسفه قائل شده اند بالاخره از طبيعت جسم صادر مى شود پس هر حركتى مستند به طبيعت مى باشد و بر اين اساس طبيعت به عنوان مبدا فاعلى براى حركت اجسام معرفى شده است به ديگر سخن هر حركتى مبدا ميلى دارد كه يا از خواص طبيعت جسم است و يا به واسطه تاثير طبيعت ديگرى در آن پديد مى آيد .

فلاسفه پيشين براى مبدا ميل در اجسام متحرك بياناتى داشته اند كه در درس سى و هشتم به بعضى از آنها اشاره شد ولى اين بيانات مبتنى بر فرضيه هاى علوم طبيعى سابق بوده و با نظريات علمى جديد وفق نمى دهد اما بطور كلى مى توان گفت كه حركت اجسام از دو حال خارج نيست يا مقتضاى طبيعت موجود متحرك است و در اين صورت تا مانعى براى آن پديد نيايد ادامه مى يابد و يا ذات موجود متحرك اقتضائى براى حركت ندارد بلكه در اثر عامل خارجى تحقق مى يابد و اگر آن عامل خارجى هم ذاتا اقتضائى نسبت به حركت نداشته باشد عامل ديگرى خواهد داشت و سرانجام به يك عامل مادى منتهى خواهد شد كه ذاتا اقتضاى حركت داشته باشد اين عامل قابل انطباق بر چيزى است كه در فيزيك جديد بنام انرژى ناميده مى شود و انتقال انرژى به اجسام است كه موجب حركت آنها مى گردد ولى بايد توجه داشت كه اعتبار اين تطبيق هم در گرو اعتبار نظريه علمى مربوط است اما وجود عامل طبيعى كه ذاتا اقتضاى حركت داشته باشد نظريه اى است فلسفى كه صحت و سقم نظريات علمى تغييرى در آن پديد نمى آورد

### حركت وضعى

تقريبا همه آنچه درباره حركت مكانى گفته شد درباره حركت وضعى هم جارى است و اساسا مى توان حركت وضعى را به حركت مكانى باز گرداند زيرا هر چند در حركت وضعى مكان كل جسم تغييرى نمى يابد ولى اجزاء جسم متحرك تدريجا جابجا مى شوند و مثلا جزئى كه در سمت راست واقع شده به سمت چپ مى رود يا جزئى كه در بالا واقع شده به پائين مى آيد .

سخن درباره مقوله بودن وضع هم نظير مقوله اين است و تقسيم حركت وضعى به ارادى و غير ارادى هم نظير تقسيم حركت مكانى به اين اقسام مى باشد . نكته قابل توجه اين است كه فلاسفه حركت دورى را مقتضاى طبيعت نمى دانند و نظير آن در فيزيك جديد گفته مى شود كه حركت در غير خط مستقيم برآيند چند نيرو مى باشد و قضاوت نهائى در اين گونه مسائل به عهده علوم تجربى است

### حركت كيفى

سومين مقوله اى كه حركت در آن اثبات شده مقوله كيف است كه با توجه به انواع آن مى توان اقسام جزئى ترى را براى حركت كيفى در نظر گرفت مانند حركت در كيف نفسانى و حركت در كيفيات محسوسه و حركت در كيفيات مخصوص به كميات و حركت در كيف استعدادى .

اما حركت در كيف نفسانى از قطعى ترين اقسام حركت كيفى بلكه يقينى ترين نوع حركت است زيرا با علم حضورى خطا ناپذير درك مى شود مثلا هر كسى در درون خود مى يابد كه نسبت به چيزى يا شخصى علاقه و محبت پيدا مى كند و تدريجا علاقه اش شدت مى يابد يا نسبت به چيزى يا كسى كراهت و نفرت پيدا مى كند و تدريجا كراهتش شدت مى يابد و يا بر عكس حالت غضب و عصبانيت شديدى پيدا مى كند و تدريجا رو به كاهش مى نهد يا حالت انبساط و شادى شديدى پيدا مى كند و تدريجا از بين مى رود اين تغييرات تدريجى از ديدگاه فلسفى حركت شمرده مى شود .

نظير اين حركات را در كيفيات محسوسه مانند رنگها مى توان در نظر گرفت ولى مى دانيم كه حقيقت رنگ و كيفيت شدت و ضعف يافتن آن هنوز هم در ميان فيزيكدانان محل بحث و گفتگو است و از اين جهت وجود اين قسم از حركت كيفى به اندازه قسم سابق يقينى نخواهد بود .

قسم سوم از حركت كيفى حركت در اشكال است چنانكه اگر دو سر نخى را كه در امتداد خط مستقيم قرار گرفته است تدريجا بهم نزديك كنيم به گونه اى كه بحالت انحناء در آيد در اينجا سطح مستوى و خط مستقيم آن اگر داراى خط بالفعلى باشد تدريجا بصورت منحنى در مى آيد ولى اگر اين تبديل شدن واقعا تدريجى باشد تابع حركت وضعى خود نخ يا حركت مكانى اجزاء آن خواهد بود .

يكى ديگر از مصاديق اين نوع از حركت كيفى را مى توان تند شدن و كند شدن هر حركتى دانست از اين جهت كه كيفيتى مخصوص به كميت سرعت آن است چنانكه در درس قبلى توضيح داده شد .

قسم چهارم از حركت كيفى حركت در كيفيت استعدادى و شدت و ضعف يافتن تدريجى آن است اما در درس چهل و هشتم روشن شد كه مفهوم استعداد از قبيل مفاهيم انتزاعى است كه از كم و زياد شدن شرايط تحقق يك پديده انتزاع مى شود بنابراين در صورتى كه تحقق شرايط واقعا تدريجى باشد مى توان حركت در كيف استعدادى را مفهومى منتزع از چند حركت تلقى كرد چنانكه اگر فرض شود كه تحقق پديده اى تنها منوط به يك شرط باشد و شرط مزبور هم واقعا بصورت تدريجى حاصل گردد مى توان حركت در كيف استعدادى را در چنين موردى مفهومى منتزع از حركت همان شرط بحساب آورد

### حركت كمى

حركت در مقوله كميت يا در كميت منفصل و عدد فرض مى شود و يا در كميت متصل و مقدار جسم متحرك اما عدد علاوه بر اينكه وجود حقيقى ندارد تغيير تدريجى هم براى آن معنى ندارد زيرا تغيير در عدد تنها بوسيله افزايش و كاهش واحد يا واحدهايى حاصل مى شود و اين افزايش و كاهش بصورت دفعى پديد مى آيد هر چند احيانا متوقف بر مقدمات تدريجى و حركات مكانى باشد .

و اما حركت در كميت متصل اگر در خط فرض شود تغيرات آن تابع تغيرات سطح است و تغير سطح هم به نوبه خود تابع تغير حجم مى باشد و تا حجم چيزى افزايش يا كاهش نيابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزايش و كاهش نمى يابد .

اما افزايش حجم يا در اثر ضميمه شده جسم ديگرى حاصل مى شود و يا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنين كاهش حجم جسم يا در اثر جدا شدن بخشى از آن روى مى دهد و يا در اثر فشردگى اجزاء موجود در آن اما تغييرى كه در اثر تجزيه و تركيب و اتصال و انفصال حاصل مى شود معمولا تغييرى دفعى است هر چند مقدمات آن تدريجا تحقق يابد ولى مى توان موردى را براى تجزيه و تركيب تدريجى در نظر گرفتv به اين صورت كه مثلا دو مايعى را كه هر كدام على الفرض داراى وحدت شخصى حقيقى باشند تدريجا روى هم بريزيم به طورى كه تدريجا با يكديگر ممزوج شده بصورت مايع واحد شخصى ديگر در آيد اما با توجه به اينكه هر مايعى مركب از ملكولهاى بى شمارى است اثبات وحدت شخصى براى هر يك از دو مايع مفروض و همچنين براى مجموع مركب از آنها بسيار دشوار است و در حقيقت اينگونه تجزيه و تركيبها مجموعه اى از اتصالات و انفصالات آنى است كه به دنبال حركت مكانى اجزاء پديد مى آيد .

اما افزايش و كاهش حجم جسم در اثر گسترش يا فشردگى اجزاء آن در واقع تعبير ديگرى از حركات مكانى و وضعى ملكولها و اتمهاى آن است مثلا هنگامى كه آب به جوش مى آيد و تبديل به بخار مى شود بر حجم آن افزوده مى گردد ولى اين افزايش حجم بر حسب آنچه فيزيكدانان اثبات كرده اند چيزى جز دور شدن ملكولهاى آب از يكديگر نيست و همچنين تبديل شدن بخار به آب و گاز به مايع هم چيزى جز نزديك شدن آنها به يكديگر نمى باشد .

از اين روى مصداق روشن حركت كمى را رشد گياهان و جانوران دانسته اند كه هر چند با ضميمه شدن اجسام ديگرى مانند آب و مواد غذائى حاصل مى شود ولى على الفرض هر كدام داراى صورت نوعيه واحدى هستند كه مقدار آن تدريجا افزايش مى يابد .

اما بنظر مى رسد كه اثبات حركت كمى حقيقى در اين گونه موارد هم مشكل است زيرا بدون شك رشد نباتى در اثر انضمام مواد خارجى است كه از خارج با حركت مكانى به درون آنها منتقل مى شود و اتصال و انفصال اجزاء آنها بصورت دفعى پديد مى آيد چنانكه دو جسمى كه به طرف يكديگر حركت مى كنند يا يكى از آنها بسوى ديگرى مى رود گر چه تدريجا بهم نزديك مى شوند اما اتصال آنها در يك آن و بدون فاصله زمانى انجام مى پذيرد و بعد از آنكه اجزاء جديد در جاى خود قرار گرفتند هر چند فعل و انفعالات شيميايى و فيزيولوژيكى آنها تدريجا انجام مى گيرد اما دليلى وجود ندارد كه صورت نوعيه درخت يا حيوان هم تدريجا گسترش يابد تا اينكه جزء جديد را فرا گيرد و جاى چنين احتمالى هست كه تبديل كميت سابق به كميت جديد بصورت دفعى و از قبيل كون و فساد باشد نه بصورت تدريجى و از قبيل حركت در كميت .

حاصل آنكه اثبات حركت در كيميت بمراتب مشكلتر از ساير اقسام حركت مى باشد و چنين احتمالى وجود دارد كه آنچه حركت در كميت ناميده مى شود در واقع مجموعه اى از حركات مكانى و اتصالات و انفصالات آنى يا كون و فسادهاى دفعى باشد .

خلاصه

١- حركت مكانى محسوسترين انواع حركت است و فلاسفه مقوله اين را مسافت آن دانسته اند ولى بايد توجه داشت كه مفهوم اين مانند ديگر مفاهيم نسبى از قبيل مفاهيم ماهوى نيست همچنين مكان از عوارض تحليليه وجود جسم بشمار مى رود .

٢- حركت مكانى را مى توان به ارادى و غير ارادى و حركت غير ارادى را به طبيعى و قسرى تقسيم كرد ولى فلاسفه فاعل قريب در همه اين اقسام را طبيعت دانسته اند .

٣- بطور كلى مى توان گفت يا اينكه حركت مقتضاى ذات موجود متحرك است و يا در اثر عامل خارجى پديد مى آيد و ناچار به عاملى منتهى مى شود كه ذاتا اقتضاى حركت را داشته باشد و مى توان انرژى را مصداق اين عامل بحساب آورد .

٤- حركت وضعى در واقع همان حركت مكانى اجزاء متحرك و جابجا شدن آنها است و از اين روى همه احكام حركت مكانى را خواهد داشت .

٥- فلاسفه حركت دورى را مقتضاى طبيعت نمى دانند نيز فيزيكدانان حركت در غير خط مستقيم را برآيند چند نيرو مى شمارند .

٦- حركت كيفى را مى توان بر حسب اقسام كيفيت به چهار قسم جزئى تقسيم كرد .

٧- حركت در كيف نفسانى قطعى ترين انواع حركت بشمار مى رود زيرا با علم حضورى درك مى شود .

٨- حركت در كيفيات محسوسه نيازمند به براهين تجربى است .

٩- حركت در شكلهاى هندسى و كيفيت خط و سطح و حجم تابع حركت وضعى و مكانى اجسام است .

١٠- تند شدن و كند شدن حركات را مى توان نوعى حركت در كيفيت مخصوص به كميت تلقى كرد از اين نظر كه به كميت سرعت نسبت داده مى شود .

١١- حركت در كيف استعدادى حركتى حقيقى نيست زيرا مابازاء عينى ندارد ولى در صورتى كه منشا انتزاع آن واقعا تدريجى التحقق باشد مى توان حركت در كيف استعدادى را تعبيرى از حصول تدريجى آن بحساب آورد .

١٢- تغيرات عدد دفعى است و حركت در آنها معنى ندارد .

١٣- تغيرات خطوط و سطوح تابع تغيرات حجم مى باشد .

١٤- اگر تغير حجم در اثر تجزيه و تركيب حاصل شود در واقع دفعى خواهد بود گر چه بنظر سطحى امرى تدريجى تلقى گردد .

١٥- اگر تغير حجم در اثر گسترش و فشردگى اجزاء و بدون انضمام جزء يا انفكاك جزئى حاصل شود منوط به حركت مكانى اجزاء خواهد بود .

١٦- فلاسفه مصداق روشن حركت كمى را رشد گياهان و جانوران دانسته اند كه بعد از حركت مكانى اجزاء جديد و تحولات كيفى آنها حاصل مى گردد اما اثبات اينكه صورت نوعيه تدريجا گسترش كمى مى يابد در گرو برهان است.

## درس پنجاه و نهم - حركت در جوهر

شامل:

 مقدمه، شبهه منكرين حركت در جوهر، حل شبهه، دلايل وجود حركت در جوهر

### مقدمه

چنانكه اشاره شد فلاسفه پيشين اعم از مشائى و اشراقى حركت را ويژه اعراض مى دانسته اند و نه تنها حركت در جوهر را اثبات نمى كرده اند بلكه آن را امرى محال مى پنداشته اند از فلاسفه يونان باستان هم كسى را نيافته ايم كه صريحا حركت در جوهر را مطرح و آن را اثبات كرده باشد

تنها از هراكليتوس سخنانى نقل شده كه قابل تطبيق بر حركت جوهريه است و حد اكثر به كسانى از فلاسفه و متكلمين اسلامى و غير اسلامى كه قائل به آفرينش مستمر و نو به نو بوده اند نيز مى توان گرايش به حركت جوهريه را نسبت داد اما كسى كه صريحا اين مسئله را عنوان كرد و بر خلاف فيلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پاى فشرد فيلسوف عظيم اسلامى صدر المتالهين شيرازى بود .

ما در اينجا نخست به بيان شبهه منكرين حركت در جوهر و حل آن مى پردازيم سپس نظريه صدر المتالهين و دلايلى را كه وى براى اثبات آن اقامه كرده است بيان مى كنيم

### شبهه منكرين حركت در جوهر

سخنان كسانى كه حركت در جوهر را محال مى پنداشته اند بر اين محور دور مى زند كه يكى از لوازم بلكه مقومات هر حركتى وجود متحرك و به اصطلاح موضوع حركت است چنانكه وقتى مى گوييم كره زمين به دور خودش و به دور خورشيد مى چرخد يا سيب از سبزى به زردى و سرخى تحول مى يابد يا نهال درخت و نوزاد حيوان و انسان رشد و نمو مى كند در همه اين موارد ذات ثابتى داريم كه صفات و حالات آن تدريجا دگرگون مى شود اما اگر بگوييم خود ذات هم ثباتى ندارد و همانگونه كه صفات و اعراض آن دگرگون مى شوند جوهر آن هم تحول مى يابد اين دگرگونى را به چه چيزى نسبت بدهيم و به ديگر سخن حركت در جوهر حركتى بى متحرك و صفتى بى موصوف خواهد بود و چنين چيزى معقول نيست

### حل شبهه

خاستگاه اين شبهه نارسايى تحليلى است كه درباره حركت انجام داده اند و در نتيجه بعضى مانند شيخ اشراق آگاهانه و بعضى ديگر ناخود آگاه آن را از اعراض خارجيه بشمار آورده اند و از اين روى براى آن موضوع و موصوف عينى مستقلى را لازم دانسته اند كه در جريان حركت باقى و ثابت باشد و حركت و دگرگونى بعنوان عرض و صفتى به آن نسبت داده شود .

اما همچنانكه قبلا روشن شد حركت همان سيلان وجود جوهر و عرض است نه عرضى در كنار ساير اعراض و به ديگر سخن مفهوم حركت از قبيل مفاهيم ماهوى نيست بلكه از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است و بعبارت سوم حركت از عوارض تحليليه وجود است نه از اعراض خارجيه موجودات و چنين مفهومى نياز به موضوع به معنايى كه براى اعراض اثبات مى شود ندارد و تنها مى توان منشا انتزاع آن را كه همان وجود سيال جوهرى يا عرضى است موضوع آن بشمار آورد به معنايى كه موضوع به عوارض تحليليه نسبت داده مى شود يعنى موضوعى كه وجود خارجى آن عين عارض است و انفكاك بين آنها جز در ظرف تحليل ذهن محال است .

بنابراين هنگامى كه مى گوييم جوهرى دگرگون مى شود مانند آن است كه بگوئيم رنگ سيب و نه خود سيب تغيير مى يابد و روشن است كه در جريان تحول رنگ رنگ ثابتى وجود ندارد كه تحول به آن نسبت داده شود و حتى موضوع مستقلى كه به حركات عرضى نسبت داده مى شود به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حركت بودن و از اين روى اگر اعراض مورد حركت ساكن هم باشند نيازمند به موضوع خواهند بود چنانكه رنگ سيب خواه ثابت باشد و خواه در حال تغيير نيازمند به خود سيب مى باشد .

حاصل آنكه حركت و ثبات دو وصف تحليلى براى وجود سيال و ثابت هستند و چنين اوصافى نياز به موصوف عينى مستقل از وصف ندارند و همچنانكه وصف ثبات عرضى نيست كه در خارج عارض موجودى شود به گونه اى كه صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد وصف حركت هم عرضى خارجى نيست كه بر وجود خاصى عارض شود به گونه اى كه صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حركت باشد و به تعبير اصطلاحى عوارض تحليليه نيازى به موضوع مستقلى ندارند بلكه وجود آنها عين وجود معروضشان مى باشد .

شايسته است در اينجا به نكته ظريفى اشاره كنيم كه بنا بر اصالت وجود بايد حركت را بعنوان عارض تحليلى به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهيت جوهر يا عرض نسبتى بالعرض مى باشد

### دلايل وجود حركت در جوهر

مرحوم صدر المتالهين براى اثبات حركت جوهريه به سه صورت استدلال كرده است:

١- نخستين دليل وى بر حركت جوهريه از دو مقدمه تشكيل مى شود يكى آنكه تحولات عرضى معلول طبيعت جوهرى آنها است و مقدمه دوم آنكه علت طبيعى حركت بايد متحرك باشد نتيجه آنكه جوهرى كه علت براى حركات عرضى بشمار مى رود بايد متحرك باشد .

اما مقدمه اول همان اصل معروفى است كه در درس قبلى به آن اشاره شد يعنى فاعل قريب و بى واسطه همه حركات طبيعت است و هيچ حركتى را مستقيما نمى توان به فاعل مجرد نسبت داد .

و اما مقدمه دوم به اين صورت قابل توضيح و تبيين است كه اگر علت قريب و بى واسطه معلول امر ثابتى باشد نتيجه آن هم امر ثابتى خواهد بود و براى تقريب به ذهن مى توان از اين مثال بهره گرفت كه اگر چراغى در مكانى ثابت باشد نورى كه از آن مى تابد تا شعاع خاصى را روشن مى كند اما اگر چراغ حركت كند روشنايى آن هم تدريجا گسترش مى يابد و به پيش مى رود پس جريان اعراض متحرك كه در گستره زمان پيش مى روند نشانه اين است كه علت آنها همراه خود آنها جريان دارد .

ممكن است سؤال شود كه اگر طبيعت جوهرى ذاتا متحرك است پس چرا گاهى معلولات آن كه همان اعراض باشند ساكن و بى تحرك هستند و چرا نمى توان سكون اعراض را دليل بر سكون طبيعت جوهرى دانست .

از اين سؤال به اين صورت مى توان پاسخ داد كه طبيعت جوهرى علت تامه حركت نيست بلكه تاثير آن منوط به شرايط خاصى است كه با فراهم آمدن آنها حركات عرضى هم تحقق مى يابد و حركت فعلى است كه نيازمند به فاعل طبيعى مى باشد هر چند فاعل آن علت تامه براى انجام آن نباشد بر خلاف سكون كه امرى عدمى عدم ملكه حركت است و نمى توان آن را فعلى نيازمند به فاعل بحساب آورد .

از سوى ديگر ممكن است سؤال شود كه قائلين به حركت جوهريه هم ناچارند حركت در جوهر را به فاعل مجردى نسبت دهند كه ثابت و غير قابل تغير و حركت است پس چرا استناد حركات عرضى را به جوهر ثابت صحيح نمى دانند .

پاسخ اين است كه حركت جوهريه عين وجود جوهر است و تنها نيازمند به فاعل الهى و هستى بخش مى باشد و ايجاد جوهر عينا همان ايجاد حركت جوهرى است ولى ايجاد جوهر عين ايجاد اعراض و حركات عرضى نيست و به همين جهت است كه به طبيعت جوهرى نسبت داده مى شود و فعلى براى آن بشمار مى رود و چنين فعلى است كه احتياج به فاعل طبيعى دارد و تغير آن نشانه تغير فاعل مى باشد .

اما درباره اين دليل اشكال دقيق ديگرى را مى توان مطرح كرد كه پاسخ به آن به آسانى پاسخ به دو اشكال قبلى نيست و آن اين است كه حركت همچنانكه خود صدر المتالهين تبيين فرموده است مابازاء عينى مستقلى از منشا انتزاعش يعنى وجود سيال جوهرى يا عرضى ندارد پس حركت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض عين وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر يا عرض مى باشد بنابراين چه مانعى دارد كه وجود سيال عرض را مستقيما به فاعل الهى و ماوراء طبيعى نسبت دهيم و نقش جوهر را در تحقق آن نظير نقش ماده براى تحقق صورت بحساب آوريم نه بعنوان علت فاعلى و اگر چنين فرضى صحيح باشد ديگر از راه فاعليت جوهر براى اعراض و حركات آنها نمى توان براى اثبات حركت در جوهر استدلال كرد و در واقع بازگشت اين اشكال به ترديد در مقدمه اول است ولى به هر حال اين دليل دست كم بعنوان يك بيان جدلى براى كسانى كه فاعليت طبيعت جوهرى را براى اعراض و حركات آنها پذيرفته اند نافع خواهد بود .

٢- دليل دوم نيز از دو مقدمه تشكيل مى شود يكى آنكه اعراض وجود مستقلى از موضوعاتشان ندارند بلكه در واقع از شؤون وجود جوهر مى باشند و مقدمه دوم آنكه هر گونه تغيرى كه در شؤون يك موجودى روى دهد تغيرى براى خود آن و نشانه اى از تغير درونى و ذاتى آن بشمار مى رود نتيجه آنكه حركات عرضى نشانه هايى از تغير وجود جوهرى است .

صدر المتالهين در توضيح اين دليل مى گويد هر موجود جسمانى وجود واحدى دارد كه خود بخود متشخص و متعين است چنانكه در درس بيست و پنجم بيان شد و اعراض هر موجودى نمودها يا پرتوهايى از وجود آن هستند كه مى توان آنها را علامات تشخص آن بشمار آورد و نه علت تشخص آن بنابراين دگرگونى اين علامات نشانه دگرگونى صاحب علامت مى باشد پس حركت اعراض نشانه اى از حركت وجود جوهرى خواهد بود .

در اين دليل چنانكه ملاحظه مى شود بر معلول بودن حركات عرضى نسبت به طبيعت جوهرى تكيه نشده بلكه اعراض بعنوان نمودها و شؤون وجود جوهر معرفى شده اند و اين مطلب در مورد كميتهاى متصل قابل قبول است زيرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانى چيزى جز چهره هايى از آن نمى باشد چنانكه در درس چهل و هفتم توضيح داده شد و مى توان آن را در مورد كيفيتهاى مخصوص به كميات مانند اشكال هندسى نيز جارى دانست

اما مقولات نسبى چنانكه بارها گفته شده مفاهيم انتزاعى است و تنها منشا انتزاع بعضى از آنها مانند زمان و مكان را مى توان از شؤون وجود جوهر بشمار آورد كه بازگشت آنها هم به كميات متصل است و اما كيفياتى از قبيل كيفيات نفسانى كه بمعناى دقيق كلمه اعراض خارجيه مى باشند هر چند به يك معنى نمودها و جلوه هايى از نفس بشمار مى روند ولى وجود آنها عين وجود نفس نيست بلكه نوعى اتحاد و نه وحدت ميان آنها با نفس برقرار است و از اين روى جريان اين دليل در چنين اعراضى دشوار است .

٣- سومين دليل صدر المتالهين بر وجود حركت در جوهر دليلى است كه از شناختن حقيقت زمان بعنوان بعدى سيال و گذرا از ابعاد موجودات مادى بدست مى آيد و شكل منطقى آن اين است هر موجود مادى زمانمند و داراى بعد زمانى است و هر موجودى كه داراى بعد زمانى باشد تدريجى الوجود مى باشد نتيجه آنكه وجود جوهر مادى تدريجى يعنى داراى ركت خواهد بود .

اما مقدمه اول در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بيان آن اين است كه زمان امتدادى است گذرا از موجودات جسمانى نه ظرف مستقلى از آنها كه در آن گنجانيده شوند و اگر پديده هاى مادى داراى چنين امتداد گذرايى نبودند قابل اندازه گيرى با مقياسهاى زمانى مانند ساعت و روز و ماه و سال نمى بودند

چنانكه اگر داراى امتدادهاى مكانى و مقادير هندسى نبودند با مقياسهاى طول و سطح و حجم اندازه گيرى نمى شدند و اساسا اندازه گيرى شدن هر چيزى با مقياس خاصى نشانه سنخيت بين آنها است و از اين روى هرگز نمى توان وزن چيزى را با مقياس طول يا بر عكس طول چيزى را با مقياس وزن سنجيد و به همين دليل است كه مجردات تام داراى عمر زمانى نيستند و نمى توان آنها را زمانا مقدم بر حادثه اى يا مؤخر از آن دانست زيرا وجود ثابت آنها سنخيتى با امتداد گذرا و نو شونده زمان ندارد .

و اما مقدمه دوم با اين بيان قابل توضيح است كه زمان امرى است گذرا كه اجزاء بالقوه آن متواليا بوجود مى آيند و تا جزئى نگذرد جزء ديگرى از آن تحقق نمى يابد در عين حال كه مجموع اجزاء بالقوه اش وجود واحدى دارند با توجه به حقيقت زمان به آسانى مى توان دريافت كه هر موجودى كه در ذات خودش چنين امتدادى را داشته باشد وجودى تدريجى الحصول و داراى اجزائى گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانى آن قابل تقسيم به اجزاء بالقوه متوالى خواهد بود كه هيچگاه دو جزء زمانى آن با يكديگر جمع نمى شوند و تا يكى از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء ديگرى از آن بوجود نمى آيد .

با توجه به اين دو مقدمه نتيجه گرفته مى شود كه وجود جوهر جسمانى وجودى تدريجى و گذرا و نو شونده است و همين است معناى حركت در جوهر .

صدر المتالهين در توضيح اين دليل مى گويد همچنانكه جوهر مادى داراى مقادير هندسى و ابعاد مكانى است همچنين داراى كميت متصل ديگرى بنام زمان است كه بعد چهارم آنرا تشكيل مى دهد و همانگونه كه امتدادهاى دفعى الحصول آن اوصاف ذاتى وجودش بشمار مى روند و وجود منحازى از وجود جوهر مادى ندارند

همچنين امتداد تدريجى الحصول آن وصفى ذاتى و انفكاك ناپذير براى آن است و همانگونه كه هويت شخصى هيچ جوهر جسمانى بدون ابعاد هندسى تحقق نمى يابد بدون بعد زمانى هم تحقق نمى پذيرد و نمى توان هيچ موجود جسمانى را فرض كرد كه ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتيجه نسبت آن به همه زمانها يكسان باشد پس زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانى است و لازمه اش اين است كه وجود هر جوهر جسمانى تدريجى الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متواليا و نو بنو بوجود بيايند .

اين دليل متقن ترين دلايل حركت جوهريه است و هيچ اشكالى درباره آن بنظر نمى رسد .

خلاصه

١- منكرين حركت در جوهر استدلال كرده اند كه وجود موضوع ثابت براى هر حركتى لازم است ولى براى حركت در جوهر چنين موضوعى را نمى توان در نظر گرفت .

٢- پاسخ اين است كه موضوع به معنايى كه در مورد اعراض بكار مى رود مخصوص وجود عرض مى باشد و چنين موضوعى براى حركت لازم نيست زيرا حركت از قبيل اعراض خارجيه نمى باشد .

٣- حركت از عوارض تحليليه وجود است و بالعرض به ماهيت جوهر يا اعراض نسبت داده مى شود .

٤- نخستين دليل بر وجود حركت در جوهر اين است كه دگرگونيهاى اعراض معلول طبيعت جوهرى آنها است و فاعل طبيعى اين دگرگونيها بايد مانند خود آنها متغير باشد پس طبيعت جوهرى كه فاعل طبيعى براى حركات عرضى بشمار مى رود بايد متحرك باشد .

٥- طبيعت جوهرى علت تامه براى حركات عرضى نيست و به همين جهت است كه هميشه همه اعراض در حال دگرگونى نيستند و اما سكون اعراض امرى عدمى است و نياز به فاعل ندارد .

٦- حركت جوهريه عين وجود جوهر است و نيازى به فاعل طبيعى ندارد و فقط نيازمند به علت هستى بخش مى باشد بر خلاف حركات عرضى كه نيازمند به فاعل طبيعى هم هستند .

٧- ولى شايد بتوان گفت كه طبيعت جوهرى فقط بعنوان موضوع مورد نياز اعراض و حركات عرضى كه عين وجود آنها است مى باشد و نه بعنوان علت فاعلى .

٨- دليل دوم بر وجود حركت در جوهر اين است كه اعراض از شؤون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است .

٩- اين دليل در مورد عوارض تحليليه مانند كميتها و لوازم آنها روشن است اما در مورد اعراض خارجيه مانند كيفيات نفسانى و كيفيات محسوسه قابل مناقشه مى باشد زيرا نمى توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات كرد .

١٠- سومين و متقن ترين دليل بر وجود حركت جوهريه اين است كه هر موجود جسمانى داراى بعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه اى از آن معدوم نشود جزء ديگرى بوجود نمى آيد و همين است معناى حركت در جوهر

## درس شصتم - دنباله بحث در حركت جوهريه

شامل:

 يادآورى چند نكته، اقسام حركت جوهريه، رابطه حركت جوهريه با قوه و فعل، پيوستگى حركات جوهريه، پيوستگى طولى، پيوستگى عرضى

### يادآورى چند نكته

در پيرامون حركت جوهريه مسائل مهمى طرح مى شود كه در پايان اين بخش به بررسى آنها مى پردازيم اما قبل از پرداختن به آنها چند نكته را يادآور مى شويم:

١- حركت جوهريه در واقع نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطى به حركات ستارگان و كهكشانها و سحابيها ندارد همچنين حركات اتمها و ملكولها و حركات ذرات درون اتم به دور هسته و حتى اگر حركتى در درون هسته هم فرض شود ربطى به حركت جوهريه نخواهد داشت زيرا همه اينها حركت در مكان و اعراض است و اساسا حركت جوهريه مسئله اى است فلسفى و عقلى نه علمى و تجربى .

٢- اعراضى كه ساكن و بى حركت بنظر مى رسند داراى حركت نامحسوس دائمى هستند زيرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا يك جزء زمانى از آنها نابود نشود جزء ديگرى پديد نمى آيد بنابراين همه جهان مادى يكسره در حال نابود شدن و پديد آمدن و نو شدن مى باشد و هيچ موجود ثابت و ساكنى در آن يافت نمى شود و به ديگر سخن وجود سكون نسبى است و سكون مطلقى وجود نخواهد داشت .

٣- ممكن است يك موجود مادى در زمان واحد داراى حركات متعددى باشد چنانكه كره زمين مانند همه جواهر مادى حركتى جوهرى دارد و بر اساس آن دائما وجودش نو مى شود و همچنين همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود مى آيند بعلاوه هم بدور خودش و هم به دور خورشيد مى چرخد و نيز حركات ديگرى دارد كه دانشمندان علم هيئت اثبات كرده اند .

همچنين ممكن است جسمى بتبع جسم متحرك ديگرى داراى يك يا چند حركت تبعى باشد مثلا موجودات روى زمين بتبع آن حركاتى دارند هر چند خودشان مستقلا حركت نكنند چنانكه خود زمين بتبع منظومه شمسى حركتى در كهكشان و بتبع كهكشان حركتى در فضا دارد بنابراين وحدت متحرك هيچگاه دليل وحدت حركت نخواهد بود هر چند وحدت شخصى حركت بدون وحدت متحرك معنى ندارد .

٤- گاهى حركات متعدد مستقيما به متحرك نسبت داده مى شود ولى گاهى هم حركتى بواسطه حركت ديگرى عارض متحرك مى شود و بدون آن امكان تحقق ندارد چنانكه حركت مارپيچى زمين بواسطه حركت انتقالى آن حاصل مى شود و در واقع صفتى براى اين حركت مى باشد يا حركت اتومبيل متصف به افزايش يا كاهش تدريجى سرعت شتاب مى شود يا حركت جوهرى اجسام متصف به اشتداد و تكامل مى گردد چنين حركاتى را مى توان حركت بر حركت ناميد .

٥- چنانكه قبلا گفته شد مفهوم سرعت از نسبت بين زمان و مسافت بدست مى آيد و از اين روى خود زمان متصف به سرعت نمى شود و طبعا شتاب و افزايش يا كاهش سرعت هم درباره آن مفهومى نخواهد داشت بنابراين آنچه گفته مى شود كه زمان به تندى يا كندى مى گذرد و بنام زمان روانشناختى نامگذارى مى گردد تعبيرى مسامحه آميز و مبنى بر كيفيت درك گذشت زمان مى باشد نظير اين مطلب درباره زمان فيزيكى هم جارى است

### اقسام حركت جوهريه

حركت جوهريه مانند ديگر حركات خود بخود اقتضاى تكامل و اشتداد ندارد و دلايل وجود آن هم چيزى بيش از تغير تدريجى و نو به نو شدن وجود جوهر را اثبات نمى كند از اين روى مانند حركات عرضى مى توان سه حالت را براى آن در نظر گرفت يا آن را به سه قسم تقسيم نمود:

١- حركت يك نواخت كه همه اجزاء بالقوه جوهر از نظر كمال و مرتبه وجود مساوى باشند .

٢- حركت اشتدادى كه هر جزء مفروضى از آن كاملتر از جزء سابق باشد .

٣- حركت تضعفى يا نزولى كه هر جزء لاحقى ضعيفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد .

و مى توان حركتهاى اشتدادى و تضعفى را مركب از دو حركت شمرد كه يكى بواسطه ديگرى عارض متحرك مى شود و حركت بى واسطه نمايانگر بقاء جوهر و حركت باواسطه نمايانگر تكامل يا تنزل آن باشد نظير حركت شتاب دار كه افزايش يا كاهش سرعت آن حركتى صعودى يا نزولى روى حركت مكانى يا حركت ديگرى بشمار مى رود و مى توان حركتى را كه در آغاز شتاب مثبت و سپس شتاب منفى دارد بصورت خط مستقيمى نمايش داد كه از همان نقطه آغازش خطى منحنى روى آن رسم مى شود و سپس در نقطه پايانى به آن مى پيوندد و قوس صعودى آن نمودار شتاب مثبت و قوس نزولى آن نمودار شتاب منفى مى باشد .

اين تصوير در مورد جوهرهايى كه داراى دو صورت متراكب باشند مصداق روشنترى پيدا مى كند بدين ترتيب كه صورت زيرين داراى حركت جوهرى يكنواختى باشد و مرتبه وجود آن تكامل يا تنزلى پيدا نكند ولى صورت فوقانى داراى حركت صعودى يا نزولى باشد

بعنوان مثال عناصر تشكيل دهنده گياه به همان حالت اوليه باقى مى مانند اما صورت نباتى تدريجا تكامل مى يابد و سپس وارد مرحله ذبول و انحطاط مى گردد و سرانجام فاسد و نابود مى شود و آن همان نقطه پيوستن قوس نزولى به خط مستقيم مى باشد .

اما كسانى كه به استناد بعضى از تعريفات حركت ضرورت تكاملى بودن آن را استنباط كرده اند در مورد حركت جوهريه هم قائل شده اند به اينكه لزوما اشتدادى و تكاملى است هر چند حس ما نتواند اشتداد آن را درك كند و همچنين حركات نزولى و تضعفى را حركاتى بالعرض قلمداد كرده اند و در درس پنجاه و هفتم اين استنباط مورد نقادى قرار گرفت و ضعف آن روشن گرديد و ديگر نيازى به تكرار نيست

### رابطه حركت جوهريه با قوه و فعل

چنانكه قبلا توضيح داده شد قوه و فعل دو مفهوم انتزاعى است كه از نسبت بين دو موجود متقدم و متاخر و بقاء موجود سابق يا جزئى از آن در موجود لاحق انتزاع مى شود اكنون با توجه به اينكه همه موجودات مادى دائما در حال نو شدن و پديد آمدن و نابود شدن هستند اين سؤال مطرح مى شود كه چگونه مى توان بقاء موجود سابق را تصور كرد و تعريف قوه و فعل را بر مبدا و منتهاى حركت تطبيق نمود .

گاهى به اين صورت پاسخ داده مى شود كه هر چند موجود سابق عينا باقى نمى ماند ولى كمال وجودى آن در موجود لاحق محفوظ مى ماند و نتيجه گرفته مى شود كه هر حركتى تكاملى و اشتدادى مى باشد .

اما علاوه بر اينكه نتيجه مذكور با واقعيات عينى وفق نمى دهد اصل پاسخ هم مشكل اساسى را حل نمى كند زيرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق باقى ماندن كمال آن جز اين معنايى نخواهد داشت كه موجود لاحق در مقام مقايسه با آن كاملتر مى باشد و بازگشت آن به اين است كه باقى ماندن چيزى از موجود بالقوه در موجود بالفعل لازم نيست و اين معنى با فرض توالى موجودات متعدد كه هر كدام كاملتر از ديگرى باشد و با تفسير حركت به توالى فعليتها كه در حكم توالى سكونات است نيز سازگار مى باشد .

ممكن است گفته شود كه بنا بر قول به ثبوت حركت اجزاء سابق و لاحق تعدد بالفعلى ندارند و همگى با وجود واحدى موجود هستند بر خلاف قول به توالى سكونها كه هر كدام وجود بالفعل خاصى خواهند داشت و نيز در صورت اول يك وجود سيال تا بى نهايت قابل تجزيه مى باشد بر عكس صورت دوم كه مبنى بر وجود اجزاء محدود و تجزيه ناپذير مى باشد .

ولى سخن درباره قوه و فعل بعنوان مبدا و منتهاى حركت است كه خارج از متن حركت مى باشد نه درباره اجزاء بالقوه حركت توضيح آنكه حركت را به خروج و سير تدريجى از قوه به فعل تعريف كرده اند كه قوه مبدا حركت و فعليت منتهاى آن بشمار مى رود و اما قوه ناميدن جزء سابق حركت نسبت به جزء لاحق اصطلاح خاصى است كه بحسب آن بقاء چيزى از جزء سابق لازم شمرده نمى شود و در اين صورت ديگر جايى براى سير تدريجى از قوه به فعل و فاصله زمانى بين آنها باقى نمى ماند .

بنظر مى رسد كه تطبيق تعريف مزبور بر حركات جوهرى بسيار دشوار است و تنها در مورد صورتهاى متراكب كه صورت زيرين قبلا موجود باشد مى توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانى كه عين حركت جوهريه مى باشد بالقوه دانست هر چند خودش هم عين حركت است زيرا بقاء جزئى از حركت آن هنگام تحقق يافتن صورت فوقانى كافى است اما در مورد حركت جوهرى بسيط و يك نواخت نمى توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حركت و بعنوان مبدا و منتهاى آن اثبات كرد .

راستى اگر فرض كنيم كه تنها جسم بسيطى در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبه وجودى خاص خودش در طول زمان باقى بماند و پيوسته اجزاء بالقوه آن موجود و معدوم گردد آيا ضرورتى دارد كه موجودى قبل يا بعد از آن بعنوان مبدا يا منتهاى آن وجود داشته باشد . بنابراين رجحان تعريف تغير تدريجى براى مطلق حركت بر ساير تعاريف وضوح بيشترى مى يابد

### پيوستگى حركات جوهريه

در درس بيست و نهم بحثى درباره وحدت جهان مطرح شد و معانى مختلفى كه براى آن تصور مى شد مورد بررسى قرار گرفت ولى اثبات وحدت به هيچكدام از معانى ياد شده در گرو اثبات حركت جوهريه نبود اما گاهى براى اثبات وحدت جهان مادى به حركت جوهريه استناد مى شود

بلكه وحدت جهان بعنوان يكى از نتايج قول به حركت جوهريه قلمداد مى گردد و چنين گفته مى شود كه با اثبات حركت جوهريه كل جهان مادى حركت جوهريه واحدى خواهد بود كه از هر يك از مقاطع آن ماهيت خاصى انتزاع مى شود و كثرت موجودات مادى مستند به تعدد اين ماهيات مى باشد .

اين مطلب را به اين صورت مى توان تقريب كرد كه اعراض و حركات آنها از شؤون و نمودهاى وجود جوهر هستند و در واقع وجود آنها طفيلى وجود جواهر مى باشد اما خود جوهرهاى مادى در حقيقت حركات جوهريه پيوسته اى هستند كه با توجه به پيوستگى آنها مى توان آنها را وجود واحدى تلقى كرد و بر اين اساس مى توان گفت كه كل جهان مادى وجود واحد پيوسته اى است .

ولى پيوستگى حركات جوهريه را به دو صورت مى توان در نظر گرفت يكى پيوستگى حركاتى كه در طول زمان متواليا بوجود مى آيند و مى توان آن را پيوستگى طولى ناميد و ديگرى پيوستگى حركات همزمان كه در كنار هم تحقق مى يابند و مى توان آن را پيوستگى عرضى نامگذارى كرد از اين روى هر يك از دو صورت را جداگانه مورد بررسى قرار مى دهيم

### پيوستگى طولى

در مورد پيوستگى طولى موجودات مادى و حركات جوهريه آنها مى توان گفت هر موجود مادى خاصى را كه در نظر بگيريم حركت جوهريه خاصى است كه در ماده پديد مى آيد مثلا وجود يك گياه حركت جوهريه اى است كه در عناصر تشكيل دهنده آن رخ مى دهد ولى ماده قبلى آن نيز به نوبه خود حركت جوهريه اى دارد و همچنين هر چه بعقب برگرديم به حركات جوهريه ديگرى خواهيم رسيد كه هيچگاه ميان آنها سكونى فاصله نشده است بنابراين مى توان گفت كه پديده هاى متوالى حركت جوهريه واحد و داراى مقاطع متعددى است كه از هر يك از مقاطع آن ماهيت خاصى انتزاع مى شود .

اما اين بيان از دو جهت قابل مناقشه است اولا چنان نيست كه هر يك از مقاطع خاص وجود واحد و حركت جوهريه واحدى داشته باشد بلكه ممكن است موجودى مركب از چند صورت متراكب و داراى چند حركت جوهريه باشد چنانكه در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسيد .

ثانيا پيوستگى دو حركت جوهريه متوالى در صورتى بمعناى وحدت حقيقى آنها مى باشد كه مرز مشخصى ميان آنها وجود نداشته باشد در صورتى كه تبدل موجودات مادى به يكديگر چنين نيست و دليل آن آثار مختلفى است كه بر هر يك از آنها مترتب مى شود مثلا آثار نباتى يعنى نمو و توليد مثل آثار جديدى است كه در ماده پديد مى آيد و اصلا سابقه اى در ماده بى جان ندارد و از هنگامى شروع مى شود كه صورت نباتى در ماده تحقق يابد و گر چه صورت نباتى عين حركت جوهريه نباتى است اما داراى مرز معينى است كه آن را از حركت جوهريه ماده سابق جدا مى كند و به ديگر سخن در امتداد حركت جوهريه ماده نقطه اى رسم مى شود كه مرز بين جماد و نبات بشمار مى رود و از آن نقطه حركت جوهريه جديدى پديد مى آيد كه مى توان آن را با يك خط منحنى نمايش داد كه در دو نقطه خط مستقيم زيرين را قطع مى كند و بنابراين حركات جوهريه متوالى پاره خطهاى پيوسته اى هستند كه نقاط خاصى آنها را از يكديگر متمايز مى سازد و هر كدام از آنها ويژگيهاى خاص خود را دارند .

ولى چون اين نقاط بوسيله خطهاى فوقانى رسم مى شوند مى توان خط مستقيم زيرين را كه در امتداد زمان پيش مى رود خط واحدى دانست كه نمودار وحدت اتصالى ماده اوليه جهان در طول زمان مى باشد و تنها به اين معنى مى توان وحدتى را براى جهان مادى اثبات كرد

### پيوستگى عرضى

و اما درباره پيوستگى عرضى موجودات مادى و حركات جوهريه آنها مى توان گفت كه چون ميان اجزاء ماده عدمى فاصله نشده و خلا محضى وجود ندارد همگى آنها داراى وحدتى اتصالى خواهند بود و چنين موجود واحدى حركت جوهريه واحدى خواهد داشت .

اما صرف نظر از اينكه در اين بيان پيوستگى حركات جوهريه از وحدت ماده استنتاج شده نه اينكه وحدت جهان از راه وحدت حركت جوهريه اثبات شود اشكال ديگرى بر آن وارد است و آن اينكه وحدت اتصالى ماده جهان دليلى بر وحدت صورتهاى آن و وحدت حركات جوهريه آنها نمى شود زيرا بديهى است كه هر كدام از صورتها داراى مرز مشخص و آثار ويژه اى است كه ربطى به آثار ماده مشترك ندارد .

بنابراين پيوستگى عرضى موجودات مادى و حركات جوهريه آنها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالى ماده آنها صحيح است و چنين وحدت و پيوستگى منافاتى با كثرت صورتها و كون و فساد آنها ندارد.

خلاصه

١- حركت جوهريه نو به نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطى به حركات اتمها و اجسام كلان ندارد .

٢- وجود اعراض ساكن هم نو شونده است و سكون مطلق در اعراض هم يافت نمى شود .

٣- ممكن است موجود واحدى داراى چند حركت اصلى و تبعى باشد و وحدت متحرك نشانه وحدت حركت نيست ولى وحدت حركت نشانه وحدت متحرك مى باشد .

٤- گاهى حركتى بواسطه حركت ديگرى به متحرك نسبت داده مى شود و مى توان آن را حركت بر حركت ناميد .

٥- گذشت زمان هميشه بيك منوال است و تند شدن و كند شدن درباره آن معنى ندارد .

٦- حركت جوهريه را مى توان به سه قسم تقسيم كرد:

الف- حركت يك نواخت و متشابه الاجزاء .

ب- حركت تكاملى و اشتدادى .

ج- حركت تضعفى و نزولى .

٧- اشتداد و تضعف را مى توان مانند شتاب مثبت و منفى حركت بر حركت قلمداد كرد .

٨- موجوداتى كه داراى دو يا چند صورت متراكب باشند چند حركت جوهريه خواهند داشت .

٩- اگر موجودى داراى صورت و حركت جوهريه اى باشد و در زمان بعد صورت و حركت جوهريه ديگرى در آن پديد آيد مى توان آن را نسبت به صورت دوم بالقوه ناميد زيرا جزئى از صورت و حركت جوهريه آن همراه با حركت دوم باقى مى ماند .

١٠- حركت جوهريه در جسم بسيط را نمى توان به خروج تدريجى از قوه به فعل تفسير كرد و قوه را مبدا و فعليت را منتهاى آن شمرد زيرا نمى توان بقاء جزئى از موجود سابق را در آن فرض كرد بنابراين تعريف مزبور براى حركت كليت ندارد .

١١- اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لاحق حركت به اصطلاح ديگرى است كه بحسب آن بقاء چيزى از موجود سابق لازم شمرده نمى شود و تبدل چنين قوه و فعلى تدريجى و با فاصله زمانى نخواهد بود .

١٢- پيوستگى حركات جوهريه به دو صورت تصور مى شود پيوستگى حركات متوالى در طول زمان و پيوستگى حركات همزمان .

١٣- حركات متوالى هر چند بدون فاصله زمانى تحقق مى يابند اما با توجه به مرزهايى كه آنها را از يكديگر متمايز مى سازد نمى توان آنها را حركت واحدى قلمداد كرد .

١٤- وحدت اتصالى اجزاء ماده دليل وحدت حركات همزمان آن نمى شود زيرا هر بخشى از آن صورت مستقلى دارد كه حركت جوهريه خاص به خودش را خواهد داشت.

## درس شصت و يكم - راه شناختن خدا

شامل:

 مقدمه، علم خداشناسى و موضوع آن، فطرى بودن شناخت خدا، امكان استدلال برهانى بر وجود خدا، برهان لمى و انى

مقدمه

مفهومى كه عموم مردم از خداى متعال درك مى كنند و معنايى كه هنگام شنيدن واژه خدا يا معادلهاى آن در زبانهاى مختلف مى فهمند عبارت است از موجودى كه جهان را آفريده است به ديگر سخن خدا را به عنوان آفريدگار مى شناسند و احيانا معانى ديگرى از قبيل پروردگار و معبود كسى كه شايسته پرستش است را مورد توجه قرار مى دهند و در واقع خدا را بعنوان انجام دهنده كار آفرينش و توابع آن مى شناسند .

فلاسفه با توجه به اينكه اينگونه مفاهيم از مقام فعل الهى و بعضا از افعال مخلوقين مانند پرستيدن انتزاع مى شود كوشيده اند مفهومى را بكار بگيرند كه حكايت از ذات مقدس الهى نمايد بدون اينكه احتياجى به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وى داشته باشد و بدين ترتيب مفهوم واجب الوجود را برگزيده اند يعنى كسى كه هستى او ضرورى و زوال ناپذير است .

ولى اين مفهوم هم يك مفهوم كلى و ذاتا قابل اشتراك و صدق بر مصاديق متعدد مى باشد از اين روى بايد بهترين اسماء و كلمات را اسم الله دانست كه اسم خاص و به اصطلاح علم شخصى است و شايد اين اسم شريف نخست از طرف انبياء و پيشوايان دينى مطرح شده باشد .

اما براى دانستن معناى اسم خاص شناختن شخص مسمى لازم است شناختى كه در مورد محسوسات بوسيله ادراك حسى و در غير محسوسات تنها از راه علم حضورى حاصل مى شود و هنگامى كه موجودى قابل درك حسى نباشد راه شناختن شخص او منحصر به علم حضورى خواهد بود و هر چند اثبات وجود چنين علمى مربوط به فلسفه است اما خود اين علم از راه بحثهاى فلسفى بدست نمى آيد و آنچه از كاوشهاى عقلى و براهين فلسفى حاصل مى شود طبعا مفاهيم كلى عقلى خواهد بود و از اينجا نكته گزينش واژه واجب الوجود از طرف حكماء الهى روشن مى شود .

ما در ضمن درسهاى اين بخش درباره اينكه اساسا الله را تا چه اندازه و به چه وسيله مى توان شناخت بحثى خواهيم داشت ولى موضوع اين بخش را طبق سنت فلسفى و كلامى خدا واجب الوجود قرار مى دهيم

### علم خداشناسى و موضوع آن

علم خداشناسى شريفترين و ارزشمندترين علوم فلسفى است و تكامل حقيقى انسان بدون معرفت الهى ممكن نيست زيرا چنانكه در جاى خودش به ثبوت رسيده است كمال حقيقى انسان تنها در سايه قرب الهى تحقق مى يابد و بديهى است كه تقرب به خداى متعال بدون معرفت او امكان نخواهد داشت .

و هر چند اثبات موضوع يك علم از مسائل آن علم بشمار نمى رود و اگر موضوع علمى احتياج به اثبات داشته باشد على القاعده بايد در علم ديگرى كه تقدم رتبى بر آن دارد به اثبات برسد اما گاهى وجود موضوع علم بعنوان يكى از مبادى آن در مقدمه مورد بحث قرار مى گيرد و از جمله سنت بر اين جارى شده كه بحث از وجود خداى متعال در خود علم الهى و معرفه الربوبيه انجام بگيرد از اين روى با اينكه مباحث علت و معلول مخصوصا درس سى و هفتم ما را از بحث در اين زمينه مستغنى مى سازد در عين حال به پيروى از سنت حكماء الهى اين مبحث را مستقلا در آغاز اين بخش مطرح مى كنيم .

ولى قبل از پرداختن به استدلال دو نكته را ياد آور مى شويم يكى آنكه عده اى از بزرگان فرموده اند كه شناخت خداى متعال امرى فطرى و بى نياز از استدلالات فلسفى است و ديگرى آنكه بعضى از فلاسفه تصريح كرده اند به اينكه اقامه برهان بر وجود خداى متعال صحيح نيست. (١) بنابراين لازم است اين دو موضوع را قبلا مورد بررسى قرار دهيم

### فطرى بودن شناخت خدا

واژه فطرى در موردى بكار مى رود كه چيزى مقتضاى فطرت يعنى نوع آفرينش موجودى باشد و از اين روى امور فطرى داراى دو ويژگى هستند يكى آنكه نيازى به تعليم و تعلم ندارند ديگرى آنكه قابل تغيير و تبديل نيستند ويژگى سومى را نيز مى توان بر آنها افزود و آن اينكه فطريات هر نوعى از موجودات در همه افراد آن نوع يافت مى شود هر چند قابل ضعف و شدت باشند .

امورى كه در مورد انسان بنام فطرى ناميده مى شود به دو دسته كلى قابل تقسيم است يكى شناختهايى كه لازمه وجود انسان است و ديگرى ميلها و گرايشهايى كه مقتضاى آفرينش وى مى باشد ولى گاهى واژه فطرى در برابر واژه غريزى بكار مى رود و به ويژگيهاى نوع انسان اختصاص داده مى شود بر خلاف امور غريزى كه در حيوانات نيز وجود دارد .

در مورد خداى متعال گاهى گفته مى شود كه خداشناسى امرى فطرى است كه از قسم اول از امور فطرى محسوب مى گردد و گاهى گفته مى شود كه خداجويى و خداپرستى مقتضاى فطرت اوست كه از قبيل قسم دوم بشمار مى رود و در اينجا سخن از شناخت خدا است .

منظور از شناخت فطرى خدا يا علم حضورى است كه مرتبه اى از آن در همه انسانها وجود دارد و شايد آيه شريفه(أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) (٢) اشاره به آن باشد و چنانكه در درس چهل و نهم گفته شد معلولى كه داراى مرتبه اى از تجرد باشد مرتبه اى از علم حضورى نسبت به علت هستى بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه يا نيمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف قابل تفسيرهاى ذهنى نادرست باشد. (٣)

اين علم در اثر تكامل نفس و متمركز كردن توجه قلب به ساحت قدس الهى و بوسيله عبادات و اعمال صالحه تقويت مى شود و در اولياى خدا به درجه اى از وضوح مى رسد كه خدا را از هر چيزى روشنتر مى بيند چنانكه در دعاى عرفه آمده است: ا يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك . و گاهى منظور از شناخت فطرى خدا علم حصولى است شناختهاى حصولى فطرى يا از بديهيات اوليه هستند كه به فطرت عقل نسبت داده مى شوند و يا دسته اى از بديهيات ثانويه هستند كه در منطق به نام فطريات نامگذارى شده اند و گاهى به نظريات قريب به بديهى هم تعميم داده مى شود از اين نظر كه هر كسى با عقل خدادادى مى تواند آنها را درك كند و نيازى به براهين پيچيده فنى ندارد .

چنانكه افراد درس نخوانده و تعليم نديده هم مى توانند با استدلالهاى ساده پى به وجود خداى متعال ببرند .

حاصل آنكه خداشناسى فطرى بمعناى علم حضورى به خداى متعال داراى درجاتى است كه درجه نازله آن در همه مردم وجود دارد هر چند مورد آگاهى كامل نباشد و درجات عاليه آن مخصوص مؤمنين كامل و اولياى خدا است و هيچ درجه اى از آن بوسيله برهان عقلى و فلسفى حاصل نمى شود و اما بمعناى علم حصولى قريب به بداهت از راه عقل و استدلال بدست مى آيد و قريب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال براى آن بمعناى بى نيازى از برهان نيست ولى اگر كسى ادعا كند كه علم حصولى به خداى متعال از بديهيات يا فطريات منطقى است و ابدا احتياجى به استدلال ندارد چنين ادعائى قابل اثبات نيست

### امكان استدلال برهانى بر وجود خدا

مطلب ديگرى كه بايد در اينجا مورد بررسى قرار گيرد اين است كه آيا مى توان برهان عقلى و منطقى بر وجود خداى متعال اقامه كرد يا نه در صورت اول سخن بعضى از حكماى بزرگ مانند ابن سينا مبنى بر اينكه اقامه برهان بر وجود خداى متعال صحيح نيست را چگونه مى توان توجيه كرد و در صورت دوم وجود خداى متعال را چگونه مى توان اثبات كرد .

پاسخ اين است كه بدون شك علم حصولى به خداى متعال بوسيله برهان عقلى و فلسفى ممكن است و همه فلاسفه و متكلمين و از جمله خود ابن سينا براهين متعددى براى اين مساله اقامه كرده اند ولى گاهى فلاسفه و منطقيين واژه برهان را به برهان لمى اختصاص مى دهند بنابراين ممكن است منظور كسانى كه اقامه برهان بر وجود خداى متعال را صحيح ندانسته اند اين باشد كه برهان لمى براى اين مطلب وجود ندارد زيرا برهان لمى بر چيزى اقامه مى شود كه علت معلومى داشته باشد و از راه علم به علت وجود معلول را اثبات كنند ولى وجود خداى متعال معلول علتى نيست تا بتوان از راه علم به علت آن را اثبات كرد و شاهد اين توجيه آن است كه در كتاب شفاء مى گويد و لا برهان عليه لانه لا علة له

و ممكن است منظور از نفى برهان بر وجود خداى متعال اين باشد كه هيچ برهانى نمى تواند ما را به وجود عينى و شخصى خداى متعال رهنمون شود و نهايت چيزى كه از براهين بدست مى آيد عناوينى كلى از قبيل واجب الوجود و عله العلل و مانند آنها است و چنانكه در مقدمه درس يادآور شديم شناخت شخصى مجردات جز از راه علم حضورى امكان ندارد .

وجه سومى را نيز مى توان ذكر كرد و آن اين است كه مفاد براهينى كه براى وجود خداى متعال اقامه مى شود اين است كه آفريدگان آفريدگارى دارند يا موجودات معلول عله العللى دارند يا موجودات ممكن الوجود نيازمند به واجب الوجود هستند پس اين براهين بالاصاله محمولاتى را براى مخلوقات اثبات مى كنند نه اينكه مستقيما وجود خالق و واجب الوجود را اثبات نمايند اين توجيه با سخن كسانى سازگارتر است كه چنين تعبير كرده اند الواجب الوجود لا برهان عليه بالذات بل بالعرض

### برهان لمى و انى

با توجه به توجيه اول سؤالى مطرح مى شود كه اگر برهان لمى بر وجود خداى متعال اقامه نمى شود پس چگونه بعضى از براهين اين مسئله برهان لمى تلقى شده است و آيا لمى نبودن برهان زيانى به اعتبار آن نمى زند .

پاسخ وافى و مشروح به اين سؤال نيازمند به تحقيق درباره اقسام برهان است كه پرداختن به آن ما را از مقصدى كه در اين مبحث داريم دور مى كند آنچه به اختصار در اينجا مى توانيم بگوييم اين است كه اگر برهان لمى را بصورت زير تعريف كنيم نه تنها در ساير مباحث فلسفى بلكه براى وجود خداى متعال هم مى توان برهان لمى اقامه كرد و آن اين است برهان لمى برهانى است كه حد وسط آن علت براى اتصاف موضوع نتيجه به محمول آن باشد خواه علت براى خود محمول هم باشد يا نباشد و خواه علت خارجى و حقيقى باشد يا علت تحليلى و عقلى .

طبق اين تعريف اگر حد وسط برهان مفهومى از قبيل امكان و فقر وجودى و مانند آنها باشد مى توان آن را برهان لمى تلقى كرد زيرا بقول فلاسفه علت احتياج معلول به علت امكان ماهوى يا فقر وجودى است (٤) پس اثبات واجب الوجود براى ممكنات بوسيله چيزى انجام گرفته است كه بحسب تحليل عقلى علت احتياج آنها به واجب الوجود مى باشد .

حاصل آنكه هر چند ذات واجب الوجود معلول هيچ علتى نيست اما اتصاف ممكنات به داشتن واجب الوجود معلول امكان ماهوى يا فقر وجودى آنها است و چنانكه اشاره شد مفاد براهين اين مساله هم همين است . اما اگر كسى در برهان لمى شرط كند كه حد وسط بايد علت خارجى و حقيقى باشد نه تنها در مورد واجب الوجود بلكه در بيشتر مسائل فلسفى چنين برهانى يافت نمى شود .

به هر حال براهين فلسفى كه بر اساس تلازم عقلى بين حدود برهان اقامه مى شود خواه برهان لمى ناميده شود و خواه برهان انى از ارزش منطقى كافى برخودار است و انى ناميدن آن ضررى به اعتبار و ارزش آنها نمى زند بلكه مى توان گفت كه هر برهان لمى متضمن يك برهان انى است كه كبراى آن را محال بودن انفكاك معلول از علت تامه تشكيل مى دهد دقت شود .

خلاصه

١- معنايى كه عموم مردم از واژه خدا مى فهمند صفت فعلى آفريدگار است .

٢- فلاسفه واژه واجب الوجود را از اين جهت برگزيده اند كه دلالت بر ذات مقدس الهى نمايد .

٣- الله علم شخصى است كه دلالت بر وجود عينى خداى متعال مى كند ولى شناختن معناى حقيقى اعلام شخصى متوقف بر شناخت عينى مسمى است كه راه آن در مورد مجردات منحصر به علم حضورى است و چنين علمى از راه براهين فلسفى حاصل نمى شود .

٤- موضوع علم خداشناسى خداى متعال است و بحث درباره وجود وى از مبادى اين علم بشمار مى رود .

٥- براى فطرى بودن شناخت خدا دو معنى را مى توان در نظر گرفت يكى شناخت حضورى كه مرتبه اى از آن براى هر انسانى حاصل است و ديگرى شناخت حصولى قريب به بداهت كه با استدلال ساده براى همه ميسر است .

٦- ممكن است منظور كسانى كه برهان بر واجب الوجود را نفى كرده اند نفى برهان لمى باشد .

٧- احتمال ديگر اين است كه منظور ايشان نفى برهان بر وجود عينى و شخصى خداى متعال باشد .

٨- احتمال سوم اين است كه منظورشان نفى برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خداى متعال باشد .

٩- برهان لمى را بصورتى مى توان تعريف كرد كه در مورد خداى متعال هم قابل اقامه باشد و آن اين است برهانى كه حد وسط آن علت عينى يا تحليلى براى اتصاف موضوع به محمول باشد .

١٠- انى بودن برهانى كه بر اساس تلازم عقلى بين حدود قياس تشكيل مى شود برهان ان مطلق ضررى به اعتبار آن نمى زند بلكه مى توان گفت كه براهين لمى هم متضمن چنين برهانى هستند

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: الهيات شفاء مقاله ٨ ف ٤ و تعليقات ص ٧٠.

٢- ر. ك: سوره اعراف آيه ١٧٢.

٣- ر ك درس سيزدهم.

٤- ر ك درس سى و دوم.

## درس شصت و دوم - اثبات واجب الوجود

شامل:

 مقدمه، برهان اول برهان امكان، برهان دوم برهان شيخ الرئيس، برهان سوم برهان صدر المتالهين

### مقدمه

دلايلى كه براى اثبات وجود خداى متعال اقامه شده فراوان و داراى اسلوبهاى گوناگونى است و بطور كلى مى توان آنها را به سه دسته تقسيم كرد .

دسته اول دلايلى است كه از راه مشاهده آثار و آيات الهى در جهان اقامه مى شود مانند دليل نظم و عنايت كه از راه انسجام و همبستگى و تناسب پديده ها وجود طرح و هدف و تدبير حكيمانه كشف و ناظم حكيم و مدبر عليم براى جهان اثبات مى گردد اين دلايل در عين حال كه روشن و دلنشين و خرسند كننده است پاسخگوى همه شبهات و وساوس نيست و در واقع بيشتر نقش بيدار كردن فطرت و به آگاهى آوردن معرفت فطرى را ايفاء مى كند .

دسته دوم دلايلى است كه از راه نيازمندى جهان وجود آفريدگار بى نياز را اثبات مى كند مانند برهان حدوث كه از راه مسبوق بودن پديده ها به عدم و نيستى نيازمندى ذاتى آنها اثبات مى شود و سپس به كمك ابطال دور و تسلسل آفريننده بى نياز اثبات مى گردد يا برهان حركت كه از راه نيازمندى حركت به محرك و محال بودن تسلسل محركات تا بى نهايت وجود خدا بعنوان نخستين پديد آورنده حركت در جهان اثبات مى شود يا دلايلى كه از راه ابداعى بودن نفوس و صور جوهريه و عدم امكان صدور آنها از فاعلهاى طبيعى و مادى وجود علت هستى بخش و بى نياز اثبات مى گردد اين دلايل نيز كمابيش نيازمند به مقدمات حسى و تجربى مى باشد .

دسته سوم دلايل فلسفى خالص است كه از مقدمات عقلى محض تشكيل مى شود مانند برهان امكان و برهان صديقين اين دسته از براهين ويژگيهاى خاصى دارند نخست آنكه نيازى به مقدمات حسى و تجربى ندارند دوم آنكه شبهات و وساوسى كه در پيرامون ديگر دلايل مطرح مى شود به اينها راه نمى يابد و به ديگر سخن از اعتبار منطقى بيشترى برخودار است و سوم آنكه مقدمات اين براهين كمابيش مورد حاجت در ديگر استدلالات نيز هست مثلا هنگامى كه ناظم و مدبر حكيم يا محدث يا محرك اول اثبات شد بايد براى بى نيازى ذاتى و واجب الوجود بودن او از مقدماتى استفاده كرد كه در براهين دسته سوم مورد استفاده قرار مى گيرند .

با اين همه ساير دلايل مزيتى دارند كه دسته سوم فاقد آن است و آن عبارت است از اينكه براهين دسته سوم تنها موجودى را بعنوان واجب الوجود اثبات مى كند و اثبات علم و قدرت و حكمت و حتى جسم نبودن و مغايرت او با عالم مادى نيازمند به براهين ديگرى است . ما در اينجا تنها به ذكر بعضى از براهين دسته سوم بسنده مى كنيم و نخست به اثبات واجب الوجود و سپس به بيان صفات وى مى پردازيم

### برهان اول برهان امكان

يكى از براهين معروف فلسفى براى اثبات واجب الوجود برهانى است كه بنام برهان امكان يا برهان امكان و وجوب ناميده مى شود و از چهار مقدمه تشكيل مى يابد:

١- هيچ ممكن الوجودى ذاتا ضرورت وجود ندارد يعنى هنگامى كه عقل ماهيتش را در نظر مى گيرد آن را نسبت به وجود و عدم يكسان مى بيند و صرف نظر از وجود علت ضرورتى براى وجود آن نمى بيند .

اين مقدمه بديهى و بى نياز از اثبات است زيرا محمول آن از تحليل مفهوم موضوع بدست مى آيد و فرض ممكن الوجود بودن عينا فرض نداشتن ضرورت وجود است .

٢- هيچ موجودى بدون وصف ضرورت تحقق نمى يابد يعنى تا هنگامى كه همه راههاى عدم به روى آن مسدود نشود بوجود نمى آيد و بقول فلاسفه الشى ء ما لم يجب لم يوجد به ديگر سخن موجود يا ذاتا واجب الوجود است و خود بخود ضرورت وجود دارد و يا ممكن الوجود است و چنين موجودى تنها در صورتى تحقق مى يابد كه علتى آن را ايجاب كند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند يعنى بگونه اى شود كه امكان عدم نداشته باشد اين مقدمه هم يقينى و غير قابل تشكيك است .

٣- هنگامى كه وصف ضرورت مقتضاى ذات موجودى نبود ناچار از ناحيه موجود ديگرى به آن مى رسد يعنى علت تامه وجود معلول را ضرورى بالغير مى سازد .

اين مقدمه نيز بديهى و غير قابل ترديد است زيرا هر وصفى از دو حال خارج نيست يا بالذات است و يا بالغير و هنگامى كه بالذات نبود ناچار بالغير خواهد بود پس وصف ضرورت هم كه لازمه هر وجودى است اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود ديگرى حاصل مى شود كه آن را علت مى نامند .

٤- دور و تسلسل در علل محال است اين مقدمه هم يقينى است و در درس سى و هفتم بيان گرديد .

با توجه به اين مقدمات برهان امكان به اين صورت تقرير مى شود موجودات جهان همگى با وصف ضرورت بالغير موجود مى شوند زيرا از يكسوى ممكن الوجود هستند و ذاتا وصف ضرورت را ندارند مقدمه اول و از سوى ديگر هيچ موجود بدون وصف ضرورت تحقق نمى يابد مقدمه دوم پس ناچار داراى ضرورت بالغير مى باشند و وجود هر يك از آنها بوسيله علتى ايجاب مى شود مقدمه سوم .

اكنون اگر فرض كنيم كه وجود آنها بوسيله يكديگر ضرورت مى يابد لازمه اش دور در علل است و اگر فرض كنيم كه سلسله علل تا بى نهايت پيش مى رود لازمه اش تسلسل در علل است و هر دوى آنها باطل و محال مى باشد مقدمه چهارم پس ناچار بايد بپذيريم كه در راس سلسله علتها موجودى است كه خود بخود ضرورت وجود دارد يعنى واجب الوجود است .

اين برهان را بصورت ديگرى نيز مى توان تقرير كرد كه نيازى به مقدمه چهارم ابطال دور و تسلسل نداشته باشد و آن اين است مجموعه ممكنات به هر صورت فرض شود بدون وجود واجب الوجود بالذات ضرورتى در آنها تحقق نمى يابد و در نتيجه هيچيك از آنها موجود نمى شود زيرا هيچكدام از آنها خود بخود داراى ضرورتى نيستند تا ديگرى در پرتو آن ضرورت يابد و به ديگر سخن ضرورت وجود در هر ممكن الوجودى ضرورت عاريتى است و تا ضرورت بالذاتى نباشد جايى براى ضرورتهاى عاريتى نخواهد بود .

نيز مى توان آن را بصورت فشرده اى تقرير كرد كه موجود يا واجب الوجود بالذات است و يا واجب الوجود بالغير و هر واجب الوجود بالغيرى ناچار منتهى به واجب الوجود بالذات مى شود كل ما بالغير ينتهى الى ما بالذات پس واجب الوجود بالذات ثابت مى شود

### برهان دوم برهان شيخ الرئيس

برهان دوم برهانى است قريب الماخذ به برهان اول كه از سه مقدمه تشكيل مى يابد:

١- موجودات اين جهان ممكن الوجود هستند و ذاتا اقتضائى نسبت به وجود ندارند زيرا اگر يكى از آنها واجب الوجود باشد مطلوب ثابت خواهد بود . اين مقدمه نظير مقدمه اول در برهان سابق است با اين فرق ظريف كه در برهان سابق تكيه بر ضرورت وجود و نفى آن از ممكنات بود و در اينجا تكيه بر خود وجود است .

٢- هر ممكن الوجودى براى موجود شدن نيازمند به علتى است كه آن را بوجود بياورد اين مقدمه عبارت ديگرى از نيازمندى هر معلولى به علت فاعلى است كه در مبحث علت و معلول به اثبات رسيد و نظير مقدمه سوم در برهان سابق است با همان فرق كه اشاره شد .

٣- دور و تسلسل در علل محال است اين مقدمه عينا همان مقدمه چهارم در برهان سابق است . با توجه به اين مقدمات برهان به اين صورت تقرير مى شود هر يك از موجودات اين جهان كه على الفرض ممكن الوجود هستند نيازمند به علت فاعلى مى باشند و محال است كه سلسله علل تا بى نهايت پيش رود يا رابطه دور ميان آنها بر قرار باشد پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتى منتهى خواهد شد كه خودش نيازمند به علت نباشد يعنى واجب الوجود باشد .

اين برهان را شيخ الرئيس در اشارات به اين صورت تقرير كرده است موجود يا واجب الوجود است و يا ممكن الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است و اگر ممكن الوجود باشد بايد منتهى به واجب الوجود شود تا دور يا تسلسل لازم نيايد و آن را متين ترين برهانها دانسته و بنام برهان صديقين نامگذارى كرده است .

امتياز اين تقرير آن است كه علاوه بر اينكه نيازى به بررسى صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حركت و ديگر صفات براى آنها ندارند اساسا نيازى به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد زيرا مقدمه اول بصورت فرض و ترديد بيان شده است .

به ديگر سخن جريان اين برهان فقط منوط به پذيرفتن اصل وجود عينى است كه بديهى و غير قابل تشكيك مى باشد و كسى مى تواند اين اصل را نپذيرد كه بديهى ترين وجدانيات و معلومات حضورى خودش را هم انكار كند و مطلقا وجود هيچ موجودى حتى وجود خودش و فكرش و سخنش را هم نپذيرد .

اما كسى كه اصل وجود عينى را پذيرفت به او گفته مى شود وجود عينى يا واجب الوجود است و يا ممكن الوجود و فرض سومى ندارد در صورت اول وجود واجب ثابت است و در صورت دوم ناچار بايد وجود واجب الوجود هم پذيرفته شود زيرا ممكن الوجود محتاج به علت است و براى اينكه دور و تسلسل لازم نيايد بايد سلسله علتها منتهى به واجب الوجود گردد .

در اين دو برهان چنانكه ملاحظه مى شود تكيه بر روى امكان موجودات است كه صفتى عقلى براى ماهيت آنها مى باشد و از راه اين صفت نياز آنها به واجب الوجود اثبات مى شود و از اين روى مى توان آنها را به يك معنى برهان لمى تلقى كرد چنانكه در درس سابق توضيح داده شد اما محور بحث را ماهيت و امكان ماهوى قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبى ندارد از اين روى صدر المتالهين برهان ديگرى را اقامه فرموده كه مزاياى ويژه خودش را دارد و آن را برهان صديقين ناميده و برهان شيخ را شبيه به برهان صديقين قلمداد كرده است

### برهان سوم برهان صدر المتالهين

اين برهان را صدر المتالهين بر اساس اصول حكمت متعاليه كه خود وى آنها را بيان كرده است اقامه فرموده و آن را استوارترين براهين و شايسته نام برهان صديقين دانسته است اين برهان بصورتهاى مختلفى تقرير شده ولى بنظر مى رسد كه متين ترين آنها همان تقرير خود وى مى باشد و بيان آن از سه مقدمه تشكيل مى يابد:

١- اصالت وجود و اعتبارى بودن ماهيت چنانكه در درس بيست و هفتم به اثبات رسيد .

٢- مراتب داشتن وجود و تشكيك خاص بين علت و معلول بگونه اى كه وجود معلول استقلالى از وجود علت هستى بخش ندارد (١)

٣- ملاك نياز معلول به علت همان ربطى بودن و تعلقى بودن وجود آن نسبت به علت و بعبارت ديگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا كمترين ضعفى در موجودى وجود داشته باشد بالضروره معلول و نيازمند به موجود عاليترى خواهد بود و هيچگونه استقلالى از آن نخواهد داشت (٢)

با توجه به اين مقدمات مى توان برهان صديقين را بر اساس مشرب صدر المتالهين به اين صورت تقرير كرد .

مراتب وجود به استثناء عاليترين مرتبه آن كه داراى كمال نامتناهى و بى نيازى و استقلال مطلق مى باشد عين ربط و وابستگى است و اگر آن مرتبه اعلى تحقق نمى داشت ساير مراتب هم تحقق نمى يافت زيرا لازمه فرض تحقق ساير مراتب بدون تحقق عاليترين مرتبه وجود اين است كه مراتب مزبور مستقل و بى نياز از آن باشند در حالى كه حيثيت وجودى آنها عين ربط و فقر و نيازمندى است .

اين برهان علاوه بر اينكه از مزاياى برهان شيخ برخودار است از چند جهت بر آن نيز برترى دارد . يكى آنكه در اين برهان بر مفاهيم وجودى تكيه شده و از ماهيت و امكان ماهوى ذكرى به ميان نيامده است و روشن است كه چنين برهانى با اصالت وجود مناسبتر مى باشد . دوم آنكه نيازى به ابطال دور و تسلسل ندارد بلكه خودش برهانى بر ابطال تسلسل در علل فاعلى نيز هست (٣)

سوم آنكه به كمك همين برهان نه تنها وحدت بلكه ساير صفات كماليه خداى متعال را نيز مى توان اثبات كرد چنانكه در جاى خودش اشاره خواهد شد .

خلاصه

١- دلايل وجود خداى متعال را مى توان به سه دسته تقسيم كرد:

الف- استدلال از آيات الهى و نشانه هاى علم و قدرت و حكمت وى در جهان مانند دليلهاى نظم و عنايت .

ب- استدلال از بعضى از صفات مخلوقات بر نياز آنها به آفريدگار مانند دليلهاى حدوث و حركت .

ج- استدلال فلسفى خالص مانند برهان امكان و برهان صديقين .

٢- دو دسته اول براى اثبات وجوب وجود و بى نيازى مطلق الهى نيازمند به مقدمات براهين دسته سوم مى باشند .

٣- برهان امكان از چهار مقدمه تشكيل يافته و تقرير آن اين است موجودات جهان ذاتا ممكن الوجود هستند ولى چون هيچ موجودى بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمى يابد داراى وجوب بالغير مى باشند و عللى كه وجود آنها را ايجاب مى كند بايد منتهى به واجب الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نيايد .

٤- تقرير ديگر آن اين است كه مجموعه ممكنات به هر صورتى فرض شوند داراى وجوب بالغير هستند پس بايد وراى آنها موجودى باشد كه وجوب بالذات داشته باشد تا در سايه او ساير موجودات واجب بالغير شوند .

٥- تقرير فشرده اين برهان آن است كه موجود خارجى يا واجب الوجود بالذات است و يا واجب الوجود بالغير و واجب الوجودهاى بالغير بايد منتهى به واجب الوجود بالذات شوند زيرا هر بالغيرى محتاج به بالذات است .

٦- برهان دوم از سه مقدمه تشكيل مى يابد و تقرير آن اين است موجودات اين جهان چون ممكن الوجود هستند نيازمند به علت فاعلى مى باشند و سلسله علل بايد منتهى به علتى شود كه معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نيايد .

٧- ابن سينا اين برهان را به اين صورت تقرير كرده است موجود يا واجب الوجود است يا ممكن الوجود و وجود ممكن الوجود بايد منتهى به واجب الوجود شود تا دور و تسلسل لازم نيايد .

٨- اين تقرير علاوه بر اينكه نيازى به بررسى صفات مخلوقات مانند حدوث و حركت ندارد نيازى به اثبات وجود مخلوق خاصى هم ندارد زيرا نخستين مقدمه آن بصورت فرض و ترديد بيان شده است .

٩- برهان صدر المتالهين نيز از سه مقدمه تشكيل مى يابد و تقرير آن اين است اگر در راس سلسله مراتب وجود موجود بى نياز و بى نهايت كاملى نمى بود ساير مراتب هم تحقق نمى يافت زيرا ساير مراتب عين ربط و تعلق هستند و اگر بدون مرتبه اعلاى وجود تحقق يابند لازمه اش اين است كه غنى و بى نياز از آن باشند .

١٠- مهمترين مزاياى اين برهان از اين قرار است :

الف- با اصالت وجود مناسبتر است زيرا در آن از مفاهيم ماهيت و امكان استفاده نشده است .

ب- نيازى به ابطال دور و تسلسل ندارد .

ج- وحدت و ساير صفات كماليه خداى متعال هم به كمك آن اثبات مى شود.

## درس شصت و سوم - توحيد

شامل:

 معانى توحيد، توحيد در وجوب وجود، نفى اجزاء بالفعل، نفى اجزاء بالقوه، نفى اجزاء تحليلى

### معانى توحيد

توحيد و يگانگى خداى متعال اصطلاحات گوناگونى در فلسفه و كلام و عرفان دارد كه مهمترين اصطلاحات فلسفه آن عبارت است از:

١- توحيد در وجوب وجود يعنى هيچ موجودى جز ذات مقدس الهى واجب الوجود بالذات نيست .

٢- توحيد بمعناى بساطت و عدم تركيب كه داراى سه معناى فرعى است: الف- عدم تركيب از اجزاء بالفعل . ب- عدم تركيب از اجزاء بالقوه . ج- عدم تركيب از ماهيت و وجود .

٣ توحيد به معناى نفى مغايرت صفات با ذات يعنى صفاتى كه به خداى متعال نسبت داده مى شود مانند صفات ماديات از قبيل اعراضى نيستند كه در ذات وى تحقق يابند و به اصطلاح زائد بر ذات باشند بلكه مصداق آنها همان ذات مقدس الهى است و همگى آنها عين يكديگر و عين ذات مى باشند .

٤- توحيد در خالقيت و ربوبيت يعنى خداى متعال شريكى در آفريدن و تدبير جهان ندارد .

٥- توحيد در فاعليت حقيقى يعنى هر تاثيرى كه از هر فاعل و مؤثرى سر بزند نهايتا مستند به خداى متعال است و هيچ فاعلى استقلال در تاثير ندارد لا مؤثر فى الوجود الا الله

### توحيد در وجوب وجود

حكماى الهى براى اثبات وحدت و يگانگى ذات واجب الوجود دلايلى اقامه كرده اند كه متقن ترين آنها برهانى است كه با استفاده از برهان صديقين طبق تقرير صدر المتالهين تشكيل مى يابد و تقرير آن اين است .

وجود داراى مرتبه اى است كه كاملتر از آن امكان ندارد يعنى داراى كمال بى نهايت است و چنين موجودى قابل تعدد نيست و به اصطلاح داراى وحدت حقه حقيقيه مى باشد نتيجه آنكه وجود خداى متعال قابل تعدد نيست .

مقدمه اول اين برهان در واقع همان نتيجه برهان صديقين است زيرا از برهان مزبور اين نتيجه بدست آمد كه سلسله مراتب وجود بايد منتهى به مرتبه اى شود كه عاليترين و كاملترين است و هيچ ضعف و نقصى در آن راه ندارد يعنى داراى كمال نامتناهى است .

و اما مقدمه دوم با اندكى دقت روشن مى شود زيرا اگر فرض شود كه چنين موجودى تعدد داشته باشد لازمه اش اين است كه هر كدام از آنها فاقد كمالات عينى ديگرى باشد يعنى كمالات هر يك محدود و متناهى باشد در صورتى كه طبق مقدمه اول كمالات واجب الوجود نامتناهى مى باشد .

ممكن است توهم شود كه لازمه نامتناهى بودن كمالات واجب الوجود اين است كه مطلقا هيچ موجود ديگرى تحقق نيابد زيرا تحقق هر موجود ديگرى بمعناى واجد بودن بخشى از كمالات وجودى است .

جواب اين شبهه آن است كه كمالات ساير مراتب كه همگى مخلوق واجب الوجود هستند شعاعى از كمالات وى مى باشد و وجود آنها تزاحمى با كمالات نامتناهى واجب الوجود ندارد اما اگر واجب الوجود ديگرى فرض شود كمالات وجودى آنها با يكديگر تزاحم خواهند داشت زيرا هر كدام از آنها داراى كمالى اصيل و مستقل خواهد بود و هيچكدام از آنها شعاع و فرع ديگرى نخواهد بود .

به ديگر سخن هنگامى دو كمال عينى با يكديگر تزاحم پيدا مى كنند كه در يك مرتبه از وجود فرض شوند اما اگر يكى در طول ديگرى باشد مزاحمتى با يكديگر نخواهند داشت بنابراين وجود مخلوقات منافاتى با نامتناهى بودن كمالات خالق ندارد و چنان نيست كه وقتى كمالى را به مخلوقى افاضه مى كند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد اما فرض وجود دو واجب الوجود با نامتناهى بودن كمالات آنها منافات دارد .

و بعبارت سوم فرض دو كمال عينى مستقل با فرض نامتناهى بودن آنها سازگار نيست اما اگر يكى عين تعلق و ربط و وابستگى به ديگرى باشد و شعاع و جلوه اى از آن بشمار رود منافاتى با نامتناهى بودن ديگرى كه داراى استقلال و غناى مطلق است ندارد

### نفى اجزاء بالفعل

اگر فرض شود كه ذات مقدس الهى العياذ بالله مركب از اجزائى است كه بالفعل وجود دارند يا اينكه همه اجزاى مفروض واجب الوجود هستند و يا اينكه دست كم بعضى از آنها ممكن الوجودند اگر همه آنها واجب الوجود باشند و هيچكدام نيازى به ديگرى نداشته باشند بازگشت اين فرض به تعدد واجب الوجود است كه در بحث قبلى ابطال گرديد و اگر فرض شود كه نيازمند به يكديگرند با فرض واجب الوجود بودن آنها سازگار نخواهد بود و اگر فرض شود كه يكى از آنها بى نياز از ديگران است واجب الوجود همان موجود بى نياز خواهد بود و تركيب مفروض بعنوان تركيبى از اجزاى حقيقى واقعيتى نخواهد داشت زيرا هر مركب حقيقى نيازمند به اجزايش مى باشد .

و اگر فرض شود كه بعضى از اجزاى آن ممكن الوجود باشد ناچار جزء ممكن الوجود مفروض معلول خواهد بود اكنون اگر فرض شود كه معلول جزء ديگر باشد معلوم مى شود كه آن ديگرى در واقع واجب الوجود و داراى وجود مستقلى است و فرض تركيب حقيقى بين آنها نادرست است و اگر فرض شود كه جزء ممكن الوجود معلول واجب الوجود ديگرى است لازمه اش تعدد واجب الوجود است كه بطلان آن ثابت شد .

پس فرض تركيب ذات واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هيچ وجه فرض صحيحى نخواهد بود

### نفى اجزاء بالقوه و مكان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه براى موجودى اين است كه بالفعل وجود واحد يكپارچه اى دارد و هيچيك از اجزاى آن فعليت و تشخص و مرز معينى ندارند ولى عقلا تجزيه و تفكيك آنها از يكديگر ممكن است و هر وقت چنين تجزيه اى انجام گيرد موجود واحد مبدل به چند موجود خواهد شد كه هر كدام از آنها داراى تشخص و مرز معينى خواهد بود اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنايش اين است كه موجود مركب از آنها داراى امتدادات مكانى طول و عرض و ضخامت است و اگر قابل اجتماع نباشند

و هر كدام با معدوم شدن ديگرى بوجود بيايد معنايش داشتن امتداد زمانى است و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام مى باشد چنانكه در جاى خودش بيان شد (١) . پس نفى اجزاء بالقوه در واقع نفى جسميت از خداى متعال است و لازمه آن نفى مكان و زمان نيز مى باشد .

و اما دليل بر نفى اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود اين است كه همانگونه كه اشاره شد موجودى كه داراى اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسيم به چند موجود ديگر و در نتيجه قابل زوال خواهد بود در صورتى كه وجود واجب الوجود ضرورى و غير قابل زوال است .

دليل ديگر اين است كه اجزاء بالقوه در هر موجودى از سنخ همان موجود است چنانكه اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آنها مى باشند اكنون اگر فرض كنيم كه واجب الوجود داراى اجزاء بالقوه ممكن الوجودى باشد لازمه اش اين است كه اجزاء با كل سنخيت نداشته باشند و اگر فرض كنيم كه اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه اش امكان تعدد واجب الوجود است و از سوى ديگر لازمه اش اين است كه واجب الوجودهايى كه در اثر تجزيه و تقسيم بوجود مى آيند فعلا موجود نباشند يعنى وجودشان ضرورى نباشد در صورتى كه وجود واجب الوجود ضرورى است و در هيچ زمانى امكان عدم ندارد

### نفى اجزاء تحليلى

حكماى الهى پيشين مبحثى را تحت عنوان نفى ماهيت از واجب الوجود منعقد كرده و با چند دليل آن را به اثبات رسانده اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسى از آن سود جسته اند و ساده ترين دليل آن اين است كه حيثيت ماهيت حيثيت عدم اباء از وجود و عدم است و چنين حيثيتى در ذات مقدس الهى راه ندارد به ديگر سخن ماهيت و امكان توامان هستند و همانگونه كه امكان به هيچ وجه در ذات الهى راه ندارد ماهيت هم راهى به ساحت قدس الهى نخواهد داشت .

ولى بر اساس اصول حكمت متعاليه اين مطلب را مى توان بصورتى ديگر تبيين كرد كه نتايج مهمتر و درخشانترى بر آن مترتب مى شود و آن اين است كه ماهيت اساسا از حدود وجودهاى محدود انتزاع مى شود و چنانكه قبلا گفته شد قالبى است مفهومى كه بر موجودات محدود منطبق مى گردد و چون وجود خداى متعال از هر گونه محدوديتى منزه و مبرى است هيچ ماهيتى هم از آن انتزاع نمى شود .

به ديگر سخن عقل تنها مى تواند موجودات محدود را به دو حيثيت ماهيت و وجود تحليل كند كل ممكن زوج تركيبى مركب من ماهيه و وجود اما وجود خداى متعال وجود صرف است و عقل نمى تواند هيچ ماهيتى را به آن نسبت دهد .

بدين ترتيب بساطت بمعناى دقيقترى نيز براى خداى متعال ثابت مى شود كه لازمه آن نفى هر گونه تركيب حتى تركيب از اجزاى تحليلى عقلى از ساحت مقدس الهى است .

از جمله نتايجى كه بر بساطت بمعناى صرافت و نامتناهى بودن وجود خداى متعال مترتب مى شود اين است كه هيچ كمالى را نمى توان از خداى متعال سلب كرد و به ديگر سخن همه صفات كماليه براى ذات واجب الوجود ثابت مى شود بدون اينكه امورى زائد بر ذات بشمار روند و در نتيجه توحيد صفاتى نيز اثبات مى گردد.

خلاصه

١- توحيد در فلسفه به معانى زير بكار مى رود: الف- توحيد در وجوب وجود . ب- بساطت و عدم تركيب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحليلى . ج- نفى صفات زائد بر ذات . د- نفى شريك در خلق و تدبير . ه- توحيد در فاعليت حقيقى و افاضه وجود .

٢- دليل وحدت واجب الوجود اين است كه وجود الهى بى نهايت كامل است و چنين وجودى تعدد بردار نيست .

٣- بى نهايت بودن كمالات وجودى خداى متعال مستلزم نفى وجود از مخلوقات نيست زيرا كمالات آنها شعاعى از كمالات الهى است و هيچ استقلالى از خودشان ندارند .

٤- دليل نفى اجزاء بالفعل از ذات الهى اين است كه اگر اجزاء مفروض مستقل از يكديگر باشند لازمه اش تعدد واجب است و اگر نيازمند باشند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئى از آن ممكن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شود كه معلول جزء ديگر است همان جزء ديگر در واقع واجب الوجود خواهد بود نه مركب مفروض و اگر معلول واجب الوجود ديگرى باشد لازمه اش شرك در وجوب وجود است .

٥- دليل نفى اجزاء بالقوه اين است كه موجودى كه داراى اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسيم به چند موجود ديگر و در نتيجه قابل زوال خواهد بود در صورتى كه واجب الوجود زوال پذير نيست .

٦- دليل ديگر آنكه اگر اجزاء بالقوه ممكن الوجود باشند لازمه اش اين است كه اجزاء با كل سنخيتى نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازمه اش امكان تعدد واجب و نيز امكان معدوم بودن آنها قبل از تقسيم است .

٧- ماهيت با امكان مساوق است و از اين روى واجب الوجود ماهيتى نخواهد داشت .

٨- ماهيت از حدود وجود انتزاع مى شود و چون وجود واجب نامحدود است هيچ ماهيتى از آن انتزاع نمى شود .

٩- چون وجود واجب صرف و نامتناهى است فاقد هيچ كمالى نخواهد بود .

١٠- چون وجود واجب بسيط و از هر گونه تركيبى مبرى است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: درس چهل و يكم تا چهل و سوم.

## درس شصت و چهارم - توحيد افعالى

شامل:

 مقدمه، توحيد در خالقيت و ربوبيت، توحيد در افاضه وجود، نفى جبر و تفويض

### مقدمه

در درس گذشته توحيد بمعناى نفى شريك در وجوب وجود و نيز بمعناى نفى كثرت در درون ذات را بيان كرديم و ضمنا اشاره اى به نفى مغايرت صفات با ذات الهى نموديم و توضيح آن در بحث صفات الهى خواهد آمد اما شركى كه در ميان طوايف مختلف مشركين شايع بوده و هست شرك در خالقيت و بخصوص شرك در تدبير جهان است و مباحث گذشته براى ابطال آن كافى نيست زيرا ممكن است كسى با پذيرفتن توحيد به معناى گذشته معتقد شود كه واجب الوجود يگانه تنها يك يا چند مخلوق را آفريد و ديگر نقشى در آفرينش ساير مخلوقات و تدبير امور آنها ندارد و اين امور بوسيله كسانى انجام مى گيرد كه خودشان واجب الوجود نيستند اما در ايجاد و تدبير ساير پديده ها مستقل هستند و نيازى به خداى متعال ندارند از اين روى لازم است توحيد در خالقيت و ربوبيت بطور جداگانه مورد بحث قرار گيرد

### توحيد در خالقيت و ربوبيت

فلاسفه پيشين براى اثبات توحيد در خالقيت و نفى شريك براى خداى متعال در آفرينش و اداره جهان به اين صورت استدلال مى كرده اند كه آفرينش منحصر به آفرينش مستقيم و بى واسطه نيست و خدايى كه نخستين مخلوق را مستقيما و بى واسطه مى آفريند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وى مى آفريند و اگر صدها واسطه هم در كار باشد باز هم همگى آنها مخلوق با واسطه خداى متعال بشمار مى روند و به تعبير فلسفى علت علت هم علت است و معلول معلول هم معلول و در واقع با اضافه كردن همين مقدمه به براهين اثبات واجب الوجود معلوليت همه جهان را نسبت به وى اثبات مى كرده اند .

اما بر اساس اصول حكمت متعاليه و مخصوصا با توجه به اصل تعلقى بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستى بخش اين مطلب تبيين روشنتر و استوارترى يافت و حاصل آن اين است كه هر چند هر علتى نسبت به معلول خودش از نوعى استقلال نسبى برخوردار است اما همگى علتها و معلولها نسبت به خداى متعال عين فقر و وابستگى و نياز هستند و هيچگونه استقلالى ندارند از اين روى خالقيت حقيقى و استقلالى منحصر به خداى متعال است و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و ازمنه نيازمند به وى مى باشند و محال است كه موجودى در يكى از شؤون هستيش بى نياز از وى گردد و بتواند مستقلا كارى را انجام دهد .

و اين يكى از درخشانترين و ارزشمندترين دستاوردهاى فلسفه اسلامى است كه به بركت انديشه تابناك صدر المتالهين به جهان فلسفه ارائه گرديد .

همچنين فلاسفه براهين ديگرى را براى توحيد در خالقيت و ربوبيت اقامه كرده اند كه مبتنى بر مقدمات نظرى متعددى است و براى جلوگيرى از اطاله سخن از ذكر و بررسى آنها صرف نظر مى شود و تنها به برهانى كه در قرآن كريم به آن اشاره شده (لوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا) بسنده مى كنيم .

اين برهان به چند صورت تقرير شده است و ذيلا تقريرى را كه روشنتر و به مفاد آيه نزديكتر بنظر مى رسد مى آوريم اين تقرير از دو مقدمه تشكيل مى شود:

١- وجود هر معلولى وابسته به علت خودش مى باشد و به ديگر سخن هر معلولى وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستى بخش خودش دريافت مى دارد و اگر احتياج به شروط و معداتى هم داشته باشد مى بايست وجود آنها هم مستند به علت هستى بخش خودش باشد بنابراين اگر دو يا چند علت هستى بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر يك از آنها وابسته به علت خودش مى باشد و هيچگونه وابستگى به علت ديگر يا معلولهاى آن نخواهد داشت و بدين ترتيب ارتباط و وابستگى ميان معلولهاى آنها بوجود نخواهد آمد .

٢- نظام اين جهان مشهود آسمانها و زمين و پديده هاى آنها نظام واحدى است كه در آن پديده هاى همزمان و ناهمزمان با يكديگر ارتباط و وابستگى دارند اما ارتباط پديده هاى همزمان همان تاثير و تاثرات على و معلولى گوناگون در ميان آنها است كه موجب تغييرات و دگرگونيهايى در آنها مى شود و به هيچ وجه قابل انكار نيست و اما ارتباط بين پديده هاى گذشته و حال و آينده به اين صورت است كه پديده هاى گذشته زمينه پيدايش پديده هاى كنونى را فراهم آورده اند و پديده هاى كنونى هم به نوبه خود زمينه پيدايش پديده هاى آينده را فراهم مى سازند و اگر روابط على و اعدادى از ميان پديده هاى جهان بر داشته شود جهانى باقى نخواهد ماند و هيچ پديده ديگرى هم بوجود نخواهد آمد چنانكه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذائى بريده شود ديگر نمى تواند به وجود خود ادامه دهد و زمينه پيدايش انسان ديگر يا پديده ديگرى را فراهم سازد .

با ضميمه كردن اين دو مقدمه نتيجه گرفته مى شود كه نظام اين جهان كه شامل مجموعه پديده هاى بى شمار گذشته و حال و آينده است آفريده يك آفريدگار مى باشد و تحت تدبير حكيمانه يك پروردگار اداره مى گردد زيرا اگر يك يا چند آفريدگار ديگرى مى بود ارتباطى ميان آفريدگان بوجود نمى آمد و نظام واحدى بر آنها حكمفرما نمى شد بلكه هر آفريده اى از طرف آفريدگار خودش بوجود مى آمد و به كمك ديگر آفريدگان همان آفريدگار پرورش مى يافت و در نتيجه نظامهاى متعدد و مستقلى بوجود مى آمد و ارتباط و پيوندى بين آنها برقرار نمى شد در صورتى كه نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته اى است و پيوند بين پديده هاى آن مشهود است .

در پايان بايد اين نكته را خاطر نشان كنيم كه خالقيت و ربوبيت انفكاك ناپذيرند و پرورش و تدبير و اداره امور يك موجود جداى از آفرينش او و آفريدگان مورد نياز او نيست مثلا روزى دادن به انسان چيزى جداى از آفريدن دستگاه گوارش براى او و آفريدن مواد خوراكى در محيط زندگى او نيست و به ديگر سخن اينگونه مفاهيم از روابط آفريدگان با يكديگر انتزاع مى شود و مصداقى منحاز از آفرينش آنها ندارد بنابراين با اثبات توحيد در خالقيت توحيد در تدبير امور و ساير شؤون ربوبيت نيز ثابت مى گردد

### توحيد در افاضه وجود

همچنين معناى ديگر توحيد انحصار تاثير استقلالى و افاضه وجود به ذات مقدس الهى است كه شواهد فراوانى در آيات و روايات دارد و با توجه به برهانى كه بر اساس اصول حكمت متعاليه براى توحيد در خالقيت و ربوبيت اقامه شد بخوبى اثبات مى گردد ولى در اين زمينه كژانديشيهايى وجود دارد كه بايد به آنها توجه كرد و از سقوط در دره هاى افراط و تفريط پرهيز نمود .

از يك سوى گروهى از متكلمين اشاعره به استناد ظواهر دسته اى از آيات و روايات بكلى سلب تاثير از علل متوسطه نموده و اساسا منكر عليت و تاثير براى آنها شده اند و خداى متعال را فاعل بى واسطه براى هر پديده اى قلمداد كرده اند و معتقد شده اند كه عادت الهى بر اين جارى شده كه در شرايط خاصى پديده معينى را بوجود بياورد و گرنه اسباب و شرايط هيچ تاثيرى در پيدايش آن ندارند .

و از سوى ديگر گروه ديگرى از متكلمين معتزله نوعى استقلال در تاثير بخصوص در مورد فاعلهاى اختيارى قائل شده اند و استناد افعال اختيارى انسان را به خداى متعال صحيح ندانسته اند و اين يكى از اصلى ترين اختلافات بين اين دو مكتب كلامى است .

اما فلاسفه هر چند استناد باواسطه همه پديده ها حتى افعال اختيارى انسان را به خداى متعال صحيح مى دانستند اما اين استناد را تنها بر اساس عله العلل بودن واجب الوجود توجيه مى كردند تا اينكه صدر المتالهين تبيين صحيحى از رابطه عليت بدست داد و ثابت كرد كه علل متوسطه چون خودشان معلول خداى متعال هستند هيچگونه استقلالى ندارند و اساسا افاضه وجود بمعناى دقيق كلمه مختص به خداى متعال مى باشد و ساير علتها بمنزله مجارى فيض وجود هستند كه با اختلاف مراتبى كه دارند نقش وسايط را بين سرچشمه اصلى وجود و ديگر مخلوقات ايفاء مى كنند بنابراين معناى عبارت معروف لا مؤثر فى الوجود الا الله اين خواهد بود كه تاثير استقلالى و افاضه وجود مخصوص به خداى متعال است و اين حقيقتى است كه در لسان آيات و روايات بصورت منوط بودن همه چيز حتى افعال اختيارى انسان به اذن و مشيت و اراده و تقدير و قضاى الهى بيان شده است و در واقع اين امور نشان دهنده مراحل مختلفى است كه عقل براى استناد پديده ها به ذات مقدس الهى در نظر مى گيرد و از يك نظر مى توان اين بيانات را از قبيل تدريج در تعليم تلقى كرد زيرا فهميدن معناى دقيق توحيد افعالى براى كسانى كه ورزيدگى كافى در مسائل عقلى ندارند ميسر نيست و بهترين راه تعليم آن اين است كه در چند مرحله انجام گيرد

### نفى جبر و تفويض

يكى از شبهاتى كه موجب اين شده است كه معتزله استناد افعال اختيارى انسان را به خداى متعال نفى كنند اين است كه گمان كرده اند در غير اين صورت بايد ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشويم و اين فرض علاوه بر اينكه خلاف وجدان و بداهت است جايى براى تكليف و هدايت و پاداش و كيفر باقى نمى گذارد و همه آنها محتواى خودشان را از ست خواهند داد و بدين ترتيب مساله جبر و تفويض در كلام اسلامى مطرح شده و بحثهاى فراوانى از طرفين درباره آن انجام گرفته كه بررسى همه آنها نيازمند به كتاب مستقلى است و در اينجا در حدى كه با مساله مورد بحث ارتباط پيدا مى كند به آن مى پردازيم .

شبهه ياد شده را به اين صورت مى توان تقرير كرد هر فعل اختيارى فاعلى دارد كه با اراده و اختيار خودش آن را انجام مى دهد و محال است كه فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به اراده هر دو باشد اكنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختيار خودش بدانيم جايى براى استناد آنها به خداى متعال باقى نمى ماند مگر از اين نظر كه خدا آفريننده انسان است و اگر او را نيافريده بود و نيروى اراده و اختيار را به او نداده بود افعال اختيارى وى هم تحقق نمى يافت ولى اگر آنها را مستند به اراده الهى بدانيم بايد استناد آنها را به اراده انسان نفى كنيم و انسان را تنها موضوعى بى اختيار براى تحقق افعال الهى بشماريم و اين همان جبر باطل و غير قابل قبول است .

پاسخ اين است كه استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتى محال است كه هر دو فاعل در عرض يكديگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشينى باشند اما اگر دو فاعل در طول يكديگر باشند استناد فعل به هر دوى آنها اشكالى ندارد و استناد به دو فاعل طولى تنها به اين معنى نيست كه اصل وجود فاعل بى واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلكه علاوه بر اين تمام شؤون وجود او هم مستند به فاعل هستى بخش مى باشد و حتى در انجام كارهاى اختياريش هم بى نياز از او نمى باشد و دمادم وجود و همه شؤون وجودش را از او دريافت مى دارد و اين است معناى صحيح لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين و چنانكه قبلا يادآور شديم فهم صحيح اين معنى در سايه درك صحيح رابطه عليت و تعلقى بودن وجود معلول ميسر مى شود كه ابتكار تبيين آن از افتخارات صدر المتالهين بشمار مى رود.

خلاصه

١- فلاسفه پيشين براى اثبات توحيد در خالقيت و ربوبيت به اين صورت استدلال كرده اند كه خداى متعال علت بى واسطه براى نخستين معلول و علت باواسطه براى ساير مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار مى رود پس خداى متعال آفريدگار همه جهان مى باشد كه بعضى را بى واسطه و بعضى را باواسطه آفريده است .

٢- دليل دوم اين است كه هيچ علتى بجز خداى متعال استقلال در وجود و ايجاد ندارد پس خالقيت حقيقى و استقلالى مخصوص اوست .

٣- دليل سوم اين است كه نظام اين جهان كه شامل پديده هاى بى شمار گذشته و حال و آينده مى شود نظام واحد همبسته اى است و اگر جهان داراى چند آفريدگار مى بود نظامهاى متعدد و مستقلى مى داشت و مخلوقات يكى از خدايان نيازى به خداى ديگر و آفريدگار او نمى داشت .

٤- ربوبيت و تدبير آفريدگان از روابط آنها با يكديگر انتزاع مى شود و مصداقى منحاز از وجود آنها ندارد از اين روى با اثبات توحيد در خالقيت توحيد در ربوبيت و تدبير جهان هم ثابت مى شود .

٥- اشاعره رابطه عليت بين مخلوقات را انكار كرده همگى آنها را بى واسطه مستند به خداى متعال انگاشته اند و معتزله نوعى استقلال براى ساير فاعلها بويژه فاعلهاى اختيارى قائل شده اند و استناد افعال اختيارى انسان به خداى متعال را نفى كرده اند .

٦- فلاسفه پيشين استناد پديده ها و از جمله افعال اختيارى انسان را به خداى متعال بعنوان عله العلل اثبات مى كرده اند .

٧- با توجه به تعلقى بودن وجود معلول توحيد افعالى تبيين روشنتر و صحيحترى مى يابد و افعال اختيارى انسان هم از اين نظر مستند به خداى متعال خواهند بود كه افاضه وجود و تاثير استقلالى مخصوص اوست .

٨- بياناتى كه در كتاب و سنت مبنى بر استناد همه پديده ها و از جمله افعال اختيارى انسان به اذن و مشيت و اراده و تقدير و قضاى الهى وارد شده ناظر به مراحل مختلفى است كه عقل براى استناد پديده ها به خداى متعال در نظر مى گيرد و در عين حال مى توان آنها را تعليم مرحله به مرحله براى توحيد افعالى تلقى كرد .

٩- شبهه قائلين به تفويض اين است كه هر فعل اختيارى مستند به اراده فاعل واحدى است و اگر افعال انسان مستند به اراده الهى باشد نمى توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه اش جبر باطل و غير قابل قبول است .

١٠- پاسخ اين است كه استناد يك فعل به دو اراده در صورتى محال است كه تاثير اراده ها در عرض هم فرض شود اما با توجه به اينكه انسان مانند ديگر مخلوقات استقلالى در وجود و شؤون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاترى مستند به اراده الهى مى باشد

١- وجود هر معلولى وابسته به علت خودش مى باشد و به ديگر سخن هر معلولى وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستى بخش خودش دريافت مى دارد و اگر احتياج به شروط و معداتى هم داشته باشد مى بايست وجود آنها هم مستند به علت هستى بخش خودش باشد بنابراين اگر دو يا چند علت هستى بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر يك از آنها وابسته به علت خودش مى باشد و هيچگونه وابستگى به علت ديگر يا معلولهاى آن نخواهد داشت و بدين ترتيب ارتباط و وابستگى ميان معلولهاى آنها بوجود نخواهد آمد .

٢- نظام اين جهان مشهود آسمانها و زمين و پديده هاى آنها نظام واحدى است كه در آن پديده هاى همزمان و ناهمزمان با يكديگر ارتباط و وابستگى دارند اما ارتباط پديده هاى همزمان همان تاثير و تاثرات على و معلولى گوناگون در ميان آنها است كه موجب تغييرات و دگرگونيهايى در آنها مى شود و به هيچ وجه قابل انكار نيست و اما ارتباط بين پديده هاى گذشته و حال و آينده به اين صورت است كه پديده هاى گذشته زمينه پيدايش پديده هاى كنونى را فراهم آورده اند و پديده هاى كنونى هم به نوبه خود زمينه پيدايش پديده هاى آينده را فراهم مى سازند و اگر روابط على و اعدادى از ميان پديده هاى جهان بر داشته شود جهانى باقى نخواهد ماند و هيچ پديده ديگرى هم بوجود نخواهد آمد چنانكه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذائى بريده شود ديگر نمى تواند به وجود خود ادامه دهد و زمينه پيدايش انسان ديگر يا پديده ديگرى را فراهم سازد .

با ضميمه كردن اين دو مقدمه نتيجه گرفته مى شود كه نظام اين جهان كه شامل مجموعه پديده هاى بى شمار گذشته و حال و آينده است آفريده يك آفريدگار مى باشد و تحت تدبير حكيمانه يك پروردگار اداره مى گردد زيرا اگر يك يا چند آفريدگار ديگرى مى بود ارتباطى ميان آفريدگان بوجود نمى آمد و نظام واحدى بر آنها حكمفرما نمى شد بلكه هر آفريده اى از طرف آفريدگار خودش بوجود مى آمد و به كمك ديگر آفريدگان همان آفريدگار پرورش مى يافت و در نتيجه نظامهاى متعدد و مستقلى بوجود مى آمد و ارتباط و پيوندى بين آنها برقرار نمى شد در صورتى كه نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته اى است و پيوند بين پديده هاى آن مشهود است .

در پايان بايد اين نكته را خاطر نشان كنيم كه خالقيت و ربوبيت انفكاك ناپذيرند و پرورش و تدبير و اداره امور يك موجود جداى از آفرينش او و آفريدگان مورد نياز او نيست مثلا روزى دادن به انسان چيزى جداى از آفريدن دستگاه گوارش براى او و آفريدن مواد خوراكى در محيط زندگى او نيست و به ديگر سخن اينگونه مفاهيم از روابط آفريدگان با يكديگر انتزاع مى شود و مصداقى منحاز از آفرينش آنها ندارد بنابراين با اثبات توحيد در خالقيت توحيد در تدبير امور و ساير شؤون ربوبيت نيز ثابت مى گردد

### توحيد در افاضه وجود

همچنين معناى ديگر توحيد انحصار تاثير استقلالى و افاضه وجود به ذات مقدس الهى است كه شواهد فراوانى در آيات و روايات دارد و با توجه به برهانى كه بر اساس اصول حكمت متعاليه براى توحيد در خالقيت و ربوبيت اقامه شد بخوبى اثبات مى گردد ولى در اين زمينه كژانديشيهايى وجود دارد كه بايد به آنها توجه كرد و از سقوط در دره هاى افراط و تفريط پرهيز نمود .

از يك سوى گروهى از متكلمين اشاعره به استناد ظواهر دسته اى از آيات و روايات بكلى سلب تاثير از علل متوسطه نموده و اساسا منكر عليت و تاثير براى آنها شده اند و خداى متعال را فاعل بى واسطه براى هر پديده اى قلمداد كرده اند و معتقد شده اند كه عادت الهى بر اين جارى شده كه در شرايط خاصى پديده معينى را بوجود بياورد و گرنه اسباب و شرايط هيچ تاثيرى در پيدايش آن ندارند .

و از سوى ديگر گروه ديگرى از متكلمين معتزله نوعى استقلال در تاثير بخصوص در مورد فاعلهاى اختيارى قائل شده اند و استناد افعال اختيارى انسان را به خداى متعال صحيح ندانسته اند و اين يكى از اصلى ترين اختلافات بين اين دو مكتب كلامى است .

اما فلاسفه هر چند استناد باواسطه همه پديده ها حتى افعال اختيارى انسان را به خداى متعال صحيح مى دانستند اما اين استناد را تنها بر اساس عله العلل بودن واجب الوجود توجيه مى كردند تا اينكه صدر المتالهين تبيين صحيحى از رابطه عليت بدست داد و ثابت كرد كه علل متوسطه چون خودشان معلول خداى متعال هستند هيچگونه استقلالى ندارند و اساسا افاضه وجود بمعناى دقيق كلمه مختص به خداى متعال مى باشد و ساير علتها بمنزله مجارى فيض وجود هستند كه با اختلاف مراتبى كه دارند نقش وسايط را بين سرچشمه اصلى وجود و ديگر مخلوقات ايفاء مى كنند بنابراين معناى عبارت معروف لا مؤثر فى الوجود الا الله اين خواهد بود كه تاثير استقلالى و افاضه وجود مخصوص به خداى متعال است و اين حقيقتى است كه در لسان آيات و روايات بصورت منوط بودن همه چيز حتى افعال اختيارى انسان به اذن و مشيت و اراده و تقدير و قضاى الهى بيان شده است و در واقع اين امور نشان دهنده مراحل مختلفى است كه عقل براى استناد پديده ها به ذات مقدس الهى در نظر مى گيرد و از يك نظر مى توان اين بيانات را از قبيل تدريج در تعليم تلقى كرد زيرا فهميدن معناى دقيق توحيد افعالى براى كسانى كه ورزيدگى كافى در مسائل عقلى ندارند ميسر نيست و بهترين راه تعليم آن اين است كه در چند مرحله انجام گيرد

### نفى جبر و تفويض

يكى از شبهاتى كه موجب اين شده است كه معتزله استناد افعال اختيارى انسان را به خداى متعال نفى كنند اين است كه گمان كرده اند در غير اين صورت بايد ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشويم و اين فرض علاوه بر اينكه خلاف وجدان و بداهت است جايى براى تكليف و هدايت و پاداش و كيفر باقى نمى گذارد و همه آنها محتواى خودشان را از ست خواهند داد و بدين ترتيب مساله جبر و تفويض در كلام اسلامى مطرح شده و بحثهاى فراوانى از طرفين درباره آن انجام گرفته كه بررسى همه آنها نيازمند به كتاب مستقلى است و در اينجا در حدى كه با مساله مورد بحث ارتباط پيدا مى كند به آن مى پردازيم .v شبهه ياد شده را به اين صورت مى توان تقرير كرد هر فعل اختيارى فاعلى دارد كه با اراده و اختيار خودش آن را انجام مى دهد و محال است كه فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به اراده هر دو باشد اكنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختيار خودش بدانيم جايى براى استناد آنها به خداى متعال باقى نمى ماند مگر از اين نظر كه خدا آفريننده انسان است و اگر او را نيافريده بود و نيروى اراده و اختيار را به او نداده بود افعال اختيارى وى هم تحقق نمى يافت ولى اگر آنها را مستند به اراده الهى بدانيم بايد استناد آنها را به اراده انسان نفى كنيم و انسان را تنها موضوعى بى اختيار براى تحقق افعال الهى بشماريم و اين همان جبر باطل و غير قابل قبول است .

پاسخ اين است كه استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتى محال است كه هر دو فاعل در عرض يكديگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشينى باشند اما اگر دو فاعل در طول يكديگر باشند استناد فعل به هر دوى آنها اشكالى ندارد و استناد به دو فاعل طولى تنها به اين معنى نيست كه اصل وجود فاعل بى واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلكه علاوه بر اين تمام شؤون وجود او هم مستند به فاعل هستى بخش مى باشد و حتى در انجام كارهاى اختياريش هم بى نياز از او نمى باشد و دمادم وجود و همه شؤون وجودش را از او دريافت مى دارد و اين است معناى صحيح لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين و چنانكه قبلا يادآور شديم فهم صحيح اين معنى در سايه درك صحيح رابطه عليت و تعلقى بودن وجود معلول ميسر مى شود كه ابتكار تبيين آن از افتخارات صدر المتالهين بشمار مى رود.

خلاصه

١- فلاسفه پيشين براى اثبات توحيد در خالقيت و ربوبيت به اين صورت استدلال كرده اند كه خداى متعال علت بى واسطه براى نخستين معلول و علت باواسطه براى ساير مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار مى رود پس خداى متعال آفريدگار همه جهان مى باشد كه بعضى را بى واسطه و بعضى را باواسطه آفريده است .

٢- دليل دوم اين است كه هيچ علتى بجز خداى متعال استقلال در وجود و ايجاد ندارد پس خالقيت حقيقى و استقلالى مخصوص اوست .

٣- دليل سوم اين است كه نظام اين جهان كه شامل پديده هاى بى شمار گذشته و حال و آينده مى شود نظام واحد همبسته اى است و اگر جهان داراى چند آفريدگار مى بود نظامهاى متعدد و مستقلى مى داشت و مخلوقات يكى از خدايان نيازى به خداى ديگر و آفريدگار او نمى داشت .

٤- ربوبيت و تدبير آفريدگان از روابط آنها با يكديگر انتزاع مى شود و مصداقى منحاز از وجود آنها ندارد از اين روى با اثبات توحيد در خالقيت توحيد در ربوبيت و تدبير جهان هم ثابت مى شود .

٥- اشاعره رابطه عليت بين مخلوقات را انكار كرده همگى آنها را بى واسطه مستند به خداى متعال انگاشته اند و معتزله نوعى استقلال براى ساير فاعلها بويژه فاعلهاى اختيارى قائل شده اند و استناد افعال اختيارى انسان به خداى متعال را نفى كرده اند .

٦- فلاسفه پيشين استناد پديده ها و از جمله افعال اختيارى انسان را به خداى متعال بعنوان عله العلل اثبات مى كرده اند .

٧- با توجه به تعلقى بودن وجود معلول توحيد افعالى تبيين روشنتر و صحيحترى مى يابد و افعال اختيارى انسان هم از اين نظر مستند به خداى متعال خواهند بود كه افاضه وجود و تاثير استقلالى مخصوص اوست .

٨- بياناتى كه در كتاب و سنت مبنى بر استناد همه پديده ها و از جمله افعال اختيارى انسان به اذن و مشيت و اراده و تقدير و قضاى الهى وارد شده ناظر به مراحل مختلفى است كه عقل براى استناد پديده ها به خداى متعال در نظر مى گيرد و در عين حال مى توان آنها را تعليم مرحله به مرحله براى توحيد افعالى تلقى كرد .

٩- شبهه قائلين به تفويض اين است كه هر فعل اختيارى مستند به اراده فاعل واحدى است و اگر افعال انسان مستند به اراده الهى باشد نمى توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه اش جبر باطل و غير قابل قبول است .

١٠- پاسخ اين است كه استناد يك فعل به دو اراده در صورتى محال است كه تاثير اراده ها در عرض هم فرض شود اما با توجه به اينكه انسان مانند ديگر مخلوقات استقلالى در وجود و شؤون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاترى مستند به اراده الهى مى باشد.

## درس شصت و پنجم - صفات الهى

شامل:

 مقدمه، حدود شناخت، خدا نقش عقل در شناخت خدا صفات ثبوتيه و سلبيه صفات ذاتيه و فعليه

مقدمه

درباره حد توانايى انسان بر شناخت خداى متعال و صفاتى كه مى توان به ذات الهى نسبت داد گرايشهاى مختلفى وجود دارد كه بعضى در طرف افراط و برخى در طرف تفريط قرار مى گيرد مثلا بعضى به استناد پاره اى از آيات و روايات متشابه صفات و افعال موجودات مادى مانند غم و شادى و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نيز به خداى متعال نسبت داده اند كه اصطلاحا مجسمه قائلين به صفات جسمانى و مشبهه تشبيه كنندگان خدا به مخلوقات ناميده شده اند و بعضى ديگر مطلقا قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خداى متعال نفى كرده اند و به دسته اى ديگر از آيات و روايات تمسك نموده اند و براى صفات و افعالى كه به خداى متعال نسبت داده مى شود معانى سلبى در نظر گرفته اند و مثلا علم را به نفى جهل و قدرت را به سلب عجز تاويل كرده اند و حتى بعضى تصريح كرده اند كه نسبت دادن وجود هم به خداى متعال معنايى جز نفى عدم ندارد .

در اين ميان گرايش سومى وجود دارد كه راهى را ميان تشبيه افراطى و تنزيه تفريطى برمى گزيند و اين گرايش موافق عقل و مورد تاييد پيشوايان معصوم ع است و اينك به توضيحى پيرامون اين گرايش مى پردازيم

### حدود شناخت خدا

قبلا گفته شد كه معرفت خداى متعال به دو قسم تقسيم مى شود معرفت حضورى و شهودى و معرفت حصولى و عقلانى اما معرفت حضورى داراى مراتب متفاوتى است و مرتبه نازله آن در هر انسانى موجود است و با تكامل نفس و تمركز توجه قلب قوت مى يابد تا برسد به مرتبه معرفت اولياء خدا كه او را بيش از هر چيز و پيش از هر چيز با چشم دل مى بيند ولى به هر حال عرفت حضورى هر عارفى به اندازه ارتباط وجودى و قلبى او با خداى متعال است و هيچگاه هيچ كس نمى تواند احاطه بر ذات الهى پيدا كند و او را آنچنانكه خودش مى شناسد بشناسد و دليل آن روشن است زيرا هر موجودى غير از ذات مقدس الهى از نظر مرتبه وجودى متناهى است هر چند از نظر زمان يا بعضى ديگر از شؤون وجودى نامتناهى باشد و احاطه متناهى بر نامتناهى محال است .

و اما معرفت حصولى و عقلانى بوسيله مفاهيم ذهنى حاصل مى شود و مرتبه آن تابع قدرت ذهن بر تحليلات دقيق و درك مفاهيم ظريف عقلى است و اين نوع معرفت است كه با آموختن علوم عقلى قابل تكامل مى باشد و در عين حال صفاى نفس و تزكيه قلب و تهذيب اخلاق و وارستگى از آلودگيهاى مادى و حيوانى نقش مهمى را در تعالى آن ايفاء مى كند و به هر حال همه تكاملهاى معنوى و عقلانى در گرو توفيق الهى است

### نقش عقل در شناخت خدا

بدون ترديد ابزار كار عقل مفاهيم ذهنى است و اساسا عقل همان نيروى درك كننده مفاهيم كلى است مفاهيم عقلى چنانكه در بخش شناخت شناسى گذشت به دو دسته كلى تقسيم مى شوند يك دسته مفاهيم ماهوى يا معقولات اولى كه بطور خودكار از مدركات جزئى و شخصى انتزاع مى شود و از حدود وجودى آنها حكايت مى كند و يك دسته مفاهيمى است كه با فعاليت خود عقل بدست مى آيد و هر چند از نوعى ادراك شخصى و حضورى مايه مى گيرد ولى در چارچوبه حدود آن محدود نمى گردد و قابل توسعه و تضييق مى باشد .

همه شناختهاى عقلانى درباره وجود و مراتب آن و هر چيزى كه از سنخ ماهيات نيست و همچنين درباره ماوراء طبيعت به كمك اين مفاهيم حاصل مى شود چنانكه مفاهيم عدمى و سلبى هم از همين قبيل مى باشد .

با توجه به اين نكته روشن مى شود كه مفاهيم ماهوى كه نشانگر محدوديتهاى موجودات امكانى هستند قابل اطلاق بر خداى متعال نيستند و اما ديگر مفاهيم عقلى در صورتى كه از وسعت و كليت كافى برخوردار و از شوائب نقص و امكان بركنار باشند مى توانند وسيله اى براى شناخت صفات و افعال الهى قرار بگيرند چنانكه مفاهيم واجب الوجود و خالق و رب و ساير اسماء حسناى الهى از همين قبيل اند ولى بايد توجه داشت كه اين مفاهيم نوعا مشكك و داراى مصاديق مختلف هستند و مصداق اين مفاهيم در مورد خداى متعال با ساير مصاديق تفاوت دارد تفاوتى كه به هيچ وجه قابل سنجش و اندازه گيرى نيست زيرا تفاوتى است بين متناهى و نامتناهى .

و به همين جهت پيشوايان معصوم ع در مقام تعليم صفات خداى متعال اين مفاهيم را با قيد تنزيه و نفى مشابهت با صفات مخلوقين بكار مى برده اند و مثلا مى فرموده اند: عالم لا كعلمنا قادر لا كقدرتنا و همين است معناى كلام خداى متعال (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)

### صفات ثبوتيه و سلبيه

مفاهيم را بطور كلى مى توان به مفاهيم ثبوتى و مفاهيم سلبى تقسيم كرد مفاهيم ثبوتى گاهى از موجودات محدود يا حيثيت محدوديت و نقص آنها حكايت مى كنند بگونه اى كه اگر از جهت محدوديت و نقص آنها صرف نظر شود به مفاهيم ديگرى تبديل مى شوند مانند همه مفاهيم ماهوى و يك دسته از مفاهيم غير ماهوى كه نشانگر ضعف مرتبه وجود و نقص و محدوديت آن است نظير مفاهيم قوه و استعداد بديهى است چنين مفاهيمى را نمى توان براى خداى متعال اثبات كرد ولى سلب آنها را مى توان بعنوان صفات سلبيه قلمداد كرد مانند سلب شريك و تركيب و جسميت و زمان و مكان .

يك دسته ديگر از مفاهيم ثبوتى از كمالات وجود حكايت مى كنند و متضمن هيچ جهت نقص و محدوديتى نيستند گو اينكه ممكن است بر مصاديق محدودى هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حيات اينگونه مفاهيم را با شرط عدم محدوديت مصداق مى توان بعنوان صفات ثبوتيه به خداى متعال نسبت داد و سلب آنها صحيح نخواهد بود زيرا لازمه اش سلب كمال از موجود بى نهايت كامل است .

بنابراين همه مفاهيمى را كه حكايت از كمالات وجودى مى نمايند و متضمن معناى نقص و محدوديتى نيستند مى توان بعنوان صفات ثبوتيه براى خداى متعال اثبات كرد و همچنين سلب همه مفاهيمى را كه متضمن نوعى نقص و محدوديت هستند مى توان از صفات سلبيه واجب الوجود بشمار آورد و اگر تاكيدى بر عدم استعمال اسماء جعلى در مورد خداى متعال شده بدين جهت است كه مبادا مفاهيمى بكار گرفته شود كه متضمن معناى نقص و محدوديت باشد .

و اما كسانى كه صفات ثبوتيه خداى متعال را هم به معناى سلبى تاويل كرده اند پنداشته اند كه بدين وسيله مى توانند به تنزيه مطلق دست يابند و از نسبت دادن مفاهيمى كه در مورد ممكنات هم بكار مى رود به خداى متعال خوددارى كنند در صورتى كه اولا سلب يكى از نقيضين در حكم اثبات ديگرى است و اگر ملتزم به اثبات نقيض ديگر نشوند مى بايست ارتفاع نقيضين را تجويز كنند و ثانيا هنگامى كه مثلا علم تاويل به نفى جهل مى شود در واقع معناى عدمى جهل از ساحت الهى سلب مى گردد و تصور اين معناى عدمى بدون تصور مقابل آن علم ممكن نيست پس بايستى در رتبه مقدم علم را اثبات كرده باشند

### صفات ذاتيه و فعليه

صفاتى كه به خداى متعال نسبت داده مى شود يا مفاهيمى است كه از ذات الهى با توجه به نوعى از كمال وجودى انتزاع مى شود مانند علم و قدرت و حيات و يا مفاهيمى است كه عقل از مقايسه بين ذات الهى و مخلوقاتش با توجه به نوعى رابطه وجودى انتزاع مى كند مانند خالقيت و ربوبيت دسته اول را صفات ذاتيه و دسته دوم را صفات فعليه مى نامند و گاهى صفات ذاتيه را به اين صورت تعريف مى كنند صفاتى كه از مقام ذات انتزاع مى شود و صفات فعليه را به اين صورت صفاتى كه از مقام فعل انتزاع مى شود .

نسبت دادن صفات ذاتيه به خداى متعال بدين معنى نيست كه غير از ذات الهى امر ديگرى در درون ذات يا بيرون از آن وجود دارد بگونه اى كه بتوان ذات را جداى از آنها و فاقد آنها در نظر گرفت آنچنانكه مثلا در مورد ماديات مى توان آنها را فاقد رنگ و بوى و شكل خاص تصور كرد به ديگر سخن صفات الهى امورى زائد بر ذات و مغاير با آن نيستند بلكه عقل هنگامى كه كمالى از كمالات وجودى مانند علم يا قدرت را در نظر مى گيرد بالاترين مرتبه آن را براى ذات الهى اثبات مى كند

زيرا وجود او در عين بساطت و وحدت واجد همه كمالات نامتناهى مى باشد و هيچ كمالى را نمى توان از او سلب كرد و به عبارت سوم صفات ذاتيه واجب الوجود مفاهيمى است عقلى كه از مصداق واحدى انتزاع مى شوند بدون اينكه نشانه هيچگونه تعدد و كثرتى براى ذات الهى باشند و گاهى از اين حقيقت اينگونه تعبير مى شود كه كمال التوحيد نفى الصفات عنه چنانكه از امير مؤمنان على ع نقل شده است .

در اين زمينه دو گرايش افراطى و تفريطى نيز وجود دارد از يك سوى اشاعره صفات الهى را امورى خارج از ذات و در عين حال ناآفريده پنداشته قائل به قدماء ثمانيه شده اند و از سوى ديگر معتزله قائل به نفى صفات شده اسناد آنها را به خداى متعال نوعى مجاز تلقى كرده اند .

ولى لازمه قول اول اين است كه يا العياذ بالله شرك در وجوب وجود را بپذيرند و يا اينكه قائل به وجود موجوداتى شوند كه نه واجب الوجود هستند و نه ممكن الوجود .

چنانكه لازمه قول دوم اين است كه ذات الهى فاقد كمالات وجودى باشد مگر اينكه سخن آنان را حمل بر نارسائى تعبير كنيم و منظور ايشان را نفى صفات زائد بر ذات بدانيم .

همچنين نسبت دادن صفات فعليه به خداى متعال بدين معنى نيست كه غير از وجود او و وجود مخلوقاتش امر عينى ديگرى بنام صفت فعلى تحقق مى يابد و خداى متعال به آن موصوف مى گردد بلكه همه اين صفات مفاهيمى است اضافى كه عقل از مقايسه خاصى بين وجود خداى متعال و وجود مخلوقاتش انتزاع مى كند مثلا هنگامى كه وابستگى وجود مخلوقات را به خداى متعال در نظر مى گيرد مفاهيم خالق و فاطر و مبدع را با عنايتهاى خاصى انتزاع مى كند .

بنابراين ويژگى صفات فعليه اين است كه براى انتزاع آنها مى بايست وجود مخلوقات را از ديدگاه خاصى در نظر گرفت و به ديگر سخن قوام اين صفات به اضافه و لحاظ رابطه بين خدا و خلق است اضافه اى كه قائم به طرفين مى باشد و با نفى يكى از طرفين موردى نخواهد داشت و از اين روى گاهى اين صفات را صفات اضافيه مى نامند .

حاصل آنكه صفات فعليه را نمى توان عين ذات الهى دانست چنانكه نمى توان براى آنها ما بازاء عينى خاصى در نظر گرفت .

نكته شايان توجه اين است كه پديده هاى مادى داراى حدود و قيود زمانى و مكانى هستند و اين حدود و قيود در اضافه و رابطه اى كه بين آنها و خداى متعال در نظر گرفته مى شود تاثير مى گذارد و در نتيجه افعال متعلق به آنها هم به يك معنى مقيد به زمان و مكان مى گردد مثلا گفته مى شود كه خداى متعال فلان موجودى را در فلان زمان و فلان مكان آفريد اما اين حدود و قيود در واقع به مخلوقات باز مى گردد و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار مى رود نه اينكه مستلزم نسبت زمان و مكان به خداى متعال باشد .

به ديگر سخن افعال الهى متعلق به امور زمانى و مكانى داراى دو حيثيت است يكى حيثيت انتساب به مخلوقات و از اين نظر متصف به قيود زمانى و مكانى مى شود و ديگرى حيثيت انتساب به خداى متعال و از اين نظر منسلخ از زمان و مكان مى باشد و اين نكته اى است در خور دقت فراوان و كليد حل بسيارى از مشكلات .

نكته ديگر آنكه اگر صفات فعليه را به لحاظ منشا آنها در نظر بگيريم و مثلا خالق را بمعناى كسى كه قدرت بر آفرينش دارد كون الواجب بحيث يخلق اذا شاء معنى كنيم نه كسى كه كار آفرينش را انجام داده است در اين صورت بازگشت آنها به صفات ذاتيه خواهد بود .

خلاصه

١- در مورد شناختن صفات خداى متعال سه گرايش وجود دارد يكى گرايش تشبيه و ديگرى گرايش تعطيل و سومى گرايش ميانه كه مورد تاييد عقل و نقل است .

٢- معرفت حضورى به خداى متعال داراى درجات متفاوتى است ولى عاليترين درجه اى هم كه براى مخلوقات حاصل مى شود بمعناى احاطه بر ذات الهى نيست .

٣- معرفت حصولى به خداى متعال از راه مفاهيم عقلى تجريد شده از خصوصيات نقص و امكان حاصل مى شود .

٤- همه مفاهيم ماهوى و آن دسته از مفاهيم غير ماهوى كه نشان دهنده نوعى نقص و محدوديت در موجودات هستند قابل اطلاق بر خداى متعال نيست .

٥- صفات ثبوتيه الهى عبارت است از مفاهيمى كه دلالت بر كمال وجود مى كند و متضمن هيچ معناى عدمى و امكانى نيست .

٦- صفات سلبيه الهى عبارت است از سلب مفاهيمى كه دلالت بر نوعى نقص و محدوديت دارد .

٧- بازگرداندن صفات ثبوتيه به معانى سلبيه صحيح نيست زيرا اولا سلب يكى از نقيضين در حكم اثبات ديگرى است و ثانيا سلب مفاهيمى مانند جهل و عجز كه از امور عدمى هستند مستلزم اثبات مقابل آنها مانند علم و قدرت در مرتبه مقدم است .

٨- صفات ذاتيه عبارت است از مفاهيمى كه از ذات الهى با توجه به نوعى كمال وجودى انتزاع مى شود مانند علم و قدرت و حيات .

٩- صفات فعليه عبارت است از مفاهيمى كه از مقايسه خداى متعال با مخلوقاتش انتزاع مى شود مانند خالقيت و ربوبيت .

١٠- اثبات صفات ذاتيه براى خداى متعال بمعناى اثبات امور عينى ديگرى غير از ذات نيست بلكه همه آنها مفاهيمى است كه از مصداق واحدى انتزاع مى شود و بعبارت ديگر صفات ذاتيه عين ذات الهى است .

١١- اشاعره صفات ذاتيه را امورى خارج از ذات و ناآفريده مى دانند و قائل به قدماء ثمانيه شده اند .

١٢- اين قول يا مستلزم تعدد واجب الوجود و يا مستلزم اثبات موجوداتى است كه نه واجب الوجود هستند و نه ممكن الوجود .

١٣- معتزله قائل به نفى صفات شده اند و اسناد صفات ذاتيه را به خداى متعال نوعى مجاز تلقى كرده اند .

١٤- لازمه قول ايشان اين است كه ذات الهى فاقد كمالات باشد مگر اينكه آن را حمل بر نفى صفات زائد بر ذات نماييم .

١٥- در مورد صفات فعليه هم غير از ذات الهى و مخلوقات امور عينى ديگرى كه مابازاء اين صفات شمرده شوند وجود ندارد و بعبارت ديگر اين صفات نه عين ذات الهى هستند و نه حاكى از امور عينى ديگر .

١٦- چون قوام صفات فعليه به اضافه بين خالق و مخلوق است بدون در نظر گرفتن يكى از طرفين اضافه انتزاع نمى شود .

١٧- افعال الهى متعلق به امور زمانى و مكانى از نظر انتساب به اين متعلقات داراى قيود زمانى و مكانى و از نظر انتساب به خداى متعال منسلخ از اين قيود است .

١٨- اگر صفات فعليه را به لحاظ منشا ذاتى آنها در نظر بگيريم بازگشت آنها به صفات ذاتيه است مانند اينكه خالق را بمعناى كسى كه قدرت بر آفرينش دارد در نظر بگيريم.

## درس شصت و ششم - صفات ذاتيه

شامل:

 مقدمه، حيات، علم، علم به ذات، علم به مخلوقات، قدرت

### مقدمه

چنانكه در درس سابق اشاره شد مفاهيمى كه حكايت از كمالات وجودى مى كنند و دلالتى بر هيچ نوع نقص و محدوديتى ندارند قابل اطلاق بر ذات مقدس الهى هستند و همه آنها را مى توان از صفات ذاتيه الهى بشمار آورد مانند نور و بهاء و جمال و كمال و حب و بهجت و ديگر اسماء و صفاتى كه در آيات كريمه قرآن يا روايات شريفه يا ادعيه حضرات معصومين ع وارد شده است و ناظر به مقام فعل نيست .

ولى آنچه معمولا بعنوان صفات ذاتيه ذكر مى شود حيات و علم و قدرت است و اكثر متكلمين صفات ديگرى مانند سميع و بصير و مريد و متكلم را اضافه كرده اند و بحثهايى درباره اينكه آيا اين مفاهيم از صفات ذاتيه هستند يا از صفات فعليه واقع شده است كه بررسى همه آنها به درازا مى كشد از اينروى در اينجا بحثى را درباره صفات ذاتيه سه گانه مطرح مى كنيم و سپس به بحث درباره ساير صفات مشهور مى پردازيم

### حيات

موجوداتى كه مورد شناسايى انسان قرار مى گيرند به دو دسته كلى جاندار و بى جان قابل تقسيم هستند موجودات جاندار كه با شعور و حركت ارادى شناخته مى شوند متصف به صفتى بنام حيات مى گردند و به همين مناسبت در زبان عربى كلمه حيوان بر موجودات جاندار اطلاق مى شود ولى با دقت روشن مى گردد كه صفت حيات براى موجودات مادى از قبيل وصف بحال متعلق است و در واقع حيات وصفى ذاتى براى جان آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده مى شود .

بعد از آنكه دانستيم كه نفس حيوانى مرتبه اى از تجرد را دارد هر چند تجرد مثالى باشد نتيجه مى گيريم كه حيات ملازم با تجرد است بلكه تعبير گوياترى از آن مى باشد زيرا تجرد چنانكه قبلا اشاره كرديم مفهومى سلبى است .

به ديگر سخن همچنانكه امتداد خاصيت ذاتى اجسام مى باشد حيات هم از خواص ذاتى موجودات مجرد بشمار مى رود و همچنين علم و اراده هم كه از لوازم حيات هستند مجرد مى باشند .

بنابراين مفهوم حيات دلالت بر كمال وجودى مى كند و قابل توسعه به موجوداتى كه تعلق به ماده هم ندارند مى باشد و از اينروى همه مجردات داراى صفت ذاتى حيات هستند و بالاترين مرتبه حيات مخصوص ذات مقدس الهى است پس با توجه به مجرد بودن ذات الهى نياز به برهان ديگرى براى اثبات حيات بعنوان صفات ذاتى براى خداى متعال نداريم .

در اينجا بايد چند نكته را خاطرنشان كنيم يكى آنكه گاهى حيات و زندگى بمعناى ديگرى بكار مى رود كه شامل نباتات هم مى شود ولى اين معنى مشتمل بر جهت نقص است زيرا لازمه آن رشد و نمو و توليد مثل است كه از خواص ماديات مى باشد و چنين معنايى در اين مبحث منظور نيست .

ديگرى آنكه هر چند حيات بمعناى مورد نظر در اين مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است ولى اين تلازم بمعناى تساوى مفهومى نيست و بهترين شاهدش اين است كه حيات مفهومى نفسى و فاقد هرگونه اضافه اى است بخلاف ساير مفاهيم ياد شده كه اضافه اى به متعلق خودشان معلوم و مراد و مقدور عليه دارند و از مفاهيم ذات الاضافه بشمار مى روند بنابراين اگر حيات به علم و قدرت و اراده تعريف شود تعريفى به لوازم خواهد بود .

نكته سوم آنكه ممكن است حيات خداى متعال را از اين راه نيز اثبات كرد كه حيات يكى از كمالات وجودى مخلوقات است و محال است كه علت هستى بخش فاقد كمالى باشد كه به مخلوقاتش افاضه مى فرمايد بلكه بايد ضرورتا آن را بصورت كاملترى داشته باشد و نيز بعد از آنكه علم و قدرت براى خداى متعال ثابت شد ملزوم آنها كه حيات است ثابت مى شود

### علم

بحث درباره علم خداى متعال يكى از دشوارترين مباحث فلسفه الهى است و به همين جهت است كه فلاسفه و متكلمين اختلافات زيادى در اين مبحث دارند كه در كتب مفصل كلامى و فلسفى مطرح و مورد نقد و بررسى قرار گرفته است مثلا بعضى از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عين ذات الهى دانسته اند و بعضى علم به ذات را عين ذات و علم به مخلوقات را صورتهايى قائم به ذات و خارج از آن شمرده اند و بعضى ديگر علم به مخلوقات را عين وجود آنها دانسته اند و از متكلمين اقوال مختلف و بعضا عجيبى نقل شده است تا آنجا كه بعضى از ايشان منكر علم الهى به ذات مقدس خودش شده اند و حق اين است كه ذات الهى در عين وحدت و بساطتى كه دارد هم عين علم به ذات خويش است و هم علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادى

### علم به ذات

كسى كه تجرد و عدم ماديت ذات الهى را شناخته باشد به آسانى مى تواند درك كند كه ذات مقدسش عين علم به خويش است چنانكه در هر موجود مجرد مستقل غير عرض چنين است .

و اگر كسى در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردى شك داشته باشد در مورد خداى متعال مى توان براى وى چنين استدلال كرد علم به ذات يكى از كمالات وجودى است كه در بعضى از موجودات مانند انسان يافت مى شود و خداى متعال همه كمالات وجودى را بطور نامتناهى دارد پس اين كمال را هم در بالاترين مرتبه اش خواهد داشت .

به هر حال اثبات علم الهى به ذات مقدسش بر اساس مبانى حكمت متعاليه كار آسانى است

### علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصا قبل از پيدايش آنها و تبيين فلسفى آن به اين آسانى نيست و در اين جاست كه اقوال و آراى گوناگونى وجود دارد و مهمترين آنها از اين قرار است:

١- قول پيروان مشائين مبنى بر اينكه علم به مخلوقات بوسيله صورتهاى عقلى است كه از لوازم ذات الهى مى باشند .

اين قول اشكالات قابل ملاحظه اى دارد زيرا اگر اين صورتها عين ذات الهى فرض شوند لازمه اش وجود كثرت در ذات بسيط الهى است و اگر خارج از ذات فرض شوند چنانكه از تعبير لوازم ذات بر مى آيد ناچار معلول و مخلوق خداى متعال خواهند بود و لازمه اش اين است كه وجود الهى در مقام ذات و صرف نظر از اين صورتهاى علمى علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود اين صورتها را هم بدون علم آفريده باشد .

افزون بر اين علمى كه بواسطه صورتهاى عقلى حاصل مى شود علمى حصولى خواهد بود و لازمه اثبات چنين علمى براى خداى متعال اثبات ذهن در ذات الهى است در صورتى كه ذهن و علم حصولى ويژه نفوس متعلق به ماده مى باشد .

٢- قول اشراقيين مبنى بر اينكه علم الهى به مخلوقات عين وجود آنهاست و نسبت مخلوقات به ذات الهى نظير نسبت صورتهاى ذهنى به نفس است كه وجود آنها عين علم مى باشد .

اين قول هر چند مستلزم نسبت دادن علم حصولى به خداى متعال نيست ولى در اشكال نفى كشف تفصيلى در مقام ذات با قول قبلى شريك است .

٣- قول صدرالمتالهين مبنى بر اينكه علم به ذات عينا علم حضورى به مخلوقات است مهمترين اصل براى تبيين اين قول همان اصل تشكيك خاص در وجود مى باشد كه بر اساس آن وجود معلول شعاع و جلوه اى از وجود علت بشمار مى رود و علت هستى بخش در ذات خود داراى كمالات معلولاتش هست پس حضور ذات براى خودش عين حضور آنها خواهد بود .

اما وى معتقد است كه هيچ علمى مستقيما به وجود مادى تعلق نمى گيرد و همانگونه كه تجرد شرط وجود عالم است شرط معلوم بالذات هم مى باشد ولى چنانكه در درس چهل و نهم اشاره شد غيبوبت اجزاء مكانى و زمانى ماديات از يكديگر منافاتى با حضور همه آنها نسبت به علت هستى بخش ندارد (١) بنابراين خداى متعال علم حضورى به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادى دارد علمى كه عين ذات مقدسش مى باشد .

نكته اى را كه بايد در اينجا خاطرنشان كنيم اين است كه در ساحت قدس الهى به هيچ وجه زمان و مكان راه ندارند و وجود مقدس الهى بر همه زمانها و مكانها احاطه دارد و گذشته و حال و آينده نسبت به او يكسان است بنابراين همچنانكه تقدم وجود او را بر مخلوقات نمى توان از قبيل تقدم زمانى دانست همچنين تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمى توان تقدم زمانى شمرد بلكه منظور از تقدم علم او تقدم سرمدى است چنانكه وجود و علم ساير مجردات نسبت به جهان مادى تقدم دهرى دارد (٢)

### قدرت

موجودى كه فاقد كمال خاصى باشد نمى تواند آن را به ديگرى بدهد و به ديگر سخن صدور فعل از فاعلى كه با آن سنخيت ندارد محال است اما صدور فعل از فاعلى كه واجد كمال آن است ممكن غير محال خواهد بود و در مورد چنين فاعلى گفته مى شود كه نيرو و توان انجام فعل قوه فاعلى را دارد و هنگامى كه اين مفهوم را به فاعل حى داراى شعور و اراده اختصاص دهيم و دايره فاعليت را به فاعلهاى مختار فاعل بالقصد و بالعناية و بالرضا و بالتجلى محدود كنيم مفهوم قدرت بدست مى آيد

بنابراين قدرت عبارت است از مبدئيت فاعل حى مختار براى افعالش و اگر چنين فاعلى داراى كمالات نامتناهى باشد داراى قدرت نامتناهى خواهد بود و با توجه به اين تحليل نيازى به برهان ديگرى بر اثبات قدرت نامتناهى براى ذات مقدس الهى نداريم .

طبق اين بيان قدرت مفهومى است مشكك كه مصاديق آن داراى مراتب مختلفى هستند و اين مفهوم شامل قدرت حيوان و انسان و مجردات تام و نيز شامل قدرت الهى مى شود چنانكه مفهوم وجود و حيات و علم و . . . هم چنين هستند و قبلا اشاره كرديم كه اطلاق اينگونه مفاهيم بر خداى متعال بدين معنى نيست كه لوازم مصاديق ناقص هم براى ذات مقدس الهى اثبات شود بلكه بايد مفهوم را بگونه اى تجريد كرد كه اينگونه لوازم حذف گردد .

مثلا قدرت حيوان و انسان بر انجام كارهاى ارادى خودشان مبدئيت فاعلى مشروط به تصور و تصديق و پيدايش انگيزه روانى براى انجام كار است ولى اينگونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده مى باشند و مقام مجردات تام و بخصوص ساحت قدس الهى منزه از آن است كه علم حصولى و تصور و تصديق و داعى زائد بر ذات داشته باشند اما آنچه در همه موارد قدرت معتبر است وجود علم و حب بمعناى عام آنهاست كه عاليترين مصداقش علم و حبى است كه عين ذات مقدس الهى مى باشد .

نكته اى را كه بايد در اينجا يادآور شويم اين است كه اثبات قدرت براى خداى متعال مستلزم اثبات اختيار نيز هست زيرا قدرت چنانكه اشاره شد ملازم با علم و اختيار است و اختصاص به فاعل حى مختار دارد و در درس سى و هشتم توضيح داده شد كه بالاترين مراتب اختيار مخصوص به ذات مقدس الهى است كه تحت تاثير هيچ عامل درونى و بيرونى قرار نمى گيرد .

نكته ديگر آنكه قدرت الهى نامتناهى است و شامل هر چيز ممكن الوجودى مى شود اما مقدور بودن هر چيزى مستلزم تحقق آن نيست و تنها امورى تحقق مى يابند كه اراده الهى به ايجاد آنها تعلق گرفته باشد به ديگر سخن معناى قادر اين نيست كه هر چيزى را كه بتواند انجام دهد

بلكه معنايش اين است كه هر چيزى را كه بخواهد انجام دهد بنابراين محالات ذاتى از دايره مقدورات خارج است و سؤال از اينكه آيا قدرت الهى به آنها تعلق مى گيرد يا نه سؤال غلطى است از سوى ديگر همه مقدورات مورد اراده الهى واقع نمى شوند و وجود نمى يابند پس دايره مرادات و موجودات اضيق از مقدورات است و اما اينكه چرا اراده الهى به بعضى از ممكنات تعلق نمى گيرد در درسهاى آينده روشن خواهد شد .

خلاصه

١- حيات عبارت است از نحوه وجود مجردات و ملازم با علم و قدرت و اراده است ولى بر خلاف آنها كه از مفاهيم ذات الاضافه هستند حيات از مفاهيم نفسيه مى باشد .

٢- مفهوم حيات به معنايى كه شامل نباتات هم بشود و ملازم با تغذيه و توليد مثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خداى متعال نيست .

٣- با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهى مفهوم حيات بعنوان يكى از صفات ذاتيه براى خداى متعال اثبات مى شود .

٤- حيات الهى را از دو راه ديگر نيز مى توان اثبات كرد يكى از اين راه كه اگر فاقد حيات مى بود نمى توانست به مخلوقات خودش حيات ببخشد و ديگرى از اين راه كه علم و قدرت از لوازم حياتند و با اثبات آنها ملزومشان هم ثابت مى شود .

٥- وجود خداى متعال مجرد است و هر مجرد مستقلى عين علم به ذات خودش مى باشد پس وجود خداى متعال عين علم به ذات خودش خواهد بود .

٦- درباره علم به مخلوقات اقوال مختلفى وجود دارد كه مهمترين آنها قول اتباع مشائين و قول اشراقيين و قول صدرالمتالهين است .

٧- قول اول اين است كه علم الهى به مخلوقات عبارت است از صورتهاى عقلى كه از لوازم ذات وى مى باشند .

٨- اين قول دو اشكال عمده دارد يكى آنكه اگر صورتهاى مفروض عين ذات باشند لازمه اش وجود كثرت در ذات بسيط الهى است و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خداى متعال خواهند بود و لازمه اش اين است كه در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد اشكال ديگر آنكه علمى كه بوسيله صورتهاى عقلى حاصل مى شود علم حصولى است كه مخصوص نفوس متعلق به ماده مى باشد و ساخت قدس الهى از چنين علمى منزه است .

٩- قول دوم اين است كه علم الهى به مخلوقات عين وجود آنهاست همانگونه كه علم انسان به صورتهاى ذهنى خودش عين وجود آنهاست .

١٠- اين قول نيز در اين اشكال شريك است كه علم تفصيلى به مخلوقات در مقام ذات را نفى مى كند .

١١- نظريه صدرالمتالهين اين است كه چون وجود خداى متعال در عين وحدت و بساطت واجد همه كمالات مخلوقات مى باشد علم به ذات خودش عين علم به آنها خواهد بود .

١٢- اما نظر به اينكه وى براى تحقق علم تجرد معلوم بالذات را هم شرط مى داند در اينجا هم ملتزم شده است كه علم الهى مستقيما به ماديات تعلق نمى گيرد .

١٣- در جاى خودش توضيح داده شد كه در علم حضورى علت هستى بخش چنين شرطى معتبر نيست و پراكندگى اجزاء ماديات در گستره زمان و مكان منافاتى با حضور همه آنها براى خداى متعال ندارد .

١٤- نتيجه آنكه علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادى عين علم بذات مى باشد .

١٥- قدرت عبارت است از مبدئيت فاعل حى مختار براى افعال اختياريش .

١٦- با توجه به اينكه خداى متعال داراى همه كمالات وجودى مى باشد روشن مى گردد كه قدرت بر انجام هر كارى را خواهد داشت .

١٧- قدرت مفهومى است مشكك كه شامل قدرت حيوان و انسان و مجردات تام هم مى شود ولى عاليترين مصداق آن مخصوص خداى متعال است و اطلاق چنين مفهومى بر ذات مقدس الهى مستلزم امورى كه از لوازم مصاديق ناقص آن مى باشند نخواهد بود .

١٨- آنچه لازمه اثبات قدرت براى خداى متعال است عبارت است از علم و حبى كه عين ذات مقدس وى مى باشد نه علم حصولى و نه شوق و داعى زائد بر ذات .

١٩- اثبات قدرت مستلزم اثبات اختيار نيز هست زيرا مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد .

٢٠- سؤال از تعلق قدرت به محالات غلط و مشتمل بر تناقض است و از اينروى دائره مقدورات منحصر به ممكنات خواهد بود اما لازمه مقدور بودن چيزى مراد بودن آن نيست و از اين جهت دائره مرادات الهى اضيق از مقدورات وى مى باشد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: درس چهل و نهم.

٢- ر. ك: درس چهل و سوم.

## درس شصت و هفتم - صفات فعليه

شامل:

 مقدمه، سميع و بصير، متكلم، اراده، مفهوم اراده حقيقت اراده، حكمت و نظام احسن

### مقدمه

همانگونه كه در درس شصت و پنجم روشن شد ملاك اينكه صفتى از قبيل صفات ذاتيه محسوب شود يا از قبيل صفات فعليه اين است كه اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلقى در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعليه و در غير اين صورت از صفات ذاتيه خواهد بود .

بنابراين حتى اگر مفهوم علم را بگونه اى در نظر بگيريم كه مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعليه خواهد بود چنانكه آياتى از قبيل (و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين) سوره محمد ص آيه ٣١ كه دلالت بر تحقق علم در زمان خاصى دارد بر اين معنى حمل مى شود و قيد زمانى آن به لحاظ زمانى بودن معلوم مى باشد .

و از سوى ديگر اگر مفهوم صفات فعليه را بگونه اى در نظر بگيريم كه مستلزم وجود خارجى متعلق آنها نباشد بازگشت به صفات ذاتيه مى كند چنانكه مفهوم خالق به قادر بر خلق بازگردانده مى شود .

اكنون با توجه به اين معيار به بررسى چند صفت معروف مى پردازيم

### سميع و بصير

اين دو صفت معمولا از صفات ذاتيه محسوب مى شوند ولى بنظر مى رسد كه با توجه به معيار مذكور بايد آنها را از قبيل صفات فعليه دانست زيرا مفهوم سمع و بصر بعد از تجريد از لوازم مادى مانند داشتن گوش و چشم و علم حصولى حسى باز هم دلالت بر آگاهى از شنيدنيها و ديدنيهاى موجود دارد و استعمال آنها در موردى كه مسموع و مبصرى بالفعل وجود نداشته باشند خروج از عرف محاوره است مگر آنكه آنها به علم به مسموعات و مبصرات يا قدرت بر سمع و ابصار تاويل شوند چنانكه در ساير صفات فعليه نيز چنين تاويلى امكان دارد

### متكلم

كلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظى كه بر اساس قرارداد دلالت بر معناى معينى مى كند و متكلم آن را براى فهماندن مقصود خود به ديگران بكار مى گيرد و لازمه آن داشتن حنجره و تارهاى صوتى و دهان و خارج كردن هوا از اين مجارى و نيز وجود وضع و قرارداد قبلى است و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهيم و ويژگيهاى مصاديق آن را حذف كنيم نمى توان از خصوصيت فهماندن معنى به مخاطب صرف نظر كرد مثلا مى توان اشاره را هم نوعى كلام شمرد

با اينكه هيچيك از ويژگيهاى مذكور را ندارد و يا حتى ايجاد معنى در ذهن مخاطب را نوعى تكلم تلقى كرد اما اگر اين خصوصيت را هم در نظر نگيريم ديگر مورد عرف پسندى نخواهد داشت و هر چند حقايق عقلى و فلسفى تابع الفاظ و فهم عرفى نيست ولى بحث درباره بكارگيرى مفاهيم بعنوان صفات الهى است كه تعيين آنها بوسيله الفاظ انجام مى گيرد .

حاصل آنكه در مفهوم تكلم وجود مخاطب و كلامى كه به وى القاء مى شود ملحوظ است و از اينروى بايد آن را از صفات فعليه بحساب آورد هر چند مى توان آن را به قدرت بر تكلم بازگرداند يا تاويل ديگرى براى آن در نظر گرفت كه بازگشت به صفات ذاتيه نمايد

### اراده

يكى ديگر از دشوارترين مسائل فلسفه الهى مساله اراده خداى متعال است كه اختلافات زيادى را در ميان فلاسفه و نحله هاى مختلف كلامى برانگيخته و مباحثات و مناقشات فراوانى را پديد آورده است و بررسى همه آنها در خور كتاب مستقلى است از يك سوى گروهى آن را صفتى ذاتى و زائد بر ذات شمرده اند و از سوى ديگر گروهى آن را عين ذات دانسته به علم به اصلح بازگردانده اند و بعضى آن را از عوارض ذات پنداشته اند چونانكه اراده انسانى در نفس او پديد مى آيد و برخى آن را نخستين مخلوق الهى شمرده اند كه ديگر مخلوقات بوسيله آن بوجود مى آيند و بالاخره كسانى آنرا از صفات فعليه دانسته اند كه از مقام فعل انتزاع مى شود و اختلافات فرعى ديگرى نيز هست كه آيا اراده الهى واحد است يا متعدد و حادث است يا قديم و ... .

براى حل اين مساله بايد نخست مفهوم اراده را دقيقا تبيين كرد و سپس جايگاه آن را در ميان صفات ذاتيه و فعليه مشخص نمود و احكام و لوازم آن را باز شناخت

### مفهوم اراده

همانگونه كه در درس سى و هشتم گذشت واژه اراده دست كم به دو معنى استعمال مى شود يكى خواستن و دوست داشتن و ديگرى تصميم گرفتن بر انجام كار چيزهايى كه متعلق خواست و محبت شخص قرار مى گيرد ممكن است اشياء عينى و حتى خارج از حيطه قدرت و فاعليت وى باشد مانند محبتى كه انسان به اشياء زيبا و لذت بخش دنيا دارد (تريدون عرض الدنيا) و ممكن است افعال اختيارى خودش باشد مانند دوست داشتن كارهاى خوب و شايسته اى كه انجام مى دهد و ممكن است

افعال اختيارى ديگران باشد يعنى دوست داشته باشد كه فاعل مختار ديگرى با اختيار خودش كارى را انجام بدهد و در اين صورت آن را اراده تشريعى مى نامند چنانكه صورت دوم و نيز تصميم گرفتن بر انجام كار خودش را اراده تكوينى مى نامند و اما اراده فرمان دادن و وضع قوانين و مقررات در واقع اراده تشريع است نه اراده تشريعى و نوعى اراده تكوينى بحساب مى آيد دقت شود

### حقيقت اراده

اما اراده بمعناى خواستن و دوست داشتن در نفوس حيوانى و انسانى از قبيل كيفيات نفسانى است ولى معناى تجريد شده آن كه حاكى از شؤون وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خداى متعال نيز مى باشد و چنانكه قبلا اشاره كرديم مى توان حب را يكى از صفات ذاتيه الهى دانست كه بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خيريت و كمال آنها تعلق مى گيرد بنابراين اراده را به همين معنى مى توان از صفات ذات دانست و حقيقت آن چيزى جز حب الهى نيست كه عين ذات وى مى باشد .

و اما اراده بمعناى تصميم گرفتن در نفوس متعلق به ماده كيفيتى انفعالى يا يكى از افعال نفس است و به هر حال امرى حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصديق و شوق مى باشد و چنين امرى را نمى توان به مجردات تام و مخصوصا به خداى متعال نسبت داد زيرا ساحت قدس الهى از عروض اعراض و كيفيات نفسانى منزه و مبرى است ولى مى توان آن را بعنوان صفت فعلى و اضافى مانند خلق و رزق و تدبير و ... براى خداى متعال در نظر گرفت كه از مقايسه بين افعال و مخلوقات با ذات الهى از آن جهت كه داراى حب به خير و كمال است انتزاع مى شود و چون يكى از طرفين اضافه داراى قيود زمانى و مكانى است مى توان چنين قيودى را براى اراده الهى هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت همانگونه كه در درس شصت و پنجم بيان شد و تعبيراتى مانند (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) بر چنين معنايى حمل مى شود چنانكه نظير آن درباره علم حادث گذشت . حاصل آنكه اراده تكوينى الهى را به دو معنى مى توان در نظر گرفت يكى بمعناى حب متعلق به افعال اختيارى خودش كه صفتى ذاتى و ازلى و واحد و عين ذات مى باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجى نظير علم ذاتى است كه بالاصاله به ذات مقدس الهى و بالتبع به آثار و تجليات وى تعلق مى گيرد همچنين حب الهى بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت كه رشحه اى از خير و كمال الهى هستند تعلق مى گيرد و به همين لحاظ است كه اراده ناميده مى شود .

و معناى دوم آن صفتى است اضافى كه از مقايسه بين افعال الهى و صفات ذاتيش انتزاع مى شود و بتبع حدوث و كثرت افعال متصف به حدوث و كثرت مى گردد .

همچنين اراده تشريعى الهى كه متعلق به صدور افعال خير از فاعلهاى مختار است بمعناى دوست داشتن جهت خيريت آنها كه جلوه اى از خيريت ذات الهى است صفت ذات و بمعناى انتساب تشريعاتى كه در ظرف زمان تحقق مى يابند به حب ذاتى صفت فعل و حادث مى باشد

### حكمت و نظام احسن

يكى ديگر از صفات فعليه الهى صفت حكمت است كه منشا ذاتى آن حب به خير و كمال و علم به آنها است يعنى چون خداى متعال خير و كمال را دوست مى دارد و به جهات خير و كمال (١) موجودات نيز آگاه است آفريدگان را بگونه اى مى آفريند كه هرچه بيشتر داراى خير و كمال باشند البته حب الهى بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفريدگانش تعلق مى گيرد و همين رابطه اصالت و تبعيت در ميان مخلوقات نيز برقرار است يعنى مخلوقى كه جز نقص امكان و مخلوقيت هيچ نقصى ندارد و داراى همه كمالات امكانى به وصف وحدت و بساطت مى باشد در درجه اول از محبوبيت و مطلوبيت و ساير مخلوقات به حسب درجات وجود و كمالاتشان در درجات بعدى قرار مى گيرند تا برسد به مرتبه ماديات كه ميان كمالات وجودى آنها تزاحم پديد مى آيد از يك سوى استمرار موجوداتى كه در مقطع زمانى خاصى قرار دارند

با پديد آمدن موجودات بعدى مزاحمت پيدا مى كند و از سوى ديگر تكامل يافتن بعضى متوقف بر دگرگونى و نابودى بعضى ديگر است چنانكه رشد و نمو حيوان و انسان بوسيله تغذيه از نباتات و نيز تغذيه برخى از حيوانات از برخى ديگر حاصل مى شود و طبعا موجودات كاملتر از مطلوبيت بيشترى برخوردار خواهند بود . در اينجاست كه حكمت الهى مقتضى نظامى است كه موجب تحقق كمالات وجودى بيشتر و بالاترى باشد يعنى سلسله هاى علل و معلولات مادى بگونه اى آفريده شوند كه هر قدر ممكن است مخلوقات بيشترى از كمالات بهترى بهره مند گردند و اين همان است كه در لسان فلاسفه به نظام احسن ناميده مى شود چنانكه صفت اقتضاء كننده آن را عنايت مى نامند .

حكماى الهى احسن بودن نظام آفرينش را از دو راه اثبات مى كنند يكى از راه لمى و اينكه حب الهى به كمال و خير اقتضاء دارد كه نظام آفرينش داراى كمال و خير بيشترى باشد و نقص و فسادهايى كه لازمه جهان مادى و تزاحم موجودات جسمانى است به حد اقل برسد و با بيانى ديگر مى توان گفت اگر خداى متعال جهان را با بهترين نظام نيافريده باشد يا بخاطر اين است كه علم به بهترين نظام نداشته يا آن را دوست نمى داشته يا قدرت بر ايجاد آن نداشته و يا از ايجاد آن بخل ورزيده است و هيچكدام از اين فرضها در مورد خداى حكيم فياض صحيح نيست پس ثابت مى شود كه عالم داراى بهترين نظام است .

راه دوم دليل انى و مطالعه در مخلوقات و پى بردن به اسرار و حكمتها و مصالحى است كه در كيفيت و كميت آنها منظور شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حكمتهاى آفرينش آگاهى بيشترى مى يابد .

با توجه به حكمت الهى روشن مى شود كه چرا اراده الهى به امور معينى تعلق مى گيرد و در نتيجه دايره مرادات محدودتر از دايره مقدورات الهى مى باشد سؤالى كه در پايان درس قبلى مطرح شد و پاسخ آن اين است كه تنها امورى كه در كادر نظام احسن قرار مى گيرند متعلق اراده الهى واقع مى شوند

اين مطلب در درسهاى آينده روشنتر خواهد شد و سخن كسانى كه گفته اند كه اراده الهى تنها به امورى تعلق مى گيرد كه داراى مصلحت باشد و مصلحت است كه اراده الهى را محدود مى كند بايد به همين معنى تفسير شود وگرنه مصلحت يك امر عينى و خارجى نيست كه در اراده الهى اثر كند و آثار فعل نمى تواند در علت آن مؤثر باشد و نيز سخن كسانى كه گفته اند حكمت الهى قدرت يا رحمت يا اراده او را مقيد مى سازد بايد به همين صورت تفسير شود وگرنه در ذات مقدس الهى تعدد قوى و تزاحم صفات معنى ندارد.

خلاصه

١- ديدن و شنيدن بعد از تجريد از لوازم مادى آنها دلالت بر آگاهى از ديدنيها و شنيدنيهاى موجود دارند و از اينروى بايد آنها را از صفات فعليه بحساب آورد .

٢- تكلم عبارت است از بكار گرفتن لفظى كه براى معناى خاصى وضع شده است در راه فهماندن معناى مقصود به مخاطب و بعد از تجريد از لوازم مادى مى توان آن را به مطلق فهماندن معناى مقصود به مخاطب تفسير كرد و از اينروى بايد آن را نيز از صفات فعليه محسوب داشت .

٣- اراده به دو معنى بكار مى رود يكى دوست داشتن و ديگرى تصميم گرفتن .

٤- دوست داشتن يا تصميم گرفتن نسبت به انجام كار اختيارى خويش اراده تكوينى و نسبت به كار اختيارى فاعل ديگرى اراده تشريعى ناميده مى شود اما اراده فرمان دادن يا وضع قانون اراده تشريع است نه اراده تشريعى و خود تشريع كارى تكوينى محسوب مى شود .

٥- دوست داشتن چيزى يا كارى در نفوس متعلق به ماده كيفيتى نفسانى است اما معناى تجريد شده آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خداى متعال نيز هست از اينروى اراده بمعناى خواستن و دوست داشتن را مى توان از صفات ذاتيه الهى بشمار آورد .

٦- تصميم گرفتن نفوس فعل يا كيفيتى انفعالى است و در هر حال مسبوق به تصور و تصديق و شوق مى باشد اما مى توان آن را بعد از تجريد بصورت صفت فعلى به مجردات تام هم نسبت داد از آن جهت كه فعل در شرايط خاصى متعلق حب ايشان قرار مى گيرد چنانكه در مورد خلق و رزق و ساير صفات فعليه و حتى در مورد علم فعلى نيز چنين است .

٧- حكمت نيز از صفات فعليه الهى است و منشا انتزاع آن از يك سوى حب و علم الهى و از سوى ديگر كمال و خير مخلوقات است .

٨- محبوبيت خير و كمال مخلوقات تابع محبوبيت ذات الهى براى خودش مى باشد همچنين محبوبيت هر معلولى تابع محبوبيت علت ايجاد كننده آن است كه در مرتبه عاليترى از وجود قرار دارد .

٩- موجودات مادى داراى تزاحمهاى گوناگونى هستند و حكمت و عنايت الهى اقتضاء دارد كه سلسله هاى علل و معلولات مادى بگونه اى تحقق يابند كه مجموعا داراى كمالات وجودى بيشترى باشند يعنى جهان داراى نظام احسن باشد .

١٠- حكماى الهى نظام احسن را هم از راه دليل لمى و هم از راه دليل انى اثبات كرده اند و با بيان ساده اى مى توان گفت اگر خداى متعال جهان را با بهترين نظام نيافريده باشد لازمه اش جهل يا عجز يا عدم حب كمال و يا بخل اوست .

١١- علت اينكه اراده الهى به بعضى از ممكنات تعلق نمى گيرد اين است كه آنها در كادر نظام احسن قرار نمى گيرند .

١٢- محدود شدن اراده الهى بوسيله مصالح يا مقيد شدن قدرت و رحمت او بوسيله حكمت نيز بايد به همين معنى تفسير شود.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: درس سى و نهم توضيحى پيرامون خير و كمال داده شد.

## درس شصت و هشتم - هدف آفرينش

شامل:

 مقدمه، هدف و علت غائى، يادآورى چند نكته، هدفدارى خداى متعال

### مقدمه

يكى از مسائل مهم در فلسفه الهى و كلام مساله هدف آفرينش است كه مورد بحثها و اختلاف نظرهايى واقع شده است از يك سوى بعضى از صاحب نظران هدف و علت غائى در افعال الهى را انكار كرده اند و از سوى ديگر كسانى هدف الهى را سود رساندن به مخلوقات شمرده اند و گروه سومى قائل به وحدت علت فاعلى و علت غائى در مجردات شده اند .

بطور كلى در اين زمينه سخنان بسيارى هست كه نقل و نقد آنها به درازا مى كشد از اينروى نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفى مشابه آن را بيان مى كنيم و سپس به ذكر مقدماتى كه براى توضيح مساله و رفع شبهات آن مفيد است مى پردازيم و سرانجام معناى صحيح هدفدارى الهى را بيان خواهيم كرد

### هدف و علت غائى

هدف كه در لغت بمعناى نشانه تير است در محاورات عرفى به نتيجه كار اختيارى گفته مى شود كه فاعل مختار از آغاز در نظر مى گيرد و كار را براى رسيدن به آن انجام مى دهد به طورى كه اگر نتيجه كار منظور نباشد كار انجام نمى گيرد .

نتيجه كار از آن جهت كه منتهى اليه آن است غايت و از آن جهت كه از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت كه مطلوبيت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام كار شده است علت غائى ناميده مى شود ولى آنچه در حقيقت مؤثر در انجام كار مى باشد علم و حب به نتيجه است نه وجود خارجى آن بلكه نتيجه خارجى معلول كار است و نه علت آن .

واژه غايت معمولا بمعناى منتهى اليه حركت بكار مى رود و نسبت بين موارد آن با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است زيرا از يك سوى در حركات طبيعى نمى توان هدفى را براى فاعل طبيعى آنها در نظر گرفت ولى مفهوم غايت بر منتهى اليه آن صادق است و از سوى ديگر در كارهاى ايجادى كه حركتى در كار نيست هدف و علت غائى صدق مى كند اما غايت بمعناى منتهى اليه حركت جا ندارد ولى گاهى غايت بمعناى علت غائى بكار مى رود و در اينجاست كه بايد دقت كرد كه بين دو معناى آن خلط نگردد و احكام يكى به ديگرى نسبت داده نشود .

رابطه بين فاعل و فعل و نتيجه آن موضوع بحثهاى فلسفى متعددى واقع شده است كه بخشى از آنها را در درس سى و نهم بيان كرديم و اينك به بيان برخى از مطالبى كه ارتباط با موضوع بحث فعلى دارد و براى تبيين معناى صحيح هدف الهى از آفرينش مفيد است مى پردازيم

### يادآورى چند نكته

١- كارهاى اختيارى انسان معمولا به اين صورت انجام مى گيرد كه نخست تصورى از كار و نتيجه آن پديد مى آيد و مقدميت كار براى حصول نتيجه و فائده مترتب بر آن مورد تصديق قرار مى گيرد سپس شوق به خير و كمال و فايده اى كه مترتب بر كار مى شود در نفس حاصل و در پرتو آن شوق به خود كار پديد مى آيد و در صورت فراهم بودن شرايط و نبودن موانع شخص تصميم بر انجام كار مى گيرد و در حقيقت عامل اصلى و محرك واقعى براى انجام دادن كار شوق به فايده آن است و از اينروى بايد علت غائى را همان شوق بحساب آورد و متعلق آن مجازا و بالعرض علت غائى ناميده مى شود .

ولى نبايد تصور كرد كه اين فرايند در هر كار اختيارى ضرورت دارد به طورى كه اگر فاعلى فاقد علم حصولى و شوق نفسانى بود كارش اختيارى نباشد يا علت غائى نداشته باشد بلكه آنچه در هر كار اختيارى ضرورت دارد مطلق علم و حب است خواه علم حضورى باشد يا حصولى و خواه شوق زائد بر ذات باشد يا حبى كه عين ذات است .

بنابراين علت غائى در مجردات تام همان حب به ذات خودشان است كه بالتبع به آثار ذات نيز تعلق مى گيرد حبى كه عين ذات فاعل است .

و از اينروى در چنين مواردى مصداق علت فاعلى و علت غائى ذات فاعل خواهد بود .

٢- چنانكه اشاره شد مطلوبيت فعل تابع مطلوبيت خير و كمالى است كه بر آن مترتب مى شود و از اينروى مطلوبيت هدف نسبت به مطلوبيت فعل از اصالت برخوردار است و مطلوبيت فعل فرعى و تبعى خواهد بود .

اما هدفى كه از انجام كارى در نظر گرفته مى شود ممكن است خودش مقدمه اى براى رسيدن به هدف بالاترى باشد و مطلوبيت آن هم در شعاع مطلوبيت چيز ديگرى شكل بگيرد ولى سرانجام هر فاعلى هدف نهائى و اصيلى خواهد داشت كه اهداف متوسط و قريب و مقدمات و وسايل در پرتو آن مطلوبيت مى يابند .

به هر حال مطلوبيت فعل فرعى و تبعى است اما اصالت در اهداف بستگى به نظر و نيت و انگيزه فاعل دارد به طورى كه ممكن است هدف معين براى يك فاعل هدف متوسط و براى فاعل ديگرى هدف نهائى و اصيل باشد .

٣- مطلوبيت اصلى هدف و مطلوبيت فرعى فعل و وسيله در نفوس بصورت شوق ظاهر مى گردد و متعلق آن كمال مفقودى است كه در اثر فعل تحقق مى يابد اما در مجردات تام كه همه كمالات ممكن الحصول براى آنها بالفعل موجود است خير و كمال مفقودى متصور نيست كه بوسيله فعل حاصل شود و در واقع حب به كمال موجود است كه بالتبع به آثار آن تعلق مى گيرد و موجب افاضه آن آثار يعنى انجام فعل ايجادى مى شود پس مطلوبيت فعل مجردات هم فرعى و تبعى است اما تابع كمال موجود است نه تابع مطلوبيت كمال مفقود .

٤- كارهايى كه انسان انجام مى دهد ممكن است آثار متعددى داشته باشد كه همه آنها مورد توجه او قرار نگيرند و يا انگيزه اى براى دست يافتن به آنها نداشته باشد و از اينروى معمولا كار را براى رسيدن به يكى از آثار و نتايج انجام مى دهد هر چند ممكن است كارى را براى چند هدف هم عرض نيز انجام دهد .

اما در مورد مجرد تام همه آثار خيرى كه بر كارى مترتب مى شود مورد نظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبيت همه آنها تابع مطلوبيت كمال موجود در خود اوست ولى ممكن است در ميان مطلوبهاى بالتبع رابطه اصالت و تبعيت نسبى برقرار باشد مثلا هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت كه پرتوى از كمال الهى هستند

براى خداى متعال مطلوب بالتبع مى باشند اما چون انسان از كمالات بيشتر و بالاترى برخوردار است و پيدايش جهان مقدمه اى براى پيدايش وى مى باشد از اينروى مى توان براى انسان مطلوبيت اصيلى نسبت به مطلوبيت جهان در نظر گرفت

### هدفدارى خداى متعال

با توجه به نكاتى كه بيان شد روشن مى شود كه وجود علت غائى براى هر كار اختيارى ضرورت دارد خواه كار ايجادى باشد يا اعدادى و خواه كار دفعى باشد يا تدريجى و خواه فاعليت فاعل بالقصد باشد يا بالرضا يا بالعناية يا بالتجلى .

و علت غائى در حقيقت امرى است در ذات فاعل نه نتيجه خارجى كار و اطلاق علت غائى بر نتيجه خارجى اطلاقى مجازى و بالعرض است بلحاظ اينكه محبت يا رضايت يا شوق فاعل به حصول آن تعلق مى گيرد و غايت بودن نتيجه خارجى براى كارهاى اعدادى و تدريجى بمعناى منتهى اليه حركت ارتباطى با علت غائى ندارد و غايت بالذات حركت غير از علت غائى بالذات است دقت شود .

بنابراين افعال الهى هم از آن جهت كه اختيارى هستند داراى علت غائى مى باشند و منزه بودن ساحت الهى از علوم حصولى و شوق نفسانى مستلزم نفى علت غائى از ذات او نيست چنانكه مستلزم نفى علم و حب از ذات مقدسش نمى باشد .

به ديگر سخن نفى داعى و علت غائى زائد بر ذات از مجردات تام و فاعلهاى بالعناية و بالرضا و بالتجلى بمعناى نفى مطلق هدف از ايشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهاى بالقصد نيست و همچنانكه عقل مفاهيمى را كه از صفات كماليه مخلوقات مى گيرد با تجريد از محدوديتها و لوازم مادى و امكانى بعنوان صفات ثبوتيه به خداى متعال نسبت مى دهد

همچنين حب به خير و كمال را بعد از تجريد از جهات نقص و امكان براى ذات الهى اثبات مى كند و آن را علت غائى براى افعالش مى شمارد و چون همه صفات ذاتيه الهى عين ذات مقدسش مى باشند اين صفت هم كه علت غائى آفرينش و منشا اراده فعليه بشمار مى رود عين ذات وى مى باشد و در نتيجه علت فاعلى و علت غائى براى افعال الهى همان ذات مقدس او خواهد بود .

و همانگونه كه علم الهى بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش كه جلوه هايى از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق مى گيرد حب الهى هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خير و كمال مخلوقاتش تعلق مى گيرد و در ميان خود آنها هم اصالت و تبعيت نسبى در محبوبيت و مطلوبيت وجود دارد يعنى حب الهى به مخلوقات در درجه اول به كاملترين آنها كه نخستين مخلوق است تعلق مى گيرد و سپس به ساير مخلوقات الاكمل فالاكمل و حتى در ميان ماديات و جسمانيات كه تشكيك خاصى ندارند مى توان وجود كاملتر را هدف براى آفرينش ناقصتر شمرد و بالعكس جمادات را مقدمه اى براى پيدايش نباتات و نباتات را مقدمه اى براى پيدايش حيوانات و همه را مقدمه اى براى پيدايش انسان به حساب آورد (خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)و سرانجام حب به انسان كامل را علت غائى براى آفرينش جهان مادى دانست و به اين معنى مى توان گفت كه خداى متعال جهان مادى را براى تكامل موجودات جسمانى و رسيدن آنها به خير و كمال واقعى خودشان آفريده است زيرا هر موجودى كه داراى مراحل مختلفى از كمال و نقص است كاملترين مرحله آن اصالت نسبى در محبوبيت و مطلوبيت خواهد داشت ولى لازمه آن اين نيست كه موجودات ناقصتر يا مراحل ناقصتر از وجود يك موجود هيچ مرتبه اى از مطلوبيت را نداشته باشند .

و به همين منوال مى توان اهدافى طولى براى آفرينش نوع انسان در نظر گرفت يعنى هدف نهائى رسيدن به آخرين مراتب كمال و قرب الهى و بهره مندى از عاليترين و پايدارترين فيض و رحمت و رضوان ابدى است و هدف متوسط تحقق عبادت و اطاعت از خداى متعال است كه وسيله اى براى رسيدن به آن مقام عالى و هدف نهائى محسوب مى شود و هدف قريب فراهم شدن زمينه هاى مادى و اجتماعى و تحقق شناختهاى لازم براى انتخاب آزادانه راه راست زندگى و گسترش خداپرستى در جامعه است .

از اينروى در قرآن كريم بعد از تاكيد بر اينكه آفرينش جهان و انسان باطل و بيهوده نيست و داراى هدف حكيمانه مى باشد (١) از يك سوى هدف از آفرينش جهان را فراهم شدن زمينه آزمايش و انتخاب آزاد براى انسان معرفى كرده است (٢) و از سوى ديگر هدف از آفرينش انسان را پرستش خداى متعال قلمداد نموده (٣) و سرانجام هدف نهائى را جوار رحمت الهى و بهره مندى از فوز و فلاح و سعادت ابدى دانسته است. (٤)

با توجه به آنچه گفته شد مى توان راه جمعى بين اقوال سه گانه ياد شده در نظر گرفت يعنى منظور كسانى كه علت غائى را فقط ذات مقدس الهى دانسته اند اين است كه مطلوب ذاتى و بالاصاله براى خداى متعال چيزى جز ذات مقدسش كه خير مطلق و داراى كمالات بى نهايت است نمى باشد و منظور كسانى كه علت غائى را از افعال الهى نفى كرده اند اين است كه داعى زائد بر ذات ندارد و فاعليت وى از قبيل فاعليت بالقصد نيست و منظور كسانى كه علت غائى و هدف از آفرينش را سود رساندن به مخلوقات يا به كمال رسيدن آنها قلمداد كرده اند اين است كه خواسته اند هدف فرعى و تبعى را بيان كنند و حاصل آنكه براى هر يك از دو قول ديگر مى توان تاويل صحيحى در نظر گرفت كه منافاتى با قول مورد قبول نداشته باشد .

نكته اى را كه بايد در پايان اين درس خاطرنشان كنيم اين است كه در مباحث اراده و حكمت و هدف آفرينش تكيه بر جهت خير و كمال مخلوقات بود و از اين جهت سؤالى پديد مى آيد كه شرور و نقايص آنها را چگونه بايد توجيه كرد پاسخ اين سؤال در آخرين درس از اين بخش داده خواهد شد .

خلاصه

١- نتيجه كار اختيارى از آن جهت كه منتهى اليه آن است غايت و از آن جهت كه از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت كه مطلوبيت آن علت انجام كار شده است علت غائى ناميده مى شود .

٢- نسبت بين موارد غايت بمعناى منتهى اليه حركت با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است ولى گاهى واژه غايت بجاى علت غائى نيز بكار مى رود .

٣- علت غائى كه موجب تعلق اراده فاعل به انجام كار خاصى مى شود در افعال انسانى همان شوق به حصول نتيجه كار است ولى مى توان مفهوم تجريد شده اى را در نظر گرفت كه در مجردات تام نيز صادق باشد مانند مفهوم محبوبيت و مطلوبيت .

٤- مطلوبيت كارى كه از نفوس متعلق به ماده سر مى زند تابع مطلوبيت نتيجه اى است كه بر آن مترتب مى شود اما در افعال مجردات مطلوبيت فعل تابع محبوبيت كمالى است كه در ذات ايشان وجود دارد و منشا صدور فعل مى گردد و بهر حال مطلوبيت فعل فرعى و تبعى است .

٥- ممكن است يك فعل اختيارى چند هدف طولى داشته باشد و هدف نهائى و اصلى هر فاعلى همان است كه بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبيت اهداف ديگر و همچنين مطلوبيت مقدمات و وسائل كار در شعاع هدف نهائى حاصل مى شود .

٦- همچنين ممكن است يك فعل اختيارى چند هدف عرضى داشته باشد ولى معمولا انسان يكى از آثار مطلوب كار را مورد توجه قرار مى دهد و يا به ساير آثار توجهى ندارد يا انگيزه اى براى دستيابى به آنها ندارد چنانكه ممكن است در اثر ضعف بينش و همت انگيزه رسيدن به اهداف نهائى نداشته باشد و آنچه براى فاعلهاى بلند همت هدف متوسط است براى فاعل ديگرى هدف نهائى باشد بخلاف مجردات تام كه به همه اهداف طولى و عرضى توجه دارند و هر كدام از آنها بحسب مرتبه كمالشان مطلوبيتى خواهد داشت .

٧- علت غائى براى هر كار اختيارى ضرورت دارد و حقيقت آن محبت يا شوقى است كه در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائى ناميدن نتيجه كار به اين لحاظ است كه محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق مى گيرد .

٨- افعال الهى نيز از اين قاعده مستثنى نيست و هر چند ذات مقدس الهى از شوق نفسانى و داعى زائد بر ذات منزه است اما حب به كمال و خير كه بالاصاله بذات خودش و بالتبع به آثار وى تعلق مى گيرد علت غائى براى همه افعال اوست و اين صفت نيز مانند ساير صفات ذاتيه عين ذات مقدسش مى باشد .

٩- محبوبيت خير و كمال همه مخلوقات در يك مرتبه نيست از طرفى هر معلولى در سايه علت فاعلى اش مطلوبيت مى يابد و از طرف ديگر در ميان معلولات هم عرض و متزاحم هر كدام داراى كمال بيشترى باشد از اصالت نسبى در مطلوبيت برخوردار خواهد بود .

١٠- در موجودات مادى كه داراى تكامل تدريجى هستند مى توان مراحل نقص را مقدمه اى براى مرحله كمال آنها دانست و هدف از آفرينش آنها را در جهان مادى رسيدن به مرحله كمالشان قلمداد كرد همچنين هر موجود مادى كه نسبت به موجود ديگرى ناقصتر باشد و بتواند زمينه پيدايش يا رشد و تكامل آن را فراهم كند جنبه مقدميتى نسبت به آن خواهد داشت چنانكه موجود كاملتر از نوعى اصالت نسبت به آن بر خوردار خواهد بود و بر اين اساس مى توان پيدايش نوع انسان را هدفى براى آفرينش جهان مادى و پيدايش انسان كامل را هدف آفرينش نوع انسان بحساب آورد چنانكه از آيات كريمه قرآن نيز استفاده مى شود .

١١- قول كسانى كه علت غائى از افعال الهى را نفى كرده اند مانند شيخ اشراق مى توان به اين صورت تاويل كرد كه منظور ايشان نفى هدف ذاتى زائد بر ذات بوده است .

١٢- نيز قول كسانى كه هدف آفرينش را سود رساندن يا تكامل مخلوقات شمرده اند مى توان حمل بر اهداف تبعى نمود.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: آل عمران ١٩١ ص ٢٧ انبياء ١٦ ١٧ دخان ٣٨ ٣٩ جاثيه ٢٢ ابراهيم ١٩ حجر ٨٥ نحل ٣ عنكبوت ٤٤ روم ٨ مؤمنون ١١٥.

٢- ر ك هود ٧ ملك ٢ كهف ٧.

٣- ر. ك: ذاريات ٥٦ يس ٦١.

٤- ر. ك: هود ١٠٨ و ١١٩ جاثيه ٢٣ آل عمران ١٥ توبه ٧٢.

## درس شصت و نهم - قضاء و قدر الهى

شامل:

 مقدمه، مفهوم قضاء و قدر، تبيين فلسفى قضاء و قدر، مراتب فعل، رابطه سرنوشت با اختيار انسان، فايده اين بحث

### مقدمه

يكى از مسائلى كه در اديان آسمانى و بخصوص دين مقدس اسلام در زمينه خداشناسى مطرح شده و متكلمين و فلاسفه الهى به تبيين عقلانى و فلسفى آن پرداخته اند مساله قضاء و قدر است كه يكى از پيچيده ترين مسائل الهيات بشمار مى رود و محور اصلى غموض آن را رابطه آن با اختيار انسان در فعاليتهاى اختياريش تشكيل مى دهد يعنى چگونه مى توان از يك سوى به قضاء و قدر الهى معتقد شد و از سوى ديگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعيين رنوشت خودش پذيرفت .

در اين جا است كه بعضى شمول قضاء و قدر الهى را نسبت به افعال اختيارى انسان پذيرفته اند ولى اختيار حقيقى انسان را نفى كرده اند و برخى ديگر دايره قضاء و قدر را به امور غير اختيارى محدود كرده اند و افعال اختيارى انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده اند و گروه سومى در مقام جمع بين شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختيارى انسان و اثبات اختيار و انتخاب وى در تعيين سرنوشت خويش بر آمده اند و نظرهاى گوناگونى را ابراز داشته اند كه بررسى همه آنها در خور كتاب مستقلى است .

از اين روى ما در اينجا نخست توضيح كوتاهى پيرامون مفهوم قضاء و قدر مى دهيم و سپس به تحليل فلسفى و بيان رابطه سرنوشت با افعال اختيارى انسان مى پردازيم و در پايان فايده اين بحث و نكته تاكيد روى آن از طرف اديان الهى را بيان خواهيم كرد

### مفهوم قضاء و قدر

واژه قضاء بمعناى گذراندن و به پايان رساندن و يكسره كردن و نيز بمعناى داورى كردن كه نوعى يكسره كردن اعتبارى است بكار مى رود و واژه قدر و تقدير بمعناى اندازه و اندازه گيرى و چيزى را با اندازه معينى ساختن استعمال مى شود و گاهى قضاء و قدر بصورت مترادفين بمعناى سرنوشت به كار مى رود و گويا نكته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها اين است كه بر حسب تعاليم دينى قضاء و قدر موجودات در كتاب و لوحى نوشته شده است .

با توجه به اختلاف معناى لغوى قضاء و قدر مى توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست زيرا تا اندازه چيزى تعيين نشود نوبت به اتمام آن نمى رسد و اين نكته اى است كه در بسيارى از روايات شريفه به آن اشاره شده است

### تبيين فلسفى قضاء و قدر

بعضى از بزرگان قضاء و قدر را بر رابطه على و معلولى بين موجودات تطبيق كرده و قدر را عبارت از نسبت امكانى شى ء با علل ناقصه و قضاء را نسبت ضرورى معلول با علت تامه دانسته اند يعنى هر گاه معلولى با هر يك از اجزاء علت تامه يا با همه آنها به استثناء جزء اخير سنجيده شود نسبت آن امكان بالقياس و هر گاه با كل علت تامه سنجيده شود نسبت آن ضرورت بالقياس خواهد بود كه از اولى به قدر و از دومى به قضاء تعبير مى شود .

اين تطبيق هر چند فى حد نفسه قابل قبول است اما آنچه در اين مساله مى بايست بيشتر مورد توجه قرار گيرد ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خداى متعال است زيرا اساسا تقدير و قضاء از صفات فعليه الهى است و به همين عنوان بايد مورد بحث قرار گيرد .

براى اينكه جايگاه اين صفت در ميان صفات الهى روشن شود بايستى نكاتى را پيرامون مراتبى كه عقل براى تحقق فعل در نظر مى گيرد مورد توجه و دقت قرار دهيم

### مراتب فعل

هر گاه عقل ماهيتى را در نظر بگيرد كه اقتضائى نسبت به وجود و عدم ندارد و بعبارت ديگر نسبت آن به وجود و عدم يكسان است حكم مى كند كه براى خروج از اين حد تساوى نيازمند به موجود ديگرى است كه آن را علت مى ناميم و اين همان مطلبى است كه حكماء گفته اند كه ملاك احتياج معلول به علت امكان ماهوى است و قبلا گفته شد كه بر اساس اصاله الوجود بايد فقر وجودى را بجاى امكان ماهوى قرار داد .

در صورتى كه علت مركب از چند چيز باشد بايد همه اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق يابد زيرا فرض تحقق معلول بدون يكى از اجزاء علت تامه بمعناى عدم تاثير جزء مفقود است و اين خلاف فرض جزئيت آن نسبت به علت تامه مى باشد پس هنگامى كه همه اجزاء علت تامه تحقق يافت وجود معلول از ناحيه علت وجوب بالغير مى يابد و در اين جا است كه علت معلول را ايجاد مى كند و معلول بوجود مى آيد .

اين مراتب كه همگى از تحليل عقلى بدست مى آيد در لسان حكماء به اين صورت بيان مى شود الماهيه امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت و تاخر رتبى هر يك از اين مفاهيم بوسيله فاء ترتيب مشخص مى گردد .

از سوى ديگر مى دانيم كه در فاعل بالقصد اراده فاعل جزء اخير از علت تامه است يعنى با اينكه همه مقدمات كار فراهم باشد مادامى كه فاعل اراده انجام آن را نكرده باشد كار انجام نمى گيرد و تحقق اراده منوط به تصورات و تصديقات و حصول شوق اصلى به نتيجه كار و شوق فرعى به كار است پس در اينجا نيز مى توان ترتبى را بين تصور و تصديق و شوق به نتيجه و شوق به كار و سپس تصميم بر انجام كار در نظر گرفت كه تصور و تصديق شامل در نظر گرفتن ويژگيها و حدود و مقدمات كار نيز مى شود .

اين ترتب در مبادى اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجريد از جهات نقص مى توان آن را بصورت ترتبى عقلى ميان علم و حب اصلى به نتيجه و حب فرعى به كار در هر فاعل مختارى در نظر گرفت و نتيجه گيرى كرد كه هر فاعل مختارى علم به كار خودش و ويژگيهاى آن دارد و نتيجه آن را دوست مى دارد و از اين روى آن را انجام مى دهد .

حال اگر كارى را در نظر بگيريم كه مى بايست بصورت تدريجى و با تسبيب اسباب و فراهم كردن مقدمات انجام بگيرد در اينجا لازم است ارتباط كار با مقدمات و شرايط زمانى و مكانى در نظر گرفته شود و مقدمات بگونه اى تنظيم شود كه كار با حدود و مشخصات معين انجام گيرد و نتيجه مطلوب بدهد .

اين بررسى و سنجش و اندازه گيرى و تعيين حدود و مشخصات را مى توان تقدير كار ناميد كه در ظرف علم تقدير علمى و در ظرف خارج تقدير عينى ناميده مى شود همچنين مى توان مرحله نهائى را قضاء ناميد كه باز در ظرف علم قضاء علمى و در ظرف خارج قضاء عينى ناميده مى شود .

اينك با توجه به مقدمات مذكور اين آيه شريفه را مورد دقت قرار مى دهيم (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ) (١) در اين آيه كريمه وجود هر مخلوقى كه با جمله (فيكون) به آن اشاره شده مترتب بر امر(كن) از ناحيه آفريدگار متعال قرار داده شده كه نظير ترتب وجود بر ايجاد در سخنان حكماء الهى است

همچنين ايجاد مترتب بر قضاء الهى دانسته شده كه طبعا مقضى بودن نتيجه آن خواهد بود و اين دو مفهوم قضاء كردن و مقضى شدن قابل انطباق بر ايجاب و وجوب در كلمات ايشان است و چون ايجاب متوقف بر تماميت علت است و جزء اخير از علت فعل اختيارى اراده فاعل مى باشد مى بايست مرتبه اراده را قبل از مرتبه قضاء بحساب آورد (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ) (٢) .

نكته اى را كه بايد در اينجا خاطر نشان كنيم اين است همانگونه كه در درسهاى گذشته بيان شد فعل و صفات فعليه از جهت انتساب به خداى متعال منزه از قيود زمانى و مكانى است ولى از جهت انتساب به مخلوقات مادى و تدريجى و زمانمند متصف به اينگونه حدود و قيود مى شود پس منافاتى ندارد كه ايجاد الهى دفعى و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق تدريجى و زمانى باشد دقت شود .

بدين ترتيب سلسله اى از صفات فعليه بدست مى آيد كه در راس آنها علم و سپس اراده و سپس قضاء و سپس ايجاد امضاء قرار دارد و مى توان جايگاه اذن و مشيت را بين علم و اراده در نظر گرفت چنانكه مى توان تقدير را بين اراده و قضاء گنجانيد همانگونه كه در روايات شريفه وارد شده است و مى افزاييم كه تعيين اجل حد زمانى نيز جزء تقدير محسوب مى شود .

اكنون با توجه به اينكه ايجاد حقيقى مخصوص خداى متعال است و وجود هر موجودى نهايتا مستند به او مى باشد نتيجه مى گيريم كه همه چيز حتى افعال اختيارى انسانها مشمول تقدير و قضاى الهى خواهد بود و در اين جا است كه اشكال اصلى رخ مى نمايد يعنى چگونه مى توان بين قضاء و قدر و بين اختيار انسان جمع كرد

### رابطه قضاء و قدر با اختيار انسان

اشكال در كيفيت جمع بين قضاء و قدر الهى و اختيار انسانى همان اشكالى است كه با شدت بيشترى در توحيد افعالى بمعناى توحيد در افاضه وجود پيش مى آيد و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختيم .

حاصل جواب از اين اشكال آن است كه استناد فعل به فاعل قريب و مباشر و به خداى متعال در دو سطح است و فاعليت الهى در طول فاعليت انسان قرار دارد و چنان نيست كه كارهايى كه از انسان سر مى زند يا بايد مستند به او باشد و يا مستند به خداى متعال بلكه اين كارها در عين حال كه مستند به اراده و اختيار انسان است در سطح بالاترى مستند به خداى متعال مى باشد و اگر اراده الهى تعلق نگيرد نه انسانى هست و نه علم و قدرتى و نه اراده و اختيارى و نه كار و نتيجه كارى و وجود همگى آنها نسبت به خداى متعال عين ربط و تعلق و وابستگى است و هيچكدام هيچگونه استقلالى از خودشان ندارند .

به بيان ديگر كار اختيارى انسان با وصف اختياريت مورد قضاى الهى است و اختيارى بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدير آن است پس اگر بصورت جبرى تحقق يابد قضاى الهى تخلف يافته است .

خاستگاه اصلى اشكال اين است كه توهم مى شود كه اگر كارى متعلق قضاء و قدر الهى باشد ديگر جايى براى اختيار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتى كه كار اختيارى صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمى يابد و هر معلولى تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهى قرار مى گيرد .

حاصل آنكه تقدير و قضاء علمى دو مرتبه از علم فعلى است كه يكى تقدير علمى از انكشاف رابطه معلول با علل ناقصه اش انتزاع مى شود و ديگرى قضاء علمى از انكشاف رابطه معلول با علت تامه اش و بر حسب آنچه از آيات و روايات استفاده مى شود مرتبه تقدير علمى به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمى به لوح محفوظ نسبت داده مى شود و كسانى كه بتوانند از اين الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع مى گردند .

و اما تقدير عينى عبارت است از تدبير مخلوقات بگونه اى كه پديده ها و آثار خاصى بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پديده اى متفاوت خواهد بود چنانكه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نيز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدير نوع انسان اين است كه از مبدا زمانى خاصى تا سر آمد معينى در كره زمين زندگى كند و تقدير هر فردى اين است كه در مقطع زمانى محدود و از پدر و مادر معينى بوجود بيايد و همچنين تقدير روزى و ساير شؤون زندگى و افعال اختياريش عبارت است از فراهم شدن شرايط خاص براى هر يك از آنها .

و اما قضاى عينى عبارت است از رسيدن هر معلولى به حد ضرورت وجودى از راه تحقق علت تامه اش و از جمله رسيدن افعال اختيارى به حد ضرورت از راه اراده فاعل قريب آنها و چون هيچ مخلوقى استقلالى در وجود و آثار وجودى ندارد طبعا ايجاب همه پديده ها مستند به خداى متعال خواهد بود كه داراى غنى و استقلال مطلق است .

لازم به تذكر است كه قضاء به اين معنى قابل تغيير نخواهد بود و بنابراين آنچه در روايات شريفه درباره تغيير قضاء وارد شده بمعناى قضاء مرادف با تقدير است كه حتمى بودن و نبودن آن نسبى مى باشد .

ضمنا روشن شد كه تقدير عينى از آن جهت كه مربوط به روابط امكانى پديده ها است قابل تغيير مى باشد و همين تغيير در تقديرات است كه در متون دينى به نام بداء ناميده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است (يَمْحُو اللَّـهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (٣) . و نيز تقدير علمى بتبع تقدير عينى تغييرپذير است زيرا تقدير علمى علم به نسبت امكانى و تحقق پديده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضرورى و تحقق پديده بطور مطلق با توجه به تاكيدى كه در تعاليم دينى در مورد اعتقاد به قضاء و قدر شده است اين سؤال مطرح مى شود كه راز اين تاكيدها چيست .

پاسخ اين است كه اعتقاد به قضاء و قدر دو نوع فايده مهم علمى و عملى دارد اما فايده علمى آن بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبير الهى و آمادگى براى درك توحيد افعالى بمعناى توحيد در افاضه وجود و توجه به حضور الهى در مقام تدبير همه شؤون جهان و انسان است كه تاثير بسزائى در كمال نفس در بعد عقلانى دارد و اساسا هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهى عميقتر و استوارتر شود بر كمالات نفسانى او افزوده مى گردد .

و اما از نظر عملى دو فايده مهم بر اين اعتقاد مترتب مى شود يكى آنكه هنگامى كه انسان دانست كه همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قدر و تدبير حكيمانه الهى پديد مى آيد تحمل سختيها و دشواريهاى زندگى براى او آسان مى شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمى بازد بلكه آمادگى خوبى براى كسب ملكات فاضله اى مانند صبر و شكر و توكل و رضا و تسليم پيدا مى كند .

دوم آنكه به خوشيها و شاديهاى زندگى نيز سرمست و مغرور نمى شود و مبتلى به شيفتگى و دلدادگى نسبت به لذايذ دنيا و غفلت از خدا نمى گردد (لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّـهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (٤) .

با اين همه بايد توجه داشت كه مساله قضاء و قدر بصورت نادرستى تفسير نشود و بهانه اى براى تنبلى و راحت طلبى و سلب مسئوليت قرار نگيرد زيرا اينگونه برداشتهاى غلط از معارف دينى نهايت آرزوى شياطين انس و جن و موجب سقوط در خطرناكترين دره هاى شقاوت و بدبختى دنيا و آخرت است و شايد به همين سبب باشد كه در بسيارى از روايات از ورود اشخاص كم استعداد در اينگونه مسائل منع شده است .

خلاصه

١- قضاء بمعناى گذراندن و به پايان رساندن و تقدير بمعناى اندازه گيرى است و از اين روى مرتبه تقدير قبل از مرتبه قضاء خواهد بود .

٢- تقدير و قضاء از صفات فعليه الهى است و براى تعيين جايگاه آنها بايد مراتب فعل را مورد توجه قرار داد .

٣- عقل با توجه به تساوى نسبت ماهيت به وجود و عدم مفهوم امكان ذاتى را انتزاع مى كند و آن را ملاك احتياج به علت مى شمارد تا آن را از حد تساوى خارج و به حد وجوب و ضرورت برساند و آنگاه آن را ايجاد كند تا بوجود بيايد اما ترتب اين مفاهيم عقلى است نه خارجى .

٤- اگر علت مركب باشد در صورتى مى تواند معلول را ايجاب كند كه همه اجزايش تحقق يافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه نسبت امكانى امكان بالقياس معلول نسبت به علل ناقصه خواهد بود .

٥- يكى از اجزاء علت تامه در مورد فعل قصدى اراده فاعل است كه معلول بدون آن ضرورت نخواهد يافت .

٦- حصول اراده به نوبه خود منوط به تصور و تصديق و شوق است كه ترتب ديگرى را بايد در ميان آنها در نظر گرفت .

٧- با تجريد اين مفاهيم از جهات نقص مى توان نتيجه گرفت كه هر فاعل مختارى بايد علم به كار و نتيجه آن و كيفيت ترتيب مقدمات بگونه اى كه نتيجه بدهد و نيز محبت اصلى به نتيجه كار و محبت فرعى به كار داشته باشد .

٨- تعيين حدود و مشخصات كار و نيز تعيين مقدمات و شرايطى كه براى انجام آن لازم است تقدير و قطعيت يافتن آن قضاء ناميده مى شود كه هر كدام از آنها به علمى و عينى قابل تقسيم است .

٩- با توجه به اينكه همه موجودات امكانى مخلوق بى واسطه يا باواسطه خداى متعال هستند طبعا ايجاد همه آنها از طرف خداى متعال هم از نظر عقل مسبوق به مرتبه تقدير و قضاء خواهد بود .

١٠- تقدير علمى الهى عبارت است از انكشاف رابطه امكانى مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن و قضاء علمى عبارت است از انكشاف رابطه ضرورى مخلوق با علت تامه اش .

١١- تقدير عينى الهى عبارت است از فراهم كردن مقدمات و علل ناقصه يك پديده و قضاى عينى عبارت است از رساندن پديده به حد ضرورت و وجوب بالغير .

١٢- تقدير عينى قابل تغيير است و تغيير تقديرات همان است كه بنام بداء ناميده مى شود اما قضاء چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغيير نيست و بنابراين آنچه درباره تغيير در قضا وارد شده حمل بر قضاء مساوى با تقدير مى شود .

١٣- در لسان شرع تقدير به لوح محو و اثبات و قضاء به لوح محفوظ نسبت داده شده و كسى كه بتواند از اين الواح آگاه گردد از علوم مربوط به آنها مطلع خواهد شد و چون علوم مكتوب در لوح محو و اثبات مربوط به روابط امكانى و حصول مشروط پديده ها است قابل تغيير مى باشد .

١٤- قضاء و قدر مانند ديگر صفات فعليه از جهت انتساب به خداى متعال منزه از قيود زمانى و مكانى است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادى و متدرج الحصول متصف به اين امور مى گردد .

١٥- اشكال اصلى در مورد قضاء و قدر الهى اين است كه اگر افعال اختيارى انسان هم مشمول آنها باشد جايى براى انتخاب و اختيار وى باقى نمى ماند .

١٦- حل اين اشكال به آن است كه افعال انسان با وصف اختياريت و با شرط صدور از اراده انسان مورد قضاء و قدر قرار مى گيرد و اين اوصاف و شرايط از جمله تقديرات آنها است پس اگر بصورت جبرى تحقق يابند خلاف قضاء و قدر الهى خواهد بود و در حقيقت تعلق اراده و قضا و قدر الهى به آنها در طول تعلق اراده انسان است و با آن مزاحمتى ندارد .

١٧- فايده علمى اعتقاد به قضاء و قدر بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبير حكيمانه الهى و توحيد افعالى است .

١٨- فايده عملى اين اعتقاد آسان شدن تحمل سختيها و مصائب و نيز جلوگيرى از سرمستى و غرور از شاديها و كاميابيها است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- سوره بقره آيه. ١١٧.

٢- سوره يس آيه ٨٢ .

٣- سوره رعد آيه ٣٩.

٤- سوره حديد آيه ٢٣.

## درس هفتادم - خير و شر در جهان

شامل:

 مقدمه، مفهوم خير و شر، تحليل فلسفى خير و شر، راز شرور جهان

### مقدمه

در درسهاى شصت و هفتم و شصت و هشتم به اين مطلب اشاره شد كه موجودات جهان از جهت كمال و خيرى كه دارند متعلق محبت و اراده الهى قرار مى گيرند و حكمت و عنايت الهى اقتضاء دارد كه جهان با نظام احسن و با بيشترين خيرات و كمالات بوجود بيايد با توجه به اين مطلب چنين سؤالى مطرح مى شود كه منشا شرور و جهات نقص در جهان چيست و آيا بهتر اين نبود كه جهان خالى از شرور و نقايص باشد چه شرورى كه در اثر عوامل طبيعى پديد مى آيد مانند زلزله ها و سيلها و امراض و آفات و چه شرورى كه بوسيله انسانهاى تبهكار بوجود مى آيد مانند انواع ظلم و جنايات .

و از همين جا است كه بعضى از مذاهب شرك آميز قائل به دو مبدا براى جهان شده اند يكى مبدا خيرات و ديگرى مبدا شرور و نيز گروهى وجود شرور را نشانه عدم تدبير حكيمانه براى جهان پنداشته اند و در دره كفر و الحاد فرو غلطيده اند و به همين دليل است كه حكماى الهى عنايت خاصى به مساله خير و شر مبذول داشته اند و شرور را به جهات عدمى بر گردانده اند .

براى حل اين مساله لازم است نخست توضيحى پيرامون مفهوم عرفى خير و شر بدهيم و سپس به تحليل فلسفى آنها بپردازيم

### مفهوم خير و شر

براى دريافتن معناى خير و شر در محاورات عرفى مى توان از دقت در ويژگيهاى مشترك ميان مصاديق واضح آنها سود جست مثلا سلامتى و علم و امنيت از مصاديق واضح خير و بيمارى و جهل و ناامنى از مصاديق واضح شر بشمار مى رود بدون شك آنچه موجب اين مى شود كه انسان چيزى را براى خودش خير يا شر بداند ، مطلوبيت و عدم مطلوبيت است يعنى هر چه را موافق خواسته هاى فطرى خودش يافت آن را خير و هر چه را مخالف با خواسته هاى فطريش يافت آن را شر مى نامد به ديگر سخن براى انتزاع مفهوم خير و شر در وهله اول مقايسه اى بين غبت خودش با اشياء انجام مى دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت آن شى ء را خير و هر جا رابطه منفى بود آن شى ء را شر بحساب مى آورد .

در وهله دوم ويژگى انسان از يك طرف اضافه و مقايسه حذف مى شود و رابطه بين هر موجودى ذى شعور و صاحب ميل و رغبتى با اشياء ديگر لحاظ مى گردد و بدين ترتيب خير مساوى با مطلوب براى هر موجود ذى شعور و شر مساوى با نامطلوب براى هر موجود ذى شعورى خواهد بود .

در اينجا اشكالى پيش مى آيد و آن اين است كه گاهى چيزى براى يك نوع از موجودات ذى شعور مطلوب و براى نوع ديگرى نامطلوب است چنين چيزى را بايد خير بدانيم يا شر .

ولى اين اشكال جواب ساده اى دارد و آن اين است كه شى ء مفروض براى اولى خير و براى دومى شر است اين تعدد حيثيت در مورد دو فرد از يك نوع و حتى در مورد دو قوه از يك فرد نيز صادق است مثلا ممكن است غذائى براى يك فرد مطلوب و براى ديگرى نامطلوب باشد يا نسبت به يكى از قواى بدن خير و نسبت به ديگرى شر باشد .

در وهله سوم ويژگى شعور هم از طرف اضافه و مقايسه حذف مى شود و مثلا سر سبزى و خرمى و باردارى خير درخت و پژمردگى و خشكيدگى و بى بارى شر آن محسوب مى شود در اين جا است كه بعضى گمان كرده اند كه چنين تعميمى در مفهوم خير و شر برخاسته از نوعى انسان انگارى طبيعت انتروپومورفيزم است و بعضى ديگر پنداشته اند كه ملاك آن نفع و ضرر اشياء براى انسان است يعنى ميوه دارى درخت در واقع براى انسان خير است نه براى درخت ولى از نظر ما اين تعميم نكته ديگرى دارد كه به آن اشاره خواهد شد .

استعمال خير و شر در محاورات عرفى منحصر به ذوات و اعيان نمى شود بلكه در مورد افعال هم جريان مى يابد و بعضى از كارها خير و بعضى ديگر شر تلقى مى گردد و بدين ترتيب مفهوم خير و شر و خوب و بد در زمينه اخلاق و ارزشها مطرح مى شود و در اين جا است كه معركه آرائى بين فلاسفه اخلاق در تبيين مفاهيم ارزشى و تعيين ملاك خير و شر اخلاقى بر پا مى گردد و ما در درس بيستم در حد گنجايش اين كتاب در اين باره بحث كرده ايم و تفصيل مطلب را بايد از فلسفه اخلاق جستجو كرد

### تحليل فلسفى خير و شر

براى اينكه تحليل دقيقى درباره خير و شر از ديدگاه فلسفى داشته باشيم بايد به چند نكته توجه كنيم:

١- امورى كه متصف به خير و شر مى شوند از يك نظر قابل تقسيم به دو دسته هستند يك دسته امورى كه خيريت و شريت آنها قابل تعليل به چيز ديگرى نيست مانند خير بودن حيات و شر بودن فناء و دسته ديگر امورى كه خيريت و شريت آنها معلول امور ديگرى است مانند خير بودن آنچه در ادامه حيات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء مى گردد .

در واقع خيريت افعال هم از قبيل دسته دوم است زيرا مطلوبيت آنها تابع مطلوبيت غايات و نتايج آنها است و اگر غايات آنها هم وسيله اى براى تحقق اهداف بالاترى باشند نسبت به اهداف نهائى حكم فعل را نسبت به نتيجه خواهند داشت .

٢- همه ميلها و رغبتهاى فطرى شاخه ها و فروعى از حب ذات هستند و هر موجود ذى شعورى چون خودش را دوست مى دارد بقاء خودش و كمالات خودش را دوست مى دارد و از اين جهت ميل به چيزهايى پيدا مى كند كه در ادامه حيات يا در تكاملش مؤثر هستند و به ديگر سخن نيازى از نيازهاى بدنى يا روانى او را تامين مى كنند و در حقيقت اين ميلها و رغبتها وسايلى هستند كه دست آفرينش در نهاد هر موجود ذى شعورى قرار داده است تا او را بسوى چيزهايى كه مورد نيازش هست سوق دهند .

بنابراين مطلوب بالاصاله خود ذات و بدنبال آن بقاء ذات و كمالات ذات است و مطلوبيت اشياء ديگر به جهت تاثيرى است كه در تامين اين مطلوبهاى اصيل دارند و همچنين منفور بالذات فناء و نقص وجود خودش مى باشد و منفوريت اشياء ديگر به جهت تاثيرى است كه در منفور بالذات دارند .

بدين ترتيب وجه روشنى براى تعميم خير و شر به كمال و نقص و سپس به وجود و عدم بدست مى آيد يعنى با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب كمال و نقص وجود بجاى اين عنوانها در يك طرف اضافه و حذف ويژگى شعور و ميل از طرف ديگر تعميم به كمال و نقص حاصل مى شود سپس با توجه به اينكه مطلوبيت كمال وجود تابع مطلوبيت اصل وجود است و كمال شى ء هم چيزى جز مرتبه اى از وجود آن نيست نتيجه گرفته مى شود كه اصيلترين خير براى هر موجودى وجود آن و اصيلترين شر براى هر موجودى عدم آن خواهد بود .

اين تعميم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفى صحيح بلكه لازم است زيرا فلسفه از حقايق نفس الامرى بحث مى كند صرف نظر از اينكه مورد ميل و رغبت كسى باشد يا نباشد .

٣- هر گاه به كمال رسيدن موجودى متوقف بر شرط عدمى عدم مانع باشد مى توان آن امر عدمى را به يك معنى از اجزاء علت تامه براى حصول كمال مفروض شمرد و از اين جهت آن را خيرى براى چنين موجودى محسوب داشت و بر عكس هر گاه نقض موجودى معلول مزاحمت موجود ديگرى باشد مى توان موجود مزاحم را شرى براى آن تلقى كرد ولى از نظر دقيق فلسفى اتصاف امر عدمى به خير و همچنين اتصاف امر وجودى به شر بالعرض است زيرا امر عدمى از آن جهت كه كمال موجود ديگرى بنوعى استناد به آن پيدا كرده متصف به خير شده است و همچنين امر وجودى از اين نظر كه نقص موجود ديگرى به آن استناد يافته متصف به شر شده است پس خير بالذات همان كمال وجودى و شر بالذات همان نقص عدمى است مثلا سلامتى خير بالذات و نبودن ميكروب بيمارى زا خير بالعرض است و ضعف و بيمارى شر بالذات و سموم و ميكروبها شر بالعرض مى باشد .

٤- در موجوداتى كه داراى ابعاد و شؤون مختلف يا اجزاء و قواى متعدد هستند ممكن است تزاحمى بين كمالاتشان يا اسباب حصول آنها پديد بيايد البته تزاحم فقط در مورد ماديات قابل فرض است در اين صورت كمال هر جزء يا هر قوه اى نسبت به خودش خير است و از آن جهت كه با كمال قوه ديگرى مزاحم مى شود براى اين قوه شر خواهد بود و برآيند كمالات و نقايص اجزاء و قوى خير يا شر براى خود آن موجود بشمار مى رود اين بيان درباره مجموع جهان مادى كه مشتمل بر موجودات متزاحمى هست نيز جارى مى شود يعنى خير بودن كل جهان به اينست كه مجموعا واجد كمالات بيشتر و بالاترى باشد هر چند بعضى از موجودات به كمال مورد نيازشان نائل نشوند و همچنين شر بودن آن به غلبه كمى يا كيفى جهات نقص و فقدان است .

با توجه به نكات فوق مى توان نتيجه گرفت كه اولا خير و شر از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است و همانگونه كه هيچ موجود عينى نيست كه ماهيت آن عليت يا معلوليت باشد هيچ موجود عينى هم يافت نمى شود كه ماهيت آن خيريت يا شريت باشد .

ثانيا همانگونه كه عليت و معلوليت و ساير مفاهيم فلسفى قابل جعل و ايجاد نيستند بلكه عناوينى هستند كه عقل از ديدگاههاى معينى از وجودهاى خاصى انتزاع مى كند خيريت و شريت هم عناوينى است انتزاعى كه تنها منشا انتزاع آنها را بايد در عالم خارج جستجو كرد و نه ما بازاء عينى آنها را .

ثالثا وجود هيچ چيزى براى خودش شر نيست و همچنين بقاء و كمال هر موجودى براى خودش خير است و شر بودن موجودى براى موجود ديگر هم بالعرض است پس هيچ موجودى نه از نظر ماهيت شر است و نه مى توان آن را منشا انتزاع ذاتى براى مفهوم شر دانست .

پس آنچه ذاتا منشا انتزاع شر بشمار مى رود جهت نقصى است كه در موجودى لحاظ مى شود كه شانيت كمال مقابل آن را داشته باشد و به ديگر سخن شر بالذات عدم ملكه خير است مانند كرى و كورى و بيمارى و نادانى و ناتوانى در برابر شنوايى و بينايى و سلامتى و دانايى و توانايى بنابراين ناقص بودن هر يك از مجردات تام نسبت به مجرد بالاتر يا فاقد بودن هر يك از مجردات هم عرض نسبت به كمالات ديگران را نمى توان شرى براى آن بحساب آورد زيرا شانيت واجد شد آن كمال را ندارد .

حاصل آنكه: هيچ موجودى نيست كه وجودش ذاتا متصف به شر شود و از اين روى شر نياز به مبدا و آفريننده اى نخواهد داشت زيرا ايجاد و آفرينش اختصاص به وجود دارد و اين پاسخ نخستين سؤالى است كه در مقدمه درس مطرح شد

### راز شرور جهان

سؤال ديگر اين است كه چرا جهان بگونه اى آفريده شده كه داراى اين همه شرور و نقايص باشد اين سؤال حتى بعد از پذيرفتن اينكه منشا انتزاع شر عدم است نيز مطرح مى شود زيرا مى توان گفت چرا جهان بصورتى آفريده نشده كه جاى اين اعدام را وجودات گرفته باشند .

پاسخ به اين سؤال از دقت در ويژگيهاى ذاتى جهان طبيعت بدست مى آيد توضيح آنكه تاثير و تاثر موجودات مادى در يكديگر و تغيير و تحول و تضاد و تزاحم از ويژگيهاى ذاتى جهان مادى است بگونه اى كه اگر اين ويژگيها نمى بود چيزى بنام جهان مادى وجود نمى داشت به ديگر سخن نظام على و معلولى خاص در ميان موجودات مادى نظامى است

ذاتى كه لازمه سنخ وجودهاى مادى مى باشد پس يا بايد جهان مادى با همين نظام بوجود بيايد و يا اصلا بوجود نيايد اما علاوه بر اينكه فياضيت مطلقه الهى اقتضاى ايجاد آن را دارد ترك ايجاد آن خلاف حكمت نيز هست زيرا خيرات آن بمراتب بيش از شرور بالعرضش مى باشد بلكه تنها كمالات وجودى انسانهاى كامل بر همه شرور جهان برترى دارد .

از يك سوى پديد آمدن پديده هاى نوين در گرو نابود شدن پديده هاى پيشين است و همچنين بقاء موجودات زنده بوسيله ارتزاق از نباتات و حيوانات ديگر تامين مى شود و از سوى ديگر كمالات نفسانى انسانها در سايه تحمل سختيها و ناگواريها حاصل مى گردد و نيز وجود بلاها و مصيبتها مايه بيدارى از غفلتها و پى بردن به ماهيت اين جهان و عبرت گرفتن از حوادث مى شود .

انديشيدن درباره تدبير نوع انسان كافى است كه به حكيمانه بودن اين نظام پى ببريم بلكه انديشيدن پيرامون يكى از شؤون تدبير وى يعنى موت و حياتش نيز كفايت مى كند زيرا اگر قانون مرگ و مير بر انسانها حاكم نبود علاوه بر اينكه به سعادتهاى اخروى نائل نمى شدند و نيز از مشاهده مرگ ديگران عبرت نمى گرفتند اساسا آسايش دنيوى هم به هيچ وجه براى آنان ميسر نمى گشت مثلا اگر همه انسانهاى پيشين امروز زنده بودند پهنه زمين براى مسكن آنان هم كفايت نمى كرد چه رسد به تامين مواد غذائى و ساير لوازم زندگيشان پس براى تحقق چنين خيراتى چنان شرورى ضرورت دارد .

حاصل آنكه اولا شرور و نقايص اين جهان لازمه لا ينفك نظام على و معلولى آن است و يثيت شريت آنها كه بازگشت به جهات عدمى مى كند ذاتا متعلق محبت و اراده الهى قرار نمى گيرد و تنها آنها را مى توان بالعرض متعلق اراده و ايجاد و قضاء و قدر قلمداد كرد .

ثانيا خيرات جهان بر همين شرور بالعرض غالب است و ترك خير كثير براى پديد نيامدن شر قليل خلاف حكمت و نقض غرض است .

ثالثا همين شرور قليل و نسبى و بالعرض هم فوائد زيادى دارد كه به بعضى از آنها اشاره شد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حكمتها و اسرار اين جهان بيشتر آگاه مى گردد .

پروردگارا بر دانش و بينش و ايمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بيفزاى و ما را از پيروان راستين آخرين برگزيدگانت و اهل بيت پاكش قرار بده و ما را مشمول عنايات ولى اعظمت حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشريف بگردان و توفيق شكر نعمتها و انجام بهترين كارهايى كه مى پسندى با اخلاص كامل عطا فرماى و درود بى پايان خودت را بر محمد و آل محمد همى فرست درودى كه بركاتش شامل ديگر آفريدگانت گردد .

خلاصه

١- انسان در وهله اول مفهوم خير و شر را از رابطه مثبت و منفى بين رغبتهاى خودش و متعلقات آنها انتزاع مى كند .

٢- در وهله دوم اين رابطه را به هر موجود ذى شعورى با مطلوبها و نامطلوبهايش گسترش مى دهد .

٣- در وهله سوم ويژگى شعور را نيز از طرف اضافه حذف مى كند و مثلا ميوه دارى را خير درخت تلقى مى نمايد .

٤- اين تعميم اخير به گمان بعضى ناشى از نسبت دادن صفات انسانى مانند ميل و رغبت به ساير موجودات است و به گمان بعضى ديگر به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشياء براى خود انسان است ولى از نظر ما نكته ديگرى دارد كه به آن اشاره خواهد شد در شماره ٧ .

٥- خير و شر در مورد افعال اختيارى هم بكار مى رود كه مربوط به فلسفه اخلاق است .

٦- خير و شر به دو قسم بى واسطه و باواسطه تقسيم مى شود مثلا حيات خير بى واسطه و اسباب ادامه حيات خير باواسطه بشمار مى رود .

٧- ميلها و رغبتها شاخه هايى از حب ذات و وسايلى براى تامين بقاء و كمال ذات هستند و از اين روى مى توان مطلوب و نامطلوب اصيل را كمال و نقص دانست و آن را به هر كمال و نقصى تعميم داد .

٨- اين تحليل و تعميم از نظر فلسفى ضرورت دارد زيرا حيثيت مطلوب و نامطلوب كه نسبت به انواع و افراد موجودات فرق مى كند موضوع بحث فلسفى نيست .

فهرست

[بخش چهارم 3](#_Toc521588012)

[درس سى و يكم - علت و معلول 3](#_Toc521588013)

[مقدمه 3](#_Toc521588014)

[مفهوم علت و معلول 4](#_Toc521588015)

[كيفيت آشنايى ذهن با اين مفاهيم 5](#_Toc521588016)

[تقسيمات علت 7](#_Toc521588017)

[علت تامه و ناقصه 7](#_Toc521588018)

[بسيط و مركب 8](#_Toc521588019)

[علت بى واسطه و با واسطه 8](#_Toc521588020)

[علت انحصارى و جانشين پذير 8](#_Toc521588021)

[علت داخلى و خارجى 8](#_Toc521588022)

[علت حقيقى و اعدادى 9](#_Toc521588023)

[مقتضى و شرط 9](#_Toc521588024)

[علت مادى و صورى و فاعلى و غائى 10](#_Toc521588025)

[درس سى و دوم - اصل عليت 14](#_Toc521588026)

[اهميت اصل عليت 14](#_Toc521588027)

[مفاد اصل عليت 16](#_Toc521588028)

[ملاك احتياج به علت 18](#_Toc521588029)

[درس سى و سوم - رابطه عليت 23](#_Toc521588030)

[حقيقت رابطه عليت 23](#_Toc521588031)

[راه شناختن رابطه عليت 25](#_Toc521588032)

[مشخصات علت و معلول 28](#_Toc521588033)

[درس سى و چهارم رابطه عليت در ميان ماديات 33](#_Toc521588034)

[منشا اعتقاد به رابطه عليت در ماديات 33](#_Toc521588035)

[ارزيابى اعتقاد مزبور 35](#_Toc521588036)

[راه شناختن علتهاى مادى 37](#_Toc521588037)

[درس سى و پنجم وابستگى معلول به علت 42](#_Toc521588038)

[تلازم علت و معلول 42](#_Toc521588039)

[تقارن علت و معلول 43](#_Toc521588040)

[بقاء معلول هم نيازمند به علت است 46](#_Toc521588041)

[درس سى و ششم مناسبات علت و معلول 51](#_Toc521588042)

[سنخيت علت و معلول 51](#_Toc521588043)

[حل يك شبهه 53](#_Toc521588044)

[وحدت معلول در صورت وحدت علت 54](#_Toc521588045)

[وحدت علت در صورت وحدت معلول 56](#_Toc521588046)

[درس سى و هفتم احكام علت و معلول 61](#_Toc521588047)

[نكاتى پيرامون علت و معلول 61](#_Toc521588048)

[محال بودن دور 64](#_Toc521588049)

[محال بودن تسلسل 66](#_Toc521588050)

[درس سى و هشتم علت فاعلى 70](#_Toc521588051)

[مقدمه 70](#_Toc521588052)

[علت فاعلى و اقسام آن 70](#_Toc521588053)

[نكاتى پيرامون اقسام فاعل 73](#_Toc521588054)

[اراده و اختيار 75](#_Toc521588055)

[درس سى و نهم علت غائى 82](#_Toc521588056)

[تحليلى درباره افعال اختيارى 82](#_Toc521588057)

[كمال و خير 83](#_Toc521588058)

[غايت و علت غايى 86](#_Toc521588059)

[درس چهلم هدفمندى جهان 93](#_Toc521588060)

[مقدمه 93](#_Toc521588061)

[نظريه ارسطو درباره علت غائى 93](#_Toc521588062)

[نقد 94](#_Toc521588063)

[حل چند شبهه 96](#_Toc521588064)

[هدفمندى جهان 99](#_Toc521588065)

[بخش پنجم مجرد و مادى 103](#_Toc521588066)

[درس چهل و يكم - مجرد و مادى 103](#_Toc521588067)

[مقدمه 103](#_Toc521588068)

[مفهوم واژه هاى مجرد و مادى 106](#_Toc521588069)

[ويژگيهاى جسمانيات و مجردات 107](#_Toc521588070)

[درس چهل و دوم - مكان چيست؟ 112](#_Toc521588071)

[مقدمه 112](#_Toc521588072)

[مسئله زمان و مكان 113](#_Toc521588073)

[فرق بين جاى و كجائى و بين گاه و چه گاهى 115](#_Toc521588074)

[درس چهل و سوم - زمان چيست؟ 122](#_Toc521588075)

[بحث درباره حقيقت زمان 122](#_Toc521588076)

[نظريه صدرالمتالهين 126](#_Toc521588077)

[درس چهل و چهارم انواع جواهر شامل 134](#_Toc521588078)

[نظريات درباره انواع جواهر 134](#_Toc521588079)

[جوهر جسمانى 136](#_Toc521588080)

[جوهر نفسانى 137](#_Toc521588081)

[دو برهان بر تجرد نفس 139](#_Toc521588082)

[درس چهل و پنجم دنباله بحث در انواع جواهر 143](#_Toc521588083)

[جوهر عقلانى 143](#_Toc521588084)

[قاعده امكان اشرف 144](#_Toc521588085)

[جوهر مثالى 147](#_Toc521588086)

[درس چهل و ششم - ماده و صورت 153](#_Toc521588087)

[نظريات فلاسفه درباره ماده و صورت 153](#_Toc521588088)

[دليل نظريه ارسطوئيان 155](#_Toc521588089)

[نقد 157](#_Toc521588090)

[درس چهل و هفتم اعراض 164](#_Toc521588091)

[نظريات فلاسفه درباره اعراض 164](#_Toc521588092)

[كميت 165](#_Toc521588093)

[مقولات نسبى 167](#_Toc521588094)

[درس چهل و هشتم كيفيت 173](#_Toc521588095)

[مقوله كيف 173](#_Toc521588096)

[كيف نفسانى 174](#_Toc521588097)

[كيف محسوس 175](#_Toc521588098)

[كيف مخصوص به كميت 176](#_Toc521588099)

[كيف استعدادى 177](#_Toc521588100)

[نتيجه گيرى 179](#_Toc521588101)

[درس چهل و نهم حقيقت علم 184](#_Toc521588102)

[مقدمه 184](#_Toc521588103)

[اشاره اى به اقسام علم 185](#_Toc521588104)

[حقيقت علم حضورى 186](#_Toc521588105)

[ماهيت علم حصولى 188](#_Toc521588106)

[تجرد ادراك 189](#_Toc521588107)

[درس پنجاهم اتحاد عالم و معلوم 195](#_Toc521588108)

[مقدمه 195](#_Toc521588109)

[تعيين محل نزاع 195](#_Toc521588110)

[توضيح عنوان مسئله 196](#_Toc521588111)

[انحاء اتحاد در وجود 197](#_Toc521588112)

[بررسى نظريه صدر المتالهين 199](#_Toc521588113)

[تحقيق در مسئله 201](#_Toc521588114)

[بخش ششم - ثابت و متغير درس پنجاه و يكم - ثابت و متغير 206](#_Toc521588115)

[مقدمه 206](#_Toc521588116)

[توضيحى پيرامون تغير و ثبات 207](#_Toc521588117)

[اقسام تغير 208](#_Toc521588118)

[اقوال فلاسفه درباره اقسام تغير 210](#_Toc521588119)

[درس پنجاه و دوم قوه و فعل 214](#_Toc521588120)

[مقدمه 214](#_Toc521588121)

[توضيحى پيرامون مفهوم قوه و فعل 215](#_Toc521588122)

[تقسيم موجود به بالفعل و بالقوه 217](#_Toc521588123)

[رابطه بين قوه و فعل 218](#_Toc521588124)

[درس پنجاه و سوم - دنباله بحث در قوه و فعل 223](#_Toc521588125)

[تطبيق قوه و فعل بر موارد تغير 223](#_Toc521588126)

[تسلسل حوادث مادى 225](#_Toc521588127)

[قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادى 226](#_Toc521588128)

[حدوث زمانى جهان مادى 227](#_Toc521588129)

[درس پنجاه و چهارم - كون و فساد 231](#_Toc521588130)

[مقدمه 231](#_Toc521588131)

[مفهوم كون و فساد 231](#_Toc521588132)

[اجتماع دو صورت در ماده واحده 233](#_Toc521588133)

[رابطه كون و فساد با حركت 238](#_Toc521588134)

[درس پنجاه و پنجم - حركت 241](#_Toc521588135)

[مفهوم حركت 241](#_Toc521588136)

[وجود حركت 242](#_Toc521588137)

[شبهات منكرين وجود حركت و حل آنها 243](#_Toc521588138)

[درس پنجاه و ششم - ويژگيهاى حركت 250](#_Toc521588139)

[مقومات حركت 250](#_Toc521588140)

[مشخصات حركت 250](#_Toc521588141)

[لوازم حركت 252](#_Toc521588142)

[درس پنجاه و هفتم - تقسيمات حركت 260](#_Toc521588143)

[مقدمه 260](#_Toc521588144)

[تقسيم حركت بر اساس شتاب 261](#_Toc521588145)

[تكامل متحرك در اثر حركت 263](#_Toc521588146)

[درس پنجاه و هشتم - حركت در اعراض 270](#_Toc521588147)

[مقدمه 270](#_Toc521588148)

[حركت مكانى 271](#_Toc521588149)

[حركت وضعى 272](#_Toc521588150)

[حركت كيفى 273](#_Toc521588151)

[حركت كمى 275](#_Toc521588152)

[درس پنجاه و نهم - حركت در جوهر 280](#_Toc521588153)

[مقدمه 280](#_Toc521588154)

[شبهه منكرين حركت در جوهر 280](#_Toc521588155)

[حل شبهه 281](#_Toc521588156)

[دلايل وجود حركت در جوهر 283](#_Toc521588157)

[درس شصتم - دنباله بحث در حركت جوهريه 290](#_Toc521588158)

[يادآورى چند نكته 290](#_Toc521588159)

[اقسام حركت جوهريه 292](#_Toc521588160)

[رابطه حركت جوهريه با قوه و فعل 293](#_Toc521588161)

[پيوستگى حركات جوهريه 295](#_Toc521588162)

[پيوستگى طولى 296](#_Toc521588163)

[پيوستگى عرضى 297](#_Toc521588164)

[درس شصت و يكم - راه شناختن خدا 301](#_Toc521588165)

[علم خداشناسى و موضوع آن 302](#_Toc521588166)

[فطرى بودن شناخت خدا 303](#_Toc521588167)

[امكان استدلال برهانى بر وجود خدا 305](#_Toc521588168)

[برهان لمى و انى 306](#_Toc521588169)

[درس شصت و دوم - اثبات واجب الوجود 310](#_Toc521588170)

[مقدمه 310](#_Toc521588171)

[برهان اول برهان امكان 311](#_Toc521588172)

[برهان دوم برهان شيخ الرئيس 313](#_Toc521588173)

[برهان سوم برهان صدر المتالهين 316](#_Toc521588174)

[درس شصت و سوم - توحيد 320](#_Toc521588175)

[معانى توحيد 320](#_Toc521588176)

[توحيد در وجوب وجود 321](#_Toc521588177)

[نفى اجزاء بالفعل 322](#_Toc521588178)

[نفى اجزاء بالقوه و مكان و زمان 323](#_Toc521588179)

[نفى اجزاء تحليلى 324](#_Toc521588180)

[درس شصت و چهارم - توحيد افعالى 328](#_Toc521588181)

[مقدمه 328](#_Toc521588182)

[توحيد در خالقيت و ربوبيت 328](#_Toc521588183)

[توحيد در افاضه وجود 331](#_Toc521588184)

[نفى جبر و تفويض 333](#_Toc521588185)

[توحيد در افاضه وجود 337](#_Toc521588186)

[نفى جبر و تفويض 339](#_Toc521588187)

[درس شصت و پنجم - صفات الهى 343](#_Toc521588188)

[شامل 343](#_Toc521588189)

[حدود شناخت خدا 344](#_Toc521588190)

[نقش عقل در شناخت خدا 344](#_Toc521588191)

[صفات ثبوتيه و سلبيه 346](#_Toc521588192)

[صفات ذاتيه و فعليه 347](#_Toc521588193)

[درس شصت و ششم - صفات ذاتيه 353](#_Toc521588194)

[مقدمه 353](#_Toc521588195)

[حيات 353](#_Toc521588196)

[علم 355](#_Toc521588197)

[علم به ذات 355](#_Toc521588198)

[علم به مخلوقات 356](#_Toc521588199)

[قدرت 358](#_Toc521588200)

[درس شصت و هفتم - صفات فعليه 363](#_Toc521588201)

[مقدمه 363](#_Toc521588202)

[سميع و بصير 363](#_Toc521588203)

[متكلم 364](#_Toc521588204)

[اراده 365](#_Toc521588205)

[مفهوم اراده 365](#_Toc521588206)

[حقيقت اراده 366](#_Toc521588207)

[حكمت و نظام احسن 367](#_Toc521588208)

[درس شصت و هشتم - هدف آفرينش 372](#_Toc521588209)

[مقدمه 372](#_Toc521588210)

[هدف و علت غائى 372](#_Toc521588211)

[يادآورى چند نكته 373](#_Toc521588212)

[هدفدارى خداى متعال 376](#_Toc521588213)

[درس شصت و نهم - قضاء و قدر الهى 382](#_Toc521588214)

[مقدمه 382](#_Toc521588215)

[مفهوم قضاء و قدر 383](#_Toc521588216)

[تبيين فلسفى قضاء و قدر 383](#_Toc521588217)

[مراتب فعل 384](#_Toc521588218)

[رابطه قضاء و قدر با اختيار انسان 387](#_Toc521588219)

[درس هفتادم - خير و شر در جهان 393](#_Toc521588220)

[مقدمه 393](#_Toc521588221)

[مفهوم خير و شر 394](#_Toc521588222)

[تحليل فلسفى خير و شر 395](#_Toc521588223)

[راز شرور جهان 399](#_Toc521588224)