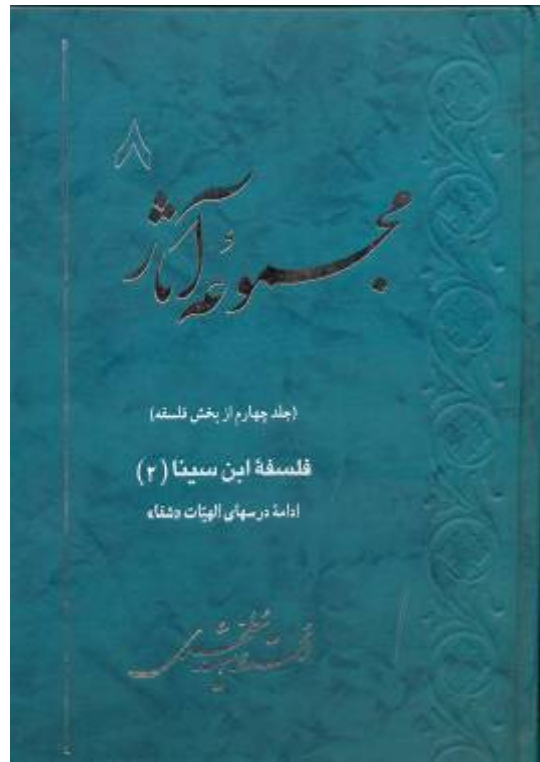


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

فلسفه ابن سینا (۲)

ادامه درسهای الهیات شفا

۲۳	مقاله هشتم.....
۲۳	در شناخت مبدأ اول برای همه وجود و شناخت صفات او
۲۵	فصل اول: تناهی علل فاعلیه و قابلیه
۲۵	مقدمه
۲۶	مباحث طرح شده در این فصل
۲۷	جایگاه طرح تناهی علل در فلسفه
۲۸	معیت علت و معلول
۳۱	اثبات علل فاعلی
۳۳	برهان وسط و طرف
۳۴	نکته اول: معیت علت و معلول
۳۵	نکته دوم: علت مطلقه بودن علت اولی
۳۶	نکته سوم: همه واسطه‌ها در حکم یک واسطه‌اند
۳۶	مناطق علّة‌العلّة و معلول المعلول معلول
۳۹	شرح و توضیح متن
۴۲	بیان مرحوم حاجی سبزواری از برهان وسط و طرف
۴۳	نقد بیان مرحوم حاجی سبزواری
۴۵	ادامه توضیح بیان شیخ در برهان وسط و طرف
۴۶	ادامه شرح و توضیح متن شفا
۴۸	تناهی علل قابلی
۴۸	علت قابلی
۴۹	مقصود اول از تعبیر کون شیء من شیء
۵۰	مقصود دوم از تعبیر کون شیء من شیء
۵۴	اختلاف نظر بوعلی و ملاصدرا درباره حرکت در جوهر
۵۵	معانی ماده در فلسفه
۵۶	ماده در اصطلاح فیزیک
۵۷	تشابه ماده اولی با حرف
۶۰	فصل دوم ایرادهای وارده بر بحث تناهی علل و حل آنها
۶۰	تعبیر " کون شیء من شیء "
۶۰	مقدمه
۶۱	بیان ارسطو از تعبیر کون شیء من شیء
۶۲	ایرادهای وارده بر بیان ارسطو
۶۲	ایراد اول
۶۴	ایراد دوم
۶۵	ایراد سوم
۶۷	اختلاف نظر بوعلی و ملاصدرا در ترکیب عناصر
۶۸	ایراد چهارم

۶۸	شرح و توضیح متن.....
۷۱	ایراد دیگر:
۷۲	ایراد دیگر:
۷۳	ایراد دیگر.....
۷۵	ادامه بررسی کون شیء من شیء.....
۷۸	یادآوری ایرادهای وارده بر بیان ارسطو.....
۷۸	جواب شیخ به ایرادهای وارده بر بیان ارسطو.....
۸۰	نقد توجیه شیخ از بیان ارسطو.....
۸۴	ادامه نقد و بررسی کون شیء من شیء.....
۸۶	ادامه نقد بیان شیخ.....
۸۷	مناط و معیار کمال.....
۸۸	غایات و کمالات جوهری و عرضی.....
۹۲	طرح ایرادی دیگر بر بیان ارسطو.....
۹۳	ادامه ایرادهای وارده بر کون شیء من شیء.....
۹۴	شرح و توضیح متن.....
۱۰۴	فصل سوم - قسمت اول تناهی علل غائی و صوری.....
۱۰۴	مقدمه.....
۱۰۵	تناهی علل غایی از تعریف خود آنها به دست می آید.....
۱۰۶	غایت و مطلوب بالذات و بالغير.....
۱۰۹	ابداع و احداث.....
۱۱۱	فصل چهارم صفات واجب الوجود.....
۱۱۱	مقدمه.....
۱۱۲	دلیلی در اثبات وحدت واجب.....
۱۱۳	شبهه ابن کمونه.....
۱۱۵	ترتیب بحث در الهیات بالمعنی الاخص.....
۱۱۶	قابل انکار نبودن وجوب وجود.....
۱۱۹	صفات واجب.....
۱۱۹	واحد واحد.....
۱۲۱	نظر اشاعره.....
۱۲۱	نظر معتزله.....
۱۲۲	نظریه صواب.....
۱۲۲	وحدت ذات و صفات در نهج البلاغه.....
۱۲۶	شرح و توضیح متن.....
۱۳۰	طرح یک اشکال.....
۱۳۱	حل اشکال.....
۱۳۳	زیادت وجود بر ماهیت.....
۱۳۵	ماهیت نداشتن واجب در معارف اسلامی.....

۱۳۷	تنظیر شیخ در بیان ماهیته انیته
۱۳۸	وجود مطلق در اصطلاح امروز
۱۴۱	آیا وجود مطلق، وجود دارد؟
۱۴۳	برهان اول
۱۴۴	شرح و توضیح متن
۱۴۶	ادامه بحث در " الحق ماهیته انیته "
۱۴۶	معانی ماهیت
۱۴۷	ادامه نظرات مختلف در وجود مطلق
۱۴۸	دلایل منکرین وجود مطلق
۱۴۹	بیان اصالت وجودی شیخ از وجود مطلق
۱۵۱	رابطه وجود مطلق و واجب الوجود
۱۵۲	برهان دوم شیخ
۱۵۳	وجوب وجود، تأکد وجود است
۱۵۸	ادامه بیان شیخ در " الحق ماهیته انیته "
۱۵۹	بحثی در مشتق
۱۶۵	شرح و توضیح متن
۱۷۵	واجب الوجود مجرد الوجود است
۱۷۵	اصطلاح مجرد
۱۷۷	مجرد الوجود
۱۷۸	شناخت اعتبارات ذهن
۱۸۰	اعتبارات ماهیت
۱۸۲	واجب الوجود مجرد الوجود است یعنی حقیقتش بشرط لا است
۱۸۲	آیا واجب الوجود مطلق است؟
۱۸۳	وجود مطلق در فلسفه ملاصدرا
۱۸۴	ماهیت نداشتن واجب تعالی در تعبیرات مذهبی
۱۸۵	توجیه عبارت صحیفه سجادیه در وحدانیت حق تعالی
۱۸۷	صفات سلویه حق تعالی و تعداد آنها
۱۸۹	واجب تعالی جنس و فصل ندارد
۱۸۹	برهان اول
۱۸۹	برهان دوم
۱۹۰	واجب الوجود از مقولات خارج است
۱۹۰	طرح یک اشکال: حد جوهر بر واجب تعالی صدق می کند
۱۹۱	جواب شیخ به اشکال
۱۹۳	شرح و توضیح متن
۱۹۴	واجب الوجود حد و برهان ندارد
۱۹۶	واجب الوجود جنس و نوع و فصل ندارد
۱۹۶	ادامه بررسی اشکال: آیا واجب الوجود تحت جنس جوهر است؟

- تعریف صحیح جوهر ۱۹۷
- جنس معنی مبهم است و تعیین آن به فصل است ۱۹۷
- فصل پنجم ادامه بحث در توحید واجب الوجود ۲۰۱
- برهان در توحید واجب: از راه تشخیص (۱) ۲۰۱
- برهان دوم بر توحید واجب الوجود ۲۰۴
- برهان دوم در توحید واجب الوجود ۲۰۴
- ملاک تکثر ۲۰۵
- هیچ یک از ملاکهای تکثر در واجب الوجود نیست ۲۰۵
- متن ۲۰۶
- برهان دیگر در توحید واجب الوجود ۲۰۷
- ادامه بحث در ملاکهای تشخیص و تمایز ۲۰۷
- چرا فرض دو واجب متغایر به تمام ذات در کلام شیخ نیامده است؟ ۲۰۹
- شبهه این کمونه ۲۰۹
- جواب به این شبهه ۲۱۰
- ادامه بحث در ادله توحید ۲۱۸
- دنباله ملاکهای مغایرت ۲۱۸
- ادامه بحث در فرض دو واجب الوجود متغایر به تمام ذات ۲۱۹
- بیان شیخ در وجوه مختلف تعدد واجب الوجود ۲۲۰
- فرض وجه امتیاز دو واجب الوجود در امر عدمی ۲۲۱
- آیا تفاوت و تمایز به فصلهای عدمی ممکن است؟ ۲۲۲
- فرض دو واجب الوجود که امتیازشان به دو فصل وجودی باشد ۲۲۴
- هر ایجابی مستلزم سلبهای متعدد است ۲۲۴
- اثبات یک امر ایجابی همواره مستلزم نفی یک امر ایجابی نیست ۲۲۶
- بیان دیگر شیخ در رد این وجه ۲۲۸
- تفاوت جنس و فصل با عرض عام و خاص ۲۲۸
- رابطه فصل و جنس ۲۲۹
- رابطه فصل و نوع ۲۲۹
- شرح و توضیح متن ۲۳۳
- فصل ششم ادامه بحث صفات واجب الوجود ۲۳۹
- موجود ناقص ۲۳۹
- موجود مکتفی بذاته ۲۴۰
- دو جنبه‌ای بودن انسان در کسب کمالات ۲۴۰
- موجود تمام ۲۴۲
- موجود فوق تمام ۲۴۲
- واجب الوجود خیر محض است ۲۴۲
- معنای خیر و شر ۲۴۳
- خیر به وجود برمی‌گردد و شر به عدم ۲۴۵

۲۴۸ واجب‌الوجود حق است
۲۴۸ حق یعنی واقعیت و وجود
۲۴۹ دو معنای حق
۲۴۹ الف: به معنای واقعیت داشتن
۲۵۰ ب: حق به معنای تصدیق ذهنی
۲۵۱ شرح و توضیح متن
۲۶۰ واجب‌الوجود عقل محض است
۲۶۰ عقل محض یعنی چه؟
۲۶۱ منشأ پیدایش این اصطلاح
۲۶۲ ذات واجب‌الوجود خودآگاه است
۲۶۲ دلیل بر اینکه واجب‌الوجود آگاه به ذات خود است
۲۶۳ مناط علم حضور است و مناط جهل غیبت
۲۶۳ لازمه عالم جسمانی غیبت است
۲۶۶ در ذات واجب‌الوجود، عاقل و معقول یکی است
۲۶۷ صرف اضافه اقتضای مغایرت ندارد
۲۶۸ وحدت علم و عالم و معلوم در انسان
۲۷۳ ادامه بحث در علم باری تعالی
۲۷۳ علم واجب تعالی به ذات خود
۲۷۴ خودآگاهی یعنی چه؟
۲۷۶ خودآگاهی به نحو علم حضوری است
۲۸۱ موجود طبیعی با طرد خصلتهای عدمی به خودآگاهی می‌رسد
۲۸۱ علم حصولی به علم حضوری انسان به خود
۲۸۳ آیا علم حصولی به اشیاء ممکن است؟
۲۸۵ چون واجب‌الوجود مجرد است عقل است
۲۸۶ طرح یک اشکال
۲۹۱ شرح و توضیح متن
۲۹۳ اصطلاحات مختلف مراتب عقل
۲۹۳ عقل بالقوه
۲۹۳ عقل بالملکه
۲۹۳ عقل بالفعل
۲۹۴ عقل بالمستفاد
۲۹۵ نظریه مراتب داشتن عقل با نظر
۲۹۶ نظریه مراتب داشتن عقل بر مبنای قوه و فعل ارسطو است
۲۹۷ تفاوت نظریه مراتب عقل با نظریات روانشناسی امروز
۳۰۰ اتحاد عاقل و معقول
۳۰۲ از خود بیگانگی
۳۰۴ ادامه بحث درباره علم واجب به ذات

- ۳۰۴ علم از سنخ ماهیات نیست، وجود است
- ۳۰۷ پیدایش مسأله علم حضوری و علم حصولی
- ۳۰۸ ایراد مطرح شده بر نظریه اتحاد عاقل و معقول
- ۳۰۹ جواب شیخ بر ایراد وارده بر اتحاد عاقل و معقول در ذات حق تعالی
- ۳۱۰ مغایرت مفاهیم در بحث علیت به معنی مغایرت در وجود نیست
- ۳۱۲ مفهوم مشتق به معنی مرکب بودن آن نیست
- ۳۱۳ شرح و توضیح متن
- ۳۱۷ علم واجب‌الوجود به ما سواه
- ۳۱۷ علم فعلی و علم انفعالی
- ۳۱۸ علم واجب تعالی به اشیاء علم فعلی است
- ۳۱۹ برهان انی بر علم واجب‌الوجود به ما سوی
- ۳۲۰ علم مع المعلوم و علم قبل المعلوم
- ۳۲۱ نظر شیخ اشراق در علم مجرد به فعل خود
- ۳۲۲ عالم مرتبه‌ای از علم خداوند است
- ۳۲۴ مراتب داشتن علم پروردگار
- ۳۲۵ علم قبل از معلوم پروردگار به اشیاء
- ۳۲۵ روش بوعلی در تبیین علم واجب به ماسوا
- ۳۲۶ تفاوت بیان بوعلی و شیخ اشراق در علم واجب به غیر
- ۳۲۷ علم ارتسامی واجب به اشیاء
- ۳۲۹ علم واجب تعالی به جزئیات زمانی
- ۳۲۹ طرح اشکال
- ۳۳۰ بیان بوعلی در پاسخ به این اشکال
- ۳۳۰ علم به جزئی به نحو کلی
- ۳۳۱ علم حق تعالی به جزئیات به نحو کلی است
- ۳۳۲ شرح و توضیح متن
- ۳۳۲ بیان خواجه در ادامه نظر شیخ
- ۳۳۶ فصل هفتم: نسبت معقولات با واجب‌الوجود
- ۳۳۷ زمینه‌های بحث:
- ۳۳۷ ۱ - آیا علم حق تعالی از طریق تفکر است؟
- ۳۳۷ ۲ - آیا علم حق تعالی به اشیاء به تبع صورتهای حال در اوست؟
- ۳۳۸ علم باری به اشیاء به نحو عقل بسیط است
- ۳۳۸ عقل بسیط اجمالی خلاق صور تفصیلیه
- ۳۴۲ قیام صدورری صور علمیه حق تعالی به ذات او
- ۳۴۲ تفاوت نظر شیخ و ملاصدرا در قیام صور حسیه به نفس
- ۳۴۳ علم واجب تعالی علم فعلی است
- ۳۴۳ آفرینندگی انسان از علم فعلی است
- ۳۴۶ شرح و توضیح متن

۳۴۹ حق تعالی عاشق ذات خود و ماسوا است
۳۵۰ وجود مساوی عشق است
۳۵۲ نظام علمی و نظام عینی موجودات
۳۵۳ سه فرضیه شیخ درباره نظام علمی
۳۵۴ فرضیه اول: نظام علمی لازم ذات حق تعالی است
۳۵۴ فرضیه دوم: نظام علمی از قبیل صور مفارقه مجرده است
۳۵۵ فرضیه سوم: نظام علمی در ذات شاعر بالذاتی مرتسم است
۳۵۷ بیان شیخ اشراق در علم حضوری واجب تعالی به اشیاء
۳۶۰ آخرین قدم شیخ در نزدیکی به اتحاد
۳۶۰ مقایسه نظریه شیخ اشراق و شیخ‌الرئیس
۳۶۱ شرح و توضیح متن
۳۶۴ ادامه بحث در نظام علمی اشیاء (۱)
۳۶۴ مجردات کتاب وجودند
۳۶۵ طرح یک اشکال
۳۶۵ اراده از صفات ذات حق تعالی است
۳۶۶ اراده چیست؟
۳۶۷ قدرت در حق تعالی
۳۶۸ حیات در حق تعالی
۳۶۸ وحدت صفات در حق تعالی
۳۶۹ متن
۳۷۱ مقاله نهم
۳۷۳ فصل اول: در صفت فاعلی مبدأ اول
۳۷۳ مقدمه
۳۷۴ اثبات محرک اول
۳۷۵ واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است
۳۷۶ ربط حادث به قدیم
۳۷۷ ربط حادث به قدیم مسأله همه فلسفه هاست
۳۷۸ نظر الهیون در ربط حادث به قدیم
۳۷۸ حرکت، رابط حادث با قدیم است
۳۷۹ شرح و توضیح متن
۳۸۰ او واحد من جمیع الجهات است
۳۸۱ تفاوت «واحد» و «احد»
۳۸۲ وجوب من جمیع الجهات با اختیار منافات ندارد
۳۸۷ ادامه بحث ربط حادث به قدیم (۱)
۳۸۸ نظر فلاسفه در ربط حادث به قدیم
۳۹۰ نظرات متکلمین در ربط حادث به قدیم
۳۹۱ متن

۳۹۲	فصل ششم(۱): عنایت و کیفیت دخول شر در قضای الهی
۳۹۲	عنایت و حکمت خداوند
۳۹۲	مقدمه
۳۹۳	معنی «عنایت»
۳۹۴	معنی «حکمت»
۳۹۵	مواضع فلاسفه قدیم و جدید در مسأله عنایت و حکمت و شر
۳۹۶	اشکال هیوم بر حکمت و عنایت الهی
۳۹۷	تفاوت حکمت در خداوند و حکمت در انسان
۳۹۸	انسان حکیم
۳۹۹	برداشت فلاسفه غرب از حکمت خداوند
۴۰۰	طرح صحیح حکمت خداوند: خدا فاعل بالقصد نیست
۴۰۰	عالی، التفات به سافل پیدا نمی کند.
۴۰۱	طرح یک اشکال
۴۰۲	تصویر نظام حکیمانه عالم در نزد حکمای اسلامی
۴۰۳	همه اشیا غایت دارند و عاشق غایات خود هستند
۴۰۳	غایت و معشوق همه اشیا خداوند است
۴۰۶	ادامه بحث در حکمت و عنایت حق تعالی
۴۰۶	بررسی مجدد معنی حکمت و عنایت
۴۰۸	معنی «حکمت» در اصطلاح حکمت نظری و حکمت عملی
۴۰۹	حکیم بودن خداوند در فعل و نظر
۴۱۰	تعریف کلامی حکمت
۴۱۱	بررسی تعریف کلامی «حکمت»
۴۱۴	نظر اشاعره
۴۱۴	نظر معتزله
۴۱۵	وجه دیگری در تفسیر آیه: این آیه ناظر به مسأله عدل و ظلم است
۴۱۷	نظر علامه طباطبائی (ره) درباره آیه «لایستل عما یفعل»
۴۱۹	ادامه بحث در حکمت و عنایت حق تعالی
۴۱۹	یادآوری نظر اشاعره
۴۲۱	یادآوری نظر معتزله
۴۲۲	نظریه حکما: تفکیک میان غرض فعل و غرض فاعل
۴۲۲	تأثیر متقابل میان انسان و فعل او
۴۲۳	تأثیر متقابل میان فاعل و غایت فاعل
۴۲۵	تأثیر آراء متکلمین در فلسفه اسلامی
۴۲۶	کمال یابی انسان و استخدام اشیا
۴۳۲	بیان دیگری از تصور فلاسفه غرب از حکمت خداوند
۴۳۶	بررسی بیان علامه طباطبائی (ره) ذیل آیه «لایستل»
۴۳۷	علامه طباطبائی (ره): چون خاوند مالک

- ۴۳۹ بیان مرحوم علامه در معنی «حکمت» ذیل سورة انبیاء
- ۴۵۳ بررسی اشکالات هیوم بر برهان نظم
- ۴۵۴ رابطه بحث حکمت الهی و برهان نظم
- ۴۵۶ هیوم، فیلسوف حسی دوران اخیر
- ۴۵۷ تقریر نظر هیوم در مخدوش بودن دلیل نظم
- ۴۵۸ اشکال اول هیوم بر برهان نظم
- ۴۶۰ اشکال دوم
- ۴۶۱ اشکال سوم
- ۴۶۱ اشکال چهارم
- ۴۶۲ اشکال پنجم
- ۴۶۲ اشکال ششم
- ۴۶۲ اشکال هفتم
- ۴۶۳ رد اشکالات هیوم
- ۴۶۷ برهان نظم ما را به افق ماوراء الطبیعه می رساند، نه بالاتر.
- ۴۷۰ اشکال هشتم هیوم
- ۴۷۱ برهان نظم را چگونه می توان برهانی تجربی دانست؟
- ۴۷۱ برهان نظم برهانی است مرکب از تجربه و عقل
- ۴۷۲ برهان نظم تجربه شیء است برای علت غائی آن.
- ۴۷۴ ادامه بررسی اشکالات وارده بر برهان نظم
- ۴۷۴ آیا نظم یک امر نسبی است؟
- ۴۷۵ تعریف «نظم» در ارتباط با علت غائی است
- ۴۷۸ تفاوت بینش حکمای اسلامی و فلاسفه مادی نسبت به نظم عالم
- ۴۷۹ غایت و هدف داری اساس تکامل موجودات است
- ۴۸۱ اشکال دیگر: تغییرات تدریجی عالم و تصادفی بودن نظم.
- ۴۸۴ تأثیر نظریه داروین در برهان نظم
- ۴۸۴ نظریه داروین و غایت داشتن موجودات
- ۴۸۷ متن
- ۴۸۸ کیفیت دخول شر در قضای الهی
- ۴۸۸ تعریف «شر»
- ۴۸۸ موارد استعمال لفظ «شر»
- ۴۹۰ شرور، امور عدمی هستند و یا منشأ عدم می شوند
- ۴۹۱ اقسام موجوداتی که منشأ عدمند
- ۴۹۲ منشأ تفکر ثنوی، وجود اشیائی است که موجب عدمند
- ۴۹۳ هستی ها به دو دسته خیر و شر تقسیم نمی شوند
- ۴۹۴ تلازم خیرات با شرور
- ۴۹۵ ترتب خیرات و مصالح بر شرور
- ۴۹۶ شر از «ماده» بر می خیزد

- ۴۹۶ چون اثر پذیری در عالم مادیات هست شر هم هست
- ۴۹۷ شرح و توضیح متن
- ۵۰۰ مطلق و نسبی بودن خیر و شر
- ۵۰۲ موقعیت شرور در نظام کلی عالم
- ۵۰۲ مروری بر مطالب درس گذشته
- ۵۰۳ اشیاء از تبایع خودشان تخلف نمی کنند
- ۵۰۳ تفاوت نظام کلی با نظام جزئی موجودات
- ۵۰۵ ارزش حقیقت و واقعیت
- ۵۰۵ آیا نظام موجود عالم همان نظام ارزشمند است؟
- ۵۰۷ ارزشها مربوط به نظام جزئی و عمل آنان است
- ۵۰۸ تفکیک میان « واقعیت » و « ارزش » مربوط به حوضه عمل انسان است
- ۵۰۹ تصرف انسان در طبیعت به معنی تغییر در نظام کلی طبیعت نیست
- ۵۱۰ معجزه و خرق عادت تصرف در نظام جزئی است
- ۵۱۲ توضیح دیگری درباره تلامز خیرات و مصالح با شرور
- ۵۱۳ نسبت شرور
- ۵۱۳ اشیاء در وجود لغیره و اضافی خود ممکن است شر واقع شوند
- ۵۱۴ شر و توضیح متن
- ۵۱۵ در میان اعدام، عدم ملکه شر است
- ۵۱۵ تفاوت عدم مضاف و عدم ملکه
- ۵۱۸ ادامه بحث شرور
- ۵۱۸ یاد آوری درس گذشته
- ۵۱۹ شرح و توضیح متن:
- ۵۲۵ این است که شرور همیشه متوجه افراد است نه انواع
- ۵۲۶ اگر هدف طبیعت فرد باشد اخلاق قابل توجیه نیست
- ۵۲۸ شر حقیقی اقلیت افراد یک نوع را می گیرد
- ۵۲۸ شری که شامل اکثریت افراد یک نوع می شود
- ۵۳۲ عدم بعضی از کمالات، شامل اکثر افراد یک نوع می شود
- ۵۳۲ شرح و توضیح متن
- ۵۳۳ شری که شامل اکثریت افراد می گردد مقتضای طبیعت نوع نیست
- ۵۴۰ طرح یک اشکال و پاسخ آن
- ۵۴۷ شریعت اخلاق و اعتقادات فاسده
- ۵۴۷ شر بالعرض مقضی بالذات است و شر بالذات مقضی بالعرض
- ۵۴۹ تحلیل شروری که موجب شقاوت اند
- ۵۵۰ بعضی از اعتقادات و اخلاق فاسده، عدمی محض هستند
- ۵۵۱ اعتقادات و اخلاق فاسده وجودی مقضی بالذات هستند
- ۵۵۱ کفر و اخلاق فاسده از لوازم نظام عالم مادی هستند
- ۵۵۲ تحلیل اعتقادات و اخلاق فاسده ای که بالذات مقضی قضای الهی هستند

- ۵۵۲ عالم یک واحد تجزیه ناپذیر است
- ۵۵۳ اصل وابستگی همه اشیاء عالم به یکدیگر
- ۵۵۵ نظام به هم پیوسته و واحد عالم در تعابیر قرآن و روایات

در شناخت مبدأ اول برای همه وجود و شناخت صفات او

فصل اول: تناهی علل فاعلیه و قابلیه

مقدمه

معلوم و واضح است که معرفه المبدأ الاول للوجود کله و معرفه صفاته یعنی شناخت مبدأ اصلی وجود، یعنی واجب الوجود، یعنی خدا و صفات او. در جلسه (۱) مختصری که در هفته پیش بود گفتیم که در میان متأخران از شیخ این قسمت را الهیات بالمعنی الاخص اصطلاح کرده‌اند. ما در کلمات شیخ با این اصطلاح تاکنون برخورد نکرده‌ایم. متأخرین تمام فلسفه اولی را الهیات بالمعنی الاعم می‌گویند و این قسمتش را که جزئی از الهیات بالمعنی الاعم است الهیات بالمعنی الاخص می‌نامند. ظاهراً این اصطلاح از متأخرین است. در کلمات شیخ دیده نشده تا چه رسد به کلمات متقدم‌تر از شیخ مثل فارابی و امثال او. اینکه این اصطلاح از چه موقع رایج شده، این را دقیق نمی‌دانیم. ولی همینقدر می‌دانیم که این اصطلاح در آن زمانها رایج نبوده است. مقاله هشتم نیز فصولی دارد. فصل اول آن در تناهی علل است. البته آنچه بیشتر به اینجا مربوط می‌شود تناهی علل فاعلیه است. ولی بعد خواهیم گفت که از یک جهت تناهی سایر علل هم به تناهی علل فاعلیه منتهی می‌شود. آنچه در اینجا

پاورقی:

۱- [متأسفانه نوار آن جلسه در دست نیست. البته اکثر مطالب آن جلسه دوباره طرح شده است].

مقصود است تناهی علل فاعلیه است. می‌گفتند که یک شیء مادی دارای چهار علت است: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری، علت غائی. در اینجا می‌خواهند بگویند تمام این علل متناهی است. یعنی اگر یک شیء فاعلی داشته باشد و فاعل آن هم فاعلی داشته باشد و باز فاعل آن هم فاعلی داشته باشد، این سلسله نمی‌تواند غیرمتناهی باشد، منتهی می‌شود به فاعلی که لافاعل له. و نیز اگر شیء غایتی داشته باشد و آن غایت هم غایتی داشته باشد و آن غایت هم غایتی داشته باشد، باز باید منتهی بشود به غایتی که لاغایه له، و آن غایه الغایات است که در مبحث غایات از آن بحث می‌شود. و همچنین اگر شیء ماده‌ای داشته باشد و آن ماده هم ماده‌ای داشته باشد و آن ماده هم ماده‌ای داشته باشد، باز در نهایت امر باید منتهی شود به ماده‌ای که لاماده له. و بالاخره اگر شیء صورتی داشته باشد و آن صورت هم صورتی داشته باشد، باز باید منتهی شود به صورتی که لاصوره له.

همه اینها از لحاظ اصل مدعا نیازمند به توضیح است. زیرا ممکن است کسی چنین فرض کند که چه مانعی دارد که فاعل دارای فاعلی باشد و آن فاعل هم فاعلی داشته باشد الی غیرالنهایه، بعد هم استشهاد کند به اینکه خود حکما چنین قائل هستند. و نیز ممکن است درباب علت غائی و علت مادی و علت صوری همین حرف را بزند. ولی چنانکه بعد بیان خواهیم کرد محل بحث کاملاً روشن خواهد شد.

مباحث طرح شده در این فصل

شیخ در ابتدای فصل می‌گوید: فی تناهی العلل الفاعلیه والقابلیه یعنی بحث در تناهی علل فاعلی و قابلی است. اما چنانکه شرح داده خواهد شد بحثش به تناهی علل فاعلی و قابلی اختصاص ندارد، بلکه شامل علت صوری و علت غائی هم می‌شود. این را بعد بیان خواهیم کرد.

شیخ می‌گوید حال که بحث ما به اینجا رسیده است، سزاوار است که سخن خود را به بحث درباره مبدأ اول از برای وجود و تمام هستی پایان دهیم، آنکه مبدأ تمام هستی است. بحث اول در این است که آیا چنین مبدئی وجود دارد یا وجود ندارد؟ آیا هستی مبدئی که از او ناشی شده باشد دارد یا ندارد؟ اگر اصل مبدأ برای هستی ثابت شد و معلوم شد که هستی مبدأ دارد و آن مبدأ قهراً از غیر خود نیست، آنوقت سخن در این خواهد بود که آیا مبدأ وجود واحد است یا می‌تواند متکثر باشد؟ و به

تعبیر فلسفی آیا او واحد است یا کثیر؟ و به تعبیر اسلامی - که شیخ هم این تعبیر را در اینجا ذکر می‌کند - آیا او واحد است بطوریکه لاشریک له فی مرتبه ولاندله؟ آیا در مرتبه ذات او برای او شریکی نیست؟ برای او مثل و مانندی نیست؟ لیس کمثله شیء؟

از مسأله وحدت مبدأ که فارغ شویم قهراً مسأله صفات مبدأ پیش می‌آید، و اگر چه عنوان این مسأله را اینجا ذکر نکرده ولی بعد آن را می‌آورد. بحث در اینکه صفات مبدأ چه صفاتی است؟ او را با چه صفاتی می‌شود متصف کرد و چه صفاتی را می‌شود از او سلب نمود؟ چه برهانی برای اثبات بعضی از صفات و نفی بعضی دیگر از صفات داریم؟

مسأله دیگر مرتبه مبدأ اول در وجود است. او در چه مرتبه‌ای از وجود است؟ غیر او که از او صادر شده‌اند چه مراتبی دارند؟ که این قهراً بحث در افعال باری را پیش می‌آورد. پس بحث در ذات باری، بحث در وحدانیت باری - اگر بتوانیم آن را صفات جدا حساب کنیم - بحث از صفات باری و بحث از افعال باری و عواملی که از ذات باری ناشی شده است، مجموعه بحثهائی است که در این مقاله هشتم یعنی الهیات بالمعنی الاخص آمده است، نامی که متأخرین بر این مباحث گذارده‌اند.

جایگاه طرح تناهی علل در فلسفه

اولین بحث همین مسأله تناهی علل است. مسأله تناهی علل هم می‌تواند در امور عامه مورد بحث قرار بگیرد و هم در الهیات بالمعنی الاخص. از آن جهت که اگر در تناهی علل بطور کلی و معلول بطور کلی بحث شود از مباحث امور عامه است نه از مسائل الهیات بالمعنی الاخص. یعنی جای آن باب علت و معلول است. و لهذا خیلی از فلاسفه آنچه را که شیخ در اینجا ذکر کرده است در باب علت و معلول آورده‌اند. و حال آنکه شیخ در آنجا ذکر نکرده و فقط وعده داده که در الهیات ذکر کند. مثلاً در اسفار بحث تناهی علل در همان باب علت و معلول ذکر شده و در الهیات بالمعنی الاخص به آن اشاره‌ای کرده و رد شده است. تناهی علل از آن جهت که تناهی علل است جایش در مبحث علت و معلول است. در آنجا هم که در تناهی علل بحث می‌کنند اختصاصی به علت فاعلی ندارد. همان‌جور که شیخ هم در اینجا عنوان کرده، هم در باب علت فاعلی بحث می‌کنند و هم در باب سایر علل.

گفتیم که ارسطو این بحث را ظاهراً در کتاب اللام آورده است. چون بحث او در باب خدا و محرک اول در همان کتاب اللام است. حالا یادم رفته ولی آنقدر که یادم هست شاید در کتاب ارسطو باب علت و معلول از باب الهیات بالمعنی الاخص اصلاً جدا نباشد. یعنی آنچه که مربوط به خدا و محرک اول بوده، که در کتاب ارسطو مسائل زیادی هم در باب خداوند نبوده، در همان باب علت و معلول ذکر شده. با اینکه شیخ باب علت و معلول را از باب معرفت مبدأ اول جدا کرده در عین حال یک قسمتهائی را در اینجا از کتاب ارسطو پیروی کرده است. یعنی مبحث تناهی علل را در همان جا ذکر کرده که از علت اولی و واجب الوجود بحث کرده است.

معیت علت و معلول

اولین مطلبی که در تناهی علل بحث می‌شود تناهی علل فاعلی است. اگر موجودی علت‌فاعلی و ایجادی داشته باشد، و آن علت هم علت فاعلی داشته باشد، آیا این علل می‌تواند غیرمتناهی باشد یا نمی‌تواند؟ شیخ در اینجا در مقدمه‌ای یک سطری به مطلبی اشاره می‌کند که با آن مطلب خواسته بسیاری از اعتراضات و اشکالات و یا بسیاری از انحرافات را جواب داده باشد و از آن توهمات جلوگیری کرده باشد. آن مقدمه این است: أن علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك و تحقق. علت وجود شیء همیشه همراه شیء است. ما این مطلب را قبلاً بیان کرده‌ایم، فصل دوم از مقاله ششم در همین باب منعقد گردید و به تفصیل خواندیم که... ان كل علة هي مع معلولها... علت ایجاد هر چیزی از آن شیء منفک نیست. یعنی زمان هرگز میان علت و معلول متخلخل نمی‌شود. نمی‌شود که علت در زمان قبل باشد و معلول در زمان بعد، اعم از اینکه بین زمان علت و زمان معلول زمانی هم متخلخل بشود. مثلاً فرض کنید که علت در ساعت دوازده بوجود بیاید و معلول در ساعت سیزده، و مقارن بوجود آمدن معلول علت معدوم شود، بطوریکه زمان علت متصل به زمان معلول باشد ولی در عین حال همزمان نباشد، یعنی زمان علت تا ساعت سیزده بیاید و تمام شود و زمان معلول از این به بعد شروع گردد. نه، چنین نمی‌شود. علت و معلول باید با یکدیگر همزمان باشند، والا چنین علتی وجود نیست. این مطلب را با اینکه در همین درس مکرر بحث کرده‌ایم ولی باز هم تکرار می‌کنیم، چون این از آن لغزشگاههای خیلی بزرگ است.

علل طبیعی و علل فلسفی

آنگاه شیخ خود این مطلب را طرح می‌کند که اگر علت و معلول باید همزمان باشند و معیت داشته باشند پس چرا ما در عالم خارج می‌بینیم که علتها و معلولها با یکدیگر همزمان نیستند و متعاقبند؟ یعنی معلول در عقب علت موجود می‌شود. مثلاً شما با دستتان سنگی را پرتاب می‌کنید، دست شما حرکت می‌کند و بعد از حرکت دست شما سنگ پرتاب می‌شود، اول دست شما حرکت می‌کند و بعد سنگ حرکت می‌کند. در زمانی که دست شما حرکت می‌کند سنگ هنوز حرکتی ندارد، از وقتی حرکت سنگ شروع می‌شود که دست شما حرکت نمی‌کند و شروع حرکت سنگ مقارن با توقف دست شما است. یا اینکه مثلاً با انگشت خود به گلوله‌ای که روی صفحه صافی قرار دارد می‌زنید، زدن شما سبب حرکت او می‌شود و مقداری از صفحه را طی می‌کند. زدن شما به گلوله و ضربه‌ای که به آن وارد می‌شود علت حرکت آن است. ولی معلوم است که آن حرکت همزمان با این ضربه نیست، متعاقب این ضربه حرکت پیدا می‌شود. این ضربه که وارد شد و تمام شد حرکت پیدا می‌شود. وارد شدن ضربه و تمام شدن کار ضربه همان و پیدایش حرکت بعد از آن همان. هر چه ما در عالم خارج می‌بینیم چنین است: باران می‌آید و بعد گیاهان می‌رویند. اگر باران نیاید که گیاهان نمی‌رویند و همه خشک می‌شوند و از بین می‌روند. اما باران امروز می‌آید و گیاه تدریجاً شروع به روئیدن می‌کند و مثلاً تا یک ماه بعد تدریجاً ظاهر می‌شود و رشد می‌کند. چنین مثالهایی یکی دو تا نیست. گلوله به شخصی اصابت می‌کند و علت مردن او می‌شود. گلوله اگر حتی به قلب یا مغز هم اصابت کند چنین نیست که مقارن با اصابت آن مردن حاصل شود. بلکه گلوله که اصابت کرد مقدمات مردن شروع می‌شود. و اگر یک ثانیه هم تا مردن طول بکشد باز هم معیت نیست و مردن بعد از اصابت گلوله پیدا می‌شود، نه همزمان با آن.

حکما اینها را جواب داده‌اند که اینگونه علل همه از علل طبیعی هستند نه علل فلسفی. گاهی نیز از علل فلسفی به علل الهی تعبیر می‌کنند. علل الهی یعنی عللی که الهیات آنها را علت می‌داند، نه به معنی اینکه خدا علت است. اینگونه علل طبیعی علل الهی نیستند که در فلسفه علت محسوب شوند. اینها عللی هستند که حکمت طبیعی و فیزیک آنها را علت می‌شمارد. آنچه را که فیزیک علت می‌شمارد حکمت الهی معد، و به تعبیر شیخ، معین می‌شمارد و مجرا محسوب می‌کند.

گفتیم که در اینجا یک مسأله دیگر مطرح می‌شود و آن اینست که: علتی که طبیعیات آن را علت می‌داند شناختنش خیلی ساده است. برای اینکه هم علت محسوس است و هم معلول و رابطه میان آنها نیز کم و بیش محسوس است. وقتی ضربه را به گلوله می‌زنیم می‌گوئیم با وارد شدن ضربه ما گلوله حرکت می‌کند، و ما شک نداریم که اگر ضربه را آهسته‌تر وارد کنیم حرکت گلوله کندتر و آهسته‌تر و کمتر خواهد شد و اگر ضربه را شدیدتر وارد کنیم حرکت شدیدتر و طولانی‌تر خواهد شد. و نیز هر چقدر که موانع سر راه بیشتر باشد باز هم حرکت کمتر است و اگر موانع کمتر باشد حرکت بیشتر است. اینها چیزهایی است که طبیعیات در باب علت و معلول می‌شناسد و همانهایی است که برای ما محسوس است. پدر و مادر برای فرزند نیز چنین است. علم الهی آنها را علت نمی‌داند و معد می‌شمارد، ولی علم طبیعی همینها را علت می‌داند و علیت اینها برای فرزند محسوس است.

پس ما چه دلیلی داریم که برای این معلولها علتی وجود دارد که آن علت مصاحب با معلول است؟ چه دلیلی در کار داریم که باید غیر از این علل که حکمای الهی اسم علت روی آنها نمی‌گذارند و آنها را معد و معین می‌شمارند، یک علل دیگری هم بنام علل ایجادی وجود داشته باشد؟ این معادات را حکمای الهی احیانا علل معده و علل معینه نیز می‌نامند، در مقابل علل ایجادی. بحث امتناع تسلسل علل یعنی امتناع علل غیر متناهیه نیز خود فرع بر این است که وجود آن علل را قبول داشته باشیم. آن عللی که طبیعیات وجودشان را قبول دارد و وجودش برای آن علم محرز و ثابت است مورد قبول حکما نیست و نام علت روی آنها نمی‌گذارند و آنها را خارج از بحث خود می‌شمارند، و می‌گویند ما که می‌گوئیم تسلسل علل غیرمتناهیه محال است منظور معادات نیست، معادات غیرمتناهی محال نمی‌باشد. این را حکما صریحا می‌گویند که علل معده غیرمتناهی محال نیست. پس چه چیزی محال است؟ علل ایجادی غیرمتناهی محال است.

پس اول باید وجود این علل ایجادی را بتوانیم اثبات کنیم تا بعد برویم بر سر متناهی یا عدم تناهی آن. آنچه وجودش در طبیعیات ثابت است تسلسل و ترتیب غیرمتناهی آنها را محال نمی‌دانیم، و آن چیزی را که باید حکما با برهان ثابت کنند، تسلسل غیرمتناهی آنها محال است. ما چه دلیلی بر اصل وجود آن علل داریم تا بعد وارد این مطلب بشویم که آیا تسلسل آنها محال است یا نیست. این یک سؤال مهم و

اساسی است. این سؤال البته از لابلای کلمات علمای طبیعی مفهوم است نه اینکه با صراحت روی آن بحث کرده باشند.

اثبات علل فاعلی

جواب سؤال چنین است که وقتی فیلسوف درباره علت بحث می‌کند اتکاء او به آنچه که در حس می‌بیند نیست. (البته آن را هم انکار نمی‌کند) و به جای خود هم قبول دارد. فیلسوف با نظر عمیق خودش و از راه تحلیل عقلی وجود علت را کشف می‌کند نه از راه احساس که وسیله کشف علل معده برای عالم طبیعی و فیزیکدان است. فیلسوف اول اشیاء را در عقل خویش با یک تقسیم عقلی یعنی مردد بین اثبات و نفی تقسیم‌بندی می‌کند. می‌گوید هر ماهیتی و ذاتی را که در نظر بگیریم به حصر عقلی از این خارج نیست که یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود و یا ممتنع‌الوجود. این یک حصر عقلی است، ممکن است کسی از این سه فرض یکی را قبول داشته باشد ولی به هر حال همین سه فرض است. یا هستی برای او ضروری است و عدم بر ذاتش محال است، که ما او را به حسب تعریف واجب‌الوجود اصطلاح می‌کنیم. یا برعکس، نیستی برای او ضروری است و هستی بر او محال است که اصطلاحاً ممتنع‌الوجود می‌گوئیم. و یا آن ذات بگونه‌ای است که فی حد ذاته نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را، نه ضروری‌الوجود است و نه ضروری‌العدم، نه وجود برایش امتناع دارد و نه عدم. این را ممکن‌الوجود اصطلاح می‌کنیم. آنگاه می‌گوئیم اگر در عالم ممکن‌الوجودی باشد نیازمند به یک علت ایجادی است. ممکن است کسی بگوید که ممکن‌الوجودی در عالم نیست همه اشیاء واجب‌الوجودند. این خودش بحثی است که باید ببینیم آیا چنین است یا نه، عقل در تحلیل فلسفی خودش می‌گوید اگر ممکن‌الوجودی در عالم هست از آن جهت که ممکن‌الوجود است نیازمند به علت ایجادی است، یعنی علتی که آن علت وجود دهنده او باشد، نه فقط علتی که شرایط وجودش را فراهم کند، بلکه نیازمند به علتی است که وجود را به او بدهد. ممتنع‌الوجود که معدوم است. پس موجودات امرشان دائر است میان اینکه واجب‌الوجود باشند یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشند وجودشان از خودش است. اما اگر فرض کردیم که آنچه وجود دارد ممکن‌الوجود است، لازمه این امکان نیازمندی به علت ایجادی است که

فوق علل اعدادی است؛ یعنی نیازمند به علتی است که به او وجود دهد. البته همان که به او وجود می‌دهد مبقی و نگهدارنده او هم هست. این نیز در محل خودش ثابت شده که علت ایجاد و احداثی نمی‌تواند غیر از علامت ابقاء باشد.

پس فیلسوف در تجزیه و تحلیل خودش به اینجا می‌رسد که ذواتی که در عقل به نظر می‌آیند یا ممکن‌الوجودند یا واجب‌الوجود و یا ممتنع‌الوجود. آنچه وجود دارد ممتنع‌الوجود نیست، یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد بی‌نیاز از هر علتی است، و خواهیم گفت که واجب‌الوجود نه تنها بی‌نیاز از علت ایجاد است بلکه از علت اعدادی هم بی‌نیاز است. و اگر ممکن‌الوجود باشد هم به علت ایجاد نیازمند است و هم احيانا ممکن است که نیازمند علت اعدادی باشد. البته لازمه هر ممکن‌الوجودی نیازمندی به علت اعدادی نیست، بلکه نوعی از ممکن‌الوجودها نیازمند به علت اعدادی است. پس اگر چیزی ممکن‌الوجود باشد و موجود نباشد نیازمند به علت ایجاد است. اگر به علت اعدادی هم نیازمند باشد واجب‌الوجود نیست.

اکنون به سراغ اشیائی می‌رویم که در عالم وجود دارند. این اشیاء امرشان دایر است بین اینکه یا واجب‌الوجود باشند و یا ممکن‌الوجود. نیازشان به علل طبیعی محرز است و عالم طبیعی هم این جهت را قبول دارد، عالم طبیعی قبول دارد که مثلا اگر این علل زمانی وجود نداشت این معلولات هم نبودند، مثلا اگر یک سلسله علل زمانی مثل هوا و نور و غیره وجود نداشت این درخت هم وجود نداشت، پس درخت در وجودش نیازمند به علل اعدادی است. بنابراین، چنانکه بعد خواهیم گفت از جمله خواص واجب‌الوجود اینست که مطلق است از جمیع علل. (۱)

پاورقی:

۱- [متأسفانه ادامه جلسه که وارد برهان وسط و طرف می‌شود در دست نیست]

برهان وسط و طرف

بحث در برهان وسط و طرف و تقریر صحیح این برهان بود. (۱) چنانکه به نوشته‌های دیگر حکما توجه شود تا حد زیادی این مطلب روشن می‌شود که نکات دقیقی را که شیخ در این برهان گنجانیده در کلمات فارابی و دیگرانی که قبل از او بوده‌اند گنجانیده نشده است. اینکه فارابی فی حد ذاته خودش به اینها توجه داشته یا نداشته معلوم نیست، ولی به هر حال در نوشته‌هایش نیامده است. بعد از شیخ هم حکمای دیگری که آمده‌اند کمتر متوجه نکاتی شده‌اند که در متن این برهان گنجانده شده است، و آوردن این نکات لازم هم بوده است. و چون متوجه این نکات نشده‌اند ایرادهائی بر این برهان گرفته‌اند که ایرادهایشان بی‌اساس است. اینکه چه کسانی متوجه نکات مندرج در این برهان شده‌اند و چه کسانی متوجه نشده‌اند بیش از این احتیاج به دقت و مطالعه دارد و مطالعه وسیعی لازم است که با طرح آن در اینجا این باب اجمالا برای ما باز می‌شود.

از جمله کسانی که بنظر می‌رسد درست جوانب این برهان را در نظر نگرفته‌اند

پاورقی:

۱- [چنانکه تذکر داده شد اواخر جلسه قبل در این مورد بحث شده است که نوار آن در دست نیست].

مرحوم حاجی سبزواری است. بیان حاجی از این برهان بیان کاملی نیست و ناتمام است. این مطلب بعد از خواندن عبارات شیخ و بیان نکات آن و مقایسه آن با آنچه که در منظومه آمده است روشن خواهد شد. در مورد کسانی غیر از حاجی هم همینطور است. در همین حواشی شفا که ایرادهای امثال علامه دوانی آمده است نشان می‌دهد که چندان به عمق این برهان نرسیده بودند. و شاید اشخاصی هم که از بیان شیخ دفاع کرده‌اند نیز آنچنانکه باید متوجه نشده‌اند. ملاصدرا وقتی این برهان را ذکر می‌کند می‌گوید: "و هذا أسدالبراهین فی هذا الباب". و با اینکه به ایرادهائی که قبل از او امثال دوانی بر این برهان گرفته‌اند توجه داشته، آن ایرادها را به چیزی نگرفته و اساساً و اصلاً قابل توجه ندانسته و حتی آن قلت هم نکرده. این نشان می‌دهد که خود متوجه همه نکات این برهان بوده است. چون او معمولاً به چنین جاهائی که می‌رسد نظرات دیگران را نقل می‌کند و مورد تأیید یا رد قرار می‌دهد. ولی به اینجا که رسیده نظریات را نقل نکرده و همینقدر گفته است " و هذا أسدالبراهین فی هذا الباب " و از طرف دیگر از خودش هم هیچ اظهار نظری نکرده و همان عبارات شیخ را آورده است و در آخر هم گفته است "...و انتهی و هذا أسدالبراهین فی هذا الباب". با زبان و قلم خودش و با تعبیر خودش نکات مخصوصی را که در کلمات شیخ هست بیان نکرده و به همان عبارات شیخ اکتفا کرده است.

نکات مندرج در بیان شیخ از برهان وسط و طرف

نکته اول: معیت علت و معلول

در کلمات شیخ سه نکته مخصوصاً قابل توجه است. یک نکته‌اش را اگر چه دیگران - امثال حاجی - ذکر نکرده یا بدان اشاره نکرده‌اند ولی مسلماً مورد توجهشان بوده است. اما این نکته در کلمات متجددین و فرنگیها رعایت نشده است. آن نکته همان است که در این سطر آورده است: أما ان علة الوجود للشیء تكون موجودة معه فقد سلف لك و تحقق. علت وجود باید با معلول معیت داشته باشد. در اینجا منظور علت وجود است نه علت حرکت. آنکه در اصطلاح الهیون آن را علت می‌نامند، علت وجود است، این است که امکان ندارد که با معلول تخلل زمانی داشته باشد. تعاقب میان علت و معلول الهی و ایجاد می‌مکن نیست. این نکته‌ای است که همه کسانی که این برهان را ذکر کرده‌اند حتی متقدمین خودمان بدان توجه

داشته و نظرشان همچو موردی بوده است، اگر چه آن را ذکر نکرده باشند.

نکته دوم: علت مطلقه بودن علت اولی

اما یکی از دو نکته دیگر که در کلام شیخ هست و شیخ بدان تکیه دارد اینست: انا اذا فرضنا معلولا، و فرضنا له، و لعلته، فلیس یمکن أن یکون لكل عله عله بغير نهاییه، لان المعلول و علتہ و عله عله اذا اعتبرت جملتها فی القیاس الذی لبعضها الی بعض کانت عله العله عله اولی مطلقه للامرین. این نکته را با کلمه "مطلقه" ذکر می کند. می گوید اگر ما معلولی داشته باشیم و این معلول علتی داشته باشد و آن علت هم معلول علت دیگری باشد، این علت آخر عله اولی مطلقه للامرین. یعنی چنین نیست که این معلول علتی داشته باشد و آن علت هم معلول علتی باشد و این علت آخر فقط علت آن علت باشد و علت معلول آن علت نباشد. بلکه لازمه چنین سلسله ای این است که این علت آخر علت هر دو باشد، این علت آخر علت مطلقه است. یعنی در اینجا یک قیاس مساوات جاری است که عله العله عله. توضیح آن را ما بعد عرض می کنیم که همینجور هم باید باشد و غیر از این نمی تواند باشد.

آنگاه شیخ می گوید که اگر ما معلولی داشته باشیم که دارای علتی باشد و آن علت هم خود معلول علت دیگری باشد، هر یک از اینها خاصیت مخصوص به خود را دارند. خاصیت معلول اخیر اینست که "هو طرف بمعنی أنه لیس عله للشیء" و خاصیت وسط اینست که "أنه عله لطرف و معلول لطرف"، یعنی برای وسط دو حیثیت قائل است: علت و معلول. در مورد خاصیت طرف دیگر نمی گوید که هو عله للوسط، بلکه می گوید هو عله اولی مطلقه، أنه عله لكل غیره. خاصیت او اینست که او علت اولی و علت همه آنها است. خاصیت این طرف اینست که علت اولی برای همه است و خاصیت معلول هم اینست که معلول همه می باشد. بنابراین اصل بیان شیخ بر این مبنا است که اگر چه ما در ابتدا می گوئیم این معلول وسط است و وسط معلول طرف دیگر و علت دیگر، در واقع معنایش اینست که این معلول همه است. اگر آن علت مطلقه است این هم معلول مطلق است. در واقع همه آن علتها حکم یک علت واحد را برای آن معلول دارد. و این علت هم نه فقط علت بعد از خودش است بلکه علت همه است.

نکته سوم: همه واسطه‌ها در حکم يك واسطه‌اند

نکته سوم اینست که می‌گویند واسطه چه یکی باشد و چه بیش از یکی، فرق نمی‌کند ، تمام اینها در حکم واسطه واحدند. نه اینکه یک وسط است دو طرفش هم یک علت و یک معلول. بلکه اگر قبل از معلول یکی باشد که هم علت است و هم معلول و قبل از آن هم دیگری باشد که هم علت است و هم معلول و به همین ترتیب هر چه بالابرد همه اینها در خاصیت واسطه بودن شریکند. نه به این معنا که هر کدام خودش واسطه‌ای است برای دو طرفش، بلکه به این معنا که همه اینها در حکم واسطه واحد هستند. یعنی وقتی به آخرین گفتیم معلول، یعنی معلول للجمع، و وقتی به اولین گفتیم علت یعنی علته للجمع. حال چه واسطه دو تا باشد و چه سه تا و چه ده هزارتا، آنکه در پائین قرار گرفته معلول للجمع و آنکه در مافوق قرار گرفته علته للجمع، و آنهایی هم که در وسط قرار گرفته‌اند حکم یک واحد را دارند که معلول لما فوق و علته لمادون.

مناط علة العلة و معلول المعلول معلول

در اینجا نکته‌ای هست که آن نکته احتیاج به توضیح دارد. چرا علة العلة و معلول المعلول معلول؟ این نیاز به بیان دارد. البته بیان آن در کلمات شیخ نیست و این با فلسفه ملاصدرا خوب جور درمی‌آید، یعنی فلسفه ملاصدرا این بیان را تکمیل می‌کند. بیان آن چنین است: اگر ما علتی را فرض کنیم که این علت معلولی را ایجاد می‌کند، معلول به تمام هستی و به تمام هویت خودش منتسب به علت است. چنین نیست که معلول چیزی باشد و نسبتش با علت چیز دیگر. این وجودش عین نسبت به علت است، به تمام وجودش منتسب به علت است. تصور غلط درباب علت ایجاد می‌کند که فکر کنیم وقتی علت معلولی را ایجاد کرد، معلول وجودی دارد و نسبتی هم با علت دارد. نه، خودش و انتسابش به علت یک چیز است. حال اگر چیزی که وجودش عین انتساب به علت است معلولی داشته باشد که وجودش قائم به این باشد، یعنی منتسب به این باشد، یعنی منتسب به چیزی باشد که آن چیز عین انتساب به مافوق است، در نتیجه این عین انتساب به چیزی است که آن چیز هم عین انتساب به علت است، انتساب است به انتساب به علت، اضافه است به اضافه به علت. آنوقت این معلول اول از خودش و در مرحله ذاتش

استقلالی ندارد که بتواند نسبتی به جائی از او پیدا شود، غیر از جهت نسبتی که با علت خود دارد. این به هر چیز که نسبتی پیدا کند خود با تمام وجودش منتسب به علت است. اینست که انتساب معلول دوم به این، عین انتساب این است به علت. یعنی دو انتساب طولی. همینقدر که معلول دوم بخواهد به معلول اول انتساب داشته باشد قهرا انتساب به یک امر (مستقل) نخواهد بود، انتساب به امری است که آن امر عین انتساب به علت است. اینست که علت اولی که علت وسط است علت معلول آخر هم خواهد بود.

بله، اگر علت که ایجاد کننده معلول است فقط نسبتی به معلول می‌داد، و وجود معلول یک چیز بود و نسبتش به علت چیز دیگر، می‌گفتیم حال که این هم یک وجودی دارد و یک نسبت به اوئی، منافاتی ندارد که معلول دیگری به این معلول نسبت دیگری داشته باشد غیر از نسبتی که این معلول با علت خود دارد. و در این صورت دلیل نمی‌شود که معلول دوم هم نسبتی با آن علت داشته باشد. کأنه مثل اینست که حلقه‌هایی را به یکدیگر قلاب کرده باشیم، اولی را به یک جای دومی، و جای دیگر دومی را به سومی. این معنایش چنین نیست که اولی به سومی هم قلاب شده باشد. اما وقتی که دومی تمام وجودش قلاب به سومی است، اولی نیز که بسته به دومی است عین بسته به سومی نیز است.

اینست که اگر ما یک علت اولی داشته باشیم، نه فقط علت اولی برای معلول بلاواسطه خود است، بلکه علت معلول معلولش و علت معلول معلول معلولش هم هست، اگر چه صدهزار واسطه هم داشته باشد. و به همین دلیل اگر معلول اخیری داشته باشیم، نه فقط معلول علت مباشر خودش است، بلکه معلول علت علتش و معلول علت علتش هم هست.

اینجا است که وقتی ما بتوانیم مطلب را به این شکل تصور بکنیم، آن وقت این نکته برای ما روشن می‌شود که اگر معلول اخیری داریم و یک عده وسائط و یک علتی هم داریم، وسط چه یکی باشد چه دو تا و چه سه تا و چه بیشتر همه در حکم وسط واحدند. یعنی همانطور که اگر یک واسطه بود می‌گفتیم که این واسطه نسبتی با این طرف دارد و نسبتی با آن طرف، اگر سه تا واسطه هم باشد همه همان انتساب را دارند، همه حکم یک منتسب را دارند، چون همه اینها عین انتساب به مافوق خودشان هستند. اینست که شیخ می‌گوید که وسط چه یکی باشد چه دو تا و چه

ده تا و چه غیرمتناهی باشد فرق نمی‌کند در اینکه تشرک کلها فی آنها فی حکم واسطه واحده.

پس در کلام شیخ چنین آمد که معنای علت اولی این نیست که فقط علت معلول اولی است، بلکه علت اولی یعنی *علة مطلقة للجمیع*. و معنای معلول اخیر که طرف است نیز چنین نیست که معلول علت اخیر باشد، بلکه معنایش اینست که معلول للجمیع.

نکته دیگر اینکه اگر وسط داشته باشیم تفاوت نمی‌کند که یکی یا پنج یا ده تا یا هزار تا یا غیرمتناهی باشد، همه حکم یک واسطه را دارند در اینکه *علة للاخیر* و معلول لما فوقه اگر وسائط غیرمتناهی هم باشد باز اقتضای علتی در ماورای خودش را دارد. وسط چه متناهی و چه غیرمتناهی اقتضای علتی ماورای خودش را دارد. ولی این با غیرمتناهی بودن وسط جور در نمی‌آید، همینقدر که علتی وسط واقع شد ماوراء می‌خواهد، یعنی *علة اولی مطلقة* می‌خواهد و بنابراین نمی‌تواند غیرمتناهی باشد (۱).

با توجه به این نکات است که این برهان، یک برهان صد درصد تمامی می‌شود و این نکات همه در کلام شیخ گنجانده شده است.

کلام شیخ مبتنی بر مطلبی است که اگر قبلاً به آن توجه نکنیم کلام شیخ روشن نمی‌شود و اگر چه خودش مطلب را به این شکل نگفته ولی مطلب همین است. آن مطلب اینست که معلول به تمام هویتش منتسب به علت است. نه اینکه معلول، چیزی است و یک نسبتی هم با علت دارد. یعنی نسبتش به علت غیر از وجودش و حقیقتش نیست، تمام حقیقتش همان نسبت به علت است. و هرگاه شیئی هویتش عین نسبت به چیزی باشد آن را در اصطلاح اضافه اشراقیه می‌گویند. لهذا می‌گویند حقیقت علیت اضافه اشراقیه است، نه اضافه مقولیه که مضاف یک چیز است و اضافه چیز دیگر.

شیخ در آخر کلامش جمله‌ای دارد که بنظر من این جمله امثال حاجی را که درست به نکات توجه نکرده‌اند بیشتر به اشتباه انداخته است. ولی شیخ آن جمله را به منظور دیگری غیر از آن منظوری که این آقایان فرض کرده‌اند گفته است. اکنون

پاورقی:

۱ - [این دو نکته علاوه بر نکته اول بود که عبارت از معیت معلول با علت می‌باشد].

اجازه بدهید که بعد از ذکر نکات، عبارت کتاب را بخوانیم و نظرات دیگران و یا لااقل نظرات حاجی رادر اینجا مطرح کنیم تا مطلب روشن شود.

سؤال: وسط بودن اقتضا می کند علتی را که آن دیگر وسط نباشد؟
استاد: بله، و وسط هم فرق نمی کند که ما آن را متناهی فرض کنیم یا غیرمتناهی. وسط از آن جهت که وسط است اقتضای طرف دارد، و چون اگر طرف باشد وسط نمی تواند غیرمتناهی باشد، پس هر جا که وسط باشد باید تناهی باشد.

شرح و توضیح متن

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول للوجود كله و معرفة صفاته سبعة فصول، فصل في تناهي العلل الفاعليه والقابلية.

قبلا عرض کردیم که در اینجا فقط علل فاعلی و قابلی را ذکر می کند و در دنبال مطلب اشاره به همه علتها می کند.

و اذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري أن نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وأنه هل هو موجود، و هل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ندله؟ و ندل على مرتبته في الوجود، و على ترتيب الموجودات دونه و مراتبها، و على حال العود اليه، مستعينين به.

در این فصل به مسأله معاد هم اشاره ای می کند.

فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الجوه كلها متناهيّة، و أن في كل طبقه منها مبدأ اول، و أن مبدأ جميعها واحد، و أنه مباين لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، و أن كل موجود فمنه ابتداء وجوده.

اینجا است که تصریح می‌کند به علل در تمام وجوه، یعنی حتی علت غائی و صوری، اگر چه در اول فصل به تناهی علل فاعلی و قابلی اشاره کرد. علاوه بر این اینجا ثابت می‌کنیم که چنین نیست که علت فاعلی مستقل باشد، علت غائی هم مستقل، علت مادی و صوری هم هر کدام مستقل. بلکه همه آن سه علت به علت فاعلی منتهی می‌شود. اکنون آن مقدمه یک سطری را که ما توضیح دادیم و گفتیم که حتما باید به نکته در آن توجه کرد بیان می‌کند:

فنقول: أما أن عله الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك و تحقق. همانطور که گفتیم این نکته را در فصل دوم از مقاله ششم آورده است.

ثم نقول: انا اذا فرضنا معلولا، و فرضنا له علته، فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لان المعلول و علته و عله اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت عله العلة اولى مطلقة للامرین، وكان للامرین نسبة المعلولية اليها، و ان ختلفا في أن أحدهما معلول بمتوسط والاخر معلول بغير متوسط، ولم يكن كذلك الاخير ولا المتوسط لان المتوسط - الذي هو العلة المماسه للمعلول - عله لشيء واحد فقط، والمعلول ليس عله لشيء)

اگر معلولی داشته باشیم مثل "ج" که معلول "ب" است و "ب" نیز معلول "الف" باشد، چنین فکر نکن که بدان جهت به "الف" می‌گوئیم علت اولی که چون علت معلول اول است. نه، بدان دلیل به "الف" می‌گوئیم علت اولی است که هم علت "ب" است و هم علت "ج"، اما در طول یکدیگر. یعنی علت علت همیشه علت است. و نیزه تنها معلول بلاواسطه علت اولی معلول اوست بلکه معلول مع‌الواسطه‌اش هم معلول او است. اما نه اخیر می‌تواند علت مطلقه باشد و نه متوسط، زیرا متوسط فقط علت یک شیء واحد است و اخیر نیز اصلا علت چیزی نیست. پس این خصوصیت علت

مطلقه بودن مخصوص اولین علت است.

ولكل واحد من الثلاثة خاصية، فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الاخر أنه علّة لكل غيره، و كانت خاصية المتوسط أنه علّة لطرف و معلول لطرف.

[خاصیت طرف معلول اینست که علت چیزی نیست]، و نه تنها علت چیزی نیست بلکه معلول همه آن علل است، که این را اینجا ذکر نکرده و بعد بیان خواهد کرد. پس خاصیت طرف معلول که در مثال ما " ج " است اینست که: أنه ليس علّة لشيء ولكنه معلول لكل ما فوّه، که " ب " و " الف " مافوق باشند. و خاصیت طرف دیگر اینست که علت جمیع است غیر از خودش، که قهرا اینجا جمله‌ای در تقدیر است که اگر آورده شود چنین می‌شود: و خاصية الطرف الاخر أنه ليس معلول لشيء ولكن انه علّة لكل. [خاصیت طرف متوسط هم اینست که علت برای یک طرف و معلول طرف دیگر است].
نکته دیگر:

وسواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، فان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهماً أو ترتب ترتيباً غير متناه، فانه ان ترتب في كثره متناهيّة كانت جملة عدد مابين الطرفين كواسطه واحده تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين، ويكون لكل واحد من الطرفين خاصية.

در این فرض فرق نمی‌کند که وسط یکی باشد یا متعدد. متعدد هم که باشد در حکم وسط واحد است، نه اینکه متعدد در حکم آحاد است که هر کدام حکم جداگانه داشته باشد، حکم همه آنها حکم یک واسطه را پیدا می‌کند. (و در فرض متعدد بودن نیز فرق نمی‌کند که متناهی باشد یا غیرمتناهی)، باز هم در حکم واحد است. پس نباید خیال کنیم که هر کدام یک وسطی است که خودش دارای طرف است، که در این صورت طرف نسبی و وسط نسبی پیدا شود، که هر یک وسط باشد برای طرف خودش و طرف باشد برای وسط دیگر.

و کذلک ان ترتب فی کثره غیرمتناهیة ولم يحصل الطرف کان جمیع الطرف غیرالمتناهی مشترکافی خاصیة الواسطه لانک ای جمله أخذت کانت علة لوجود المعلول الاخیر، و کانت معلولة اذ کل واحد منها معلول، و الجملة متعلقة الوجودیها. و متعلق الوجود بالمعلول معلول، الا أن تلك الجملة شرط فی وجود المعلول الاخیر، و علة له، و کما زدت فی الحصر کان الحکم الی غیرالنهاية باقیا فلیس یجوز اذن أن تكون جملة علل موجوده و لیس فیها عله غیر معلولة و علة اولی فان جمیع غیر المتناهی یكون واسطه بلاطرف و هذا محال.

و نیز اگر در کثرت غیر متناهی باشد همه این واسطه‌های غیرمتناهی در حکم یک واسطه است که طرف ندارد. شیخ در اینجا مطلب را بیشتر توضیح داده و می‌گوید برای اینکه هر یک از این مجموع واسطه‌ها که یکی یا پنج تا یا هزار تا یا غیرمتناهی باشند همه حکم یک علت را برای معلول دارند، و در عین حال همه اینها معلول هم هستند، زیرا هیچکدامشان فقط طرف نیستند، و چون همه اینها معلولند اقتضا دارند که معلول برای یک شیء باشند که آن شیء معلول نباشد. زیرا اگر آن شیء هم معلول باشد جزء همان واسطه می‌شود و باز با آنها حکم یک واسطه پیدا می‌کند. وقتی که هر یک معلول باشند قطعاً مجموع هم معلول است. مجموع که خود چیزی نیست و امری اعتباری است، علاوه بر این مجموع امری است که وجودش به وجود اجزایش تعلق دارد، اگر اجزا معلول باشند مجموع هم معلول است. اگر ما سلسله‌ای داشته باشیم که هر واحد آن معلول است مجموع سلسله هم مسلماً معلول است، جز اینکه همان مجموع علت معلول اخیر است، حالا هر چه هم عدد جمله را بالا ببریم، دو تا، سه تا، هزارتا، هر چه که بالا قرار بدهیم باز هم این حکم باقی است، یعنی مجموع اینها وسطند و اقتضای طرف می‌کنند، همه حکم یک واسطه واحدرا دارند و بدون طرف بودن آنها محال است.

بیان مرحوم حاجی سبزواری از برهان وسط و طرف

در اینجا تقریر بیان شیخ تقریباً تمام است. اکنون عبارت مرحوم حاجی سبزواری را ببینیم و بررسی کنیم که چقدر با سخن شیخ تطبیق می‌کند. می‌گوید:

"ومن دليل الوسط والطرف و هوالذی قرره الشيخ فی الهیات الشفا، محصوله ان كلما هو معلول و علة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة، فلو تسلسلت العلل الى غيرالنهاية لكانت السلسله غيرالمتناهيه أيضا علة ومعلولا أما انها علة فلانها عله للمعلول الاخير. وأما انها معلولة فلاحتيا جها الى الاحاد. وقد ثبت أن كلما هو معلول و علة فهو وسط، فيكون السلسله الغير المتناهية وسطا بلاطرف وهو محال، فلا بد أن ينتهي الى علة محضه (١).

مرحوم حاجی عین عبارت شیخ را ذکر نمی کند و به بیان خودش آن را می آورد. (می گوید محصول بیان شیخ این است که) هر چیزی که هم علت باشد و هم معلول، وسط و میان دو طرف است بالضرورة. (اگر سلسله علل تا بی نهایت ادامه یابد) لازم می آید که این سلسله غیرمتناهی هم علت باشد و هم معلول. این سلسله علت است برای اینکه اینها علت برای معلول اخیر هستند، و معلول است چون جمع احتیاج به افراد دارد.

ببینید، مرحوم حاجی مطلب را با این بیان ذکر کرده است که اگر ما یک سلسله علل غیرمتناهی داشته باشیم که معلول هم باشند، لازم می آید که این سلسله غیرمتناهی وسط بلاطرف باشد، یعنی هم علت است و هم معلول بدون اینکه علت داشته باشد. چرا علت است؟ چون تمام سلسله، علت معلول اخیر است.

نقد بیان مرحوم حاجی سبزواری

بنابراین حاجی از اول بحث را روی مجموع می برد. می گوید یک معلول اخیر داریم با یک سلسله غیرمتناهی، یک مجموع که این مجموع وسط بلاطرف است. یعنی لازم می آید که این مجموع هم علت باشد و هم معلول، بدون اینکه علت داشته باشد. اما اینکه مجموع علت است به این دلیل می باشد که مجموع علت این شیء اخیر است. اما به چه دلیل معلول است؟ مرحوم حاجی می گوید چون که مجموع معلول آحاد است و آحاد معلولند پس مجموع هم معلول است.

پاورقی:

١- شرح منظومه، المقصدالاول، الفریده السابعة، غررفی احکام المشتركة بین العلة المعلول.

اگر چنین باشد مجموع (بدون طرف نیست) و علت آن واضح است. این مجموع از یک طرف علت برای اخیر است و از طرف دیگر معلول است برای آحاد خودش. وقتی مجموع معلول آحاد خودش باشد این وسطی است که طرف هم دارد. یک طرف این وسط معلول اخیر است و طرف دیگرش هم آحاد خودش می‌باشد. بنابراین از کجا وسط بلاطرف لازم می‌آید؟

اصلاً مجموع وجود حقیقی ندارد و وجودش اعتباری است. بنابراین غلط است که از اول مطلب را بصورت مجموع بیاوریم و بگوئیم که این مجموع معلول آحاد است. و درست نیست که بگوئیم مجموع، علت معلول اخیر است. معلول اخیر معلول علت ماقبل خود است، و آن هم معلول ماقبل خود، و آن هم به همین ترتیب. اگر هم بخواهیم می‌توانیم بگوئیم معلول اخیر معلول جمیع آن علتها است، نه معلول مجموع است. یعنی معلول جمیع آن آحاد است. معلول خود آحاد است، نه معلول مجموعی که آن را از آحاد انتزاع می‌کنیم.

پس مرحوم حاجی حکم را روی مجموع می‌آورد. میان آحاد و مجموع فرق است. ما اگر در اینجا ده نفر هستیم، ذهن دو اعتبار می‌کند - والا دو واقعیت نیست. یک وقت آحاد را بدون اینکه جمع بودن آن را اعتبار کند در نظر می‌گیرد و اعتبار می‌کند، و همه را در کنار یکدیگر می‌بیند. یک وقت هم ذهن می‌آید و جمع را اعتبار می‌کند. یعنی این افراد را که واقعا در خارج مرکب نیستند و آحادی جدا از یکدیگرند، ذهن در عالم اعتبار خودش به اینها یک صورت واقعی می‌دهد و یک وحدت به اینها می‌دهد که هر فردی جزء آن کل می‌شود، و آن وقت مجموع را یک کل اعتبار می‌کند، آن وقت در مورد مجموع حکم می‌کند، نه در مورد این فرد، و نه آن فرد، و نه فرد دیگر، بلکه در مورد مجموع من حیث المجموع. یعنی ذهن این آحاد را به منزله یک ماده اعتبار می‌کند و در عالم اعتبار خودش یک صورت وحدت به آنها می‌دهد و این مجموع می‌شود. ولی این در عالم ذهن است. در عالم واقع دو چیز وجود ندارد: آحاد و مجموع، آحادی بصورت اشیاء مستقل و آحادی بصورت یک مجموعه موادی که صورت وحدتی به آنها داده‌ایم. در عالم خارج چنین چیزی وجود ندارد، اینها اعتبارات ذهن است. ذهن برای مجموع وجودی اعتبار می‌کند، بعد از اعتبار این حرفها درست است و می‌توان پرسید این مجموع معلول چیست؟ می‌گوئیم معلول اجزای خودش است. مثل اینکه می‌گوئیم جزء علت کل است. اگر جزء و

کلی داشته باشیم، آیا جزء علت کل است یا کل علت جزء؟ آیا کل بواسطه جزءها بوجود می‌آید یا جزءها بواسطه کل؟ می‌گوئیم در حکم عقل وجود جزء بر وجود کل تقدم دارد، چون وجود کل اعتباری است و وجود اعتباری بعد از وجود اجزا اعتبار می‌شود. در عالم عدم هم عدم جزء علت عدم کل است، نه عدم کل علت عدم جزء باشد. انتقی الجزء فانتهی الکل، نه اینکه انتقی الکل فانتهی الجزء. همه اینها درست است ولی به شرط اینکه بدانیم با عالم اعتبارات ذهنی بحث می‌کنیم.

بشر این اعتبارات را دارد و نمی‌تواند این اعتبارات را نداشته باشد. فایده شناختن این اعتبارات این است که ما امور اعتباری را با امور واقعی اشتباه نکنیم. یکی از فواید فلسفه این است که وجودهائی را که ذهن با اعتبار خودش می‌سازد از وجودهائی که قطع نظر از اعتبار ذهن عینیت دارند با مقیاس و معیار صحیح تفکیک می‌کند. از جمله آن یکی همین جا است. هر جا که یک سلسله اجزا هست، ذهن یک کل اعتبار می‌کند و صدها حکم هم روی کل می‌برد. ولی با دیده تیزبین می‌فهمیم که کل وجود اعتباری دارد و لهذا در مسائل اجتماعی اغلب حکم روی آن می‌آید... (۱)

ادامه توضیح بیان شیخ در برهان وسط و طرف

[ممکن است کسی بگوید] این را قبول داریم که [یک علت اولی باید وجود داشته باشد]، ولی این اثبات نمی‌کند که وسطها نمی‌توانند غیرمتناهی باشند. شما خودتان هم گفتید که وسطهاچه متناهی و چه غیرمتناهی اقتضا می‌کند که یک علت اولی داشته باشد. حالا چه می‌شود که وسطها غیرمتناهی باشند و یک علت اولی هم داشته باشند؟

شیخ می‌گوید این حرف را کسی می‌زند که مطلب را درست تصور نکرده است. غیرمتناهی بودن با طرف داشتن جور در نمی‌آید. غیرمتناهی است، یعنی هر چه پیش برویم به یک علت مطلق نمی‌رسیم. اگر علت مطلق باشد لازمه‌اش این است که وسطی که فرض کرده‌ایم غیرمتناهی است و غیر محصور است، دربین دو حاصر قرار گیرد. در حالیکه غیر محصور بین دو حاصر قرار نمی‌گیرد.

پاورقی:

۱ - [چند دقیقه‌ای از این درس در دست نبوده است].

اگر هم کسی چنین بگوید که (وسط غیرمتناهی است ولی علت اولی هم دارد)، چون فعلا هدف ما ابطال علل غیرمتناهی نیست، می‌گوئیم اگر هم چنین باشد به هدف ما لطمه نمی‌زند. هدف ما اثبات علت اولی است ولو اینکه فرض کنید بین معلول اخیر و علت اولی بی‌نهایت علل موجود باشد. این مضر به مطلب ما نیست. علاوه بر این، کسی که تصور مسأله را نکرده چنین حرفی را می‌زند. کسی که درست تصور کرده باشد می‌فهمد که اگر علت اولی باشد محال است که بین معلول مفروض و آن علت، علل غیرمتناهی وجود داشته باشد.

ادامه شرح و توضیح متن شفا

و قول القائل انها - اعنی العلل قبل العلل - تكون بلا نهائیه مع تسلیمه لوجود الطرفين، حتی یکون طرفان و بینهما وسائط بلانهایه، لیس بمنع غرضناالذی نحن فیه، و هو اثبات العلة الاولى.

فرض کنیم که کسی چنین حرفی را بزند که (وسائط غیرمتناهی هستند در عین اینکه دو طرف دارند)، این مضر به سخن ما در اینجا نیست. زیرا ما اینجا فقط در مقام اثبات علت اولی هستیم، نه در مقام نفی علل غیرمتناهی.

علی أن قول القائل: أن ههنا طرفین و وسائط بغیر نهائیه قول یقوله باللسان دون الاعتقاد، و ذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه فی نفسه، فان كان المحصى لاینتهی الی طرفه، فان ذلك معنی فی المحصى لامعنی فی الشیء نفسه، وكون الامر فی نفسه متناهی، هو أن یکون له طرف، و کل ما بین الطرفين فهو محدود ضروره بهما.

بعلاوه، انسان نمی‌تواند چنین مطلبی را تصور کند که (وسائط بی‌نهایت دارای طرفین باشند). گاهی افرادی بین عددی که غیر قابل احصاء باشد با عددی که واقعا غیرمتناهی است اشتباه می‌کنند و خیال می‌کنند که اگر وقتی چیزی غیر قابل احصاء باشد با چیزی که فی حد ذاته غیرمتناهی است، یکی است. در حالیکه غیرقابل احصاء

بودن یک امر مربوط به انسان است. مثلاً اگر ذراتی را از اینجا تا کره ماه کنار هم بگذاریم قابل احصاء نیست، ولی همین را کسی نامتناهی نمی‌گوید، غیرقابل احصاء بودن مربوط به ظرفیت انسان است و غیر از مسأله نامتناهی بودن است. حال اگر احصاء کننده که انسان است نتواند خودش را با شمردن به آخر برساند معنائی در خود انسان است و تفاوت می‌کند با اینکه خود آن چیز فی حد ذاته غیر متناهی باشد.

فقد تبیین من جمیع هذه الاقاول ان ههنا علة أولى، فانه و ان كان ما بين الطرفين غيرمتناه، و وجدالطرف، فذلك الطرف أول لما لايتناهی، وهو علة غير معلول. [بنابراین از جمیع این بیانات روشن می‌شود که در اینجا نیاز به علت اولی است، اگر چه مابین طرفین بی‌نهایت وسائط باشد]. حال، آیا این تسلسل علل که ما ابطال کردیم فقط درباب علت فاعلی جاری است یا درباب علل مادی و صوری و غائی هم جاری است؟ شیخ می‌گوید که این بیان [در علل دیگر هم جاری می‌شود].

در ادامه این بحث، شیخ بحث دیگری را درباره علت قابلی و علت مادی مطرح می‌کند. آنگاه در حدود یکی دو ورق و شاید بیشتر بحثی را مطرح می‌کند که متأخرین شیخ به آن بحث نپرداخته‌اند. آن بحث پیرامون عبارت مبهمی از ارسطو است: " کون الشیء من الشیء " چیزی از چیزی وجود پیدا کردن. این عبارت ظاهراً بعدها میان شارحان اسکندرانی آثار ارسطو و دیگران مورد بحث فراوانی واقع شده و حرفهائی در اطراف آن زده‌اند و شاید ایرادهائی گرفته‌اند. شیخ برای حل و رفع شبهه از کتاب ارسطو مقدار زیادی راجع به تعبیر کون الشیء من الشیء بحث کرده که چون بحث خیلی لازمی نبوده در کتب متأخرین دنبال آن را نگرفته‌اند. و لزومی هم ندارد ولی چون شیخ بحث کرده و عبارات مشکل و مندمجی هم آورده ما هم [در جلسه بعد] وارد این بحث می‌شویم.

تناهی علل قابلی

بیانی که در گذشته عرض شد در مقام اثبات علت نهائی درباب علل فاعلیه بود، و برهانی که برهان وسط و طرف خوانده می‌شود (توضیح داده شد). در سطر اول این فصل گفته بودند فی تناهی العلل الفاعلیه والقابلیه یعنی بحث در تناهی علل است اعم از علل فاعلی و علل قابلی. در ضمن بحث نیز گفتند که بحث ما در تناهی جمیع علل است چه فاعلی و قابلی و چه صوری و مادی. ابتدا درباره علل فاعلی بحث را ایراد کردند. اکنون می‌خواهند بحث را درباره علل قابلی ادامه دهند.

علت قابلی

از علت قابلی چنین تعبیر می‌شود: " ما منه الشیء " آنکه وجود شیء از او است، یعنی آنکه قابل وجود این شیء بوده و وجود او را قبول کرده و گرفته است. اینجا است که تعبیری در این زمینه از ارسطو بوده است که بعدها در میان شارحان کلام ارسطو مورد بحث قرار گرفته و موجب یک سلسله اشتباهات شده است. به هر حال ابهامی در کلام ارسطو بوده است. بعدها شارحان کلام ارسطو خواسته‌اند مطلب را جوری بشکافند که روشن شود. شیخ نیز کمتر در این فصل و بیشتر در فصل بعد

روشن می‌کند که یک همچو ابهامی در مسأله " کون شیء من شیء " بوده است. مقصود از " وجود چیزی از چیزی " چیست؟ این جمله به چه معنا است؟ بحثهای آن بیشتر در فصل بعد می‌آید.

مراد و مقصود از تعبیر کون شیء من شیء

بیانی که شیخ در اینجا آورده مختصر و خلاصه است و با این بیان و ترتیبی که ما می‌گوئیم نیاورده است، [که ما برای روشن شدن مطلب چنین می‌آوریم]: شیخ می‌فرماید که با عبارت " بودن چیزی از چیزی " چه مقصودی را بیان کرده‌ایم؟ آیا صرفاً بعدیت زمانی را بیان کرده‌ایم؟ به این معنا که این دو صرفاً رابطه بعدیت زمانی دارند. این چیز از آن چیز درست شد یعنی درست است که این چیز در وجود آن تأثیری دارد ولی نشان می‌دهد که آن زمانا بعد از این است، و دو شیء هستند که زمانا با یکدیگر فاصله دارند . شیخ مثالی برای آن ذکر نکرده ولی ظاهراً مثالش " کون الابن من الاب " می‌باشد، می‌گوئیم این بچه از آن پدر است، یا می‌گوئیم " کون الثمره من الشجره " این میوه از آن درخت پیدا شده است.

آیا وقتی بحث از " کون شیء من شیء " و یا به تعبیر دیگر وقتی از علت قابلی بحث می‌کنیم منظورمان چیزی همانند مثالهای قبل است؟ آیا مقصودمان نظیر بودن میوه از درخت است؟ یا نظیر بودن فرزند از پدر است؟ خیر، این مقصود نیست. پس باید اول این را روشن کنیم که مقصود این نیست، بلکه مقصود از علت قابلی به یک تعبیر و " کون شیء من شیء " به تعبیر دیگر چنین است:

مقصود اول از تعبیر کون شیء من شیء

مقصود اول: ما در این تعبیر دو شیء داریم که شیء اول از شیء دوم است به این معنا که تمام جوهر و ذات او در این هست. تفاوتی که با هم دارند در این است که این کمال یافته آن شیء است نه چیز دیگر. پس یکی از موارد اطلاق این تعبیر این است که میان این شیء و آن شیء در جوهر و ذات هیچگونه اختلافی نیست و تمام ماهیت آن در این هم وجود دارد. تفاوتشان اینست که این کمال یافته آن است، شیء دوم همان شیء اول است بعلاوه یک سلسله کمالات، که این کمالات قهراً از نوع اعراض خواهد بود.

مثل " کون الرجل من الصبی " وجود مرد از کودک. مرد از کودک بوجود آمده، هر دو دارای یک ماهیت هستند و هر دو از یک نوع یعنی انسان می‌باشند. اما با هم این تفاوت را دارند که مرد همان کودک کمال یافته است. این کمال نیز یک کمال ذاتی و جوهری - (البته در نظر بوعلی و مشائین) نیست. کمالی عرضی است، مثلاً قد کودک هشتاد سانتیمتر و قد مرد صد و شصت سانتیمتر است، و در خصوصیات دیگری نظیر این با هم تفاوت دارند، اما ماهیتشان یکی است، این همان انسان است که از مرحله نقص به کمال رسیده است. پس گاهی منظور ما از تعبیر " کون شیء من شیء " این معنا است که شیء اول عین شیء دوم و همان شیء دوم است از جهت ذات و جوهر، ولی شیء دوم کمال یافته شیء اول می‌باشد.

مقصود دوم از تعبیر کون شیء من شیء

مقصود دوم این است که جزئی از جوهر اول در جوهر دوم است، نه تمام جوهر اول. جوهر شیء اول در شیء دوم وجود دارد ولی نه تمام جوهر و ذات، بلکه جزئی از آن وجود دارد. مثل اینکه آب به هوا تبدیل شود یا هوا به آب تبدیل شود، (۱) " کون الهواء من الماء " یا " کون الماء من الهواء ". وقتی که می‌گوئیم آب از هوا بوجود آمد مقصود اینست که این هوا قبل از تبدیل به آب دارای ماده‌ای و صورتی است، مجموع ماده و صورت هوا را بوجود می‌آورد. بعد این ماده صورت خود را که صورت هوایی باشد رها می‌کند و صورت دیگری را که صورت آبی باشد می‌پذیرد. پس وقتی که هوا تبدیل به آب شد یک جزئی که صورت باشد معدوم شده و جزء دیگرش که ماده‌اش باشد باقی مانده است. اینست که می‌گوئیم جوهر اول در دوم باقی است، اما جزء جوهر اول، نه تمام آن جوهر.

صبی که به رجل تبدیل می‌شود، تمام جوهر صبی در رجل باقی است و اختلافشان فقط در اعراض است. آب که به هوا تبدیل می‌شود یا هوا که به آب تبدیل می‌شود، جزئی از جوهر اولی در دومی باقی است و جزء دیگر از بین رفته است. منظور ما از تعبیر " کون شیء من شیء " این دو منظور و مقصود است، نه آن مقصود اول که هیچ جزئی از جوهر اول در دوم نباشد.

پاورقی:

۱- مطابق طبیعیات قدیم. استاد نیز بعد توضیح می‌دهند.

این مطالب برای تحریر محل نزاع است. و عرض کردیم که این بحث برای اینست که روشن کنند مقصود ارسطو از آن جمله چیزی غیر از اینها نبوده که مورد ایراد قرار گیرد. در واقع این مطالب توجیهی است برای حرفهائی که بعدها از ارسطو نقل می‌کنند. بنابراین شیخ در تفسیر " کون شیء من شیء " گفت که این تعبیر یا به نحو بعدیت صرف است، مثل بودن میوه از درخت، یا به نحو بعدیت نیست. اگر به نحو بعدیت نباشد خود دو قسم می‌شود: یا تمام جوهر اولی در دومی باقی است یا جزء جوهر. شیخ بار دیگر برمی‌گردد و همین قسم دوم را به تعبیر دیگر بیان می‌کند، اما در عبارت شیخ در اینجا تشویشی هست. می‌گوید: قسم دوم که در مقابل بعدیت قرار داشت خود شامل دو قسم است: در تبدیل یک شیء به شیء دیگر، یک وقت هست که ماهیت شیء اول چنان است که به سوی شیء دوم حرکت می‌کند و بدان مستکمل می‌شود و شیء اول با تمام وجود خود حرکت می‌کند و به سوی شیء دوم می‌رود. اما گاهی چنین نیست، اگر شیئی به شیء دیگر تبدیل شود شیء اول به سوی او حرکت نمی‌کند، بلکه شیء اول دارای صورتی متضاد با شیء دوم است. حال اگر علتی از علل خارجی این صورت را فاسد کرد، آن صورت متضاد جای خالی او را می‌گیرد. در این صورت شیء اول و دوم دو چیز هستند نه یک چیز. صبی و رجل از نوع اول این قسم است و آب و هوا نوع دوم آن. صبی با تمام وجودش به سوی رجولیت حرکت

می‌کند، یعنی رجولیت کمالی است که صبی آن را جستجو می‌کند و به سوی او می‌رود. اما طبیعت آب چنان نیست که بسوی هوایی برود، یا هوا نیز چنان طبیعتی ندارد که به سوی آبی برود. آب و هوا دو صورت متضاد هستند و متقابل. اما ماده آن هم استعداد این را دارد که صورت آبی را بپذیرد و هم استعداد پذیرفتن صورت هوایی را دارد. اگر علتی خارجی مثل حرارت آمد و صورت آبی را فاسد کرد و آن را تبخیر نمود، ماده آب صورت آبی را از دست می‌دهد و صورت هوایی به خود می‌گیرد. و برعکس، اگر علت خارجی دیگری پیدا شد و صورت هوایی را از بین برد، همان ماده دو مرتبه صورت آبی را می‌پذیرد. (البته این مثال مطابق با طبیعیات قدیم است) که چنین اعتقاد داشتند که هم آب به هوا تبدیل می‌شود و هم هوا به آب تبدیل می‌شود. یعنی شاید آنها چنین فرض می‌کردند که بخار آب که از تبخیر آن بوجود می‌آید همان هوا است و با هوا یک جنس دارد. اما می‌دانیم که اکنون بین هوا و بخار آب فرق می‌گذارند، اکسیژنی که در هوا هست در بخار هم هست اما ازتی که در هوا هست در بخار آب نیست. آنها معتقد بودند که هوا در سرماهای خیلی شدید تبدیل به آب می‌شود. به همین جهت این اصل در طبیعیات قدیم مورد قبول بوده که هم آب به هوا تبدیل می‌شود و هم هوا به آب تبدیل می‌گردد. پس آنچه در اینجا می‌گوئیم فقط ارزش مثال دارد نه چیز دیگر.

پس، آنها معتقد بودند که در بعضی جاها کون و فساد صورت می‌گیرد، صورتی فاسد می‌شود و صورت دیگر طاری می‌گردد، و در بعضی جاهای دیگر تکامل است ولی نه به این معنا که جوهری در جوهر بودن خودش کمال پیدا می‌کند. زیرا امثال بوعلی معتقد به (حرکت جوهری) نبودند. آنها می‌گفتند معنای کمال پیدا کردن یک جوهر اینست که در اعراض او کمالی پیدا می‌شود، اگر در جوهری میل به کمال دیدیم، آن میل به کمالات عرضی است.

انواع تبدلات جوهر از نظر بوعلی

بنابراین تبدلاتی که در جواهر عالم رخ می‌دهد، از نظر بوعلی دو نوع است: یک نوع آن تبدیل جوهری به جوهر دیگر است که صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود. این تبدیل جز به نحو کون و فساد نیست، یعنی باید صورت اول فاسد و تباه و معدوم شود تا صورت دوم جای آن را بگیرد. (نوع دوم تبدلات تکاملی است.)

ولی این تبدلات کمال یک جوهر در جوهر بودن خودش نیست، این امکان ندارد. اگر جوهری مشاهده شده که به تمام ذات خود به سوی کمالی می‌رود معنایش اینست که این جوهر در جوهریت خودش ثابت است و تغییری پیدا نمی‌کند، بلکه یک سلسله کمالات عرضی کسب می‌کند. مثلاً شما صبی یا نوزاد و بلکه جنین را در نظر بگیرید. در همان روز اولی که جنین دارای روح انسانی می‌شود، این روح رو به کمال می‌رود تا اینکه فرض کنید به صورت مردی در حدود شصت سال مثل خود بوعلی می‌شود. از دیدگاه بوعلی جوهر این کودک از وقتی که در رحم بوده تا آن وقتی که بوعلی سینا شده هیچ فرقی نکرده است، جوهرش همان حیوان ناطق است، هر کمالی که پیدا کرده، چه کمالات انسانی و چه کمالات جسمانی، همه در اعراض است. مثلاً ابعاد جسمش بیشتر شده. بعد که جوهر جسم نیست، کمیت آن است. یا اینکه کیفیاتش تغییر کرده، سلامتیش تغییر کرده، وزنش فرق کرده، لطافت بدنش فرق کرده، تمام اینها اعراضی است که تغییر کرده است. نفسانیات نیز چنین است. مثلاً نفس طفل وقتی که در رحم است جاهل است، بعد که به دنیا می‌آید تدریجاً معلومات کسب می‌کند، می‌بیند، می‌شنود، کم کم دارای فکر و عقل می‌شود، مدرسه می‌رود، مکتب می‌رود، علوم مختلف می‌خواند و در رشته‌های مختلف عالم می‌شود. علم چیست؟ علم یک سلسله اعراض نفسانی برای نفس انسان است، یک کمال عرضی است. یا اینکه انسان کمالات اخلاقی پیدا می‌کند. این کمالات نیز یک سلسله اعراض است. یا مثلاً کمال ایمانی پیدا می‌کند، شیخ می‌گوید کمال ایمانی هم یک سلسله اعراض است. پس اگر جوهر شیء باقی و دست نخورده باقی ماند ولی کمال پیدا کرد، آن کمال حتماً در اعراض است. اما اگر در جوهر شیء تغییری پیدا شد، اولاً به صورت کون و فساد است و ماده‌ای یک صورت جوهری را رها می‌کند و صورت جوهری دیگری را می‌پذیرد، و ثانیاً هرگز آن شیء به طبیعت خودش به سوی آن نمی‌رود، در کون و فساد چنین نیست که خود ماده کوشش کند، صورتی را رها کرده و صورت دیگر را بپذیرد. شیخ می‌گوید که ماده حالت قابلی دارد و هر صورتی را می‌پذیرد، و چون این صورت رفت صورت وارد شده دیگری را قبول می‌کند. برای ماده تفاوتی بین این صورتهای نیست. و لهذا بوعلی این حرف را که در کلمات بعضی آمده است که ماده به صورت شوق و اشتیاق دارد رد می‌کند. در جائی می‌گوید این نظر اصلاً از صوفیه است و از اشعار و تخیلات آنها است. اما چون بوعلی

مرد محتاط و بسیار باانصافی است می‌گوید ما هنوز نفهمیدیم که چگونه ماده می‌تواند به صورت اشتیاق داشته باشد، شاید بعد از ما افرادی بیایند و این معنا را درک کنند که ماده می‌تواند به صورت اشتیاق داشته باشد.

بنابراین از نظر بوعلی اگر جایی اشتیاق در میان باشد و شیء شوق به کمال دارد آنجا است که شیء به تمام جوهرش شوق به کمالات عرضی دارد والا معنا ندارد که ماده به صورت اشتیاق داشته باشد. معنا ندارد که ماده به سوی کمال برود. آن هم کمال صوری.

اختلاف نظر بوعلی و ملاصدرا درباره حرکت در جوهر

از جمله موارد اختلاف نظر ملاصدرا با بوعلی یکی همین جا است. از نظر ملاصدرا اشتیاق ماده به صورت یک حقیقت است، اصلاً ماده طالب صورت است و به سوی او می‌رود. علاوه بر این ملاصدرا این نظر بوعلی که اگر یک شیء جوهرش فاسد نشود شوقی به کمال و جوهر دیگر ندارد و اگر جایی کمال مشاهده شد کمال در اعراض است را صحیح نمی‌داند. ملاصدرا تکامل در جوهر را صحیح می‌داند زیرا یکی از اصول فلسفه او حرکت جوهری است. و چون حرکت در جوهر را صحیح می‌داند، حتی حرکت صبی به سوی رجولیت را نیز تکامل جوهری می‌شمارد. می‌گوید آیا نفس بوعلی از آن ساعت که در رحم مادر

پیدا شد تا آن ساعتی که از دنیا رفت هیچ تغییری نیافته بود؟ آیا جوهر نفس بوعلی در هنگام پیدایش با جوهر نفس او در هنگام مرگ یکسان است؟ می‌گوید چنین نیست، نفس انسان صدها تغییر و تکامل جوهری پیدا می‌کند تا به این مرحله می‌رسد. بنابراین تکامل در ذات و کمال جوهری، اشتداد در جوهر و لبس بعد از لبس مانعی ندارد و بلکه وجود دارد. البته ملاصدرا منکر این نیست که در مواردی خلع و لبس صورت می‌گیرد. مثلاً تبدیل آب به هوا چنین است. در این جا مانعی ندارد که ماده صورتی را رها کند و صورت دیگری را بپذیرد. اما این را قبول ندارد که هر تغییر در جوهر حتماً بصورت خلع و لبس است، ممکن است که خلع و لبس نباشد و اکثراً هم چنین است و بصورت لبس بعد از لبس است. بدین صورت که جوهر در حالیکه صورتی دارد صورت دیگر را می‌پذیرد، و علی‌التوالی صورتهائی را می‌پذیرد، نه به نحو منفصل. یعنی این پذیرفتن صورت به نحو حرکت است، مراتب (نوع) واحدی را

طی می‌کند و اشتداد پیدا می‌کند تا آن مراتب را ببیند. تا اینجا بیانات بوعلی در این زمینه توضیح داده شد. از اینجا شیخ وارد اصل مطلب می‌شود. اصل مدعا اینست که آیا سلسله علل قابلی می‌تواند غیر متناهی باشد؟ بوعلی می‌گوید در آنجا که جوهر و صورت عوض نمی‌شود و همان صورت اول باقی است، مثل تبدیل صبی به رجل، در اینجا شک نداریم که علل مادی نمی‌تواند غیرمتناهی باشد. توجه داشته باشیم که اینجا را با علل فاعلی اشتباه نکنیم.

معانی ماده در فلسفه

در باب علت مادی و ماده گاهی دو اصطلاح داریم که این دو اصطلاح در کلمات امثال شیخ هم آمده است:

۱. ماده به معنی حامل استعداد شیء: گاهی اصطلاح ماده به معنی حامل استعداد شیء است. مثلاً دانه گندم ماده بوته گندم است. بدین معنا که دانه گندم حامل استعداد گندم است.

۲. ماده به معنی حامل صورت شیء: گاهی نیز چیزی را ماده چیز دیگر می‌نامیم بدین معنا که حامل صورت او است، نه حامل استعداد او. مثلاً بدن یک انسانی را که الان وجود دارد ماده نفس او می‌خوانیم، نه به این معنا که حامل استعداد نفس است، بلکه حامل فعلیت نفس است. البته هر چیزی که حامل استعداد است همان است، که بعد حامل صورت می‌شود. وقتی که می‌گوئیم دانه گندم حامل استعداد بوته گندم است، یا نطفه حامل استعداد انسان است، در واقع نطفه هم اکنون ماده‌ای دارد و صورتی. وقتی صورت نطفه زایل شود، همان ماده‌ای که در نطفه است بعدها صورت انسانی را می‌پذیرد.

وقتی که می‌پرسیم آیا ماده می‌تواند غیرمتناهی باشد، منظور کدام معنی است؟ آیا منظور این است که اگر یک شیء داشته باشیم مرکب از ماده و صورت، همین الان ماده این شیء می‌تواند مرکب باشد از ماده و صورتی و این ماده هم مرکب باشد از ماده و صورتی (الی غیرالنهاییه؟) شیخ می‌گوید در اینجا اگر تا صد واسطه هم پیش بروی مانعی ندارد ولی در آخر باید به ماده‌ای بررسی که ماده محض می‌باشد، نه مجموع ماده و صورت. ماده محض یعنی حقیقتی که جز قابلیت و قوه و استعداد

چیزی ندارد."

بجوهر ذا محض قوه الصور جسمیه حدالهیولی مشتھر" (۱)

بینید، ما الان سراغ بدن انسان می‌رویم و می‌گوئیم این بدن ماده است برای نفس ناطقه خود این بدن هم مرکب از ماده و صورتی است. یعنی این بدن که حامل نفس ناطقه است خودش مجموع ماده و صورتی است: صورت حیوانی و ماده نباتی. چون هم خصلت نبات در این است و هم خصلت حیوان. سراغ جنبه نباتی انسان می‌رویم. آن نیز مجموعی از ماده و صورت است. ماده‌اش همان خصلت معدنی است، که این خصلت معدنی یعنی ترکیبات جمادی نیز در انسان است. اگر سراغ معدن برویم آن نیز خودش مجموع ماده و صورتی است. جسم مطلق در آنجا وجود دارد و یک صورت معدنی. حال اگر از جسم مطلق پائینتر برویم باز هم به عقیده اینها ماده و صورت دارد، صورت آن صورت جسمیت است که در زیر این صورت حقیقتی است که جز ماده بودن هیچ هویتی ندارد و آن اسمش هیولای اولی است. اینست که ماده‌ها و صورتها الان منتهی می‌شوند به ماده‌ای که آن دیگر یک ماده محض است.

ماده در اصطلاح فیزیک

[به این نکته نیز باید توجه کرد] که ماده در اصطلاح فلسفه با ماده در اصطلاح طبیعیات و فیزیک فرق می‌کند. ماده در اصطلاح فیزیک مجموع ماده و صورت است در اصطلاح فلسفه. زیرا ماده در اصطلاح فیزیک آن چیزی است که جرم داشته باشد، ابعاد داشته باشد. ولی از نظر فلاسفه هر چیزی که جرم و بعد دارد خود تحلیل می‌شود به صورتی که همان جرم بودن و امتداد داشتن است و اسمش صورت جسمیت است، او ماده‌ای که همان هیولای اولی است. یعنی این صورت جسمیت بر حقیقتی عارض شده که آن حقیقت امکان ندارد که تنها بتواند موجود باشد، همیشه در ضمن یک صورت موجود است، محال است که آن حقیقت حس شود و محال است که آن حقیقت لمس گردد. با قوه استدلال می‌توان وجود او را کشف کرد. بنابراین ماده فلسفی قابل لمس و حس نمی‌باشد، چیزی است که فقط برهان وجودش را کشف

پاورقی:

۱- شرح منظومه حاجی سبزواری (ره). المقصدالرابع، الفریده الاولی، غررفی تعریف الهیولی

می‌کند، بدون آنکه ما بتوانیم آن را مجزا از صورت حس کنیم. اصلاً خود آن مجزا از صورت نمی‌تواند وجود داشته باشد تا بتوان آن را مجزا حس کرد. آیا مثلاً می‌توانیم در لابراتوار به آن هیولای فلسفی برسیم؟ چنین چیزی محال است.

تشابه ماده اولی با حرف

شاید این مثال را در اینجا ذکر کرده‌ام که ما الان دارای حروف صوتی هستیم که با آن تلفظ می‌کنیم، حرف " الف "، " باء "، " تاء "، الی آخر. هر وقت می‌خواهیم مثلاً حرف " باء " را تلفظ کنیم با یکی از صداهای مختلف تلفظ می‌کنیم " ب " یا " ب " یا " ب " یا " بو " یا " بی " یا " با " و یا " ب ". حتی صداهائی در وسط این صداها هم داریم. مثلاً در لهجه‌های مختلف ایران اگر نگاه کنیم

می‌بینیم که تلفظ صوتها همه یک جور نیست. مثلاً فرض کنید در خراسان " ب " را خیلی خشن‌تر تلفظ می‌کنند ولی بعضی از اقوام دیگر خیلی نرم‌تر
////////////////////////////////////

////////////////////
حقیقتی جز استعداد محض بودن و قوه محض بودن و امکان محض بودن ندارد. او است که این صورتهای را دارد، او آن بت عیاری است که هر روز به شکلی درمی آید، گاهی به این شکل، گاهی به آن شکل و گاهی به شکل دیگر.

و لهذا آنچه که امروز تحت عنوان تبدیل ماده به انرژی (و بالعکس) مطرح است، از نظر فیلسوف (نشان دهنده اینست که حقیقتی وجود دارد که استعداد ماده بودن و یا انرژی شدن را دارد). آیا می شود که این ماده (در اصطلاح فیزیک) معدوم شود و بعد انرژی پیدا شود بدون اینکه هیچ ارتباطی با گذشته داشته باشد؟ یا اینکه می گوئید او است که تبدیل به این شد؟ (اگر چنین است) پس باید یک حالت بسیط تر از حالت ماده بودن و انرژی بودن وجود داشته باشد، که آن حالت بسیط تر وقتی این شکل را می گیرد اسمش را ماده (در اصطلاح فیزیک) می گذارند و چون آن شکل را بگیرد اسمش را انرژی می گذارند. پس ماده و انرژی دو صورت برای ماده ای بسیط تر هستند. فیلسوف نمی گوید که آن دیگر ماده محض است، می گوید آخر کار باید به ماده محض برسیم.

بنابراین در بحث تناهی علل مادی، این علل را با آنچه که اکنون در فلسفه اروپائی مطرح است اشتباه نکنید. این علل مادی در فلسفه اروپائی همان علل زمانی است. مثلاً بگوئیم علت مادی این میوه درخت است و علت مادی درخت هسته است و علت هسته هم چیز دیگر (تا اینکه منتهی شویم) به تناهی علل، که در این صورت باید برسیم به درختی که آن درخت از هسته نیامده یا هسته ای که آن هسته از درخت نیامده باشد. مثل تخم مرغ و مرغ که مرغ از تخم بوجود می آید و تخم از مرغ، بعد بگوئیم که مرغ ماده ای دارد بنام تخم مرغ و

این تخم مرغ هم ماده‌ای دارد که مرغ دیگر است، و این باید متناهی باشد. نه، این محل بحث فلاسفه نیست. شیخ از اول عنوان می‌کند که بعدیت محض از محل بحث ما خارج است. حرف فلاسفه اینست که این شیء که الان ماده و صورتی دارد، ممکن است که ماده او هم مرکب از ماده و صورتی باشد و ماده اینهم مرکب از ماده و صورتی باشد و به همین ترتیب پیش برود. اگر هزار ترکیب هم اینجا وجود داشته باشد و در طول یکدیگر پیش برود، در نهایت امر باید به ماده محضی برسد که آن ماده محض هیچ صورتی ندارد. بحث تناهی علل مادی از نظر فلاسفه متوجه چنین حرفی است. بیان اینها را نباید با حرف آنها اشتباه کرد و بگوئیم که آنها چنین حرفی را می‌خواهند بزنند. نه، آنها منظورشان این نیست.

شیخ می‌گوید در مورد صبی و رجل مطلب روشن است. معلوم است که صبی صورتی دارد و ماده‌ای، ماده‌اش هم صورتی و ماده‌ای دارد، ولی الان در آن واحد صورتهای غیرمتناهی و مواد غیرمتناهی وجود ندارد. در این مورد بحثی نیست.

سراغ نوع دوم که تبدیل آب به هوا بود می‌آئیم. ممکن است که کسی بگوید اینجا چنین نیست، زیرا اینجا نظیر مرغ و تخم مرغ می‌شود. این آب اول هوا بوده، یعنی ماده آن قبلاً صورت آب داشته، قبل از آن آب هم هوا بوده و قبل از هوا هم آب بوده، اینجا چه می‌گوئید؟ جواب می‌دهیم این ماده‌ای که شما گفتید ماده شخصی می‌شود. این اشتباه است که بگوئید این هوا اول آب بوده است. نه، آبی بودن ماده هوا معدوم شد، این ماده‌ای است که ضمن آب هم بود، به صورت آن کار نداریم، ما فقط به همین ماده نگاه می‌کنیم که ببینیم این ماده آیا ماده‌ای هم دارد یا نه، و باز ماده آن هم آیا ماده‌ای دارد یا نه. ما نباید دنبال این برویم که این آب از یک هوا پیدا شده و آن هوا از یک آب دیگر، و آن آب از هوای دیگر. امور شخصی به این معنا، و این صورتهائی که متبادر می‌شوند هیچکدام علت یکدیگر نیستند. همان ماده فقط علت مادی است و آن هم متناهی می‌باشد.

اینها مطالب این فصل است تا اول فصل بعد که در آینده فصل بعد را شروع می‌کنیم.

فصل دوم ایرادهای وارده بر بحث تناهی علل و حل آنها

تعبیر " کون شیء من شیء "

مقدمه

بحث ما اساساً درباره تناهی علل و از جمله تناهی علل مادی است. فصل پیش درباره تنقیح محل بحث بود. (روشن شد) که اگر ما می‌گوئیم علل مادی متناهی است مقصود چیست، برای اینکه با موارد دیگر اشتباه نشود. آنگاه شیخ به پیروی از ارسطو علت مادی را با چنین تعبیری بیان کرد: " کون شیء من شیء ". علت مادی را به شیئی تعبیر کردند که یکتون منه شیء. لهذا بعد از این تعبیر این بحث را پیش گرفتند که این تعبیر به چند مورد اطلاق می‌شود:

گاهی وقتها در موردی اطلاق می‌شود که بین شیء اول و شیء متکون منه فقط رابطه بعدیت برقرار است. گفتیم که این مورد از محل کلام ما خارج است. (موارد دیگری نیز بیان کرد که در مباحث گذشته مطرح شد). پس آن فصل برای تقریر و تنقیح محل نزاع بود. اینجا فصلی دارد که تقریباً فصل مفصلی هم می‌باشد و نیز تقریباً می‌توان گفت که از محل بحث اصلی که اثبات تناهی علل مادی است خارج می‌شود و وارد مطلب دیگری می‌گردد. به تناسب تعبیری که ارسطو در اینجا کرده است و به آن تعبیر ایرادهائی وارد شده است به این مطلب می‌پردازد که آیا می‌شود به آن ایرادها

جواب داد یا نه؟ پس این فصل در واقع مربوط به این است که ببینیم ارسطو در اینجا چه گفته است و چه ایرادهائی می‌شود بر بیان او گرفت و آیا به آن ایرادها می‌شود جواب داد یا نمی‌شود؟ پس این پرانتزی است در وسط مطلب و در واقع خروج از بحث تناهی علل است. شیخ می‌گوید که ما در اینجا ترجیح می‌دهیم که حرف خودمان را شبیه و در محاذات آنچه که ارسطو در مقاله سوم "الالف الصغری" آورده است بیاوریم.

گفته‌ایم که کتاب مابعدالطبیعه ارسطو، که بعدها به این نام معروف شده است و خود نامی بر این کتاب نگذاشته است، مشتمل بر مقالاتی است و هر مقاله تحت یکی از حروف هجائیه یونانی آمده است. مثلاً مقاله "ب" به تعبیر ما و "بتا" به تعبیر آنها، ظاهراً مجموع مقالات این کتاب چهارده مقاله بوده است. و چون مقالات این کتاب تحت عناوین حروف الفباء بوده است آن کتابش بنام کتاب الحروف هم معروف است. یعنی مابعدالطبیعه ارسطو را کتاب الحروف هم می‌گویند. کما اینکه فارابی هم کتاب الحروفی دارد که اخیراً چاپ شده است. فارابی هم مقالات مابعدالطبیعه خودش را با عناوین حروف الفباء آورده است: مقاله الالف، مقاله الباء...

ارسطو در این کتاب خودش دو مقاله الالف دارد: الالف الصغری والالف الکبری. در همان مقاله الالف الصغری است که این بحث تناهی علل را طرح کرده است. و خیال می‌کنم اساساً این اصطلاح "تعلیم اول" هم مقصود همان مقاله الالف الصغری ارسطو باشد. این نظر از این عبارت شیخ یک خورده ظاهر می‌شود که می‌گوید: و نحن فقد آثرنا فی هذاالبیان أن نحاذی المذکور منه فی التعلیم الاول فی المقالة الموسومة بألف الصغری... بنابراین ارسطو در الالف الصغری مطلبی را گفته که بر آن مطلب ایرادهائی وارد شده و شیخ می‌خواهد آن ایرادها و شکوک را حل کند.

بیان ارسطو از تعبیر کون شیء من شیء

ارسطو در باب "کون شیء من شیء" تفسیری را بیان کرده که این تفسیر کامل و جامع نیست. و بر این تفسیر ایرادهائی وارد آمده است. ما مطلب او را با تعبیر و بیان خودمان می‌آوریم، اگر چه او به این شکل نگفته ولی مطلبش همین است. می‌گوید: (کون شیء من شیء) اما علی سبیل الاستحالة واما علی سبیل الاستکمال. «علی

سبیل الاستحالة» یعنی اینکه یک شیء که مجموعی از ماده و صورت است صورتش زایل شود و ضد آن صورت بر آن ماده حائل گردد. این را اصطلاحاً استحاله می‌گویند، یعنی از حالی به حالی درآمدن، از حالی به ضد آن حالت درآمدن، مثل آن تعبیری که قدمای ما داشتند و معتقد بودند که آب به هوا تبدیل می‌شود و هوا به آب. می‌گفتند که آب دارای ماده‌ای و صورتی است، در تبدیل آب به هوا صورت آب زایل می‌شود و بر ماده آب صورت هوایی عارض می‌گردد. برعکس آن نیز صادق است، هوا که دارای صورت هوایی است، این صورت را از دست می‌دهد و صورت آب یا صورت آتش یا صورتی دیگر عارض او می‌شود. پس منظور از اینکه " کون شیء من شیء " علی سبیل الاستحاله است اینست که یعنی علی سبیل زوال جزئی از شیء و حلول ضد آن جزء بر آن شیء.

نوع دیگری از " کون شیء من شیء " را که ارسطو گفته علی سبیل الاستکمال است، نه علی سبیل الاستحاله. پیدا شدن چیزی از چیزی به معنای پیدا شدن کمالی برای او، نه به معنای اینکه چیزی از متکون منه زایل شود تا چیز دیگر پیدا گردد. در اینجا بدون اینکه چیزی زایل شود آن چیز دیگر پیدا شده است. مثل کون الرجل من الصبی، می‌گوئیم: " یصیرالماء هواء " و نیز می‌گوئیم: " یصیرالصبی رجلا ". جمله یصیرالماء هواء به این معنا است که یزول عنه المائیة و يعرضه الهوائیة. اما جمله یصیرالصبی رجلا به این معنا نیست که یزول عنه شیء ليعرضه الرجلیة، بل یزول عنه النقص والعدم، چیزی که از او زایل می‌شود همان نقص و عدم است، و در واقع هیچ امر وجودی از او زایل نمی‌شود. این را می‌گوئیم " کون شیء من شیء علی سبیل الاستکمال ". و اولی را می‌گوئیم " کون شیء من شیء علی سبیل الاستحالة ". این بیان ارسطو است.

ایرادهای وارده بر بیان ارسطو

بر این بیان ایرادهائی گرفته‌اند، از جمله:

ایراد اول

اولا گفته‌اند که این تقسیم مستوفی نیست و همه اقسام را ذکر نکرده است. چطور؟ برای اینکه آن قسمی که علی سبیل الاستکمال است خودش بر دو قسم است

که ارسطو فقط یک قسمش را ذکر کرده است.

آن قسمی که علی سبیل الاستحاله بود بدین صورت بود که چیزی از متکون منه زایل شود و چیز دیگر بر آن عارض گردد، مثل یصیرالماء هواء. ولی گفتیم که در استکمال چیزی زایل نمی‌شود که این خود بر دو قسم است: گاهی وقتها علی سبیل الدفعی است و گاهی علی سبیل الحركة. بنابراین همیشه یک جور نیست. ارسطو وقتی علی سبیل الاستکمال را بیان می‌کند همان صورت حرکت را بیان می‌کند، یعنی صورتی که شیء متکون منه تدریجا به شیء کائن تبدیل می‌شود. پس او استکمال تدریجی را بیان کرده است، یعنی استکمالی که از طریق حرکت است ولو اینکه این حرکت در اعراض رخ دهد. یصیرالصبی رجلا تدریجا، یستمکل برجولیه تدریجا ای آنا فانا. به عقیده ارسطو و شیخ جوهر به هر حال ثابت است، تغییرات کمی و کیفی که در صبی پیدا شد در نهایت امر اسمش رجولیت می‌شود. صبی جوهری است که در او یک سلسله تغییرات کمی و کیفی پیدا می‌شود و رجل می‌گردد. این تغییرات همه تدریجی و علی سبیل الحركة است. ما یک سلسله تغییرات دفعی هم داریم که استکمال هست ولی تغییر تدریجی نیست، بلکه تغییر دفعی است. مثل کون العالم من الجاهل، تبدیل شدن جاهل به عالم. در اینجا حرکتی در کار نیست که تدریجا جاهل خود به خود تبدیل به عالم شود، همانطور که صبی رجل می‌شد. (ممکن است) که مثلا در یک وقت در اثر تعلم یا تفکر شخص عالم شود. بنابراین بیان ارسطو شامل استکمالات دفعی نیست. علاوه بر این استکمالات تدریجی هم که ارسطو آن را بیان کرده خود بر دو قسم است که بیان ارسطو فقط شامل یک قسم آن است، و قسم دیگر را شامل نمی‌شود. پس این یک ایراد که بر حرف ارسطو وارد شده، که ارسطو استیفای اقسام را نکرده است.

سؤال: در استکمال دفعی ماده‌ای نیست که استکمال شود.

استاد: فرق نمی‌کند دفعی و غیردفعی.

-: اینکه شما می‌فرمائید جاهل عالم می‌شود در اینجا ماده‌ای نیست که

استکمال صورت گیرد. اگر ماده باشد حرکت هم حتما در آن هست. استاد: نه، ارسطو و ابوعلی و امثال اینها تبدیل آب به هوا و مانند این را هم دفعی می‌دانند. به عقیده اینها در این مورد آنا صورت مائیت زایل می‌شود و صورت هوائیت حادث می‌شود. اینها قائل به کون و فساد هستند. اینها فقط درباب بعضی از اعراض قائل به حرکت هستند، ولی تغییرات جوهری را دفعی می‌دانند که از طریق کون و فساد صورت می‌گیرد.

ایراد دوم

ثانیا، از بیان ارسطو پیدا است که هر جا " کون شیء من شیء " بود ولی با زوال صورتی و کسب صورت دیگر همراه نبود، این استکمال است. یعنی ما از بیان ارسطو اینجور می‌فهمیم که تغییر دوگونه بیشتر نیست: یا استحاله است و استکمال نیست و یا استکمال است و استحاله نیست. گفتیم که استحاله یعنی زوال صورتی و بروز صورتی دیگر. معلوم است که اگر چیزی زایل شود و چیز دیگری پیدا شود این استکمال نیست، زیرا استکمال آن است که شیء آنچه را که داشته است داشته باشد. مع شیء زائد. ولی اینجا چیزی از او گرفته می‌شود و چیز دیگر داده می‌شود. پس آنجا که استحاله است استکمال نیست، و آنجا که استکمال است قهرا دیگر استحاله‌ای نیست. ایراد گرفته می‌شود که ممکن است موردی باشد که نه استحاله باشد و نه استکمال. یعنی تبدلی باشد که در عین اینکه چیزی از متکون منه زایل نشده کمالی هم برایش پیدا نشده است، در عین حال " کون شیء من شیء " هم باشد. مثل مواردی که جهل مرکب برای شخص پیدا می‌شود. اگر انسان به جهل بسیط نسبت به چیزی جاهل باشد، روشن است که چیزی را نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند، فاقد کمالی است و خودش هم می‌داند. اگر این شخص بعد علم پیدا کند و اعتقاد جازم پیدا کند که مثلا مطلب از این قرار است ولی این قطعش خطا و اشتباه باشد (دچار جهل مرکب شده است). هیأت قدیم را در نظر بگیرید: یک دانش آموز ابتدائی نمی‌دانست که وضع آسمانها چگونه است. بعد می‌آمد و تحصیل علم هیأت می‌کرد. در این علم به او می‌آموختند که طبقات زمین و طبقات هوا چگونه است، قسمت اعظم خاک را آب احاطه کرده و در آنجا هیچ خاکی وجود ندارد. محیط بر

خشکی هوا است و بر هوا قشر دیگری محیط است که آن قشر ناری است. برقش ناری نیز کره فلک احاطه پیدا کرده و این کره از جنس مواد این زمین نیست، نه آب است نه خاک نه آتش و نه هوا، اصلاً شباهتی با اینها ندارد، او یک ماده جداگانه دارد، آن جسمی است که بر همه اینها محیط است. بر آن فلک نیز فلک دیگری احاطه دارد و بر آن نیز فلک دیگر تا به نه فلک می‌رسد. این افلاک مانند پوست پیاز بر یکدیگر احاطه پیدا کرده‌اند. آن دانشجو اینها را می‌آموخت و با اعتقاد راسخ به آن علم پیدا می‌کرد. اینجا " کون شیء من شیء " هست، یعنی کون العالم من الجاهل، قبلاً جاهل بوده و حالا عالم شده. اما این علمش در عین اینکه علم است به این معنا که قطع و جزم است و شکی در آن ندارد، در عین حال جهل مرکب است. این اعتقاد، دانستن نیست، یک سلسله خطاهائی است که در ذهنش آمده است و اشتباهاتی است که برای او پیدا شده است. نمی‌توانیم بگوئیم " کون شیء من شیء " نیست، اگر نباشد باید حالش هیچ فرقی نکند، در حالی که فرق کرده و از نظر خودش عالم کاملی شده. می‌شود گفت که مثلاً بطلمیوس عالم نبوده؟ عالم بوده، در عین حال ما نمی‌توانیم. علمی را که صددرصد خطا بوده کمال بدانیم. بنابراین ارسطو این قسم را ذکر نکرده و فقط یک قسم آن را ذکر کرده است.

ایراد سوم

ثالثاً ایراد دیگری که بر بیان ارسطو در اینجا هست اینست که ارسطو در باب استحاله چنین گفت که موردی که علی سبیل الاستکمال نیست حتماً علی سبیل الاستحاله است، یعنی حتماً زوال یک شیء و عروض شیء دیگر می‌باشد. در حالیکه ما یک قسم دیگر داریم که نه می‌توانیم بگوئیم علی سبیل الاستکمال است و نه علی سبیل الاستحاله، آن شق دیگری است و داخل در هیچ یک از این دو مورد نیست و در عین حال " کون شیء من شیء " است.

ببینید، گفتیم که استحاله وقتی است که عنصری به عنصر دیگر که در عرض او است تبدیل شود یعنی صورت آن عنصر اول زایل شود و صورت عنصر دوم پیدا گردد. احیاناً در باب مرکبات هم شاید بگویند که وقتی مرکبی تبدیل به مرکب دیگری که در عرض او است می‌شود، صورت مرکب اول زایل می‌شود و صورت مرکب دوم پیدا می‌شود. اما مطلب دیگری هم در طبیعیات قدیم است که از ترکیب عناصر ابتدائی مرکبات حاصل

می‌شوند. حال، وقتی که مرکبی از ترکیب عناصر پیدا می‌شود چه حالتی رخ می‌دهد؟ آیا استحاله است؟ آیا استکمال است؟ و یا شق‌سومی؟ فرض کنید که به همان حساب قدما آب و خاک و هوا و آتش در یک جا جمع شوند و به قول قدما طلا درست شود، آهن درست شود، ماده گیاهی درست شود. در این مرکبی که ما الان داریم، مثلاً درختی که الان داریم از عناصر مختلفی تشکیل شده، عناصر مختلفی ترکیب شده‌اند تا این درخت به وجود آمده است. سؤال این است که این عناصر الان در چه حالی هستند؟ آیا این عناصر در عین حفظ صورت خود صورت جدیدی را پذیرفته‌اند؟ آیا صورت فوق صورت به خود گرفته‌اند؟ آیا در این درخت هم صورت آبی و صورت هوایی و صورت آتشی و صورت خاکی وجود دارد و هم یک صورت درخت که همان نفس نامیه درخت است بر این صورتهای عارض شده است و آن صورتهای به حال خود باقی هستند؟

[یک فرض این است که صورت آن عناصر باقی است].

فرض دیگر این است که در هنگام ترکیب آن صورتهای زایل می‌شوند و الان دیگر نه آبی وجود دارد و نه خاکی و نه آتشی و نه هوایی، صورتهای عنصری و طبیعت‌های عنصری زایل شده و صورت مرکب به جای آنها نشسته است. بنابر فرض دوم ماده عناصر در بدن ما وجود دارد نه خود عناصر. خود عناصر، یعنی صورت و طبیعت عناصر و آنکه منشأ اثر در عناصر است زایل شده و به جای آن یک صورت جدید آمده است. کدام یک از این دو نظریه [صحیح] است؟

قدر مسلم اینست که می‌گویند (بر اثر این ترکیب) مزاج پیدا می‌شود، در حصول مزاج کسی تردید ندارد. مزاج یعنی چه؟ یعنی وقتی عناصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند، در یکدیگر تأثیر می‌کنند و از همدیگر متأثر می‌شوند، این مقداری از اثر خودش را به او می‌دهد و او مقداری از اثر خودش را به این می‌دهد، در نتیجه نوعی تعادل و توسط برقرار می‌شود. فلان عنصر دارای طبیعت حار است، عنصر دیگر طبیعت بارد دارد. در هنگام ترکیب عنصر بارد از برودت خودش به او می‌دهد و او را متبرّد می‌کند و حار هم بارد را متفخن می‌کند. در نتیجه مثل دو آب گرم و سردی که چون به همدیگر برسند این از حرارتش به او می‌دهد و آن از برودتش به این می‌دهد و آب ولرم بوجود می‌آید. عناصر نیز وقتی با یکدیگر ترکیب شوند یک مزاج متوسط بوجود می‌آید. در این شک ندارند. اصلاً مزاج به معنای کیفیت متوسط

حاصل از ترکیب عناصر با یکدیگر است. ولی سخن در این است که آنجا که این مزاج و کیفیت متوسط بوجود می‌آید، آیا عناصر صورت خودشان را از دست می‌دهند یا صورت خودشان را حفظ می‌کنند؟ کدامیک از اینها است؟

اختلاف نظر بوعلی و ملاصدرا در ترکیب عناصر

اتفاقا این از مسائلی است که میان بوعلی و ملاصدرا هم اختلاف است. بوعلی معتقد است که عناصر صورت اولی خودشان را از دست نمی‌دهند، در اینجا هم بدان اشاره می‌کند. بوعلی می‌گوید دلیل مطلب این است که بعد از اینکه ترکیب از بین رفت می‌بینیم که عناصر به حالت اولیه برمی‌گردند. اگر همین درخت را ببرند کم کم تفسد پیدا می‌شود، هوا برمی‌گردد و هوا می‌شود، آب برمی‌گردد و آب می‌شود، آتش و خاک هم برمی‌گردند و آتش و خاک می‌شوند، هر کدام سر جای خودشان برمی‌گردند. به همین جهت است که مجموع مواد عالم هیچوقت کم و زیاد نمی‌شود. برای اینکه مثلا مقداری از خاک اکنون به مرکباتی که در عالم هستند تبدیل شده، وقتی که آن مرکبات از بین بروند دوباره این خاک به جای خود برمی‌گردد. هوا و آب و آتش نیز چنین است. اما ملاصدرا معتقد است که با آمدن مرکب صورت عناصر از بین می‌رود. ولی این فرض شیخ روی نظر خودش است که ارسطو هم ظاهرا چنین نظری داشته است.

پس، [ببینیم این ترکیبی که در آن صورت عناصر باقی است] استحاله است یا استکمال؟ اینجا که عناصر ترکیب می‌شوند و از ترکیب آنها یک مرکب بوجود می‌آید استکمال صورت نگرفته است. زیرا یک چیز نیست که مستکمل شده باشد، چند چیز آمده‌اند و جمع شده‌اند و از مجموع آنها یک چیز بوجود آمده است، نه اینکه یک شیء موجود کمالی پیدا کرده باشد. استحاله هم نیست. زیرا اگر بگوئیم استحاله است باید قائل شویم که صور عناصر زایل شده است، ولی گفتیم که بوعلی عقیده دارد که در این ترکیبات صور عناصر زایل نمی‌شود. بنابراین تقسیم ارسطو از " کون شیء من شیء " شامل " کون المركب من العناصر " نشده است. اینهم باز ایراد دیگری است که بر بیان ارسطو گرفته شده است. معلوم می‌شود که این ایرادها را قبلا دیگران بر ارسطو گرفته‌اند که بوعلی آنها را نقل می‌کند و به این ایرادها جواب می‌دهد.

ایراد چهارم

رابعا، این ایراد نیز مطرح است که ارسطو آمده و درباب علت مادی تعبیر " کون شیء من شیء " را آورده است. کلمه ماده یا موضوع را نیاورده، بلکه تعبیر " کون شیء من شیء " را آورده که تعبیر ناقصی است. این تعبیر در جائی درست است که ما شیئی داشته باشیم با یک اسم خاص که از آن شیء دیگری با اسم دیگری پیدا شود، با یک تغییر حالتی شیء دیگر با اسم دیگر پیدا شود. ولی ما مواردی داریم که اساسا " کون شیء من شیء " نیست و در عین حال مسأله علیت مادی در آنجا صادق است. یعنی ماده صورتی را قبول کرده، اما " کون شیء من شیء " نیست. چون معنای این تعبیر، کون شیء من شیء آخر است. و این تعبیر در جائی درست و صادق است که آن شیء اول نامی داشته باشد که با پیدایش شیء دوم نامش زایل گردد. مثل " کون الرجل من الصبی ". صبی بودن صبی متقوم به این است که اصلا رجل نباشد، بعد که صبی تبدیل به رجل می شود، با اینکه گفتیم از حقیقت صبی چیزی زایل نمی شود ولی اسم صبی عوض می شود. این مورد است که می گوئیم " کون شیء من شیء " اما در بعضی موارد هست که حقیقت استکمال وجود دارد ولی اسم عوض نمی شود. مثلا اگر بجای " کون الرجل من الصبی " بگوئیم " کون الرجل من الانسان " یا بگوئیم " کون الصبی من الانسان "، معنایش این نیست که بعد از صبی شدن یا رجل شدن انسانیتش زایل شده باشد. بنابراین تعبیر شما در اینجا ناقص است و شامل این قسمت نمی شود.

شرح و توضیح متن

فصل فی شکوک تلزم ما قیل و حلها

این فصل در شکوکی است که لازمه حرفهای گذشته ما است. حرفهای گذشته شیخ راجع به " کون شیء من شیء " بود.

و نحن فقد آثرنا فی هذا البیان أن نحاذی المذكور منه فی التعلیم الاول (۱)

پاورقی:

۱ - فی التعلیم الاول غلط است، [در نسخه ای دیگر فی تعلیم الاول است].

فی المقالة الموسومة بألف الصغرى، ثم على هذا الموضوع شكوك يجب أن نوردها ثم نتجرد لحلها.

شیخ می گوید ما این بیان را به محاذات با آنچه در تعلیم اول آمده بود اختیار کردیم، و لهذا ایرادهائی که بر تعلیم اول وارد شده ممکن است بر ما هم وارد شود، پس در مقام حل آنها برمی آئیم:

فمن ذلك، أن لقائل أن يقول: ان المعلم الاول لم يستوف القسمه في كون الشيء من شيء آخر، لانه ذكر ذلك على وجهين:

أحدهما، كون الشيء عن آخر يضاذه، و بالجمله الكون الذى على سبيل الاستحالة.

والثانى، كون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه (١) والذى فى طريق الكون (٢).

[ممکن است گفته شود که معلم اول تقسیم را مستوفی ذکر نکرده]، زیرا آن را بر دو وجه ذکر کرده و همه شقوق را بیان نکرده است. آن دو وجه همان استحاله و استکمال است؛ یعنی یکی این است که شیئی از شیء دیگری که ضد خودش است پیدا شود، که باید صورت ضد زایل شود تا صورت ضد دیگر بیاید. زیرا در حالی که آن ضد هست این ضد پیدا نمی شود. این را اصطلاحاً استحاله می گویند، کون و فساد هم گفته می شود.

وجه دوم اینست که استکمال باشد، و علاوه بر این که استکمال است باید متکون منه به سوی کائن حرکت کند، یعنی تغییر تدریجی باشد و به نحو حرکت.

و هذا غير مستوف للقسمه، لان كل ما يكون عن الشيء يكون أولاً على وجهين، و هو أنه لا يخلو: اما أن يكون الاول المكون منه هو على وجود ذاته لم يبطل منه شيء، ولم يفسد الا معنى الاستعداد أو ما يتعلق به. واما يكون الاول انما أمكن أن يكون منه الثانى بزوال شيء من الاول (٣).

پاورقی:

١ - عن المتحرك اليه يعنى عن الشيء المتحرك اليه.

٢ - الذى فى طريق الكون، يعنى و عن الذى فى سبيل الكون، چون در راه بودن خود مفهوم حرکت را می رساند.

٣ - بنظر می رسد که این عبارت باید به این صورت باشد: و أما أن يكون الاول يكون منه الثانى بزوال شيء من الاول.

دو قسم بیشتر گفته نشده، ما غیر از اینها هم اقسامی داریم. قسم اول خود دو قسم است:

و القسم الاول لا يخلو: أن يكون عنه الشيء، وقد كان مستعدا فقط، فخرج الى الفعل دفعه في غير سلوك. أو يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصله كان فيها بين الاستعداد والصرف و بين الاستكمال الصرف. فيكون الكائن في القسم الاول ينسب أنه كان عن حاله واحده، كقولنا: كان عن الجاهل بأمر كذا عالم.

قسم اول باز خود دو قسم می شود: یا این است که هیچ فسادى رخ نمی دهد و جز استعداد چیزی نیست و خروج به سوى فعل دفعی است و از طریق حرکت و سلوك نیست. یا اینکه استكمال با حرکت متصل انجام می گیرد. پس استكمال هم دو قسم است: یا استكمال دفعی است و یا تدریجی است. و حال آنکه در کلمات ارسطو فقط استكمال تدریجی آمده بود، زیرا تعبیر ارسطو چنین بود، کون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه.

بنابراین کائن - در مقابل متکون منه - در استكمال دفعی، یعنی قسم اول از قسم اول، مانند عالم شدن جاهل نسبت به فلان امر.

الكائن في القسم الثاني ينتسب أنه كان تاره عن حاله سالكا، كقولنا كان من الصبي رجل، و تاره عن حاله مستعدا فقط كقولنا: كان من المنى رجل، فان اسم الصبي هو للمستعد أن يستكمل رجلا، و هو في السلوك، و اسم المنى للمستعد أن يكون انسانا لا بشرط أن يكون في السلوك.

الكائن قسم دوم از قسم اول، یعنی استكمال تدریجی، خود به دو گونه است: یا مانند رجل شدن صبی است که علاوه بر استعداد رجولیت به سوى آن هم روان است. یا مانند رجل شدن منی است که فقط استعداد رجل شدن را دارد ولی از جهت

سلوک لا بشرط است.]

عرض کردیم که استکمال نیز خود بر دو نوع است. شیخ می‌بیند که ارسطو یک نوعش را گفته که همان استکمال تدریجی است، و استکمال دفعی را نگفته است. گفتیم که استکمال تدریجی هم دو نوع است، که ارسطو فقط یک نوع این را هم ذکر کرده است. در استکمال تدریجی یک وقت هست که شیء در حال سلوک است و اصلاً آن متکون منه اسم است برای شیء در حالی که به سوی کمال می‌رود. ولی گاهی وقتها در عین حال که متکون منه به سوی کائن سلوک می‌کند. اما این سلوک لازمه ذاتی متکون منه نیست. مثلاً یک وقت می‌گوئید "کان من الصبی رجل" و یک وقت می‌گوئید "کان من المنی رجل" در هر دو استکمال هست، و هر دو هم استکمال تدریجی است. ولی استکمال تدریجی در صبی با استکمال تدریجی در منی فرق دارد. صبی اسم است از برای شیء در حال سلوک. صبی را از آن جهت صبی می‌گویند که یعنی موجود در حال بزرگ شدن. اما منی به عقیده اینها فی حد ذاته موجودی جامد است نه یک موجود نامی. صبی فی حد ذاته یک موجود نامی است که در حال بزرگ شدن است. ولی منی یک موجود جامدی است که اگر شرایط خارجی اقتضا بکند تبدیل به رجل می‌شود و الا خودش در حال سلوک نیست. این قسم را هم ارسطو نگفته است.

فقد ترک المعلم الاول من الاقسام ماکان استکمالاً، و کان الکون منه غیر منسوب الی الحركة نحو الاستکمال.

ایراد دیگر:

و ایضا فانه لیس کل خروج عن استعداد صرف الی فعل استکمالاً، فان النفس تعتقد الرأی الخطاء فیخرج الی الفعل فیه من القوه، و یکون لیس علی سبیل الاستکمال، ولا ایضا علی سبیل الاستحالة.

گفتند که ارسطو دو قسم را گفته است. استحاله و استکمال را. و حال آنکه قسم سوم هم داریم که نه استحاله است و نه استکمال. استحاله زوال صورت اول و

عروض صورت ثانی است. و استکمال به آنست که متکون منه کمالی برای او پیدا شود بدون اینکه چیزی از او زایل شود. نوع سومی داریم که " کون شیء من شیء " است و درعین حال نه زوال صورتی است و نه کمال، مثل همان جهل مرکب. پس منحصر به دو قسم نیست.

ایراد دیگر:

گفتیم که تکون عنصری از عنصر دیگر را استحاله می‌گویند، و آنجا که مرکبی به سوی کمال رود استکمال می‌نامند مثل رفتن صبی به سوی رجولیت یا رفتن منی به سوی رجولیت. و گفتیم که نوع دیگری داریم که نه استحاله است و نه استکمال، این وقتی است که چند عنصر جمع می‌شوند و بر یکدیگر تأثیر و تأثر می‌کنند و بعد مزاجی پیدا می‌شود، بعد از اینکه مزاج پیدا شد آمادگی برای پیدایش یک صورت مرکب حاصل می‌گردد که این مرکب جزء هیچ یک از دو قسم ذکر شده نیست. استحاله نیست زیرا صور عناصر زایل نشده‌اند. استکمال نیست زیرا که یک شیء نیست که به سوی کمال رفته باشد. چند شیء جمع شده‌اند و در یکدیگر اثر گذاشته‌اند و مزاجی پیدا شده و بعد آن صورت جدید عارض آن مزاج گردیده است، که می‌شود کون شیء من مزاج، بدون اینکه استحاله یا استکمال صادق باشد:

وايضا فان العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسده في صورها الذاتية على ما علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط، فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء و ذلك لان العناصر لا تفسد في أنواعها عند المزاج بل تستحيل، و لامن القسم الذي مثل له يكون الرجل من الصبي، لانه كان لا ينعكس، فلا يكون الصبي بفساد الرجل، و ههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عنه امتزج بعد فساد المزاج.

[کائنات از عناصر بوجود می‌آیند و عناصر استحاله می‌شوند] بدون اینکه صورت آنها فاسد و زایل شود و [مزاج حاصل از ترکیب] نبود و بعد پیدا شد نه اینکه ضد این مزاج بود و زایل شد و بعد این مزاج پیدا شد. [و این قسم مانند " کون الهواء

من الماء " نیست زیرا صورت عناصر زایل نشده] و مانند " کون الرجل من الصبی " هم نیست زیرا در این قسم متکون منه و کائن می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند و حال آنکه در کون الرجل من الصبی، رجل دیگر نمی‌تواند به صبی تبدیل گردد. در مثل مرکبات، مرکب تبدیل به عناصر می‌شود یعنی مرکب فاسد می‌شود و به عناصر برمی‌گردد، و باز عناصر می‌آیند و مرکب می‌شوند. (تبدیل عناصر به مرکب) از این جهت شبیه به استحاله است که مثل تبدیل هوا به آب به همدیگر برمی‌گردند و انعکاس پیدا می‌شود. از نظر دیگری هم از نوع استکمال است، چون در آنجائی که استحاله هست زوال شیء نیز می‌باشد ولی در اینجا زوال شیء نیست. پس شق سومی پیدا کردیم که نه داخل در این است، نه داخل در آن.

ایراد دیگر

و أيضا فانه انما تكلم لاعلى الموضوع بما هوالموضوع، بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشیء، و معلوم أن هذا لايقال لكل نسبة للمتكون الى موضوعه، فان لما كان من المستعدات التى يكون منها الشیء بالاستكمال لاسم له من جهة ما هو مستعد، ولا يلحقه تغير عن حالته التى له قبل الخروج الى الفعل.

تعبیر " کون شیء من شیء " را که ارسطو درباره علت مادی ذکر کرده تعبیر ناقص و مضیقی است. معنای " کون شیء من شیء " این است که اول متکون منه شیئی باشد با نام خاص، آنگاه متکون شود به شیئی دیگر با نام دیگر. شیئی دیگر که می‌آید آن اولی از بین می‌رود. حال آنکه در علل مادی لازم نیست که مطلب اینجور باشد. و اگر گفتیم یک شیء در اینجا عارض شد لازم نیست که بگوئیم آن نام اولی به کلی زایل شده است.

فلا يقال ان الشیء كان منه، فلا يقال كان من الانسان رجل، ولكن من الصبی، لان الصبی اسم له من جهة ما هو ناقص، ولانه لا يتم الاباستحالات ايضا فى طريق السلوك، فكأنه لما سمى كان له معنى يدل عليه لاسم يزول عنه عندالخروج الى الفعل، كأنه مالم يتوهم فيه زوال أمرما، كان له بسببه استحقاق الاءسم، لم يقل انه يكون منه شیء، فيعرض من هذا أن

تكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة و يعرض منه أن تكون النسبة الى الموضوع بالعرض لالذى بالذات، لان الصبى بماهو صبى لايحوز أن يصير رجلا، حتى يكون هو صبيا و رجلا، بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبى آخر الامر بمعنى بعد و يكون ايضا انما يتكلم على الموضوعات التى بالعرض.

یادآوری معانی علت مادی

بحث درباره تناهی علت بطور کلی بود، اعم از علت فاعلی و قابل و حتی صوری و غائی. بر امتناع لاتناهی بودن علت فاعلی برهان اقامه کردند که گذشت. نوبت به علت مادی رسید، آن را هم تعریف کردیم و گفتیم که مقصود از متناهی بودن علت مادی چیست و خود علت مادی به چه معنائی بکار می‌رود.

گفتیم علت مادی را دو جور تعریف می‌کنند که هر دو هم به یک اصل برمی‌گردد: گاهی وقتها علت مادی را به معنی حامل استعداد یک شیء به کار می‌برند، یعنی آن چیزی که قبل از اینکه آن شیء فعلیت پیدا کند استعداد آن شیء را حمل می‌کرده و مستعد شدن آن بوده است. ثابت شده که در عالم هیچ حادثی ابتدا به ساکن بوجود نمی‌آید. هر حادثی مسبوق است به ماده‌ای و مدتی، مسبوق است به حامل استعدادی. آن شیئی که استعداد وجود شیء دیگر را حمل می‌کند و آن شیء دیگر به موجب آن استعداد در آن محل پیدا می‌شود، آن را ماده می‌گویند.

گاهی وقتها هم کلمه ماده را به معنی قابل بیان می‌کنند، یعنی آن چیزی که فعلیت را قبول کرده و حامل فعلیت شده است. در واقع حامل قوه و حامل فعلیت هر دو یکی است، یعنی همان که در ابتدا حامل استعداد بود همان است که بعد حامل فعلیت

می‌شود. این به دو عنایت گفته شده است. در اینجا ما باید بیشتر به این جهت دوم توجه داشته باشیم. وقتی که می‌گویند تناهی علل مادی، منظور تناهی علل قابل است. یعنی اگر ما یک شیء داشته باشیم که وجودش را تحلیل کنیم به قابل و مقبولی، و به اصطلاح فلاسفه به ماده و صورتی، به چیزی که فعلیت را به خود پذیرفته و حالت پذیرفتگی به خود دارد و به چیزی که ملاک فعلیت شیء است، ممکن است آن قابل هم باز تحلیل شود به قابل و مقبول دیگری. یعنی در عین حال که آن قابل نسبت به این مقبول قابل است خودش تحلیل بشود به مجموعی از یک قابل و یک مقبول. ممکن است قابل آن قابل هم باز در مرتبه خودش مجموعه مرکبی باشد از یک قابل و مقبولی. البته دیگر اساساً فلسفه تعیین نمی‌کند که این سلسله چقدر می‌تواند باشد، ده مرتبه، بیست مرتبه، این کار فلسفه نیست. ولی فلسفه می‌گوید که سلسله این قابلها باید در نهایت امر به یک قابلی منتهی شود که آن فقط قابل باشد و مقبول نباشد. آن قابلی که فقط قابل است و دیگر مرکب از قوه و فعل نیست، آن صرف قوه محض است که فلاسفه اسم آن را هیولای اولی می‌گذارند. پس معنی تناهی علل قابلی در اصطلاح فلسفه اینست. نظیر آن اشتباهی که در تناهی علل فاعلی می‌شود و معادلات را علل فاعلی می‌شمارند، [نباید اینجا تکرار شود]. مدعا چنین مطلبی است و اثبات این مدعا خیلی آسان است که قبلاً هم اشاره‌ای به این مطلب شد.

یادآوری بیان ارسطو در کون شیء من شیء

ولی شیخ در اینجا از بحث خارج می‌شود، به مناسبت اینکه بحث داغی روی بیان ارسطو در این مورد بوده است. به بیان ارسطو ایرادهائی گرفته‌اند و شیخ می‌خواهد بگوید که بیان ارسطو را می‌شود به گونه‌ای توجیه کرد که ایراد وارد نباشد. آنگاه به نقل بیان ارسطو و ایرادهائی که مطرح شده می‌پردازد و در آخر به توجیه و تفسیر بیان برمی‌آید به شکلی که آن ایرادها هیچکدام وارد نباشد. در جلسه پیش اجمالاً گفتیم که ارسطو مطلب را در مقاله الالف صغری آورده است. در این مقاله وقتی که خواسته درباب علل قابلی بحث کند تعبیری داشته که ترجمه عربی آن " کون شیء من شیء " است، یعنی وجود چیزی از چیز دیگر. کلمه " من " در اصطلاح فلسفی خود در این عبارت اشاره به قابل دارد. پس " کون شیء من شیء "

یعنی پیدایش چیزی از یک ماده قابل. این " من " همیشه اشاره به علت قابل دارد، برخلاف کلمه " عن " که اشاره به علت فاعلی است. اگر گفتند " علّه عنّه " یعنی علت فاعلی و اگر گفتند " علّه منه " یعنی علت قابل. او تعبیرش این بوده که گفته " کون شیء من شیء علی قسمین " چیزی از چیزی بوجود بیاید، و به تعبیر ما چیزی از ماده‌ای بوجود بیاید، اینکه چیزی ماده برای چیز دیگر باشد بر دو قسم است: یکی به نحو استحاله و دیگری به نحو استکمال. البته این تعبیر از ارسطو نیست ولی بیانی که کرده است همین نتیجه را می‌دهد. اگر بخواهد به شکل استحاله باشد به این معنا است که ماده‌ای پذیرای یک صورت و فعلیت است، بعد صورت اول را رها می‌کند و صورت دیگر را به خود می‌گیرد. ما اسم این را استحاله می‌گذاریم. گفتیم که در طبیعات قدیم معتقد بودند که عناصر قابل تبدیل به یکدیگرند، البته عناصری که آنها می‌شناختند و عناصر می‌دانستند. مثلاً می‌گفتند که آب قابل تبدیل به هوا است و هوا هم قابل تبدیل به آب است. می‌گفتند که [درتبدیل آب به هوا] آب علت مادی هوا می‌شود، ولی به نحو استحاله، به این معنا که [ماده آب] صورت آب بودن را رها می‌کند و صورت هوا بودن جای او را می‌گیرد. پس فسادی رخ می‌دهد و کونی، فساد صورت نوعی مائیت و کون صورت نوعی هوائیت. برعکس، اگر هوا تبدیل به ماء شود صورت هوائیت فاسد می‌شود و صورت مائیت کائن می‌گردد. این به نحو استحاله است، زوال صورتی و پیدایش صورت دیگر.

ارسطو گفته است که نوع دوم تبدیل به نحو استکمال است. به این نحو که کمال صورتی پیدا می‌شود نه زوال صورتی. یعنی یک ماده در حالیکه صورتی را واجد است بدون آنکه بخواهد آن صورت را رها کند به سوی یک سلسله کمالات خودش حرکت می‌کند. آنچه را که دارا است حفظ می‌کند معذک به یک سلسله کمالات هم مستکمل می‌شود. در این مورد به " کون الصبی رجلا " مثال زده است، صبی علت مادی برای رجل است، یعنی صبی ماده رجل است. پیدا شدن رجولیت به این است که صبی رجل می‌شود. رجل شدن صبی بدین ترتیب نیست که چیزی وجودی بنام صبی را که یک کمالی است از دست می‌دهد و کمال دیگری که رجل است به جای آن می‌آید. در رجل شدن صبی اگر چیزی از دست داده شود فقط جنبه‌های عدمی و نقصها است که از دست داده می‌شود. اینجا مثل تبدیل آب به هوا

یا هوا به آتش نیست. این همه حرف ارسطو است.

یادآوری ایرادهای وارده بر بیان ارسطو

ایرادهای زیادی بر ارسطو گرفته بودند. یکی از ایرادها این بود که تقسیم ارسطو جامع نیست، اقسامی خارج از این تقسیم می‌مانند، چگونه؟ گفتند که ما می‌توانیم مطلب را چنین تقسیم کنیم: " کون شیء من شیء " به دو نحو است: یکی اینکه از شیء اول چیزی زایل می‌شود که همان حالت استحاله است، دیگری اینکه از شیء اول چیزی زایل نمی‌شود که همان حالت استکمال است. این حالت خود به دو نحو است: یا این است که کمال دفعی برای شیء پیدا می‌شود و یا اینکه کمال تدریجی. ارسطو فقط کمال تدریجی را بیان کرده است و به استکمال صبی به رجل مثال زده است، حال آنکه ما بسیاری از موارد را داریم که شیء مستکمل می‌شود و حالتش هم حالت استکمال است ولی کمالش به صورت دفعی پیدا می‌شود. مثل اینکه جاهل مستکمل می‌شود به علم، یصیر عالما. علم یک امری نیست که تدریجی حاصل شود، مثل نمو نیست که آنا فانا بر سبیل حرکت پیدا شود، علم بر سبیل حرکت نیست، علم صورت حاصلی است، وقتی انسان فکر می‌کند و مقدماتی را ترتیب می‌دهد و مسأله‌ای را حل می‌کند آنا می‌بیند که مطلب برایش کشف می‌شود، نه اینکه این کشف شدن مثل حرکتی باشد که تدریجا و آنا فانا بخواهد. حاصل شود. این قسم را ارسطو نگفته بود و این ایرادی بر او است.

ایرادهای دیگری هم بود که بیان کردیم و چون حالا در مقام جواب هستیم هر وقت که به آن جوابها رسیدیم خود آن ایرادها را هم می‌گوئیم.

جواب شیخ به ایرادهای وارده بر بیان ارسطو

شیخ می‌خواهد حرف ارسطو را جوری توجیه کند که آن ایرادها وارد نباشد. می‌گوید که سخن ارسطو در مقاله الالف الصغری درباره مبادی جوهر است، همانطور که خودش هم عنوان کرده است. آنطور که گفته‌اند اصلا عنوان این مقاله الالف الصغری مبادی جوهر است، یعنی اموری که از آنها جوهر بوجود می‌آید. علل چهارگانه به عنوان مبادی و علل جوهر از آنها یاد شده است. شیخ می‌گوید که در عین حال مطلب دو گونه است: یک وقت هست که سخن ارسطو در مبادی جوهر بما

هو جوهر است. و یک وقت هست که در مبادی جوهر بماهو معروض برای یک عده اموری است، یعنی جوهر از آن جهت که مرکب است از جوهری و یک سلسله اعراض. ببینید: این جسم ابیض است، این جسم ابیض از آن جهت که جسم است جوهر است. بیاض این جسم را ما عرض آن جسم می‌گوئیم. جسم ابیض، یعنی جسم باقید بیاض، مرکبی از جوهر و عرض است، جسم ابیض یعنی جوهر بعلاوه عرض بیاض. پس مجموع و مرکبشان منظور است. وقتی که شما در مبادی جوهر بحث می‌کنید ما باید از شما بپرسیم که آیا از مبادی جوهر بماهو جوهر و از مبادی جسم بماهو جسم بحث می‌کنید یا از مبادی جسم بما انه ابیض و بما انه متکمّم بهذا الکم بحث می‌کنید؟ از مبادی جسمی که کمیتش اینست که دارای فلان ابعاد است و متناهی است و مانند آن. ایندو با یکدیگر خیلی فرق می‌کنند. اگر شما در مبادی جسم بما انه جسم بحث کنید. یک سلسله مبادی دارد و اگر بخواهید از جسم بما انه ابیض بحث کنید. مبادی دیگر. سخن ارسطو درباره مبادی جوهر بما هو جوهر است، نه در مبادی جوهر بما هو مرکب. ایرادهائی که شما گرفته‌اید شامل این نمی‌شود. شما خیال کرده‌اید که سخن ارسطو درباره مبادی جوهر بما هو معروض هم هست، در حالیکه سخن او فقط درباره مبادی جوهر بماهو جوهر است. چطور؟ به این صورت که ما جواهری که در خارج داریم در نظر می‌گیریم، مثلا انسان از آن جهت که جوهر است، یعنی اجناس و فصول جوهری را در نظر می‌گیریم و اصلا با اعراض آن سرو کار نداریم. جواهری که الان در خارج وجود دارند، مثل انسان و درخت و سنگ، مجموعی از ماده و صورت هستند، مجموعی از قابل و مقبولی. آن قابل هم احيانا مجموعی از قابل و مقبول است. اگر این تحلیل را جلو ببریم در نهایت به ماده‌ای می‌رسیم که لاماده له و به قابلی که لا قابل له، یعنی به تنهایی سلسله علل قابلی می‌رسیم. ارسطو از این جهت بحثی ندارد که مثلا این انسانی که در اینجا وجود دارد انسان بما هو عالم است. انسان بما هو عالم مبادیش فرق می‌کند. با انسان بماهو انسان. انسان بماهو عالم مجموع انسان است بعلاوه علم، خود آن عرض یعنی علم از مبادی شیء است. بنابراین ایرادی را که بر ارسطو گرفته‌اند وارد نیست. آنها گفته بودند که ارسطو فقط دو قسم را ذکر کرده است: یکی موردی که تکون علی سبیل الاستحاله است، مانند يتكون الماء من الهواء، دیگر اینکه تکون علی سبیل الحركة والاستكمال باشد، مانند يتكون الرجل من الصبي، اما شق سومی

هم هست که علی سبیل الاستکمال می باشد ولی علی سبیل الحركة نیست، استحاله نیست و استکمال است، اما لازم نیست که علی سبیل الاستکمال حتماً به نحو حرکت باشد، ممکن است دفعی باشد، مانند يتكون العالم من الجاهل. شیخ می گوید سخن ارسطو درباره این چیزها نیست. شما بحثتان را روی انسان عالم و انسان جاهل آورده اید. انسان عالم یعنی جوهر با عرضش، انسان جاهل هم یعنی یک جوهر با یک عرض اگر چه عرض عدمی باشد. بحث ارسطو روی انسان بماهو انسان است، روی شجر بماهو شجر است، روی جسم بماهو جسم است. پس بحث او در مبادی جوهر بماهو جوهر است نه در مبادی جوهر بماهو معروض. بحث او در مقومات جوهر است، نه در مقومات مرکب از جوهر و عرض. بحثی که ایراد کنندگان می کنند مربوط به مرکب از جوهر و عرض است و با بحث ارسطو فرق می کند.

آنگاه شیخ می گوید که وقتی سخن ما درباره مقومات جوهر بماهو جوهر باشد، این دیگر دو قسم بیشتر ندارد: یا اینست که آن جوهر بماهو جوهر کامل است و در طریق استکمال نیست، در این صورت اگر تغییری در او پیدا شود ناچار به نحو استحاله است و زوالی و تکونی دارد و فسادی و کونی. یا اینست که آن جوهر، یک جوهری است که کامل نیست و در طریق کمال قرار دارد. مانند صبی که وقتی رجل می شود به طریق تدریجی کامل می شود، نه دفعی. همه جوابی که شیخ به دفاع از ارسطو در اینجا می دهد و تقریباً یک صفحه هم درباره آن بحث کرده همین است. در ادامه همین بحث تفسیرهایی درباره اینکه عنصر جزء ذاتی است مطرح کرده است، روح مطلب همان بود که عرض کردم.

نقد توجیه شیخ از بیان ارسطو

بنظر می رسد که بر توجیه شیخ ایرادی وارد است که باز هم سخن ارسطو آنچنان که باید توجیه نشده است. در سخن ارسطو اینجور آمده بود که تکون یا در طریق استحاله است و یا در طریق استکمال. برای استحاله به تکون الماء من الهواء مثال زد و برای استکمال به تکون الرجل من الصبی. اینجا یک سؤال دیگری می شود از بوعلی کرد، آن سؤال این است: تکون الرجل من الصبی را که شما می گوئید به نحو استکمال تدریجی است، آیا این استکمال واقعا در جوهر این شیء

واقع می‌شود؟ به این معنا که وقتی انسان صبی به انسان رجل تبدیل می‌شود در جوهریتش تکامل پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا جوهر انسان در صبی با جوهر انسان در رجل فرق دارد؟ جوهر صبی ناقص است و جوهر رجل کامل؟ با قطع نظر از اعراض آن و بدون اینکه با اعراضش کاری داشته باشیم. جوهر انسانیت که صورت نوعیه انسانیت و نیز نفس انسانی هم نامیده می‌شود و فعلیت انسانیت است غیر از اعراض انسانی است. آیا خود این جوهر و صورت نوعیه و نفس اشتداد و تکامل پیدا می‌کند؟ اگر از نظر شما خود آن اشتداد و تکامل پیدا می‌کند در این صورت باید قائل باشید که حرکت در خود جوهر صورت گرفته است. و این مطلبی است که هم شما که بوعلی هستید و هم ارسطو شدیداً آن را انکار کرده‌اید و گفته‌اید که محال است که حرکت در جوهر انجام گیرد. لازمه عقیده شما همیشه این بوده است که نفس جنین در آغاز پیدایش، که مثلاً از حدود چهار ماهگی جنین است، با نفس یک عالم کاملی که عالیترین درجات علم و کمال و فضیلت و اخلاق را بدست آورده است هیچ تفاوتی ندارد و در نفس کوچکترین تغییری پیدا نشده است. از نظر شما نفس حقیقتی است که از همان اولی که پیدا شود خود آن حقیقت نه کم می‌شود و نه زیاد، نفس کم و زیاد نمی‌شود، در همه حال نفس یک چیز است. فرق یک نوزاد با یک صبی و صبی با یک جوان و صبی و جوان با یک آدم تحصیلکرده و فیلسوف کامل که شده عالماً عقلاً مضاهیا للعالم العینی در چیست؟ در جوهر که تفاوتی پیدا نمی‌کنند، پس در عوارض است. یعنی یک سلسله اعراض نفسانی در انسان کامل پیدا شده که آن نوزاد و صبی از این اعراض نفسانی خلو است. فرق بین نفس نوزاد و نفس انسان کامل بنابر عقیده شما مثل اینست که ما یک اطاق صاف و سفید داشته باشیم که هیچ خطی روی آن وجود نداشته باشد. آنگاه بیایند و در آن اطاق نقاشیهای زیادی بکشند و یک سلسله تصویرات به آن اضافه نمایند. اطاق همان اطاق اولی است و فرق نکرده است، اول خالی از تصویرات بوده و بعد تصویراتی به آن اضافه شده است، فقط یک سلسله عوارض فرق کرده است. پس اگر شما این را می‌گوئید که وقتی صبی استکمال پیدا می‌کند و رجل می‌شود اشتداد در جوهر پیدا می‌کند و اگر مقصود ارسطو از دو قسمی که ذکر کرده و گفته تغییرات بر دوگونه است این بوده که تغییرات جوهری دوگونه است، یکی بر سبیل کون و فساد و دیگری بر سبیل اشتداد، این تغییر جوهری را که نه شما قبول دارید و نه ارسطو!

وقتی که شما چنین نظری را قبول ندارید، بنابراین مقصود ارسطو از دو قسم استحاله و استکمال چیز دیگری بوده است، مقصودش این بوده که استحاله آن جایی است که تغییر در جوهر پیدا می‌شود، زیرا تغییر در جوهر بنابر عقیده ارسطو جز استحاله راه دیگری ندارد، و استکمال آن جایی است که تغییراتی در اعراض برای جوهر پیدا می‌شود. زیرا ارسطو حرکت در اعراضی مثل کم و کیف و وضع و مکان را جایز می‌داند. بنابراین آنجا که از استکمال سخن گفته بناچار مقصودش استکمالهای عرضی است، در آنجا است که حرکت پیدا می‌شود. و آنجا که صبی به رجل تبدیل می‌شود، نظرش به استکمال به طریق تدریجی است، چون رجل شدن صبی، به عقیده او، جز این نیست که یک سلسله تغییرات کیفی و یک سلسله تغییرات کمی حاصل می‌شود، رجل همان صبی است الا اینکه بر ابعاد صبی افزوده شده و تغییرات کمی پیدا کرده و یک سلسله دگرگونیهای کیفی جسمانی و نفسانی برای صبی پیدا شده. پس انسان بعلاوه یک سلسله تغییرات کمی و کیفی رجل می‌شود، والا در انسانیت او تغییر حاصل نشده است.

پس اگر ارسطو نوع استکمال را از استحاله جدا کرده است از این نظر بوده که خواسته بگوید استکمالهایی که برای شیء پیدا می‌شود استکمال شیء به اعراض خودش است نه استکمال شیء در جوهر خودش. حال [این اشکال پیش می‌آید] که چرا وقتی استکمال در اعراض را ذکر کرد فقط استکمال بر سبیل حرکت را آورده است ولی استکمالهای عرضی را که بر سبیل دفعی است ذکر نکرده است؟ به عبارت دیگر اگر ارسطو به این جهت نظر داشته که می‌خواسته مبادی جوهر بماهو جوهر را ذکر کند و به اعراض نظر نداشته است، با توجه به اینکه ارسطو حرکت در جوهر را جایز نمی‌داند، باید فقط همان یک قسم را که استحاله است ذکر می‌کرد و قسم استکمال را اساساً ذکر نمی‌کرد.

پس ایراد ایراد کنندگان بر ارسطو وارد است و توجیه شیخ از این نظر که با مبانی دیگر ارسطو جور در نمی‌آید درست نیست. اگر ارسطو قائل به حرکت در جوهر می‌بود بیان شیخ درست بود ولی چون ارسطو به چنین حرکتی قائل نیست، و بوعلی خود نیز به حرکت در جوهر قائل نیست، پس توجیه بوعلی صحیح نیست و ایراد وارد است.

ولنشرح الان فى حل هذه الشكوك فنقول: الاولى أن يكون كلام المعلم الاول، انما هو فى مبادئ الجواهر بما هو جواهر، لا بما هو جواهر معروض له ما لا يقوم جوهريته، ولا ايضا يكمله، فيكون كلامه فى كون الجواهر من عنصره، او من موضوع له. اما على سبيل كون نوع الجواهر مطلقا، و اما على سبيل كون كمال نوع الجواهر.

گفتیم که این بحثها در ضمن بحث از تناهی علل آمده است، البته در بحث از تناهی علل مادی. به مناسبت ایرادی که بر تعبیر ارسطو وارد آمده بوعلی درصدد رد این ایرادها برآمده و یک سلسله مسائلی را طرح کرده که فرع زائد بر اصل شده، و مسائل چندان مهمی هم نیست ولی چون در کتاب طرح گردیده آنها را می‌خوانیم.

سخن در این بود که ارسطو " کون شیء من شیء " را تقسیم ثنائی کرده است: یکی علی نحو الاستحاله است، یعنی وقتی چیزی از چیزی بوجود می‌آید، شیء اول مستحیل به شیء دوم می‌شود، یعنی شیء اول چیزی را که دارد رها می‌کند و بعد تبدیل می‌شود به شیء دوم. به عبارت دیگر فسادی است و کونی. این معنی استحاله است که در اینجا آمده است. نوع دوم علی نحو الاستکمال است. یعنی شیء اول که به شیء دوم تبدیل می‌شود به این صورت نیست که چیزی را رها کند و چیز دیگری را بگیرد، بلکه آنچه دارد همه را حفظ می‌کند و به کمالی مستکمل می‌شود. این تقسیم ثنائی ارسطو بود.

ایراد گرفتند که " کون شیء من شیء " اقسام دیگری هم دارد که در بیان ارسطو نیامده است و بنابراین بیان ارسطو جامع نیست. ممکن است که شیئی از شیء دیگر

بوجود بیاید و علی سبیل الاستحاله و علی سبیل الاستکمال التدریجی هم نباشد. از آن جمله مثال زدند به " کون العالم من الجاهل ". وقتی جاهل تبدیل به عالم می‌شود، این علی سبیل الاستحاله نیست که جاهل چیزی را از دست بدهد، جاهل جهلش را از دست می‌دهد و جهل هم که نیستی است و چیزی نیست. پس در اینجا استکمال است ولی این استکمال بر سبیل تدریج نیست، مانند صبی نیست که متوجه به سوی کمال است و تدریجاً به آن می‌رسد، این استکمال دفعی است.

بیان دیگری از دفاع بوعلی از ارسطو

بوعلی در مقام دفاع از ارسطو برمی‌آید و می‌گوید مقصود ارسطو از علت مادی و عنصر (۱) یا جزء مادی در " کون شیء من شیء " این است که جزء ذاتی باشد. جزء ذاتی یعنی چه؟ یعنی جزئی باشد که غیر از جزء بودن نمی‌تواند حالتی داشته باشد. یک وقت هست که یک شیء در حالتی است که در ابتدا جزء چیزی نیست و بعد یصیر جزء. مثلاً مصالح ساختمانی در ابتدا جزء چیزی نیستند، آب خودش مستقل است، سیمان هم وجود مستقلی دارد، آنگاه اینها را می‌آورند و جزء این ساختمان قرار می‌دهند. عناصر به اصطلاح طبیعیات نیز ابتدا مستقلاً در طبیعت وجود دارند، بعد با یکدیگر ترکیب می‌شوند و جزء یک مرکب می‌گردند. یا مثلاً انسان ابتدا عالم نیست، بعد عالم می‌شود، آنوقت انسان عالم پیدا می‌شود، که انسان و علم دو جزء انسان عالم هستند. شیخ می‌گوید مقصود این نیست، مقصود

پاورقی:

۱ - این را توجه داشته باشید که عنصر در اصطلاح فلاسفه به دو معنی اطلاق می‌شود: عنصر را در طبیعیات اگر اطلاق کنند به همین معنی است که امروز جاری است. امروز که می‌گویند عنصر، یعنی اجسام بسیطه. با این تفاوت که قدما اجسام بسیطه را آب، خاک، آتش و هوا می‌دانستند و امروز چیزهای دیگری می‌دانند. ولی تعریف همان تعریف است، یعنی جسم بسیط غیر مرکب، عناصر چهارگانه، یا عناصر صدگانه.

در اصطلاح دیگری در فلسفه الهی مقصود از عنصر علت مادی است، بنابراین عنصر به اصطلاح طبیعیات خود دارای علت مادی و علت صوری است، خود همان عنصر دارای ماده و صورت است. عنصر به اصطلاح فلاسفه را به جسم بسیط تعریف نمی‌کنند، عنصر به این اصطلاح را حامل استعداد شیء می‌نامند، " حامل قوه لشیء عنصره " (المقصدالاول، الفریده السابعة / غرر فی العلة المادیه). پس عنصر در اینجا به معنی ماده یا علت مادی است و با عنصر به معنی جسم بسیط اشتباه نشود.

جزئی است که لایمکن أن یوجد الاجزاء، نمی‌تواند حالت غیر جزئی داشته باشد. وقتی که

که در مثل " کون الصبی رجلا " می‌باشد. آن اقسامی که ایراد کنندگان مطرح کردند داخل در اینجا نیست. آن اقسام که گفته شد آن چیزهایی است که در ابتدا جزء نیستند و بعد جزء می‌شوند.

ادامه نقد بیان شیخ

در اینجا ما ایرادی بر بیان شیخ وارد کردیم که به قوت خود باقی است. گفتیم که چرا ارسطو آن تقسیم دو گانه را کرده است با اینکه بحث او در مبادی جوهر است؟ چرا مبادی جوهر را دوگونه دانسته، یکی علی سبیل الاستحاله و دیگری علی سبیل الاستکمال؟ آن قسمی که علی سبیل الاستحاله است داخل در همین تعریفی است که شیخ بیان کرده است. اما آن قسمی که علی سبیل الاستکمال است داخل در تعریف شیخ نیست و جزء ذاتی نیست. برای اینکه علی سبیل الاستکمال را اگر استکمال جوهری بگیریم برخلاف مبنای خود ارسطو و بوعلی است. [از نظر آنها] صبی که تبدیل به رجل می‌شود کمال جوهری پیدا نکرده، بلکه کمال عرضی پیدا کرده است. در واقع نسبت رجل به انسان صبی نظیر نسبت عالم است به انسان. یعنی همانگونه که انسان عالم مرکبی است از انسان و علم، انسان رجل هم مرکبی است از انسان باضافه این ابعاد [و کیفیات و کمیات] خاص. زیرا این ابعاد و خصوصیات در انسانیت رجل دخالتی ندارد. پس این هم باز از قبیل آن جوهری می‌شود که معروض لعرض اعتبار کردیم نه جوهر بماهو جوهر. اگر این استکمال را استکمال جوهری بدانیم سخن شیخ درست است ولی خلاف مبنا است و اگر استکمال بالعرض بدانیم ایراد آنها وارد است که چرا (قسم استکمال دفعی) را ذکر نکرده است. بهر حال جواب شیخ مشخص است که بر چه اساسی است. مقصودش از اینکه یک شیء جزء باشد اینست که یعنی حالتی غیر از جزء بودن برای او تصور نشود. ولی ایراد سرجای خود باقی است.

مناظ و معیار کمال

شیخ بعد از این به مسأله استکمال می‌پردازد و بیان می‌کند که ما به چه موردی استکمال می‌گوئیم و به چه موردی استکمال نمی‌گوئیم. چرا وقتی که انسان جاهل عالم می‌شود نمی‌گوئیم مستکمل به علم شده، ولی وقتی که صبی رجل می‌شود می‌گوئیم مستکمل شده است؟ فرق این دو با یکدیگر چیست؟

جواب می‌دهد که مقصود ما از کمال در اینجا غایت است. فرق است میان آنجائی که طبیعت به سوی غایتی در حرکت است و می‌کوشد که به سوی این غایت برود و طبیعت به جبلت خودش به سوی آن حرکت کند با آن چیزی که طبیعت مستعد آن هست ولی طبیعت به سوی آن در حرکت نیست. مثال را من اول از خارج ذکر می‌کنم: هسته خرمائی را در نظر بگیرید، این هسته استعداد درخت شدن را دارد، می‌تواند درخت شود، استعداد خاکستر شدن را هم دارد. ولی این دو استعداد با هم تفاوت دارند، در استعداد درخت شدن طبیعت هسته خرما است که به سوی درخت شدن در حرکت است و متوجه او است، نیاز به شرایط مساعد دارد که خود طبیعت آن سیر خودش را انجام دهد، لازم نیست که عامل خارجی آن را به سوی درخت شدن پیش ببرد، این هسته فقط به معاونت و معاضدت احتیاج دارد، نور و آب و خاک و هوا به او برسد به سوی درخت شدن حرکت می‌کند ولی آنکه او را به آن سو حرکت می‌دهد طبیعت خودش است نه چیز دیگر. این را کمال می‌گوئیم. درخت شدن هسته و میوه دادن آن را کمال می‌گوئیم.

ولی هر چیز دیگری را که هسته قابلیت شدن به او را دارد کمال نمی‌نامیم. در این قابل خاکستر شدن هم هست، یعنی این قابلیت را دارد که یک عامل دیگر از خارج بیاید و او را تحت تأثیر خود قرار دهد و آن هسته را به خاکستر تبدیل کند، ولی این طبیعت هسته خرما نیست که به سوی خاکستر شدن حرکت کرده باشد. شیخ استعداد عالم شدن انسان را هم از همین قبیل می‌داند. انسان مستعد عالم شدن است. مستعد هنرمند شدن است، مستعد صنعتگر شدن است. منظور این است که امکان دارد که اگر عوامل خارجی به سراغش بیایند عالم بشود، هنرمند بشود، صنعتگر بشود. اما این طبیعت انسان نیست. که خودش به آن سو حرکت می‌کند.

بنابراین، اینکه بعضی از شدن‌ها را از نوع کمال می‌شماریم و بعضی دیگر را نمی‌شماریم تفاوتشان در این است که کمال یعنی غایت، یعنی آن چیزی که طبیعت

به جبلت خودش به سوی آن در حرکت است. اگر غیر از این باشد ما به او کمال نمی‌گوئیم اگر چه استعداد آن را داشته باشد.

علاوه بر اینکه جبلت ذاتی طبیعت باید به سوی کمال حرکت کند، از جمله خصلتهای دیگری که برای غایت یا کمال هست این است که اموری که طبیعت به جبلت ذاتی خودش به سوی آنها در حرکت است، کافی است که مانع را از سر راه حرکتش برداریم تا او خود حرکت را انجام دهد. اگر مانع و عائقی در میان باشد. طبیعت کارش را انجام نمی‌دهد، ولی همینقدر که مانع برداشته شد او کارش را انجام می‌دهد. این برخلاف اموری است که در جبلت طبیعت نیست، در آن موارد نبودن مانع کافی نیست. زیرا حرکت این طبیعت از درون خودش سرچشمه نمی‌گیرد. لهذا می‌گویند که حرکت بر دو قسم است: طبعی و قسری. می‌گویند حرکت طبعی حرکتی است که اگر طبیعت را به خود واگذاریم و همه موانع را از جلو او برداریم نیازی به عامل بیرونی برای حرکت ندارد، این از درون خودش این حرکت را ایجاد می‌کند. در قدیم که هنوز قوه جاذبه را کشف نکرده بودند این جور فکر می‌کردند که می‌گفتند اگر ما سنگی را از بالا رها کنیم و مانعی هم سر راه او نباشد، یعنی جسمی سنگینتر و محکمتر از خودش سر راه نباشد، این سنگ به طبیعت خودش به سوی پائین می‌آید و طبیعتش آن را به پائین می‌کشانند. حرکت قسری اینچنین نیست، عدم مانع برای این حرکت کافی نیست، بلکه یک عاملی از بیرون باید بیاید و او را به سوی آن هدف بکشاند. پس از جمله خصوصیات حرکت استکمالی این است که نبودن عوائق و موانع کافی است که طبیعت حرکت خودش را به سوی آن کمال و غایت انجام دهد، و به همین جهت هم حرکت گفته می‌شود، یعنی طبیعت تدریجاً می‌کوشد که خودش را به آن غایت برساند.

غایات و کمالات جوهری و عرضی

قهرها در اینجا یک مطلب خیلی مهمی طرح می‌شود، اگر چه آنها این مطلب را در اینجا مطرح نمی‌کنند، آن مطلب مهم این است که آیا غایات طبیعت همیشه غایات عرضی است؟ آیا کمالاتی که طبیعت آنها را جستجو می‌کند کمالات عرضی است؟ البته همه اعراض طبیعت کمالات نیستند، ولی آیا آنچه که از نوع کمال است و طبیعت آن را جستجو می‌کند و جبلتاً به سوی او در حرکت است همه از اعراض

است؟ یا اینکه طبیعت می‌تواند کمال جوهری هم داشته باشد، غایت جوهری هم داشته باشد؟

این از آن جاهائی است که راه کسانی که قائل به حرکت جوهری هستند و کسانی که قائل به حرکت جوهری نیستند. سخت از همدیگر جدا می‌شود. امثال بوعلی که معتقدند تبدلات جوهری به صورت کون و فسادند، قهرا به این معتقد نیستند که این کونها مطلوب طبیعت هستند، بلکه اینها را تابع علل خارجی می‌دانند، یعنی چیزی شبیه حرکت، آنهم حرکت قسری، می‌توانند داشته باشند ولی دفعی است. مثلاً آبی که الان وجود دارد و به عقیده فلاسفه معجونی از ماده و صورت است هیچ اقتضای هوا شدن در او نیست، مثل همان هسته خرما است نسبت به خاکستر شدن. به همان اندازه که هسته خرما استعداد خاکستر شدن را دارد این هم استعداد هوا شدن را دارد ولی الان حرکتی به سوی هوا شدن ندارد. اگر عوامل خارجی اقتضا کنند و صورت مایع را از او بگیرند و شرایط را بسازند هوا می‌شود. و لهذا متقابلاً هوا هم آب می‌شود. تبدلات در جوهر به اینگونه است. در جوهر قائل به حرکت نیستند، پس جوهر هرگز غایت جوهری ندارد. جوهر همیشه غایاتش عرضی است. مثلاً جوهر مکان خاصی را طلب می‌کند، آن جوری که قدما معتقد بودند که آب و خاک مرکز کره زمین را طلب می‌کنند و هوا و آتش سطح مقعر آن را طلب می‌کنند. این غایات طبیعت است ولی غایات عرضی است. اینکه مکانی را جستجو می‌کند، مکان خود یک عرض است. یا مثلاً طبیعت سیب جستجو می‌کند قرمزی را و شیرینی را، یعنی طبیعت دنبال این کیفیت است و از درون خودش به سوی او است. این یک حرکت طبعی برای طبیعت سیب است، ولی طبیعت در جستجوی چیست؟ در جستجوی یک کیفیت خاص، کمالش در یک کیفیت است، کمالش سرخ شدن است، شیرین شدن است، لطیف شدن است، ازدیاد حجم آن سیب است و اینکه فرض کنید شکل سیب زیباتر شود. پس طبیعت کمال خودش را در کیفیات و یا در کمیات و یا در اینیات و یا در وضع جستجو می‌کند. و چون آنها معتقد به حرکت در همین اعراض بودند پس طبیعت نمی‌تواند کمال دیگری در امور دیگر جستجو کند. و چون همه اینها برای طبیعت جوهری عرضند بنابراین هر غایت و کمال طبیعت جوهری از نوع عرض است. البته هر تغییر عرضی از نوع کمال برای یک جوهر نیست، یعنی ممکن است دگرگونیهای کیفی و کمی ایجاد بشود ولی از

قبیل غایات نباشد. مثلاً شما می‌توانید با یک علت قسری کمیت یک طبیعت را عوض کنید. مانند اینکه درختی که اقتضا می‌کند کمیتش فلان قدر باشد تحت یک سلسله عوامل تغییرش بدهید، درخت استعداد این تغییر را دارد، ولی این تغییر چیزی نیست که خود طبیعت آن را جستجو کند. شما آن کمیت را بر او تحمیل می‌کنید.

اما اگر کسی قائل به حرکت در جوهر شد لازمه‌اش این است که معتقد باشد که اصلاً غایات ذاتی طبیعت همان غایات جوهریه است - که این یک مسأله فوق‌العاده مهمی در باب حرکت جوهریه است. و (در این صورت) غایات عرضیه غایات درجه دوم هستند. به این معنا که طبیعت چند حرکت دارد: حرکتی در جوهر و حرکاتی در اعراض. غایت حرکت در جوهر هم جوهر است و غایت حرکات عرضی هم عرضی است. غایات کیفی و کمی و آینی و وضعی غایات هستند ولی غایات حرکات عرضی طبیعت هستند. ولی همانطور که حرکات عرضی طبیعت طفیل حرکات جوهری طبیعت است و چون در جوهر حرکت پیدا شود در اعراض هم حرکت پیدا می‌شود، غایات عرضی هم تابع و طفیل آن غایات جوهری است. آن وقت معنای این سخن چنین می‌شود که طبیعت همیشه به سوی یک کمال جوهری در حرکت است. کمال جوهری چیست؟ اشتداد در جوهر است. اکنون جای بیان آن نیست، ولی آنها که به این حرکت معتقدند می‌گویند که طبیعت هر چه بیشتر اشتداد پیدا کند جنبه‌های طبیعی و مادی یعنی مکانی و زمانی و بعدی خود را از دست می‌دهد و به عبارت دیگر جنبه‌های عدمی خود را از دست می‌دهد و این جنبه‌های عدمی به جنبه‌های وجودی تبدیل می‌شود، و کم کم به حیات نباتی تبدیل می‌شود، و حیات نباتی نیز کم کم به حیات حیوانی، و حیات حیوانی نیز به حیات انسانی تبدیل می‌شود، و آنگاه به مرحله مجرد می‌رسد. این است که غایت طبیعت جوهری قهراً مجرد است. یعنی طبیعت همیشه در دامن خودش جواهر مجرد را پرورش می‌دهد، مثل صدفی که [در درون خودش] در پرورش می‌دهد. طبیعت به سوی مجرد در حرکت است و جوهر مجرد بوجود می‌آورد و این جوهر مجرد وقتی که به حد کمالش رسید قهراً از طبیعت خارج می‌شود. او ساختن جوهر مجرد باز از نو آغاز می‌شود، باز از نو، باز از نو و باز از نو.

این یک تفاوت بسیار اصلی است میان اینکه قائل به حرکت در جوهر بشویم

یا حرکت در جوهر را نپذیریم. اگر همانند بوعلی حرکت در جوهر را قائل نباشیم باید کمالات و غایات طبیعت را همیشه در یک سلسله اعراض طبیعی جستجو کنیم، البته همان اعراضی که طبیعت به طبع خودش به سوی آنها در حرکت است. اما اگر قائل به حرکت جوهری شویم غایت طبیعت را (علاوه بر غایات جوهری) در اعراض هم می‌دانیم ولی به عنوان یک غایت درجه دوم. غایت اصلی طبیعت را باید ماوراء طبیعی شدن بدانیم که طبیعت به آن سو در حرکت است.

سؤال: اگر چنانچه این کمالات جوهری برای طبیعت به صورت حرکت حاصل نشود و به صورت کون و فساد باشد چه می‌شود؟
استاد: نه، آنجا دیگر نمی‌شود.

- یعنی نمی‌شود که رفتن به سوی کمالات به صورت حرکت نباشد و به طور کون و فساد باشد؟

استاد: نه، نمی‌شود، ما هنوز برهان مطلب را اقامه نکرده‌ایم، فقط به بیان آن پرداخته‌ایم.

- تفاوتش در چیست؟

استاد: تفاوتش از زمین تا آسمان است. اگر شما به کون و فساد قائل شوید باید همان نتیجه‌ای را که ما در اینجا گرفتیم بگیرید. یعنی قائل شوید که همه تبدلاتی که در طبیعت رخ می‌دهد از نوع همان تبدلی است که آب به هوا یا هوا به آب پیدا می‌کند. و به همین دلیل است که آنها حرکت در جوهر را رد می‌کنند. آنها منکر نیستند که در یک جاهائی کون و فساد رخ می‌دهد، آن جاها را ما هم انکار نمی‌کنیم. ولی ما نمی‌توانیم تمام حرکت‌های طبیعت را از همان قبیل حرکات عرضی بدانیم. بعضی از برهان‌هایی که اقامه می‌کنند روی همین جهت است که می‌گویند اعراض تابع جوهرند. یعنی اگر در جاهائی قائل به حرکت در عرض شویم، در

همانجا اگر حرکت در جوهر نبود محال بود که حرکت در عرض وجود داشته باشد. البته ما حالا در مقام اثبات حرکت جوهریه نیستیم و بحثش اینجا نیست. فقط می‌خواستیم بگوئیم این دو دید چقدر با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند که از جمله آن مسأله غایات است.

طرح ایرادی دیگر بر بیان ارسطو

شیخ بعد از این یک ان قلت قلتی را از طرف معترضین ارسطو طرح می‌کند و جواب می‌دهد. اشکال این است که ما می‌بینیم در طبیعت در همین مواردی که استکمال باید صورت گیرد در اینجا هم موانعی و عوائقی پیدا می‌شود و مانع رسیدن طبیعت به کمال خودش می‌شود، پس این خود یک شق دیگری است.

جواب این است که وقتی می‌گوئیم طبیعت در مواردی مستکمل است معنایش این است که به طبع خودش مستکمل است و اگر مانعی و عائقی نبود آن استکمال صورت می‌گیرد. حال یک عائقی مانع کمال می‌شود، این با اصلی که ما بیان می‌کنیم منافات ندارد.

و اذا كان كذلك، لم يخل الموضوع من أحد أمرين:

اما أن يكون متقوما بهذا الشيء او باخر يقوم مقامه، فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثه فيه شيء آخر يقوم مقامها في تقويمه الا أنها لاتجتمع مع هذا، فيكون قد كان حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر، فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب، و هذا أحد القسمين.

و اما أن يكون العنصر قد يقوم لابهذا الشيء الذي حدث، ولكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع، ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط،

گفتیم که ارسطو تعبیر " کون شیء من شیء " را بکار برده بود. و گفتیم که بر این تعبیر ایرادهائی گرفته‌اند. از جمله ایرادهائی که گرفته‌اند این بود که مقسم را کون شیء من شیء قرار داده است. و در این صورت باید لااقل دو شیء در دو نام و عنوان مختلف داشته باشیم تا بتوانیم بگوئیم این شیء از آن شیء بوجود می‌آید، مثلاً بگوئیم آب از هوا بوجود آمد یا هوا از آب بوجود آمد. بنابراین چنین تعبیری کامل نیست و در همه جا صادق نمی‌باشد، در موارد خاصی صادق است. در جائی صادق است که اگر در حالتی شیء را " الف " بنامیم و عنوان " الف " رویش بگذاریم، این شیء مستعد شدن به شیء دیگر باشد، بطوریکه وقتی تبدیل به شیء دیگر شد نام و عنوان " الف " روی آن گذاشته نمی‌شود، حال چه به نحو استحاله باشد و چه به نحو استکمال. اما اگر ما جائی داشته باشیم که واقعا استحاله‌ای صورت بگیرد یا واقعا استکمالی پیش بیاید ولی چنین نباشد که شیء قبل از استکمال یا استحاله نام و عنوانی داشته باشد و بعد از استکمال یا استحاله نام و عنوان دیگر، تعبیر " این شیء از آن شیء بیرون آمد " صدق نمی‌کند. بله، اگر دو نام و عنوان بود تعبیر " کون شیء من شیء " وافی است. اما اگر ما کلمه موضوع یا کلمه عنصر را بکار می‌بردیم،

چون این کلمات دارای معانی عامی هستند، بر همه این موارد اطلاق می‌شود. البته بوجود آمدن شیئی از شیء دیگر شامل کلمه موضوع یا عنصر نمی‌شود و همان تعبیر " کون شیء من شیء " کافی است.

جواب این ایراد امر مهمی نیست. شیخ می‌گوید که این یک نزاع بر سر لفظ است و بر سر تعبیر. وقتی مقصود روشن و واضح باشد دیگر اشکالی پیش نمی‌آید که این تعبیر درجائی صدق نکند، مقصود و حقیقت روشن است. منظور و حقیقت این است که ما شیئی داشته باشیم که استعداد شیء دیگر را داشته باشد. این شیء که استعداد شیء دیگر را دارد ماده شیء نامیده می‌شود، یعنی حامل استعداد شیء. بوجود آمدن شیء دوم را " تکون " می‌گویند. البته اصطلاح " تکون " در جواهر بکار می‌رود. زیرا " کون " اصطلاحاً در جواهر مطرح است نه در اعراض. در اعراض اصطلاح دیگری است. در موارد تبدیل جوهری می‌گویند " تکون هذا الشیء من هذا الشیء " منظور این است که این شیء دوم از یک ماده‌ای بوجود آمده و ابتدا به ساکن نیست.

ارسطو گفته است " کون شیء من شیء علی نحوین "، حال ممکن است که در جائی آن حالت اول اسم بخصوصی نداشته باشد، ولی آیا واقعیت دارد یا ندارد؟ یعنی آیا واقعا در آنجا ماده‌ای که حامل استعدادی باشد هست یا نیست؟ آیا این استعداد تبدیل به فعلیت می‌شود یا نه؟ اگر چنین بود که معنا صادق است، اگر چه لفظ صادق نباشد. خلاصه در همه این موارد مقصود مشخص است، حالا می‌خواهد این لفظ صادق باشد و یا صادق نباشد. بنابراین ایراد طرح شده ایراد مهمی نیست.

شرح و توضیح متن

و أما الشبهه التي تعرض من جهة أنه إنما أخذ من العناصر ماجرت به العاده بأن يقال: ان الشیء من دون مالم تجربه العاده، فالجواب عن تلك الشبهه هو أنه ليس تتغير أحكام الاشياء من جهة الاسماء، ولكن أن يجب يقصد المعنى، فلنقصد ولنعرف الحال فيه.

ممکن است اشکال گرفته شود که این تعبیر شامل آن مواردی می‌شود که اصطلاحاً کلمه " من " در آنجا صدق کند - البته شیخ بعداً توضیح می‌دهد که در کجا

کلمه " من " صدق نمی‌کند. [جواب این است که] احکام واقعی به واسطه اسم و لفظ عوض نمی‌شود. ما باید معنا را قصد کنیم و ببینیم که چیست. ما باید حقیقت را بفهمیم تا اینکه حتی در آنجائی که این لفظ هم صدق نمی‌کند. ولی معنا وجود دارد به مطلب برسیم.

فنقول: ان العنصر أو الموضوع الذی یکون منه الشیء اذا کان یتقدمه فی الزمان، فان له من جهة تقدمه له (۱) خاصية لاتكون مع حصوله له، وهی الاستعداد القوی، (۲)، وانما یتكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته. و أما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل وجد الجوهر و كان محالاً أن یقال انه متكون منه.

یک شیء که از شیء دیگر بوجود می‌آید، اگر آن شیء دیگر زماناً بر شیء بوجود آمده تقدم داشته باشد، قهراً باید در آن حالت و خصلت و خاصیتی باشد که به موجب آن خصلت و حالت این شیء از او بوجود بیاید. نام آن خصلت و خاصیت را استعداد می‌گذاریم. استعداد چیزی است که با آمدن فعلیت زوال پیدا می‌کند. جوهر ثانوی که از آن اولی متکون می‌شود از آن جهت است که آن اولی استعداد آن جوهر ثانوی را دارد. گفته‌ایم که همانگونه که رابطه‌ای میان فاعل‌ها و فعل‌ها هست، رابطه‌ای نیز میان بالقوه‌ها و بالفعل‌ها است. همانطور که از هر فاعلی هر فعلی صادر نمی‌شود، هر بالقوه‌ای هم به هر بالفعلی تبدیل پاورقی:

۱ - این کلمه " له " با آن " له " که قبلاً آمده، یکی اضافی است و بهتر است که این دوم نباشد.
۲ - این " استعداد قوی " تا اندازه ای تعبیر نامأنوسی است. همانطور که درباب قوه و فعل خواندیم گاهی استعداد و قوه به یک معنا است. گاهی قوه را به معنای مبدأ فعل و نیرو استعمال می‌کنند و گاهی قوه را در مقابل فعلیت بکار می‌برند که مرادف با استعداد می‌شود. یک فرق دیگر هم بین لفظ استعداد و قوه هست، و آن این است که اگر استعداد شدید شد و قریب به فعلیت بود به آن قوه می‌گویند. این استعداد قریب به فعلیت را " الاستعداد القوی " می‌گویند. مثلاً اگر از ما بپرسند که آیا این خاک استعداد انسان شدن دارد یا نه، می‌گوئیم: بله، دارد، البته به این صورت که این خاک مثلاً به گندم تبدیل شود و گندم به نان تبدیل شود و این نان غذای انسانی بشود و این غذا به نطفه و بعد از نطفه به انسان تبدیل شود. پس استعداد انسان شدن در او هست، اما این استعداد بعید است. استعداد قوی همان استعداد قریب به فعلیت است، یک منزل یا دو منزل مانده به فعلیت. مثل نطفه که مستعد انسانیت است و استعداد قریب به فعلیت. معمولاً قوه را جائی می‌آورند که استعداد شدید باشد.

نمی‌شود. بنابراین چیزی از نوع سختی و وحدت میان بالقوه و بالفعل است. وقتی که استعداد زایل شد. قهرا جوهر فعلیت پیدا می‌کند.
سؤال: نمی‌توانیم بگوئیم که هر قابلی با هر فعلی می‌تواند فعلیت پیدا کند؟ یعنی اگر فعلی پیدا شود بالاخره قابل می‌تواند به فعلیت برسد؟

استاد: مقصودتان چیست؟

-: مقصود این است که مثلاً می‌توانیم بگوئیم خاک انسان نمی‌شود، ولی این بسته به این است که چه فعلی عرضه می‌شود.

استاد: نه، این را ما قبلاً خوانده‌ایم و گفتیم که استعداد در اینجا به چه مناسبت است. سخن شیخ هم در اینجا سخن خوبی بود که بیان شد. گفتیم که یک وقت می‌گوئیم طبیعت استعداد این شیء را دارد به این معنا است که او را طلب می‌کند و به سوی او حرکت می‌کند، گاهی هم به معنای مطلق قابلیت تغییر است. مثلاً دانه گندم هم استعداد بوته گندم شدن را دارد و هم استعداد خاکستر شدن را دارد. استعداد بوته شدن به این معنا است که خود طبیعت به این سو حرکت می‌کند، فقط کافی است که شرایط خارجی مساعد باشد تا خود طبیعت بدان سو برود. اما در استعداد خاکستر شدن کافی نیست که شرایط مساعد باشد تا دانه به خاکستر متبدل شود، بلکه این عوامل خارجی است که او را به صورت خاکستر درمی‌آورد. این هم خودش نوعی استعداد است، اما نه استعدادی که خود شیء طلب کند. بحث ما در اینجا در مورد استعدادی است که خود شیء آن را طلب می‌کند. حتی خاک هم استعداد گندم شدن را دارد. طبیعت غایت را جستجو می‌کند، (ممکن است غایتهای مختلف مثل منازل مختلف در مسیر حرکت طبیعت وجود داشته باشد) و غایت اصلی و نهائی صد منزل فاصله داشته باشد. به حرفی که امروزه در باب تکامل می‌زنند توجه کرده‌اید؟ این حرف از این نظر حرف خیلی درستی می‌تواند باشد. آن حیوان اولیه که به صورت یک سلول بوده از همان مرحله تک سلولی اقتضای انسان شدن در او بوده است. یعنی طبیعت به سوی انسان شدن حرکت می‌کرده، ولو

اینکه یک میلیون منزل باید طی می‌شد تا به انسان برسد. ولی معلوم است که اگر در مورد آن حیوان تک سلولی بگوئیم که مستعد انسانیت است، منظور استعداد قریب به فعل نیست، منظور استعداد خیلی خیلی بعید است. پس بحث ما در استعداد قریب است.

فاذا لم یکن له من جهة الاستعداد اسم، بل أخذ له اسمه الذی لذاته الذی یكون له أيضا عند مالا یجوز أن یتكون منه الشیء، لم یکن هو الاسم الذی یتعلق بمعناه التكون، فان لم یکن له من جهة الاستعداد اسم، لم یکن أن یقال باللفظ وان كان المعنى حاصلًا فی الوجود، واذا كان المعنى الذی یكون للمسمى حاصلًا فی غیرالمسمى كان حکمة فی المعنى حکم ذلك، و ان كان عدم الاسم یمنع أن یكون حکمه فی اللفظ حکم ذلك.

بعضی از اشیاء از جهت مستعد بودن اسم خاص دارند و بعضی از اشیاء از این جهت اسم خاصی ندارند. وقتی که از جنبه مستعد بودن اسم خاص نداشته باشند. کلمه "تكون منه" در آنجا صادق نیست. شیخ می‌گوید صادق نبودن آن مهم نیست، مهم این است که معنا و حقیقت آن صدق بکند. معنا و حقیقت امر این است که هر جا "تكون منه" هست، ماده‌ای و حامل استعدادی هست و این ماده که حامل استعداد است به یک فعلیت متبدل می‌شود. اگر بگوئیم کودک که به رجل تبدیل می‌شود از جهت استعداد رجل شدن هیچ اسمی جز اسم انسان را ندارد، بنابراین در اینجا "كون شیء من شیء" غلط است. یعنی غلط است بگوئیم "كون الرجل من الانسان"، زیرا انسان اسم ذات رجل است نه اسمی از آن جهت که مستعد است. انسان اسم این نوع است اعم از اینکه استعداد رجلیت را داشته باشد یا نه، استعداد رجلیت یعنی استعداد افزایش ابعاد، تغییرات کمی و کیفی و امثال آن. حال اگر اینها نباشد باز هم انسان انسان است. پس انسان اسم این نوع و این ذات است، هم قبل از فعلیت صدق می‌کند و هم بعد از فعلیت. و لهذا تكون الرجل من الانسان صدق نمی‌کند، چون انسان اسم او از آن جهت که مستعد است نیست، اسم او است از آن جهت که آن ذات را دارد.

شیخ می‌گوید مهم نیست که اسم صدق نکند، واقعیت آن وجود دارد. این عین

همان داستان طلبه‌ای است که ادعای عربیت می‌کرد. از او پرسیدند که عرب به گاو چه می‌گوید؟ گفت: بقر، گفتند: به گوساله چه می‌گویند؟ گفت: صبر می‌کنند تا بزرگ شود، آنگاه به او هم می‌گویند بقر!

[اگر از جهت استعداد اسمی نداشته باشد،] بلکه آن اسمی که برایش بکار می‌برند اسم نوع آن باشد بطوریکه در هر دو حال، قبل و بعد از فعلیت هم همان اسم بکار می‌رود، قهرا چنین اسمی که در هر دو حالت صادق است [اسمی نیست که به معنای تکون آن شیء بستگی داشته باشد]. چون اسمی که بر معنای تکون صدق کند اسمی است که برای مستعد از آن جهت که مستعد است، بالخصوص گفته می‌شود. [پس اگر از جهت استعداد اسمی نداشته باشد]، این تعبیر " کون شیء من شیء " با آن اسم صادق نیست، اگر چه حقیقت موجود باشد. پس ممکن است که در لفظ صادق نباشد اما در معنا صادق است.

فاذا أخذنا القول الذى يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا أمكننا حينئذ أن نقول فى كل شيء: انه يكون من العنصرله، مثلا أمكننا أن نقول: ان النفس العالمه (١) تكون من نفس جاهله مستعده للعلم، الا أن نمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذى فى الجوهر، فلا يجوز أن نقول فى النفس العالمه: انها كانت من نفس مستعده للعلم، ولكن يجوز لامحاله فى الجوهر، وكلا منا فيهما. على أنه فيما أحسب لا يختلف هذا الحكم فى الجواهر مع ذواتها، وفى الجواهر مع أحوالها.

حالا وقتی که لفظ " کون شیء من شیء " به آن عبارت صادق نباشد، یعنی لفظ خاصی برای شیء از آن جهت که مستعد است نداشته باشیم، می‌توانیم همان لفظی را که در هر دو حال صادق است با دو قید مختلف بیاوریم تا عبارت صادق کند. مثلا گفتیم که " کان الرجل من الانسان " غلط است. زیرا انسان که اسم برای این ذات است مقید به این نیست که فقط مستعد رجولیت باشد و رجل نباشد. اما می‌توانیم بگوئیم " کان الانسان البالغ من الانسان الصغير "، خود همان انسان را در دو حالت می‌آوریم و در این صورت " کون شیء من شیء " صادق است ولی با یک قید برای متکون منه

پاورقی:

١ - در نسخه دیگر " عاقله " آمده، ولی " عالمه " بهتر است.

(و یک قید برای کائن). یا مثلاً می‌گوئیم "یکون من نفس جاهله نفس عالمه". ما متناسب این تعبیر لفظی جداگانه نداریم، ولی می‌توانیم آن را به این صورت بیابیم. این دیگر بحث‌های لفظی است که عرض کردم سودی ندارد.

اینجا ممکن است یک اشکال دیگر پیش آید که این تعبیر از نظر ادبی غلط است. در عبارت "تكون نفس عالمه من نفس جاهله" کلمه تكون آورده شده، در حالیکه گفته شد این لفظ را فقط در تبدیل جوهری به جوهر دیگر استعمال می‌کنند، در حالیکه در این عبارت تبدیل حالتی به حالت دیگر بیان شده است، تبدیل کیفی به کیف دیگر. چون در واقع این است که حالت جهل به حالت علم تبدیل شده، و چیزی غیر از این نیست. پس کلمه تكون صدق نمی‌کند و تعبیر غلط است، که این هم یک بحث لفظی است.

شیخ می‌گوید درست است که تبدیل یک عرض به عرض دیگر را تكون نمی‌گویند. اگر کیفی به کیفی تبدیل یابد استحاله می‌گویند، و تبدیل کمی به کم دیگر باشد. نمو یا ظهور می‌گویند، و اگر تغییر آینی به آین دیگر باشد انتقال و امثال آن می‌گویند. و اگر جوهری به جوهر دیگر تبدیل یابد تكون می‌گویند. شیخ می‌گوید که من گمان دارم که این تعبیر اختصاص به تبدیل جوهری به جوهر دیگر، مثل تكون الماء من الهواء، ندارد، اگر حالتی داشته باشیم که مقرون به جوهر باشد و تبدیل یابد بازهم آن مفهوم عرضه شده برای جوهر در اینجا لغتاً صدق می‌کند، مثل "تكون الماء الحار من الماء البارد" پس چون در مثال جوهر را اخذ کردیم و گفتیم "تكون النفس العالمه من النفس الجاهله" نفس در هر دو حال در اینجا اخذ شده بنابراین کلمه تكون صدق می‌کند. این یک بحث لفظی است.

وأما قول هذا القائل: ان هذا يكون كونا من الشيء بمعنى بعد، فليس اذا كان بمعنى بعد كيف كان، لم يكن الكون الذي نقصده، فانه لا بد في كل كون عن شيء أن يكون الكائن بعدما عنه كان، انما الذي يزيقه المعلم الاول ولا يتعرض له هو أن لا يكون هناك معنى غير البعدية، مثل المثل الذي يضربه ويشرحه، وأما اذا كان من الشيء بمعنى أن كان بعده، بأن بقي له من جوهره الذي كان أولاً ماهو ايضا من جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط، و كان الذي كلامنا فيه.

ایراد دیگری که گرفتند این بود که ارسطو خود گفته بود که ما در تعبیر " کون شیء من شیء " نظر به بعدیت نداریم و منظور ما این نیست که اگر چیزی بعد از چیز دیگری قرار گرفت بگوئیم که این مقدم، ماده آن است، بلکه مقصود ما در این تعبیر حقیقت تألیف شده است که از دو چیز تألیف گردیده: یکی ماده و دیگری صورت، البته ماده‌ای که صورت بر او عارض شده است و این شیء از او بوجود آمده است. ما به مطلق بعدیت نظر نداریم و به همین جهت اگر یک شیء بعد از شیء دیگر قرار گرفت ما آن شیء دیگر را ماده آن نمی‌نامیم. مثلاً در " کون الابن من الاب " تعبیر " کون شیء من شیء " صدق می‌کند ولی نمی‌گوئیم که پدر ماده فرزند است. این تعبیر را در جائی می‌گوئیم که تمام ذات یا جزء ذات شیء دوم از اول بوجود آمده باشد. مثل " کون الهواء من الماء " که هوا از آب است. در آب جزئی وجود دارد که ماده نامیده می‌شود و همان جزء الان جزئی از ماهیت هوا را تشکیل می‌دهد. در چند صفحه قبل شیخ گفت که لازمه این حرف ارسطو اینست که در بعضی موارد همان بعدیت زمانی صدق بکند، این ایرادی بود که شیخ آن را نقل کرد. خود شیخ جواب می‌دهد که ارسطو نگفته است که نباید بعدیت زمانی صدق بکند، بلکه گفت بعدیت زمانی کافی نیست. سخن این نیست که حتماً متکون منه نباید بر کائن تقدم زمانی داشته باشد. بلکه صحبت این است که متکون منه لا اقل جزئی از وجود کائن را تشکیل می‌دهد. بنابراین ما گفتیم که بعدیت زمانی کافی نیست، و در " کون شیء من شیء " بعدیت زمانی دخالتی ندارد. ما در این تعبیر نظرمان به معنی و مفهوم دیگری است، نه اینکه گفته باشیم که حتماً نباید بعدیت زمانی در کار باشد. اغلب هم ممکن است و این جور است که ماده وجود یک شیء بر خود آن شیء تقدم زمانی دارد، ولی همان ماده الان جزء وجود آن شیء هم هست.

وأما قول هذا القائل: انه تكلم من العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات، فقد وقعت فيه مغالطه، بسبب أن العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار، وان كان هو هو بالذات، فان العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنه للقوه، والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنه للفعل، وكل واحد منها هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصرا له بالذات، و كلامه في العنصر الذي للكون، لافي الذي للقوام، فيكون انما أخذ العنصر

بالعرض لو أخذ العنصر الذي للكون مبدأ للقوام، فان الصبي ليس عنصرا للقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل، ولكنه عنصر للكون الرجل و يكون منه كون الرجل.
فان قال قائل: ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادئ الجوهر مطلقا فلم أعرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه، مثل موضوع السماء، واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه.

چنانکه مکررا گفته‌ایم اینها ماده را در دو اصطلاح بکار می‌برند که نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کرد، حالا این را شیخ به تعبیری خاص بیان می‌کند. گاهی ماده را به معنای حامل استعداد شیء می‌گویند و گاهی به معنای حامل وجود شیء و حامل فعلیت شیء. مثلا گاهی می‌گویند آب ماده است برای هوا. معلوم است که در اینجا حامل وجود هوا نیست، هوا که بیاید دیگر آبی وجود ندارد، صورت مایع وجود ندارد، بلکه در اینجا به معنی حامل استعداد هوا است. البته آب ماده‌ای دارد و صورتی، ماده آن حامل استعداد هوا است نه صورت آن. با آمدن فعلیت هوا صورت آب زایل می‌شود. بنابراین وقتی می‌گویند ماده و منظورشان حامل استعداد شیء است، در همین موارد است. اگر گفتند آب عنصر هوا است، یعنی عنصر تکون او است، توجه کنید: عنصر تکون او است. گاهی نیز کلمه عنصر یا ماده را به معنی حامل فعلیت شیء بکار می‌برند، یعنی آنچه که الان حامل فعلیت شیء است. مثلا همین آب را در نظر بگیرید، خود آب مرکب است از صورتی و ماده‌ای. ماده‌اش آن است که قبل از اینکه آب تشکیل شود هم وجود داشته است، و صورتش آن فعلیتی است که الان هست، و هم اکنون این صورت آب با ماده خودش متحد است. هم اکنون همین ماده‌ای که در آب است، هم ماده آب است و هم ماده هوا. به این معنا ماده آب است که حامل فعلیت آب است، و به این معنا ماده هوا است که حامل استعداد هوا است. این دو اصطلاح در نزد حکما هست. آنچه در منظومه آمده بوده که: " حامل قوه لشیء عنصره " منظور حامل استعداد بود. به عبارت دیگر اینها به حامل استعداد شیء عنصر تکون، یعنی ماده تکون، می‌گویند. و به حامل وجود شیء و فعلیت شیء عنصر قوام می‌گویند.
این دو عنصر یا دو ماده‌ای که الان توضیح داده شد را اگر مته به خشخاش

گذاشته [او بخواهیم دقیقاً مشخص کنیم] باید چنین بگوئیم که ماده‌ای که در آب هست عنصر تکون هوا است و عنصر قوام آب است. اگر این ماده آب را در حالی که آب است عنصر قوام آب بنامیم این را بالعرض نامیده‌ایم، یعنی مجازاً گفته‌ایم، کماینکه اگر عنصر استعداد آب بنامیم باز آن را هم بالعرض والمجاز، گفته‌ایم.

در اینجا ایرادی را مطرح کرده‌اند که ما چند جلسه پیش بیان کردیم که در کلام ارسطو میان عنصر بالذات و عنصر بالعرض تفکیک نشده است. مثلاً صبی را برای رجل عنصر گرفته است و حال آنکه صبی عنصر رجل نیست. اگر ما بخواهیم صبی را عنصر رجل بدانیم عنصر بالعرض است.

شیخ [در جواب] می‌گوید: علت اشکال شما این است که میان عنصر کون که حامل استعداد شیء است و عنصر قوام که حامل فعلیت شیء است فرق نگذاشته‌اید. اینک می‌گوئید صبی عنصر رجل نیست، [درست است به این معنا که] عنصر قوام رجل نیست. به این معنا که وقتی رجل تکون یافت صبی در رجل وجود ندارد، بلکه صباوت معدوم شده است، اما عنصر تکون رجل هست. بنابراین سخن ارسطو در عنصر تکون است نه در عنصر قوام. پس شما این دورا با یکدیگر اشتباه کرده‌اید و از همین جهت ایراد گرفته و گفته‌اید که صبی را عنصر رجل شمردن به نحو بالعرض است نه عنصر بالذات در حالیکه سخن در عنصر بالذات است. شیخ می‌گوید که اولاً، هر عنصر بالذاتی به یک اعتبار عنصر بالعرض است و به یک اعتبار نیست. یعنی هر عنصر بالذات برای چیزی عنصر بالذات است و برای چیز دیگر عنصر بالعرض است. عنصر بالذات تکون ممکن است عنصر بالعرض قوام باشد و عنصر بالذات قوام عنصر بالعرض تکون باشد. ثانیاً، نظر ارسطو در عنصر تکون است نه در عنصر قوام. آنگاه می‌گوید که اگر سؤال شود چرا ارسطو بحث عنصر قوام را طرح نکرده است، می‌گوئیم که آنجا که عنصر قوام از عنصر تکون منفک باشد نیازی به بحث ندارد. این تفکیک در کجاست؟ در طبیعت عنصر تکون و عنصر قوام توأم هستند چون طبیعت عالم کون و فساد است، هر چیزی که الان عنصر قوام است یک وقت دیگر عنصر تکون بوده است، و هر چیزی که الان عنصر تکون است بعداً عنصر قوام خواهد شد. فقط در افلاک بوده که به عقیده قدما عنصر قوام است و عنصر تکون نیست. یعنی ماده فلک که دارای صورت فلکی است این صورت را از ازل تا ابد دارد، هیچوقت نبوده که این ماده صورت دیگری داشته باشد و بعد صورت فلکیت

از او متکون شده باشد. می‌گوید که چرا ارسطو بحث را به آنجا نکشاند؟ خود پاسخ می‌دهد که به این دلیل است که آنجا اصلاً نیازی به این بحث نبوده است. زیرا در جایی که ماده همیشه یک صورت را داشته باشد احتمال این که بگوئیم در اینجا علل غیرمتناهی باشد نیست. مثلاً کسی بگوید: این فلک دارای صورتی است و ماده‌ای، و همان ماده‌اش هم بالفعل دارای صورتی و ماده‌ای است، و آن ماده هم به همین ترتیب، یک چنین چیزی در آنجا مطرح نیست که کسی احتمالش را هم بدهد، به همین جهت لزومی به بحث ندارد. این بحث فقط در باب ه مان علل تکون است که احتمال نامتناهی بودن علل پیش می‌آید و قابل بحث است. به همین دلیل ارسطو در آنجا که احتمال نامتناهی بودن مطرح نیست بحث نکرده است.

[بیان شیخ چنین است:] " فالجواب عن ذلك أن عنصر قوامه جزء منه، وهو معه بالفعل، ولا يشكل تناهي الأمور الموجودة بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل. على أن من بلغ أن يتعلم هذا العلم، و وقف على سائر ما سلف فانما يشكل عليه من أمر تناهي العلل ولا تناهيها أنه هل يمكن أن يكون كذلك في العناصر التي بالقوه واحدا بعد آخر مختلفه بالقرب والبعد.

فصل سوم - قسمت اول تناهي علل غائي و صوري

مقدمه

بحث در ادامه همان علت فاعلی است. بحثی که ما درباره تناهي علل می‌کنیم، اگر چه درباره علل چهارگانه است، ولی آن علل هم به علت فاعلی منتهی می‌شوند. درباره علت غائی قبلاً هم بحث کردیم. آیا هر معلولی که در طبیعت وجود دارد یک علت غائی هم دارد یا ندارد؟ آیا هر فاعلی، حتی فاعل طبیعی، غایتی را جستجو می‌کند یا نه؟ ما در بحث غایات بطور مفصل خواندیم و رد شدیم.

اما مسأله علت مادی و علت صوری یک نظریه خاص ارسطویی شمرده می‌شود. این نظریه قبل از ارسطو مطرح نبوده است و ابداع خود ارسطو است. بعدها در دوره جدید شبهه‌ها و شکلهائی درباره آن طرح شده است، که اکنون ما در مقام بیان آنها نیستیم. البته این بحث در جواهر مطرح است نه در اعراض. این نظریه می‌گوید حقیقت هر جوهر جسمانی مرکب از دو امر است: ماده شیی بالقوه و ماده شیی بالفعل. ماده شیی بالقوه را «ماده» می‌گویند، گاهی نیز به «حامل استعداد شیی» تعبیر می‌کنند؛ و چنانکه گفتیم گاهی ماده را به معنی حامل فعلیت شیی نیز به کار می‌برند. آن چیزی که ملاک فعلیت شیی است و به موجب آن، شیی خودش خودش است و ماهیت شیی واقعاً و بالفعل بر او صادق است، اصطلاحاً آن را «صورت»

می گویند. پس به هر حال نظریه «ماده و صورت» یک نظریه ارسطویی است؛ و در اینجا که ما بحث از تناهی علل مادی و صوری می کنیم مبنی بر این است که قبلاً پذیرفته ایم که هر شیئی مرکب از صورت و ماده است. دیگر جای بحث از تناهی علل مادی و صوری نیست [و به علت غایی می پردازیم].

تناهی علل غایی از تعریف خود آنها به دست می آید

چنانکه شیخ بیان کرده است تناهی یا عدم تناهی علت غائی از تعریف آن آشکار می گردد. یا ما قائل به علت غائی هستیم یا نیستیم. اگر قائل به علت غائی نیستیم، [دیگر تناهی یا عدم تناهی آن مطرح نمی شود] و اگر قائل به علت غائی هستیم، از خود تعریف آن برمی آید که فرض عدم تناهی برای آن نمی توان کرد. یعنی در چنین فرضی خلف لازم می آید. می خواهیم بگوئیم که متناهی بودن علل غائی از متناهی بودن علل فاعلیه واضح تر و روشنتر است. به قول امروزیها خود لاتناهی بودن مستلزم تناقض است. چرا؟ برای اینکه در تعریف علت غائی می گوئیم: علت غائی آن است که فعل برای او ایجاد شده است، این شیء برای او ایجاد شده است، به تعبیر دیگر "ملا جله الشیء" در این صورت سؤال می کنیم: آیا خود آن غایت برای فاعل خیر است؟ خود آن مطلوب فاعل است؟ آیا فاعل این "ملاجله" را برای خود آن می خواهد یا برای خودش نمی خواهد؟ (توضیح اینکه: فرض کنیم اسم فاعل "الف" باشد و اسم فعل "ب". "الف" که "ب" را ایجاد می کند یا برای غایتی است و یا برای غایتی نیست. اگر بگوئیم برای غایتی نیست، نتیجه این می شود که اصلا علت غائی وجود ندارد که بحث در تناهی یا عدم تناهی آن بکنیم. اگر برای غایتی باشد، جای بحث هست که آیا این علت متناهی است یا نه؟ وقتی علت غائی را پذیرفتیم و قبول کردیم که این "الف" فعل "ب" را برای غایتی انجام می دهد، می پرسیم: آیا این غایت مطلوب با لذات این فاعل است یا مطلوب بالغیر این فاعل؟ آیا فاعل آن مطلوب و غایت را به خاطر خود آن غایت می خواهد یا به خاطر چیز دیگر؟ اگر آن غایت را به خاطر خودش بخواند اصطلاحاً اسمش را خیر می گذارند. زیرا خیر در اصطلاح این فلاسفه به معنی "ما یؤثر" است، آن چیزی که انتخاب می شود و فاعل او را اساساً به خاطر خودش می خواهد. اگر چنین شد، این علت غائی علت نهائی نیز هست. ولی اگر "الف" که فاعل است "ب" را برای "ج"

ایجاد می‌کند، " ج " خودش مؤثر و مطلوب با لذات نیست، بلکه " ج " برای " الف " وسیله است برای چیز دیگر، در این صورت برحسب اصطلاح به " ج " خیر نمی‌گویند. هر چیزی که خودش مؤثر نبود و وسیله بود برای چیز دیگر آن را اصطلاحاً نافع می‌گویند نه خیر، قبلاً هم ما اصطلاح خیر و نافع را داشتیم که توضیح داده شد. حال نقل کلام می‌کنیم به آن چیزی که " ج " به خاطر او است. اگر آن چیز خودش خیر و مؤثر است و مطلوب با لذات او است پس غایت به آنجا منتهی می‌شود. اگر چنین نباشد آن نیز مطلوب با لذات و خیر نیست و برای چیز دیگری است. اگر بخواهید بگوئید که غایات بعدی هم هر کدام برای چیز دیگری هستند و سلسله غایات به جایی منتهی نمی‌شود، بنابراین سلسله غایات به شیئی که خودش مؤثر باشد منتهی نمی‌شود، پس اصلاً به غایتی منتهی نمی‌شود، و این معنایش این است که ما علت غائی نداریم، نه اینکه علت غائی غیرمتناهی است. در مورد علت فاعلی خلف لازم نمی‌آید. زیرا اگر بگوئیم علت فاعلی غیرمتناهی هستند، لازمه غیرمتناهی بودنشان این نیست که فاعل ما فاعل نباشد. فاعل اول خودش فاعل است، و همین فاعل هم خودش فاعل دارد، و آن هم فاعل دارد، به همین ترتیب، اما این فاعلها منتهی به حدی نمی‌شوند. پس در آنجا اگر چه ممکن است هر فاعلی فاعل داشته باشد ولی باز هم خودش فاعل است. اما درباب غایات این امر معنی ندارد. نمی‌شود که غایت خودش غایت باشد و غایت غایت هم غایت باشد و غایت آن هم غایت باشد. زیرا غایت یعنی نهایت، یعنی " ما ینتهی الیه طلب "، یعنی آنکه طالب او را می‌خواهد و به او می‌رسد، آنکه این فعل برای او است. پس عدم تناهی مساوی است با غایت نداشتن. این یک امر واضحی است.

غایت و مطلوب بالذات و بالغير

کارهای انسان را در نظر بگیرید. خیلی از کارهای انسان علت غائی دارد. آن کارهایی را که انسان با یک عمل و حرکت و با نیروی عضلانی انجام می‌دهد، این کارها را انسان برای چیزی می‌خواهد. در اعیان هم احياناً ممکن است چنین چیزی باشد. مثلاً خانه را می‌خواهد برای استکنان، که اگر استکنان نبود این خانه را نمی‌خواست. یا مثلاً پول را می‌خواهد زیرا پول ارزش دارد و وسیله مبادله است با کالاهائی که مطلوب او است و حاجتها و نیازهای طبیعی او را برمی‌آورد. اگر این

پول، وسیله بودن خود را از دست بدهد، مثلاً یک خروار اسکناس داشته باشد و آن اسکناسها ناگهان اعتبار خود را از دست بدهند، آن اسکناسها به یک کاغذ پاره تبدیل می‌شود. پس خود این پول چیزی نیست، شخص آن را به خاطر وسیله مبادله بودن می‌خواهد. وقتی که این پول از اعتبار افتاد، دیگر این پول ارزش خود را از دست می‌دهد. پس انسان پول را برای پول نمی‌خواهد بلکه برای چیز دیگر می‌خواهد. اما کسی که بچه‌اش را دوست می‌دارد، این دوستی به خاطر خودبچه است، نه اینکه بچه را به خاطر شیء دیگر دوست بدارد. پس می‌بینید که اشیائی که مطلوب انسان هستند چقدر با یکدیگر فرق دارند. آن چیزهائی که انسان آنها را برای خودشان می‌خواهد قابل مبادله و معاوضه نیست، اگر چه ارزش این نسبت به آن چیزی که با این می‌خواهد مبادله شود کمتر باشد و آن ارزش بیشتری داشته باشد، باز هم قابل معاوضه نیست. یعنی آدم اگر بچه‌ای داشته باشد که زشت باشد، اما بچه دیگری خیلی زیبا و خیلی باهوش و خیلی خوب و تمیز باشد، باز هم چنین آدمی حاضر نیست بچه خودش را با بچه دیگری معاوضه کند. اگر شخصی قالیچه‌ای به ارزش هزار تومان داشته باشد، قالیچه دیگری را که دو هزار تومان ارزش دارد ببیند، یا آن قالیچه دیگر از جنبه‌ای بهتر از قالیچه خودش باشد، فوراً معاوضه می‌کند، اگر معاوضه نکند دیوانه است. همه به او می‌گویند آن قالیچه بهتر را برای خود انتخاب کن و آن قالیچه بدتر را نگیر. ولی هیچ وقت این مطلب در مورد پدر یا پسر و یا حتی در مورد معشوق مطرح نیست. هیچ کس نمی‌گوید آن بهترش را بگیر و این بدتر را رها کن. در این موارد خود شخص پدر یا پسر یا معشوق مطلوب است، انسان خود او را می‌خواهد، نه او را برای چیز دیگر.

اشیائی را که انسان به خاطر ارزششان می‌خواهد، خودشان مطلوب بالذات نیستند. ارزش آنها است که مطلوب بالذات است. و لهذا اگر چیز دیگری بیاید که ارزش بیشتر داشته باشد آن دومی را انتخاب می‌کند. اما اشیائی که به هر حکمی عشق و علاقه انسان به شخص او تعلق گرفته است و خود او را می‌خواهد، نه چیز دیگر را، اگر چیز دیگری که نسبت به آن ارزش بیشتری داشته باشد در میان آید، باز هم انسان همان اولی را می‌خواهد و این را نمی‌خواهد. زیرا آن اولی ارزش بالذاتش آن قدر است، و همین ارزش برای این انسان بالاترین ارزشها است. به همین جهت بچه خودش از همه بچه‌هائی که در دنیا هستند ارزشمندتر است و بالاترین ارزشها است.

در مورد کالا هم همین جور است. مثلاً شخصی یخچالی تهیه می‌کند. می‌گوئیم: برای چیست؟ می‌گوید: برای اینکه وقتی می‌خواهم آب بنوشم آب سرد باشد. پس انسان یخچال را به خاطر آب سرد می‌خواهد. آب را برای چه می‌خواهد؟ برای اینکه وقتی تشنه می‌شود آب بنوشد. می‌پرسیم: نوشیدن آب را برای چه می‌خواهی؟ می‌گوید: برای رفع تشنگی. رفع تشنگی را برای چه می‌خواهد؟ آیا انسان رفع تشنگی را برای چیز دیگر می‌خواهد؟ اگر کسی منطق طبیعت را رها کند و به دنبال منطق عقل برود می‌گوید: رفع تشنگی را برای این می‌خواهم که هلاک نشوم و ادامه حیات دهم. ادامه حیات برای چیست؟ بالاخره در جایی متوقف می‌شود. البته یک کودک وقتی آب می‌نوشد اساساً فکر نمی‌کند که برای ادامه حیات است، اصلاً این حرفها به عقلش نمی‌رسد که این از لوازم حیات است، او چون تشنه است آب می‌نوشد. دقیقاً هم همین جور است. او فعلاً چون تشنه است و فقط برای رفع تشنگی آب می‌نوشد، نه اینکه صغری و کبری تشکیل دهد و نتیجه بگیرد که من باید آب را بنوشم برای اینکه اگر آب ننوشم بدن من به قدر کافی آب ندارد، و اگر به قدر کافی آب نداشته باشد. بعداً اختلال پیدا می‌شود و من از دنیا می‌روم و حیاتم از دست می‌رود. این چهره عقلانی کار است که نه برای حیوان و نه برای انسان از جنبه طبیعی‌اش مطرح نیست.

پس یک سلسله امور برای انسان خیر است، یعنی مؤثر بالذات است. مثل کارهایی که انسان به خاطر لذت می‌کند. اگر کسی بگوید: چرا چنین کاری را انجام دادی؟ جواب می‌دهد: برای اینکه لذت ببرم. لذت برای چه؟ لذت برای چیز دیگر نیست. از عضوی درد می‌کشد، مثلاً دندان درد می‌کند، دوا رویش می‌گذارد، یا دندان را می‌کشد، برای چه؟ برای اینکه از درد خلاص بشود. از درد خلاص بشود برای چه؟ می‌گوید: این دیگر برای چه نمی‌خواهد و متوقف می‌شوند. اشیائی که مطلوب انسان هستند همه به مطلوب بالذات منتهی می‌شود.

پس ما درباره تناهی علل غائیة احتیاج نداریم که زیاد بحث کنیم. (۱)

اما تناهی علل صوری اوضح از این است که احتیاج به برهان داشته باشد. صور غیرتناهی در آن واحد غیر ممکن است. در عین حال، همان برهانی را که در تسلسل پاورقی:

۱ - [نوار از اینجا تا آخر فصل در دست نبود. به همین جهت از روی جزوه دست نویس تنظیم گردیده است].

علل ذکر کردیم در اینجا هم جاری است. یعنی هر جا که آن شروط جاری باشد این برهان

ابداع و احداث

آنگاه شیخ مطلبی را عنوان می‌کند که قبلاً هم بحث شده بود. حکما بین ابداع و احداث فرق می‌گذارند. البته حکما به هر دو ایجاد می‌گویند. احداث یعنی ایجاد شیئی از شیئی... احداث را بیشتر تکوین می‌نامند و این اصطلاح وقتی است که شیء یک مایه قبلی داشته باشد. ابداع آنجائی است که چیزی از چیزی بوجود نیامده است، او صرف ایجاد و ابداع است. حکما قائل هستند که هیچ چیز در طبیعت ابداعی نیست، همه تکوینی و احداثی است. اما اشیائی نیز داریم که ابداعیاتند، ایجادشان صرف ایجاد است، نه ایجاد شیء از شیء به عقیده اینها عقول مجرد از این نوع است، البته نفس چنین نیست. در مورد طبیعت هم اگر همه موجودات وکل آنرا در نظر بگیریم باز هم نسبت به ذات باری ابداعی است. همه طبیعت دیگر از چیزی بوجود نیامده است، برای مجموع طبیعت دیگر ماده‌ای وجود ندارد.

" کون من " دو اصطلاح دارد، یکی به این معنی است که هر چیزی ماده‌ای دارد. به این معنی هیچ چیزی از عدم بوجود نیامده است، چون عدم چیزی نیست که از آن چیزی پیدا شود. اما به یک معنی دیگر همه اشیاء از عدم به وجود آمده‌اند. به این معنی که هر شیئی در مرتبه ذاتش وجود نیست، بعد به واسطه علل‌العلل هست می‌شود. اینکه عدم موجود گردد محال است، وجود هم محال است که معدوم شود. البته شبستری می‌گوید که:

من عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم کانا الیه راجعون

[که این به معنای دیگری است].

اما وقتی این دست من حرکت می‌کند، این حرکت موجودی است که تمام این مسافت را در زمان خود اشغال کرده است. نه عدمی موجود شده و نه اینکه بعداً موجودی معدوم شده است. دو عدم قبل و بعد آن حرکت را ما انتزاع می‌کنیم.

فصل فى ابانه تناهى العلل الغائيه والصوريه واثبات المبدأ الاول مطلقا، و فصل القول فى العله
الاولى مطلقا، وفى العله الاولى مقيدا، و بيان أن ماهو عله اولى مطلقه عله لسائر العلل.

فصل چهارم صفات واجب الوجود

مقدمه

ترتیب استدلال پیرامون مسائل الهیات بالمعنی الاخص در کتابهای فلاسفه‌ای چون بوعلی به این صورت است که:

در مرتبه اول منتهی شدن ممکنات به یک علت فاعلی اولی را اثبات می‌کنند. به عبارت دیگر اول واجب‌الوجود را اثبات می‌کنند. یعنی اثبات می‌شود که هر ممکن‌الوجودی به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. اما مسائل دیگری مثل اینکه آیا واجب‌الوجود واحد است یا کثیر، و اگر کثیر است متناهی است یا غیرمتناهی، در اینجا مطرح نمی‌شود. امکان دارد که کسی ادعا کند ممکنات عالم بی‌نهایت است و هر ممکنی به واجب‌الوجودی منتهی می‌شود، یا بگوید انواع عالم نامتناهی است و هر نوعی به یک واجب‌الوجود منتهی می‌شود. [طرح این مسائل ربطی به اثبات واجب‌الوجود ندارد و بعد از آن مطرح می‌گردد].

بعد از مرحله اثبات واجب در مقام اثبات وحدت آن برمی‌آیند و بیان می‌کنند که وجوب وجود با کثرت سازگار نیست.

در اینجا ذکر این مطلب مناسب است که در مثل فلسفه بوعلی [اثبات وحدت بعد از اثبات واجب‌الوجود قرار دارد]. ولی در متن معارف اسلامی منطقی هست که

تفکیک بین این دو امر نمی‌شود. وجود واجب و وحدت بمنزله [دو امر] لا ینفک از یکدیگر تلقی شده‌اند. چنانکه حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید "توحیده اثباته" (۱). در فلسفه ملاصدرا هم مطلب از جهتی به همین صورت معارف اسلامی است. در این فلسفه در طبیعت واجب‌الوجود فرض کثرت نمی‌شود، نه اینکه عقل ابا نداشته باشد که واجب‌الوجود را کثیر فرض کند و بعد اثبات کند که واجب فقط یک شخص دارد. در این درس شیخ فقط اشاره‌ای به وحدت می‌کند و در باب بعد بیشتر به بحث می‌پردازد. شیخ در اول الهیات به تفصیل وحدت واجب را اثبات کرد و در اینجا فقط به ذکر یکی از دلایلی که در آنجا مطرح شده بود می‌پردازیم. البته شیء ممکن است که واحد باشد، اما وقتی واجب باشد طبیعت آن وحدت را اقتضا می‌کند.

دلیلی در اثبات وحدت واجب

اگر ما دو واجب یا بیشتر از آن داشته باشیم، این دو واجب در واجب بودن با یکدیگر اشتراک دارند. اکنون می‌پرسیم که آیا مابه‌الامتیازی میان آنها وجود دارد یا ندارد؟ اگر دو تا باشند حتماً وجه امتیازی باید داشته باشند. این وجه امتیاز به دو صورت می‌تواند باشد: یکی اینکه وجه امتیاز، ذاتی آن دو باشد. یعنی در عین اینکه در بخشی از ذات با هم اشتراک دارند در بخش دیگر امتیاز دارند. در این صورت در جنس با هم مشترک و در فصل مختلفند. بنابراین اختلاف آنها نوعی می‌شود و واجب دارای انواع متعدد می‌گردد. دیگر اینکه امتیاز آنها در فرد باشد. یعنی یک نوع واجب بیشتر نباشد، اما همان نوع دارای افراد مختلف باشد، که در این صورت طبعاً امتیازشان به اعراض خواهد بود. حال فرض می‌کنیم که اختلاف واجب‌ها در عوارض است، سؤال می‌کنیم: این عوارض از کجا پیدا شده است؟ طبیعت اینها که یکی است و بنابر طبیعتشان باید اقتضائات یکسان داشته باشند. در افراد ممکن عوارض ناشی از عوامل خارجی است، اما واجب‌الوجود که نمی‌تواند تحت تأثیر عامل دیگر قرار گیرد. اگر

پاورقی:

۱- [در الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۷۵، حدیث ۱۱۵ شبیه این عبارت هست، به این صورت:

دلیله ایاته ووجوده اثباته.]

واجب‌الوجودی در عالم باشد، آنچه را که دارد از ذات خود دارد. فرض دیگر این بود که اختلاف در فصل باشد. یعنی بگوئیم دو واجب داریم که در یک جهت اشتراک دارند. آیا ملاک وجوب وجود مابه‌الامتیاز است یا مابه‌الاشتراک؟ اگر مابه‌الاشتراک همان ملاک وجوب وجود است، دیگر مابه‌الامتیاز ملاک وجوب وجود نیست... می‌پرسیم: پیدایش این مابه‌الامتیاز از کجاست...

شبهه ابن‌کمونه

در اینجا است که سؤال معروف ابن‌کمونه مطرح می‌شود. اگر چه این اشکال بعد از بوعلی طرح شده است ولی جواب آن از بیانات بوعلی روشن است. ابن‌کمونه می‌گوید که شما یک‌بار اختلاف را در فصل فرض کردید و بار دیگر در اعراض و گفتید که اینها در وجوب وجود با هم مشترک هستند، به همین جهت تعدد را غیر ممکن دانستید. چه مانعی دارد که بگوئیم واجب‌الوجودها اصلاً با هم اشتراکی ندارند؟ دو وجودند که به تمام ذات متباین از یکدیگرند، مثل مقولات و اجناس عالیه که به تمام ذات جدا از هم هستند، کم و کیف متباین به تمام ذات هستند. جواب این است که ما در اینجا فرض کرده‌ایم که همه واجب‌الوجود هستند. اگر واجب‌الوجود نباشند که ما بحث نداریم، اما اگر گفتیم واجب‌الوجودند معنی‌اش این است چیز مشترکی هم در این و هم در آن هست. هر معنی مشترک که در دو فرد است یا باید از قبیل جنس باشد و یا از قبیل نوع و یا از قبیل عرض عام و یا عرض خاص. می‌دانیم که وجوب وجود نمی‌تواند از نوع عوارض باشد.

در کتب متأخرین اول به اثبات واجب می‌پردازند و بعد وحدت را اثبات می‌کنند. اما شیخ مثل ارسطو بحث کرده است، یعنی اول تناهی علل را اثبات کرده است. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا همانطور که اثبات می‌کنیم واجب‌الوجود فاعلی واحد است، علت غائی هم واحد است؟ علت مادی نهائی هم واحد است؟...

شیخ می‌گوید ما فقط دلیل داریم که واجب‌الوجود واحد است. برهان می‌گوید که هر ممکن‌الوجودی از ناحیه علت فاعلی باید به یک واجب‌الوجود منتهی شود، از طرف دیگر وحدت آن را اثبات می‌کنیم. و می‌گوئیم که همه غایات و مواد و ممکنات از نظر فاعل به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند. پس واجب‌الوجود علت اولی است

مطلقاً، یعنی نه تنها همه فاعلها به او منتهی می‌شود بلکه [غایات و مواد و ممکنات نیز به او منتهی می‌گردد].

ترتیب بحث در الهیات بالمعنی الاخص

چنانکه گفته شد در الهیات بالمعنی الاخص اجمالاً در سه قسمت بحث می‌شود: یکی بحث پیرامون اثبات واجب‌الوجود است که در فصول گذشته بیان شد. این بحث در واقع اثبات علت اولی است. مبنا و اصل این طرز فکر چنین است که همه موجودات در این نظام علت و معلول منتهی می‌شود به ذاتی که آن ذات علت همه اشیاء است، ولی خود او معلول هیچ علتی نیست. از این علت اولی احیاناً به علت نخستین هم تعبیر می‌کنند. بحث وحدت واجب هم داخل در همین قسمت است. اثبات منتهی شدن معلولات و ممکنات به واجب‌الوجود یک مطلب است و اثبات اینکه همه معلولها یک واجب‌الوجود دارند و طبیعت واجب‌الوجود از تكثر ابا دارد مطلب دیگری است. یعنی حسب فرض ابتدائی عقل مانعی ندارد که چنین فرض کنیم که هر ممکن‌الوجودی و هر شیئی را که ما در او آثار امکان می‌بینیم مربوط به عللی بدانیم که آن علل بالاخره منتهی به واجب‌الوجود می‌شوند. اما همین جا دلیلی نداریم که همه ممکن‌الوجودها در نظام علت و معلولی به یک واجب‌الوجود منتهی بشوند، شاید به رشته‌ای از واجب‌الوجودها منتهی گردند، مثل آنچه که بعضی از

قائلین به ارباب انواع- به معنای قدیمی‌اش - می‌گفتند. مثلاً ممکن است کسی معتقد باشد که نوع انسان و این افراد انسانی که در خارج هستند همه ممکن‌الوجودند و آثار و علائم امکان در آنها هست، حادثند، متغیرند، فانی شوندند. بنابراین انسانها در یک نظام علت و معلولی منتهی می‌شوند به یک واجب‌الوجود که رب‌الانسان است. هر نوعی از حیوانات و هر نوعی از نباتات و هر نوعی از جمادات و هر نوعی از مرکبات عالم منتهی می‌شود به یک مبدأ جداگانه و مخصوص خود. برای عناصر هم هر کدام یک مبدأ جداگانه قائل شویم. برحسب فرض کسی می‌تواند که چنین فرضی را بکند. این است که مسأله توحید از مسأله واجب‌الوجود جدا است. یعنی اثبات واجب‌الوجود و لزوم و ضرورت انتهای ممکنات به واجب‌الوجود یک مسأله است و وحدت واجب‌الوجود و تکثر نپذیرفتن او یک مسأله دیگر. این در فلسفه شیخ و امثال ایشان به این صورت است. اما در فلسفه‌های بعد از او که براساس اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود قرار دارند، در آنجا دیگر مسأله اثبات واجب‌الوجود و وحدت واجب‌الوجود، هر دو یکی است. یعنی در آنجا دیگر فرض تعدد نمی‌شود. همینقدر که اثبات واجب‌الوجود شود این اثبات موازن با اثبات وحدت آن می‌باشد. یعنی راه در فلسفه اصالت وجود نزدیکتر است.

بخش دیگر از مباحث الهیات بالمعنی‌الاصح بحث در صفات واجب‌الوجود است، که این بخش مباحث نسبتاً مشکلی دارد. به این معنا که اثبات منتهی شدن عالم به واجب‌الوجود برای عقل ساده‌تر است از اثبات صفات.

قابل انکار نبودن وجوب وجود

تقریباً می‌شود گفت که هیچ مکتبی واجب‌الوجود را نمی‌تواند انکار بکند و در واقع و باطن انکار هم ندارد، اگر چه به ظاهر بگویند. از هر مکتبی حتی یک مکتب مادی اگر سؤال شود که آیا امکان دارد که تمام هستی یک مرتبه نیست شود؟ آیا امکان دارد که تمام هستی و هر چه هست، مایری و مالایری، همه نیست مطلق بشود؟ یا محال است؟ [دو راه بیشتر ندارد]. اگر بگویید محال است، معنایش این است که مجموع عالم را واجب‌الوجود می‌داند و معدوم شدن آن را محال می‌شمارد. می‌پرسیم: منظور شما از اینکه مجموع عالم محال است که معدوم شود چیست؟ آیا این انسان معدوم نمی‌شود؟ این هوا معدوم نمی‌شود؟ می‌گویند: نه. در آخر سخن

آنها برمی‌گردد به این جهت که این مرکبات ممکن است که معدوم شوند و این ترکیبها به هم بخورند، اما آن چیزی که اصل همه این ترکیبات است محال است که معدوم شود. یعنی مطلب بالاخره به اجزای اولیه برمی‌گردد. می‌پرسیم آیا اجزای اولیه است که محال است معدوم شود؟ می‌گویند بالاخره یک چیزی در اینجا هست که نیستی بر او محال است و آن دیگر معدوم نمی‌شود. یعنی در اینجا علت معدوم نشدن به مرکب نبودن نسبت داده شده است. در واقع گفته شده که معدوم شدن چیزی جز انحلال ترکیبات نیست. پس وقتی یک شیء معدوم می‌شود ترکیبات آن به هم می‌ریزد، اما اجزای اصلی تشکیل دهنده مرکبات معدوم نمی‌شوند و وجوب وجود دارند.

سؤال: آیا برگشت سخن کسانی که به طور غیرمستقیم برای مجموع عالم وجوب وجود را قائل می‌شوند به همان واجب‌الوجودی است که ما معتقدیم؟

استاد: ما باید حرف آنها را بشکافیم که مجموع واجب‌الوجود است یعنی چه؟ آیا مجموع واجب‌الوجود بالغیر است یا واجب‌الوجود بالذات؟ یا در مجموع هم واجب‌الوجود بالغیر داریم و هم واجب‌الوجود بالذات؟ در تحلیل همین می‌شود که در این مجموع هم واجب بالذات داریم و هم واجب بالغیر.

پس اگر مطلب در این مقدار شکافته شود می‌بینیم که حتی مکتبهای غیرالهی هم منکر واجب‌الوجود نیستند. آنها نیز این را انکار نمی‌کنند که اصلی در عالم هست که بر آن اصل نیستی محال است. بعد از این است که باید روی آن اصل بحث کنند - و بحث هم می‌کنند - که آن اصلی که نیستی بر او محال است، چگونه اصلی می‌تواند باشد، هستی او چگونه است که نیستی بر او محال است، و تفاوتش با هستی‌های دیگری که نیستی بر آنها محال نیست و تغییر و انحلال آنها و ترکیب آنها محال نیست، چه می‌باشد؟

بخش دوم درباره صفات واجب‌الوجود است. و عرض کردیم که مسأله صفات تقریباً از یک نظر مشکلتر است از مسأله اثبات ذات واجب‌الوجود. به همین جهت ممکن است کسی بگوید که ذات واجب‌الوجود را همه قبول دارند، یا به صفت

وحدت یا به صفت کثرت، اما آنچه مکتب الهی را از مکتب غیرالهی متمایز می‌کند صفات واجب‌الوجود است. در مکتب الهی فرض چنین است که آن واجب‌الوجود، علیم و قدیر و حی و مدرک است، ولیس کمثله شیء، یا به تعبیر حکما، حقیقته لاماهیة له، وجود محض، وجود صرف، و از این قبیل صفات. یعنی مجموع صفاتی بر او حمل می‌شود و یا صفاتی از او نفی می‌گردد و می‌گوئیم لیس بکذا، لیس بکذا... خیلی از همان صفات ثبوتی هم باز برمی‌گردد و در حالت نقیض از واجب سلب می‌شود. یعنی وقتی می‌گوئیم خدا عالم است، می‌توانیم آن را نقیض کنیم و بگوئیم لیس بجاهل، یا اگر می‌گوئیم قادر است، یعنی لیس به عاجز، اگر می‌گوئیم حی است، یعنی لیس بمیة، اگر می‌گوئیم مجرد است، یعنی لیس بجسم، و اگر می‌گوئیم واحد است، یعنی لیس بکثیر ولیس بمتعدد. پس این بخش دوم بخش صفات است.

بخش سوم بخش افعال است. افعال واجب‌الوجود یعنی عالم از آن جهت که به واجب‌الوجود منتسب است. این بحث در واقع درباره رابطه عالم است با واجب‌الوجود، زیرا تمام ما سوی الله فعل واجب‌الوجود است. وقتی که درباره فعل واجب‌الوجود بحث می‌کنیم در واقع درباره رابطه ممکن با واجب بحث می‌کنیم.

در اول فصل آمده "فصل فی الصفات الاولی" این تعبیر تا اندازه‌ای نارسا است. برای اینکه "الاولی" صفت واقع شده برای "الصفات". الصفات الاولی یعنی صفت‌های اولی. الصفات الاولی در مقابل الصفات الثانیة است. در حالیکه ما در اینجا بحث از صفات اولی در مقابل صفات ثانیة نداریم. البته ما در باب صفات، آنها را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنیم. ولی در اینجا چنین مقصودی مطرح نیست. بلکه منظور در اینجا صفات ذات اولی است، یعنی صفات واجب‌الوجود. و چون منظور صفات ذات واجب‌الوجود است، باید بگویند "فی صفات الاول" به طریق اضافه، واجب‌الوجود هم که مذکر است و نه مؤنث با "فی صفات الاول" مناسب است. فی الصفات الاولی صفت و موصوف است. اگر هم به واجب‌الوجود "الاولی" اطلاق کرده و منظور ذات اولی بوده باز هم باید بگویند "فی صفات الاولی" نه "فی الصفات الاولی". پس این غلط است و این غلط باید از نسخه باشد.

دیدیم که شیخ روی مسلک خودش این صفات واجب‌الوجود را چگونه ثابت

می‌کند و با چه دلیل و برهان و از چه مجرائی وارد بحث می‌گردد.

صفات واجب

الاول

یکی از صفاتی که ما برای واجب‌الوجود اثبات می‌کنیم، و به تعبیر دیگری از اسمائی که برای واجب‌الوجود قائلیم "الاول" است. در قرآن آمده است که "هو الاول والاخر" (۱). شیخ برای اثبات این صفت همان اثبات شده‌های قبلی را پایه قرار داده و می‌گوید همینقدر که وجود واجب‌الوجود را ثابت کردیم و نیز اثبات کردیم که واجب‌الوجود واحد است، [به اول بودن او هم می‌رسیم]. زیرا معنای بودن واجب‌الوجود و واحد بودن او این است که وجود همه ممکنات به او منتهی می‌شود، همه ممکنات از او صادر شده و او بر همه موجودات تقدم دارد. همه موجودات از او ناشی شده‌اند، پس همه بعد از او قرار می‌گیرند و او قبل از اشیاء دیگر است. در این جا فرق نمی‌کند که اشیاء دیگر بلاواسطه از او صادر شده باشند. یا مع‌الواسطه. یعنی لازمه این که واجب‌الوجود واحد باشد و مرجع کل اشیاء باشد و وجود همه موجودات به او منتهی بشود اینست که او اول باشد.

واحد واحد

ما قبلاً در باب واجب‌الوجود ثابت کردیم و روی آن هم تا آخر پافشاری داریم که واجب‌الوجود واحد است و احد است. (این دو اصطلاح با یکدیگر تفاوت دارند). واحد است یعنی اینکه لیس کمثله شیء، لاشریک له، همتا ندارد، ولم یکن له کفوا احد، لاکفوله، در مرتبه وجود او هیچ موجودی وجود ندارد، مثل ندارد. زیرا مثل و همتا داشتن به این معنا است که واجب‌الوجود دیگری در عرض او وجود داشته باشد. به عبارت دیگر مثل داشتن یعنی اینکه وجودی در عرض او باشد که لازمه وجود هم عرض او واجب‌الوجود بودن آن وجود است. ولی مسأله أحد بودن و احدی الذات بودن یعنی اینکه لیس بمرکب، بسیط محض است، لاجزاء له، در ذات او شیء و شیء فرض نمی‌شود. در ذات هر موجود دیگر نوعی از کثرت حتی در مجردات هست. هر موجودی اگر چه از مجردترین

پاورقی:

-۱

حدید/

۳.

موجودات باشد - بجز ذات واجب‌الوجود نوعی کثرت را دارا است، حتی اگر این کثرت با تحلیل عقلی فرض شود. و لهذا می‌گویند: "کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود". هر ممکنی جفت است، یعنی حقیقتش یک حقیقت مزدوج دارد: چیزی است و وجودی، چیزی است که وجود دارد، ماهیتی و وجودی دارد. کسانی که با مشرب فلسفی فکر می‌کردند آیه "و من کل شیء خلقنا زوجین" (۱) را چنین تفسیر می‌کردند که هر مخلوقی را که شما در نظر بگیرید جفت آفریده شده است، یعنی حقیقتش جفت است، حقیقتش از ماهیت و وجود است. به هر حال ما با آیه در اینجا کار نداریم، ولی اینکه هر ممکنی زوج ترکیبی است در آن بحث نیست. در ذات واجب‌الوجود این مقدار هم فرض ترکیب نمی‌شود تا چه رسد به داشتن اجزای خارجی و عینی. [و این اجزای عینی هم] چه اجزای عقلی و فلسفی باشد مثل ماده و صورت که شیئی ماده‌ای داشته باشد و بعد فعلیت پیدا کند، و چه اجزای اندامی و عضوی، که مثلاً شیئی سمع و بصر و عقل و... داشته باشد. ما که هم سمیع و هم بصیر هستیم، از آن حیث که سمیع هستیم بصیر نیستیم و از آن حیث که بصیر هستیم سمیع نیستیم و از آن حیث که عاقلیم سمیع و بصیر نیستیم. یعنی همه اینها در ما کثرت دارند. سمع جزئی از وجود ما است و بصر جزء دیگر و عقل و علم جزء دیگر از وجود ما است. به جسم هم که نگاه کنیم همه‌اش کثرت اندر کثرت می‌باشد. در ذات واجب‌الوجود هیچ نوعی کثرتی فرض نمی‌شود. کثرت است که محدودیت می‌آورد. هر مقدار که شیء بسیط تر باشد لامحدودتر هم هست. این از مسلمات و از مبادی است که به هیچ وجه نمی‌شود به آن دست زد و خلافش را تصور کرد.

وحدت ذات و صفات در واجب‌الوجود

در باب صفات واجب‌الوجود مسأله مشکل همین است که ما چگونه می‌توانیم

پاورقی:

۱- مقصود از زوجین جفت است. زوج هم به معنای جفت گفته می‌شود و هم به معنای فرد در مقابل فرد دیگر. مثل اینکه الان به زن و شوهر زوجین می‌گوئیم [که شوهر زوج زن و زن زوجه شوهر است]. درحالیکه اگر زوج فقط به معنای جفت باشد زوجین باید چهارفرد باشد، چون زوجین جفت و جفت می‌شود که هر کدام دو فرد دارند و مجموعاً چهارتا می‌شود. ولی زن و شوهر دو فرد بیشتر نیستند. زوج و زوجه را ما حالا به هر فرد از آنها اطلاق می‌کنیم. بنابراین زوجین در آن آیه هم به معنای دو جفت نیست که چهار تا بشود. جفت به معنی "تا" است. می‌گوئیم فلان شیء جفت فلان شیء است یعنی "تا"ی او است.

برای واجب‌الوجود صفات کثیره اثبات کنیم بدون آنکه آن صفات مستلزم تکثری باشد و با

نظر اشاعره

از همین جا بود که متکلمین به دو فرقه متضاد و متناقض یکدیگر درآمدند: گروهی مثل اشاعره که به هیچ نحو حاضر نبودند توجیهی و تعدیلی درباب صفات خداوند بکنند، آمدند و گفتند که صفات واجب‌الوجود غیر از ذات واجب‌الوجود است و جدای از ذات او. ذاتش یک چیز است و علمش چیز دیگر، ذات و علمش هر کدام یک چیزند و قدرتش چیز سوم است، ذات و علم و قدرتش یک چیز است و حیات چیز چهارم است، اراده چیز پنجم است، و سمع چیز ششم و بصر چیز هفتم... هر صفاتی که به دلیل قرآن یا به دلیل دیگر برای واجب تعالی اثبات می‌شود، آنها به نحو کثرت آن صفات را اثبات می‌کردند. "والا شعری بازیداد قائله" (۱) یعنی اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات هستند. زیادت در اینجا به معنی مغایرت است. آنها قائل به مغایرت صفات با ذات هستند. اشاعره در واقع از احدیت ذات چشم پوشیدند و صفات را به آن نحو کثرت قبول کردند و گفتند که ما احدیت ذات و صفات را قبول نداریم، احدیت ذات درست است، ولی احدیت ذات و صفات را قبول نداریم، ذات و صفات با یکدیگر احدیت ندارند.

نظر معتزله

معتزله که نسبت به احدیت حساس بودند، ناچار آمدند و صفات را نفی کردند. و برای اینکه نمی‌خواستند بطور مطلق نفی کرده باشند، نگفتند که ذات واجب‌الوجود عالم نیست و قادر نیست وحی نیست، بلکه گفتند علم به این معنائی که الان در موجوداتی که آگاه هستند بکار می‌رود، به این شکل از مختصات ممکنات است. ذات واجب‌الوجود در مرتبه ذات خود فاقد این صفات است، ولی بر ذاتش آثار این صفات مترتب می‌شود، باید بگوئیم که علم و قدرت و حیات از صفات ممکنات است، ولی ذات او ذاتی است که مانند یک عالم عمل می‌کند و مانند یک قادر عمل می‌کند. این حرف پاورقی:

۱- [منظومه مرحوم حاجی سبزواری، المقصد الثالث، الفریده الثانیه، غررفی ذکر اقوال المتکلمین].

را به همین صورت هم اگر به خداوند نسبت دهند، در آخر به نفی واقعی صفات برمی‌گردد

نظریه صواب

نظریه سوم این است که ذات و صفات وحدت دارند، ذات و صفات عینیت دارند، یعنی ذات واجب‌الوجود حقیقه و بدون هیچ گونه شائبه مجازی مصداق علم هم واقعا هست. یعنی ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است و در همان حال حقیقت حیات است. علم و قدرت و حیات اموری هستند. که حتی در ممکنات هم به یک معنا کثرت ندارند و اگر هم فرضاً بتوانیم کثرتی برای آنها در ممکنات فرض کنیم ولی هیچ مانعی ندارد که در مرتبه ذات واجب‌الوجود همه یک حقیقت داشته باشند، یعنی آن حقیقت در آن واحد هم حقیقت علم است و هم حقیقت حیات است و هم حقیقت قدرت است و هم حقیقت اراده است و هم حقیقت سمع است و هم حقیقت بصر است. یک ذات در آن واحد عین همه حقایق است. این یکی از آن مسائل خیلی عالی و خوب فلسفه است که باید با حساب و دقیق در آن وارد شد تا کم‌کم حل بشود.

پس در اینجا سه نظریه داشتیم: نظر اشاعره، نظر منسوب به معتزله [ونظریه حکما]. در مورد نظر معتزله، اکنون که آثار بیشتری از آنها منتشر شده معلوم می‌شود که حرف معتزله تقریباً به نظریه سوم برمی‌گردد. ولی آنچه که در کتابهای ما درباره معتزله هست و نقل می‌کنند همان نظریه دوم است. من حالا صد درصد نمی‌گویم عقیده معتزله کدام یک از اینها است.

وحدت ذات و صفات در نهج‌البلاغه

جمله‌ای در نهج‌البلاغه هست که اگر ما باشیم و همان جمله و به قبل و بعد آن جمله گاه نکنیم همان نظریه منسوب به معتزله از آن جمله فهمیده می‌شود، یعنی نفی صفات. در اولین خطبه نهج‌البلاغه چنین می‌خوانیم:

« الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون، و لا یحصی نعماءه العادون، و

لا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعدالهمم، و لا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود و لا نعت موجود" ... "

آنگاه در چند جمله بعد می فرماید:

« أول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيدة، و كمال توحيدة الاخلاص له، و كمال الاخص نفي الصفات عنه، لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف، و شهاده كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله، و من جهله فقد أشار اليه، و من أشار اليه فقد حده، و من حده فقد عده" ... (۱)

آنجا که می فرماید: " « و كمال الاخلاص نفي الصفات عنه، لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف " بنظر می رسد که نظر معتزله را تأیید می کند و باید قائل به نفي صفات بشویم. ولی در چند جمله قبل اگر توجه کنیم می فهمیم که مقصود حضرت علی علیه السلام این نیست. برای اینکه آنجا می فرماید: " « الذي ليس لصفته حد محدود " آن کسی که صفتش حد معین ندارد. یعنی صفت محدود را نفي می کند نه صفت را بطور کلی. آنچه که باذات واجب الوجود منافات دارد صفت محدود است، صفت متناهی است، نه صفت غیرمتناهی. آن صفتی که با موصوفش مغایر است همان صفت محدود است. وگرنه نمی شود که در فاصله یک سطر دو جمله متناقض یکدیگر آمده باشد. پس وقتی که می فرماید " « فمن وصف الله سبحانه " منظور وصف محدود است. زیرا صفتی که بشر با آن توصیف می کند به محدودیت توصیف می کند.

سؤال: در قرآن هم داریم که " « سبحان الله عما يصفون" (۲) ، اشاره به همین مطلب است؟

پاورقی:

۱- نهج البلاغه، خطبه اول.

۲- مؤمنون / ۹۱.

استاد: بله، همان است.

این است که بشر هر چه که بخواهد خدا را توصیف کند نمی‌تواند ذهن خود را از محدود خارج سازد و بنابراین به نحو محدود توصیف می‌کند. به همین جهت بعد از هر وصفی می‌گوید " سبحان الله " تو منزّه‌تری از آنچه که من در توصیف تو می‌گویم. توصیف من درخور فهم خودم است و من محدودم و ترا با یک صفات محدود توصیف می‌کنم. همین است که در قرآن می‌فرماید: " « سبحان ربك رب العزه عما يصفون " (۱)"، در یک جا هم دارد که " « الا عباد الله المخلصين " (۲) " عباد مخلص خدا آن افرادی هستند که توصیف آنها دیگر توصیف خودشان نیست، این خدا است که به زبان آنها دارد توصیف می‌کند. آنجا که پای " من " در میان می‌آید نمی‌شود توصیف کرد. اما در آنجا که عباد مخلص خدا را توصیف می‌کنند در واقع خدا است که توصیف می‌کند. مثل آنجا که خدا (از زبان انسانی) می‌گوید " « انى أنا الله "، آنجا دیگر یک انسان نیست که با اراده و فهم و درک و " من " خودش این را بگوید. در آن انسان دیگر این " من " وجود ندارد. " من " او حق است. چنین شخصی از عبادالله المخلصون می‌شود.

بنابراین آن جمله نهج‌البلاغه نباید سوء تفاهمی ایجاد کند و خیال کنیم که نظر معتزله را تأیید می‌کند. این به دو دلیل است:

یکی به همین دلیل که گفتیم در جمله قبل فرموده است. " « الذی لیس لصفته حد محدود " که اثبات صفت می‌کند و صفت محدود را نفی می‌کند. پس آنچه در جمله بعد هم نفی شده صفت محدود است.

بعلاوه این منطقی است در قرآن که بشر بطور کلی قادر نیست خدا را توصیف کند آنچنان که هست. توصیف بشر هیچ وقت خالی از محدودیت نیست، این است معنی نفی صفات، نفی صفاتی که انسان دارد توصیف می‌کند. آنکه انسان توصیف می‌کند در آن محدودیت هست، آن باید منتفی بشود.

حکما می‌خواهند نظر سوم را بیان کنند. و می‌خواهند با حفظ احدیت ذات و نفی هر گونه کثرتی در مرتبه ذات واجب‌الوجود، حقیقت صفات واجب‌الوجود را اثبات پاورقی:

۱- صافات / ۱۸۰.

۲- صافات / ۴۰.

کنند، که آن صفات واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز در ذات واجب‌الوجود هست. و این صفات در ممکن‌الوجود مستلزم کثرت است ولی در واجب مستلزم هیچ گونه کثرتی نیست. شیخ و حکمای امثال او سخنان این است که این صفات در واجب‌الوجود نه‌ایه برمی‌گردد به اضافات و یا سلبها، در ممکن‌الوجود است که این صفات مستلزم کثرت می‌شود. هر سلبی در واجب‌الوجود باید سلب نقص باشد، و هر سلب نقضی خود منشأ انتزاع یک صفت است که آن صفت حقیقه در آنجا صدق می‌کند بدون آنکه مستلزم کثرت باشد. یا اینکه آن صفت اضافه و نسبتی است. اضافه و نسبت نیز در واجب‌الوجود بلامانع است، چون واجب‌الوجود هم به اشیاء اضافه پیدا می‌کند. مثل علیت و معلولیت و خالقیت و مخلوقیت که نسبت‌هایی هستند. اولیت هم خودش نسبتی است بدون اینکه هیچگونه تکثری در ذات واجب‌الوجود پیدا بشود. همین که می‌گوئیم هو واحد و ینتهی الیه وجود کل شیء و هو مقدم علی کل الاشیاء به معنی این است که هو‌الاول. یعنی لازم نیست که ما چیزی کنار واجب‌الوجود بگذاریم و به او چیزی علاوه کنیم تا اولیت بر او صدق کند. کونه واجب‌الوجود بذاته و کونه واحدا و کونه انتهاء کل الاشیاء وهو مصحح هذا المعنی الذی هو‌الاول و غیره لیس بأول، کما اینکه او آخر هم هست به این اعتبار که هو غایه کل الاشیاء و هو مایطلبه کل الاشیاء. چنانکه در فصول پیش گفتیم او آخر هم هست بدون اینکه کثرتی در ذات واجب لازم بیاید.

سؤال: در واقع آنچه مهم است اثبات واجب‌الوجود است.

استاد: مهم است به این معنا که مبدأ براهین بعدی است. مثل براهین ریاضی که اگر شما مطلبی را ثابت کردید از آن مطلب برای اثبات امر دیگری استفاده می‌کنید. در اینجا نیز باید اول واجب‌الوجود را اثبات کنید و وحدت او را ثابت گردانید و اینها را پایه مسائل دیگر قرار دهید. البته اینها نیز در فلسفه ملاصدرا یک راههای نزدیکتری دارد.

شرح و توضیح متن

فصل فی الصفات الاولی للمبدأ الواجب الوجود. فقد ثبت لك الان شیء واجب الوجود، و كان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا یشاركه فی رتبته شیء، فلا شیء سواه واجب الوجود واذا لاشیء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شیء، و یوجبه ایجاباً اولیاً أو بواسطة، واذا كان كل شیء غیره فوجوده من وجوده فهو أول. ولانعنی بالاول معنی ینضاف الی وجوب وجوده حتی یتکثر به وجوب وجوده، بل نعنی به اعتبار اضافته الی غیره.

چون در همین مقاله واجب الوجود را اثبات کرده می‌گویند " فقد ثبت لك الان شیء واجب الوجود ". ولی بحث وحدت را در ابتدای کتاب، آنجا که درباره امکان و ضرورت بحث می‌کردند آوردند و چهاربرهان برای وحدت واجب الوجود بیان کردند. در خواص واجب الوجود هم که بحث می‌کردیم گفته شد که از جمله خواص واجب الوجود وحدت است و وجوب با کثرت سازگار نیست. به همین جهت در اینجا می‌گویند " وکان ثبت لك ان واجب الوجود واحد ". وقتی که وجود منحصر به یک مبدأ شد، لازم‌اش به حکم برهان این است که همه اشیاء به او منتهی می‌شود. او مبدأ وجوب هر چیز است و اشیاء دیگر به سبب او واجب الوجود ند، یعنی همه واجب الوجود بالغیرند. او است که وجود اشیاء را بلاواسطه یا بواسطه ایجاب می‌کند. وقتی که ثابت شد هر چه غیر او است وجودش مع الواسطه یا بلا واسطه از وجود او است پس او اول است. می‌گویند که منظور ما از اول معنائی نیست که به وجوب وجود علاوه شود تا در این صورت وجود واجب تکثر پیدا کند، بلکه وقتی ما یک چیزی را نسبت به غیر می‌سنجیم ممکن است اولیت و ثانویت پیدا شود. مثلاً فرض کنید که عده‌ای دانش‌آموز امتحان می‌دهند. یکی نمره بیست می‌آورد و بقیه نوزده، هیجده، هفده و مانند آن. شما دانش‌آموزی را که بیست آورده اول می‌نامید. این اولیت او چیست؟ آیا چیزی بر او اضافه شده که حالا اولیت بر او صدق می‌کند و بر دیگران صدق نمی‌کند؟ اولیت او جز این نیست که او یک عمل انجام داده و جوابها را صددرصد صحیح نوشته است و دیگران چنین کاری نکرده‌اند. یعنی با مقایسه میان او و دیگران این اولیت بدست می‌آید. پس این یک معنای مقایسه‌ای

است. وقتی که وجود یک شیء با شیء دیگریا فعل یک شیء با فعل شیء دیگر مقایسه شود، مفهوم اولیت انتزاع می‌شود. بدون اینکه لازم باشد چیزی بر او اضافه کنیم تا مفهوم اول بر او صدق بکند.

بعضی از امور دیگر چنین است که باید چیزی افزوده یا کم شود [تا معنای جدید صدق کند]. مثلاً یک شیء که سیاه نامیده می‌شود بخواهد سفید شود یا سرد باشد بخواهد گرم شود باید سیاهی و یا سردی را از او زایل کنیم و سفیدی یا گرمی را بر او بیفزائیم. عدد نیز چنین است. هیچ وقت ده تا شیء با مقایسه دوازده تا نمی‌شود. مگر اینکه دو تا بعلاوه شود. و یا اینکه اگر هر یک از این ده تا را نصفه کردیم و بیست تا شد، این دیگر همان ده تای اول نیست. این ده تا وقتی هشت تا می‌شود که دو عدد از او کم شود. اما معانی اضافیه از این قبیل نیست، با مقایسه یک معنا انتزاع می‌شود. مثلاً همین ضبط صوتی که اینجا است، در مقایسه با سقف در زیر آن قرار گرفته، و با مقایسه با این فرش بر روی آن قرار گرفته.

حال اگر شما ضبط را از اینجا بیرون ببرید یا سقف را خراب کنید و از روی این بردارید آیا اکنون که زیر سقف نیست چیزی از او کسر شده است؟ نه، چنین نیست. یا اینکه مثلاً این کتاب اکنون زیر دست من است و بنابراین عنوان تحت بر او صدق می‌کند و این صفت واقعا برای او هست که این کتاب زیر دست من است. من دستم را برمی‌دارم و این کتاب از زیر دست من خارج می‌شود. آیا باز هم صفت تحنیت بر او صدق می‌کند؟ آیا اکنون که این صفت بر او حمل نمی‌شود چیزی از آن کم شده است؟ خیر. پس چه بوده است؟ این شیئی که در این جا بود، بودن آن در اینجا وضع و معادلاتی بوجود آورده بود که مثلاً در مقایسه با مرکز زمین، نسبت به این دست، به آن مرکز نزدیکتر بود و این دست دورتر قرار می‌گرفت. به همین جهت گفتیم که کتاب در زیر است و دست بر روی آن. وقتی که ما دست را برمی‌داریم درست است که دست حرکتی کرده است ولی تغییر و تبدیلی در کتاب پیدا نشده است، وضع و نسبتش عوض شده است.

بنابراین چنین نیست که هر جا بخواهد صفتی بر چیزی صدق کند باید چیزی بر ذات او علاوه شود تا آن صفت صدق نماید.

ممکن است کسی بگوید: چطور شما می‌گوئید ذات واجب‌الوجود بسیط است؟ مگر شما نمی‌گوئید ذات واجب‌الوجود اول است؟ پس چیزی است که اول است، پس ذاتش و حقیقتش یک امر است و اول بودنش یک امر دیگر. بنابراین در اینجا

ترکیب پیدا شد و او واحد نیست.

جواب این است که اولیت به معنی مقایسه است. همینقدر که واجب‌الوجود باشد و واحد باشد و همه موجودات از او صادر شده باشند. کافی است که اولیت انتزاع شود.

سؤال: در مورد علت و معلول چه؟

استاد: علت هم همین جور است. علت مبدئیت است برای فعل.

-: اما اگر بگوئیم معلول نباشد چیزی از علت کم شده است.

استاد: نه، اتفاقاً این بحث خوبی است که شما مطرح می‌کنید. در باب علت دو معنا وجود دارد:

یک وقت هست که علت را از آن جهت که علت است و آن کمالی که در او است و به موجب آن کمال مبدأ این معلول است، در نظر می‌گیریم. در این صورت آن کمال عین ذاتش است، و محال است که آن کمال از او سلب شود، کما اینکه با وجود آن کمال محال است که معلول از او صادر نشود. در این حال اگر شما فرض کنید که معلول را از او بگیرید ولی کمال علت را از او نگیرید، فرض امر محالی را کرده‌اید، و در عین اینکه فرض امر محالی است باز هم از او چیزی کم نشده است. مفهوم انتزاعی علت - در این فرض - فعلاً در اینجا وجود ندارد ولی آن کمال علت در او وجود دارد. البته این امر فی حد ذاته محال است.

اما اگر فرض کنیم که معلول را از او بگیریم به این وسیله که کمالی را که در واجب منشأ علت آن معلول است بگیریم، این امر مساوی با این است که ذاتش را از او بگیریم، چون آن کمال با ذاتش یکی است.

واعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب‌الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، و أن ذاته وحداني صرف محض حق فلا نعى بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات، و لا تقع له إضافة الى وجودات، فأن هذا لا يمكن. و ذلك لان كل

موجود فیسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفه کثیره، و لكل موجود الى الموجودات نوع من الاضافه و النسبه، و خصوصا الذي يفيض عنه كل وجود، لكننا نعني بقولنا انه وحداني الذات لايتكثر أنه كذلك في ذاته، ثم ان تبعته اضافات ايجابيه و سلبيه كثيره فتلك لوازم للذات معلوله للذات، توجد بعد وجود الذات، و ليست مقومه للذات و لا أجزاء (۱) لها. عبارت " أن ذاته وحداني صرف محض حق " را می توانیم به صورت " صرف محض حق " یا " صرف محض الحق " هم بخوانیم که در هر سه صورت درست است. یعنی وجود آن واجب وجود وحدانی صرف محض حق است، حق بر او اطلاق می شود. و نیز ممکن است به این صورت بخوانیم: " وأنه ذاته وحدانی صرف محض، حق " یعنی این سخن که می گوئیم او وحدانی صرف محض است حرف درست و حقی است و ایرادی بر او نیست.

سلوب و اضافات در واجب الوجود

خیال نکنید که چون واجب الوجود احدی الذات و وحدانی الذات است، پس با هیچ شیئی اضافه هم پیدا نمی کند و هیچ شیئی هم از او سلب نمی شود. حال آنکه لااقل وجود ممکنات از او سلب می شود و می گوئیم الواجب الوجود لیس بهذا، یعنی وجود این شیء از او سلب می شود.

باز ممکن است گفته شود که ما از واجب الوجود خیلی چیزها را سلب می کنیم و همین سلبهای مختلف باید از کثرتی در واجب باشد. وقتی می گوئیم لیس بهذا، لیس بهذا و... به این معنا است که همه این سلوب بر او صدق می کند، پس باید کثرتی در ذاتش باشد.

جواب این است که مگر در غیر واجب الوجود صرف سلب موجب کثرتی است؟ به انسان می گوئیم لیس بفرس، لیس بحمار، لیس بهذا، لیس بهذا. آیا این موجب کثرتی است؟ از هر وجودی تمام وجودات دیگر سلب می شود. (از همین کتاب که ما اینجا داریم غیرمتناهی اشیائی که در عالم داریم سلب می شود، این اطلاق، این پتو،

پاورقی:

۱ - اجزاء غلط است باید جزء باشد. احتمالا اشتباه از نسخه است.

آن کتاب همه از او سلب می‌شود. آیا این سلبها اقتضا می‌کند که در این کتاب غیرمتناهی چیزهائی وجود داشته باشد که آن غیرمتناهی چیزها موجب این سلبها است؟ سلب که کثرتی را در اشیاء اقتضا نمی‌کند. بنابراین سلب اشیاء دیگر از واجب‌الوجود به هیچ وجه مستلزم کثرتی نیست.

البته بعد در جای دیگر می‌گوییم که بعضی از سلوب مستلزم کثرت است و بعضی از سلوب مستلزم کثرت نیست. مخصوصاً این نکته‌ای خیلی عالی است که در کلمات بوعلی و آخوند و امثال این حکما هست، و آن این است که تمام سلبهائی که درباره واجب‌الوجود هست آخرش به سلب سلب برمی‌گردد. سلبی که درباره اشیاء دیگر است سلب ایجاب است. اگر درباره من این سلب صدق می‌کند. که من شما نیستم، به دلیل این است که در واقع شما کمالی هستید که این کمال از من سلب شده است، یعنی یک امر اثباتی از من سلب شده. این امر درباره همه موجودات دیگر هست مگر ذات واجب‌الوجود که هر سلبی از او برمی‌گردد به سلب سلب، و هر فقدانی در او برمی‌گردد به فقدان. این است که می‌گویند در واجب‌الوجود جلال به جمال برمی‌گردد. یعنی تمام آنچه که او اجل از آن است همانهائی است که ضدالجمال و ضدالکمال است، و بنابراین آنها از او سلب می‌شوند. بعد از این است که به این قاعده می‌رسند که " بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء " تمام آن کمالات که در همه اشیاء هست برای واجب‌الوجود صدق می‌کند، که البته این مطلبی است که از فلسفه شیخ و آن دوره بالاتر است.

پس مقصود ما از احدی الذات این نیست که اضافه و سلب هم در او نیست. در مرتبه ذات تکثری در او نیست، ولی در مرتبه زائد بر ذات مانعی ندارد [که اضافه و سلب در او باشد]. این اضافات و سلوب مقوم ذات نیستند، جزء ذات هم به هیچ وجه نیستند.

طرح يك اشكال

فان قال قائل: فان كانت تلك معلوله فلها أيضا إضافة أخرى، و يذهب الى غيرالنهاية.
فانا نكلفه أن يتأمل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن، حيث أردنا أن نبين أن الإضافة تتناهي وفي ذلك انحلال شكه.

شیخ در اینجا ان قلت قلتی را مطرح می‌کند. و بعد از بیان ان قلت جواب را به بحثی که در جای دیگر بطور مفصل بیان کرده احاله می‌دهد. [در بیان اشکال] می‌گوید به اینکه شما درباره ذات واجب‌الوجود گفته‌اید که اضافات و نسبت به مورد ذات واجب‌الوجود درست و معقول است و اشکالی نیست که بین ذات واجب‌الوجود و اشیاء اضافه‌ای باشد، و بین او و مخلوقات چنین اضافه‌ای هست و این اضافه از مرتبه فعل انتزاع می‌شود و در واقع از صفات فعل است یعنی از صفاتی است که بدون در نظر گرفتن فعل واجب‌الوجود، آن صفت قابل انتزاع نیست. مثل خالقیت و علیت. خالقیت صفت فعل است، یعنی با در نظر گرفتن فعلش این صفت بر او صادق است. اولیت را هم که دیدیم و فهمیدیم که با در نظر گرفتن غیر است که اولیت صدق می‌کند و لذا این را هم صفت فعل می‌نامیم. اشکال این است که در چنین صورتی تسلسل لازم می‌آید. برای اینکه ما می‌توانیم نقل کلام به خود اضافه کنیم، خود اضافه هم از صفات فعل است و به منزله فعل واجب‌الوجود می‌باشد. پس باید بین اضافه و واجب‌الوجود هم یک اضافه‌ای وجود داشته باشد. دوباره نقل کلام به این اضافه می‌کنیم [و این تسلسل ادامه می‌یابد].

حل اشکال

این شبهه‌ای است که در باب مضاف گفته‌اند و ما در محل خودش آن را حل کرده‌ایم. اضافه اساساً از خودش وجودی ندارد که مستقل از وجود طرفین باشد تا بتوانیم بگوئیم بین شیء و اضافه هم رابطه‌ای است. اضافه در واقع معنی حرفی است. ببینید، به مورد دیگری غیر از واجب‌الوجود توجه کنید: می‌گوئیم زید قائم است. ذهن ما در اینجا بین زید و قیام نسبتی برقرار می‌کند، زیرا این یک تصدیق است و با تصور " زید " و " قیام " تفاوت دارد. یک وقت " زید " و " قیام " یا " قائم " را به صورت دو تصور داریم و یک وقت به صورت یک تصدیق بین آنها رابطه برقرار می‌کنیم و می‌گوئیم زید قائم است. پس یک رابطه و نسبت و اضافه‌ای بین زید و قیام است. ممکن است کسی بگوید: آیا این رابطه وجود دارد یا ندارد؟ ناچار باید بگوئیم وجود دارد. در این صورت او می‌گوید که پس خود رابطه هم با زید رابطه دارد و هم با قیام رابطه دارد. پس بین رابطه و زید باید یک رابطه‌ای باشد و بین قیام و رابطه هم باید رابطه‌ای دیگر باشد. بعد از آن به سراغ رابطه رابطه می‌رویم که

باید بین آن رابطه و این رابطه و نیز بین آن رابطه و زید رابطه‌ای باشد. این سلسله الی غیرالنهاییه پیش می‌رود.

جوابش این است که خود اضافه اساساً وجود مستقلی ندارد. وجودش همان وجود قیام و وجود زید است. از مقایسه وجود قیام و وجود زید با یکدیگر ذهن این مفهوم را انتزاع می‌کند. به عبارت دیگر این جور مفاهیم، از مفاهیم انتزاعی هستند. که منشأ انتزاعشان در خارج وجود دارد، نه خودشان. یعنی وجودشان عین وجود منشأ انتزاعشان است. البته شیخ این بیان را در اینجا بحث نکرده.

الحق ماهیته انیته

از جمله احکامی (۱) که برای ذات واجب‌الوجود ذکر می‌کنند این است که می‌گویند " هو وجود صرف"، " هو وجود محض" و به تعبیر دیگر می‌گویند " لاماهیة له" ما این مطلب را اول به صورتی که در اینجا بیان شده، بیان می‌کنیم و بعد در اطرافش مقدار بیشتری توضیح می‌دهیم.

زیادت وجود بر ماهیت

شیخ می‌گویند که شما در بیانات گذشته و مطالبی که در اوایل کتاب آمد فرق بین ماهیت و وجود را دانستید، و نیز دانستید که در ممکنات دو معنی ودو حیثیت تشخیص می‌دهیم: حیثیت اول همان حیثیتی است که آن را ماهیت و چیستی می‌نامیم. و حیثیت دیگر حیثیتی است که آن را هستی می‌نامیم. و به همین دلیل ما درباره اشیاّی که تعریفی از آنها داریم (و ماهیتشان را می‌شناسیم) شک می‌کنیم

پاورقی:

۱ - بعدا توضیح می‌دهیم که آیا می‌توانیم آن را صفت بنامیم یا نه.

که آیا هست یا نیست. مثلاً آیا ماده وجود دارد یا ندارد؟ روح وجود دارد یا ندارد؟ یعنی تعریفی از اشیاء داریم و بعد در مورد آن چیزی که تعریفش را داریم بحث می‌کنیم و می‌پرسیم که آیا آن شیء وجود دارد یا ندارد. ماهیت همان است که به منزله تعریف شیء است، که گاهی وقتها موضوع برای هستی است و گاهی وقتها موضوع برای نیستی است. می‌گوئیم این شیء وجود دارد یا آن شیء وجود ندارد. هستی هم که مفهوم واضح و روشنی دارد. تصور " هست " و " نیست " در جملات " فلان شیء هست " یا " فلان شیء نیست " به اندازه‌ای واضح و روشن است که هر بچه‌ای هم آن را درک می‌کند. بلکه تمام قضاوت‌هایی که ذهن انسان درباره اشیاء دارد، در واقع براساس هستی و نیستی است. و تمام قضایای فکری انسان براساس هستی و نیستی است.

در میان اشیائی که در دنیا قائل بوجود آنها هستیم، انواعی وجود دارد، مثلاً انواعی از حیوان وجود دارد: نوع انسان، نوع اسب، نوع سگ و انواع دیگر. اسب را نوعی غیر از نوع انسان می‌دانیم، افراد انسان و اسب را افراد یک نوع نمی‌دانیم. ملاک اینکه اسب را یک نوع و انسان را نوع دیگر می‌نامیم چیست؟ ملاک آن همان معنی است که برای اسب یک چیستی و ماهیت قائل هستیم و برای انسان ماهیت و چیستی دیگر. والا اگر چیستی هر دو یکی بود و در تعریف حیوانی که چهار دست و پا راه می‌رود همان را می‌گفتیم که در تعریف حیوانی که روی دوپا راه می‌رود می‌گوئیم، دو نوع بودن آنها معنی نداشت، دیگر انواع در عالم معنی نداشت، و در نتیجه تبدیل نوعی به نوع دیگر معنی نداشت. پس اگر از انواع سخن می‌گوئیم و تبدیل انواع یا ثبات انواع را مطرح می‌کنیم براساس تفاوت ماهیات و چیستیها است. اینکه از کمیت یا کیفیت می‌گوئیم و یا از تبدیل کمیت به کیفیت می‌گوئیم، خود دلالت می‌کند بر اینکه اموری که نام کمیت یا کیفیت گرفته‌اند دارای چیستی هستند و چیستی کمیت با چیستی کیفیت متفاوت است. به هر حال درباره این کمیتها و کیفیتها حکم می‌شود که اینها هستند یا نیستند، آیا کمیت هست یا نیست؟ آیا کم متصل که نوعی از کمیت است هست یا نیست؟ آیا عدد که کم منفصل است در خارج وجود دارد یا ندارد؟ آیا مقدار در خارج وجود دارد یا ندارد؟ پس مسأله هستی و نیستی یک چیز است که ما در اشیاء تشخیص می‌دهیم و مسأله چیستی که ملاک نوعیت آنها است و اشیاء یک نوع را از نوع دیگر جدا می‌سازد، چیز دیگری

است. ما به این چیستی ماهیت می‌گوئیم.

درباره هر شیء دیگر غیر از واجب‌الوجود و درباره هر ممکن‌الوجود تشخیص چیستی و هستی به عنوان دو حیثیت در او بلامانع و بلاشکال است. ولی آیا واجب‌الوجود هم از این جهت مانند سایر اشیاء است؟ آیا او هم در ذات خود چیزی است؟ نوعی از انواع است؟ ماهیتی از ماهیات است؟ و آیا مانند ماهیات دیگر که هستی به آنها ملحق شده است او هم دارای هستی است و هستی به او ملحق شده است؟

یا اینکه در ذات واجب‌الوجود چنین چیزی فرض نمی‌شود. در همه اشیاء دیگر غیر از ذات واجب‌الوجود این فرض معقول است، ولی چنین فرضی در ذات واجب‌الوجود معقول نیست. فرض دیگری آنجا معقول است، که ببینیم از آن فرض چگونه باید تعبیر کنیم.

گاهی این فرض معقول را با این عنوان بیان می‌کنند که "أن واجب‌الوجود لاماهیة له" و گاهی با این تعبیر که "واجب‌الوجود ماهیة عین انیة" یعنی "ماهیة عین وجوده"، وجود و ماهیت در او یکی است، وجود و هستی او عین چیستی او است، و چیستی او عین هستی او است. اگر سؤال شود: او چیست؟ باید بگوئیم هستی است، حقیقتش این است که او هستی است، نه اینکه حقیقتش این است که چیزی است که هستی بر او عارض شده است.

البته در اینجا بعضی مثل متکلمین بوده‌اند که نظر مخالف داشته و گفته‌اند که واجب‌الوجود هم ذاتی و ماهیتی دارد که با هستی او متفاوت است، ولی ذات او مجهول‌الکنه می‌باشد. یعنی اینکه ذوات دیگر و ماهیات دیگر برای انسان قابل شناخت است، ولی ذات واجب‌الوجود و ماهیت او برای انسان قابل شناخت نیست، نه اینکه او ذاتی غیر از هستی ندارد. ولی حکما معتقدند که چنین نیست، بلکه ذات عین وجوده، "او چیست" و "او هست" هر دو یکی است.

ماهیت نداشتن واجب در معارف اسلامی

بسیاری از احکامی که این حکما برای ذات واجب‌الوجود بیان می‌کنند با احکامی که در زبان دین آمده است یکی می‌باشد و مدعا یکسان است. احکامی از قبیل "واجب‌الوجود حی"، "أنه قادر" و "أنه علیم" همان احکامی است که در لسان

دین هم آمده است. ولی ما در لسان دینی تعبیری نظیر این حکم نداریم که " واجب الوجود لاماهیة له " یا " ماهیته عین انیته ". ولی آیا به تعبیر دیگری این مطلب بیان شده است؟ بله، به زبان دیگر این مطلب بیان شده است، به زبانی خیلی قوی هم گفته شده است. در تعبیرات نهج البلاغه عبارات زیادی می شود پیدا کرد که حتی نزدیک به اینجا هم باشد. ولی آن تعبیری که از همه بیشتر رسا است همان مسأله لاحدی واجب الوجود است که " لیس لذاته حد ". زیرا همینقدر که گفتیم او چیست، در واقع برای او یک ذاتی و یک ماهیتی فرض کرده ایم. که واجب در قالب آن ماهیت محدود است. آنوقت همانطور که می گوئیم این ذات آب است و آن ذات هوا است و آن ذات انسان است، ذات دیگری هم در میان ذوات عالم هست که ذات واجب الوجود می باشد. در صورتی که تا یک هستی محدود به حدی نباشد فرض ماهیت برای او امکان پذیر نیست. همینقدر که وجودی نامحدود شد مساوی است با این مطلب که لاماهیة له.

این مطلبی بود که استرداد عرض کردم، برای اینکه بگویم این بحث " واجب الوجود لاماهیة له " از نظر معارف اسلامی با چه اصلی مربوط می شود. البته تعبیرات دیگری هم داریم که از این نیز صریحتر و رساتر است ولی اکنون یادم نیست و همه برافاده همین معنا دلالت دارند.

شیخ می گوید بنابر توضیحی که ما در ابتدای کلام گفتیم لزومی ندارد که اینجا توضیح بیشتری دهیم و بیان کنیم که اشیاء ذاتشان غیر از ماهیتشان می باشد. می گوید که شما دوگونه تصور می توانید از واجب الوجود داشته باشید: یکی اینکه بگوئید " ذات هو واجب الوجود " و دیگر اینکه بگوئید " ذات عرض له وجوب الوجود ". در این تصور دوم دو شیء تصور شده است: ذاتی که وجوب وجود برای او پیدا شده. مثل ذاتی که ممکن الوجود است.

ذاتی که ممکن الوجود است خودش یک چیز است و امکان وجود چیز دیگری است که ما به آن ذات نسبت می دهیم. این یک جور تصور است. اما در تصور اول گفته می شود ذات هو واجب الوجود، ذات هو وجوب الوجود، هو عین وجوب الوجود، نه اینکه ذات عرض له وجوب الوجود.

تنظیر شیخ در بیان ماهیته انیته

شیخ در اینجا تنظیری ذکر می‌کند و می‌گوید: تصور شما از واحد دو گونه است: گاهی تصور شما از واحد یعنی چیزی که دارای وحدت است، مانند انسان واحد، درخت واحد، گردوی واحد، پس گاهی وقتها منظورتان از واحد یعنی ذاتی که واحد باشد. ولی گاهی وقتها منظورتان از واحد، خود وحدت و واحد است، منظورتان عدد واحد است. آنجا که تصور شما از واحد، عدد واحد است در مقابل عدد دو، آنجا هم شما واحد دارید، اما معنای آن واحد این نیست که چیزی دارای وحدت است، بلکه چیزی است که خودش عین وحدت است.

پس تصور ما از واحد دوگونه است: گاهی منظور ما ذاتی است که متصف به وحدت است، که آن ذات مثلاً انسان یا درخت یا چیز دیگری است. و گاهی وقتها تصور ما از واحد به معنی ذاتی است که خودش عین وحدت است، یعنی همان عدد خاص که مبدأ اعداد دیگر است. شیخ همین تنظیر را تکمیل می‌کند و می‌گوید درباب اینکه مبدأ عالم چیست اختلاف نظر است. بعضی مبدأ عالم را واحد می‌دانند و بعضی کثیر. آنهایی هم که مبدأ عالم را واحد می‌دانند. خود دو گروه می‌باشند: کسانی که مبدأ عالم را چیزی می‌دانند که آن چیز واحد است، مثل طالس که برای جهان یک مبدأ واحد مادی قائل است و آن واحد را آب می‌داند، پس از نظر او مبدأ عالم یک ذات واحد است نه یک ذات کثیر. فیثاغورث هم مبدأ عالم را واحد می‌داند اما واحد او با واحدی که طالس می‌گوید دو تا است. طالس که مبدأ عالم را واحد می‌داند منظورش چیزی است که آن چیز متصف به وحدت است، و فیثاغورث خود واحد بماهو واحد را به همان مفهوم عددی خودش مبدأ عالم می‌شمارد، می‌گوید که خود عدد مبدأ عالم است، خود عدد واحد مبدأ عالم است. این است که می‌گوئیم فیثاغورث واحد بماهو واحد را مبدأ عالم می‌داند ولی طالس ذاتی را که متصف به واحد است مبدأ عالم می‌شمارد.

حال که معلوم شد که چگونه تصور ما می‌تواند درباره واحد دو گونه باشد، می‌گوئیم که تصور ما درباره واجب‌الوجود هم می‌تواند دو گونه باشد: یکی اینکه واجب را همانگونه تصور کنیم که مثلاً طالس در مبدأ واحد تصور دارد، ذاتی است که متصف به وجوب وجود است، معنای این بیان چنین است که برای واجب‌الوجود ماهیت قائل شده‌ایم. دیگر اینکه بگوئیم واجب‌الوجود من حیث هو واجب‌الوجود،

همان نفس وجوب وجود، خودش واجب‌الوجود است. یعنی همانطور که در آنجا به عدد وحدت واحد می‌گوئیم به واجب‌الوجود هم از آن جهت که واجب‌الوجود است، واجب‌الوجود می‌گوئیم. در این صورت دیگر ذاتی که متصف به وجوب وجود باشد نیست، خود ذات عین وجوب وجود است.

پس تا اینجا ما دو تصور را روشن کردیم، و بیان کردیم که مقصود حکما از اینکه می‌گویند ماهیت واجب‌الوجود عین انیت او است، یا واجب‌الوجود لامهیه له، چه می‌باشد، تا بتوانیم بعداً به سراغ برهان مطلب برویم.

وجود مطلق در اصطلاح امروز

در اینجا یک مطلب دیگر را که در زبان امروزیها بیان می‌شود در نظر بگیرید. در زبان امروزیها گاهی گفته می‌شود که واجب‌الوجود یعنی ذات مطلق، کما اینکه در تعبیر قدما هم احيانا ذات مطلق آمده است. قدما به ذاتی مغایر وجود در واجب‌الوجود قائل نیستند، به همین جهت هم اگر بگویند ذات مطلق [اشکالی پیش نمی‌آید] چون ذاتش عین وجود است و منظور همان وجود مطلق است.

ما عدمهائیم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

پس اگر قدما ذات مطلق یا وجود مطلق بگویند منظورشان یک معنا است. و اگر می‌خواهند ذات مطلق را انکار کنند مقصودشان این است که ذاتی که ماهیت ندارد وجود ندارد، حال چه این گروه منکر واجب‌الوجود باشند و چه واجب‌الوجود را قبول داشته باشند. اینها می‌گویند هر چه وجود دارد ماهیت دارد، هر موجودی را شما باید ذات متصف به وجود در نظر بگیرید، واجب‌الوجود را هم باید ذات متصف به وجوب وجود در نظر بگیرید. پس نقطه مقابل کسانی که در قدیم معتقد به مطلق بودن واجب‌الوجود بودند، کسانی هستند که برای واجب‌الوجود ماهیت قائلند. لازمه ماهیت هم چنانکه گفتیم محدود بودن است. پس مطلق در اصطلاح قدما به معنی نامحدود بودن است.

می‌خواهیم روشن کنیم که آیا مطلق در اصطلاح قدما با مطلق در اصطلاح امروزیها یکی است یا فرق دارد، و اگر فرق می‌کند اختلافشان در چیست؟

امروز وقتی اصطلاح مطلق را بکار می‌برند. مقصودشان در مقابل نسبی است نه در مقابل ذی ماهیت. چطور؟ به این معنا که وقتی می‌گوئیم یک شیء مطلق

است، معنایش این است که در همه حال و در همه شرایط و در همه زمانها و مکانها و بر هر تقدیر او موجود است. اما اگر بگوئیم نسبی است معنایش این نیست که در همه زمانها و در همه شرایط و در همه احوال و در همه مکانها موجود است. بلکه در این زمان موجود است و در زمان دیگر معدوم، یا در این مکان موجود است و در مکان دیگر معدوم، در این شرایط موجود است و در شرایط دیگر معدوم. امروز هم مقصودشان از شرایط همین شرایط زمانی و شرایط طبیعی و مانند آن است. یعنی هر موجودی را که در نظر بگیرید وجودش بلاشرط از زمان و مکان و از شرایط زمانی و مکانی نیست، موجود است به شرط وجود شیء دیگر، و معدوم است با عدم آن شرط. وجود نسبی یعنی موجود است نسبت به این زمان و در این زمان و معدوم است در زمان دیگر، موجود است در این مکان و معدوم است در مکان دیگر. پس در اصطلاح امروزیها مطلق در مقابل نسبی است، و در اصطلاح قدمای ما مطلق در مقابل ماهیت داشتن است.

ممکن است که شما در اینجا بپرسید که چه نسبتی است میان این دو مطلق؟ آیا این دو اصطلاح دو حرف مستقل از یکدیگر است؟ یا اینکه اینها به یکدیگر برمی‌گردند؟ یا یکی مفهومی از دیگری وسیعتر است؟

عرض کنم که مطلق در اصطلاح قدما اعم است از مطلق در اصطلاح امروزیها. زیرا هر وجودی را که اینها نسبی می‌گویند ناچار یک امر ماهیت‌دار است و نمی‌تواند وجود محض باشد، ذات متصف به وجود است. و همچنین همه اموری که به این معنا نسبی نیست و مطلق می‌باشد. خود بر دو قسم است: ممکن است ماهیت داشته باشد و ممکن است که ماهیت نداشته باشد. یعنی یک شیء مطلق - به معنای امروزیها - در همه زمانها موجود باشد و در همه مکانها موجود باشد و مشروط به هیچ شرطی از این شرایط هم نباشد ولی ممکن است که در عین حال ذی ماهیت باشد. بنابر عقیده امروزیها عقول مجرد و وجودشان نسبی نیست. و وجود آنها مطلق است. اما بنابر عقیده قدما وجود آنها مطلق نیست زیرا دارای ماهیت هستند، یعنی آنها هم ذات متصف به وجودند. پس غیر مطلق به اصطلاح قدما بر دو قسم است: هم مطلق به اصطلاح امروزیها را شامل می‌شود و هم آنچه را که امروز نسبی می‌نامند.

آنچه که امروز می‌گویند همه چیز نسبی است نه تنها می‌خواهند واجب‌الوجود را نفی کنند، بلکه هر موجود غیر زمانی و غیر مکانی را نفی می‌کنند. یعنی اینها تمام

وجود را موجوداتی می‌دانند که محدود به حد زمانی و محدود به حد مکانی و مقید و مشروط به شرائط باشد. اگر چنین باشد، معنایش همان ماتریالیسم می‌شود. یعنی چیزی ماورای امور زمانی و مکانی وجود نداشته باشد. اگر کسی یک چنین بینشی داشته باشد، آنوقت قهراً باید بحثهای دیگری را که پیش می‌آید (پاسخ گوید). از جمله اینکه:

اگر همه چیز را نسبی بدانیم و همه امور را مشروط به زمان و مکان بشماریم، در مورد زمان چه می‌گوئیم؟ آیا خود زمان را هم می‌توانیم به این معنا نسبی بدانیم؟ آیا می‌توانیم وجود زمان را مشروط به زمان و مکان و مشروط به شرایط دیگر بدانیم؟ اگر زمان هم مشروط به زمان باشد و نسبی باشد معنایش این است که اولاً باید زمان هم در زمان وجود داشته باشد، و ثانیاً زمان باید در یک زمان موجود باشد و در زمان دیگر وجود نداشته باشد، تا بتوان گفت وجودش نسبی است. اولاً زمان در زمان وجود ندارد، ثانیاً اگر هم فرض کنیم که مجازاً مثلاً زمان در زمان وجود دارد، زمان در همه زمانها وجود دارد، نه اینکه در یک زمان وجود دارد و در زمان دیگر وجود ندارد.

پس ما می‌توانیم حتی در خود طبیعت هم موجود غیرنسبی بیابیم. در مورد حرکت نیز چنین است. آیا حرکت وجود نسبی دارد؟ آیا همه حرکتها و مطلق حرکت را می‌توانیم نسبی بدانیم؟ البته ما حرکتهای نسبی داریم، کما اینکه سکونهای نسبی هم داریم، در اینکه سکون نسبی است شکی نیست، حرکتهایی هم که منتهی به سکون می‌شوند نسبی می‌باشند. ولی آیا می‌توانیم همه حرکتها و مطلق حرکت را نسبی بدانیم؟ مثلاً فرض کنید حرکتی که الان این کتاب می‌کند. یک حرکت نسبی است، یعنی حرکتش در این زمان است و وقتی که ایستاد در زمان بعد این حرکت وجود ندارد، در زمان بعد سکون وجود دارد. این سکون هم در این زمان وجود دارد، چند لحظه بعد که کتاب دوباره حرکت کند سکون وجود ندارد.

بنابراین بحثی که حکما می‌کنند که آیا واجب‌الوجود ماهیت دارد یا ماهیت ندارد، کمابیش همان بحثی است که امروزها تحت عنوان مطلق وجود مطرح می‌کنند، با این تفاوت که بحث آنها مفهومی اوسع از این مفهوم را دربر می‌گیرد. و وقتی که حکما سخن از وجود مطلق می‌گویند نه فقط نسبی بودن او را نفی می‌کنند. بلکه علاوه بر نسبی نبودن، ماهیت داشتن را هم نفی می‌کنند. و چون ماهیت داشتن نفی

شود، نسبی بودن هم به طریق اولی نفی شده است. این هم یک مطلب بود که در اینجا عرض شد.

آیا وجود مطلق، وجود دارد؟

مطلب دیگری نیز اینجا وجود دارد که از جمله موارد تفاوت میان فکر شرقی و غربی است: آیا وجود مطلق، قطع نظر از آن اختلافی که بیان شد، وجود دارد یا وجود ندارد؟ آیا چنین وجودی می‌تواند وجود داشته باشد؟ یا اصلاً وجود تا مقید نشود نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا وجود مطلق با عدم برابر است؟ آیا وجود باید وجود شیء ما باشد تا بتواند وجود داشته باشد؟ ولی وجود صرف و مطلق نمی‌تواند موجود باشد؟

ببینید، خیلی‌ها می‌گویند وجود مطلق فقط یک مفهوم است، وجود آن وقت می‌تواند وجود داشته باشد که به یک شیء خاص تعلق بگیرد، بگوئیم وجود هذا، وجود الف، وجود ب. پس وجود به تبع متعلقش که همان ماهیت باشد تحقق پیدا می‌کند. ممکن است امروز اسمش را اصالت ماهیت نگذارند ولی این همان اصالت ماهیت است، و فکر همان فکر اصالت ماهیتی است. اینها نه تنها می‌گویند که وجود مطلق نمی‌تواند وجود داشته بلکه بدتر از این، می‌گویند که وجود پس از اینکه آمیخته با عدم شد، از آمیختگی‌اش با عدم، شدن تحقق می‌یابد. شدن بوجود می‌آید. [معنی سخن اینها این است که] وجود مطلق با عدم برابر است، ولی وجودی که با نیستی یکی شده و شدن را بوجود آورده است، [متحقق است] پس وجود مطلق از نظر اینها یعنی بودن، و بودن تحقق ندارد. وجودی می‌تواند موجود باشد که توأم با عدم است، چنین موجودی حرکت و شدن است.

در کلمات بوعلی و امثال او مسائل اصالت وجود هنوز طرح نشده بود و هنوز فلسفه خالی از این مسائل بود، اوائل پیدایش این مسائل بوده و تازه بوئی از آن در آثار بوعلی آمده است. ولی بعدها در کلمات ملاصدرا و متأخرین این مسأله طرح شده که تشخیص وجود به چیست. آیا وجود به ذات خودش متشخص است؟ یا به چیز دیگر؟ به عبارت دیگر: اولاً، آیا وجود امری اصیل است یا نیست؟ وجود مقید، آیا تحققش به اعتبار متعلقش است؟ یا تحقق متعلقش به واسطه او است؟ جواب این است که وقتی وجود به الف تعلق پیدا کرد، الف به تبع این وجود محدود تحقق

پیدا کرده است، والا وجود به ذاتش متحقق است و به ذات خودش متشخص است. وقتی چنین شد که وجود محدود به ذات خود متشخص است، وجود نامحدود به طریق اولی به ذات خود متشخص است.

اکنون به سراغ شدن می‌آئیم، خود شدن هم نوعی از هستی است، مرتبه‌ای از هستی است. البته اینکه ما در اینجا نوعی از هستی را بیان می‌کنیم که با نیستی آمیخته است، باید توجه کرد که این نیستی که در اینجا انتزاع می‌شود غیر از آن نیستی است که در مقابل هستی قرار دارد و نقیض هستی است. هستی و نیستی در شدن با یکدیگر متحدند، اما آن نیستی که با هستی متحد است غیر از آن نیستی است که نقیض هستی است، و لهذا جمع نقیضین هم نیست.

سؤال: آیا این نیستی همان ماهیت است که چنین از آن تعبیر می‌کنند؟
استاد: نه، ماهیت نیست. خود نیستی است. ما این مطلب را در آن مقاله اصل تضاد شرح داده‌ایم. (۱)

این نیز مطلبی بود که چون به اینجا مربوط بود عرض کردم، برای اینکه توجه داشته باشید که یک طرز تفکری وجود دارد که می‌گوید وجود مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد و حقیقت ندارد، وقتی وجود می‌تواند وجود داشته باشد که به یک شیء تعلق پیدا کرده باشد. قهرا شیئی که در مقابل وجود فرض می‌شود همان ماهیت است.

سؤال: امروزیها می‌گویند که مطلق چنان سعه‌ای دارد که هم وجود و هم عدم را شامل می‌شود.

استاد: منظور وجود مطلق است؟

- آنها بطور کلی می‌گویند که مطلق شامل عدم و وجود است. بعد هم

پاورقی:

۱ - [مقالات فلسفی جلد اول].

می‌گویند که این نظر را "قیصری" هم گفته است.

استاد: نه، بیخود می‌گویند، در بیانات او نیست. مطلق شامل عدم و وجود است یعنی چه؟ آیا مطلق خودش وجود دارد یا ندارد؟ این مطلق یا موجود است یا معدوم. اگر موجود باشد، آیا این همان وجود مطلق است یا وجود شیء مطلق؟ بالاخره یکی از این دو تا است. اگر بگوئیم همان وجود مطلق است، دیگر غلط است که بگوئیم شامل وجود و عدم می‌شود. و اگر بگوئیم وجود شیء مطلق است، در واقع ماهیت را مطلق فرض کرده‌ایم، یعنی ذاتی را فرض کرده‌ایم که آن ذات مطلق است. پس مطلق ماهیت می‌شود، این را می‌گوئید هم شامل وجود می‌شود و هم عدم. ماهیت اصلاً نمی‌تواند مطلق باشد، ماهیت مساوی است با محدود بودن. قیصری هم آن حرف را نزده است، حرف قیصری درباره وجود است، همه تکیه او روی وجود است. اصلاً عرفاً هستند که برای اولین بار مسأله اصالت وجود را طرح کردند، البته بیان آنها فلسفی نبود و با بیان خودشان بود. تا اینجا ما اصل مسأله را طرح کردیم که لازم هم بود. بعد از این می‌خواهیم ببینیم که چه برهانی برای این مطلب هست. ما برهانی را که ساده‌تر است اول ذکر می‌کنیم و بعد به برهان شیخ که یک خورده مشکل است می‌پردازیم.

برهان اول

این برهان را حاجی سبزواری در منظومه آورده است. البته قبل از حاجی هم این برهان را گفته‌اند و از خود حاجی نیست. حاجی در منظومه می‌گوید:

"الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه"

"فسابق مع لاحق قد اتحد او لم تصل سلسله الكون لحد"

برهان را چنین اقامه می‌کنند که می‌گویند ذات واجب‌الوجود عین وجودش است، و او ذات متصف بالوجود نیست، بلکه ذات هی عین‌الوجود است. زیرا اگر ذاتی باشد و وجودی و اتصافی، لازم می‌آید که این وجود بر این ذات عارض شده باشد، به دلیل اینکه ذات غیر از وجود است. بنابراین:

الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه

مقتضای عروض وجود بر ذات معلولیت وجود است، و وجود باید معلول باشد.

معلول چیست؟ اگر چیزی معلول باشد واجب‌الوجود نیست و ممکن‌الوجود است. پس اگر موجودی وجودش را علت خارجی به ماهیتش داده باشد، خودش ممکن‌الوجود است. حال می‌گوئیم آیا این ذات که منشأ عروض وجود برای خودش شده است، قبل از عروض وجود داشت یا نه؟ محال است که علت موجود نباشد و در عین حال منشأ یک معلول بشود. پس ذات باید وجود داشته باشد. حال اگر وجود داشته باشد، آن وجودی که در مرتبه قبل است عین وجودی است که در مرتبه بعد عارض خواهد گشت: فسابق مع لاحق قداً متحد. یا اینکه وجودی که برای ذات آمده است از ذاتی است که آن ذات قبلاً موجود بوده است به وجودی غیر از این وجود، آنگاه نقل کلام به آن وجود می‌کنیم که چگونه عارض ذات شده است. در آنجا هم ناچار باید بگوئیم که این وجود هم که عارض ذات شده قبلاً موجود بوده است به وجود دیگری. پس باید وجود سومی برای ذات قائل شویم. نقل کلام به وجود سوم می‌کنیم. می‌بینیم که باید الی غیرالنهاییه وجود موجود باشد. در این صورت ذات واجب به جای یک وجود باید غیرالنهاییه وجود داشته باشد. اصلاً برای یک شیء دو وجود نمی‌توان فرض کرد تا چه رسد به اینکه غیرمتناهی وجود فرض شود. این بیانی است که حاجی و مانند ایشان در اینجا کرده‌اند. بیان شیخ در این مورد بیان دیگری است که بعداً می‌خوانیم.

شرح و توضیح متن

ونعود فتقول: ان الاول لاماهیه له غیرالانیة، وقد عرفت معنی‌الماهیه، و بماذا تفارق الانیة فیما تفارقه فی افتتاح تبیاننا هذا فنقول: ان واجب‌الوجود لایصح أن یکون له ماهیه یلزمها وجوب‌الوجود، بل نقول من رأس: ان واجب‌الوجود قد یعقل نفس واجب‌الوجود، کالواحد قد یعقل نفس‌الواحد، وقد یعقل من ذلک أن ماهیته (۱) هی مثلاً انسان أو جوهر آخر من‌الجواهر، و ذلک الانسان هو‌الذی هو واجب‌الوجود، کما أنه قد یعقل من‌الواحد أنه ماء أو هواء أو انسان وهو واحد.

پاورقی:

۱ - ماهیه صحیح است.

وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في أن المبدأ في الطبيعيات واحد أو كثير. فبعضهم جعل المبدأ واحداً، و بعضهم جعله كثيراً. والذي جعله منهم واحداً فمنهم من جعل المبدأ الاول لاذات الواحد، بل شيئاً هو الواحد، مثل ماء او هواء أو نار أو غير ذلك. و منهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لاشيء عرض له الواحد، ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، و بين الواحد والموجود من حيث هو واحد و موجود.

شيخ تنظير دیگری را بیان می کند و می گوید در باب مبدأ اشیاء دو نظر است: یک نظر این است که می گویند آن مبدأ واحد است، نظر دیگر می گوید کثیر است. کسانی که گفتند واحد است خود دو گروه هستند و دو نظریه دارند: دسته ای مثل طالس و پیروان او می گویند [مبدأ اشیاء ذات واحد نیست، بلکه شیئی است که واحد است]. مثلاً آن مبدأ هوا یا آب یا آتش و مانند آن است. دسته ای دیگر مثل فیثاغورث مبدأ اشیاء را واحد از آن حیث که واحد است می دانند.

ادامه بحث در " الحق ماهیته انیته "

معانی ماهیت

گفتیم که این بحث در اصطلاح حکما پیرامون این است که آیا ماهیت واجب‌الوجود عین انیتش و وجودش است یا ماهیتش با وجودش تفاوت دارد. گاهی نیز چنین تعبیر می‌کنند که آیا واجب‌الوجود ماهیت دارد یا ندارد. هر دو تعبیر تقریباً یک مقصود و یک منظور را می‌فهماند. البته این تعبیر دوم بیشتر ناشی از این است که کلمه ماهیت اکثراً به معنای چیستی گفته می‌شود، که در مقابل وجود و هستی می‌آید. در کلمه ماهیت " ما " را " ما " ی استفاده می‌گیریم و می‌گوئیم " ماهی هی " یا " ماهوهو "، این چیست، یا آن چیست. از این چیست یک مصدر ساخته‌اند به این صورت که یک " تا " ی مصدر اضافه کرده‌اند و " ماهیت " ساخته شده است. اگر این ماهیت را به معنای چیستی بگیریم باید بگوئیم که در اینجا باید چنین تعبیر کنیم که " واجب‌الوجود لاماهیة له " زیرا چیستی داشتن، به این معنا است که بشود او را تحدید کرد و برایش حد معین نمود. تعیین حد هم به معنای این است که داخل در یک مقوله از مقولات باشد، که وجود عارض او شده است. ولی همین کلمه ماهیت گاهی به معنای " مابه الشیء هوهو " بکار برده می‌شود. در این صورت " ما " به معنی " ما " ی استفاده نمی‌شود، بلکه " ما " ی موصوله

است، که عبارت چنین می‌شود: التی به الشیء هوهو، یعنی آن چیزی که مناط هویت شیء است، مناط تحقق شیء است. اگر ماهیت را به این معنا بگیریم، آن وقت نمی‌گوئیم که " واجب‌الوجود لاماهیة له "، بلکه می‌گوئیم " له ماهیة " ولی " ماهیته هی عین وجوده، هی عین تحققه ". پس اگر در بعضی تعبیرات بگوئیم " واجب‌الوجود لاماهیة له "، ماهیت به معنای الذی یقال فی جواب ماهو را از واجب نفی می‌کنیم، و اگر در بعضی تعبیرات بگوئیم " له ماهیة و ماهیته وجوده "، ماهیت به معنی ما به الشیء هو هو را برای واجب اثبات می‌کنیم. حکما هر دو تعبیر را می‌آورند و در کلمات آنها هست، باید برای ما روشن باشد.

ادامه نظرات مختلف در وجود مطلق

بحث در این است که آیا واجب‌الوجود مانند همه اشیاء دیگر ذاتی دارد و وجودی؟ همانطور که اشیاء دیگر ذاتی دارند و وجودی که می‌گوئیم ذاتشان هست، همانطور که می‌توانیم فرض کنیم که ذاتشان نیست. مثلا ذات انسان که الان هست چیزی است که می‌توانیم فرض نبودن هم برایش کنیم. بنابراین وقتی ماهیتی را نفی می‌کنیم، همان چیستی را نفی می‌کنیم. در تعبیرات دیگری به عنوان ذات آمده که در مقابل وجود بکار می‌برند، لادات له غیر وجوده، گاهی نیز در همان مورد ذات می‌گویند ذاته عین وجوده، ذاتش عین هستی است. گفتیم که همین مسأله چه در تعبیرات قدما و چه در تعبیرات امروز به صورت دیگری هم بیان می‌شود که همان وجود مطلق است. آیا حق تعالی وجود مطلق است؟ و آیا وجود مطلق وجود دارد یا ندارد؟ باز هم این مطلب را مخصوصا تأکید می‌کنیم که این وجود مطلق اوسع و اشمل است از تعبیری که امروز می‌گویند. وجود مطلق که امروزها در مقام اثبات یا نفی آن برمی‌آیند در مقابل وجود مقید و محدودی که حکما می‌گویند قرار ندارد، بلکه در مقابل یک وجود محدود خاص که همان موجود متغیر و نسبی است قرار دارد. وقتی موجود متغیر شد لازمه متغیر بودن آن نسبی بودن آن است، اگر چه لازمه نسبی بودن متغیر بودن نمی‌باشد. موجود نسبی یعنی موجود مشروط به شرایط و به زمان و مکان. درمقایسه با این زمان وجود دارد و در مقایسه با زمان دیگر وجود ندارد. بنابراین وجود بطور مطلق بر او حمل نمی‌شود، بطور نسبی حمل می‌شود. اگر از ما بپرسند آیا سعدی وجود دارد؟

می‌گوئیم که سعدی در زمان خودش وجود دارد، در غیر زمان خودش مثلاً در قبل از قرن هفتم وجود نداشته است و بعد از قرن هفتم هم وجود نداشته است. شیئی که مقید به مکان است نیز چنین است که در غیر آن مکان وجود ندارد. مثلاً آیا این کتاب وجود دارد؟ این کتاب در اینجا وجود دارد ولی در آنجا وجود ندارد. اما وجود مطلق آن وجودی است که این قیود و شرایط را نمی‌پذیرد، نمی‌شود گفت که در اینجا وجود دارد و در آنجا وجود ندارد، در آسمان وجود دارد و در زمین وجود ندارد و یا بالعکس، در این زمان وجود دارد و در آن زمان وجود ندارد، و نمی‌شود گفت با این شرایط وجود دارد ولی با آن شرایط وجود ندارد. معلولها چنین هستند که به شرط وجود علتشان موجودند و با عدم وجود علت موجود نیستند.

دلایل منکرین وجود مطلق

کسانی که می‌گویند وجود مطلق وجود ندارد، از دو راه این مطلب را بیان می‌کنند: یکی از این راه که می‌گویند وجود مطلق مساوی با نیستی است، باید بگوئیم وجود چه چیزی [تا از نیستی بیرون آید]. و "چه چیزی" همان ماهیت است. آنکه ما به آن ماهیت می‌گوئیم آنها چیز می‌گویند. از نظر آنها باید گفت وجود خط، وجود سطح، وجود جسم، وجود روح، وجود این فلز، وجود آن فلز، تا معنی داشته باشد که موجود باشد، باید وجود شیء خاصی را بگوئیم، ولی اگر بخواهیم وجود را بطور مطلق بگوئیم، این وجود مطلق یک مفهوم انتزاعی است که نمی‌تواند وجود داشته باشد، باید وجود یک شیء خاص باشد.

کسانی مانند فخر رازی که برای خداوند هم قائل به ماهیت هستند ولی می‌گویند که این ماهیت مجهول‌الکنه است، آنها نیز چنین طرز تفکری دارند، می‌گویند که وجود مطلق تصور ندارد، وجود شیء خاص قابل فرض است. در ذات واجب‌الوجود هم وجودش وجود شیء خاص است، البته با اشیاء دیگر این تفاوت را دارد که اشیاء دیگر قابل تعریف می‌باشند ولی واجب‌الوجود مجهول‌الکنه است، ماهیتش مجهول‌الکنه است. برای بشر امکان ندارد که به کنه ماهیتش احاطه پیدا کند. و هر وجودی به هر حال باید وجود یک شیء

باشد، یعنی شیئیت او غیر از وجودش باشد. ولی در وجود مطلق چنین نمی‌شود. باید بتوانیم بگوئیم وجود "الف"، وجود "ب"، وجود "ج" تا موجود باشد. پس شیئیت یک چیز است و وجود چیز دیگر. این

تقریباً بیان کسانی می‌شود که وجود مطلق را به این معنا نفی می‌کنند، که حتی بعضی از الهیون نیز چنانکه گفتیم چنین تعبیری دارند.

باز بعضی دیگر وجود مطلق را مساوی با نیستی می‌گیرند اما نه از باب اینکه باید به یک شیء و به یک ماهیت تعلق بگیرد تا از نیستی بیرون آید. آنها می‌گویند وجود مطلق در طبیعت معقول خودش گرایش به نیستی دارد، که با نیستی یکی شود. وقتی که وجود مطلق با نیستی یکی شد، از جمع و ترکیب این دو، حقیقت بوجود می‌آید. حقیقت چیست؟ شدن است. به قول اینها وجود مطلق که همان بودن است معنی ندارد که همین جوری وجود داشته باشد، وقتی که با نیستی ترکیب شد، یعنی بودن با نبودن با یکدیگر ترکیب شدند، از ترکیب آنها یک حقیقت بوجود می‌آید که آن حقیقت شدن است. پس این نظریه هم در واقع منکر وجود مطلق است. ولی نمی‌گویند که وجود مطلق باید به ماهیت تعلق بگیرد. تا قابل تحقق باشد و یک چیزی شود. می‌گویند که وجود مطلق باید به عدم تعلق بگیرد و با آن متحد شود تا از جمع آنها یک چیز بوجود آید، یک حقیقت بوجود آید که همان شدن است. پس اینها هم به شکل دیگری این مطلب را نفی می‌کنند.

بیان اصالت وجودی شیخ از وجود مطلق

اما آن کس که این نظرات را قبول ندارد و این حرفها را درباب وجود مطلق نمی‌زند، آگاهانه یا بطور ناآگاه همان فکر اصالت وجود را بیان می‌کند. مسأله اصالت وجود ظاهراً بر اثر بحثهای متکلمین (و اشکالات آنها) کم‌کم در میان فلاسفه بوجود آمده است. امثال بوعلی اگر چه از باب اینکه مسأله اصالت وجود در زمان آنها مطرح نبوده، فکر اصالت وجودی نداشته‌اند، ولی این مسأله را به شکل اصالت وجودی طرح کرده‌اند. کسانی که آگاهانه به مسأله اصالت وجود پرداخته‌اند، کار آنها در این مسأله سهل‌تر و آسانتر است. آنها می‌گویند این حرفها معنی ندارد که وجود باید به یک شیء تعلق بگیرد تا موجود شود. بحث را باید چنین طرح کنیم که وقتی وجود به یک شیء تعلق دارد و می‌گوئیم وجود فلز یا وجود آب یا وجود هوا، در اینجا دو معنا را درک می‌کنیم: چیستی و هستی. وقتی می‌گوئیم آب وجود دارد، اگر آب معدوم می‌شد که دیگر حقیقتی نداشت. آیا آنچه که در آب مناط حقیقت است وجود آب است یا آنچه که ذهن ما به عنوان یک شیء فرض می‌کند و می‌گوید "وجود این شیء"؟ آیا

ماهیت آب که وجود پیدا کرده، حقیقت از آن وجودش است یا چیز دیگر؟ [اینها می‌خواهند بگویند که] ماهیت قبل از اینکه وجود پیدا کند یک تصور محض بود، با وجود است که تحقق پیدا کرده است. یعنی تحقق ماهیت به وجود است نه تحقق وجود به ماهیت. چنین نیست که باید وجود به ماهیت اضافه پیدا کند تا حقیقت باشد. حقیقت بودن وجود به ذات خودش است. وجود مراتب دارد، مراتب ضعیف و مراتب شدید و قوی، از هر مرتبه از آن ذهن معنائی را انتزاع می‌کند که اسم آن معنا ماهیت است. ماهیت یک امر انتزاعی و اعتباری است. بنابراین درباب وجود ما نباید معطل چیزی باشیم و بگوئیم که وجود باید به چیزی تعلق بگیرد تا حقیقت پیدا کند. چنین نیست که در خارج وجود آب به آب تعلق گرفته و حقیقت شده است. آنچه وجود دارد. همان وجود آب است، معنی آب را ذهن ما انتزاع می‌کند. آن چیزی که در خارج است و این خاصیتها را دارد و می‌توان در آن شنا کرد همان وجود آب است. ماهیت آب که همان چیستی آن است معنائی است که ذهن انسان از آن انتزاع می‌کند. ذهن انسان اشیاء را دسته‌بندی می‌کند، از هر وجودی براساس خصوصیات و سنخیتی که دارد ماهیتی انتزاع می‌کند، چنین نیست که اول ذات آبی موجود باشد و بعد وجود بیاید و به آن تعلق پیدا کند. این تعلقات انتزاعی است، تحلیل‌هایی است که ذهن انسان می‌کند. به همین دلیل شاعر گفته است: "من و تو عارض ذات وجودیم". اگر بنا شود چیزی را عارض چیزی بدانیم باید ماهیت را عارض وجود بدانیم نه وجود را عارض ماهیت. پس این تصور که وجود به خودی خود چیزی نیست مگر اینکه به ماهیت تعلق بگیرد، درست نمی‌باشد. برعکس، ماهیت به خودی خود چیزی نیست مگر آنکه به وجودی ارتباط پیدا کند، یعنی از وجودی انتزاع شود، ذهن بیاید آن ماهیت را به عنوان یک صفت برای وجود انتزاع بکند.

وقتی مطلب چنین باشد وجود مطلق به طریق اولی تحقق دارد. به این معنا که وجود در ذات خودش مطلق است، هستی در ذات خودش مقید نیست. تقید یعنی محدود بودن. وجود به حسب حقیقت خودش هیچ قیدی ندارد و هیچ حد و شرطی ندارد. پس وجود در حقیقت خودش واجب‌الوجود است. آنکه واجب‌الوجود نیست ظلی از حقیقت وجود است. هر وجودی که محدودیت و نسبیت پذیرفته است، تغیر پذیرفته است به این دلیل است که در مرتبه متأخری از حقیقت وجود

است، جلوه‌ای از حقیقت وجود و فعل حقیقت وجود است. پس این حرفها معنی ندارد که وجود مطلق موجود نیست، و وجود باید به یک شیء تعلق بگیرد و مقید شود تا موجود گردد و وجود تا مقید نشود نمی‌تواند معنی داشته باشد، به واسطه آن متعلقش که همان ماهیت است وجود باید حقیقت پیدا کند. متعلقی که آنها می‌گویند همان ماهیت است اگر چه اسم ماهیت را نمی‌برند. نه، چنین چیزی نیست، نظریه اصالت وجود این حرفها را رد می‌کند.

رابطه وجود مطلق و واجب‌الوجود

در فلسفه اسلامی اول واجب‌الوجود اثبات می‌شود، بعد دنبال این مطلب می‌روند که آیا واجب‌الوجود مطلق است یا مقید. یعنی از اول واجب‌الوجود را وجود مطلق فرض نمی‌کنند. در اول واجب‌الوجود را اعم از اینکه مطلق باشد یا مقید با برهان اثبات می‌کنند، بعد از اینکه آن را ثابت کردند سراغ آن می‌روند که آیا واجب‌الوجود بالذات مطلق است یا مقید. اما دیگران در بحثهای خود از اول فرض می‌کنند که واجب‌الوجود مطلق است، چون شنیده‌اند که فلاسفه آن را وجود مطلق می‌دانند. به همین جهت می‌گویند که آیا وجود مطلق می‌تواند وجود داشته باشد یا نه، [که منظورشان همان واجب‌الوجود است]. یعنی وجود مطلق را از اول جزء تعریف واجب‌الوجود می‌گیرند. البته این را به عنوان یک ایراد بیان نمی‌کنم، بلکه می‌خواهم طرز بیان آنها را عرض کنم. یک وقت هست که وجود مطلق بودن را جزء تعریف واجب‌الوجود نمی‌گیریم و دنبال برهان واجب‌الوجود از آن جهت که واجب‌الوجود است می‌رویم. بعد که آن را اثبات کردیم سراغ این مطلب می‌رویم که آیا وجودش مطلق است یا مقید؟ ممکن است که بعد از تحقیق اعتقادمان این شود که وجود واجب‌الوجود مطلق است، و بگوئیم لاماهیه و ممکن است اعتقادمان این شود که وجود واجب‌الوجود مقید است. و بگوئیم له ماهیه، همانطور که فخر رازی و امثال او می‌گفتند. ولی امروزه‌ها از باب اینکه در میان حکما دیگر مسلم است که واجب‌الوجود وجود مطلق است، وجود مطلق بودن را کانه جزء تعریف واجب‌الوجود گرفته‌اند و می‌گویند که آیا وجود مطلق وجود دارد یا وجود ندارد؟ یعنی آنها از همین بحث که وجود ماهیت دارد یا ندارد آغاز می‌شود؛ نه اینکه قبلاً بحث واجب‌الوجود را کرده باشند و بعد برسند به اینکه "هل له ماهیه" او لیس له بماهیه. "این مطلبی است که چون با این بیان در جاهای دیگر

گفته نشده، لازم می دانستم که در اینجا مخصوصاً تأکید کنم.

برهان دوم شیخ

////////////////////////////////////

که وجود مقید است، وجود یک ماهیت خاص است، وجود علی‌الاطلاق نیست، در این صورت یا چنین است که این وجوب وجود خودش حقیقتی دارد و حقیقت را خود وجوب وجود دارا است، یا اینکه وجوب وجود، حقیقت و واقعیت نیست.

اقتبل از ادامه بیان شیخ این نکته قابل ذکر است که [در همین جا است که شیخ مسأله را به گونه‌ای طرح کرده که تقریباً به مسأله اصالت وجود نزدیک می‌شود. البته مسأله اصالت وجود در مطلق اشیاء طرح می‌شود، ولی شیخ در اینجا مسأله را جوری طرح کرده که افق آن خیلی به اصالت وجود نزدیک شده است.

می‌گوید: فرض می‌کنیم که مطابق با قول خصم واجب‌الوجود هم مانند ممکن‌الوجودها ذاتی باشد که از برای او وجودی است، ولی این وجود واجب است. اکنون سؤال این است که آیا این وجوب وجود خودش حقیقت دارد یا حقیقت ندارد؟ اگر حقیقت نباشد یک امر انتزاعی می‌شود که ذهن آن را انتزاع کرده است.

ممکن است گفته شود ما در اینجا سه کلمه داریم: ذات، وجوب، وجود. وقتی می‌پرسید آیا وجوب وجود حقیقت دارد یا نه، منظور چیست؟ آیا وجوب مورد نظر است یا وجود؟

وجوب وجود، تأکد وجود است

شیخ این امر را با بیان نکته‌ای توضیح می‌دهد که قبلاً هم در جای دیگر در اوایل کتاب بیان کرده است. در آنجا می‌گوید که وجوب‌الوجود لیس الا تأکد‌الوجود، وجوب وجود امری غیر از خود وجود نیست، تأکد وجود و شدت وجود را وجوب وجود می‌گوئیم. حرف شیخ در اینجا است که خیلی بوی اصالت وجود می‌دهد، لاقلاً در ذات واجب. ببینید: در هر جا که حقیقتی قابل شدت و ضعف باشد، شدت آن حقیقت امری مغایر با آن حقیقت نیست. آیا شدت نور غیر از نور است؟ نه، شدت نور همان نور است. یا اینکه مثلاً تراکم نور چیست؟ ممکن کسی بگوید که نور و یک چیز دیگر با هم جمع شده‌اند و تراکم نور را تشکیل داده‌اند. نه، چنین نیست، نور اگر با چیز دیگر جمع شود اختلاط نور است با شیء دیگر، نه تراکم نور، نه شدت و قوت نور. اصلاً قوت و شدت یعنی اینکه همان حقیقت در ذات خودش بیشتر شده است، نه اینکه چیزی با او مخلوط شده باشد. این مثل حرکت و سرعت حرکت است. اگر حرکتی از درجه خاصی به درجه دیگری تبدیل شود، اینجا چه پیش آمده است؟ مثلاً حرکتی که سرعت آن شصت کیلومتر در ساعت است به سرعت صد کیلومتر در ساعت برسد. آیا در اینجا چیزی بر حرکت افزوده شده؟ آیا حرکت با چیز دیگری و با وجود دیگری مخلوط شده است؟ آیا با ماهیت دیگری که نام آن سرعت است آمیخته است؟ نه، سرعت حرکت هم باز خودش از حرکت است. همان حرکت وقتی که فزونی می‌یابد، وقتی که تغییر نسبتها فزونی می‌یابد، اسمش سرعت حرکت می‌شود. پس شدت و تأکد و قوت و سرعت و امثال اینها چیز علیحده‌ای نیست. وجوب وجود هم برای وجود همین است، نه اینکه وجود چیزی است و وجوب چیز دیگری که به وجود ملحق شود و با آن مخلوط گردد. وجود و هستی وقتی که تأکد پیدا کرد و شدت و کمال پیدا کرد وجوب وجود نام می‌گیرد.

سؤال: در نقطه مقابل آن، ضعف وجود چیست؟

استاد: ضعف هم همین جور است، نقطه مقابل وجوب است. همانطور که وجود شدید وجود و شیء دیگر نیست، وجود ضعیف هم باز وجود و شیء دیگر نیست.

مرتبۀ ضعیف، همان وجود است لیس الا، و مرتبۀ شدید هم وجود است لیس الا. (همانطور که مرحوم حاجی سبزواری گفته است):

مراتباً غنی و فقراً تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف (۱)

آیا وقتی نور ضعیف است نور را با یک چیزی مخلوط کرده‌اند که نور ضعیف می‌شود؟ یا نور در ذات خودش و در نوریت خودش کم است، نه اینکه چیزی از خارج با آن مخلوط شده باشد. وقتی که نور در نوریت خود کاستی می‌یابد نور ضعیف می‌شود، و وقتی که در نوریت خودش شدت پیدا کرد نور شدید

می‌گردد. نه نور ضعیف نور است و خلیطی از شیء دیگر، و نه نور شدید نور است و خلیطی از شیء دیگر. نه تراکم نور اضافه شدن غیر نور به نور است و نه رقیق شدن نور اختلاط نور است با غیر نور.

سؤال: وجوب وجود حقیقت است؟

استاد: بله، حقیقت است.

- پس آن طرف دیگرش که ضعف وجود است چه می‌شود؟

استاد: آن را نیز ما می‌گوئیم حقیقت است. مطلب همین است، که البته شیخ در اینجا این مسأله را مطرح نکرده است. اگر از ما بپرسید، می‌گوئیم: بله همین‌طور است. ولی شیخ این مسأله را دیگر در آنجا مطرح نکرده است. اگر طرح کرده بود که دیگر مسأله اصالت وجود و وحدت وجود را طرح کرده و تمام شده بود. این مسأله را فقط در همین‌جا طرح کرده و همین یک کلمه را گفته و رد شده است. از همین کلمه و دو سه کلمه دیگر شبیه این است که گفته‌اند شیخ اصالت وجودی است.

البته شیخ حرفهای دیگری دارد که با اصالت وجود جور در نمی‌آید. او در اینجا فقط همین عبارت را درباب واجب گفته و رد شده است. من در حاشیه کتاب شفای خودم در اینجا احتمالی را نوشته‌ام که ممکن است شیخ از کسانی باشد که در عمق ذهنش قائل به دو اصل باشد، از همین عبارت هم شاید یک خورده این امر فهمیده می‌شود.

پاورقی:

۱ - [منظومه مرحوم حاجی سبزواری، المقصد الاول، غرر فی بیان الاقوال فی وحده حقیقه الوجود و کثرتها].

یعنی ممکن است که شیخ قائل به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن باشد.

سؤال: این امکان انتزاعی نیست؟

استاد: نه، این دیگر انتزاعی نیست. این غیر از امکانی است که در باب ماهیات است و به ماهیات نسبت داده می‌شود. این امکانی است که در باب وجودات است و به وجود نسبت می‌دهیم که اسم آن را امکان فقری می‌گذاریم. این امکان در کلمات شیخ نبوده و اصطلاح و معنی‌اش هم مطرح نبوده است. اما این همان نتیجه نهائی است که از همین جمله شیخ در اینجا گرفته می‌شود، بدون اینکه خود شیخ چنین نتیجه‌ای را گرفته باشد.

بنابراین شیخ می‌گوید اگر در مورد واجب‌الوجود گفتیم ذاتی است که واجب‌الوجود است، جای این بیان هست که بگوئیم در اینجا سه چیز است: ذات، وجوب، وجود. شیخ خود جواب می‌دهد که چنین نیست، وجوب و وجود دو چیز در خارج نیست. ذهن است که این را به دو مفهوم تجزیه می‌کند. وجوب وجود یعنی تأکد وجود، و تأکد یک شیء همان خود شیء است، نه شیء دیگری. این نیز مثل همه انتزاعات دیگری است که در خارج یک چیز است و در انتزاع بیشتر است. تأکد نور و شدت نور نیز چنین است، در خارج دو چیز نیست، این ذهن است که دو معنی انتزاع می‌کند: اصل نور و شدت نور. نور شدید در خارج فقط نور است، حقیقت نور است نه چیز دیگر.

بعد می‌گوید: آیا این وجوب وجود له حقیقه اولیس له حقیقه؟ خود جواب

می‌دهد که مگر می‌شود گفت وجوب وجود حقیقت ندارد؟ کیف و هو اصل کل حقیقه؟ اینجا سخن شیخ بیشتر بوی اصالت وجود می‌دهد. می‌گوید چطور وجود حقیقت ندارد و حال آنکه وجوب وجود خودش اصل همه حقایق است. پس خود وجوب وجود امر ذهنی و امر انتزاعی و یک مفهوم انتزاعی نیست، خودش حقیقت است.

بعد از بیان حقیقت بودن وجوب وجود شیخ شقوقی را طرح می‌کند. از کسانی که قائل به ماهیت برای واجب‌الوجود هستند می‌پرسد: شما که می‌گوئید وجوب به این ماهیت تعلق گرفته، آیا یلزمه آن يتعلق بتلك الماهیه؟ آیا باید به این ماهیت تعلق بگیرد به حیثی که اگر به ماهیت دیگری تعلق گرفت دیگر وجوبی نیست؟ وقتی که وجوب وجود خودش حقیقت است و مناط قیام به ذات است، آیا لازم است که به این ماهیت تعلق داشته باشد یا لازم نیست؟ اگر لازم است به این ماهیت تعلق داشته باشد معنایش این است که این

وجوب وجود وقتی وجوب وجود است که به این ماهیت تعلق گرفته باشد. والا اگر این وجوب وجود به ماهیت دیگر تعلق داشته باشد وجوب وجود نیست، وجوب وجودش به این ماهیت مشروط می‌شود. ممکن است بگوئید این وجوب وجود در ذات خودش وجوب وجود است. و ربطی به این ماهیت ندارد، چه این ماهیت باشد و چه نباشد واجب‌الوجود است. این شق دیگری است [که به آن هم خواهیم پرداخت].

پس شق اول می‌گوید محال است که واجب‌الوجود ملزم باشد که به این ماهیت تعلق داشته باشد، زیرا اگر چنین باشد معنایش این است که اگر این وجوب وجود به این ماهیت تعلق نداشته باشد، دیگر وجوب وجود نیست معنایش این است که این وجوب وجود در وجوب وجود خود مشروط به این ماهیت است، وجوب وجود در وجوب وجود خود معلل به این ماهیت است. پس این دیگر وجوب وجود با لذات نیست، وجوب وجود بالغیر است. و حال آنکه آن وجوب وجودی که برهان اثبات می‌کند وجوب وجود بالذات است. وجوب وجود بالذات یعنی وجوب وجودی که من حیث هو و با قطع نظر از هر چیزی وجوب وجود است.

اما شق دوم که گفته شد وجوب وجود چه به این ماهیت تعلق بگیرد و چه تعلق نگیرد باز هم وجوب وجود است، اگر چنین باشد معنایش این است که این ماهیت کانه ضم‌الحجر فی جنب انسان است، مرتبه ذاتش [بدون این ماهیت] در وجوب وجود تحقق پیدا

کرده، این ماهیت هم امری است که به این ذات تعلق پیدا کرده ولی دخالتی، در حقیقت این ذات ندارد. این ذات، واجب‌الوجود است، و به همان نفس وجوب وجود مناط وجوب وجود است خواه ماهیتی باشد و خواه نباشد.

بعد از آن شیخ ثابت می‌کند که این ماهیت باید متأخر از مرتبه ذات باشد، و اگر متأخر از ذات باشد پس ماهیت این ذات نیست.

ادامه بیان شیخ در " الحق ماهیته انیته "

گفتیم که شیخ در این جا عبارت مبهمی دارد که محشین روی آن اختلاف کرده‌اند. اکنون آنچه که راجع به این عبارت شیخ بنظر می‌رسد عرض می‌کنم.

شیخ درباره اینکه ذات واجب‌الوجود و وجودش دو چیز نیست و یک چیز است برهانی اقامه کرده است، که این برهان را به این شکل در جای دیگری ندیده‌ایم که کسی ذکر کرده باشد. عبارت آن هم مبهم است، ولی آنچه که بعد از مطالعه زیاد بنظر رسیده عرض می‌کنم. برهان شیخ این است که می‌گوید:

اگر ما بخواهیم برای واجب‌الوجود دو معنا و دو [حیثیت] فرض کنیم، ذاتی و وجوب وجودی، سؤال می‌کنیم که آیا این وجوب وجود که برای این ذات متحقق شده است خودش حقیقتی دارد؟ یا وجوب وجود حقیقت نیست و خود او یک امر واقعی حقیقی نیست؟ یعنی اینجا دو فرض ممکن است:

یک فرض این است که بگوئیم آنچه حقیقت دارد همان است که ما آن را ذات می‌نامیم. در مورد واجب‌الوجود هم چنین است، و یا این معنی که از آن به وجوب وجود تعبیر می‌کنیم یک معنی انتزاعی ذهنی است. حقیقت همان است که از آن به ذات تعبیر می‌کنیم، ذات واجب‌الوجود، ذاتی که وجود برای او ضروری است.

حقیقت همان ذات است و وجوب وجود یک مفهوم انتزاعی است که از آن ذات انتزاع می‌شود. نظیر آنچه که کسانی در ممکن‌الوجود تصور می‌کنند و می‌گویند در اشیاء ممکن‌الوجود چنین است که در هر شیئی حقیقت، همان ذات و ماهیت آن شیء است، ممکن‌الوجود بودن ماهیت به معنی این است که می‌تواند موجود باشد و می‌تواند معدوم باشد، پس [امکان] مفهومی است که ذهن ما آن را انتزاع می‌کند.

شیخ می‌گوید که این شق را ما نمی‌توانیم انتخاب کنیم و بگوئیم وجوب وجود حقیقتی نیست و یک امر انتزاعی است، کیف و هو تأکد‌الوجود و تحققها، وجوب وجود عبارت است از شدت و تأکد وجود. گفتیم که این عبارت بوی اصالت وجود می‌دهد. از این حرف معلوم می‌شود که شیخ در اینجا مسلم گرفته است که خود وجود یک امر انتزاعی نیست و یک امر حقیقی است. بعد می‌گوید چیزی که حقیقتش شدت و تأکد و وفور وجود است نه چیز دیگر، چطور می‌شود که یک امر غیرحقیقی باشد. می‌بینیم که در اینجا همین‌طور و به اجمال و سربسته بدون آنکه در جای دیگری بحث اصالت وجود را کرده باشد می‌گوید که وجوب وجود حقیقت است و نمی‌تواند امر انتزاعی باشد، زیرا او جز تأکد وجود چیزی نیست. وقتی که این مطلب را مسلم می‌گیرد که نفس وجوب وجود یک حقیقت و واقعیت است و یک امر انتزاعی نیست، به مسأله رابطه وجوب وجود و آن ذاتی که ما آن ذات را واجب‌الوجود می‌دانیم می‌پردازد.

اگر ما قائل به چنین ذاتی نباشیم، می‌گوئیم اصلاً وجوب وجود خودش همان واجب‌الوجود است. یعنی این وجوب وجود تعبیری است که ما از آن حقیقت می‌کنیم، حقیقتی که آن حقیقت عین وجود است، حقیقتی که عین وفور وجود و کمال وجود است. اما اگر بگوئیم وجوب وجود چیزی است و ذاتی که واجب‌الوجود است چیز دیگری است و واجب غیر از وجوب وجود است، آنوقت بحث دیگری که بحث مشتق است پیش می‌آید.

بحثی در مشتق

در بحث مشتق آنجا که مشتقی را بکار می‌بریم، آیا همیشه ذاتی داریم و صفتی؟ مثلاً در اینجا که در مورد واجب‌الوجود سخن می‌گوئیم آیا لازم است که

واجب‌الوجود ذاتی باشد که دارای صفت وجوب وجود است؟ یا مثلاً در عالم، آیا وقتی عالم می‌گوئیم لازم است که ذاتی باشد غیر از علم و علمی باشد غیر از ذات و این ذات متصف به آن علم باشد؟ یا نه، ضرورتی ندارد. ممکن است که عالم ذاتی باشد عین علم. آن ذات که متصف به علم است به معنی این است که شیء هو‌العالم، هو عین‌العالم. کما اینکه موجوداتی که علمشان به ذاتشان علم حضوری است مطلب چنین است. نفس انسان یک موجود عالم به ذات و به تعبیر امروز خود آگاه است، عالم به خود است. آیا نفس انسان که عالم به خود است به این معنا است که ذات نفس یک چیزی است که این ذات دارای صفتی است و آن صفت علم به خود است؟ آیا به این صورت است که علم تعلق گرفته است به "خود"، و این "خود" هم معلوم است و هم عالم است و در عین حال عالم غیر از علم است؟ آیا چنین است که عالم و معلوم یک چیز است ولی علم یک چیز جدائی است؟ آیا چنین چیزی می‌تواند صحیح باشد؟ خیر، ثابت شده که چنین چیزی محال است. پس در اینجا مطلب چگونه است؟

مطلب چنین است که در اینجا علم و عالم و معلوم همه یک چیز است. علم انسان به خود که علم به نفس و خود آگاهی گفته می‌شود، به این معنا نیست که آگاهی یک چیز است و خود یک چیز دیگر. بلکه خود عین آگاهی است، "من" انسان اصلاً حقیقتش حقیقت آگاهی است، نه اینکه "من" چیزی است که آگاهی بر او عارض شده است. اصلاً "من" انسان من آگاه است، به این معنا که ذات "من" عین آگاهی است. عین آگاهی به خود.

سؤال: پس در مواقعی که نفس دچار بیماری می‌شود و تزلزل شخصیت پیدا می‌کند چگونه است؟

استاد: آنچه را که روانشناسی تزلزل شخصیت می‌نامد، هیچ وقت تزلزل "من" به آن معنا نیست. چنین تزلزلی محال است که پیدا شود، یعنی هیچ وقت آگاهی انسان به "من" خودش از بین نمی‌رود. آن آگاهی حضوری است و هیچ وقت از بین نمی‌رود. آن آگاهی که شما می‌بینید دچار تزلزل می‌شود و شخص تزلزل شخصیت یا ازدواج شخصیت پیدا می‌کند و خودش را مثلاً دو چیز می‌پندارد آگاهی دیگری

است. یعنی او در عین حال که خود را به [علم حضوری] یک "من" می‌داند و می‌شناسد، به علم حصولی می‌پندارد که دو چیز است. باز هم یک "من" را در دو آئینه می‌بیند، که این داستان دیگری است.

سؤال: در اینجاها در واقع علم به علم از بین رفته والا خود علم هست.

استاد: بله، درست است، همین جور است. چون در کنار این علمهای حضوری علم دیگری هم هست و آن علم حصولی است که همان علم به علم می‌باشد. آگاهی به خود نوعی آگاهی است که هر حیوانی هم به این معنا آگاه به خود است. نوع دیگر آن آگاه بودن به آگاهی است که این از مختصات انسان است، انسانی که یک خورده فکرش بالغ شده باشد. هر بچه‌ای از همان اولی که بوجود آمده، وجود خودش را درک می‌کند، اما این را درک نمی‌کند که خودش را درک می‌کند. در مورد سایر علمهای حضوری هم مطلب همینجور است. یک بچه درد را درک می‌کند، اما این را درک نمی‌کند که درد را درک می‌کند. یعنی توجه ندارد که درد را درک می‌کند. بچه لذت می‌برد و به خود لذت آگاه است. آن لذت عین آگاهی است. یعنی این جور نیست که وقتی لذت می‌برد هیچ احساسی ندارد، در این وقت یک نوع احساس دارد، آن خودش یک احساس است. اما علم به این احساس و این لذت علم جداگانه‌ای است. خود احساس علم است، اما بچه علم به این احساس که علم به علم است را ندارد، به این علم و احساسش توجه ندارد. تزلزلهایی که پیدا می‌شود در آن علم مرتبه دوم است. علم به خود سرچایش است و تکان نمی‌خورد. اما آنجا که می‌خواهد علم به علم پیدا کند آن خود یک علم حصولی است. این علم حصولی حقیقت "من" نیست، این امر عارض "من" است. این علم است که ممکن است به شکلهای مختلفی پیدا شود. این علم به علم "من" است که ممکن است صور متعددی داشته باشد، مثلاً شخص خود را دو چیز پندارد. والا در خود علم، علم و عالم یکی است. از بحث اصلی دور شدیم.

آیا وجوب وجود خودش حقیقت است یا نیست؟ ممکن است بگوئید. آنچه که حقیقت است واجب است، نه وجوب.

جواب این است که شکی نیست که آنچه حقیقت دارد واجب است، ولی سخن

در این است که واجب عین وجوب است، مثل آنجا که عالم عین علم می‌باشد. واجب با لذات به این معنی است که ذاته عین وجوب‌الوجود. نظر دیگر این است که آنکه حقیقت دارد واجب است. یعنی واجب ذاتی است که دارای صفتی است و آن صفت نامش وجوب وجود است، پس دو چیز است. اصلاً بحث اینکه واجب‌الوجود ماهیت دارد یا ندارد همین است که وقتی به او واجب‌الوجود می‌گوئیم به این معنا است که آن ذات صفتی دارد غیر از خود ذات، صفتش غیر از خودش است، و آن صفت وجوب وجود است.

واجب‌الوجود یعنی ذاتی که دارای صفتی است که آن صفت وجوب وجود است. اگر چنین باشد، ما این سؤال را مطرح می‌کنیم که: این صفت چگونه صفتی است؟ آیا این صفت از نوع صفاتی است که یک مفهوم انتزاعی ذهنی هستند؟ آیا صفتی است که حقیقی نیست و یک امر اعتباری و انتزاعی است؟ یا نه، اگر چه ذات واجب‌الوجود غیر از وجوب است، ولی خود وجوب وجود هم امری حقیقی است که این حقیقت به حقیقت واجب‌الوجود ضمیمه است. شیخ می‌گوید این شق دوم را باید بپذیریم. در صورتی که فرضاً برای واجب‌الوجود وجوب وجودی غیر از ذات قائل شدیم، نمی‌توانیم آن را یک امر انتزاعی بدانیم. چرا؟ دلیلی که شیخ در اینجا می‌آورد طوری است که گویی اصالت وجود برای او مسلم بوده است. می‌گوید وجوب وجود که نمی‌تواند حقیقت نباشد زیرا وجوب وجود تأکد وجود است. در این بیان این امر مفروض گرفته شده که وجود خودش حقیقت است والا این استدلال درست نبود. می‌گوید: کیف وهو تأکد‌الوجود و تصححها. حال که ثابت شد که وجود خودش حقیقت است برهان شیخ از اینجا شروع می‌شود.

می‌گوید: این ذاتی که متصف به وجوب وجود است حقیقت است و آن وجوب وجود هم حقیقت است. یا این است که این وجوب وجود لازم است که به این ماهیت تعلق بگیرد - یلزمها أن يتعلق بتلك الماهية - یا لازم نیست. پس بحث روی رابطه این دو می‌آید. آیا وجوب وجود حتماً باید به این ماهیت تعلق بگیرد. یا اینکه ضرورتی ندارد که به این ماهیت تعلق داشته باشد؟

شیخ اول این فرض را که ضرورت دارد بررسی می‌کند. ولی ما برای اینکه بیان مطلب ساده‌تر و آسانتر باشد اول شق دیگر را ذکر می‌کنیم: کسی بگوید این صفت وجوب وجود که واجب‌الوجود بدان متصف است، خودش یک حقیقت است و

هیچ لزومی ندارد که به این ماهیت تعلق بگیرد. این وجوب وجود در مرتبه ذات خود حقیقتی است خواه این ماهیت باشد و یا این ماهیت نباشد. [نتیجه چنین فرضی این است] که آن وجوب وجود ذات و ماهیت واجب را در مرتبه ذات خودش دارا است، و در این صورت این ماهیت در مرتبه صفات وجوب وجود قرار می‌گیرد. همانطور که ذات واجب‌الوجود در مرتبه ذات خودش واجب‌الوجود است. اعم از آن که خالق باشد یا نباشد، وجوب وجود هم چنین می‌شود. اگر ما فرض کنیم که واجب‌الوجود خالق نیست باز هم در اینکه واجب‌الوجود است، واجب‌الوجود است. خالق بودن صفتی است که زائد بر ذات واجب‌الوجود است. اگر ما بخواهیم این شق را انتخاب کنیم، در واقع قبول کرده‌ایم که واجب‌الوجود در مرتبه ذاتش ماهیتی نیست و این را که ماهیت اسم گذاشته‌ایم در واقع ماهیت نیست. زیرا ماهیت آن است که در مرتبه ذات باشد. رابطه وجود با ماهیت نمی‌تواند چنین باشد که شیئی موجود باشد و ذاتش از وجودش متأخر باشد، ذات یک شیء نمی‌تواند متأخر از وجودش باشد. ذات یک شیء به یک اعتبار بر وجودش تقدم دارد و به یک اعتبار در مرتبه وجودش است، هر چه در مرتبه متأخر از وجود شیء باشد صفت آن است نه ذات.

پس این شق را کنار می‌گذاریم و شق دیگر را بررسی می‌کنیم. شق دیگر این بود که لازم است که این وجوب وجود به این ماهیت تعلق بگیرد. ما روی این کلمه لازم است پافشاری می‌کنیم. اینکه گفته شده لازم است که وجوب وجود به این ماهیت تعلق بگیرد یعنی چه؟ آیا یعنی این وجوب وجود، وجوب وجود بودن خود و واجب‌الوجود بودن خود را مدیون این ماهیت است که اگر این ماهیت نباشد این وجوب وجود هم نیست و در واقع این واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نیست؟ بعد از اینکه قبول کردیم که وجوب وجود خودش حقیقت است و چون حقیقت است خودش واجب‌الوجود است، [چگونه می‌تواند مشروط به ماهیت باشد؟] اگر مشروط به تعلق گرفتن به این ماهیت باشد، معنایش چنین می‌شود که اگر این ماهیت باشد این وجوب وجود، وجوب وجود است، و اگر نباشد، نیست. وجوب وجود شرط نمی‌پذیرد. اگر شیئی شرط بپذیرد با امکان مساوی می‌شود. لازمه وجوب وجود رهائی از هر قید و هر شرطی است. این معنا ندارد که یک شیء مشروط به وجود فلان شرط، واجب‌الوجود با لذات باشد و اگر آن

شرط نباشد واجب الوجود نیست. در واجب الوجود بالغیر این حرفها درست است. یعنی ممکن است که یک شیء که ممکن بالذات است مشروط به فلان شرط واجب باشد و اگر آن شرط موجود نباشد واجب نیست. این در واجب بالغیر می آید. شیئی که واجب بالذات است امکان ندارد که وجوب وجودش مشروط به شیء دیگر باشد.

شیخ می گوید تازه این هم دو گونه است - در اینجا نیز دوباره عبارت شیخ بیشتر مجمل می شود. می گوید: یک وقت هست که ما وجوب وجود را بطور مطلق اعتبار می کنیم. و یک وقت هست که آن را بطور مطلق اعتبار نمی کنیم، بلکه او را به وجود محض مقید می کنیم. در اینجا محشینی مثل محقق سبزواری - نه مرحوم حاجی سبزواری - گفته اند مقصود از وجود محض یعنی وجودی که در او اعتبار وجوب نشده است، وجودی که به اصطلاح خالی است.

شیخ می گوید یک وقت هست که شما می گوئید اصل وجوب وجود بطور مطلق مشروط به این ماهیت است، این واضح است که محال می باشد. یک وقت هست که شما مطلب را جور دیگر بیان می کنید، به این صورت که دیگر نمی گوئید وجوب وجود مشروط به این ماهیت است، می گوئید وجوب وجود این ماهیت مشروط به این ماهیت است. وقتی می گوئیم وجوب وجود این ماهیت، به این معنی است که وجود را در حالی که اضافه به این ماهیت شده فرض کرده ایم. وجود این ماهیت اگر بخواهد واجب باشد مشروط به این ماهیت است.

شیخ می گوید این هم محال است. در صورتی که ما وجوب وجود را مطلق اعتبار کنیم محالی لازم می آید، ولی آن محال اینجا لازم نمی آید و محال دیگری لازم می آید. آن محال دیگر این است: شما که قائلید که وجود واجب الوجود غیر از ماهیت او است، مگر می توانید در همان جا ذات را مشروط به چیزی بدانید؟ کسانی هم که می گویند ذات واجب الوجود تحلیلاً غیر از وجود واجب الوجود است، باز هم ذات را علی الاطلاق واجب الوجود می گیرند، نه به شرط اینکه مقارن با شیئی باشد یا مقارن نباشد. اگر گفتیم ذات واجب الوجود ذات مجهولی است، آن ذات مجهول را " الف " می نامیم. همان " الف " است که وجوب وجود دارد. آنجا هم نمی شود گفت اگر وجود با " الف " مقارن شود، آن " الف " واجب بالذات است و اگر وجود مقارن نشود واجب بالذات نیست. معنای اینکه " الف " واجب بالذات است این است که عدم بر این

" الف " محال است علی ای حال، نه اینکه اگر وجود ضمیمه‌اش شد عدم بر او محال است. [اگر چنین باشد با ممکنات یکی می‌شود.] ممکنات هم همین جور هستند. هر ممکنی با این قید که وجود ضمیمه‌اش شود عدم بر او محال است. چون بعد از آنکه وجود ضمیمه‌اش شد و در حالی که وجود ضمیمه‌اش هست، عدم عارض نمی‌شود، در غیر این صورت اجتماع نقیضین پیش می‌آید.

پس به هر حال همینکه ثابت کردیم که وجوب وجود خودش حقیقت است، به این معنا است که در واقع خود این وجوب وجود عین واجب بالذات است. در چنین صورتی نمی‌شود گفت ممکن بالذات است. و وقتی وجوب وجود خودش حقیقت است و خودش واجب است، دیگر نمی‌توانیم ماهیت را فرض کنیم. زیرا همین قدر که بخواهیم ماهیت را فرض کنیم ناچاریم رابطه این وجوب وجود را با این ماهیت در نظر بگیریم. و این رابطه یا لزومی است یا غیرلزومی.

اگر غیر لزومی باشد آن دیگر ماهیت نمی‌شود، مثل یک صفت است. و اگر رابطه لزومی شد، این رابطه لزومی با وجوب وجود و با واجب‌الوجود بودن وجوب وجود منافات دارد. وقتی که نفس وجوب وجود واجب‌الوجود است، دیگر نمی‌توان گفت لازم است به فلان شیء تعلق داشته باشد. [زیرا این لزوم به این معنی است که] اگر تعلق نداشته باشد این واجب‌الوجود، دیگر واجب‌الوجود نیست، پس واجب بالذات نیست. در حالیکه واجب بالذات نمی‌تواند به چیزی مشروط باشد.

شرح و توضیح متن

فنقول: ان واجب‌الوجود لایجوز أن یکون علی‌الصفه التي فیها ترکیب حتی یکون هناک ماهیة ما، و تكون تلك‌الماهیة واجبة‌الوجود، فیکون لتلك‌الماهیة معنی غیر حقیقتها وذلک المعنی وجوب‌الوجود مثلا ان کانت تلك‌الماهیة أنه انسان، فیکون أنه انسان غیر أنه واجب‌الوجود، فحینئذلا یخلو اما أن یکون لقولنا وجوب‌الوجود هناک حقیقه، أولا یکون، ومحال أن لایکون لهذا المعنی حقیقه، وهی مبدأ کل حقیقه، بل هی تؤکد (۱) الحقیقه و تصحها. پاورقی:

۱ - در بعضی نسخه‌ها تأکد است که به این صورت هم می‌توان خواند، در اوائل کتاب هم با تعبیر تأکد آمده است.

اجاز نیست که واجب‌الوجود صفتی داشته باشد که در آن صفت ترکیب باشد. مثلاً واجب‌الوجود ماهیتی باشد که برای آن ماهیت وجوب وجود باشد. به عبارت دیگر معنی وجوب وجود غیر از حقیقت آن ماهیت باشد. مثل اینکه آن ماهیت انسان باشد و حقیقت انسان غیر از معنی واجب‌الوجود باشد. چنین چیزی محال است.

از " فحینئذ " استدلال شیخ شروع می‌شود. امی‌گوید یا این وجود خودش حقیقتی است یا حقیقتی نیست. بعد می‌گوید که محال است که این معنی حقیقت نداشته باشد، زیرا خودش مبدأ هر حقیقت است و تأکد حقیقت و تصحیح کننده آن است.

فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية، فان كان ذلك الوجوب من (١) الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد بشيء ليس هو، فيكون (٢) واجب الوجود، من حيث هو واجب الوجود، و بالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس (٣) بواجب الوجود، لان له شيئاً به يجب، وهذا محال اذا اخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية، واذا اخذ لاحقاً للماهية فانه و ان كان قد (٤) يقارن ذلك الشيء فليست تلك الماهية ألبته واجبة الوجود مطلقاً، ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقاً، لانها لاتجب في

پاورقی:

- ١ - در بعضی نسخه‌ها " من " ندارد، ولی بودن " من " بهتر است.
- ٢ - در بعضی نسخه‌ها " فلایکون " است که حتماً غلط است.
- ٣ - " لیس " خبر " فیکون " است [از اینجا غلط بودن " فلایکون " روشن می‌شود].
- ٤ - در اینکه " قد " تحقیقی است یا تقلیلی، مرحوم سبزواری آن را تقلیلی می‌داند و درست هم هست. منظور از مرحوم سبزواری، ملا محمد باقر سبزواری است که حاشیه‌ای بر شفا دارد. سبزواری معروف همان مرحوم حاجی سبزواری است که حدود صد سال پیش می‌زیسته است و صاحب کتاب " منظومه " و حاشیه بر " اسفار " ملاصدرا است. مرحوم محمد باقر سبزواری فقیه بوده و بیشتر شهرتش در فقه است و در عصر صفویه بوده است و تقریباً یک دوره از ملاصدرا متأخر است و شاید هم‌دوره شاگردهای ملاصدرا است، هم‌دوره مرحوم فیض است. مدرسه ملا محمد باقر مشهد که آن را خراب کردند بنام او است، یعنی او تأسیس کرده بود که در بالا خیابان مشهد قرار داشت. او مردی عالم و فاضل بود، فقیه زبردستی بود و کتابی بنام " ذخیره " دارد. در فقه آراء او خیلی نقل می‌شود. حکیم نسبتاً خوبی بوده، از حاشیه‌ای که بر " شفا " نوشته نشان می‌دهد که مرد حکیمی بوده است. البته حاشیه او بر " شفا " چاپ نشده است.

کل وقت، و واجب‌الوجود مطلقاً یجب فی کل وقت، ولیس هکذا حال‌الوجود اذا أخذ مطلقاً غیر مقید بالوجوب الصرف الذی یلحق الماهیه فلا ضیر لوقال قائل: ان ذلک الوجود معلول للماهیه (۱) من هذه‌الجهة أو لشیء آخر.

اُپس اگر وجوب وجود خود حقیقت داشته باشد، در این صورت [اگر لازم باشد که به این ماهیت تعلق بگیرد و نه غیر از آن، که اگر به این ماهیت تعلق نداشته باشد این واجب الوجود، واجب‌الوجود نیست، پس معنی واجب‌الوجود از آن جهت که واجب‌الوجود است به سبب چیز دیگری تحقق پیدا می‌کند. و این دیگر چه وجوب وجودی است که به شیئی غیر از خودش تحقق می‌یابد؟ پس واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نیست. اصلاً واجب‌الوجود آن است که به ذات خود واجب‌الوجود باشد، نه به چیزی دیگر. همینقدر که به شیء دیگری واجب شد با وجوب بالذات منافات دارد. و این محال است اگر شما وجوب وجود را بطور مطلق اعتبار کنید و او را به وجود محضی که به این ماهیت ملحق می‌شود مقید نکنید. مقصود از وجود محض یعنی وجود مطلقى که در اینجا به این ماهیت ملحق می‌شود مقید نکنید. مقصود از وجود محض یعنی وجود مطلقى که در اینجا به این ماهیت ملحق شده و وجود خاص شده است. البته تعبیر وجود صرف در اینجا تقریباً یک تعبیر ناجوری است. ولی محشین سخن شیخ را همینطور تعبیر کرده‌اند و غیر از این هم توجیه ندارد. پس این در صورتی بود که آن را مطلق اعتبار کنیم. اما اگر [وجوب وجود] را در حالی اعتبار کنید که به این ماهیت ملحق شده است، که عباره آخری از آن وجود صرف است، پس این معنا اگر چه گاهی مقارن این ماهیت می‌شود، یعنی طبیعتش چنین نیست، که همیشه مقارن این ماهیت باشد، این اشکال را پیش می‌آورد که خود آن ذات و ماهیت را دیگر نمی‌توانیم واجب‌الوجود بدانیم، زیرا این ماهیت به این شرط واجب‌الوجود است که مقارن این وجود بشود. در فرض اول اشکال در وجوب وجود پیش می‌آید و در فرض دوم در ماهیت. در صورتی که ما نه وجوب وجود را می‌توانیم معلول غیر بدانیم و بگوئیم مطلق نیست و مشروط است و نه آن ماهیتی که ماهیت واجب‌الوجود است. همچنین نمی‌شود که

پاورقی:

۱ - در بعضی نسخه‌ها " معلول‌الماهیه " آمده، ولی همان " معلول للماهیه " بهتر است.

واجب الوجود بطور مطلق عارض آن ماهیت باشد، زیرا قبلاً فرض کردیم که گاهی مقارن است و واجب نیست که همیشه عارض آن باشد.

از جمله " ولیس هکذا... " شیخ مطلب دیگری را می‌گوید و به جواب سؤال مقدری می‌پردازد. آن سؤال مقدر این است که آیا این اشکال فقط در مورد واجب الوجود است که اگر ماهیت داشته باشد چنین می‌شود؟ یا این اشکال در مورد هر ذی ماهیتی مطرح است؟ ممکن است کسی بگوید که این اشکال در مورد هر ذی ماهیتی هست، چه واجب الوجود باشد و چه نباشد.

شیخ جواب می‌دهد که چنین نیست، در مورد هر ذی ماهیتی مطرح نیست. میان آن ماهیتی که ما فرض می‌کنیم که وجوب وجود می‌خواهد عارض آن بشود و وجوب بالذات می‌خواهد به آن تعلق داشته باشد به ماهیتی که یک وجودی به او تعلق دارد ولی آن وجود واجب بالذات نیست تفاوت است. چرا تفاوت است؟ برای اینکه اگر آن وجود واجب بالذات باشد نمی‌توان فرض کرد که وجوب وجود معلول خود این ماهیت است، این با وجوب وجود منافات دارد. ولی اگر آن وجود واجب بالذات نباشد از این نظر اشکالی نیست که ما این وجود را معلول خود ماهیت بدانیم. عبارت " من هذه الجهة " را که آورده [به این خاطر است که بگوید] از این نظر اشکالی نیست، اگر اشکالی باشد از ناحیه دیگری است. پس ایراد نگیرید که اگر محال باشد که وجوب وجود به یک ماهیتی تعلق بگیرد، چه فرق می‌کند، تعلق وجوب محال است، می‌خواهد وجوب وجود باشد یا غیر وجوب وجود. می‌گوید: نه، وجوب‌های دیگر اینجور نیست. وجوب وجود است که این اشکال را دارد.

وجود بطور مطلق مانعی ندارد که به ماهیت تعلق بگیرد، و حتی از این نظر مانعی ندارد که معلول ماهیت هم باشد. اینها را با همدیگر اشتباه نکنید. بنابراین می‌گوید: ولیس هکذا حال الوجود اذا أخذ مطلقاً غیر مقید بالوجوب الصرف الذی يلحق الماهیه. در سه چهار سطر قبل این عبارت بود: و هذا محال اذا أخذ مطلقاً غیر مقید بالوجود الصرف الذی يلحق الماهیه. یعنی در آن عبارت سه چهار سطر قبل بحث در وجوب مطلق بود، وجوب اگر مقید به وجود نباشد. اما در اینجا سخن از وجود است اگر مقید به وجوب نباشد. این وجوب است که نمی‌شود. چرا؟ برای اینکه:

وذلك لان الوجود يجوز أن يكون معلولاً، والوجوب المطلق الذي بالذات

لا يكون معلولا، فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه، واجب الوجود من دون تلك الماهية، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن، فواجب الوجود مشاراليه بالعقل في ذاته، و يتحقق واجب الوجود و ان لم تكن تلك الماهية العارضة، فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشئء المشار اليه بالعقل أنه واجب الوجود، بل ماهية لشيء آخر لاحق له، وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشئء لاشئء آخر، هذا خلف، فلا ماهية الواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، و هذه هي الالائية.

وجود جايز است که معلول باشد. اما نمی شود که وجوب معلول باشد.

ما دو شق داشتیم که من شق دوم شیخ را اول ذکر کردم و شق اول را دوم. یک شق این بود که لازم باشد این وجوب وجود به این ماهیت تعلق بگیرد. و شق دیگر این بود که تعلقش به این ماهیت لازم نباشد، یعنی اینکه این وجوب وجود در مرتبه ذات خودش واجب الوجود است. سواء اینکه در مرتبه ذات ماهیتی باشد یا نباشد. حالا شیخ شق دوم را به صورت " فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقا... من دون تلك الماهية " بیان کرده است، که این شق دوم است. اگر اینجور گفتیم پس ماهیت در مرتبه صفات و عوارض قرار می گیرد، و آنچه را که ما ماهیت فرض کردیم ماهیت و ذات نیست. حالا می گوید به فرض اینکه چنین باشد، چه پیش می آید؟ البته این فرض محالی است ولی در حد فرض می شود. ادر این صورت واجب الوجود خود متحقق است بدون آن ماهیت عارضة. و در این صورت این ماهیت، ماهیت شیء دیگری است که صفت واجب الوجود قرار گرفته است. و این با فرض ما مخالف است که گفته بودیم این ماهیت واجب الوجود است. پس واجب الوجود ماهیتی جز این ندارد که واجب الوجود است، و این همان انیة است.].

////////////////////////////////////

شیخ برهان دیگری اقامه می کند. این همان برهانی است که در منظومه آمده است:
و الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه
فسابق مع لاحق قد اتحد أو لم تصل سلسله الكون لحد (۱)
بیان حاجی کمی روشنتر و ساده‌تر از بیان شیخ است. بیان شیخ آنقدر ساده و روشن نیست. این برهان با بیان حاجی چنین است:

مقدمه اول: اگر واجب‌الوجود دارای ذاتی باشد و وجودی، و اگر ماهیتش غیر از وجودش باشد، در این صورت ذاتی دارد و وجودی که آن وجود عین وجوب است. یعنی ذاتی است و وجوب وجودی، و ذاتش غیر از وجوب وجود است. [اگر چنین باشد] وجودش باید عارض ماهیتش شده باشد، برای اینکه ذاتش فی حد ذاته و در مرتبه ذات موجود نیست، ذات چیزی است و وجود چیز دیگر. پس چه کسی این وجود را به این ذات داده است؟ وقتی که وجود عارض ماهیت شد، لازمه عارض بودن، معلل بودن است، علت می‌خواهد. همین قدر که ذات غیر از وجود شد، وجود عرضی ذات و عارض ذات می‌شود. و چون عارض ذات است معلل است، زیرا هر عرضی معلل است. هر چیزی که چیزی را ندارد و بعد دارا می‌شود ناچار یک علیتی در کار است، والا گزاف می‌شود که محال است. این یک مقدمه. مقدمه دوم: آن علیت با خود ذات است یا امری است خارج از ذات. این فرض را در نظر می‌گیریم که علت خارج از ذات باشد. اگر علتی خارج از ذات باشد، پس ذات، واجب‌الوجود نیست و ممکن‌الوجود است. چه چیزی به ذات همه ممکن‌الوجودهای دیگر هستی می‌دهد؟ می‌گوئیم یک علتی. این درخت را چه کسی هست کرده است؟ بالاخره علتی یا علت‌هائی وجود دارد که به درخت هستی داده است و به تعبیر خودمان به این درخت جامه هستی پوشانده است. هر ممکن‌الوجودی که در عالم موجود می‌شود یک علتی هست که وجود را به او می‌بخشد و به او وجود می‌دهد. لازمه این امر این است که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نباشد. اگر علتی که این وجود را به این ماهیت می‌دهد خارج از ذات باشد، این ذات ممکن‌الوجود می‌شود.

پاورقی:

۱- [شرح منظومه مرحوم حاجی سبزواری، المقصد الاول، الفریده الاولى].

ممکن است بگوئید واجب‌الوجود وجودش عارض ماهیت است و علت هم دارد، ولی علت، خود ماهیت است. می‌گوئیم پس ماهیتی داریم و وجودی، و ماهیت می‌خواهد ب ه خودش وجود بدهد. یک اصل دیگری در اینجا هست که ما از شما سؤال می‌کنیم: در اینجا که ماهیت علت شده و وجود معلول، آیا علت در مرتبه قبل از معلول باید وجود داشته باشد؟ یا علت می‌تواند در حالی که وجود ندارد به معلول وجود بدهد؟ چنین چیزی محال است که در حالی که وجود ندارد به معلول وجود بدهد. پس ماهیت باید در مرتبه قبل از وجود، وجود داشته باشد تا وجود را بدهد. حال می‌گوئیم این وجود در مرتبه قبل همان وجود در مرتبه بعد است که می‌خواهد بدهد؟ اگر چنین باشد که تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. باید وجود در مرتبه قبل برای ماهیت باشد تا ماهیتی را که در مرتبه بعد وجود بدهد. " فسبق مع لاحق قدا تحد "

اگر بگوئید که ماهیت در مرتبه قبل وجودی دارد و در مرتبه بعد وجودی را می‌دهد که این وجود غیر از وجود مرتبه قبل است، می‌گوئیم نقل کلام به آن وجود مرتبه قبل می‌کنیم. آن وجود هم عارض ماهیت است. حال یا خود ماهیت این وجود عارض را می‌دهد یا غیر. غیر که محال است. اگر خودش بخواهد بدهد، ناچار باید خودش در مرتبه قبل از این وجود دوم هم وجود سومی داشته باشد. نقل کلام به آن وجود سوم می‌کنیم، " لم تصل سلسله‌الکون لحد "، لازم می‌آید که یک شیء غیرمتناهی وجود داشته باشد و آخرش هم به جایی منتهی نشود، و آخرش هم وجود پیدا نکند.

پس حرف این شد که اگر وجود واجب‌الوجود غیر از ماهیتش باشد، باید وجود عارض ذات شده باشد. اگر وجود عارض ذات شود باید معلول باشد، چون هر عارضی معلول است، عروضش علت می‌خواهد. آن علت یا ذات است یا خارج از ذات، اگر خارج از ذات باشد با وجوب وجود سازگار نیست، باید ممکن‌الوجود باشد. اگر علت خود ذات باشد، در این صورت یا خود ذات وجود دارد که وجود را می‌دهد یا وجود ندارد. شیئی که وجود ندارد محال است که چیزی را بدهد، پس باید وجود داشته باشد. اگر وجود داشته باشد، یا آن وجودش عین این وجود است یا غیر این وجود. اگر عین این وجود باشد تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید، و اگر غیر این وجود باشد تسلسل لازم می‌آید.

همین را شیخ به بیان مشکلتری گفته است: [اگر وجود عارض ماهیت باشد]. یا این وجود لازمه ذات است و خود ذات این وجود را داده یا معلول شیء خارج است. محال است که خود ماهیت وجود را بدهد. تابع فقط موجود را تبعیت می‌کند. یعنی اگر وجود تابع ذات باشد، باید خود ذات قبلا موجود باشد. [پس لازم است که ماهیت قبل از وجودش وجودی داشته باشد، و این محال است].

و نقول ان كل ماله ماهية غيرالائنية فهو معلول، وذلك لاءنك علمت أن الاءنية والوجود لايقوم من الماهية التي هي خارجه عن الاءنية مقام الامر المقوم، فيكون من اللوازم، فلايخلو: اما أن يلزم الماهية لانها تلك الماهية. و اما أن يكون لزومها اياها بسبب شيء. ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود، ولن يتبع موجود الا موجودا، فان كانت الاءنية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها، فتكون الاءنية قد تبعت في وجودها وجودا، وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، وهذا خلف. فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، وسائر الاشياء غيرالواجب الوجود فلها ماهيات، و تلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، و انما يعرض لها وجود من خارج.

با عبارت " و نقول " مطلب را در ضمن عباراتی دیگر از سر می‌گیرد و تکرار می‌کند. همانطور که مکرر گفته‌ایم کتاب شفا تقریرات درس بوده و به همین جهت گاهی عبارتهایش مرتب نیست. مثلا یک مطلب را گفته، در وسط بیان، بیان بهتری بنظرش رسیده، آن بیان بهتر را گفته، آن وقت هر دو بیان با همدیگر ذکر شده است.

این بیان را با مقدمات بیشتری می‌گوید. وجود نمی‌تواند جزء ماهیت باشد، این مطلب در محل خودش ثابت است که وجود همیشه عارض ماهیت است. وجود مقوم ماهیت نیست، بلکه از لوازم آن است. وقتی از لوازم شد، یا این است که این لزومش از ذات ماهیت برمی‌خیزد، یا اینکه لزومش به سبب یک امر خارج است. معنای لزوم در اینجا به این معنی است که وجودش تابع وجود او است و غیر از این معنی ندارد. (هر چیزی که در وجودش تابع وجودی باشد، متبوع باید قبل از آن بالذات موجود باشد. پس ماهیت باید قبل از وجودش موجود باشد، که خلف پیش می‌آید).

اگر بگوئید (این ماهیت قبل از این وجود، وجود دیگری دارد) تسلسل لازم می‌آید. و چون این امر خیلی واضح بوده شیخ ذکر نکرده است. این می‌ماند که علت خارجی علت (عروض وجود برای ماهیت) باشد، این دیگر با واجبا لوجود سازگار نیست، پس باید ممکن‌الوجود باشد. پس هر ذی ماهیتی معلول است، واجب‌الوجود نمی‌تواند ذی ماهیت باشد. اَسایر اشیاء غیر از واجب‌الوجود ماهیاتی دارند که آن ماهیات ممکن‌الوجودند، و وجود به علتی خارجی عارض آنها می‌شود.

فالاول لاماهیه له، وذوات الماهیات یفیض علیهاالوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائرالاصاف عنه، ثم سائرالاشیاء الی لها ماهیات فانها ممکنه توجده. پس ثابت شد که ذات واجب‌الوجود ماهیت ندارد. واموری که صاحب ماهیت هستند وجود از ناحیه او بر آنها افزوده می‌شود. شیخ با عبارت فهم مجرد الوجود. معنی وجود مطلق را بیان میکند. ۱. پاورقی:

۱ - سؤال: این بحث را بر مبنای اصالت وجود هم بفهمائید.

استاد: بله، انشاءالله عرض می‌کنم.

سؤال: آیا در مقابل وجود و عدم و بین این دو شق امر دیگری هست که ماهیت باشد؟

استاد: در واقع و نفس الامر نه. در واقع و نفس الامر عدم هم در مقابل وجود نیست، یعنی عدم هم انتزاع ذهن است، عدم واقعی نیست، واقعیت مساوی با وجود است.

سؤال: پس همانطور که الان می‌گویند که ماهیت در مقابل وجود است، به هر حال چیزی بین وجود و عدم نیست.

استاد: نه، در واقع چیزی نیست، آنچه واقعیت دارد وجود است. ولی وجود به دو نحو ممکن است: یک وقت به نحوی است که ماهیت از آن انتزاع نمی‌شود. وجودی است که در مورد آن وجود نمی‌شود گفت این شیء است یا آن شیء است یا شیء دیگر است. هر شیئی را که شما در مرتبه ذات او در نظر بگیرید، [آن نیست] و یک وقت وجود محدود است. در این صورت می‌شود گفت این شیء است، نه آن شیء. همینقدر که گفتیم این شیء است و نه آن شیء، ماهیتی از آن انتزاع می‌شود. خلاصه مطلب: یک وقت هست که ما اصالت وجودی نیستیم. می‌گوئیم وجود اصلا حقیقت ندارد، هر چه هست همان اشیائی است که می‌گوئیم آن اشیاء موجودند. موجودات حقیقت دارند ولی خود وجود چیزی نیست. درخت حقیقت دارد ولی هستی درخت یک مفهوم انتزاعی است. این بحثی است که روی ماهیت می‌رود. اما اگر کسی برای خود وجود حقیقت قائل شد، می‌گوید وجود حقیقت دارد. در این صورت ماهیت در اینجا چیست؟ می‌گوئیم ماهیت انتزاع ذهن است. چطور انتزاع ذهن است؟ می‌گوئیم وجودها مختلفند، بعضی وجودها

پاورقی:

< به نحوی هستند که این ماهیت از آنها انتزاع می‌شود، و وجود دیگر به نحوی است که ماهیت دیگری از آن انتزاع می‌شود، و یک وجود هم به نحوی است که ماهیتی از آن انتزاع نمی‌شود.

اینکه واجب‌الوجود ماهیت دارد یا ندارد، در واقع این بحث است که آیا نحوه وجود واجب‌الوجود به نحوی است که می‌شود ماهیتی را بر آن حمل کرد و انتزاع کرد یا نمی‌شود؟ همانطور که این شیء را عدد می‌نامیم، آن دیگری را کیفیت، دیگری را اضافه، دیگری را جوهر، یکی را انسان می‌گوئیم، و یکی را نوع می‌نامیم، آیا واجب‌الوجود را هم می‌شود گفت که یک چیزی است؟ چیزی غیر از واجب‌الوجود؟

آنچه که درباره او در مرتبه ذات گفته می‌شود این است که او وجود است، وجود محض، واقعیت محض. او واقعیت مطلق است، و اگر بخواهیم غیر از این، معنی دیگر و ذات دیگر را به او نسبت بدهیم محدودش کرده‌ایم، و وجود او از این محدودیت ابا دارد.

واجب‌الوجود مجرد‌الوجود است

شیخ در بیان اینکه واجب‌الوجود ماهیت ندارد اصطلاح مجرد‌الوجود را آورده است. شاید اصطلاحاتی که اکنون بیشتر بکار می‌برند هنوز در زمان شیخ جا نیفتاده بوده که شیخ از این اصطلاح استفاده کرده است. بعدها به جای کلمه مجرد‌الوجود، کلمه صرف‌الوجود را بکار برده‌اند. اصطلاح صرف‌الوجود یک اصطلاح مشخصی است. حالا که شیخ این اصطلاح مجرد‌الوجود را بکار برده است خودش لازم می‌داند که این کلمه را تفسیر بکند که مقصود از این مجرد وجود چیست؟

اصطلاح مجرد

این اصطلاح قطع‌نظر از این جا در جاهای دیگر هم بکار می‌رود. این کلمه را به هر معنا و مفهومی که نسبت دهیم دو پهلو است. مثلاً اگر بگوئیم مجرد‌الانسان یا الانسان المجرد، مقصود چیست؟

این کلمه گاهی در معنی آن چیزی بکاربرده می‌شود که از آن بشرط لاتعبیر می‌کنند. وقتی می‌گویند مجرد‌الانسان یا الانسان المجرد، یعنی الانسان بشرط لاشیء، به شرط اینکه چیز دیگری نباشد.

ولی گاهی این کلمه را بکار می‌برند و مقصودشان لابشرط است. مثلاً می‌گویند انسان مجرد، یعنی انسان بماهو هو مع قطع‌النظر عن شیء آخر. این نکته‌ای که عرض می‌کنم خوب توجه بفرمائید که درست فهمیده شود. ممکن است بگوئید چطور می‌شود که این لفظ مجرد دو معنا پیدا می‌کند، و حال آنکه لفظ مجرد یعنی خالی، یعنی بدون، کلمه " بدون " که باید مفهوم مشخصی داشته باشد؟

این اصطلاح از آن جهت ابهام پیدا می‌کند که وقتی انسان یک معنا و ماهیتی را در نظر می‌گیرد، [به دو صورت به آن نظر می‌کند]: یک وقت هست این " بدون " را در مقام واقع می‌بیند، یعنی آن ماهیتی که در واقع بدون فلان شرط است، بدون فلان شیء است. مثلاً انسان عالم و در مقابل آن انسان غیر عالم را در نظر بگیرید. اگر انسان را بدون علم در نظر بگیرید، انسان بدون علم مورد نظر شما است، منظور شما انسانی است که عالم نباشد. در این صورت انسان عالم از حوزه منظور شما خارج می‌شود.

یک وقت هست که شما انسان را در نظر می‌گیرید بدون آن که غیر از انسان چیز دیگری را در نظر بگیرید. یعنی این " بدون " قید نظر شما می‌شود، یعنی شما انسان را در نظر گرفتید بدون آن که علاوه بر انسان چیزی را در نظر بگیرید از عالم یا غیر عالم. یعنی این انسان در مقام لحاظ شما مجرد است، در لحاظ شما غیر از خودش چیز دیگر در نظر گرفته نشده است. آن وقت معنایش این است که پس منظور شما فقط انسان است و بس.

وقتی که منظور شما فقط انسان باشد، چه عالم باشد و چه غیر عالم، در این صورت انسان مورد نظر شما در این مرحله دوم اعم است از انسان در مرحله اول. در اول شما انسان بدون علم را در نظر گرفتید، ولی در اینجا انسان را اعم از اینکه عالم باشد یا غیر عالم.

ببینید، [در اینجا سه چیز است:] یک انسان است، یک در نظر گرفتن، یک " بدون ". اگر شما انسان بدون علم را در نظر گرفتید، نظر شما آمده روی انسان بدون علم، و در این صورت به هر حال منظور شما انسان خاص می‌شود. اما یک وقت هست که شما انسان را در نظر می‌گیرید و این " بدون " قید نظر شما می‌شود، بدون آن که غیر از انسان چیز دیگر را در نظر بگیرید. پس منظور شما انسان مطلق خواهد بود، یعنی انسان است بدون آنکه در نظر شما غیر از انسان چیز دیگر آمده باشد. پس در مورد اول، منظور شما و آنچه که نظر شما به آن تعلق گرفته انسان مجرد از

علم است. اما در مورد دوم، انسان است در حالی که در مقام نظر، نظر شما مجرد است از این که چیزی غیر از انسان را در نظر بگیرید، در این صورت منظور شما انسان مطلق می‌شود، انسان اعم از آن مرحله اول.

در مرحله اول شما عدم را اعتبار کردید، یعنی عدم علم معتبر است. اما در مرحله بعد علم را اعتبار نکرده‌اید. فرق است بین اعتبار عدم‌العلم و عدم اعتبارالعلم. با این توضیح می‌خواستم ببینید که این کلمه مجرد چگونه است.

مجردالوجود

این مجردالوجود که اینجا می‌گوئیم یعنی الوجودالمجرد. یک وقت می‌گوئیم الوجودالمجرد و منظور ذات پروردگار است، یعنی آن وجودی که در نظر ما مطلق است، وجودی است که غیر از وجود چیزی دیگر نیست، وجود صرف است، وجود محض است بشرط عدم غیر وجود. یعنی در آن مقام غیر از وجود هیچ چیز دیگر اساساً معنی ندارد. هر معنی دیگری در آن مقام باید به خود وجود برگردد. عدم در آنجا به هیچ معنا اعتبار ندارد، در حالی که در ممکن‌الوجود عدم خیلی اعتبار دارد. در آنجا ماهیت اعتبار ندارد. او وجود بدون غیر وجود است. این می‌شود اعتبارالعدم، یعنی غیر از وجود چیز دیگری نیست، و به اصطلاح می‌شود. وجود بشرط لا.

یک وقت می‌گوئید مجردالوجود است، یعنی او وجود است، وجود مطلق. نظر شما مجرد است از این که او چیزی دیگر باشد یا نباشد. این دومی می‌شود وجود لابشرط.

حال کدام یک مورد نظر است؟ آیا به پروردگار که مجردالوجود می‌گوئیم به وجودی برمی‌گردد که در او عدم غیر وجود اعتبار نشده است؟ یا به وجود که غیر از وجود چیزی در او اعتبار نشده است؟ به عبارت دیگر، آیا این مجردالوجود که ما می‌گوئیم منظور وجود لابشرط از غیر وجود است یا وجود بشرط لا از غیر وجود؟ کدام یک از اینها است؟

شیخ می‌گوید مقصود ما وجود بشرط لا است، نه وجود لا بشرط. اگر بخواهیم او را وجود لابشرط بگیریم، اعم از این می‌شود که چیز دیگری غیر از وجود باشد یا نباشد. و اگر چنین باشد، معنایش این است که او وجود مطلق است، اعم از اینکه

ماهیت داشته باشد یا نداشته باشد. این می‌شود یک مفهوم کلی. شیخ می‌گوید مفهوم کلی که خودش، بدون فرد، در خارج وجود ندارد، با فرد است که وجود دارد و [تحقق می‌یابد]. ما اگر هم فرض کنیم چنین وجود مطلقى به این معنی، یعنی وجود لابشرط، بتواند در خارج وجود داشته باشد، باز هم در واجب‌الوجود غلط است. غلط است که بگوئیم او به این معنا وجود مطلق است که وجود لا بشرط است. در او باید گفت وجود بشرط لا است. پس این است معنی مجردالوجود.

شیخ در اینجا در دو سه سطر مطلب را گفته و رد شده است. ولی همین مطلب دو سه سطرى شیخ در اینجا شاید اصل و مبناى شده که بعدها خیلی رویش بحث کرده‌اند که آیا ما باید به ذات واجب‌الوجود بگوئیم وجود مطلق، یعنی وجود لابشرط؟ یا باید وجود بشرط لا بگوئیم؟ اگر هم به واجب‌الوجود وجود مطلق می‌گوئیم باید منظورمان وجود بشرط لا باشد، نه وجود لا بشرط.

شناخت اعتبارات ذهن

در اینجا به این نکته توجه بفرمائید. ما اکنون به واجب‌الوجود کار نداریم، می‌رویم سراغ اعتبارات ذهن در جاهای دیگر. شما یک ماهیت، مثلاً انسان را در نظر بگیرید. می‌گویند برای انسان سه جور اعتبار در ذهن می‌شود. این مسأله همان اعتبارات ماهیت است که در فلسفه مطرح است و به یک علت خاصی در علم اصول هم اخیراً مطرح شده است. البته در زمان بوعلى اینقدر زیاد مطرح نبوده و هیچ جا ما بحثی به نام اعتبارات ماهیت نداریم. در لابلای کلماتش یک چیزهائی گاهی پیدا می‌شود. ولی از زمان خواجه به این طرف بحثی باز شده تحت عنوان اعتبارات ماهیت، و بعد هر چه به این طرفتر آمده این بحث دامنه‌دارتر شده، زیرا جای بحث بیشتری داشته است. بحث اعتبارات ماهیت این است که اگر ما ماهیتی مثل انسان را در نظر بگیریم، سه جور می‌توانیم آن را اعتبار کنیم. این بحث یکی از نکات خیلی خوب است، از مسائل خوب شناخت ذهن است.

ما در " اصول فلسفه " روی این مطلب خیلی تکیه کردیم که انسان تا ذهن را نشناسد نمی‌تواند فلسفه داشته باشد. غالباً این اعتبارات ذهن با واقعیات مخلوط و اشتباه می‌شود، و همین سبب گمراهی می‌گردد. اگر انسان ذهن را بشناسد و این انبوه اندیشه‌ها را از همدیگر تشخیص بدهد و بشکافد، می‌بیند که حقیقت و واقعیت

خیلی برایش روشن و واضح می‌شود. از زمان کانت به این طرف این انعطاف در دنیای اروپا هم پیدا شد که فلسفه یک مرتبه متوجه شناخت ذهن شد و به نقد عقل عملی و عقل نظری و نظایر این حرفها پرداخت. این بسیار انعطاف بجائی بود که رخ داد. کانت متوجه شد که ما برای این که فلسفه خوبی داشته باشیم باید در درجه اول برویم و خود ذهن را بشناسیم، خود عقل را بشناسیم، فعالیت‌های ذهن و فعالیت‌های عقل را بشناسیم، تا اینها را بشناسیم [فلسفه خوبی نخواهیم داشت].

[برای روشن شدن مطلب] مثالی را ذکر می‌کنم: اگر یک آدمی باشد که جبر او بدون این که از این قیود آزاد باشد، همیشه دنیا را در ورای یک عده دوربین‌ها و عینک‌ها و یک عده نزدیک بین‌ها. و ابزارهای تودرتوئی نظیر اینها، ببیند. مثلا دنیای ستارگان را از پشت این دستگاه ببیند. در این صورت او الان نمی‌تواند بفهمد که آیا آنچه اکنون می‌بیند حقیقت و واقعیت دارد، یا خصوصیت این دستگاه چنین چیزی را در ذهن او [منعکس کرده است].

وقتی که انسان در شب سوار اتومبیل می‌شود، و از شیشه به این طرف و آن طرف و جلو و عقب نگاه می‌کند، بر اثر انعکاس تصویر در شیشه‌ها یک مرتبه می‌بیند که در فضا جاده‌ای است و اتومبیلها پشت سر هم از جاده عبور می‌کنند، و انسان اینها را می‌بیند.

انسان باید اول این دستگاهی را که با آن کار می‌کند و واقعیات را می‌بیند، بشناسد، دستگاهی که انسان نمی‌تواند از این دستگاه مجزا باشد. مثلا باید ببیند که در این دستگاه اول یک عدسی وجود دارد که اشیاء را بزرگ می‌کند و بعد از آن آینه‌ای که کوچک می‌کند، بعد از آن چیزی که رنگ اشیاء را سبز می‌کند و چیزهای دیگر. اگر اینها را خوب بشناسیم، با محاسبه اینها و با در نظر گرفته همه این محاسبات می‌توانیم واقعیات را

تشخیص بدهیم. ولی خیلی ساده لوحی است که ما بگوئیم که از ورای این دستگاه [جهان را می‌بینیم] و همان را که در خارج وجود دارد [ادراک می‌کنیم]. نمی‌شود گفت من که دارم می‌بینم و حس می‌کنم، پس همانجور است که می‌بینم و حس می‌کنم. این اشتباه است. (۱)

پاورقی:

۱ - سؤال: این مطالب در کجا بحث شده است؟

استاد: در باب مطلق و مقید.

این است که شناخت ذهن و مسائل آن از ارکان فلسفه است، گویانکه شناخت ذهن از آن جهت که شناخت ذهن است از مبادی فلسفه شناخته می‌شود، و امروزها اغلب این را جزء منطق دانسته‌اند، نه فلسفه، ولی به هر حال یک امر خیلی لازمی است. علمای اسلام در دوره‌های بعد مخصوصاً از بوعلی به این طرف هر چه که جلو آمده‌اند در اثر همین برخوردها خواه ناخواه اجبار پیدا کرده‌اند که وارد مسائلی بشوند که آن مسائل در واقع شناخت خود ذهن است، نه شناخت مستقیم واقعیت. یعنی با شناخت ذهن است که بعد واقعیت را خوب می‌شود شناخت. [به همین جهت] یک دسته از مسائل را تحت عنوان اینکه چه چیز انتزاعی است و چه چیز حقیقی است، یا چه چیز اعتباری است و چه چیز واقعی است مطرح کرده‌اند، و از مسائل خیلی مهمی است.

اعتبارات ماهیت

آمده‌اند یک بابی را باز کرده‌اند تحت عنوان اعتبارات ماهیت، که در واقع عمل ذهن را بیان می‌کند. البته اینها چیزی نیست که روانشناسی هم بیان کرده باشد. اینها را ما گاهی سوژه روانشناسی فلسفی نامیده‌ایم. این مسائل در حوزه قدرت روانشناسی معمولی اصلاً نیست. روانشناسی معمولی مسائل را به طریق عینی و از جنبه‌های سطحی و ظاهری آن، یا از روی شهود خودش و یا از روی آثاری که در دیگران می‌بیند مطالعه می‌کند. در حالیکه اینها یک تحلیلهای دقیقی است که فقط فیلسوفان این جور روانشناسی را به اصطلاح دارند. غیر فیلسوفان ندارند.

می‌گویند هر ماهیتی را معمولاً ذهن سه جور اعتبار می‌کند: یک وقت هست که این ماهیت را بشرط شیء اعتبار می‌کند، حالا آن شیء معین باشد یا مطلق اشیاء فرق نمی‌کند، و از این جهت تفاوتی ندارد، او را بشرط شیء اعتبار می‌کنند. مثلاً یک وقت هست که وقتی می‌خواهید بگوئید انسان چنین است، می‌گوئید انسان عالم چنین است. یعنی آن را که موضوع حکم قرار داده‌اید به قیدی مقید کرده‌اید و گفته‌اید انسان عالم. می‌گویند شما ماهیت را بشرط علم اعتبار کرده‌اید. این می‌شود ماهیت بشرط شیء. این را اصطلاحاً مخلوط هم می‌گویند، یعنی او را آمیخته با شیء دیگر اعتبار کرده‌اید که همان عالم باشد. یک وقت شما ماهیتی را بشرط عدم شیء اعتبار می‌کنید. مثلاً انسان را بصورت

انسان غیر عالم اعتبار می‌کنید، انسانی که علم نداشته باشد، انسان بشرط عدم علم. این را می‌گویند ماهیت بشرط لا، یا ماهیت مجرد.

یک وقت هم هست که شما ماهیت را اعتبار می‌کنید بدون این که وجود شیئی را اعتبار کرده باشید و بدون این که عدم آن را اعتبار کرده باشید. یعنی مثلا فقط انسان را اعتبار می‌کنید. این را می‌گویند ماهیت لابشرط یا ماهیت مطلقه.

پس ذهن ما گاهی یک ماهیت را مطلق اعتبار می‌کند، گاهی مجرد، و گاهی مخلوط. و به عبارت دیگر، گاهی لابشرط، گاهی لابشرط است و گاهی بشرط شیء.

قهررا به دنبال این تقسیم بندی، گفته اند که در این سه قسم، مقسم چیست؟ حتما یک چیزی هست که گاهی لابشرط است و گاهی بشرط لا است و گاهی بشرط شیء. و مقسم همیشه باید اعم از همه اقسام باشد، همیشه این جور است. اعم است یعنی اینکه لابشرط از همه اقسام است. خوب، اگر مقسم اعم باشد خود می‌شود لابشرط. و اگر لابشرط شد که می‌شود یکی از آن اقسام. چگونه می‌شود که مقسم عین قسم باشد؟

آمده‌اند اینجا دقیق شده‌اند و فرق بین لابشرط مقسمی ولا بشرط قسمی را مشخص کرده‌اند. گفته‌اند که لابشرط قسمی خودش لابشرط است، ولی لابشرطی است که یک قسم از اقسام لابشرط مقسمی است. این لابشرط است، آن هم لابشرط، در عین حال آن ماهیت لابشرط مقسمی به نحوی است که از لابشرط قسمی اعم است. چگونه؟

گفته‌اند که لابشرط قسمی آن است که مطلق است، قیدش اطلاق است. پس لابشرط قسمی لابشرط از مجرد و اختلاط است. ولی مقید است به لابشرطیت، یعنی مقید است به اطلاق. اما لابشرط مقسمی حتی از قید لابشرطیت هم مطلق است، مطلق است از هر قیدی حتی از قید اطلاق. پس این اعم است و به اصطلاح مبهم است، بلاقید است، بلاشرط است از هر شرطی حتی شرط اطلاق. البته حالا روی این لا بشرط خیلی بحث است، من حالا حرف آنها را نقل می‌کنم. خیلی سخنان در اینجا آمده [که بحث نمی‌کنم].

پس وقتی که اینها درباب ماهیات می‌گویند ماهیت مطلقه، یعنی ماهیتی که مطلق از مجرد و مطلق از اختلاط، یعنی نه مقید به عدم یک شرط است و نه مقید به وجود یک شرط، مطلق از هر دو است، گوا اینکه خود اطلاق قیدش می‌شود.

واجب الوجود مجرد الوجود است یعنی حقیقتش بشرط لا است.

اگر ما باشیم و همین اصطلاح در اینجا، که شیخ هم تا اینجا بیشتر نیامده است، [باید ببینیم که ذات واجب الوجود کدام یک از این سه قسم است]. مسلماً ماهیت مخلوطه نیست. اگر واجب الوجود موجودی دارای ماهیت می بود و دارای آن خصلتهای عدمی که در هر ممکنی است، ماهیت مخلوطه می شد، یعنی ماهیت بشرط شیء می شد. ولی واجب الوجود غیر وجود را طرد می کند، یعنی ذاتش مقید و مشروط است. پس بشرط لا است، پس مجرد است. او ماهیت مطلقه نیست [که لا بشرط باشد]. زیرا ماهیت مطلقه اعم است از ماهیت مجرد و ماهیت مخلوطه. پس در واجب الوجود فقط باید بگوئیم ماهیت مجرد است (۱).

آیا واجب الوجود مطلق است؟

اما خود شیخ هم گاهی در مورد حق تعالی کلمه وجود مطلق را بکار می برد. الان اگر ما باشیم و این بیان شیخ، واجب الوجود موجود مجرد است نه موجود مطلق، و حال آنکه ما در مورد واجب الوجود گاهی اصطلاح موجود مطلق را بکار می بریم. پس این چطور می شود؟ این که تقریباً نوعی تناقض درمی آید. ما از یک طرف می بینیم که خود شیخ می گوید واجب الوجود موجود مجرد است، یعنی موجود بشرط لا است. معنای این سخن این است که او موجود مطلق نیست. از طرف دیگری بینیم که خود شیخ هم در بعضی از کلمات خود، همانطور که در گذشته خواندیم، واجب الوجود را موجود مطلق می شمارد.

اگر ما باشیم و همین مطلبی که تا اینجا خواندیم، موجود مطلق موجود لا بشرط است. اما مقصود شیخ از وجود مطلق [در مواردی که به حق تعالی نسبت می دهد] این وجود مطلق است که ما الان در اعتبارات ماهیت گفتیم و منظور ماهیت لا بشرط است، نمی باشد. این مطلب بعدها در کلمات دیگران و مخصوصاً در کلمات ملا صدرا خیلی شکافته شده. در آخر باب علت و معلول "اسفار" فصول خیلی زیاد و مفصلی هست که به عرفانیات "اسفار" مشهور است، در آنجا نظریات مختلف

پاورقی:

۱ - [استاد لفظ ماهیت را در اینجا مسامحه بکار برده اند، برای اینکه مشخص کنند که ذات واجب الوجود، حقیقت بشرط لا است].

حکما و عرفا همه را درباب وجود ذکر می‌کنند، و وقتی که به این باب می‌رسد که آیا به واجب‌الوجود باید وجود مطلق گفت یا وجود مجرد، و اگر وجود مطلق بگوئیم به چه معنا باید بگوئیم آنجا دیگر خیلی مفصل بحث کرده است.

وجود مطلق در فلسفه ملاصدرا

اصل این مطلب برمی‌گردد به همان مسأله اصالت وجودی که مرحوم آخوند به آن رسیده است. یعنی همان اصالت وجود است که مشکلاتش را در همه جا حل می‌کند. مطلب این است که آنچه درباب اعتبارات ماهیت گفته‌اند، درباره خود ماهیت به آن شکل صادق است. آنجا که ماهیتی باشد و ذهنی، [ذهن آن احکام را صادر می‌کند]. زیرا ماهیت است که می‌شود در مورد آن گفت که هم در خارج وجود دارد و هم در ذهن. این مسائل اصلا برای وجود مطرح نیست، برای ماهیت است که این گونه اعتبارات فرض می‌شود: ماهیت بشرط شیء، ماهیت لابشرط، ماهیت مطلق. اما آنجا که پای حقیقت وجود در کار می‌آید مطلق و مقید در آن معنی دیگری پیدا می‌کند. در آنجا بجای وجود بشرط شیء یا وجود مخلوط، اغلب وجود مقید می‌گویند. وقتی که می‌گویند وجود مقید یا وجود بشرط شیء یا وجود بشرط قید، معنایش به وجود محدود برمی‌گردد. آنوقت در آنجا اگر ما به [واجب‌الوجود] می‌گوئیم بشرط لا، منظور بشرط لا از غیر وجود است. و این بشرط لا از غیر وجود مساوی می‌شود با همان اطلاقی که در جاهای دیگر گفته می‌شود. وجود مطلق یعنی وجودی که چنان سریان مطلق دارد که هیچ محدودیتی را نمی‌پذیرد. پس مطلق به آن معنا که درباب ماهیات گفته می‌شود که اعم است از ماهیت بشرط لا و بشرط شیء، درباب واجب تعالی نمی‌توانیم بگوئیم. وجود مطلق یعنی وجود رها، وجود قید ناپذیر، وجود حدناپذیر. به این معنا است که به ذات واجب‌الوجود هم وجود مطلق می‌گوئیم.

این داستانش خیلی مفصل است که من خواستم بطور خلاصه و فشرده در اینجا گفته باشم. زیرا در "شفا" هیچ اشاره‌ای به این حرفها نیست. [حکمای متأخر] در این جاها بحث بسیار بسیار مفصلی می‌کنند. خود عرفا هم در اینجا اصطلاحات متعددی دارند. در این زمینه‌ها مطالب خیلی زیادی از علاءالدوله سمنانی، عارف معروف، نقل می‌کنند. از غیر از او هم نقل شده است. این حرفها از محی‌الدین به بعد

پیدا شده، یعنی در عرفان بوده که این مسائل پیدا شده است. این مسائل اساساً بعد از بوعلی پیدا شده و دنبالش را گرفته‌اند.

در عین حال سخن بوعلی در آن حدی که این مسأله برای او مطرح بوده است، حرف درستی است. چون بوعلی مسائل را فقط از همان دید [فلسفی خاص خود] دیده است. به این صورت که اگر ما درباب ماهیات آنها را تقسیم می‌کنیم به ماهیت مجرد و ماهیت مخلوط و ماهیت مطلق، چه معنایی دارد. از آن جهت اگر در نظر بگیریم حق با بوعلی است، یعنی واجب‌الوجود همان موجود مجرد به معنای موجود بشرط لا است، نه موجود مجرد به معنای مطلق. گفتیم که کلمه مجرد جووری است که به یک اعتبار بر وجود بشرط لا منطبق می‌شود، و به یک اعتبار بر وجود مطلق. اگر مجرد را به اعتبار لحاظ در نظر بگیریم مجرد به معنای مطلق و لا بشرط است. و اگر به اعتبار ملحوظ در نظر بگیریم به معنای بشرط لا است. در این صورت شیخ می‌گوید که تفسیر ما از مجرد‌الوجود این است که یعنی موجود بشرط لا، نه موجود لا بشرط.

ماهیت نداشتن واجب تعالی در تعبیرات مذهبی

همانطور که در روزهای اول عرض کردم، این تعبیر که می‌گوئیم "واجب‌الوجود لاماهیة له"، در تعبیرات دینی و مذهبی نداریم. آنطور که یادم هست و کمی الان در ذهنم هست، ما در بعضی دعاها داریم که حق تعالی لاماهیة له، حق تعالی منزه است از مائیت، حق تعالی منزه است از لم، حق تعالی منزه است از کیف، منزه است از این، منزه است از متی. وقتی می‌گوئیم منزه است از این، یعنی منزه است از اینکه بگوئیم کجاست. و وقتی می‌گوئیم منزه است از متی، یعنی منزه است از اینکه بگوئیم در چه زمانی است. منزه است از کیف است، یعنی منزه است از این است که بگوئیم چگونه است. منزه است از کمیت است، یعنی منزه است از این است که بگوئیم چقدر است. زیرا همه این وصفها وصف موجودات معلول است، وصف موجودات محدود است، و در ذات واجب تعالی هیچ یک از اینها نمی‌آید. اجمالاً بطور مبهم در ذهنم هست که در بعضی از دعاها کلمه "ما" ی استفاده می‌شود هم آمده است. خداوند منزه است از مائیت "است، منزه است از این است که بگوئیم چیست. اگر چنین تعبیری داشته باشیم، که الان بطور مبهم در ذهنم عین این تعبیر است، [برای اثبات مطلب ما کافی است]. حالا فرض می‌کنیم که چنین تعبیری هم ما نداشته باشیم، ولی تعبیرات دیگری که

در معنا مانند همین تعبیر است درباب واجب‌الوجود داریم. این تعبیر را داریم که واجب‌الوجود از هر حدی منزّه است، این تعبیر در "نهج‌البلاغه" خیلی زیاد است. بعضی از این تعبیرات را در کتاب "سیری در نهج‌البلاغه" آورده‌ام، کلمات آن درست یادم نیست، اینکه واجب‌الوجود از هر حدی و هر عددی منزّه است در "نهج‌البلاغه" هست، یعنی عدد و حد از مرتبه فعل او ناشی می‌شود، در مرتبه او نه حد وجود دارد و نه عدد. و اگر او واحد است به معنای این نیست که عدد واحد است. به آن معنا که درباب اعداد وحدت صدق می‌کند درباب خداوند صدق نمی‌کند. وحدت و حد هر دو از مرتبه فعل خداوند انتزاع می‌شود. این معنا قهراً یک معنای سلبی است که از صفات سلبیه حق تعالی باید شمرده شود.

توجیه عبارت صحیفه سجادیه در وحدانیت حق تعالی

سؤال: تعبیری تقریباً به این مضمون در "صحیفه سجادیه" هست که "لک وحدانیة العدد استاد: دو مضمون در "صحیفه سجادیه" هست: یکی "لک وحدانیة العدد"، و دیگری "لیس لک وحدانیة العدد". اینها از جمله‌های معروفی است که به شرح آنها پرداخته‌اند و بررسی کرده‌اند که آیا این دو جمله با یکدیگر تضاد دارند یا نه. در بعضی جاهای صحیفه لک وحدانیة العدد است و در بعضی جاهای دیگر آن لیس لک وحدانیة العدد است. معنی جمله اول این است که وحدانیت عدد مال تو است، یعنی [این وحدانیت] فعل تو است. و معنی جمله دوم این است که تو متصف به آن وحدانیتی که عدد به آن وحدانیت متصف است نیستی.

در "نهج‌البلاغه" مطلب به تعبیری بیان شده که این دو عبارت را با هم جمع می‌کند و نشان می‌دهد که جمع این دو تعبیر درست است. در "نهج‌البلاغه" هست که "«الاحد لا بتأویل عدد»" (۳) تو احد هستی ولی نه آنگونه که عدد واحد است، و در عین حال عدد از آن

پاورقی:

۱- صحیفه سجادیه، دعای ۲۸. ۲- همان

۳- [خطبه ۱۵۲ نهج‌البلاغه فیض الاسلام].

تو است یعنی فعل تو است، عدد وحدت خودش را از تو دارد. پس در آن تعبیر که می‌گوید " لک وحدانیةالعدد " منظور این است که عدد وحدتش را از تو دارد، عدد فعل تو است و چون فعل تو است وحدت عددی هم فعل تو است و مال تو است. و در آن تعبیری که می‌گوید " لیس لک وحدانیةالعدد " یعنی لیس لک فی مرتبه ذاتک وحدانیةالعدد، تو متصف به آن وحدانیتی که عدد به آن وحدانیت متصف است نیستی. پس در واقع در یک عبارت وحدانیت عدد را از مرتبه ذات حق تعالی نفی کرده، و در دیگری وحدانیت عدد را برای او در مرتبه فعلش ثابت کرده است.

سؤال: در آنجا که وحدانیت عدد را ثابت کرده که فعل حق تعالی و مال حق تعالی است، کثرتش هم فعل او می‌شود.

استاد: خیلی خوب، باشد، اثبات شیء که نفی عدا را نمی‌کند.

-: چه خصوصیتی داشت که این ذکر شد؟

استاد: خصوصیت ندارد، درباب کثرت هم گفته شده، تنها آن که نیست، همه چیز گفته شده [و از جمله این].

این مطالبی که عرض کردم در طریق جمع بود. ما داریم بین این دو عبارت جمع می‌کنیم. معنای جمع چیست؟ این است: دو جمله هست که اگر ما باشیم و مفهوم ظاهر این دو جمله، و آنها را مجزا در نظر بگیریم یعنی هر یک را مجزای از دیگری [تفسیر] کنیم، این دو جمله قابل جمع نیست و با یکدیگر تناقض دارد. [باید ببینیم می‌شود عبارات را جوری تفسیر کنیم که تناقض رفع شود؟]

فرض کنید که در کلمات شخصی مثل بوعلی چنین [تناقضی را به ظاهر] مشاهده کنیم، چه کار باید بکنیم؟ مثلاً همین عبارتی که بوعلی گفته بود که واجب تعالی وجود مطلق است، و در عبارت دیگری گفته بود که وجود مطلق نیست. اگر بخواهیم فوراً قضاوت کنیم، تناقض می‌بینیم و می‌گوئیم که تناقض گفته است. اما وقتی همه جمله‌هایی را که بوعلی در این مورد دارد با همدیگر در نظر بگیریم، [می‌بینیم مطلب چنین نیست]. علی‌رغم نارسائی‌هایی که این جمله‌ها دارند که اگر آنها را بطور مجزا در نظر بگیریم و روی جمله‌هایی که توجیه و تأویل‌پذیر نیست اصرار



صفات سلبيه حق تعالی و تعداد آنها

این بحث ما در واقع در صفات سلبيه حق تعالی است. اگر چه اصطلاحاً در مقابل هفت صفت ثبوتیه که برای حق تعالی ذکر می‌کنند، هفت صفت سلبيه هم ذکر می‌کنند، ولی این تقسیم‌بندی از چیزهائی است که از علم کلام به ما رسیده است، یعنی یک معیار و مقیاس قطعی عقلی یا دینی و مذهبی ندارد. چه چیز را می‌توان برای خدا اثبات کرد؟ قرآن می‌فرماید: " له الاسماء الحسنی "(۱) هر اسمی را که اسم حسن باشد می‌شود به حق تعالی نسبت داد. اسم در اینجا به معنی نام نیست که یک امر قراردادی باشد، در واقع به معنی صفت است. هر صفتی که صفت کمال باشد، آن هم به نحو اکملش، در واجب تعالی صادق است. اگر هزار صفت کمال هم داشته باشیم می‌توانیم به حق تعالی نسبت دهیم، چنانکه در دعای جوشن کبیر هزار اسم برای حق تعالی ذکر کرده است. اگر هزار صفت کمال یا ده هزار صفت کمال را ما در نظر بگیریم همه آنها به نحو اکمل در واجب تعالی صدق می‌کند. در آیات سوره حشر بعد از اینکه تقریباً دوازده، سیزده صفت را ذکر می‌کند، برای اینکه ذهن به همین صفتها محدود نشود، می‌فرماید هر چه اسماء حسنی است از آن او است. می‌فرماید:

" « هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم • هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون • هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم " . (۲)

پاورقی:

۱- طه/ ۸، حشر/ ۲۴.

۲- حشر/ ۲۲- ۲۴.

پس از ذکر همه آن صفات به دنبالش می‌فرماید هر چه اسماء حسنی است از آن او است. پس محدود به حدی نمی‌شود، و منزّه است از آنچه که صفات کمال نباشد و بوئی از نیستی و از عدم و نقص بدهد، اگر ما بتوانیم هزار صفت نقص انتزاع کنیم، حق تعالی از همه آنها منزّه است. صفاتی که معمولاً متکلمین بیان می‌کنند در این شعر آمده است:

عالم و قادر و حی است مرید و مدرک هم سمیع است و بصیر و متکلم صادق
نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق

آن بخش از سخنان متکلمین که درست هم هست و امروز هم ما قبول داریم، یک مقدار آن، به اصطلاح امروز، آنتی‌تز یا سنتز حرفهای متکلمین دیگری است [که نظراتی نادرست ابراز داشته‌اند،] و این متکلمین خواسته‌اند حرفهای آنها را رد کنند. و اگر درباب صفات سلبیه واجب تعالی، مثلاً می‌گویند مرکب و جسم نیست، خواسته‌اند نظر بعضی‌ها را رد کنند که می‌گفتند خداوند جسم است، مانند کرامیه. و اگر می‌گویند مرئی نیست، نظریه معروف اشاعره را رد می‌کنند که گفته‌اند خداوند متعال مرئی است، یا لااقل در قیامت دیده می‌شود، با چشم هم دیده می‌شود. و اگر گفته‌اند محل ندارد، نظریه کسانی را رد می‌کنند که می‌گویند عرش به صورت یک کرسی است و خداوند هم واقعا بر روی کرسی و عرش نشسته است. البته شریک داشتن خداوند را آن متکلمین نگفته‌اند ولی چیزهایی گفته‌اند که لازمه‌اش شرک می‌شود. و اگر گفته‌اند خداوند بی‌معانی است، منظورشان این است که خداوند صفات زائد بر ذات ندارد. غنی را هم شاید به یک اعتبار دیگر بوده است که گفته‌اند. پس اینکه اینها این صفات را بیان کرده‌اند، بدین معنی نیست که صفات ثبوتیه خداوند همان عالم و قادر و حی و مرید و مدرک و سمیع و بصیر و متکلم و صادق است. البته همه اینها از صفات کمالیه حق تعالی است، اما نمی‌توانیم صفات کمالیه را به همین تعداد محدود بکنیم. خود قرآن هم صفاتی را برشمرده که غیر از اینها است. در قرآن ۱۳۰ اسم برای خداوند بیان شده است. این مقداری است که احصاء کرده‌اند که در خود قرآن آمده است. همین صفات الملک، القدوس، السلام، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار والم تکبر در این شعر [متکلمین] وجود ندارد.

در صفات سلبیه هم همین جور است. از خداوند سلب ماهیت می‌شود، سلب اینیت می‌شود، سلب کیفیت می‌شود، سلب لمیت می‌شود. پس اینکه ما در اینجا از حق تعالی نفی ماهیت کردیم، در واقع یکی از صفات سلبیه حق تعالی را ذکر کردیم.

واجب تعالی جنس و فصل ندارد

بر نفی ماهیت از حق تعالی این مطلب نیز مترتب می‌شود که واجب تعالی لاجنس له، و مترتب می‌شود بر لاجنس له، این که لافصل له.

برهان اول

زیرا جنس جزئی از ماهیت است. یک ماهیت که مرکب از یک جزء اعم و یک جزء مساوی است، [جزء اعم آن را جنس می‌گوئیم و جزء مساویش را فصل. واجب تعالی ماهیت ندارد، خواه ماهیت بسیط و خواه ماهیت مرکب. ماهیت اگر بسیط هم باشد، در عین اینکه بسیط است، جنس و فصل دارد. ماهیت مرکب هم که حتما جنس و فصل دارد. پس وقتی که می‌گوئیم اصلا ماهیت ندارد، نه بسیط و نه مرکب، این نتیجه بدست می‌آید که لاجنس له، وقتی هم که جنس را نداشته باشیم، فصل را هم نداریم. زیرا فصل آن چیزی است که محقق و محصل جنس است و ممیز جنس است از ماسوی.

برهان دوم

علاوه بر این، یک برهان دیگری هم بر این مطلب هست که واجب تعالی لاجنس له. البته این برهان رادرباب اینکه واجب تعالی مرکب نیست ذکر می‌کنند. این برهان چنین است که اگر واجب تعالی جنس داشته باشد، آیا آن جنس قطع نظر از فصل واجب‌الوجود است یا نیست؟ چون جنس خودمقوم نوع است. اگر بگوئیم که جنس قطع نظر از فصل واجب‌الوجود است، معنایش این است که نه تنها واجب‌الوجود در مرتبه جنس موجود است، بلکه خود مرتبه جنس واجب‌الوجود است، در حالی که فصل آن چیزی است که تحقق بخش جنس است، یعنی جنس بدون فصل مبهم است، به ضمیمه فصل است که تحقق و تحصل پیدا میکند. اگر بگوئیم که جنس واجب‌الوجود است، بنابراین در مرتبه قبل از فصل تحقق و تحصل

واجب‌الوجود از مقولات خارج است

از اینجا شیخ وارد یک مطلب دیگری می‌شود، و آن این است که: وقتی ما گفتیم واجب‌الوجود نه جنس دارد و نه فصل، معنایش این است که از مقولات خارج است. زیرا مقولات تقسیم بندیهائی است که از روی ماهیات شده است. مقوله جوهر و نه مقوله عرض [همه ماهیات هستند]. پس باید بگوئیم واجب‌الوجود از مقولات خارج است، یعنی نه جوهر است و نه مقولات عرضی است. زیرا اگر واجب‌الوجود جوهر باشد، معنایش این است که جنس‌الاجناس او جوهر است. هر ماهیتی که داخل در مقوله جوهر باشد، به این معنا است که جنس‌الاجناس او جوهر است. وقتی که ما در اینجا گفتیم که واجب‌الوجود لاجنس‌له، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، یعنی هیچ مقوله‌ای جنس او نخواهد بود، نه جوهر و نه هیچ یک از اعراض.

طرح يك اشكال: حد جوهر بر واجب تعالی صدق می‌کند

مستشکل می‌آید اشکال می‌کند که چگونه شما می‌گوئید واجب‌الوجود جوهر نیست و حال آنکه حد جوهر بر او صدق می‌کند. این حد صدق می‌کند، حالا شما می‌خواهید اسم جوهر را بیاورید یا نیاورید. یک وقت هست که شما می‌خواهید کلمه جوهر و لفظ جوهر را بر او اطلاق نکنید، که این یک امر قراردادی است، مثل آنچه که محدثین یا غیر محدثین ما معتقدند که اسماء الله توقیفی است. یعنی ما از اسماء الهی آن اسم را می‌توانیم بر خداوند اطلاق کنیم که از شرع رسیده باشد یا

در سنت معتبر آمده باشد. اگر در قرآن و سنت معتبر نرسیده باشد، به صرف این که عقل ما تشخیص می‌دهد که این از اسماء حسنا پروردگار است و از صفات کمالیه است، نمی‌توانیم اطلاق کنیم. چون ممکن است که ما اشتباه کنیم. مستشکل هم می‌گوید یک وقت هست که شما اسم جوهر را از باب یک امر شرعی نمی‌خواهید اطلاق کنید تا آن عدد شرعی را ملاحظه کرده باشید، این یک مسأله علیحده‌ای است. ولی حالا اگر ما باشیم و برهان، آیا واقعا نمی‌شود بر واجب‌الوجود جوهر اطلاق کرد؟ چرا، می‌شود. مگر در تعریف جوهر نمی‌گوئید: هوالموجود لافی موضوع؟ جوهر چیزی است که موجود است، ولی نه موجودی که وجودش حال در شیء دیگر است. در واقع دوران امر بین نفی و اثبات جوهر و عرض است. موجود یا وجودش وجود ناعتی است وجودی است در شیء دیگر، یا وجودی است که در شیء دیگر نیست. حق تعالی یا وجودش در شیء دیگر است، پس عرض است، که می‌دانیم البته چنین نیست. یا وجودش در شیء دیگر نیست، که پس جوهر است. وقتی که هوالموجود لافی موضوع است، چرا ما جوهر را اطلاق نکنیم؟ مگر در حد جوهر نیست؟

جواب شیخ به اشکال

شیخ اینجا یک موشکافی کرده است که این موشکافی را بعدها دیگران هم قبول کرده‌اند. می‌گوید حد جوهر این نیست که الموجود لافی موضوع. دلایلی نیز در این مورد اقامه می‌کند. موجود لافی موضوع نمی‌تواند تعریف جوهر باشد. این را مکرر در کتابهایش گفته است. تعریف جوهر این است: " ذات ای ماهیه بحیث ان وجد وجد لافی الموضوع ". [این با آن تعریف اول متفاوت است] و دو معنا است. یک وقت ما می‌گوئیم ذاتی که آن ذات به حیثی است که اگر وجود پیدا کند وجودش در موضوع نیست. این یک جور تعریف است. در تعریف دیگر می‌گوئیم آن چیزی که وجود دارد وجودش در موضوع نیست. اولی تعریف صحیح جوهر است، نه دومی.

این مطلب را درباب وجود ذهنی هم طرح می‌کنند و یک مشکلی را هم آنجا به همین طریق حل می‌کنند.

شیخ [برای توضیح مطلب] مثالی ذکر می‌کند. می‌گوید به این مثال توجه کنید تا فرق این دو را درست دریابید. شما مغناطیسی را در دست خودتان بگیرید و شروع به تعریف آن کنید:

یک وقت چنین تعریف می‌کنید که مغناطیس فلزی است که آهن را جذب می‌کند. این تعریف بر مغناطیس در دست شما صدق نمی‌کند، زیرا در دست شما آهنی وجود ندارد که آن را جذب کند. یک وقت هست که می‌گوئید این مسامحه در تعبیر است که می‌گوئیم مغناطیس فلزی است که آهن را جذب می‌کند. [در تعریف دقیق] می‌گوئیم این فلز به حیثی است که اگر در جایی قرار بگیرد که در نزدیکی آن آهن باشد، آهن را جذب می‌کند. پس نمی‌گوئیم این فلزی است که بالفعل آهن را جذب می‌کند. اگر چنین بگوئیم، پس این مغناطیسی که الان در دست من است، اساساً مغناطیس نیست، چون آهنی وجود ندارد که آن را جذب کند. ولی تعریف مغناطیس چنین نیست که بالفعل آهن را جذب می‌کند. بلکه این فلز به نحوی است که اگر در جایی قرار بگیرد که در آنجا آهن وجود داشته باشد و آهن در نزدیکی آن باشد آهن را جذب می‌کند. این تعریف بر آهن در دست شما هم صادق است.

درباب جوهر هم شما یک وقت می‌گوئید الموجود لافی الموضوع. موجودی که بالفعل در موضوع نباشد، به این معنا یا خداوند موجودی است که بالفعل در موضوعی هست، یا بالفعل در موضوعی نیست. اگر تعریف جوهر این جور باشد، باید خود موجودیت هم در تعریف جوهر باشد. و حال آنکه در شرط هیچ جوهری نیست که موجود باشد. جوهر ماهیتی است که ممکن است موجود باشد و ممکن است معدوم باشد. مثلاً مغناطیس جوهری است که اگر معدوم باشد باز هم تعریف مغناطیس برایش صادق است. مغناطیس جوهری است که اگر وجود داشته باشد و نزدیک آهن باشد آهن را به خود جذب می‌کند. تعریف جوهر این است که او ماهیتی و ذاتی است که آن ذات به نحوی است که اگر وجود پیدا کند در موضوع وجود پیدا می‌کند. پس شرط جوهر بودن این است که یک ذات و ماهیتی باشد که آن ذات و ماهیت اگر وجود پیدا کند. چنین است. پس آن موجودی که اصلاً ذات و ماهیتی ندارد و "اگر" در او فرض نمی‌شود، وجود محض و وجود مجرد است. درست است که او لافی موضوع است، اما ذاتی که خود این ذات مستقل از وجود باشد، ذاتی باشد که اگر وجود پیدا کند چنین می‌شود، درباره او صادق نیست. پس اینکه شما گفتید تعریف جوهر بر او واجب‌الوجود صادق است، چنین نیست.

شرح و توضیح متن

ولیس معنی قولی انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفة، فان ذلك ليس الموجود مجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب، أعنی فی الاول أنه الموجود مع شرط لازياده تركيب، وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة، فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء، و ذلك لا يحمل على كل ما هناك زياده، و كل شيء غيره فهناك زياده.

واجب تعالی را که وجود مجرد است و وجود بشرط لا است با آن موجود مطلق که لا بشرط است، اشتباه نکنید. اصلا محال است که موجود مطلق با مطلق بودنش بتواند در خارج وجود پیدا کند. اگر بخواهد در خارج وجود پیدا کند یکی از مقیدها خواهد بود. حالا فرض می کنیم که چنین شود و این محال در خارج تحقق پیدا کند، این موجود لا بشرط است، نه موجود مجرد بشرط السلب. در حالی که ما گفتیم بشرط لا است، نه لا بشرط. یعنی واجب تعالی موجودی است به شرط عدم زیادت ترکیب، بشرط لا. در حالیکه این دیگر، موجودی است لا بشرط از زیادت و [عدم زیادت]. و این دو موجود با یکدیگر فرق دارند. [آنگاه شیخ می گوید]: " فلهذا ما (۱) كان الكلي يحمل على كل شيء... " کلی چون مطلق است بر هر چیزی حمل می شود. اما آن وجودی که بشرط لا است بر آن موردی که آن زیادت را دارد حمل نمی شود. مثلا انسان مطلق هم بر انسان عالم حمل می شود و هم بر انسان غیر عالم. اما انسان بشرط لا از علم، بر انسان جاهل حمل می شود. ولی بر انسان عالم حمل نمی شود. و هر چیزی غیر از خودش همان زیادتی است. [که بشرط لابر او صدق نمی کند].

والاول أيضا لاجنس له، وذلك لان الاول لاماهية له، ومالا ماهية له فلا

پاورقی:

۱ - " ما " در این موارد خیلی وقتها به معنای " ما " زائده است. و می تواند به معنی " آنچه " باشد، می توانیم در اینجا به معنی " آنچه " هم بگوئیم که جمله چنین می شود: از این جهت آنچه چیزی است که چنین است. اگر زائده بگیریم به این معنا است که اگر آن را برداریم باز هم معنی درست است. ولی به هر حال " ما " ی نافیہ نیست.

جنس له، اذالجنس مقول فی جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق أنه غير مركب.

یکی از فروعی که از ماهیت نداشتن واجب‌الوجود بدست می‌آید این است که لاجنس له. زیرا جنس همان مقول در جواب ماهو است. همان ماهیت است. و از یک نظر بعضی شیء هم هست، چون حقیقت شیء مرکب از جنس و فصل است. نیمی از آن جنس و نیمی دیگر فصل است. در حالیکه واجب‌الوجود مرکب نیست.

این برهان علیحده‌ای است. همینقدر که ثابت کردیم واجب‌الوجود مرکب نیست، از همان راه هم ثابت می‌کنیم که جنس نیست.

و ایضا أن معنی‌الجنس لا یخلو: اما آن یکون واجب‌الوجود فلا یتوقف الی أن یکون هناک فصل. وان لم یکن واجب‌الوجود و کان مقوما لواجب‌الوجود (۱) کان واجب‌الوجود متقوما بما لیس بواجب‌الوجود، و هذا خلف، فالاول لاجنس له.

آن جنس یا واجب‌الوجود است یا نه، اگر واجب‌الوجود باشد، احتیاجی به فصل ندارد، در حالیکه چنین امری محال است. یا آن جنس واجب‌الوجود نیست، ادر حالیکه باید مقوم واجب‌الوجود باشد و واجب‌الوجود مقوم به چیزی باشد که واجب‌الوجود نیست، و این خلف است. پس واجب‌الوجود جنس ندارد.

واجب‌الوجود حد و برهان ندارد

ولذلک فان الاول لافصل له، و اذا لاجنس له ولا فصل له فلا حد له، ولا برهان علیه، لانه لاعلة له، و لذلک لالم له، و ستعلم أنه لالمیة لفعله.

وقتی واجب‌الوجود جنس ندارد فصل هم ندارد. وقتی جنس و فصل ندارد، پس حد به معنی تعریف هم ندارد. چون حد همان ترکیب از جنس و فصل است. پس برهان بر او نیست.

پاورقی:

۱ - در بعضی نسخه‌ها " بواجب‌الوجود " است که غلط است.

یک اصطلاحی منطقیین در محل خودش دارند که می‌گویند بر واجب‌الوجود برهان نیست. مقصودشان از برهان در اینجا برهان لمی است، برهان از راه علل اربعه است، از راه علت فاعلی، یا از راه علت غائی، یا از راه علت مادی، و یا از راه علت صوری. برهانی که ما بر واجب‌الوجود اقامه می‌کنیم برهان انی است، که در اینجا منظور آن نیست.

باز منطقیین در منطق اصطلاحی دارند که می‌گویند: "مشارکت حد و برهان". یعنی حد و برهان با یکدیگر اشتراک دارند. اگر بر چیزی برهان اقامه شود، حد هم دارد. و اگر حد داشته باشد برهان هم بر او اقامه می‌شود.

در واجب‌الوجود لم هم راه ندارد، که بعد از آن خواهد آمد.

عرض کردیم که واجب‌الوجود "ما" ندارد، چون "ما" ندارد، ماهیت ندارد و جنس و فصل ندارد، پس حد ندارد، پس برهان ندارد. علاوه بر اینها گفتیم که این ندارد، متی ندارد. در اینجا فقط به لم اشاره می‌کند و رد می‌شود.

و لقائل أن يقول: انکم ان تحاشیتم أن تطلقوا علی الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون أن تطلقوا علیه معناه، و ذلك لانه موجود لافی موضوع، وهذا المعنی هو الجوهر الذی جنستموه له. فنقول: لیس هذا معنی الجوهر الذی جنسناه، بل معنی ذلك أنه الشیء ذوالماهیه المتقرره الذی وجوده لیس فی موضوع کجسم او نفس.

ممکن است اشکال شود که معنای جوهر بر واجب‌الوجود صادق است، اگر چه شما لفظ آن را نخواهید اطلاق کنید. برای اینکه جوهرالموجود لافی الموضوع است و واجب‌الوجود هم در موضوع نیست. آن جوهری که شما آن را جنس‌الاجناس قرار داده‌اید همین است که در موضوع نیست.

می‌گوئیم که این معنای جوهر نیست که ما آن را جنس قرار داده‌ایم، بلکه معنای آن شیء دارای ماهیتی است که ان وجد فی الخارج وجد لافی الموضوع.

واجب‌الوجود جنس و نوع و فصل ندارد

بحث در این بود که واجب‌الوجود لاماهیة له، به همان معنا که عرض شد. متفرع بر این مطلب قهراً این است که لاجنس له ولا نوع له ولا فصل له، چون نوع و جنس و فصل اقسام ماهیت هستند. آن ماهیتی که تمام ذات افراد خودش است نوع است، و آن ماهیت که اعم از افراد خودش است جنس است، و آن که ممیز انواع است از یکدیگر، آنرا فصل می‌گویند.

ادامه بررسی اشکال: آیا واجب‌الوجود تحت جنس جوهر است؟

بنابراین ثابت است که واجب‌الوجود دارای جنس نیست. اینجا در خصوص جنس نداشتن واجب‌الوجود بیش از فصل نداشتن و نوع نداشتن رویش تکیه شده است. برای اینکه درباب جنس نداشتن واجب‌الوجود شبهه‌ای هست که واجب‌الوجود داخل در جنس جوهر باشد. یعنی جوهر که جنس‌الاجناس اشیاء تحت خودش است، مانعی ندارد که بر واجب‌الوجود هم صدق بکند، خصوصاً که تعریف جوهر تعریفی است که می‌بینیم در مورد واجب‌الوجود هم صدق می‌کند. در تعریف جوهر می‌گویند " هوالموجود لافی موضوع " واجب‌الوجود هم که موجود لافی موضوع است.

تعریف صحیح جوهر

شیخ توضیح داده‌اند که تعریف دقیق جوهر این نیست. تعریف دقیق جوهر این است که هو ماهیة بحيث ان وجد فی الخارج وجد لافی الموضوع. میان این دو تعریف فرق است. ممکن است که کسی بگوید که این یک امر قراردادی و دل بخواهی است. شما دلتان خواسته جوهر را آن جور تعریف نکنید، کسی دیگر خواسته [جور دیگر تعریف کند]. یکی می‌گوید تعریف جوهر همان الموجود لافی موضوع است، و دیگری می‌گوید ماهیتی است که اذا وجد فی الخارج وجد لافی موضوع. چه دلیلی دارید که تعریف جوهر همان تعریف شما است و نه آن؟

شیخ جواب می‌دهد که تعریف ما روی یک اساس و مبنائی است، دیگران هم روی همان اساس و مبنا گفته‌اند. در "الموجود لافی موضوع"، نه الموجود می‌تواند جنس باشد و نه لافی موضوع می‌تواند فصل باشد، و نه برعکس، هیچکدام از اینها نیست.

اما موجود، اگر ما بخواهیم خود موجود را در نظر بگیریم، عبارت از تحقق است، که این امر چه بر مبنای اصالت وجود و چه بر مبنای اصالت ماهیت فرق نمی‌کند. و یکسان است. موجود یعنی شیء متحقق در خارج، حالا یا ماهیت در خارج متحقق است یا وجودی است که خود وجود عین تحقق خارجی است. به هر حال موجود یعنی شیء متحقق در خارج از آن جهت که متحقق در خارج است. تحقق خارجی نمی‌تواند جنس باشد. چون جنس یعنی آن معنی مشترک مبهم که به خودی خود چیزی نیست مگر به تبع فصل. فصل است که به او تعین و به یک اعتبار تحقق می‌دهد.

جنس معنی مبهم است و تعین آن به فصل است

مثلا ببینید: در میان کیفیاتی که اسم آنها را الوان می‌گذارید، رنگهائی از قبیل قرمزی، سفیدی، سیاهی، بنفش و مانند آنها هست. مثلا می‌گوئیم که هفت نوع رنگ اصلی داریم که بقیه رنگها ترکیبی از آنها می‌باشند. در عین حال همه آنها را لون و رنگ می‌نامیم. یکی رنگ سفید است، یکی رنگ سیاه است، دیگری قرمز است و دیگری رنگ دیگر. حالا کسی بیاید و بگوید یک چیزی داشته باشیم که فقط رنگ باشد،

نه رنگ سیاه و یا سفید و یا قرمز و یا بنفش، رنگ خاص نباشد، فقط رنگ مطلق باشد. چه جوابی به او می‌دهید؟ می‌گوئید رنگ مطلق نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد، اصلاً رنگ آن چیزی است که در واقع از همین انواع انتزاع شده است. ما می‌دانیم این انواع در خارج وجود دارند، سفیدی و سیاهی و قرمزی و مانند اینها در خارج وجود دارند. ذهن ما غیر از جهات اختصاصی، یک امر مشترک را از آنها انتزاع می‌کند. جهات اختصاصی آنها این است که این سفید است و دیگری سیاه است. ولی در عین حال در یک جهت با یکدیگر اشتراک دارند، جهت اشتراکی که میان این رنگها هست ولی میان اینها و چشیدنیها و دیگر اجناس نیست. [آن جهت مشترک است که سبب می‌شود] به همه آن انواع رنگ بگوئیم. ولی آن جهت مشترک به تنهایی و بدون اینکه یکی از این تعینات را داشته باشد، قابل این نیست که در خارج موجود شود.

همه اجناس دیگر نیز همین جور است. مثلاً شما می‌گوئید کمیت، بعد می‌گوئید کمیت بر دو قسم است: کمیت متصل و کمیت منفصل. کمیت متصل بر سه قسم است: خط و سطح و حجم، و تقسیمات دیگر. یک کسی بیاید بگوید غیر از سطح و خط و حجم یک چیزی در خارج وجود پیدا نکند که فقط کمیت باشد، نه سطح باشد، نه خط، نه حجم، فقط کمیت باشد جواب می‌دهیم که کمیت یک معنی مبهم است و تعین این معنی مبهم به این است که یکی از این فصول عارض او شده باشد، یعنی با یکی از این فصول متحد شده باشد. خودش به تنهایی قابل تحقق نیست.

حیوان نیز همین جور است. کسی بخواهد بگوید فقط حیوان در خارج وجود داشته باشد، امکان پذیر نیست. حیوانی که نه نوع انسان باشد، نه گوسفند باشد، نه مرغ باشد، نه مار باشد، نه ماهی باشد، هیچ یک از اینها نباشد، فقط حیوان باشد و هیچ تعینی از این تعینها را نداشته باشد، [چنین چیزی نمی‌شود].

جنس آن معنی مبهمی است که به وسیله یکی از فصول و در ضمن یکی از فصول تعین پیدا می‌کند و به صورت نوع درمی‌آید.

از اینجا است (۱) که موجود که خودش متحقق است نمی‌تواند جنس باشد. جنس با پاورقی:

۱- [از اینجا تا آخر این قسمت به دلیل در دست نبودن نوار از روی دست نوشته تنظیم شده است].

جزء دوم تعریف، لافی‌الموضوع است که یک معنای سلبی و اضافی است. عروض در یک محل یک مفهوم اضافی است. پس اضافه‌ای و سلبی در اینجا داریم. شیخ می‌گوید در منطق دیده‌ایم که سلب یا اضافه مابین با ذات است و لذا نمی‌تواند فصل یا جنس آن ذات قرار گیرد.

آنگاه شیخ مطلب دیگری را اضافه می‌کند و می‌گوید: اگر موجود جنس باشد و جزء تعریف باشد، باید هر وقت جوهری را تصور کنیم، لزوماً آن را موجود هم بدانیم، همینقدر که یک جوهر را تصور کردیم، باید وجود داشته باشد، و حال آنکه خیلی وقتها جوهری را تصور می‌کنیم و نمی‌دانیم آیا موجود است یا نه؟ مثلاً آیا ماورای فلک الافلاک جسمی وجود دارد یا نه؟ اگر موجود جزء تعریف جوهر باشد، جسم هم که جوهر است. پس جسم باید ماورای فلک الافلاک هم موجود باشد، در حالیکه ما این را نمی‌دانیم.

متن

والدلیل علی أنه اذا لم یعن بالجوهر هذا لم یکن جنسا ألبته، هو أن المدلول علیه بلفظ الموجود لیس یقتضی جنسیته، والسلب الذی یلحق به لایزیده علی‌الوجود الا نسبةً مباینه: وهذا المعنی لیس فیہ اثبات شیء محصل بعدالوجود، ولا هو معنی لشیء بذاته، بل هو بالنسبته فقط، فالموجود لافی موضوع انما المعنی الاثباتی فیہ الذی یجوز أن یكون لذات ما، هوالموجود، و بعده شیء سلبی و مضاف خارج عن الهوية التي تكون للشیء. فهذا المعنی ان أخذ علی هذا الوجه لم یکن جنسا، وأنت قد علمت هذا فی المنطق علما متقنا. وقد علمت فی المنطق أيضا أنا اذا قلنا: كل " الف " مثلا، عنینا كل شیء موصوف بأنه " الف " ولو كانت له حقیقه غیرالالفیه، فقولنا فی حدالجوهر: انه الموجود لافی موضوع، معناه أنه الشیء الذی یقال علیه موجود لافی

موضوع، على أن الموجود لافى موضوع محمول عليه، وله فى نفسه ماهيةً مثل الانسان والحجر والشجر، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنسا. والدليل على أن بين الامرين فرقا و أن الجنس أحدهما دون الاخر، انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود: انه لامحالة هو ما وجوده أن لا يكون فى موضوع، ولا تقول: أنه لامحالة موجود الان لافى موضوع، وكأنا قد بالغنا فى تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق.

فصل پنجم ادامه بحث در توحید واجب الوجود

برهان در توحید واجب: از راه تشخیص (۱)

در اثبات وحدت واجب الوجود براهینی آورده‌اند. خود شیخ هم در اشارات در این مورد بحث کرده است. یکی از ادله‌ای که شیخ در اشارات آورده و در شفا هم بدان پرداخته است، از راه تشخیص است: اگر واجب الوجود متعدد باشد، [چنین می‌شود که] ذاتی است که دارای افراد متعدد است. در این صورت واجب الوجود مانند سایر افراد [برای انواع] می‌شود که اگر به فرض، این نوع یک فرد هم داشته باشد، ممکن است افراد دیگری هم داشته باشد، محال نیست که افراد دیگری داشته باشد. مثل انسان می‌شود که ممکن است با این شخص باشد، یا با آن شخص و یا با شخص دیگر. [انسان] عین همه این اشخاص است. اگر درباب انسان کسی بپرسد که چرا "این" انسان شد و "آن" انسان شد؟ در انسانیت که "هذا بودن" نیست، انسانیت که عین "این" بودن نیست، پس چرا انسان "این" شد؟ اگر انسانیت عین "هذیت" می‌بود در هر جای دیگر هم باید همینطور می‌بود، و لذا دیگر دو یا چند انسان وجود نداشت و همه یکی می‌شدند.

پاورقی:

۱ - [این قسمت و قسمت دوم به دلیل در دست نبودن نوار آن از روی دستنوشته تنظیم شده است، از همین رو خلاصه و مختصر است].

هدیت که همان تشخیص است غیر از انسانیت است. نسبت انسانیت با تشخیص مثل نسبت جنس است به فصول.

مثلاً اگر لونیت حیثیتش عین حیثیت سفیدی بود، آنوقت محال بود که لونیت غیر از سفیدی باشد.

پس بناچار "هدیت" چیزی است و انسانیت چیز دیگر است.

حال این سؤال پیش می‌آید که: لم صار الانسان هذا؟ آیا لازمه ذات انسان است که "این" باشد؟ می‌گوئیم: نه، والا نمی‌شد که انسان "آن" بشود، همیشه فقط "این" می‌بود. انسانیت لابشرط است از اینکه "این" باشد یا "آن" و به همین جهت می‌تواند هم این باشد و هم آن. این شدن یا آن شدن علت خارجی می‌خواهد.

پس در مواردی که [مفهوم ما] دارای طبیعت کلی است، آن طبیعت می‌تواند افراد متعدد داشته باشد، ولی این فقط در ممکنات پیش می‌آید.

اما در باب واجب‌الوجود، هدیت، یا عین وجوب وجود است، یا لازمه آن، که در هر دو صورت نمی‌شود که واجب‌الوجود فرد دیگری داشته باشد. و اگر نسبت به این و آن لابشرط باشد، برای اینکه این شود یا آن شود نیازمند علت خارجی است، و این خلف است، چون دیگر واجب نخواهد بود. لذا تشخیص در واجب‌الوجود عین ذات او است.

متن

فصل كأنه توکید و تکرار لما سلف من توحید واجب‌الوجود و جمیع صفاته السلبیة علی سبیل الاءنتاج. وبالحرى أن نعید القول فی أن حقیقة الاول موجوده لاول دون غیره، وذلك لان الواحد - بما هو واجب‌الوجود - یكون ماهو به هو، وهو ذاته، و معناه اما مقصورا علیه لذات ذلك المعنى، أولعله، مثلا: لوکان الشیء الواجب الوجود هو هذا الانسان، فلا یخلو اما أن یكون هو هذا للإنسانية ولانه انسان، أولا یكون.

فان كان لانه انسان هو هذا، فالانسانية تقتضى أن یكون هذا فقط، فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية أن یكون هذا، بل انما صار هذا الامر غیرا لانسانية.

وكذلك الحال فی حقیقة واجب‌الوجود، فانها اذا كانت لاجل نفسها هی هذا

المعین استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست الا هذا، و ان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعین لاعتن ذاته، بل عن غيره، و انما هو هولائه هذا المعین، فيكون وجوده الخالص به مستفادا من غيره، فلا يكون واجب الوجود، و هذا خلف، فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط.

برهان دوم بر توحید واجب الوجود

درباب توحید، چهار نوع توحید یا چهار مرحله توحید ذکر می‌کنند: یکی توحید ذات، که گفته می‌شود لاندله، دیگری توحید صفات، دیگری توحید در افعال که خداوند در فاعلیت شریک ندارد، و بالاخره توحید در عبادت.

ممکن است کسی فکر کند که توحید در عبادت مربوط به انسان است، انسان است که فقط باید خدا را عبادت کند، سه تای اول مربوط به شناخت خدا است و چهارمی مربوط به انسان است. ولی همین توحید در عبادت هم در عین ارتباط به انسان مربوط به خدا می‌شود. زیرا می‌خواهیم بگوئیم غیر از ذات پروردگار هیچ ذات دیگری استحقاق و شایستگی پرستش را ندارد.

برهان دوم در توحید واجب الوجود

بعد از برهان تشخیص، شیخ راه دیگری را وارد شده است. می‌گوید: ملاک تعدد و تکثر چیست؟ آیا می‌شود ما در موردی قائل به کثرت بشویم و بگوئیم که مثلا دو چیز وجود دارد، در حالیکه هیچ گونه اختلافی میان آن دو نیست؟

ملاك تكثر

شيخ می گوید که ملاک تکثر غیریت است. تا غیریت نباشد. کثرت نیست. این غیریت یا به سبب معنی و ماهیت و ذات است، یا به سبب حامل معنی. اگر دو ماهیت مختلف داشته باشیم، قهرا با یکدیگر متحد نمی شوند. کسی نمی تواند بگوید این کتاب و آن شیشه یک چیز هستند، یا انسان و گوسفند یکی می باشند.

سبب دیگر غیریت حامل معنی است. مقصود از حامل معنی در اینجا یکی صورت است. مثلا قدما معتقد بودند که آب و هوا دو عنصر می باشند که گاهی به هم تبدیل می شوند. مثلا این شیء الان آب است ولی بعد تحت تأثیر علل خارجی صورت مائیه را از دست داده و صورت هوائیه را پیدا می کند. این دومی همان شیء اولی است و در عین حال غیر از آن است. به اعتبار ماده همان است، و به اعتبار صورت غیر آن می باشد. ملاک این مورد از کثرت را ملاک محمول می گویند.

[معنی دیگر حامل معنی در اینجا موضوع و محل می باشد]. ملاک دیگر کثرت محل و موضوع است. اگر کسی بگوید سفیدی این کاغذ عین سفیدی آن کاغذ دیگر است، می گوئیم محال است. می گوئیم محل های این دو سفیدی با یکدیگر فرق دارند. تعدد محل ملاک تعدد حال است.

ملاک دیگر کثرت وضع و مکان می باشد، وضع و مکان که متغیر شد تشخیص هم مغایرت پیدا می کند.

ملاک دیگر وقت و زمان است. مثلا لازمه حرکت نوعی غیریت است. و لذا حرکت مستلزم کثرت است، در عین اینکه حرکت نوعی وحدت دارد و یک بودن است، یک نوع خاص از بودن، نه اینکه بودنها باشد.

این بحث پیش می آید که در وقت و زمان و وضع و مکان کدام یک اصیل هستند؟ یک شیء می تواند در دو زمان دو وضع داشته باشد. و وقتی می گوئیم یک شیء دو وضع نمی تواند داشته باشد منظور در یک زمان است.

هیچ يك از ملاکهاي تكثر در واجب الوجود نیست

در واجب الوجود هیچ کدام از ملاکهای بالا متصور نیست: اگر بگوئیم دارای وضع و مکان است، لازمه آن جسم بودن است. ثابت کرده ایم که واجب الوجود جسم نیست.

واجب الوجود دارای زمان هم نیست، زیرا خود زمان از مرتبه فعل واجب است و محال است که زمانی داشته باشد. حتی بعضی از ممکن‌الوجودها فوق زمان هستند. واجب الوجود حامل معنی هم نیست. نمی‌شود گفت این واجب قائم به این محل است و آن واجب قائم به محل دیگر. زیرا در این صورت واجب الوجود را باید یک عرض و یک حال بدانیم که این نیز با واجب بودن منافات دارد. یک شق باقی می‌ماند، و آن این است که بگوئیم واجب الوجودها به حسب ذات و ماهیت با هم متفاوتند. این را نیز ثابت کرده‌ایم که واجب الوجود ذاتی و ماهیتی غیر از نفس وجوب وجود ندارد.

متن

وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى، و اما بسبب الحامل للمعنى، و اما بسبب الوضع أو المكان، أو بسبب الوقت والزمان، و بالجملة لعل من العلل؟ لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له، فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى، ولا يتعلق بسبب خارج أو حاله خارجه، فبماذا يخالف مثله؟ فاذن لا يكون له مشارك في معناه، فالاول لا ندله.

برهان دیگر در توحید واجب‌الوجود

شیخ دلیل دیگری را در توحید واجب بیان می‌کند که از بیان گذشته جامع‌تر است. مرحوم حاجی در این مورد می‌گوید:

المیز اما بتمام الذات

أو بعضها أو جا بمنضات

[تفاوت و تمایز یا به تمام ذات است یا به بعض ذات یا به منضماتی است که هر ذاتی دارد].

ادامه بحث در ملاکهای تشخیص و تمایز

اینجا تعبیر به منضات کرده است که همان مشخصات و عوارض است. یعنی عوارض و مشخصات یکی غیر از عوارض و مشخصات دیگری است. این بیان شامل آن بیان گذشته هم می‌شود. مثلاً زمان این غیر از زمان او است، مکان این غیر از مکان او است، وضع این غیر از وضع او است. کیفیات این غیر از کیفیات او است، کمیات این غیر از کمیات او است، اضافات این غیر از اضافات او است، و امثال اینها.

ممکن است کسی بگوید که این زید و عمرو که در اینجا هستند به چه دلیل

می گوئید دو تا هستند؟ [مگر هر دو انسان نیستند؟] می گوئیم چطور می شود اینها را یکی فرض کرد در حالی که این در اینجا نشسته و آن در آنجا؟ یا مثلاً این در این زمان است و او در زمان دیگر؟

اگر کسی بگوید این شخص عین سعدی است، می گوئیم سعدی در آن زمان بوده و این شخص در این زمان، چطور این دو عین یکدیگرند؟

[اضافات نیز موجب تمایز می شوند]. مثلاً می گوئیم این پسر فلان کس است و آن پسر فلان کس، این قدش کوتاه است و آن قدش بلند است، این رنگش سفید است و آن رنگش گندمگون است و امثال اینها. پس دو شخص در عین اینکه هر دو انسانند، صرف انسان بودن دلیل نمی شود که وحدت شخصی داشته باشند. انسانیت ملاک وحدت نوعی است، نه ملاک وحدت شخصی. این دو فرد از نظر شخصی تکرر دارند.

پس یک وقت دو چیز به تمام ذات متمایزند، یعنی حتی وحدت نوعی ندارند، وحدت جنسی هم ندارند. یک وقت هم هست که دو چیز به بعض ذات با یکدیگر اختلاف دارند، یعنی وحدت جنسی دارند و کثرت نوعی دارند. و گاهی وقتها به عوارض و مشخصات متفاوتند، یعنی وحدت جنسی و وحدت نوعی دارند ولی کثرت شخصی دارند.

نوع دیگری از تمایز هم اشرافیین گفته اند که تمایز به نقص و کمال است، یعنی ممکن است که دو چیز از هر جهت، از جهت جنس و نوع و فصل و عوارض و مشخصات، یکی باشند، ولی اختلافشان به نقص و کمال و شدت و ضعف باشد. که این یک مسأله علیحده ای است.

این بیان در باب توحید واجب الوجود از آن بیان گذشته جامع تر است، ولی در آن بیان گذشته، مکان و زمان و وضع و اینها را نام برده بودند و از این جهت یک خورده قابل توضیح بود. اینجا از اینها نام نبرده ولی بیان جامع تر است. شیخ در اول کتاب بیانی جامع تر از این آورده. البته از یک نظر آن جامع تر است و از جهت دیگر این جامع تر و مفصل تر است. بدون شک ما بیش از این ملاک تمایز و تغایر پیدا نمی کنیم. یعنی اگر ما قائل به تعدد واجب الوجود بشویم، این دو یا چند واجب الوجود یا به تمام ذات متمایزند یا به بعض ذات، که در صورت دوم به جنس مشترکند و در بعض دیگر [که فصل باشد] متمایزند. یا اینکه باید قائل شویم که ذاتشان یکی است

و به عوارض و مشخصات متمایز هستند، از این فرضها بیرون نیست.

چرا فرض دو واجب متغایر به تمام ذات در کلام شیخ نیامده است؟

فرض اول در کلام شیخ بطور صریح نیامده است. فرض اول این است که بگوئیم دو واجب‌الوجود به تمام ذات از یکدیگر متمایزند. بنابراین وجه مشترک ندارند. نسبتشان به یکدیگر مثل نسبت جوهر و عرض است که اصلاً وجه مشترکی ندارند. وقتی می‌توانیم بگوئیم فرق دو چیز با یکدیگر چیست، که قبل از آن یک وجه مشترکی داشته باشند، گاهی وقتها دو چیز اساساً وجه مشترکی ندارند. مثل اینکه بچه طلبه‌ای از مرحوم آقای سید احمد زنجانی پرسیده بود: آقا، فرق بین نکره و مکروه چیست؟ مرحوم زنجانی گفته بود وجه مشترک ندارند تا بعد فرقی را بگوئیم. به همین ترتیب ممکن است کسی بگوید که دو واجب‌الوجود به تمام ذات متمایزند و هیچ وجه مشترکی میان آنها نیست.

شبهه ابن کمونه

همین مسأله است که منشأ شبهه ابن کمونه شده است. ابن کمونه یک متکلم است. بعضی می‌گویند که یهودی بوده است. شبهه‌ای در اینجا وارد کرده که خیلی افراد در جواب شبهه او درمانده بودند. شبهه او را مرحوم حاجی سبزواری چنین نقل می‌کند:

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن الکمونه استند (۱)

ابن کمونه گفته: چه مانعی دارد که واجب‌الوجودها به تمام ذات مغایر یکدیگر باشند و هیچ وجه مشترک نداشته باشند؟ می‌گویند این برهانی که شما اقامه کرده‌اید، از همان اول، فرض وجه مشترک کرده‌اید، منتها گفته‌اید که آن وجه مشترک یا ذات است و یا عوارض. این دو فرض را جواب داده‌اید. ولی چه مانعی دارد که ما بگوئیم واجب‌الوجودهای متعدد اساساً وجه مشترک ندارند. این فرض را چه می‌گوئید؟

پاورقی:

۱ - [شرح منظومه، الفریده السابعة، المقصد الثالث، غرر فی شبهة ابن کمونه و دفعها].

جواب به این شبهه

در کلام شیخ روی این فرض بحث نشده است، فرضی که بعدها ابن کمونه مورد استناد قرار داده است. ولی آیا این بحث نکردن به این دلیل بوده که شیخ غفلت کرده است؟ یا بحث در این فرض را لازم نمی‌دیده است؟ ما در آن اوایل کتاب که در این مورد بحث می‌کردیم، عرض کردیم که شیخ لازم نمی‌دیده است که در این مورد بحث کند. وقتی که می‌گوید وجوب وجود عین ذات واجب‌الوجود است جایی برای این بحث باقی نمی‌ماند. در همان اوائل کتاب هم به این مسأله اشاره کرده است که [وجوب وجود عین ذات او است]. وقتی می‌گوئیم دو واجب‌الوجودی که به تمام ذات متغایرنند و هیچ وجه مشترک ندارند، ابا این امر متناقض است که وجوب وجود عین ذاتشان است [و وجه مشترک آن دو می‌باشد. پس واجب‌الوجودها در این جهت با هم مشترکند. اگر در این جهت هم مشترک نباشند، پس چطور این دو واجب‌الوجود می‌باشند. پس ناچار باید بگوید در این امر با هم مشترکند. می‌گوئیم: خود وجوب وجود که وجه اشتراک این دو است، چیست؟ آیا عارض بر این ذاتها است؟ یا عین ذاتها است؟ کسی که می‌گوید اینها به تمام ذات متباینند، ناچار باید بگوید اینها دو ذاتی هستند که وجوب وجود عارضشان شده است. شیخ ثابت کرد که وجوب وجود تأکد وجود است و حقیقت وجود است و محال است که بتوانیم وجوب وجود را به عنوان یک معنی عارضی برای ذاتها در نظر بگیریم. شیخ این مطلب را تحکیم کرده، اما دیگرانی که بعد از شیخ آمده‌اند این نکته را درست دریافته بودند. به همین جهت در جواب شبهه ابن کمونه درمانده‌اند. والا اگر نکته‌ای را که اصل و پایه سخن شیخ است خوب دریافته بودند، چنین مسائلی مطرح نمی‌شد. اساس شبهه ابن کمونه بر این است که دو ذات واجب‌الوجود متباینند و با یکدیگر هیچ وجه مشترک ندارند. بسیار خوب، وجوب وجود که وجه مشترک آنها است، این را نمی‌توانیم انکار کنیم. از یک طرف می‌پذیرید که وجوب وجود وجه مشترک است و از طرف دیگر می‌گوئید که اینها به تمام ذات متباینند. پس باید بگوئید این وجه مشترک، وجه مشترکی عارضی است، باید وجوب وجود را عارض بر ذات واجب‌الوجود بدانید. و این همان مطلبی است که شیخ از اول اثبات کرده که وجوب وجود نمی‌تواند عارض ذات واجب‌الوجود باشد، بلکه عین ذات واجب‌الوجود است.

پس اگر شیخ در اینجا [در مورد این فرض] بحث نکرده است از باب این است که با آن مقدماتی که قبلاً تأسیس کرده دیگر لزومی نداشته و ضرورتی نداشته که در این باره بحث کند. البته اگر می‌گفت عیبی نداشت، ولی حالا که ذکر نکرده است ضرورتی هم نبوده که ذکر کند، مطالب گذشته این فرض را نفی می‌کرده است.

پس یک فرض این است که بگوئیم دو ذات متباینند به تمام ذات و هیچ وجه مشترک ندارند، که لازمه این فرض این است که وجوب وجود که وجه مشترک آنها است امری عارضی باشد، و عارض ذات واجب الوجودها شمرده شود.

فرض دیگر این است که بگوئیم به تمام ذات متمایز نیستند، بلکه در بعض ذات متمایز و در بعض دیگر مشترکند.

فرض سوم این است که بگوئیم در تمام ذات متحدند و در عوارض ذات مختلف و متمایزند. همه این فرضها جواب دارد و هیچ کدام آنها درباب واجب الوجود معقول نیست.

فرض اول که تمایز دو واجب الوجود به تمام ذات باشد، گفتیم که لازمه این فرض این است که وجوب وجود را عارضی بدانیم، و ثابت کردیم که وجوب وجود نمی‌تواند عارض بر ذات واجب الوجود باشد. از این شق می‌گذریم.

فرض دوم این بود که در بعض ذات مشترکند و در بعض ذات متمایز می‌باشند. این فرض را فعلاً کنار می‌گذاریم و بعد درباره آن بحث می‌کنیم. این فرضی است که باید مفصلتر بحث شود.

فرض سوم این بود که در تمام ذات با یکدیگر متحدند و هر دو دارای یک حقیقتند، معذک دو فرد از یک حقیقت می‌باشند، پس در عوارض با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی این دو در حقیقت یکی هستند، ولی دو فرد از یک حقیقت واحدند. این فرد دارای یک سلسله عوارض و مشخصات است و آن فرد دارای یک سلسله دیگر از عوارض و مشخصات.

در جواب می‌گوئیم: آن عوارض و مشخصات، یا لازمه این حقیقت است، یا لازمه این حقیقت نیست. اگر مشخصاتی که این فرد دارد لازمه این حقیقت و معلول خود این حقیقت است، پس آن دیگری هم باید همین مشخصات را داشته باشد. چون لازمه یک ذات منفک از ذات نمی‌شود. در مشخصات آن فرد هم عین همین حرف می‌آید.

اگر بگوئید که بیگانه از حقیقت است، یعنی از عوارضی است که خود حقیقت و ذات نسبت به آن لابشرط است، می‌گوئیم پس باید معلل به علت خارجی باشد. یعنی باید قبول کنیم که ذات محل عوارضی است و در حوزه تأثیر علل خارج از ذات قرار می‌گیرد تا این عارض و این مشخص را به او بدهد. این با وجوب وجود منافات دارد. واجب‌الوجود ابا دارد از اینکه تحت تأثیر هرگونه علتی واقع شود، یعنی چنین چیزی محال است. پس آن فرضی باقی می‌ماند که بگوئیم این دو واجب‌الوجود در بعض ذات اشتراک دارند و در بعض ذات اختلاف دارند. این فرض را شیخ با یک تفصیلی ذکر کرده که بعد بیان می‌کنیم.

سؤال: می‌شود که بجای اینکه بحث را از این طرف شروع کنند، از طرف دیگر شروع کنند و بگویند این موجودات که مخلوق و اضافه به ذات واجب‌الوجودند، مثلاً نیاز به یک واجب دارند یا دو واجب.

استاد: این درست است، ولی یک بحث دیگری است. این را درباب توحید فعلی می‌آوریم و در آنجا بحثش را می‌کنیم. این همان مسأله خیر و شر است. یک کسی بیاید بگوید که آنچه در عالم هست دو سنخ هستند، یک سنخ خیر و یک سنخ شر. واجب‌الوجود و فاعل نمی‌شود که در آن واحد هم فاعل فعل خیر باشد، و هم فاعل فعل شر پس دو مبدأ باید باشد. اگر کسی بتواند چنین چیزی را ثابت کند که خیر و شر دو سنخ هستند، آنجور که فکر زرتشتی‌گری از قدیم بر همین اساس بوده، [لازم است که قائل به دو واجب‌الوجود باشد]. ولی اگر ثابت شد که شرها امور نسبی هستند و نمی‌شود که اشیاء را به دو گروه خیر و شر تقسیم بندی کرد، این حرف از اساس باطل می‌شود.

سؤال: در آنجا که ماهیت را اصیل بدانیم آیا ممکن است که حتمیت و وجوب وجود فرض شود؟

استاد: اگر هم فرض نشود، این معنایش این است که اصالت ماهیت را قبول

نداریم. ولی آنهایی که آن فرض را کرده‌اند، می‌گویند همانطور که امکان وجود لازمه ذات بعضی از ماهیات است، وجوب وجود هم لازمه ذات بعضی دیگر است. ماهیت [واجب‌الوجود] به نحوی است که یک ماهیت مجهول‌الکنهی است، و این ماهیت مجهول‌الکنه مستلزم موجودیت است، به این معنی که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود. آنها چنین می‌گویند. البته این مطلب فی حد ذاته مطلب غلطی است.

شما یک وقت می‌خواهید بگوئید که اصلاً بنا بر اصالت ماهیت معنی ندارد که یک ماهیت واجب‌الوجود باشد. این مسأله به وحدت و کثرت کار ندارد، آن امر بنا بر وحدتش هم اشکال دارد. آن حرفی است که اصالت وجودیها با اصالت ماهیتیها دارند، و به وحدت و کثرت ارتباط ندارد. یعنی این حرف را اساساً اصالت وجودیها می‌گویند که اصلاً معنی ندارد که ما یک ماهیت را در نظر بگیریم و بگوئیم این ماهیت به حیثی است که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود. هیچ وقت موجودیت از حاق ذات ماهیت انتزاع نمی‌شود. آنها نمی‌توانند بگویند ماهیت واجب‌الوجود، یعنی ماهیتی که وجود خود را اقتضا کرده و به قول امروزیها خود سامان است. آنهایی که می‌گویند واجب‌الوجود یعنی ذاتی که خودش به خودش وجود داده اصالت ماهیتی فکر می‌کنند که یک حرف نامربوط است، بعلاوه یک حرف نامربوط دیگر، و آن این است که یک شیء خود علت خود است. و خود به خود وجود می‌دهد. آنها منظورشان از علت نخستین این است که علت نخستین آن است که خود به خود وجود می‌دهد و خود سامان است. اگر چنین تعبیراتی را بیاورند منظورشان این است.

البته افرادی مثل فخر رازی و دوانی اگر آن نظر را داشته و آن حرف را زده‌اند نخواسته‌اند چنین حرف بزنند که واجب‌الوجود یعنی موجودی که خود به خود وجود داده و خود خالق خود است، نه، می‌گویند که او بی‌نیاز از خالق است، بی‌نیاز از این است که نسبت موجود شدن به او داده شود، ولو اینکه بخواهیم این نسبت موجود کردن را به خود او بدهیم. این امر را قبول دارند. ولی بعد می‌آیند و این جور می‌گویند که چون نمی‌توان گفت واجب‌الوجود آن است که خودش مقتضی وجود خودش است و خودش به خودش وجود می‌دهد، پس به این معنا است که واجب‌الوجود چیزی است که بالذات موجود است، یعنی از حاق ذاتش انتزاع می‌شود، همانطور

که زوجیت را از اثنین انتزاع می‌کنیم. مثلاً عدد ده جفت است. جفت بودن عدد ده به این معنی نیست که عدد ده در ذات خودش می‌تواند جفت باشد و می‌تواند طاق باشد، ولی جفت بودن را به او داده‌اند و اعطا کرده‌اند بلکه به این معنی است که جفت بودن از حاق عدد ده انتزاع می‌شود. یعنی محال است که عدد ده باشد و جفت نباشد. محال است که عدد ده، عدد ده باشد و جفت نباشد. یعنی این جفت بودن یک معنی است که از همان ذات ده انتزاع می‌شود. لازم نیست چیزی ضمیمه ده شود تا جفت بودن بر آن حمل شود. همان خود ذات ده بودن کافی است که این انتزاع بشود. از این جهت سخن درستی هم هست.

می‌گویند درباب واجب‌الوجود هم این جور است که موجودیت برای او همان نسبت را دارد که جفت بودن برای عدد ده دارد. همانطور که ماهیت عدد ده برای انتزاع جفت بودن کافی است، در واجب‌الوجود هم، همان ماهیتی که البته برای ما مجهول‌الکنه است، همان ذات برای انتزاع موجودیت کافی است. پس فرق بین ذات واجب‌الوجود و غیر ذات واجب‌الوجود این است که غیر ذات واجب‌الوجود ذاتی است که موجود بودن عارض بر او است. همانطور که مثلاً اگر ده گردو داشته باشیم و نسبت جفت بودن را به گردوها بدهیم و بگوئیم این گردوها جفت هستند، نه طاق، [این جفت بودن عارض گردوها است]. لازمه ذات گردو از آن جهت که گردو است، این نیست که جفت باشد. گردو می‌تواند که طاق باشد و می‌تواند جفت باشد. ولی این گردوها در اینجا به علل خاصی جفت هستند. چرا؟ چون در اینجا ده تا گردو است؟ چرا ده تا است؟ این هم خودش یک علتی دارد. پس جفت بودن برای گردو امری عارضی است و معلل به علل خارجی می‌باشد. ولی جفت بودن برای خود عدد ده ذاتی آن عدد می‌باشد، این دیگر علت خارجی ندارد. آنها می‌گویند موجودیت برای حق تعالی نظیر جفت بودن است برای عدد ده. ولی موجودیت برای غیر او نظیر جفت بودن برای گردو است. این حرفی است که آنها می‌زنند، این حرف را البته ما قبول نداریم، به جهت آن بیانی که درباب انتزاع موجودیت می‌گویند. و آن این است که موجودیت از هیچ چیزی غیر از وجود انتزاع نمی‌شود. هر ماهیتی را که ما بخواهیم در نظر بگیریم، محال است که ماهیت به نحوی باشد که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع شود. جز از وجود و حقیقت وجود از چیز دیگری انتزاع نمی‌شود.

پس این نزاع، یک نزاع مبنائی است که ما این حرف را قبول نداریم. ولی اگر ما از

این [نزاع مبنائی] صرفنظر کنیم، جا دارد که آن بحث را مطرح کنند و آن استدلال را بیاورند.

سؤال: پس اگر از این صرفنظر نکنیم، این استدلال اینجا درست نیست، چون لازمه آن استدلال که در آن جلسه گفته شد، واجب‌الوجود بود.

استاد: نه، این به طریق اولی درست است، یعنی این دو تا برهان هماهنگ یکدیگرند نه بر ضد یکدیگر. شما اینجور می‌گوئید که اولاً ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند ماهیت باشد، ثانیاً به فرض اینکه ماهیت باشد، آنوقت رابطه‌اش با تشخص چه می‌شود؟ اینها که بر ضد یکدیگر نیست، آن حرف که با این هماهنگ است، نه ضد آن.

-: نه، منظور من جای دیگر است. آیا وجوب وجود لازمه واجب‌الوجود نبوده است؟ یعنی در آن استدلال که بیان کردیم و می‌خواستیم وحدت را اثبات کنیم، وجوب وجود را لازمه ذات واجب‌الوجود گرفتیم. ما اینجور اشکال می‌کنیم که در مکتب اصالت ماهیت وجوب وجود اصلاً درست نیست، یعنی اگر ما تصور کردیم که ماهیت اصیل است وجود اصلاً صادق نمی‌شود.

استاد: پس این صادق می‌شود که اصلاً واجب‌الوجودی وجود ندارد.

-: بله، وجود ندارد.

استاد: خیلی خوب، واجب‌الوجودی نداریم. می‌گوئید در این صورت واجب‌الوجودی نداریم. خوب، این غیر از بحث اینجا است. بحث ما در توحید است. یعنی ما فرض کرده‌ایم که واجب‌الوجود داریم. بحث ما در این است که آیا واجب‌الوجود واحد است یا کثیر.

- بله، ما می‌خواهیم بگوئیم در مکتب اصالت ماهیت واجب‌الوجود در کار نمی‌آید. استاد: در کار نیاید، آن بحث غیر از این بحثها است. ما یک بحث داریم در اثبات واجب‌الوجود، یک بحث هم داریم در توحید واجب‌الوجود. یعنی در این بحث دوم فرض کرده‌ایم که واجب‌الوجود ثابت است. پس اینجا شما برنگردید به بحث آنجا. ما به آن بحث دیگر بر نمی‌گردیم، ما در آنجا فرض کردیم که واجب‌الوجود هست. با فرض این که واجب‌الوجود هست، دیگر شما نمی‌توانید به آن اصل ایراد بگیرید.

- اصالت ماهیتها اینجور نمی‌گویند که وجود اعتباری در خود واجب‌الوجود هست. آنها در ممکنات بحث می‌کنند.

استاد: نه، عرض کردیم که آن موقع بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح نبوده که آنها چنین حرفی بزنند. آنها آمده‌اند از یک طرف در یک سلسله مسائل جوری گفته‌اند که با اصالت ماهیت جور درمی‌آید، مثلاً درباب واجب‌الوجود گفته‌اند که وجودش عین ماهیت است، خود همین حرف هم تازه خیلی در کلمات آنها روشن نیست. در کلام شیخ روشن است که می‌گوید وجوب همان تأکید وجود و حقیقت وجود است. یعنی نمی‌شود که در حرف شیخ خدش‌های گرفت. ولی کسان دیگری غیر از شیخ جوری حرف زده‌اند که مرحوم آخوند درباره آنها می‌گوید تعبیر آنها از واجب‌الوجود و اینکه وجود او عین حقیقت او است و حقیقتش عین حقیقت وجود است، گوئی در حد یک لفظ و اصطلاح بوده است. منظورشان از آن بیان این معنی که ما امروز می‌فهمیم نبوده است.

- یک شیء را که می‌گوئیم کثیر است، به اعتبار مکانش می‌گوئیم کثیر است که در عین حال واحد است؟

استاد: نه، اگر چنین باشد آنوقت در خود مکان هم وحدت است. مثلاً مکان وسیعی را در نظر بگیرید. این جسم که دارای امتداد سی سانتیمتر در پانزده سانتیمتر در چهار سانتیمتر است. این واقعا یک حجم واحد است و به اندازه خودش مکان را

اشغال کرده است. تمام این مکان، مکان تمام این جسم است. از آنجا که خود این شیء در عین اینکه واحد است کثیر هم هست، مکانش هم همین جور است. وحدتی که در مثل اجسام است وحدتی است در عین کثرت، که مکانشان هم همین جور است. همانطور که خود متمکن کثیر است، مکان هم کثیر است. و به همان اعتبار که متمکن واحد است، مکان هم واحد است. یعنی از آن نظر که این واحد است، مکانش هم واحد است. و از آن نظر که این کثیر است مکانش هم کثیر است.

سؤال: این هشت وحدتی که در تناقض بکار می‌برند، آیا نمی‌توانند ملاک کثرت و مغایرت هم قرار بگیرند؟

استاد: نه، آن بیشتر مربوط به ذهن است، چون درباب قضایا است. قضایا معقولات ثانیه هستند، و معقولات ثانیه هم مربوط به ذهن است. همه آنها را ما نمی‌توانیم درباب عین و خارج بیاوریم. مثلاً اگر ما وحدت موضوع و محمول را به آن معنا که در قضایا می‌گوئیم مطرح کنیم، در امور خارجی ما موضوع و محمول نداریم. موضوع و محمول ساختن عمل ذهن است. بعلاوه در همانجا که در تناقض هشت وحدت را شرط دانسته‌اند، در واقع یک وحدت بیشتر شرط نیست. نقیض واقعی هر چیزی رفع همان چیز است. آنجا اعتبار وحدت موضوع و محمول و مکان و اینها نمی‌خواهد. آن مفهومی که رفع مفهوم دیگری باشد نقیض آن است.

-: این ضدش نمی‌شود؟

استاد: نه، ضد نه. رفع یک چیز نقیض آن است. مثلاً از یک طرف ذهن حکم می‌کند و می‌گوید که الان این آب گرم است. اگر از طرف دیگر بیاید و آن را رفع کند و بگوید چنین نیست که الان آب گرم است، این نقیض می‌شود. نقیض واقعیتش این است. قضایای دیگری هستند که در حکم نقیض می‌باشند، نه اینکه واقعا نقیض باشند. مثل اینکه نقیض موجهه کلیه، سالبه جزئیه است. در واقع نقیض موجهه کلیه، رفع موجهه کلیه است، نه سالبه جزئیه. آن وقت آمده‌اند این وحدتها را اعتبار کرده‌اند برای اینکه در نتیجه با آن اصل یکی دربیاید، والا همان یک شرط است.

ادامه بحث در ادله توحید

دنباله ملاکهای مغایرت

بحث در باب ادله توحید واجب‌الوجود بود. عرض کردیم که هر جا سخن از کثرت است باید ملاکی از مغایرت وجود داشته باشد. وقتی درباره امری بحث می‌کنیم که آیا این یکی است یا دو تا، و بعد می‌گوئیم که این دو تا است، ملاک دو تا بودن چیست؟ با لفظ و به صرف گفتن این که یک چیزی دو تا است، آن چیز دو تا نمی‌شود. مگر این که ملاکی از مغایرت و بینونیت و ملاکی از اثینیت در کار باشد، که بگوئیم این یکی نیست، دو تا است. به عبارت دیگر یک نوع اختلافی باید در کار باشد که [به موجب آن اختلاف] بگوئیم این غیر از آن است، پس دو تا است، نه یکی. این یک امر نسبتاً واضحی است.

در این برهانی که شیخ در صدد بیان آن است، و یک قسم آن را هم خیلی تطویل کرده و لزومی هم نداشت که این قدر تطویل کند، چنین می‌گویند:

اگر ما در واجب‌الوجود فرض تعدد کنیم، یا این است که اختلاف این متعددها به حسب تمام ذات است و مباین بالذات با یکدیگرند، و یا اختلافشان به بعض ذات است، یعنی وجه مشترک ذاتی دارند و وجه امتیاز ذاتی. و یا اینکه اختلاف آنها با یکدیگر در عوارض و لواحق و مشخصات فردی است. ملاک تشخیصات فردی

چیست؟ نظیر همان چیزهائی است که ما قبلاً گفتیم. شیخ در اینجا فقط بطور کلی عوارض و مشخصات را مطرح می‌کند. حالا آن مشخصات چه هستند، فعلاً کاری نداریم.

ادامه بحث در فرض دو واجب‌الوجود متغایر به تمام ذات

گفتیم که در کلام شیخ روی این فرض تکیه نشده است که دو واجب‌الوجود مفروض مختلف به تمام ذات باشند، یعنی هیچ وجه مشترکی میان آنها نباشد. همین سبب شده است که شخصی بنام ابن کمونه شبهه معروف خودش را که شبهه دشواری برای بعضی هم جلوه کرده، ایراد کند. و بگوید که مانعی ندارد که واجب‌الوجود متعدد باشد و اینها به تمام ذات متباین با یکدیگر باشند.

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن الـکـمـونـة استند

چطور شده که این مطلب در بیان شیخ نیامده است؟ عرض کردیم که این از آن جهت نبوده است که غفلی شده باشد. بلکه از آن جهت است که با مقدماتی که شیخ ذکر کرده جایی برای این شق باقی نمی‌ماند. زیرا فرض اینست که اگر چه گفته می‌شود واجب‌الوجود متعدد است و به تمام ذات از یکدیگر متباینند، ولی بالاخره در یک امر با یکدیگر مشترک هستند، و آن اینکه هر دو مصداق واجب‌الوجود هستند، و واجب‌الوجود بر هر دو صدق می‌کند، هر دو در وجوب وجود با هم اشتراک دارند. اگر بگوئیم در واجب‌الوجود هم اشتراک ندارند، معنایش این است که یا یکی از آنها واجب‌الوجود نیست و یا هیچ کدام واجب‌الوجود نیستند. پس واجب‌الوجود متعدد نیست.

اگر اینها در حالیکه در وجوب وجود اشتراک دارند، به تمام ذات متباین باشند، معنایش این است که وجوب وجود که امر مشترک آنها است، خارج از ذات و حقیقت آنها می‌باشد. یعنی حکم یک مفهوم عرضی خارج از ذات پیدا می‌کند. شیخ قبلاً ثابت کرد که وجوب وجود نمی‌تواند امری خارج از ذات مصداق خودش باشد. و چون این امر مسلم بوده است، به فرض کثرت، ناچار امر دائر است که وجوب وجود یا جزء ذات باشد و تمایز افراد به بعض دیگر ذات باشد، و یا اینکه تمام ذات باشد و تمایز افراد مفروضه به عوارض و لواحق باشد. لهذا شیخ در مقام ابطال این دو شق برآمده است. و در مقام ابطال شق اول برنیامده است، چون مطالب

قبل خودش را برای بطلان این شق کافی می‌دانسته است. در عین حال گفتیم که اگر ذکر کرده بود حتما بهتر بود، ولی به هر حال ذکر نکرده است.

بیان شیخ در وجوه مختلف تعدد واجب‌الوجود

بیان این است: اگر واجب‌الوجود متعدد باشد، یا به واسطه اختلافی در معنی و ذات است، که عرض کردیم شیخ اختلاف در جزء معنا را ذکر کرده، یا در اثر اختلاف در معنا و جزء ذات نیست، بلکه در اثر اختلاف در لواحق است.

شیخ این شقی را که ما اول ذکر کردیم، در بیان خودش اول بیان نکرده است، بلکه آن را دوم ذکر کرده است. زیرا این شق را در مقام تفصیل اولویت می‌دهد، و چون خیلی مفصل بوده، اول آن شق دیگر را با دو کلمه بیان کرده و رد شده است. چون چندان احتیاجی به تفصیل نداشته است. یعنی آن که از نظر شیخ خیلی احتیاج به بحث داشته این است که واجب‌الوجودهای متعدد در جزء ذات مشترک باشند و در جزء دیگر ذات متمایز.

شیخ با تعبیری که ما بیان کردیم، بیان نکرده است. برای اینکه می‌خواهد بیانش از یک نظر جامع‌تر باشد. اگر به آن صورت هم بحث کرده بود عیبی نداشت. شیخ این‌جور می‌گوید: [با فرض دو واجب‌الوجود]، یا اختلاف این دو در یک امر ذاتی است، و یا اختلافشان در یک امر خارج از ذات. بعد می‌گوید اگر اختلاف آنها در امر ذاتی بود، یا این است که اینها وجه امتیازی از یکدیگر دارند، یا ندارند. خوب معلوم است که اگر وجه امتیازی از یکدیگر نداشته باشند، یکی می‌شوند و دو تا نمی‌باشند. البته دو تا که می‌گوئیم حداقل را در نظر گرفته‌ایم، چون سه و پنج و ده و غیرمتناهی همه یک حکم را دارند، پس یا این است که اینها وجه امتیازی از یکدیگر ندارند، یعنی چیزی که اینها را از یکدیگر جدا نکند نیست، و یا هست. اگر نباشد، پس اینها متعدد نیستند و یکی هستند.

اگر وجه امتیازی داشته باشند، خالی از این نیست که یا وجه امتیاز در هر دو وجودی است. مثلا فرض کنید که امر مشترک هر دو این است که هر دو " الف " می‌باشند. و وجه امتیازشان این است که یکی " الف خاص " است و یک خصوصیت وجودی دارد، و دیگری " الف خاص " و با یک خصوصیت دیگر، یعنی در واقع

هر کدام یک خصوصیت فصلی دارند.

فرض وجه امتیاز دو واجب‌الوجود در امر عدمی

یا اینکه وجه امتیازشان به این است که یکی از آنها یک خصوصیت وجودی دارد و دیگری آن خصوصیت وجودی را ندارد. این هم یک فرضی است. مثل چه چیز؟ این که دو چیز داشته باشیم که هر دو در یک امر مشترک باشند، و یکی از آنها آن مشترک را داشته باشد بعلاوه یک امر دیگر، و دیگری آن مشترک را داشته باشد ولی آن امر بعلاوه را نداشته باشد، یعنی فرقی با آن دیگری این است که آن علاوه را ندارد. ببینید: ما در مواردی نظیر این را داریم، حالا آن خصوصیتش چیست؟ مثلاً خط نیم‌متری و خط یک متری دو چیز هستند و متمایز از یکدیگرند، و وجه مشترک هم با یکدیگر دارند. وجه مشترکشان این است که هر دو خط هستند و بلکه هر دو خطی هستند که در این جهت مشترکند که به اندازه نیم‌متر هم این از خط بودن برخوردار است و هم آن برخوردار است. اما از این جهت متمایزند که خط یک متر در واقع خط نیم‌متر است بعلاوه نیم متر دیگر، و خط نیم‌متر فقط همین نیم‌متر را دارد، بدون اینکه آن نیم‌متر دیگر به آن ضمیمه شده باشد. پس ما به الاشتراک خط نیم متری با خط یک متری این است که [فقط نیم‌متر دارد] و آن نیم‌متر دیگر را ندارد، و وجه امتیاز خط یک‌متری از خط نیم‌متری این است که آن نیم‌متر اضافه را دارد. یعنی وجه مشترکشان همان است که خط نیم‌متری دارد.

درباب حیوانات معمولاً چنین است که برای هر حیوانی یک فصل اثباتی و ایجابی جستجو می‌کنند. می‌گویند حیوان یک امر مشترک میان همه انواع حیوانات است، و هر نوعی از حیوانات یک فصل ممیز وجودی دارد از دیگران البته کسی ادعا نمی‌کند که این فصلها را کشف کرده است، ولی می‌گویند چنین فصلی وجود دارد، گویانکه نمی‌توانند فصول را کشف کنند. در انسان به لفظ ناطق به آن فصل ممیز اشاره می‌کنند، و یا مثلاً در اسب به صاهل اشاره می‌کنند، در حالی که صاهل که به معنی شیهه زدن است یک امر عرضی است و نمی‌شود امر ذاتی باشد، ولی از باب این که امر ذاتی آن را نمی‌دانیم آن امر عرضی را بکار می‌بریم. ولی می‌دانیم که آن ممیز ذاتی هست. در الاغ به ناهق اشاره می‌کنند.

آیا تفاوت و تمایز به فصلهایی عدمی ممکن است؟

لقائل آن یقول: چه لزومی دارد که ما برای هر حیوانی یک فصل وجودی قائل شویم؟ ممکن است بعضی حیوانات فصلشان عدمی باشد، یعنی امتیاز یک نوع از نوع دیگر ممکن است به این باشد که آن کمالی را که نوع دیگر دارد این ندارد. به طور کلی در انواعی که قابل شدت و ضعف هستند و قابلیت تکامل ذاتی در آنها هست و قابل اشتداد جهت ذاتی در آنها هست، و به تعبیر دیگر در ماهیتهائی که به نوعی مشککند و تشکیک در افرادشان هست، مانعی ندارد که امتیاز نوعی از نوع دیگر به یک فصل عدمی باشد. این یک فرضی است که مطرح می‌کنیم که ممکن است کسی بگوید و مانعی ندارد که به صورت یک سؤال مطرح شود. مثلاً تفاوت الاغ با انسان به این نیست که انسان حیوان است با یک فصل وجودی، و الاغ حیوان است با یک فصل وجودی دیگر. بلکه الاغ حیوانی است که فقط حیوانیت را دارد و انسان حیوان است بعلاوه شیء دیگر. یعنی چنین نیست که در الاغ یک امر وجودی باشد که در انسان وجود نداشته باشد. الاغ فقط حیوان است و همان را فقط دارد، و انسان حیوان است بعلاوه شیء دیگر که عبارت است از ناطقیت.

معنای این سخن این است که حیوانیت در یک جا نوع باشد و در جای دیگر جنس باشد، حیوانیت در الاغ نوع باشد و در انسان جنس باشد، و در عین حال یک چیز است که در یک جا نوع است و در یک جا جنس است.

کما اینکه در باب خط هم کسی ادعا کند که عیناً همین جور است. خط نیم‌متری و خط یک‌متری دو نوع هستند که اختلافشان با یکدیگر در این است که یکی چیزی دارد که دیگری آن را ندارد، و آن دیگری چیزی را ندارد که آن اولی دارد، ولی هر دو مشترکاً یک امر را دارند. خوب، این فرض است.

سؤال: استاد، در باب تشکیک می‌گویند؟

استاد: تقریباً نوعی تشکیک می‌شود، حالا نوعی تشکیک به این شکل. در باب اعداد هم عیناً همین حرف است، و در این مورد بیشتر می‌شود، این حرف را گفت. مثلاً ببینید: هر عددی عدد پائینتر از خودش است بعلاوه یک واحد. عدد پنج همان عدد چهار است بعلاوه یک. و عدد چهار همان عدد چهار است بدون بعلاوه یک یا دو و یا سه و یا چیز

دیگر. عدد نود و عدد صد هر دو تا نوعی از عدد نه و تفاوتشان به زیاده و نقص است، چون که صد آمد نود هم پیش ما است. عدد صد همان عدد نود است بعلاوه یک امر وجودی. و عدد نود نیز همان عدد نود است منهای آن امر وجودی که همان ده تای دیگر است. این حرفی است که بطور کلی می‌شود این را ابداع کرد و گفت. این ادعائی است [که قابل طرح است].

ولی این آقایان، [این فلاسفه ما]، این را قبول ندارند که چنین باشد. آنها در حسابهای خودشان قبول ندارند که خط نیم‌متری و خط یک متری دو نوع مقدار باشند. این دو خط را دو فرد از یک نوع می‌دانند. یعنی اختلاف نیم متر و یک متر را از قبیل اختلافات فردی می‌دانند، نه از قبیل اختلافات نوعی. و درباب اعداد می‌گویند که ماهیت یک عدد، ماهیتی به اصطلاح ذهنی است. یعنی اعتبار ذهن خیلی در آن دخیل است. ماهیت هر عددی، آن عدد است به قید این که چیز دیگر با او نباشد، یعنی بشرط لا. یک قید بشرط لا در آن هست. مثلاً می‌گوئیم عدد چهار یعنی چهار به شرط اینکه چیز دیگر نباشد. نود همان نود است، یعنی آحاد را پهلوی یکدیگر بگذارید آن قدر که عدد نود درست شود. صرف آن آحاد عدد نود نیست، آن آحاد با قید اینکه چیز دیگر با آن نباشد. و لهذا می‌گویند این حرفی که عرف می‌گوید که چون که صد آمد نود هم پیش ما است. غلط است. نود تا، توی صد تا نیست. چون نود تا یعنی آن عدد خاصی که نیم واحد اضافه نداشته باشد. آن نودی که توی صد تا است غیر از آن نودی است که خودش یک عدد مستقل و در برابر صد تا است. حالا بحث ما فعلاً این مطلب نیست. درباب انواع حیوانات هم این مطلب را قبول ندارند که بشود یک ماهیتی در یک جا جنس باشد و در جای دیگر نوع باشد. لااقل امثال شیخ این مطلب را قبول ندارند. امثال ملاصدرا در بعضی جاها این را قبول می‌کنند. یعنی درباب امور مادی و مادیات قبول می‌کنند که ماده در عالم واقع و نفس‌الامر گاهی دو حالت پیدا می‌کند: حالت لابشرطی و حالت بشرط لائی. ماده در حالت بشرط لائی نوع می‌شود، و در حالت لابشرطی جنس می‌شود. می‌گویند حیوانیتی که در انسان است و حیوانیتی که در الاغ است، هر دو با این که حیوانیت هستند، ولی در حیوانیت می‌باشند. در [الاغ] حیوانیت بشرط لا است، یعنی حیوانیتی که ابا دارد از این که غیر حیوانیت با او جمع شود. و در [انسان] حیوانیت لابشرط است، که استعداد پذیرفتن غیر حیوانیت را هم دارد. حالا این بحث مقداری دامنه‌دار می‌شود، بیان

شیخ به آن گونه حرفها نمی‌کشد. غرض تفهیم این مطلب بود که کسی بگوید دو واجب‌الوجود داشته باشیم که امتیازشان از یکدیگر به این است که یکی همان حقیقت واجب‌الوجود است با یک امر وجودی و یک شرط وجودی، و دیگری همان واجب‌الوجود است بدون آن شرط وجودی. مثالهایی که من در اینجا آوردم، شیخ نیاورده. نظیر این مواردی که احیانا گفته می‌شود که اختلاف دو نوع با یکدیگر به این صورت باشد. این هم یک فرض دیگر.

فرض دو واجب‌الوجود که امتیازشان به دو فصل وجودی باشد

یک فرض دیگر این بود که دو واجب‌الوجود در حقیقت وجوب وجود با یکدیگر شرکت داشته باشند و امتیازشان از یکدیگر به دو امر وجودی باشد. یکی واجب‌الوجود باشد مع فصل وجودی، و دیگری هم واجب‌الوجود باشد مع فصل وجودی آخر. شیخ هر کدام را به تفصیل رد می‌کند.

اما آنجا که می‌گوئیم یکی شرطش وجودی است و دیگری عدمی است. می‌گوید بدون شک عدم از آن جهت که عدم است نمی‌تواند مناط و ملاک چیزی باشد. یعنی عدم از آن جهت که عدم است نمی‌توان آن را مانند یک فصل، امری بدانیم که محقق ماهیت عدم است. عدم اعتبار است.

هر ایجابی مستلزم سلبهای متعدد است

ببینید: بر هر امر وجودی اعدام غیرمتناهی صدق می‌کند. یک حرفی از اسپینوزا نقل می‌کنند که می‌گویند حرف معروف هگل معکوس همان حرف او است. او می‌گوید هر تصدیقی مستلزم یک انکار است. بعد هگل آمده گفته که هر انکاری هم مستلزم یک تصدیق است. او گفته که هر ایجابی مستلزم یک نفی است، و بلکه مستلزم نفی‌ها است. و این می‌گوید هر نفیی مستلزم یک ایجاب است. او که می‌گوید هر ایجابی مستلزم نفی‌ها است، مقصودش این است که همینقدر که یک معنا را برای یک شیء اثبات کردید، اثبات این در قوه نفی هزاران معنی دیگر است. مثلاً همین‌قدر که گفتید این انسان است، در قوه این است که گفته‌اید پس این درخت نیست، سنگ نیست، اسب نیست، آب نیست، هوا نیست. وقتی این تعیین را به او دادید، هزاران

تعیین دیگر قهرا نفی شده است. این تازه یک حرف درستی هم هست که هر چیزی در آن واحد در عین اینکه یک چیز است، هزارها و میلیونها چیز دیگر نیست. همین شخص که زید است، عمرو نیست، بکر نیست. هر انسانی وقتی آن معنی خودش بر خودش اثبات می‌شود، میلیاردها فرد دیگری که در زمان ما وجود دارند و در زمان‌های گذشته وجود داشته‌اند و در زمانهای آینده وجود دارند، از او سلب می‌شوند.

اما یک مطلب هست، و آن این است که امر اثباتی یک ملاک اثباتی می‌خواهد. یعنی وقتی که ما مثلا می‌گوئیم زید هست، این یک ملاک وجودی می‌خواهد، [یعنی بگوئیم] به این دلیل که این خصوصیت را دارد، این دارندگی را دارد و این زید است. اما اگر بخواهد عدمش بر او صدق کند باید حیثیتی داشته باشد که آن حیثیت ملاک آن نفی و عدم باشد. مثلا فرض کنید این حبه قند را که در اینجا است، من می‌گویم که این مکعب است، این سفید است، این شیرین است، این از گیاهی به نام چغندر گرفته شده است. هر یک از اینها را که برایش اثبات می‌کنیم، باید یک ملاکی در واقع داشته باشد. آن ماده اولی که این قند از آن گرفته شده و از آن استخراج شده، آن را که یک امر واقعی است گرفتیم و [این قضیه ایجابی را گفتیم] که از چغندر گرفته شده است. این سفیدی که خودش نمایانگر یک شأن خاص یعنی رنگ بودن است، را گرفتیم و گفتیم این سفید است. قضیه شیرین است نیز خصوصیات دیگری را بیان می‌کند. قضیه مکعب است، یک خصوصیات دیگری را بیان می‌کند.

اما وقتی می‌گویند که کره‌ای نیست، استوانه‌ای نیست، آیا یک خصوصیتی باید در این باشد تا ملاک کره‌ای نبودن باشد؟ و یک خصوصیت دیگری در این باشد که ملاک استوانه‌ای نبودن باشد؟ و یک خصوصیت دیگری که ملاک سیاه نبودن است؟ و یک خصوصیتی که ملاک زرد نبودن است؟ ملاک سبز نبودن؟ ملاک آبی نبودن؟ ملاک بنفش نبودن؟ و یک خصوصیات دیگری که ملاک ترش نبودن است؟ ملاک تلخ نبودن است؟ صدها و هزارها سلب بر این صادق است. آیا هر یک از این سلبها اقتضای یک خصوصیت وجودی در این را می‌کند تا این سلبها صدق کند؟ اگر پنج معنا در من صدق می‌کند و میلیاردها میلیارد معنا از من سلب می‌شود، چنین نیست که بعلاوه این پنج معنای وجودی میلیاردها میلیارد

خصوصیت واقعی و نفس‌الامری دیگر هم در من باشد تا این سلبها صدق کند. اگر چه از بحث خودمان خارج می‌شویم، برای توضیح عرض کنم که این حرف فی حد ذاته حرف درستی است که هر جا ایجاب باشد سلب هم هست. و لهذا درباب حق تعالی هم می‌گوئیم که هم صفات ثبوتیه دارد و هم صفات سلبیه. یعنی وقتی که صفاتی را برای حق تعالی اثبات می‌کنیم، مستلزم این است که صفات دیگری را سلب بکنیم. البته این تفاوت میان واجب‌الوجود و اشیاء دیگر است که درباب واجب‌الوجود، آنچه را که سلب می‌کنیم خود سلب است. یعنی در واقع یعنی یک امر ایجابی اثبات می‌شود و هزاران امر ایجابی دیگر نفی می‌گردد. مثلاً می‌گوئیم این سفید است. این اثبات یک امر ایجابی است. بعد می‌گوئیم سبز نیست. سبزی نیز به همان اندازه که سفیدی ایجابی است، ایجابی می‌باشد. با اثبات یک امر ایجابی، یک امر ایجابی دیگر را نفی کردیم. می‌گوئیم شیرین است، پس ترش نیست. ترشی به همان اندازه اثباتی است که شیرینی اثباتی است. ولی درباب واجب‌الوجود خواهیم گفت که هیچ امر اثباتی از واجب‌الوجود نفی نمی‌شود. " « له الاسماء الحسنی . " (۱)، " و لله الاسماء الحسنی " (۲) هر صفت کمال و وجودی که باشد در او اثبات می‌شود. و هر چه که از او نفی می‌شود نقص است. این است که می‌گویند: لاسلب هناك الا سلب السلب، ولا فقد هناك الا فقد الفقد. پس این تفاوت بین واجب‌الوجود و سایر اشیاء هست. ولی این مطلب در اصل درست است که هر جا تصدیق هست، انکار هم هست، و هر جا که اثبات هست، سلب هم هست، این به طور اجمال درست است. ولی این نباید برای ما منشأ اشتباه شود. ما باید دو اشتباه را در اینجا یادآوری کنیم:

اثبات يك امر ایجابی همواره مستلزم نفی يك امر ایجابی نیست

یکی اینکه بعد از قبول این اصل که هر جا تصدیق هست، انکار هم هست، و هر جا ایجاب هست، سلب هم هست، خیال نکنیم که هر جا ایجاب یک امر اثباتی است، سلب یک امر اثباتی هم هست. امثال اسپینوزا و هگل دچار چنین اشتباهی هستند.

پاورقی:

۱ - سوره اسراء / ۱۱۰، طه / ۸، حشر / ۲۴ ۲ - اعراف / ۱۸۰

در حالی که ممکن است آن سلب، سلب السلب باشد، نه سلب ایجاب.

سلب یک امر نیاز به مناط وجودی مستقل در شیء ندارد
می‌دانیم که هر جا ایجاب هست پس یک مناط وجودی و یک خصوصیت وجودی در آن
شیء باید باشد. ما نباید دچار این اشتباه شویم که پس سلب هم یک مناط جداگانه‌ای در
شیء اقتضا می‌کند، و به عدد سلبها خصوصیت‌های جداگانه در شیء هست. اگر سفید باشم
ملاکی در من هست، اگر بلند باشم ملاکی در من دارد. نباید فکر کنیم که پس "زید
نیستم" هم یک ملاکی در من دارد، "عمرو نیستم"، یک خصوصیت دیگر در من هست.
نه، اینها دیگر خصوصیت‌های جدا از یکدیگر نیستند که قابل اثبات و قابل نفی باشد.
مسأله این بود که یکی از واجب‌الوجودها امتیازش از دیگری به عدم باشد. شیخ گفت که
این عدم خودش خصوصیتی نیست، والا هر چیزی عدمهای غیرمتناهی دربارهاش صدق
می‌کند. پس نمی‌شود گفت عدم خودش یک خصوصیتی است که می‌تواند مناط چیزی
باشد. عدم فقط رفع است، به این معنا است که این، آن نیست. عدم، اثبات نیست. اگر
می‌گوئیم مثلاً فلان چیز سبز نیست، منظور این نیست که یک خصوصیتی در او است به
نام نیستی سبز، بلکه منظور این است که فلان خصوصیت اثباتی را ندارد.
شیخ می‌گوید که ما از شما سؤال می‌کنیم که آن امر زیاده که در یکی از واجب‌الوجودها
است، آیا دخلی در وجوب وجود که همان امر مشترک است دارد؟ یعنی آیا آن زیاده شرط
وجوب وجود است؟ یا شرط وجوب وجود نیست؟ اگر بگوئید زیاده شرط وجوب وجود
است، پس باید در دیگری هم وجود داشته باشد. نمی‌شود که مشروط بدون شرط باشد.
اگر بگوئید زیاده شرط وجوب وجود نیست، فقط همان زیاده است، فقط یک خصوصیتی
است، مثل ضم‌الحجر فی جنب الانسان، یک امری است که در اینجا ملحق شده به وجوب
وجود، ولی شرط تحقق وجوب وجود نیست. در این مورد آن ایراد قبلی وارد نیست، ولی
یک ایراد دیگر وارد می‌شود. آن ایراد این است که لازم می‌آید که واجب‌الوجود در خارج
مرکب باشد از وجوب وجود و زیاده. یعنی این فرد واجب‌الوجود باشد مع زیاده. و ادله
ترکیب امتناع در واجب‌الوجود این

مطلب را نفی می‌کند.

بیان دیگر شیخ در رد این وجه

شیخ برمی‌گردند و مطلب را به شکل دیگری بیان می‌کنند. آن شکل دیگر این است: بحث ما در این است که دو واجب‌الوجود که در وجوب وجود اشتراک دارند، مختلف‌الحقیقه هستند، یعنی دو حقیقت و دو نوع مختلفند. اشتراکشان در امر جنسی است و اختلافشان در فصل. [یا اینکه یک حقیقت هستند و اختلافشان در عرض عام یا عرض خاص است]. این بیان همان راهی است که در اوائل کتاب هم ذکر کرده‌اند و بهتر است.

تفاوت جنس و فصل با عرض عام و خاص

درباب جنس و فصل، فرق میان جنس و فصل با عرض و معروض چیست؟ چطور شده که مثلا درباب انسان می‌گویند که حیوان جنس است و ناطق فصل است، ولی مثلا ماشی عرض عام است و ضاحک عرض خاص است؟ حالا اگر ما به جای ناطق، ضاحک را بگذاریم چه عیبی دارد؟ بیائیم بگوئیم که حیوان جنس است و ضاحک فصل است. چون اگر ملاک امتیاز می‌خواهیم، می‌شود که وجه امتیاز یک نوع از نوع دیگر با عرض خاص باشد. با عرض خاص هم می‌شود یک نوع را از نوع دیگر تمیز داد. پس فرق اینها چیست؟ چطور شده که یک چیزی را آمده‌اند فصل گفته‌اند و یک چیز دیگر را عرض خاص؟ چطور میان فصل و عرض خاص فرق گذاشته‌اند؟

جواب این است که این یک امر قراردادی نیست. فصل آن چیزی است که جنس بدون آن نمی‌تواند تحقق داشته باشد، یعنی جنس بدون آن یک معنائی است که نمی‌تواند تحقق داشته باشد، بی‌نیاز از او نیست. فقط در ضمن آن است که می‌تواند وجود داشته باشد. و بس. ولی عرض خاص و عرض عام چیزی هستند که جنس قبل از آنها با فصل خودش تحقق دارد و بی‌نیاز از آنها است. آنها در مرحله بعد از تحقق عارض این می‌شوند. جنس به آن چیزی می‌گوئیم که اصلا نمی‌تواند بدون فصل تحقق داشته باشد، تحققش توأم با تحقق فصل است، بلکه به یک معنا فرع تحقق فصل است. تحقق جنس فرع تحقق فصل است. ولی عرض آن چیزی است که بعد از اینکه جنس محقق شد، که حتما باید در ضمن فصل محقق شود، در خارج

عارض وجود این دو تا می‌شود. مثلاً می‌گوئیم عدد برای مراتب اعداد جنس است. عدد برای دو و سه و چهار و پنج الی آخر، جنس است. یعنی چه؟ یعنی این که عدد بدون آن که دو باشد یا سه باشد یا چهار باشد و یا پنج باشد نمی‌تواند محقق بشود. اصلاً تحققش به تحقق یکی از اینها است. نه این که وقتی مثلاً عدد ده تحقق پیدا کرد، عدد بودن وجودی است که عارض آن شده باشد. نه، اصلاً تحققش به تحقق ده بودن و بیست بودن و امثال اینها است.

اما جفت بودن یا طاق بودن چنین نیست. بعد از آنکه عدد تحقق پیدا کرد، در مرتبه بعد متصف به این می‌شود که طاق است یا جفت است، یا مثلاً ده منقسم به دو پنج تا می‌شود و نظایر آن.

مثال دیگر: لون نمی‌تواند بدون آنکه سفید باشد یا سیاه باشد یا فلان رنگ باشد، وجود داشته باشد. اصلاً معنی ندارد که بدون یکی از آنها تحقق یابد. لون آن چیزی است. که در عالم واقع و نفس‌الامر یا این رنگ است، یا آن رنگ است و یا رنگ دیگر. یعنی یا عین سفید است، یا عین سیاه و یا عین رنگ دیگر. و لهذا می‌گوئیم لون سفید، نه لونی که اول لون محقق شده و بعد سفید عارض آن شده باشد. لونی که تحققش عین تحقق سفیدی است.

رابطه فصل و جنس

این است که می‌گویند. فصل تحقق دهنده جنس است. یعنی رابطه فصل با جنس این است که فصل محقق و جنس متحقق است، فصل حقیقت بخش جنس است. البته بعد ملاصدرا و شاگردان او به این مطلب رسیده‌اند که حتی فصول اخیر همان انحاء وجودات هستند، که این مطلب خیلی دقیق‌تر و بالاتر می‌شود. پس رابطه فصل و جنس چنین رابطه‌ای شد.

رابطه فصل و نوع

اینجا یک چیز را باید بگوئیم که رابطه فصل با نوع یک رابطه است، و رابطه فصل با جنس یک رابطه دیگر. رابطه عرض خاص با نوع و جنس یک رابطه است و رابطه فصل رابطه دیگر. گفتیم که رابطه فصل با جنس این است که فصل تحقق بخش جنس است. و رابطه عرض خاص با نوع و جنس و فصل این است که بعد از تحقق

آنها و در مرتبه بعد به آنها ملحق می‌شود. رابطه فصل با نوع این است که معنی آن را معنی می‌کند. معنی آن را معنی می‌کند یعنی چه؟ یعنی فصل آن است که نه فقط به نوع تحقق می‌بخشد، بلکه ماهیت نوع را تشکیل می‌دهد، جزء ماهیت نوع است. پس وقتی فصل با نوع مقایسه شود، جزء ماهیت و معنی نوع است. و چون با جنس مقایسه شود، تحقق بخش او است.

ولی عرض خاص نه جزء ماهیت معروض خودش است، و نه تحقق بخش آن. بلکه ماهیت معروضش بدون آن تشکیل می‌شود و وجود آن معروض هم بدون او تحقق پیدا می‌کند. عرض در مرتبه بعد از ماهیت و وجود معروضش. عارض آن می‌شود. رابطه فصل با نوع چون در مرحله ماهیت است، تشکیل دهنده ماهیت و معنی آن است. بدون فصل، معنی و ماهیت حتی در ذهن هم قابل تصور نیست. ولی رابطه فصل و جنس چنین نیست که بدون فصل نتوان ماهیت جنس را تصور نمود. بلکه جنس بدون فصل تحقق ندارد. عرض خاص هم که مشخص است.

حالا می‌گوئیم اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم که جنس مشترکشان وجوب وجود باشد، باید ما به الامتیازهای داشته باشند که آن ما به الامتیازها فصول این دو خواهند بود. رابطه جنس و فصل چیست؟ فصل رابطه‌اش تحصیل دادن است نه تشکیل دادن محض. شیخ می‌گوید این در جائی درست است که در خود آن معنا وجود و تحقق عین ماهیت معنی نباشد. خود آن معنی، که ما آن را جنس فرض کردیم، خود آن از نوع وجود و سنخ وجود است. یعنی همان وجوب وجود. آن وقت اگر این بخواهد فصل داشته باشد، لازم می‌آید که چیزی که مقسم است مقوم واقع شود. " اذ قلب المقسم مقوما " (۱) یعنی لازم می‌آید به این که آن چیزی که شأنش تحقق بخشیدن جنس است، تشکیل دهنده ماهیت آن واقع شود.

بقیه مطلب برای روز بعد. عبارتهای آن طولانی و زیاد، و این برهان خیلی مشوش است. در روایات نیز همچو مطلبی به شکل دیگری آمده. بنابراین باید این را آن جوری که حکما گفته‌اند خوب توضیح بدهیم، تا بعد ببینیم آنچه را که در روایات آمده چگونه می‌توانیم معنی بکنیم.

پاورقی:

۱ - [شرح منظومه، المقصد الاول، الفریده الاولى، غررفی احکام سلبیه للوجود].

سؤال: با این بحثی که در پیرامون فصل کردیم، این معنی را نمی‌دهد که صورت هم در اشیاء یک واقعیت اصیلی است؟

استاد: چرا، صورت در مقابل ماده همین جور هم هست. یعنی نسبت صورت به ماده همان نسبت فصل است به جنس. همانطور که فصل حقیقت بخش و تحقق بخش و تحصیل بخش جنس است، صورت هم تحصیل بخش ماده است، در نزد آنهایی که قائل به ماده هستند.

سؤال: در اینجا که می‌گوئیم واجب‌الوجود [برای تمایز از دیگری] فصل داشته باشد، از وجوب وجود خارج می‌شود. چون تحققش اصلا به وجوب وجود است.
استاد: بله، همین است.

سؤال: این بیان هگل چگونه است؟

استاد: حالا آن حرف دیگری است که هگل می‌گوید. می‌گوید وقتی که شما یک چیزی را نفی می‌کنید، قهرا مستلزم این است که یک چیز دیگری را اثبات کنید، والا نمی‌شود که همه چیز در آن نفی شود. این در بعضی موارد درست است و در بعضی موارد درست نیست. زیرا ما دو جور سالبه داریم، دو جور سلب داریم: یکی سلب به انتفاء موضوع، و دیگری سلب با اثبات موضوع. در مواردی که سلب به انتفاء موضوع باشد، فقط سلب صورت می‌گیرد. به هیچ وجه مستلزم یک ایجابی نیست، اما در موردی که موضوعی را اول محقق فرض کردیم، و بعد چیزی را از او سلب می‌کنیم، قهرا یک امری اثباتی هست که چیزی از او سلب می‌کنیم. پس وقتی چیزی را از آن موضوع نفی کردیم، قهرا یک چیز دیگری را، اگر چه بیان نکرده‌ایم، اثبات نموده‌ایم. مثلا اگر شما در یک جا بگوئید که این سفید نیست، بالاخره سبز است یا سرخ است، یا رنگ دیگری است.

سؤال: در جلسات پیش بحثی را درباره ملاک کثرت فرمودید و اموری مادی مانند این و وضع را ملاک کثرت بیان کردید. در مجردات چگونه است، اگر وحدت نوعی و جنسی داشته باشند؟
استاد: اصلاً در آنجا کثرت نیست.

-: در ارواح هم کثرت نیست؟

استاد: نه کثرت در آنجا نیست. ارواحی که مقصود از آنها ارواح مجردة و عقول مجردة است که در مقابل این دنیا هستند، اختلاف آنها اختلاف نوعی است، نه اختلاف فردی. یعنی اختلاف ذاتی است. یعنی هر عقل مجردی به حسب نوع با عقل مجرد دیگر متباین است. در آنجا چنین نیست که ما دو عقل مجرد از یک نوع داشته باشیم. اما ارواح انسانها، یعنی اینها که در قوس صعود به اصطلاح قرار گرفته‌اند، آنها تشخص خودشان را از همان ماده‌ای که بوجود آمده‌اند. کسب کرده‌اند.

-: آیا می‌توانیم بگوئیم که عقول در دو مرتبه مساوی نیستند؟

استاد: معنایش همین است. وقتی از یک نوع نیستند یعنی در یک درجه نیستند.

-: یعنی اختلاف انواعشان به اختلافشان مراتبشان است؟

استاد: بله، اختلاف انواع همان اختلاف مراتب می‌شود. البته در آنجا اشراقیون قائل به اختلاف انواع بر وحدت مرتبه هستند، که آنها را عقول متکافئه یا عقول عرضیه می‌گویند. معنایش این است که اینها از نظر مرتبه اختلاف ندارند، ولی نوعیتشان مختلف است. اما مشائین قائل به عقول عرضیه نیستند. یعنی معتقدند که هر جا اختلاف نوعی باشد اختلاف مرتبه است.

شرح و توضیح متن

قسمتهائی که در دو درس گذشته خواندیم، حدود سه صفحه شده است، که عبارتهای آن را نخوانده‌ایم. امروز این عبارتها را می‌خوانیم و معنی می‌کنیم تا برسیم به فصل بعد.

شرح و توضیح متن

وایضا، فانا نقول: ان وجوب الوجود لایجوز أن یکون معنی مشترکافیه لعدہ بوجه من الوجوه، لامختلفی الحقائق والانواع ولا متفقی الحقائق والانواع. (۱)

پاورقی:

۱ - در نسخه‌ها چنین آمده: "... لامتفقی الحقائق والانواع ولا مختلفی الحقائق والانواع." این غلط ظاهرا از نسخه‌ها باشد. باید اول مختلفی الحقائق والانواع باشد، و بعد "متفقی الحقائق والانواع". این نسخه‌هایی که پیش محشین بوده نیز به همان صورت غلط بوده. به این دلیل عبارت نسخه‌ها غلط است که بعد می‌گوید: "أما أول ذلک فان وجوب الوجود لاماهیة له تقارنه غیر وجوب الوجود"، این جا اول مختلف الحقیقة را ذکر کرده. در صورتی که عبارت نسخه‌ها درست می‌بود، باید اول احکام متفق الانواع را گفته باشد، به این معنا که وجوب وجود حکم نوع را داشته باشد و افرادش متفق الحقیقة باشد. از محشین، ملاولیا و سید احمد در اینجا حاشیه دارند. ملاولیا گفته اینکه اول مختلف الحقیقة را بیان کرده از جنبه اختصار و اجمال است. این حرف معنی ندارد که ما دو قسم ذکر کنیم، اما قسم دوم را اول بنامیم و شرح کنیم. اگر مسأله اختصار و اجمال هم باشد، چنین

وجوب وجود نمی‌تواند یک معنای مشترک فیه باشد، به این معنا که جنس باشد برای انواعی، یا اینکه نوع باشد برای افرادی.

اما شیخ این فرض را که عرض کردیم عرض عام یا عرض خاص باشد، مطرح نکرده، از باب اینکه قبلاً مطلبی را گفته که چنین چیزی محال است.

اما اول ذلک فان وجوب الوجود لامهیه له تقارنه غیر وجوب الوجود، فلا یمكن أن یکون لحقیقه وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود.

اما قسم اول که همان مختلف الحقائق است: اینکه وجوب وجود را جنس بدانیم برای افرادی که آن افراد هر کدام حقیقتشان با حقیقت دیگری از نظر فصل اختلاف دارد، محال است. زیرا وجوب وجود هیچ ماهیتی، غیر از وجوب وجود را که مقارن او شود، نمی‌تواند داشته باشد. همین بیان خود دلیل بر این است که مختلف الحقائق را توضیح می‌دهد. چون در

مختلف الحقائق است که فصل ماهیتی است که مقارن با جنس می‌شود. در مختلف الحقیقه وجوب وجود جنس می‌شود و آنچه به او مقارن می‌شود فصل است که ماهیت است. ولی در مورد متفق الحقیقه آنچه که مقارن می‌شود عوارض است. در باب عوارض تعبیر ماهیت نمی‌کنند. این خودش یک قرینه است. پس امکان ندارد که حقیقت وجوب وجود بعد از وجوب اختلاف داشته باشد، یعنی افرادی که وجوب وجود حقیقت آنها است، این وجوب جزء حقیقت باشد و غیر از این جزء دیگر هم داشته باشد، ممکن نیست.

بیان دیگر:

وأيضا، لا یخلو اما أن یکون ما یختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق فی وجوب الوجود أشياء موجوده لكل واحد من المتفقین فیه بها یخالفه صاحبه،

پاورقی:

< نیست، از نظر اختصار و اجمال هم این خیلی مفصلتر است، مگر اینکه بگوئیم اول است یعنی خیلی مفصلتر است. آن محشی دیگر خواسته آنچه را که شیخ تا اینجا گفته همه را مربوط به همان متفق الحقائق بداند، در صورتی که این عبارات به هیچ وجه با آن جور در نمی‌آید، همه با مختلف الحقایق جور در می‌آید. بعلاوه متفق الحقائق را در نیم صفحه، بعد از یک ورق اشاره می‌کند، که بعد عرض می‌کنم.

أو غیر موجوده لشیء منها، أو موجوده لبعضها و لیس فی البعض الآخر الاعدمها.

ایا این است که در اشیاء موجود در هر یک بار هم اختلاف دارند، که این قهرا همان فصل می‌شود، همان که به جای فصل است. یعنی ما به‌الامتیاز یا در همه آنها امر وجودی است، یا در همه آنها امر عدمی است، یا در یکی وجودی است و در یکی عدمی است، یعنی در واقع هیچ چیز نیست. شیخ اول شق وسط را ذکر کرده است که همان " غیر موجوده لشیء منها " باشد:

فان كانت غير موجودة و ليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعدالاتفاق، فلا اختلاف بينهما في الحقائق، فهي متفقه الحقائق، وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعد ما اشترکت فيه، وان كانت غير موجودة في بعضها وموجوده في بعضها، مثلا أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود، و شيئاً هو الشرط في الانفصال، وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك، و انما فارقه لاجل هذاالعدم فقط، وليس هناك شيء الالعدم ينفصل به عن الآخر، فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التي له أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به، والعدم (١) لامعنى له محصلا في الاشياء، والا لكان في شيء واحد معان بلانهاية فان فيه اختلاف أشياء بلانهاية.

اگر چنین است [که آن مابه‌الامتیاز غیر موجود در هر کدام است] پس اینها با هم اساسا اختلاف ندارند، و حال آن که فرض ما این است که اینها مختلف الحقایق هستند. مرحوم سید احمد که فرض کرده که بیان سابق درباره امور متفق الحقیقه است، به این عبارت که رسیده گفته است که این " فالاختلاف بينهما في الحقائق " یعنی " في الحقائق الشخصية " که این بیان درستی نیست.

خلاصه این که: اگر بگوئیم که اینها اموری مختلف الحقیقه هستند و وجوب وجود به

پاورقی:

١ - در بعضی نسخه‌ها " فالعدم " است، و در بعضی نسخه‌ها " والعدم ". که " والعدم " از " فالعدم " بهتر است. اگر " فانالعدم " می‌بود از هر دو بهتر بود.

منزله جنس است برای این امور مختلف الحقیقه، پس باید در فصل با یکدیگر اختلاف داشته باشند. در یک چیزی باید با یکدیگر اختلاف داشته باشند که ما اسم آن چیز را

اگر در هر دو امر عدمی باشد، پس چرا گفته می‌شود که اینها با یکدیگر در حقیقت اختلاف دارند؟ حقیقت این وجوب وجود است، حقیقت آن هم وجوب وجود است. پس اینها در چیزی با هم اختلاف ندارند.

اگر که یکی وجودی است و دیگری عدمی، بیان دیگری دارد. آن وقت جوابش این است که این شبیه به همان مثال دو خط می‌شود. گفتیم که یک خط نیم متری و یک خط یک متری اختلافشان این است که آنچه خط نیم‌متری دارد خط یک متری هم دارد، [ولی آنچه که خط یک متری بیش از نیم متر دارد، خط نیم متری آن را ندارد]. فرقشان در نداشتن است، آنچه که یک متری دارد، این نیم متری ندارد، ولی هر چه که نیم متری دارد، یک متری هم دارد. این تقریباً از قبیل تشکیک می‌شود. شیخ می‌گوید: اگر از این قبیل باشد، [این سؤال را مطرح می‌کنیم] که آیا آن واجب‌الوجودی که وجه امتیازش امر عدمی است، وقتی تحقق پیدا کرد وجوب وجود هم تحقق پیدا کرده است یا نه؟ ناچار باید گفت تحقق پیدا کرده است. پس آنچه که در دیگری زیاده هست هیچ دخالتی در وجوب وجود ندارد.

چنانکه از خارج عرض کردیم، عدم تحصلی ندارد، ما بازائی ندارد. اگر در یک چیزی امری نبود، و نبود آن صدق می‌کند، چنین نیست که یک مابازاء داشته باشد. وقتی می‌گوئیم زید عمرو نیست، زید در زید بودن خود یک خصوصیات وجودی دارد که به آن ملاکها زید بودنش هست. اما عمرو نبودن و بکر نبودن آن چنین نیست. آن نیستها نیازی به ملاک جداگانه‌ای از این هستی ندارد. [اولاً] باید در یک چیز غیرمتناهی معانی وجود داشته باشد. چون در هر چیزی هستیهای متناهی صادق است و نیستیهای غیرمتناهی. اگر بنا باشد که این نیستها مابازاء داشته باشند، باید جنبه‌های یک شیء متناهی، غیرمتناهی باشد. در مقام مثال مثل این است که یک شخص که همه امور دنیا را به خود اختصاص داده است، فرش دارد، ملک دارد، اتومبیل دارد، هواپیما دارد، کشتی دارد، مابازاء همه اینها در خارج چیزهایی

هست. باید چیزی به نام کشتی وجود داشته باشد که این ملاک آن داشتن او باشد. باید چیزی به نام هواپیما و فرش و ملک وجود داشته باشد تا ملاک داشتن او گردد. و از طرف دیگر یک فقیر آسمان جل صدبرابر اینها را ندارد. یعنی اگر آن شخص " هزار قلم دارد " درباره اش صدق می‌کند، این " میلیونها قلم ندارد " درباره اش صدق می‌کند. این شخص فرش ندارد، خانه ندارد، لباس ندارد، کشتی ندارد، هواپیما ندارد، و هزاران امور دیگر را ندارد. شیخ می‌گوید این نداردها که ملاک نمی‌خواهد، ملاکی که در خارج وجود داشته باشد، آن فقط نیستی است، ملاکش نیستی است. حال این دوم که فقط امر مشترک را دارد و زیادتى را که دیگری دارد، این ندارد،

فلا (۱) یخلوا اما أن یکون وجوب الوجود محققا فی الثانی من دون الزیاده التی له، أولایکون. فقد وضح أن الاول لاجنس له، ولا ماهیة له، ولا کیفیة له، ولا کمیة له، ولا این له، ولا متی له، ولا ندله، ولا شریک له، ولا ضد له، تعالی وجل، وأنه لاحد له، ولا برهان علیه، بل هو البرهان علی کل شیء، بل هو انما علیه الدلائل الواضحة، وأنه اذا حققتة فانما یوصف بعد الانیة بسلب المشابهات عنه، و بايجاب الاضافات کلها الیه، فان کل شیء منه ولیس هو مشارکا لما منه، وهو مبدأ کل شیء ولیس هو شیئا من الاشیاء بعده.

واجب الوجود (۲)، لاندله، یعنی لامثل له. و همین‌طور لاضدله. زیرا دو ضد در جنس قریب مشترک هستند و در فصل مختلف. اما واجب الوجود د نه جنس دارد و نه فصل، پس ضد ندارد.

لاکیفیة له، چون کیفیت عرض است و واجب الوجود عرض ندارد و چیزی عارض او نمی‌شود. برهان در اصطلاح منطق استدلال به شیء است از راه علل آن

پاورقی:

۱ - [از اینجا تا آخر فصل، نوار آن در دست نیست].

۲ - [این قسمت تا آخر این فصل از روی دستنوشته دکتر محمود قندی- که در حادثه هفتم به شهادت رسید و در آن زمان وزیر پست و تلگراف و تلفن جمهوری اسلامی بود- تنظیم شده است].

شیء، که برهان لمی نامیده می‌شود. دلیل، در اصطلاح، استدلال به شیء است از راه آثار و علائم شیء، که برهان انی نامیده می‌شود. [با این اصطلاح از برهان و دلیل، واجب‌الوجود برهان ندارد، بلکه او برهان بر همه چیز است. برای او دلائل واضح، که احیاناً به دلیل، برهان انی نیز می‌گویند، وارد می‌شود.

شیخ در "اشارات" در صدد اقامه برهان لمی است، که آن را برهان صدیقین خوانده است. شیخ گفته است که من از خود ذات به ذات برهان می‌آورم، و این انی نیست، بلکه لمی است.

یک اصطلاحی هگل آورده که از کلیدهای فلسفه او است. او می‌گوید که فلسفه کارش توضیح جهان است و می‌خواهد که از راه تعلیل، یعنی بیان علت اشیاء، جهان را توضیح دهد. بعد می‌گوید که علت در امور جزئی می‌تواند توضیح دهنده باشد، ولی در کل جهان نمی‌تواند. مثلاً می‌پرسیم چرا آب منجمد شد؟ می‌گوئیم چون حرارت زیر صفر است. ولی در کل جهان وقتی به علت نخستین می‌رسیم، او چون علت ندارد توضیح ندارد. و چون او توضیح ندارد پس هیچ چیز توضیح ندارد، زیرا همه توضیحات به او منتهی می‌شود. می‌گوید: چون فلسفه‌ها بدنبال علت رفته‌اند به نتیجه نرسیده‌اند. اما او دلیل را قابل قبول می‌داند و می‌گوید که دلیل به طور قطع نتیجه می‌دهد. و خدا را دلیل نخستین می‌داند. اما در فلسفه صدرائی، بنابر مبنای اصالت وجود، علیت عین دلیل خواهد بود. شیخ چیزی می‌گوید که معیار او برای اثبات همه صفات است: یکی سلب مشابّهات از او. و دیگری ایجاب یک سلسله نسب برای او.

در آخر شیخ وارد این مطلب می‌شود که "وهو مبدأ کل شیء و لیس هو شیئا من الاشياء بعده". در بسیاری از نسخه‌ها "مبدأ" ندارد، که می‌شود "وهو کل شیء" اگر این طور باشد، معلوم می‌شود که شیخ هم به این مطلب که "بسیط الحقیقه کل الاشياء" باشد، رسیده است.

فصل ششم ادامه بحث صفات واجب‌الوجود

واجب‌الوجود موجود فوق تمام است

گفته‌ایم که موجودات را به چهار دسته تقسیم می‌کنند: اول: موجود ناقص، دوم: موجود مکتفی بذات، سوم: موجود تمام، چهارم: موجود فوق تمام.

موجود ناقص

[موجود ناقص عبارت است از موجودی که فاقد کمالی است و امکان رسیدن به آن را دارد ولی در رسیدنش به آن کمال نیازمند به علل خارجی است].

... (۱) بنابراین ممکن است کسی بیاید و به شکل دیگری موجودات را دسته بندی کند، همانطور که گاهی وقتها خودمان تقسیم می‌کنیم، مثلاً بگویید که جماد ناقص‌تر است از نبات، و نبات ناقص‌تر است از حیوان، حیوان ناقص‌تر است از انسان، و متقابلاً انسان کاملتر است از حیوان. اما وقتی ما می‌گوئیم جماد از نبات ناقص‌تر است مقصود این نیست که یک کمالی هم برای جماد و هم برای نبات ممکن است، و آنچه که برای هر دو ممکن بوده، نبات آن را واجد است و جماد فاقد است. نه، جماد به حسب طبیعت و امکان استعدادی خودش، اگر در همان شرایطی که نبات قرار گرفته، قرار هم بگیرد امکان آن کمال برای او نیست. پس ناقصی که در اینجا می‌گوئیم با این

پاورقی:

۱- [حدود ده دقیقه از اول درس که درباره موجود ناقص بحث شده است، ضبط نشده است].

اصطلاح خاص و معنی خاص منظور است.

موجود مکتفی بذاته

موجود مکتفی در اصطلاح این فلاسفه عبارت است از موجودی که فاقد کمالی است، ولی امکان رسیدن به آن کمال هم در او هست، اما در رسیدنش به این کمال ممکن، نیازمند به علل خارج از وجود خود نیست. همان علل درونی که در خود دارد کافی است برای این که او را از قوه به فعلیت برساند. ولی موجود ناقص، علل درونیش کافی نیست و علل بیرونی باید داشته باشد. این فلاسفه که قائل به افلاک بودند و معتقد به نفوس فلکی بودند، اعتقاد داشتند که این نفوس فلکی، نفوسی هستند که دائماً در حال تکاملند. ولی آن کمالی را که ندارند و واجد می‌شوند، فقط از علل درونی خود کسب می‌کنند، نه از علل خارج از وجود خود. مقصود از علل درونی، آن عللی است که بوجود آورنده آنها است، مثلاً عالم عقول که نسبت به این نفوس باطن هستند، و اینها نسبت به آن عقول ظاهر. آن نفوس از همان باطن خودشان مدد می‌گیرند، نه از بیرون وجود خود.

آن نفوس فلکی، چون نفس هستند، کمال معقول و کمال معنوی پیدا می‌کنند، ولی با انسان این فرق را دارند که انسان اگر بخواهد به کمالات خودش برسد از علل بیرونی استفاده می‌کند. یک بچه وقتی بخواهد باسواد شود، نیازمند به معلم است، نیازمند به مربی است، از نظر جسمی هم نیازمند به غذای خارجی است، نیازمند به آب است، نیازمند به هوا است، و مانند آن. پس این تفاوت میان نفس فلکی و نفس انسانی هست که نفس فلکی، به عقیده اینها، از درون خودش استفاده می‌کند، و نفس انسانی از بیرون خود.

دو جنبه‌ای بودن انسان در کسب کمالات

البته اینها و خصوصاً اشراقیون و حکمائی که جنبه‌های عرفانی دارند، به این اصل معتقدند که نفس انسان یک موجود دو جنبه‌ای است. و این نکته‌ای است که باید به آن توجه کنیم. یعنی موجودی است که به قول مولوی، دو دهان دارد و از دو راه می‌تواند تغذیه کند، هم می‌تواند از علل خارج از خودش استفاده کند، و هم می‌تواند راه دیگری را طی کند و از راه درون خودش بهره‌مند شود. آن وقت

می‌گویند که انبیاء و همه کسانی که راه انبیاء را طی کنند، یعنی عرفا و کسانی که سیر و سلوک معنوی می‌کنند، اینها مکتفی بذاته هستند. یعنی از علل عرضی و علل خارج از وجود خود استفاده نمی‌کنند، بلکه از علل درونی و از علل باطنی کسب فیض می‌کنند. آنها علوم خودشان را علم لدنی می‌گویند. علم لدنی هم به این معنا است. قرآن هم می‌فرماید: " « فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علما » ". (۱) این را علم لدنی برای انسان می‌گویند. در تعبیر دیگری علم افاضی گفته می‌شود، و در تعبیر دیگر علم اشراقی نامیده می‌شود.

این که یک موجود از علل درون خودش کسب فیض کند، منظور این نیست که خودش، در درونش آنها را دارد. اگر بالفعل آنها را دارا بود که احتیاجی به جای دیگر نداشت. معنایش این است که از علل درونی و از علل باطنی به نفس و قلب انسان افاضه می‌شود. پس نفس انسان موجودی است که در عین استفاده از علل خارجی و از معلم بیرونی، می‌تواند مسیری را طی کند که در آن مسیر از علل درونی خودش استفاده نماید. به قول مولوی:

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر درس و سبق شان روی او است
خامشند و نعره تکرارشان می‌رود تا عرض و تخت یارشان
درسشان آشوب و چرخ و زلزله نی زیادات است و باب و سلسله
قبل از این می‌گوید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد (۲)
در این زمینه‌ها بسیار حرف زده‌اند. غرض این است که موجود مکتفی بذاته، یعنی موجود متناقص و فاقد کمال که امکان وجدان آن کمال را دارد، و چنین نیست که حتماً از علل بیرونی باید استفاده کند، از درون خودش استفاده می‌کند [و به کمال ممکن می‌رسد]. و اینها معتقدند که پیامبران انسانهای مکتفی بذاته هستند و معلم بیرونی ندارند.

پاورقی:

۱ - سوره کهف / ۶۵

۲ - مثنوی معنوی، دفتر سوم، چاپ کلاله خاور، ص ۱۹۸.

موجود تمام

موجود تام آن موجودی است که هر کمال ممکن که برای او هست، و هر حد و اندازه کمالی که برای او ممکن است، حاصل است. یعنی دیگر متکامل نیست. این جور نیست که اول در مرحله قوه باشد و بعد تدریجاً به فعلیت برسد و کمالات خودش را تدریجاً کسب کند. بلکه نحوه وجودش به نحوی است که از همان اولی که وجود دارد، که چه بسا آن اولیت زمانی هم نباشد، تمام کمالات ممکن را دارد. حالت منتظره‌ای هیچ وقت برای او نبوده و نیست.

به عقیده اینها همه مجردات، یعنی عقول مجردة، که مجردهای تام و بالذات هستند، موجود تام می‌باشند. یعنی برای آنها دیگر تکامل وجود ندارد. چون تکامل در جایی است که یک فقدان باشد، و امکان رسیدن به وجدان باشد. درجائی که فقدان نباشد، یا اگر فقدان هست، فقدان چیزی که امکان وصول او هست، نباشد، تکامل معنی ندارد.

موجود فوق تمام

موجود فوق تمام عبارت است از موجودی که تمام آنچه برای او به امکان عام ممکن است، و هر چه که برای او ممتنع نیست، برایش حاصل است. و بعلاوه وجودهای دیگر از وجود او فائزند.

موجود ناقص، موجودی بود که فاقد کمال است و در رسیدن به کمال نیاز به علل بیرونی دارد. موجود تام آن است که در کمال خود نیازمند به علتی از درون یا بیرون نیست، به این معنا که تمام کمال خود را از ابتدا دارد. نیازمندیش به این معنا است که نیاز اصل وجودش با نیاز در کمال وجودش، هر دو یکی است.

فوق تمام آن است که نه تنها در وجود و در کمالات وجود به علتی بیرونی یا درونی نیازمند نیست و از همه بی‌نیاز است، بلکه علاوه بر آن کمالات دیگر و همه وجودهای دیگر از وجود او فائض است. و این مختص به واجب‌الوجود است. این است که می‌گوئیم: واجب‌الوجود تام بل فوق‌التمام.

واجب‌الوجود خیر محض است

بحث دیگر این است که: آن واجب‌الوجود خیر محض. واجب‌الوجود خیر محض است.

معنای خیر و شر

ما باید ببینیم که اصلاً کلمه خیر و کلمه شر که نقطه مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند چیست؟ این مفهومیها را تحلیل بکنیم که چیست؟ مفهوم خیر چیست؟ چرا می‌گوئیم فلان چیز خیر است و فلان چیز شر است؟ حالا ما مطلق‌ال‌خیر را تعریف می‌کنیم که اعم باشد از خیر مطلق و خیر نسبی. ما چه تصویری از یک شیء خیر داریم؟

شیء خیر یعنی شیء مطلوب. اگر چیزی داشته باشیم که برای یک شیء دیگر خیر است، به این معنا است که این شیء به حسب طبیعت و جبلت خودش طالب او است و او را می‌خواهد، به حسب طبیعت خودش او را می‌خواهد. اصولاً مسأله اختیار همین است.

ما به چه چیزهایی شر می‌گوئیم؟ شر آن چیزی است که نامطلوب است. به اعتبار نامطلوب بودن یک شیء، آن را شر می‌نامیم. یعنی اگر رابطه‌اش را با شیء دیگر در نظر بگیریم، آن شیء نه تنها این را نمی‌خواهد، بلکه او را طرد می‌کند و نفی می‌نماید، و در واقع از او فرار می‌کند.

از خود کلمه خوب و بد چه تصویری دارید؟ اگر شما می‌گوئید فلان چیز خوب است، چه تصویری از خوبی دارید؟ این مطلب را آقای طباطبائی در جلد ششم "اصول فلسفه" در مقاله اعتبارات تا حد زیادی توضیح داده‌اند. یعنی ایشان از هر کس شاید بهتر این مسأله را بیان کرده است و کسی دیگر این مسأله را چنین تحلیل نکرده است. اصلاً خوبی و بدی چیست؟ مفهوم خوبی و بدی از کجا پیدا می‌شود؟

اگر رابطه طلب و مطلوبی در عالم نباشد، اگر رابطه طلبی در عالم نباشد، اگر موجودی نباشد که طالب چیزی باشد و متقابلاً طالب چیز دیگری نباشد و بلکه هارب از چیزی باشد، اگر این مفهوم طلب و هرب در عالم نباشد، خوب و بدی هم در عالم نیست. درست توجه کنید که اگر در عالم هیچ چیزی طالب هیچ چیزی نباشد، و هیچ چیزی هم هارب از هیچ چیزی نباشد، نه خوب وجود دارد و نه بد. خوبی از همین رابطه طلب پیدا می‌شود. وقتی می‌گوئیم فلان شیء خوب است، یعنی چیزی است که دوست داشتنی است، چیزی است که جستجو کردنی است، به دست آوردنی است. مفهوم خوبی از رابطه طلب پیدا می‌شود. از باب اینکه انسان در

انجام دادن فعل اختیاری به یک سلسله معانی و مفاهیم احتیاج دارد که او را برانگیزد به سوی آن فعل، عقل انسان مفهوم خوبی را می‌سازد، برای این که طبیعت را به سوی مطلوبش هدایت کند، طبیعت را به مطلوب خودش برساند. مقصودم از طبیعت آن نحوه وجود تکوینی است. یعنی عقل وجود واقعی خود و وجود تکوینی خود را به مطلوب خودش برساند. بنابراین اگر طالب و مطلوبی در عالم نباشد خوب و بدی هم اصلاً در عالم نیست. بدها همان چیزهائی است که می‌گوئیم عقل حکم می‌کند که نباید باشد. یعنی همان چیزهائی است که باید از آنها دوری گزید. و خوب آن چیزهائی است که عقل می‌گوید باید باشد و باید آن را جستجو کرد. چیزی باید باشد یعنی این که ما می‌خواهیم او را جستجو کنیم.

اگر انسان خیر و شر را هم درست و خوب تحلیل بکند، در نهایت امر به این می‌رسد که الخیر هو مایشوقه شیء، که تعریف خیر نسبی است، یا ما یتشوقه کل شیء، که تعریف خیر مطلق است. در خیر نسبی مطلب خیلی روشن است. یک چیزی که برای یک چیزی خوب است، یعنی ملائم و مناسب است، یعنی او را به کمال مترقبش می‌رساند، یا عین کمال مترقب او است. یعنی قوه و استعداد او را دارد که به او برسد و این قهرا خیر او است. انسان خیلی چیزها برایش خیر است. انسان یک وجودی است که دارای قوا و استعدادها و نیروهای مختلف است، و به حسب هر استعدادی که دارد یک چیز برای آن قوه‌اش خیر است. خیر قوه خیال، خیر قوه حافظه، خیر قوه باصره، خیر قوه سامعه، خیر ذائقه و خیر لامسه، تا برسد به خیر عاقله. این را ما خیر نسبی می‌گوئیم. بدهم قهرا همین جور می‌شود. و از این جهت یک مفهوم نسبی می‌شود، یا لااقل بد نسبی هم داریم. یعنی یک شیء ضد کمال شیء دیگر است، و چون ضد کمال او است، آن شیء را طرد می‌کند و نفی می‌کند، از او فرار می‌کند. پس این بد است. یک چیز ممکن است برای یک چیز خوب باشد، و همان چیز عیناً برای چیز دیگر باشد. به قول مولوی:

زهرمار آن مار را باشد حیات لیک آن مرآدمی راشد ممات

زهر مار برای مار موجب بقای حیات او است، برای او خیر است. و همان زهر چون برای آدمی موجب ممات است بد است.

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان (۱)
این حرف درستی است. حالا که این مساله را دانستیم، پس اساس خیربرمی گردد به
مطلوبیت، ریشه‌اش آنجا است.

گفتیم که هر موجودی طالب کمال خودش است و از نقص خودش فرار می کند. حال
برمی گردیم و تحلیل می کنیم که این کمال و نقص‌ها به چه چیز برمی گردد؟ خوب و بد
و کمال و نقص‌ها به چه چیز برمی گردد؟

خیر به وجود برمی‌گردد و شر به عدم

خیر به وجود برمی‌گردد و شر به عدم. یعنی هر چیزی از آن جهت شر است که یا خودش
نیستی است، یا اگر خودش نیستی نیست، نوعی از هستی است که سبب نیستیها می‌شود،
یعنی بدیش بدان جهت است که سبب نیستیها می‌شود.

یک وقت می‌گوئیم جهل بد است. چرا بد است؟ چون نیستی علم است. علم چون کمال
است خوب است، و جهل از آن جهت که نیستی علم است بد است. فقر بد است، چون
ناداری است، نداشتن است. نداشتن چه چیز؟ نداشتن ثروت است، و ثروت امکان قدرت
است، و چون امکان قدرت است خوب است. و فقر چون فقدان آن امکان قدرت است بد است.
یا مثلاً می‌گوئیم کوری بد است، چون فقدان بینائی است و بینائی خوب است. این موارد
چون عدمند، خودشان بد هستند.

ولی یک چیزهای دیگری هستند که ما به آنها بد می‌گوئیم ولی خودشان عدم نیستند،
بلکه خودشان وجودند. ولی این وجودها بالعرض بدند. یعنی خودشان فی حد ذاته خوبند،
در وجود فی‌نفسه‌شان خوبند، ولی در وجود اضافی و در رابطه‌شان با موجود دیگر بد هستند.
چرا؟ چون در او موجب عدم می‌شوند. چرا می‌گوئیم جنگ بد است، ولی می‌گوئیم صلح
خوب است؟ برای اینکه جنگ منشأ تخریب‌ها و کشتارها و مردن‌ها می‌شود، منشأ نیستیها
می‌شود. خود مردن را چرا می‌گوئیم بد است؟ چون فقدان حیات است. مردن از آن دید که
فقدان حیات است بد است. اگر کسی مردن را از دید دیگری که تطور حیات است ببیند،
دیگر بد

پاورقی:

۱- [مثنوی معنوی، دفتر چهارم، چاپ کلاله خاور، ص ۲۱۷].

نیست. باز مردن از آن جهت که سبب می‌شود یک موجودی قبل از این که به کمال خودش برسد، متکون به دنیای دیگری می‌شود و ناقص می‌ماند، از آن جهت هم بد است. ولی به هر حال ما مرگ را از آن جهت بد می‌دانیم که فقدان حیات است، نیستی است. پس وقتی که خیر و شر را تحلیل بکنیم برمی‌گردد به وجود و عدم. یک شیء از آن جهت که موجود است خیر است، و از آن جهت که معدوم است شر است. یک شیء از آن جهت که کمال یک وجود است خیر است، و از آن جهت که فقدان کمال یک وجود است شر است. و یک شیء موجود به اعتبار اینکه منشأ نیستی دیگری می‌شود، در عین این که موجود است، شر است. مثل میکرب که از این نظر که خود یک موجود است و یک امر موجودی است، با سلولهای دیگر هیچ فرق نمی‌کند. ولی چرا ما آن میکرب را شر می‌دانیم؟ اما آن سلولی که پوست را مثلاً تشکیل می‌دهد شر نمی‌دانیم؟ برای اینکه آن میکرب بیماری منشأ فقدانها می‌شود. پس میکرب شر بالعرض است. ولی آن سلولی که پوست را تشکیل می‌دهد، یا آن گلبولی که در خون است و منشأ فقدانی نمی‌شود، و بلکه علاوه بر این که خودش موجود است و وجود فی حد ذاته خیر است، منشأ خیرات و وجودات هم می‌شود، خیر است. گلبول چگونه منشأ وجودات می‌شود؟ وقتی که مثلاً از بدن دفاع می‌کند، از حیات یک سلول دفاع می‌کند، یا مثلاً مواد غذایی را از جایی به جایی منتقل می‌کند، و مواد زائد را از جایی به جایی منتقل می‌کند و بدین وسیله به ادامه حیات کمک می‌کند. پس هم وجود فی نفسه اش خیر است، و هم وجود لغیره اش خیر است. از این جهت است که حکما همیشه، در بحث خیر و شر، در تحلیل نهائی به این می‌رسند که تمام خیریت‌ها به وجود برمی‌گردد و تمام شریت‌ها به عدم.

ولی در این کتابهای جدید از خیلی از افراد دیده می‌شود که گفته‌اند این حکما چه می‌گویند که شر امر عدمی است؟ چگونه جنگ امر عدمی است؟ بیماری امر عدمی است؟ این بازی با الفاظ است. چرا می‌گویند جنگ امر عدمی است؟ صلح امر عدمی باشد. نه، کسی نگفته جنگ امر عدمی است. گفته‌اند آن چیزی که ملاک شریت می‌شود عدم است. خواه اینکه خود عدم شر باشد، یا اینکه وجودی باشد که آن وجود در تحلیل نهائی از آن جهت شر است که منشأ یک عدم می‌شود، نه از آن جهت که وجود

است. یعنی آن وجود شریعت خودش را به اعتبار این عدم دارد. پس شریعت بالذات از آن عدم است و بالعرض از آن وجود است.

حالا که چنین شد که وجود مساوی با خیر است و عدم مساوی با شر است و ملاک خیریت وجود است و ملاک شریعت عدم است، و وقتی که ما ثابت کردیم که واجب الوجود، ماهیته انیته، و هو وجود محض، پس هو خیر محض.

ولی ممکن الوجود از باب این که ذاته بذاته وجود نیست، بلکه ذاته بذاته لاقتضای از وجود و عدم است، و وجود عارض بر ذاتش می‌شود، پس ذاتش خیر محض نیست. ولی واجب الوجود چون ماهیتش عین وجودش است، و وجودش عین ماهیتش می‌باشد، و ذاتی غیر از وجود ندارد، و وجود خیر محض است، پس ذاته خیر محض. اصل مطلب همین بود که گفتیم.

واجب الوجود چون افاده کننده خیر است نیز خیر است

گاهی وقتها ما خیر و شر را به اعتبار افاده وجود شیء دیگر یا عدم افاده شیء دیگر می‌گوئیم. گفتیم که بعضی از شرور، شرور بالعرضند. یعنی خیر بالذاتند و شر بالعرض. مثل جنگ و بیماری. یعنی در وجود فی نفسه خیر هستند. مقصود از خیر بالذات و شر بالعرض این است که در وجود فی نفسه و وجود خودشان برای خودشان، فی حدذاته خیر هستند، ولی خودشان برای دیگری شر هستند. مثلاً غده سرطان برای خود غده سرطان شر نیست. غده سرطان برای آن موجودی که غده سرطان در او نفوذ می‌کند، برای او شر است. چون منشأ عدم او می‌شود. اگر خودش را هم ما برای خودش شر بدانیم، از این جهت است که خودش سبب می‌شود که آن اندامی که این در آن اندام جا گرفته است، معدوم شود، و معدوم شدن آن اندام مع الواسطه منشأ می‌شود که خودش هم نتواند به حیاتش ادامه دهد. یعنی مثل یک عمل خودکشی می‌شود. یعنی خودش برای خودش باز یک وجود فی نفسه دارد و خودش برای خودش یک وجود لغیره. خودش برای خودش از آن جهت که وجود لفسه است خیر است، و خودش برای خودش از آن جهت که وجود لغیره است شر است. عین این مطلب در خیر هم می‌آید. یک وقت یک چیز از آن جهت خیر است که خودش منشأ مطلوب بالذاتها است. مثلاً گفتیم که جنگ قطع نظر از رابطه و اضافه آن با اشیاء دیگر و قطع نظر از اعدامی که ایجاب می‌کند، به اعتبار این که یک وجود

فی نفسه است، خودش برای خودش خیر است. صلح هم در وجود فی نفسه‌اش، خودش برای خودش خیر است. از این جهت مثل یکدیگرند. ولی جنگ در وجود لغیره‌اش شر است، و صلح در وجود لغیره‌اش هم خیر است. دارو هم در وجود لغیره‌اش خیر است. فرض کنید که یک آدم خیر، یک آدمی که وسائل بهداشت برای مردم ایجاد می‌کند، وسائل تحصیل مردم را فراهم می‌کند، وسائل رفع فقر و گرسنگی را ایجاد می‌کند، این شخص مفید خیر است. این شخص وجود لغیره‌اش هم خیر است، یعنی خیر رسان است. از آن جهت که خیر می‌رساند هم خیر است.

واجب تعالی گذشته از آن جهت که وجود محض هست و خیر است، از آن جهت که هر خیری به هر موجودی می‌رسد، منبع آن خیر وجود او است، و از وجود او خیرات سرازیر می‌شوند، باز هم خیر است. یعنی واجب‌الوجود به اعتبار مفید بودن هم خیر است.

واجب‌الوجود حق است

بحث دیگر حقیقت واجب‌الوجود است. ما به واجب‌الوجود می‌گوئیم حق.

حق یعنی واقعیت و وجود

می‌خواهیم ببینیم که معنی حق چیست؟ و نقطه مقابلش باطل به چه معنا است؟ کلمه حق و حقیقت هر دو از یک معنا است، از حق یحق. وقتی مطلب را خوب بشکافیم می‌بینیم که یک شیء از جهت خصوصیت وجودش حق یا حقیقت است. اگر بگوئیم فلان شیء پوچ است و باطل است، یعنی واقعیتی ندارد. و اگر می‌گوئیم فلان شیء حق یا حقیقت است، یعنی واقعیت دارد. واقعیت هم همان وجود است. بعضی از اشیاء چون در ذات خودشان، واقعیت عین ذاتشان نیست، ولابشرطند از اینکه موجود یا معدوم باشند و ممکن بالذات هستند، پس به حسب ذات باطلند، و به حسب علتشان حقند. همه ممکنات چنین هستند. هر ممکنی فی حدذاته لیس و من علتیه آیس، من ذاته آن یکون لیس و من علتیه آن یکون آیس. یعنی قطع نظر از علتش وجود ندارد، و با در نظر گرفتن علتش وجود دارد، پس اینها حقند. همه ممکنات حقند ولی حق بالذات نیستند. حق بالغیر می‌باشند. اما آن موجودی که خودش از ذات خودش است، نه از ناحیه غیر، پس او حق

بالذات است. نقل کرده‌اند که لبید معروف در جاهلیت شعری گفته که با این بیت شروع می‌شود:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعیم لا محالة زائل
او بعدها اسلام آورد و اسلام اختیار کرد. می‌گویند حضرت رسول صلی الله علیه وآله راجع به مصراع اولش فرمود: أصلح شعر قالت العرب. هیچ عربی به این راستی نگفته که "ألا كل شيء ما خلا الله باطل" چون هر چیزی غیر از خداوند واقعا به حسب ذات خودش باطل است. در نظام علت و معلول که قرار بگیرد هستی خودش را از علتش دارد، پس حقیقت خودش را هم از علتش دارد، نه از ذات خودش. چون هستی را از ذات خود ندارد پس در ذات خود باطل است. یعنی بماهو هو باطل است، به واسطه علت حق است. خود آن علت هم اگر مثل او ممکن باشد همین جور است، تا برسد به علتی که هستیش از خودش باشد. بنابراین: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

دو معنای حق

الف: به معنای واقعیت داشتن

کلمه حق به دو معنا گفته می‌شود: یکی به همان معنا که شیء حقیقت دارد و ثابت است. در حدیثی نقل کرده‌اند که کمیل از حضرت امیر علیه‌السلام سؤال کرد: مال‌الحقیقه؟ آن چیزی که خود به ذات خودش حقیقت است چیست؟ یعنی آنچه من می‌بینم نمی‌تواند عین حقیقت باشد. حقیقت هست، ولی عین حقیقت نیست، چیزی است که حقیقت بودن خودش را از یک حقیقت دیگر دارد. پس آن حقیقت اصلی چیست؟ می‌گویند فلان کس در جستجوی حقیقت است، یعنی می‌خواهد به منبع حقیقت برسد. یعنی می‌خواهد بگوید که از این اشیاء هر چه را که می‌بیند مجاز می‌بیند. مجاز دیدن غیر از سراب دیدن است و واقعیت نداشتن است. می‌گوید اینها همه واقعیت‌هایی هستند که واقعیتشان از خودشان نیست. پس آن که واقعیتش از خودش است، آن که منبع و کانون همه واقعیتها و همه حقایق است، او کیست؟ به این اعتبار واجب‌الوجود حق است، بلکه حق مطلق او است و حق واقعی او است، و به غیر او اطلاق حق کردن با نوعی شائبه مجاز همراه است.

ب: حق به معنای تصدیق ذهنی

گاهی وقتها هم کلمه حق را به اعتبار قضیه و جمله‌ای ذهنی یا تصویری ذهنی که مطابق با واقع و نفس‌الامر است، اطلاق می‌کنند. از آن جهت هم که در نظر بگیریم باز می‌بینیم که ذات واجب‌الوجود حق است. وقتی می‌گوئیم: "الله تعالی موجود" و "زید موجود"، الله تعالی موجود احق و اسبق است از زید موجود. چرا؟ برای این که الله تعالی موجود قضیه‌ای است دائمی. مسلماً قضیه دائمی از قضیه موقت احق است. الله موجود از لا وابد، زید موجود [فی زمان خاص]. پس او که دائمی است احق است از آن که موقت است. و آن که دائمی است، اگر ضروری باشد، و ضرورت ذاتی باشد، احق است از آن که دوامش به نحو ضرورت نیست. و اگر ضرورت ذاتی آن ضرورت ازلی باشد. یعنی قائم به نفس باشد و نه قائم به غیر، احق است از آن که چنین نباشد. این است که به معنی واقعی "کل شیء هالک الا وجهه". هالک به معنی باطل است. هر چیزی باطل الذات است، نه "سیه‌لک" که در آینده باطل شود. الان هم هالک است. هر چیزی فی حد ذاته هالک و فانی و باطل است الا وجه الله. آن وجه الله عبارت است از جنبه هستی اشیاء. یعنی اشیاء از همان جنبه یل الربی آنها است که حقیقت دارند و هستند. این جنبه است که به آنها حقیقت داده است و هستی داده است و بقا داده است.

سؤال: در قرآن در آیاتی آمده است که:.... بالحق"، این "بالحق" در آنجا به چه معنی است؟

استاد: آن "بالحق" در آنجا به معنی دیگری است. معنی "بالحق" در اینجا این است که شیء به اعتبار غایت خودش حق است. در موجوداتی که بالقوه هستند و باید به فعلیت برسند، اگر شیء یک کمال ثانوی در انتظارش باشد - که کمال اولش همان حرکت او است - حق است. و اگر کمال ثانوی در انتظارش نباشد پوچ است، یعنی خلاء دارد، یعنی این شیء بالقوه و بالامکان چیز دیگر باید باشد ولی هرگز آن چیز نخواهد شد، هرگز به آن غایتش نمی‌رسد. در این صورت این موجود

همیشه ناقص و محروم از آن غایت و محروم از کمال خودش است. آن مسأله بالحق این است که اشیاء عبث نیستند، غایت دارند و پوچ آفریده نشده‌اند.

فلسفه پوچ‌گرایی همین است که عالم حرکتی بدون هدف و بدون غایت دارد، یک حرکت بی‌هدفی که هیچ هدفی نداشته باشد، همین‌جور از نقطه‌ای شروع شود و بالاخره به همان نقطه‌ای که شروع کرده است برگردد. برای چه؟ برای هیچ. آن وقت این حرکت پوچ می‌شود.

اما بالحق به این معنا است که موجودات کمالی دارند و به کمال خودشان هم می‌رسند، که همان فلسفه معاد است.

شرح و توضیح متن

فصل فی أنه تام بل فوق التام، وخیر، و مفید کل شیء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، و یعقل کل شیء، و کیف ذلک، و کیف یعلم ذاته، و کیف یعلم الکلیات، و کیف یعلم الجزئیات، وعلی آی وجه لایجوز أن یقال یدرکها.

فواجب الوجود تام الوجود، لانه لیس شیء من وجوده و کمالات وجوده قاصرا عنه، ولا شیء من جنس وجوده خارجا عن وجوده یوجد لغيره، كما یخرج فی غیره، مثل الانسان، فأن اشیاء کثیره من کمالات وجوده قاصره عنه، وأیضا فان انسانیته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام، لانه لیس انما له الوجود الذی له فقط، بل کل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه.

واجب الوجود تام الوجود است. و چیزی از وجود و کمالات وجودش نیست که برایش ممکن باشد و نداشته باشد. چیزی هم از جنس وجودش نیست که بیرون از وجود او باشد و برای غیر او پیدا شود. این قید را که شیخ در اینجا گفته: "ولاشیء من جنس وجوده..."، همان را در مقاله قبلی خواندیم. این دیگر جزء [تام الوجود] نیست. مثلا فرض کنید که اگر یک موجودی خودش تام الوجود باشد. و هر چه برای او ممکن است برایش حاصل باشد، یک وقت هست که مثل دارد، و یک وقت هم هست که مثل ندارد. شیخ این جا در تعریف تام حتی مثل نداشتن را هم آورده است. مثلا یک انسان اگر تمام کمالات وجودش را داشته باشد، یک انسان دیگر هم

ممکن است باشد که مثل همان کمالات وجود را داشته باشد. اینجا هم لازمه تعریف تام نیست. ولی شیخ اینجا داخل کرده است این مطلب را. در همان باب تام هم خودش دو تعریف برای تام کرده است. که این با یکی از تعاریفش جور درمی آید، نه با تعریف دیگرش. آن تعریفی که معروف و مشهور است همان بود که از خارج عرض کردم که در فرق بین ناقص و مکتفی و تام و فوق تمام گذشت. پس انسان از جهت هر دو شرطی که در اینجا آورده تام نیست.

حق تعالی فوق تمام است، برای اینکه نه تنها وجود خاص خودش برای خودش است، بلکه وجود اشیاء دیگر هم برای او است، چون همه چیز از وجود او فائض است. این "فاضل عن وجوده" نیست، بلکه "فضل عن وجوده" است.

و واجب الوجود بذاته خیر محض، والخیر بالجملة هو ما یتشوقه کل شیء وما یتشوقه کل شیء هو الوجود، أو کمال الوجود، و کمال الوجود من باب الوجود. (۱) والعدم من حیث هو عدم لایتشوق الیه، بل من حیث یتبعه وجود أو کمال للوجود، فیکون المتشوق بالحقیقة الوجود، فالوجود خیر محض و کمال محض.

خیر به حسب تحلیل چیست؟ خیر، در خیر نسبی، آن است که یتشوقه شیء خاص، و در خیر مطلق، آن است که یتشوقه کل شیء. در تحلیل خیر گفتیم که باید رابطه طلب و مطلوب در کار باشد تا خیر معنی داشته باشد. عدم از آن جهت که عدم است هرگز متشوق الیه و مطلوب نیست. بلکه از آن جهت که به دنبال آن وجود یا کمال وجود است، [مطلوب است]. ببینید، همانطور که وجود از آن جهت که وجود است، مطلوب است، و عدم از آن جهت که عدم است مهروب عنه است، قهرا اگر وجودی منشأ یک عدم بشود از آن جهت که منشأ عدم است مهروب عنه می شود. مثل جنگ که از آن جهت که منشأ شرور واقع می شود مورد تنفر است. همچنین بعضی از عدمها پاورقی:

۱ - در نسخه‌ها عبارت چنین است: "... وما یتشوقه کل شیء هو الوجود، أو کمال الوجود من باب الوجود" ولی به نظر من باید این جور باشد: "... وما یتشوقه کل شیء هو الوجود، أو کمال الوجود، و کمال الوجود من باب الوجود." یک "کمال الوجود" هم باید اینجا اضافه بشود، البته اگر هم نشود مقصود تقریباً روشن است که چه می خواهد بگوید، ولی عبارت یک کمی ناقص است.

از آن جهت که منشأ وجودها می شوند، باز مطلوب واقع می شوند. ممکن است کسی بگوید:

حالا اینجا است که مسأله شر قلیل و خیر کثیر پیش می‌آید. در این وجود الان خیری است و شری است. برای ذات خودش خیر است و برای آن وجود شر است. و عدمش برای خودش شر است و برای این خیر است. و آن وقت اگر این وجود خیر قلیل باشد و آن وجود خیر کثیر باشد، عدم این وجود نسبت به خود این وجود خیر کثیر می‌شود. ازیرا سبب حفظ وجود آن خیر کثیر می‌شود. این است که درباب خیر و شر بعدها این مسأله مطرح خواهد شد که شر قلیل برای حفظ خیر کثیر خودش خیر کثیر است. یعنی هر چیزی که شر قلیل باشد، و آن شر قلیل مقدمه خیر کثیر باشد، آن شر قلیل خودش خیر است. مثلا در همین قضایائی که امثال هگل خیلی روی آن تکیه کرده‌اند و گفته‌اند که شری در عالم وجود ندارد، بلکه همه شرها پله‌ها و نردبان تکامل‌ها و خیرها هستند، یک حرف درستی است. یعنی گفته‌اند در نظام عالم اگر شری وجود نداشته باشد تکامل هم رخ نمی‌دهد. چون عالم، عالم تزاخم است. برای این که طبیعت مسیر خودش را طی کند و مثلا درختی به رشد خود ادامه دهد، لازم است که شاخه‌های اضافی آن جدا گردد، اگر ما آنها را نزنیم جلو تکامل آن درخت را می‌گیرد. این زوائد را ما می‌زنیم تا کمک به رشد آن کند.

سؤال: تلازم اینها را توجیه نمی‌کنید؟

استاد: تلازم آنها را توجیه نمی‌کنند، ولی این تلازم را هم دارد. این مطلب را ما در " اصول فلسفه " کامل بحث کرده‌ایم. یک بحث دیگر هم این است که خیر و شر از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، که آن مسأله دیگری است. شاید در " عدل الهی " بیشتر بحث

کرده باشم.

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده و يتم به وجوده، والشر لاذات له، بل هو أما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر. فالوجود خيرية، و كمال الوجود خيره الوجود. والوجود الذي لا يقارنه عدم - لاعدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائما بالفعل - فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا، لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتل العدم، وما احتمال العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص، فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته.

پس از جهت خير بالذات خير است. و از جهت خير بالعرض هم می گوید:

وقد يقال أيضا: خير، لما كان مفيدا لكاملات الاشياء و خيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضا لا يدخله نقص ولا شر، وكل واجب الوجود فهو حق، لان حقيقه كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا أحق اذن من واجب الوجود.

این از جهت معنای اول حق بود، که به معنی وجود داشتن است. [اما از جهت معنی دوم:]

وقد يقال: حق، أيضا، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، ومع صدقه دائما، ومع دوامه لذاته لاغيره، وسائر الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم، فلذلك كلها في أنفسها باطلة، و به حقه، و بالقياس الى الوجه الذي يليه حاصله، فلذلك كل شيء هالك الا وجهه، فهو أحق بأن يكون حقا.

اول هم مطابق با واقع است... و سایر اشیاء ماهیاتشان استحقاق وجود ندارند، بلکه بواسطه واجب تعالی حقدند. ألا كل شيء ما خلا الله باطل. از آن جنبه و جهتی که به واجب تعالی ارتباط دارند، تحصیل دارند، پس حقیقتشان از وجهه یل الربی آنها است. در اینجا عبارت شیخ یک خورده جنبه عرفانی گرفته و تعبیرش عرفانی است. تمام اشیاء بالذات هالک و باطلند مگر وجه الله، یعنی مگر آن جنبه‌ای که این اشیاء از آن جنبه با حق ارتباط پیدا می‌کنند، که همان جنبه وجودی باشد. پس واجب‌الوجود احق اشیاء است به حقیقت.

سؤال: این خیر وجود که در فوق تمام فرمودید، در مورد موجودات دیگر نباید باشد؟
استاد: یعنی چه؟

سؤال: یعنی آنها دیگر قید تمام نباید داشته باشند؟
استاد: نه، البته آنها هم که واسطه هستند باز خیر بالذات مال خودشان است. هر چیز در مرتبه خودش نوع خاصی از خیر را می‌خواهد.
-: نفس انسان که تام نیست و حالت قوه به فعل دارد، از این جهت مادی نمی‌شو د؟

استاد: همانجور است دیگر، نفس انسان از آن جهت مادی است. نفس انسان مادامی که نفس است همیشه بین مادی و مجرد است. یعنی از آن جهت که بالقوه است مادی است، و از آن جهت که بالفعل است مجرد است. هر موجود متحرک دیگر همیشه قوه و فعلیتش با یکدیگر توأم است. تجرد و مادی بودن نفس انسان هم همین‌جور است. این را ما در " اصول فلسفه " گفته‌ایم که، میان مجرد و مادی دیوار کشیده نشده است. آن ثنویت دکارتی و کمابیش ارسطوئی است که نفس را یک موجودی جدای از بدن تلقی می‌کند، و بدن را هم جدای از نفس. و آن وقت رابطه

نفس و بدن مثل رابطه کشتیبان و کشتی می‌شود که دو تا موجود جدا از یکدیگرند، ولی یکی دیگری را می‌راند. یعنی دو تا موجود مستقل‌الوجود هستند. یا مثل رابطه کبوتر می‌شود با قفس، اما در اینجا یک نوع وحدتی است از قبیل وحدت قوه و فعل که اینها اصلاً جدائی نپذیرند. یعنی همین‌جور دائماً از قوه به فعلیت می‌رسد، دائماً و علی‌الاتصال در حرکت است و مادی مجرد می‌شود، بدون این که بشود مرزی در این بین معین کرد که مثلاً اینجایش مادی است و اینجایش مجرد. این سرتاپا نفس است و بدن است و متحد با بدن است، جنبه تجردش و جنبه مادیتش با همدیگر متحدند، همانطور که هر قوه و فعلی با هم متحدند. همانطور که نوعی اتحاد میان قوه و فعل هست، نوعی اتحاد هم میان این دو جنبه است. این نظریه‌ای خیلی دقیق است.

-: مثل اتحاد ماده و صورت؟

استاد: بله، اتحاد ماده و صورت. اتحاد ماده و صورت در باب نفس که می‌رسد، اتحاد مجرد و مادی می‌شود، این نکته خیلی ظریفی در باب اتحاد مادی و مجرد است که مربوط به فلسفه ملاصدرا است و در فلسفه بوعلی نیست. مادی و مجرد در طبیعت همیشه با همدیگر متحدند به طوری که نمی‌شود مرزی معین کرد. و آنچه گفته می‌شود در مقام مثال است. مثلاً فرض کنید سیب سبزی را که دارد قرمز می‌شود، اگر بخواهید بین آن طرفش که قرمز قرمز است و آن طرفش که سبز سبز است مرزی معین کنید، و یک خطی معین کنید که از این جا سبز است و تا اینجا قرمز است، ممکن نیست. سبزی تدریجاً به قرمزی تبدیل می‌شود بدون اینکه بشود مرزی معین کرد.

-: یعنی این یک موجودی است که هم جنبه مجرد دارد و هم جنبه مادی.

استاد: بله، چون مسأله حرکت در اینجا مطرح است. با حرکت از مادیت به تجرد می‌رسد، و در حرکت هم قوه و فعلیت با همدیگر متحد هستند. یعنی حد و مرز میانشان نیست. هر حدی را شما در نظر بگیرید، این حد نسبت به قبلش فعلیت است و نسبت به بعد از خودش قوه است. ولی خود همان حد هم باز تقسیم می‌شود به قبل و بعد که باز نیمی از آن قوه است و نیمی دیگر فعل، و آن نیش هم باز تقسیم

می شود به قوه و فعل. الی غیرمتناهی هم که شما جلو بروید، همینجور تقسیم می شود، و نمی شود مرزی برایش معین کرد.

- وقتی انسان می میرد چه می شود؟

استاد: وقتی می میرد قوه باطل می شود، چون مردن مساوی با این است که ماده از حرکت می افتد، ماده که از حرکت افتاد، هر مقداری از تجرد که حاصل شده، همان مقدار از نفس انسان است.

- و در آن دیگر حرکت نیست؟

استاد: نه، در او دیگر حرکت نیست.

- پس حرکت اشتدادی هم دیگر نیست؟

استاد: نه، دیگر نیست. هر مقدارش که در طبیعت به حد قوه مانده باطل می شود. هر مقدارش که به فعلیت رسیده، آن همان نفس انسان است.

- تکامل برزخی چه می شود؟

استاد: تکامل برزخی اگر هم باشد به این شکل نیست. به شکل ماده و حرکت نیست. اگر به شکل ماده و حرکت باشد که همان طبیعت می شود. اصلاً مشخص طبیعت از غیر طبیعت ماده و حرکت است. ماده ای که اینجا می گوئیم یعنی چیزی که حرکت را قبول می کند، یعنی استعداد حرکت، نه جسم بودن. جسم بودن یعنی این ابعاد را داشتن. به عقیده اینها ابعاد داشتن ملازم با این نیست که ماده و حرکت هم داشته باشد. ممکن است ابعاد جسمانی باشد و ماده و حرکت نباشد. آن وقت مشخص طبیعت از غیر طبیعت همین ماده و حرکت است، نه ابعاد جسمانی. و لهذا در عالم مثال ابعاد جسمانی هست، ولی ماده و حرکت نیست.

آن وقت اینها درباب معاد هم حرفشان این است که می‌گویند معاد جسمانی است، نه مادی. جسمانی است، یعنی ابعادی که در اجسام هست در آنجا هم هست، ولی مادی نیست، یعنی تغیر و تکامل و از قوه به فعلیت رسیدن نیست. هر موجودی به هر مرحله‌ای که رسیده است. دیگر نمی‌تواند از جای خودش تجافی کند. آن وقت درباب معاد، آنهایی که می‌گفتند معاد روحانی محض است، مقصودشان این بود که اصلا جسمانی هم نیست، فرقی هم میان جسمانی و مادی نمی‌گذاشتند. عقلانی محض است که نه بعدی دارد و نه صورتی و نه شکلی. آنهایی که معاد را مادی محض می‌دانستند، مثل اغلب متکلمین یا محدثین، آنها می‌گفتند اصلا فرقی بین دنیا و آخرت نیست، دنیا و آخرت هر دو یکی هستند، و زمانا با همدیگر فرق دارند. یعنی اگر زمان را به جلو برویم می‌رسیم به جایی از زمان که انتهای دنیا است، یک انقلابی در همین دنیا پیدا می‌شود و از روز بعدش قیامت است. ولی از نظر این فلاسفه مسأله این جور نیست، نه روحانی محض و عقلانی محض است که اساسا فکر باشد و روح باشد و تعقل باشد، و نه مادی محض و زمانی محض که به یک جایی که رسید یک انقلابی در عالم پیدا شود و بعد از این انقلاب زمان ادامه پیدا کند و از زمان آن انقلاب به بعد قیامت باشد. نه، چنین نیست، بلکه آخرت یک نشئه‌ای است ماورای این نشئه. این نشئه زمانی چه متناهی باشد و چه غیرمتناهی فرق نمی‌کند. اگر غیرمتناهی هم باشد به قیامت کاری ندارد. قیامت در باطن این عالم است، نشئه دیگری است در باطن این عالم، و آن نشئه‌ای که در باطن عالم است جسمانی هم هست. در عین حال که جسمانی است مادی نیست، ماده و حرکت در آن نمی‌باشد.

- [این با آیات قرآن منافات ندارد؟]

استاد: خوب، این حالا بستگی دارد، این جور مسائل خیلی دقیق است. در مسائلی که اینقدر دقیق است، اینها می‌گویند که فهم عوام‌الناس هرگز نمی‌تواند ملاک قرار بگیرد. حالا فرض کنید که شما گوینده این کلمات بودید و می‌خواستید این را بگوئید، به هر زبانی که شما بگوئید آن بقال سر کوچه می‌تواند این مطلب را بفهمد؟ او به حد فهم خودش می‌فهمد. ولی یک شخص که عارف به معارف باشد، آن وقت می‌تواند بفهمد

که منظور گوینده این است، نه آن. بنابراین اختلاف در این جورجاها لابد منه است، اساساً نمی‌تواند نباشد.

-: آنها می‌گویند منافات ندارد؟

استاد: نه، نه این که منافات ندارد، بلکه می‌گویند همین را می‌گویند، البته یک کسی باید به این زبان آشنا باشد، یعنی به خود مطلب آشنا باشد تا بفهمد که او دارد چه می‌گوید. تا خود مطلب را کسی آشنا نباشد، نمی‌تواند بفهمد که این همان را دارد می‌گوید. بعلاوه، آن یک چیزی است که برای عموم گفته شده، هر کسی باید در حد خودش یک چیزی از آن بفهمد و از همان استفاده کند.

واجب‌الوجود عقل محض است

در اول فصل به این مطالب پرداختیم که: آنه تام بل فوق‌التمام که این یک مطلب بود، و آنه خیر که این مطلب دیگری بود، و مفید کل شیء بعده، که دنبال همان خیریت بود و خیریت بود اما در جهت دیگری، و آنه حق. اینها را بحث کردیم و گذشت. بنابراین اکنون بحث در این است که آنه عقل محض. و بعد از این است که و یعقل کل شیء.

عقل محض یعنی چه؟

مقصود از کلمه عقل محض چیست؟ در اینجا یک توضیحی باید بدهیم، و آن توضیح این است که در اصطلاح این فلاسفه، اگر می‌گویند واجب‌الوجود عقل محض است و یا می‌گویند صادر اول عقل است و صادر دوم هم عقل، مقصودشان از عقل در اینجا، موجود مجرد از ماده آگاه به ذات است، که قدر متیقن آن آگاه به ذات است. پس مقصود از عقل در اینجا موجود مجرد از ماده و آگاه، که قدر مسلم آن آگاه به ذات است. وقتی می‌گوئیم مجرد، یعنی بدون تعلق به ماده.

منشأ پیدایش این اصطلاح

چرا چنین اصطلاحی پیدا شده است؟ در علوم، اصطلاحات همیشه از یک معانی ابتدائی عرفی گرفته می‌شود. قدمای فلاسفه معتقدند که فقط قوه عاقله انسان، قوه‌ای است مجرد از ماده مسلماً مناط تعقل و آگاهی انسان نسبت به خود و اشیاء دیگر است. از این جهت هر موجود دیگری که این خواص را داشته باشد، آن را عقل می‌نامند. چون لفظ دیگری غیر از عقل ندارند که برای او بکار برند. و حال آنکه قوه عاقله انسان قوه‌ای است از قوای نفس، و نفس موجودی است که تعلق به ماده دارد، و لهذا عقل [به عنوان یک موجود مجرد] را با نفس دو چیز می‌شمارند. و عقل انسان، مادامی که عقل انسان است، یعنی مادامی که با بدن است و با بدن زندگی می‌کند، همان نفس است، و آن عقل مجرد به آن معنا نیست. ولی خوب، از جهت آن مشابهت این کلمه را بکار می‌برند. کما اینکه مقصود از عقل، فکر نیست. فکر، اندیشه کردن است، نوعی عمل است. عملی است که در میان اندیشه‌ها و تصورات و تصدیقات پیدا می‌شود.

پس اگر در مورد مجردات یا در مورد ذات واجب تعالی ما اصطلاح عقل یا عقل محض را بکار می‌بریم نباید منشأ اشتباه شود، کما اینکه این اشتباهات در تعبیرات امروزیها خیلی زیاد است، مخصوصاً در ترجمه‌ها. در ترجمه‌ها اگر کلمه‌ای را یک ذره این طرف و آن طرف کنیم، و با اندک تفاوتی کلمه‌ای را به جای کلمه دیگر بگذاریم، یک وقت می‌بینیم که منشأ یک اشتباه عظیم و فاحشی می‌شود. مثل یک زاویه کوچکی است که میان دو خط پیدا می‌شود، که این دو را از انطباق یا موازات خارج می‌کند و بعد شما می‌بینید که چقدر بین آنها فاصله می‌افتد. عقل به معنی فکر نیست. مثلاً اگر گفتند واجب‌الوجود عقل محض است، غلط است که ما این جور تعبیر کنیم که بگوئیم فکر محض است. چون فکر به معنی نوعی عمل است. یک سلسله تصورات و تصدیقات در ذهن ما هست که وقتی انسان این تصورات و تصدیقات را ترکیب و تجزیه کند، نوعی عمل میان اینها صورت می‌دهد که به آن عمل فکر می‌گویند. و این عمل میان آن سلسله از تصورات است که علم حصولی می‌باشند. در غیر علم حصولی فکر معنی ندارد. و در مورد واجب‌الوجود یا صادر اول غلط است که ما آنها را از سنخ فکر بدانیم. ولی مثلاً ممکن است در یک ترجمه غلط همین فکر را به جای عقل محض بگذارند، و این اشتباه برای

همیشه تثبیت شود.

ذات واجب‌الوجود خودآگاه است

در اینجا ابتدا دو مسأله مطرح می‌شود، که راجع به یکی از آنها شیخ مخصوصاً خیلی بسط کلام می‌دهد و از جاهائی است که با عبارات مختلف آن را بیان می‌کند و یک عبارت را زیاد توضیح می‌دهد. یکی این که ما چه دلیلی داریم بر این که ذات واجب‌الوجود، ذات خودآگاه است. غیر آگاهی مسأله دیگری است. اینکه انه یعقل کل شیء، مسأله دیگری است. به چه دلیل ذات واجب‌الوجود خودآگاه است؟ چه برهانی بر این مطلب هست؟ دوم اینکه آیا اگر ذاتی خودآگاه باشد، خودآگاهی مستلزم نوعی کثرت است؟ زیرا معنی خود آگاهی این است که خود، آگاه به خود است، یعنی خود هم عالم است و هم معلوم، خود عالم به ذات خود است و خود معلوم ذات خود است. آیا اینجا کثرتی لازم است؟ آیا ذات واجب‌الوجود از آن جهت که عالم است غیر ذات واجب‌الوجود است از آن جهت که معلوم است؟ او به حیثیتی عالم است و به حیثیتی معلوم؟ یا نه، در آنجا عالم و معلوم و علم هر سه یکی است، یعنی اتحاد علم و عالم و معلوم، یا به تعبیر دیگر اتحاد عقل و عاقل و معقول. می‌گویند این دومی است.

دلیل بر اینکه واجب‌الوجود آگاه به ذات خود است

اما به چه دلیل واجب‌الوجود عاقل ذات خود است؟ بیانی که اینجا عرض می‌کنم، شیخ بیان نکرده، و شاید این تعبیر اصلاً از متأخرین از شیخ باشد، ولی مطلب همان است که خود شیخ گفته است، از نظر مطلب یکی است.

حکماً قاعده‌ای را با برهان تحصیل کرده‌اند که "کل مجرد عاقل، و کل عاقل مجرد". یعنی لازمه تجرد عقل و تعقل و آگاهی است و لازمه آگاهی تجرد است. محال است که یک موجود مادی باشد و از آن حیث که مادی است بتواند خود به خود آگاه باشد، تا چه برسد که به غیر آگاه باشد. کل مجرد عاقل، یعنی محال است که یک موجودی مجرد از ماده باشد و عاقل ذات خود نباشد. و کل عاقل مجرد یعنی محال است که موجودی عاقل باشد و ذات خود را درک کند و مجرد نباشد.

شیخ در اینجا اشاره به گذشته می‌کند که خیال می‌کنم این مطلب را در

طبیعیات در مبحث نفس گفته است. چون در الهیات این مطلب نبوده. و چون در جای دیگری این مطلب را گفته، در اینجا به اختصار می‌گذارند. من حالا این مبنا را عرض می‌کنم:

مناط علم حضور است و مناط جهل غیبت

آگاهی یعنی چه؟ حکما می‌گویند اگر آگاهی و علم به یک چیز را خوب تحلیل بکنید، مناط آن حضور است، و مناط جهل غیبت است. می‌گویند اگر چیزی نزد چیزی حضور داشته باشد، حضور به معنای واقعی، و به هیچ وجه از او پنهان نباشد، این مساوی با آگاهی است. محال است که یک شیء پیش شیء دیگر حضور داشته باشد، و این شیء به آن شیء آگاه نباشد. و محال است که یک شیء از شیء دیگر غایب باشد، و این بتواند به آن غایب از آن جهت که غایب است آگاه باشد.

لازمه عالم جسمانی غیبت است

آنگاه چنین می‌گویند که هر چه مادی باشد، یعنی جسمانی باشد و در او قوه و حرکت، لازمه مادی بودن و طبیعی بودن و جسمانی بودن و قوه و حرکت داشتن، غیبت است. چرا؟ برای این که عالم جسمانی یعنی عالم ابعاد، در عالم ابعاد هیچ چیزی پیش هیچ چیزی حضور ندارد. حتی اگر ما دو جسم را به یکدیگر هم متصل کنیم، باز حضور واقعی پیش یکدیگر ندارند. یعنی وجود این جسم در مرتبه‌ای از وجود است، و آن جسم در مرتبه دیگر، این در جایی قرار گرفته و آن در جای دیگر. یعنی اگر دو جسم به همدیگر وصل باشند باز هم به معنای حضور نیست. یک شیء هم که خودش طول دارد، عرض دارد، و عمق دارد، هر جزء آن از جزء دیگر پنهان است. شما به انسان نگاه نکنید که مثلا تمام اجزاء آن شیء با تمام ابعادش برای ما حاضر است. این به علت یک صورت خاص ادراکی است که در ذهن ما هست، و آن مناط حضور است و در آن بعد نیست. والا خود این شیء فی حد ذاته، اگر چه شیء واحدی باشد، بعضی از آن از بعضی دیگر آن غایب است. این بعض از آن بعض غایب، و بعض سوم از هر دو غایب و پنهان است. خود آن بعض هم باز ابعضی دارد که هر بعض آن از بعض دیگر پنهان است. معنای این که بعضی از بعض دیگر پنهان است این است که هیچ بعضی برای بعض دیگر وجود ندارد. و اگر تا غیرمتناهی

اهم

آن را تقسیم کنیم، [باز هم بعض آن از بعض دیگر پنهان است، و آخرش هم به جایی نمی‌رسیم که یک بعض خودش برای خودش وجود داشته باشد. و حضور معنایش این است که چیزی برای چیزی وجود داشته باشد. موجودی که در آن بعد و حرکت است، حتی خودش هم برای خودش حضور ندارد. یعنی آن قدر وجود و عدم در این موجودات مادی با یکدیگر آمیخته است که هر جزئش را که در نظر بگیریم عدم جزء دیگر است، و باز آن جزء که خودش ابعاض و اجزاء دارد هر جزئش عدم جزء دیگر است. یعنی آن قدر عدم در این وجودهای مادی تخلخل پیدا کرده که این شیء در عین این که وجود دارد، وجود برای خود ندارد، یعنی خود برای خود حضور ندارد. این است که می‌گویند عالم ماده و عالم طبیعت عالم غیبت است، چون عالم ابعاد است، عالم عدم حضور است. یعنی یک موجود مادی از آن جهت که موجود مادی است خودش برای خودش حضور ندارد، تا چه برسد که اشیاء دیگر برای او حضور داشته باشند. این است که طبیعی بودن و مادی بودن مساوی با عدم آگاهی است، و مساوی با عدم حضور است.

ولی موجود هر مقدار که تکامل پیدا می‌کند، و از جنبه مادی به سوی جنبه غیر مادی که همان جنبه وجود جمعی است تکامل پیدا می‌کند، به صورت وجودی که در آنجا بعد و حرکت نباشد، به آگاهی می‌رسد.

اشیاء در طبیعت هم هرچه که در مسیر تکامل قرار بگیرند و هر چه افق طبیعی آنها به سوی افق ماوراءالطبیعه نزدیک شود، و این وجود مخلوط با عدم هرچه بیشتر عدم را طرد کند، و وجود جنبه جمعی به خودش بگیرد، جنبه حضور به خودش می‌گیرد، خودش برای خودش می‌شود. و هرچه خودش برای خودش بشود. خودش برای خودش حضور پیدا می‌کند. و هر چه که خودش برای خودش حضور پیدا کند، به خود آگاه می‌شود.

سؤال: آن وحدت ترکیبی که وجود دارد چه می‌شود؟

استاد: در آن وحدت، مناط وحدت صورت است، و صورت هم حال در ماده است و صورت هم به تبع ماده بعد دارد. اگر آن صورت خودش صورتی مجرد باشد، مثل نفس، خودآگاه است، والا مادامی که آن صورتی که مناط وحدت است به مرحله نفس

نرسیده باشد، این جور نیست. اصلاً صورت معدنی این جور نیست که خودآگاه باشد، بله، صورت نباتی احتمالاً ممکن است تا اندازه خیلی ضعیف و خفیف آگاه باشد، از آن بیشتر صورت حیوانی، و از آن بیشتر صورت انسانی.

پس این حکما مسأله علم و آگاهی را از نظر فلسفی این جور تحلیل می‌کنند که علم و آگاهی ریشه‌اش حضور است، و جهل و ناآگاهی ریشه‌اش غیبت است. آن وقت این بحث روی اشیاء و اجزاء نمی‌آید، روی کل می‌آید. به این معنا که اصلاً کل نشأه طبیعت، نشأه ناآگاهی است. یعنی اجسام که دارای ابعاد هستند و سه بعد معروف را دارند، و دارای حرکت هستند، یعنی بعد دیگری و امتداد دیگری به تبع حرکت قطعیه پیدا می‌کنند، به معنی جدائی هستند، جدائی به همین معنا.

اگر می‌گویند عالم طبیعت، عالم نور نیست و عالم ظلمت است، مقصودشان از ظلمت همین عدم آگاهی است. و مقصودشان از نور، آگاهی است. اگر می‌گویند ظلمت است، یعنی طبیعت از آن جهت که طبیعت است مساوی با بی‌خبری است، مساوی با تاریکی است. و اگر کسی بگوید چطور وجود مساوی با تاریکی شده، مساوی با بی‌خبری شده، می‌گویند این وجود آمیخته با عدم است، وجود محض نیست، ضعیف‌ترین مرحله عالم هستی است. همین عالم طبیعت با همه عظمتی که دارد، نسبت به عوالم دیگر، ضعیف‌ترین عالم هستی است، در صف‌النعال عوالم هستی قرار گرفته است. یعنی آنجا است که نور وجود که از افق اعلیٰ نزول پیدا کرده، به آخرین حد خود رسیده است، در آنجا نور هستی آنچنان ضعیف است که آمیخته با عدم شده است. یعنی وجود آن قدر ضعیف است که آمیخته با عدم است. از این جهت است که به آن عالم ظلمت یا عالم وحشت یا عالم جهل یا عالم بی‌خبری و ناآگاهی می‌گوئیم. البته باز از همین جا قوس صعودی و سیر صعودی شروع می‌شود، قوس صعودی در خود طبیعت شروع می‌شود. حیات که در طبیعت پیدا می‌شود، این خودش قوس صعودی است که طبیعت پیدا کرده است، و هر چه که به طرف جلو می‌آید و به طرف بالا می‌آید، تا آن مقداری که ما می‌شناسیم به مرحله انسان می‌رسد. یعنی دو مرتبه به سوی نور و به سوی طرد عدم بیشتر و طرد غیبت پیش می‌رود، و به صورت جمعیت درمی‌آید.

پس اگر این جهت نبود، باید تمام موجودات عالم خود آگاه باشند. برای این که وقتی موجودی خودش برای خودش حاضر باشد، باید خودش از خودش آگاه

باشد، و اگر چیز دیگری برای او حاضر باشد، باید به او آگاه باشد. این است که اینها معتقدند که منشأ جهل و ناآگاهی ماده و علائق ماده است. وقتی ما ثابت کردیم که ذات واجب‌الوجود بری از ماده و علائق ماده است، یعنی مجرد است، لازمه تجرد این است که او عقل محض باشد، یعنی خودآگاه باشد. گفتیم که اینها این قاعده را به این صورت ذکر می‌کنند، که به صورت دو قاعده معکوس یکدیگر است. یکی اینکه: "کل عاقل مجرد." و دیگر اینکه: "کل مجرد عاقل." در آنجا که اول موجودی را پیدا کرده‌اند عاقل به ذات خودش است، به این مطلب رسیده‌اند که "کل عاقل مجرد" از عاقل بودن ذات خودش مجرد بودنش را کشف می‌کنند، که این قاعده در مورد نفس انسان می‌آید. آنچه که اول در نفس انسان درک می‌شود این است که عاقل ذات خودش است. چون عاقل ذات خودش است، پس مجرد است.

حضور ذاتنا لذاتنا لدی ادراک ذاتنا پیری التجردا (۱)

و اگر در یک موجودی اول تجردش را اثبات کردیم، از تجردش عاقل بودنش را اثبات می‌کنیم. مثل در مورد ذات واجب‌الوجود، که اول ذاتش اثبات می‌شود، بعد تجردش اثبات می‌شود، از اثبات تجرد ذات، اثبات می‌شود که ذات عاقل خودش است. پس این مطلبی را که در اینجا مختصر گفتند و من یک مقدار بیشتر توضیح دادم، این بود که واجب‌الوجود از آن جهت عقل محض است که مادی نیست، مجرد است از ماده و علائق ماده، و از آن مبرا است.

در ذات واجب‌الوجود، عاقل و معقول یکی است

مسئله دوم که شیخ راجع به آن خیلی بحث کرده و با عبارات مختلف مطلب را بیان کرده است، این است که آیا واجب‌الوجود، که عقل محض است و عاقل محض است، در او عاقل و معقول یکی است؟ یا این که عاقل غیر از معقول است؟ ببینید، من اکنون مطلب را با عبارت شیخ نمی‌گویم، با عبارت دیگری می‌گویم که یک خورده روشن بشود. البته سخن شیخ هم همین است.

پاورقی:

۱- [شرح منظومه، طبیعیات، الفریده السادسة، غرر فی ذکر الادله علی تجرد النفس الناطقة].

صرف اضافه اقتضای مغایرت ندارد

به دلیل سبق ذهنهائی، هر جا که یک سلسله اضافات پیدا می‌شود، آدم خیال می‌کند دو طرف اضافه باید متغایر باشد. چون در بسیاری از موارد می‌بیند که اینها متغایرنند. مثلاً از یک جا صیغه اسم فاعل و در مقابل آن اسم مفعول بسازیم و بگوئیم ضارب و مضروب، می‌گوئیم که این ضاربیت مستلزم مضروبیت است. یعنی اضافه ضاربیت مستلزم اضافه دیگری به نام مضروبیت است. و قهراً باید آن چیزی که این اضافه به آن تعلق گرفته غیر از آن چیزی باشد که اضافه دیگر به آن تعلق گرفته است. یعنی ضارب باید غیر از مضروب باشد، باید ضارب یک چیز باشد و مضروب چیز دیگر. حالا نمی‌گوئیم که ضارب و مضروب باید دو کس باشند، لاقلاً باید دو حیثیت باشند. مثلاً اگر چیزی مثل انسان، خود ضارب خود است، از یک حیث ضارب است و از حیث دیگر مضروب است. از آن حیث که دارای دست است و یک نیروئی در دست او است و دارای یک اراده است که می‌تواند اراده بکند و دست خودش را حرکت بدهد و با فشار پائین بیاورد، از این حیث ضارب است. و از حیث دیگر که بدنی دارد و دارای پا یا شکم یا سینه است مضروب است. آدم خودش را می‌زند، ولی در اینجا ضارب و مضروب دو تا است. یعنی یک شیء از همان حیث که ضارب است مضروب نیست.

درباب محرک و متحرک این مطلب را فلاسفه با برهان اثبات می‌کنند که اگر یک شیء حرکت کرد و متحرک شد، نمی‌تواند متحرک لداته باشد. یعنی همان ذاتی که حرکت را قبول می‌کند نمی‌تواند محرک باشد. البته باز اینجا هم این حرف را نمی‌گویند که محرک باید وجود جداگانه‌ای از متحرک داشته باشد. نه، ممکن است که محرک و متحرک در وجود با همدیگر متحد باشند، ولی در عین حال که متحد هستند دو حیثیت باید داشته باشند مثلاً ممکن است که یک شیء دارای قوه‌ای باشد که به اعتبار آن قوه محرک باشد، و به اعتبار اندام خودش متحرک باشد. این مانعی ندارد. مثلاً یک سنگی که از بالا در حال افتادن است، به عقیده این فلاسفه، هم محرک است و هم متحرک. طبیعتی که در این سنگ هست، قوه‌ای که در این سنگ هست، صورت جسمیه سنگ را به حرکت درمی‌آورد. یعنی اینجا نیز دو چیز است.

در این جور موارد انسان فکر می‌کند که همیشه دو طرف اضافه متغایر است. و بسا هست که بعداً انسان فکر می‌کند که هر جا دو اضافه مختلف بخواهد باشد، باید

که آن دو طرف اضافه متغایر باشند. از جمله مثلا در عالم و معلوم. فکر می‌کند که باید یک ذات عالم باشد و ذات دیگری معلوم. یا یک شیء از یک حیث و به وسیله یک قوه عالم باشد، و خودش از حیث دیگر معلوم باشد.

ولی مطلب این جور نیست. صرف اضافه اقتضای مغایرت ندارد. هر جا مغایرت است به دلیل دیگری مغایرت است. ما این مطلب را قبل از این که در مورد ذات واجب‌الوجود بحث کنیم، در مورد انسان بحث می‌کنیم. ببینیم در انسان علم و عالم و معلوم یکی است یا نیست. مقصود در علم انسان به ذات خودش است، در آگاهی انسان به ذات خود. اگر در این مورد خوب توجه کنید مطلب خیلی زود روشن می‌شود. ما باید یک خورده بیشتر روی آن بحث کنیم.

وحدت علم و عالم و معلوم در انسان

آیا انسان که موجودی خود آگاه است، چگونه است؟ این را اغلب تحلیل نمی‌کنند. همان من آگاه در ما به چه صورت است؟ مطلب را درست دقت کنید: شکی نیست که من، یک من آگاهم. یک من خودآگاهم، یعنی به خودم آگاه هستم. شما هم یک من خودآگاه هستید. این من خودآگاه چگونه است؟ آیا ذات من یک چیز است و آگاهی این ذات یک چیز دیگر است؟ یک صفتی برای این ذات است؟ غیر از خود ذات است؟ یعنی من یکی است و آگاهی چیز دیگری است که به این من تعلق گرفته؟

فرض کنیم که یک آگاهی وجود دارد که این آگاهی به این وجود تعلق دارد. مثل این که یک نورافکنی در اینجا افتاده، چون این نورافکن روی این خود افتاده، من به این خود آگاهم. اکثر همین جور فکر می‌کنند، چون آگاهی ما راجع به اشیاء از این قبیل است، یعنی شبیه این مطلب است. ما به اشیاء که آگاه هستیم، وجود آن اشیاء یک چیز است، و

آگاهی ما به آن اشیاء چیز دیگری است. این آگاهی ما مانند این است که گوئی از درون ما یک نورافکنی است که روی اشیاء افتاده ولی اگر الان مثلا من آگاهم که یک اتومبیل در حال عبور از اینجا است، اتومبیل خودش یک وجود فی‌نفسه دارد، ولی از ذهن من یک نورافکنی روی آن افتاده که من به موجب آن نورافکن دارم می‌بینم. اگر این نورافکن و این پرتو ذهنی در ذهن من نبود، آن اتومبیل هم مثل هزاران اشیاء دیگر می‌شد. آن هم می‌آمد و از اینجا می‌رفت بدون آن که من بدان آگاه

باشم. هزاران شیء دیگر در عالم وجود دارند که می آیند و می روند و من از آنها بی خبرم، چون در ذهن من پرتوی روی آنها نمی افتد. ولی اشیاء خاصی که به دلیل خاصی پرتوی از ذهن من روی آنها می افتد، من به آنها آگاهم. در اینجا می گوئیم علم غیر از معلوم است. علم یک پرتو ذهنی است قائم به ذهن من، و معلوم یک وجود عینی است در خارج.

////////////////////////////////////

////////////////////////////////////
مثال را از این حکم مستثنی می‌کنند، " « و ان دار الاخره لهی الحیوان " (۱). آنها می‌گویند که آنجا حی محض است، یعنی ملمات و موت و ناآگاهی و بی‌خبری و بی‌حسی و لختی و این حرفها در آنجا نمی‌تواند وجود داشته باشد. همه این لختی‌ها و بی‌حسی‌ها و بی‌خبری‌ها و دوربودنها، جهلها و ظلمتها از مختصات طبیعت است. و در طبیعت هم آن موجودی به مرحله آگاهی می‌رسد که باز این مراحل را در این طول طی کرده، یعنی خودش رابه افق غیرمادی بودن نزدیک کرده است. هر قدر که موجود در اثر همان ترکیبات کامل شود، از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر می‌رود، تا می‌رسد به جایی که ذی حیات می‌شود. حیات هم خودش مراتبی دارد، هر چه که قوس صعود بالاتر می‌آید، به مرتبه بالاتری می‌رسد تا به مرتبه شعور و آگاهی می‌رسد.

در طبیعت نیز، هر چه که مرتبه طبیعت پائین‌تر و پست‌تر است، مثل طبیعت بی‌جان، از آگاهی دورتر است. و هر چه که مرتبه‌اش بالاتر می‌آید و تکامل پیدا می‌کند، به آگاهی نزدیکتر می‌شود. البته یک مطلب دیگر هم هست که این حکما برای طبیعت هم یک درجه بسیار بسیار ضعیفی از آگاهی، در نهایت امر قائل هستند، اما آن درجه‌ای است که اصلاً غیر قابل تصور است. همانجور که وجود طبیعت آن چنان با عدم آمیخته است که جدائی ناپذیر است، و نمی‌شود مرزی برای آن قائل شد و مشخص کرد که اینجا وجود است و آنجا عدم، و چون آگاهی هم از وجود برمی‌خیزد و ناآگاهی از عدم، به همین ترتیب هم این آگاهی، آن چنان آگاهی است که به هیچ وجه نمی‌شود بین آن و ناآگاهی مرز قائل شد. این است که این آگاهی برای انسان قابل تصور نیست. با برهان فلسفی می‌شود اثبات کرد که در تمام ذرات هستی آگاهی هست. اما این آگاهیها آن چنان آمیخته با ناآگاهیها است، و آن چنان انوار ضعیفی هستند که برای انسان قابل تصور نیست. فقط با برهان فلسفی از وجودش خبر می‌دهد. که چنین چیزی هست.

پاورقی:

۱ - سوره عنکبوت / ۶۴

سؤال: ملاک و مناط غیبت در جسم، همان صورت جسمیه است؟
استاد: بله.

-: این وقتی که ماده هم نداشته باشد و مثلاً جسم مثالی هم باشد که در آنجا بعد نیست، باز هم صورت جسمیه هست.

استاد: سؤالتان، سؤال خوبی است. این سؤال برای مثل ملاصدرا هم مطرح است. آن بیانی که عرض کردم جواب این سؤال هم هست. هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، حتی مرتبه طبیعت، گفتیم از نوعی آگاهی که برای ما قابل تصور نیست برخوردار است، و هر چه تکامل پیدا می‌کند از درجه بیشتری از آگاهی برخوردار می‌شود. بنابراین اگر ما جسمی داشته باشیم که این جسم، جسم باشد ولی پایش در ماده فرو نرفته باشد، به همان نسبت که از ماده فارغ است، می‌تواند از درجه‌ای از آگاهی برخوردار باشد. ولی باز به همان نسبت که از جسمیت خارج نیست، در نوعی ناآگاهی است. یعنی یک موجود مثالی هم هرگز به آن درجه از شدت آگاهی نیست که یک موجود مجرد محض است. آن وقت در دیگر مراتب وجود، هر چه وجود کاملتر می‌شود، پله‌های آگاهی بالا می‌رود و از ناآگاهی کاسته می‌شود. مثلاً فرض کنید که یک موجودی دو بعد داشته باشد - البته حکما چنین چیزی را نمی‌پذیرند - به همان نسبت که از ابعادش کاسته شده، این می‌تواند یک درجه خاصی از آگاهی داشته باشد. و اگر یک موجود یک بعدی داشته باشیم، باز به همان نسبت که از ابعادش کاسته شده، از آگاهی بیشتری برخوردار است. آن وقت وجودی که هیچ بعد نداشته باشد، یعنی وجودش جمع‌تر و آزادتر باشد، قهراً از آگاهی بیشتری برخوردار است.

سؤال: این طبیعت چون دارای ماده است دارای حرکت است. و این بعد حرکت هم در واقع [باعث ناآگاهی می‌شود؟]

استاد: بعد حرکت، از طبیعت جدا نیست. یعنی حرکت آن وقت به انتها می‌رسد که

طبیعت به غیر طبیعت متحول شده باشد. و طبیعت، چون علاوه بر این ابعاد جسمانی، این بعد حرکت را هم دارد، بیشتر متوغل در غیبت و جهل و عدم است. این را در " اصول فلسفه " هم تا حد زیادی بحث کرده‌ایم.

ادامه بحث در علم باری تعالی

در اول فصل که فهرست دادند، یکی از مسائلی را که [عنوان کردند] این بود که: آن‌الواجب عقل محض و یعقل کل شیء. این همان مسأله معروف علم باری است که در دو قسمت بحث می‌شود: یکی در علم باری به ذات خود، و دیگری علم باری به اشیاء دیگر. که قهراً علم باری به ذات خود مقدم است از علم باری به اشیاء دیگر. بلکه در هر موجود عاقلی، علم آن موجود به ذات خودش مقدم است بر علم آن موجود به اشیاء دیگر. یعنی علم آن موجود به اشیاء دیگر متفرع بر علم آن موجود به ذات خود است. لاقلاً فرض این امر ممکن است که یک موجود عالم به ذات خود باشد، ولی عالم به اشیاء دیگر نباشد. ولی این امکان پذیر نیست که یک موجود عالم به غیر خود باشد، ولی عالم به ذات خود نباشد. پس در اینجا دو بحث است: یکی در علم باری به ذات خود، و دیگری در علم باری به اشیاء دیگر.

علم واجب تعالی به ذات خود

اول مسأله علم باری به ذات خود را طرح می‌کنند، و در جمله " و انه عقل محض " آن را بیان می‌کنند. علم به ذات خود، همان اصطلاح خودآگاهی

است که امروزه با این تعبیر گفته می‌شود، اگر چه این تعبیر یک مفهوم خاص اجتماعی هم دارد. ولی از جنبه فلسفی، خود آگاهی، همان علم به ذات است. آیا واجب‌الوجود به ذات خود آگاه است؟ آیا عالم به ذات خود است؟

شیخ در این جا یک قسمت‌های خاصی را بحث کرده است، و بعضی از مسائل دیگر را بحث نکرده است، که به آنچه در گذشته بحث کرده است ارجاع می‌دهد، ظاهراً آن مطالب را در طبیعیات و در مباحث نفس مطرح کرده است. من خود مراجعه نکردم که بینم در کجا است، ولی ظاهراً در مباحث نفس گفته است. پس با بیان "قد عرفت"، شیخ اشاره می‌کند که در گذشته گفته شده که علت عدم معقولیت چیزی برای چیزی چیست. حالا من بعضی از قسمت‌هایی را که در این جا لازم است، توضیح می‌دهم.

خودآگاهی یعنی چه؟

یکی از مسائل این است که معنی آگاهی ذات به ذات چیست؟ آگاه بودن ذات به خود به چه معنا است؟ این باید تحلیل شود که چگونه قابل تصویر است؟ در علم ذات به غیر خود مانعی ندارد که شیء به سبب یک تصویر، عالم به غیر شود. مثلاً فرض کنید که من به این دیوار عالم هستم و به آن علم دارم، به هر معنائی که علم داشته باشم. یک تصویری از این شیء در ذهن من، در ناحیه‌ای از نواحی وجود من، وجود دارد که این تصویر به نحوی با آن دیوار که در خارج است مطابقت دارد، و مناط علم من به آن شیء خارجی این تصویری است که من از آن شیء در نزد خود دارم. و اگر در واقع این را خوب بشکافیم، می‌بینیم که تصویر آن شیء در نزد من حضور دارد، و خود آن شیء در نزد من حاضر نیست. وجود عینی آن شیء از من پنهان است، الان هم پنهان است، ولی تصویری از آن، که این تصویر به نحوی با آن شیء خارجی مطابقت دارد، در نزد من حاضر است. و چون این تصویر به نحوی با آن شیء خارجی انطباق دارد، حضور این تصویر، حضور آن است. این در مقام تشبیه، مثل این است که انسان چیزی را در آینه ببیند، با آن حسابی که قدما درباره آینه می‌کردند که تصویر در آینه غیر از آن صورت خارجی است و خیال می‌کردند که نحوی انطباق بین تصویر و شیء خارج وجود دارد. وگرنه با توجه به برداشت امروز از آینه، تصویر در آینه همان تصویر خارجی است که از مجرای آینه مشاهده می‌شود. به هر حال، من که دارم دیوار را می‌بینم، خود دیوار پیش من حضور ندارد

و از من پنهان است، از من غایب است. و هیچ وقت هم امکان ندارد که این دیوار پیش من حاضر باشد. وقتی دیوار در برابر من قرار گیرد، در اثر فعل و انفعالی ارتباطی با من پیدا می‌کند و صورتی از آن در ذهن من نقش می‌بندد، که این صورت به نحوی با آن شیء انطباق دارد. و آن صورت پیش من حاضر است. پس علم من به آن شیء به این معنا است که صورتی از او که مطابق با او است، نزد من حاضر است.

در علم یک موجود آگاه به اشیاء دیگر این حرف می‌تواند معنی داشته باشد که مناط علم به آن اشیاء، یک تصویر باشد. اما آیا در باب علم خودم به خودم امکان دارد که به سبب تصویر باشد؟ که قطع نظر از آن تصویر من از خود بی‌خبر و ناآگاه باشم؟ مثلاً چنین فرض کنیم که یک تصویری از "من" در خود من یا در یک جایی بیفتد، و بعد مناط آگاهی من به "من" آن تصویر باشد، که قطع نظر از آن تصویر من یک موجود ناآگاه و بی‌خبر از "من" باشم. که در این صورت خود "من" دیگر در خود من نیستم، همانطور که مثلاً دیوار در من نیست، و خود "من" از من پنهان است. بلکه یک تصویری از "من" نزد من حاضر است. و همانطور که دیوار از من مخفی است، وجود عینی "من" هم از من مخفی است. ولی یک وجود ذهنی از "من" پیش من است، و یک تصویر از "من" در یک جا پیدا شده که آن تصویر مناط آگاهی من به "من" شده است.

حال، این تصویر که مناط آگاهی من به "من" است کجا است؟ این تصویر نمی‌تواند هر جا باشد و مناط آگاهی من شود. آیا می‌شود در ذهن شما باشد؟ چنین نیست. این تصویر ناچار باید در پیش من باشد. فرض این است که همان من که تصویر پیش او است، خودش از خودش مخفی است. یعنی تصویری از "من" پیش من باشد در حالی که خود من جدا باشم از این تصویر. در این صورت فقط یک رابطه انطباقی میان من و این تصویر هست. اگر قطع نظر از این تصویر، این من به خود آگاه نباشد، این تصویر چه در

مغز من باشد، چه در روی اعصاب من، و چه روی این دیوار [فرقی نمی‌کند]. پس این در وقتی است که خیال کنیم آگاهی انسان از خود هم به نحو صورت ذهنی است، به نحو وجود ذهنی است، به نحو علم حصولی است. یعنی معلوم یک چیز باشد و علم یک چیز دیگر، و قهراً عالم هم یک چیز دیگر. زیرا در آن مثالهایی که ذکر کردیم، که مربوط به علم حصولی بود، معلوم چیزی است، و علم چیزی است، و عالم یک چیز دیگر. در وقتی که من از دیوار آگاه

می‌شوم چنین است که قبلا یک من خودآگاه وجود دارد، دیوار هم از خودش یک وجود عینی دارد، از این دیوار که وجود عینی است، نقشی در جایی از وجود من نقش می‌بندد، که این نقش به نوعی انطباق و تطابق دارد با آن دیوار خارجی. ولی این نقش که نامش علم و صورت است، این نزد من است، برای من حضور دارد، آن از من جدا نیست، از من پنهان نیست و برای من است. بین من و آن صورت هیچ گونه جدائی و غیبتی نیست. یک "من" است، یک تصویر است و یک صاحب تصویر. یا یک عالم است و یک علم است و یک معلوم. علم حصولی در واقع چنین است.

خودآگاهی به نحو علم حضوری است

حرف این است که آیا در آنجا که یک موجود خودآگاه است، خودآگاهی به نحو علم حصولی امکان‌پذیر است؟ یا خودآگاهی به نحو علم حضوری است. اگر خودآگاهی به نحو علم حضوری باشد، عالم و علم و معلوم یک چیز است و با هم متحدند. در غیرآگاهی هم علم حصولی ممکن است و هم علم حضوری. ولی علم حضوری برای هر موجودی ممکن نیست. آن موجودی که علت است می‌تواند نسبت به معلولش علم حضوری داشته باشد، کما اینکه نفس هم نسبت به معلولات خودش علم حضوری دارد. پس در علم حضوری هم ممکن است که احیانا معلوم به نحوی غیر از عالم باشد، ولی نه آن جور که معلوم از عالم جدا باشد و پنهان باشد. به آن شکل نمی‌شود، که بعدا آنها را عرض می‌کنم.

اما علم یک شیء به ذات خود، به نحو علم حصولی میسر نیست. آنجا که فکر می‌کنم و می‌اندیشم که من هستم، متفاوت است با آنجائی که می‌اندیشم که این دیوار هست. یعنی نوع ادراک من از خودم با نوع ادراک من از دیوار متفاوت است. پس بحث ما روی این جهت است که این علم به نحو علم حصولی امکان‌پذیر نیست. اگر بنا بود که همه علمهای عالم علم حصولی باشند، یعنی به تبع یک نقش و صورت و تصویری، موجود خودآگاهی در عالم وجود نداشت. و اگر موجودی به خودآگاه نباشد، به غیر نمی‌تواند آگاه باشد. زیرا همیشه علم موجود به غیر فرع بر علم موجود به خود است، که این باشد تا اگر رسیدیم در قسمت بعد بحث کنیم. اگر علم منحصر به علم حصولی باشد، هیچ موجود خودآگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای اینکه - چنان که عرض کردم - در علم حصولی و در علم به غیر این مطلب قابل

فرض و تصور است که یک وجود عینی موجود باشد، و از آن وجود عینی یک تصویری نزد وجود عالم باشد، و این تصویر نزد ذات عالم حضور داشته باشد. که در این صورت معلومی در خارج داریم که همان وجود عینی شیء است، که این معلوم خودش نزد عالم حضور ندارد. و علمی داریم که عبارت است از صورتی که به نحوی با آن شیء خارجی تطابق دارد، و عالمی داریم که آن ذاتی است که آن صورت نزد او حاضر است. البته بعد خواهیم گفت که در واقع معلوم بالذات همین علم است، در حالی که ما معمولا به علم، معلوم نمی‌گوئیم. یعنی وقتی که ما علم داریم، علم به همین صورت داریم، ولی چون صورت مطابق با آن وجود خارجی است علم به آن هم هست. یعنی وجود خارجی معلوم بالعرض است، با اینکه به حسب عرف معلوم واقعی همان وجود عینی تلقی می‌شود. که این از بحث ما خارج است. پس در این مورد علم حصولی امکان پذیر است.

اکنون تحلیل می‌کنیم که آیا در مورد علم ذات به ذات هم علم حصولی امکان دارد؟ آیا جز علم حصولی، راه دیگری نیست؟ هر چه هست همین علم حصولی است؟ آیا چنین علم حصولی امکان دارد؟

اگر بخواهد علم حصولی باشد به این معنا می‌شود که: ذات عالم، من هستم چون منم که می‌خواهم آگاه باشم. و ذات معلوم هم من هستم. ولی خود من پیش من حاضر نیست و مثل یک دیوار پنهان است. پس چه حاضر است؟ تصویری از من. این تصویری از من پیش چه کسی حاضر است؟ پیش منی که از خودش پنهان است حاضر است؟ من که همان معلوم است، فرض بر این است که اصلا از حریم علم خارج است. در آن صورت ما می‌مانیم و فقط یک علم، علمی که غیر از عالم است، علمی که غیر از معلوم است. در آن صورت این تصویر فقط مثل یک تصویر مطلق است، تصویر مطلقی که درجائی وجود دارد، در یک جای خالی از ادراک و شعور. و آن وقت دیگر هیچ فرق نمی‌کند که این تصویر در وجود من، این من مخفی از خود و پنهان از خود، باشد یا در چیز دیگر. مثل تصویر یک دیوار می‌شود که در این جا افتاده باشد، یا در جای دیگر. و حال آنکه وجود مطلق این تصویر محال است که مناط خودآگاهی من باشد. والا اگر صرف وجود تصویر یک شیء در هر جا قرار گرفت مناط خودآگاهی باشد، پس تصویر دیوار در ذهن هم باید سبب خودآگاهی دیوار به خودش باشد، در حالی که هیچ وقت دیوار به خودش آگاه نیست، و یا

تصویر من در شما مناط آگاهی من به خودم نیست. در علم حصولی، تصویر آن وقت مناط آگاهی است که آن تصویر در یک من خودآگاه قرار گیرد.

سؤال: بیخشید، یعنی می‌شود گفت که در علم حصولی هم، بنابراین مقدمه، بین عالم و علم یک وحدت و اتحادی است؟

استاد: ما اینجا حالا اسمش را ارتباط و اتصال می‌گذاریم، البته اتصال هم در واقع نوعی اتحاد است. ولی حالا ما با وحدت کار نداریم. از اینجا اساساً می‌فهمیم که هر علم حصولی براساس علم حضوری است. اگر علم حضوری نباشد، علم حصولی هم نیست. یعنی تصویر به نحو علم حضوری پیش من حاضر است، و چون این تصویر به نحوی با شیء خارجی تطابق دارد می‌گوئیم که شیء خارجی به نحو علم حصولی پیش من حاضر است. یعنی علم همان حضور است، و حقیقت علم، علم حضوری است، [با این التفات] که در بعضی از مراتب علم حضوری آن چیزی که پیش عالم حاضر است و آن چیزی که معلوم عالم است، در عین اینکه خودش معلوم این عالم است، یک شیء دیگر هم [به تبع آن] معلوم این عالم است. زیرا این علم عین آن شیء خارجی است، یک نوع عینیت و تطابق با آن دارد. روانشناسها در تحلیل اینکه چگونه می‌شود که بچه اول بار به خود آگاه می‌شود، می‌گویند که تصویری از فلان شیء خارجی در او پیدا می‌شود، و بعد او کم کم به وجود خودش پی می‌برد. این حرف صحیحی نیست. [حل این مسأله] جز با این قابل تصویر نیست که آنچه من است و خود است، در یک موجود خود آگاه، عین آگاهی باشد و خودش از سنخ آگاهی باشد.

////////////////////////////////////

واقعیت خارجی است که تصویری از آن پیش من است. ولی چون خودم پیش خودم هستم از خودم آگاهم. خودم عین حضور در نزد خودم هستم، خودم برای خودم هستم، خودم پیش خودم هستم، یعنی خودم از خودم پنهان نیستم.

حالا که چنین است، پس همه چیزها باید به خود آگاه باشند. چون تنها من نیستم که پیش خودم هستم. دیوار هم خودش پیش خودش است، پس باید خودآگاه باشد. اما اگر من بخواهم به دیوار آگاه باشم باید به تبع تصویری از دیوار، به دیوار آگاه باشم. دیوار هم قهرا باید خودش به خودش آگاه باشد، ولی اگر بخواهد به من آگاه باشد باید به تبع تصویری باشد. حال آن که ما می‌دانیم که خود آگاهی اختصاص به بعضی از موجودات دارد، نه همه موجودات.

این سؤال خوبی است. و جوابش را چنین می‌دهند که اگر شیء مادی شد، حتی خودش هم پیش خودش حضور ندارد. شیء مادی و وجود مادی یعنی وجود متشابه با عدم، این وجود، خودی دارد که هر چه این خود را تحلیل کنیم، حضور و غیبتش با یکدیگر یکسان است. برای این که موجود مادی ابعاد دارد، حرکت دارد، زمان دارد، و مکان دارد. شیئی که ابعاد دارد، در عین اینکه شیء واحد است، [اجزاء دارد]. جسم واحد، چه بزرگ باشد و چه یک ذره کوچک، با این که شیء واحد است، ولی همین شیء واحد نحوه وجودش به گونه‌ای است که هر مرتبه‌اش از مرتبه دیگر پنهان است، این طرف آن از طرف دیگرش پنهان است. موجود زمانی و موجودی که متحرک است، هر مرتبه‌ای از حرکت آن، از مرتبه دیگر حرکتش پنهان است. یعنی در عین اینکه حرکت یک وحدت دارد، وحدتش عین کثرت است، حضورش عین غیبت است.

[ممکن است گفته شود:] درست است که این مرتبه از آن مرتبه غایب است، ولی خود آن مرتبه که خودش برای خودش حاضر است.

[جواب داده می‌شود که] چنین نیست که این مرتبه‌ها از یکدیگر جدا باشند و بگوئیم که این مرتبه از آن مرتبه غایب است، ولی خود این مرتبه برای خودش حاضر است. خود این مرتبه هم باز تجزیه می‌شود به دو مرتبه، که این مرتبه‌اش از مرتبه دیگرش غایب است. این است که طبیعت یک وجود متشابه با عدم و یک نور متداخل با ظلمت است.

اما موجود مجرد یعنی موجودی که این خلاها در وجود او پر است، یعنی دراو

بعد مکانی نیست، در او بعد زمانی نیست، در او قوه نیست، در او حرکت نیست. به تعبیر دیگر وجودش وجود جمعی است، یعنی نمی‌شود در او فرض جزئی و جزئی، قسمتی و قسمتی، اینجا و آنجا کرد و گفت هر جزئی مغایر جزء دیگر است. در او مغایرت و غیریت خودش برای خودش اصلاً فرض نمی‌شود. اما در موجود مادی خودش همیشه غیر خودش است. یعنی در موجود مادی، خودیت و غیریت، وحدت و کثرت، وجود و عدم با یکدیگر مخلوط است. آن چنان این امور در یکدیگر آمیخته است، که اگر بگوئید واحد است درست گفته‌اید، و اگر بگوئید کثیر است هم درست گفته‌اید، اگر بگوئید خودش است درست گفته‌اید، و اگر بگوئید غیر خودش است درست گفته‌اید، اگر بگوئید موجود است درست گفته‌اید، و اگر بگوئید معدوم است هم درست گفته‌اید. این است که می‌گویند ماده و علائق ماده، چه یک شیء خودش ماده باشد و یا اینکه به ماده تعلق داشته باشد و ساری در ماده باشد، مانع از علم و معلومیت است. یعنی هم مانع است که خودش معلوم بالذات یک شیء باشد، و هم مانع است که خودش به خودش آگاه باشد و به خودش عالم باشد.

پس بحث در واقع چنین شد که علم یک موجود به خود، و خودآگاهی، به نحو علم حصولی که علم مغایر با معلوم باشد و علم تصویری از معلوم باشد، محال است، و کلام شیخ در همین جا است.

بنابراین چنین چیزی محال است که ما خیال کنیم انسان همان‌طور که تدریجاً به اشیاء دیگر عالم می‌شود، و تصویرهایی در مغز و سلسله اعصابش پیدا می‌شود، و این تصویرها مناط علم به آن اشیاء است، همان‌طور هم از خودش، کم‌کم یک صورتی در یکی از مراکز عصبی پیدا می‌شود و خودآگاه می‌گردد، که در این صورت هیچ فرقی بین غیرآگاهی و خودآگاهی نگذاریم. نه، چنین چیزی امکان ندارد.

موجود از آن جهت خودآگاه است که یک خودی دارد که این خود عین حضور پیش خود است، و این خود، وجودش برای خودش است و حضورش برای خودش است. و علاوه بر این به اشیاء دیگر هم به تبع همین خودآگاهی آگاه می‌شود.

مطلب دیگر این است که ممکن است گفته شود: اگر حضور شیء برای خود، و وجود شیء برای خود مناط آگاهی باشد، پس باید همه چیز به خودآگاه باشد. زیرا همه موجودات عالم، خودشان برای خودشان وجود دارند، و برای غیر وجود ندارند. دیوار، خودش برای خودش وجود دارد، نه برای من. پس دیوار هم باید شیء خودآگاه باشد.

می‌گوئیم: سخن در همین است که موجود مادی، خودش برای خودش حضور ندارد. نحوه وجود مادی بگونه‌ای است که خودیت و غیریت با یکدیگر متحدند، وحدت و کثرت با یکدیگر متحدند، وجود و عدم با یکدیگر متحد هستند، و به تعبیر دیگر علم و جهل با یکدیگر متحد هستند. اما این که می‌گویند. علم و جهل متحد هستند، به این معنا است که در همین موجودات مادی، بالاخره ضعیفترین درجات وجود هست، وجودی که اصلاً نمی‌توانیم مرز میان آن و عدم را مشخص کنیم. نه مرز عدم آن با وجود را می‌توانیم مشخص کنیم، و نه مرز وجودش با عدم را. به دلیل این که نحوه‌ای از وجود است، یک مرتبه‌ای از شعور و آگاهی در همه موجودات [مادی] سریان دارد. ولی این غیر از بحث خودآگاهی است، غیر از آن مرتبه‌ای از آگاهی است که اکنون ما درباره آن مرتبه بحث می‌کنیم، آن نوع از آگاهی که در حیوان و در انسان سراغ داریم. ما فعلاً درباره آن آگاهی بحث می‌کنیم.

به هر حال خصوصیت وجود مادی این است که می‌گویند تا موجود غیرمادی نباشد و تا نحوه وجود دیگری پیدا نکرده باشد [نمی‌تواند به خودآگاهی برسد]، اگر چه ممکن است ریشه وجودش هم در ماده باشد. یعنی وجود مادی و ابتعادی که وحدتش در کثرتش آمیخته است، و وجودش و عدمش با یکدیگر آمیخته است، کم‌کم متبدل به یک وجود جمعی بشود، مثل نفس.

موجود طبیعی با طرد خصلت‌های عدمی به خودآگاهی می‌رسد

پس کدام موجود، در طبیعت، خودآگاه می‌شود و به مرحله خودآگاهی می‌رسد؟ آن موجودی که در دامن طبیعت پرورش پیدا بکند و تکامل پیدا بکند در حدی که این خصلت‌های عدمی را و این حدود عدمی را از خودش طرد بکند و از خودش رفع کند. اصلاً معنی مجرد همین است که این حدود عدمی را از خودش نفی می‌کند. همینقدر که موجود مادی به مرحله‌ای رسید که این حدود عدمی را از خودش نفی کرد، این مساوی می‌شود با اینکه خودآگاه شونده و آگاه شده و عین آگاهی باشد. [وبه عبارت دیگر عالم ومعلوم وعلم باشد].

علم حصولی به علم حضوری انسان به خود

آیا به دلیل اینکه علم انسان به خودش علم حضوری است، امکان ندارد که یک

علم حصولی هم به خودش پیدا بکند؟ آیا چنین چیزی تصویر دارد که انسان، ورای این علم حضوری، به خودش علم حصولی داشته باشد؟ البته بدون این علم حضوری محال است، همانطور که گفتیم.

ببینید، حیوان به خود علم حضوری دارد، کودک هم به خود علم حضوری دارد، اما ببینیم این مسأله علم به علم، که می‌گویند تفاوت آدم بزرگسال با کودک است، چیست؟ کودک، من خود را همانطور می‌یابد که آدم بزرگسال من خود را. ولی آدم بزرگسال در عین این که خودش را می‌یابد، این یافتن خودش را هم بار دیگر می‌یابد، یعنی می‌داند که خودش را می‌یابد. و این در واقع قدرت بازگشت به خود، و آوردن یک تصویری از خود پیش همان خودی که بالذات حاضر است، می‌باشد. این البته هست، و شکی نیست که ممکن است، و همیشه این چنین است. و فرق بین انسان و حیوان، و حتی انسان بزرگسال و انسان ابتدائی و کودک و انسان خیلی وحشی در همین جهت است که انسان می‌تواند به خودش و به سوی خودش برگردد. یعنی انسان بعد از اینکه به خودش علم حضوری دارد و اشیاء را به علم حصولی می‌یابد و با یک دستگاه عکس‌برداری از اشیاء عکس‌برداری می‌کند و آن عکسها را پیش خودی که آن خود بالذات پیش خودش حاضر است جمع می‌کند، می‌تواند برگردد و یک تصویری هم از خودش پیش همان خودی که بالذات خودش را درک می‌کند، بیاورد. اصلاً مسأله علم به علم به طور مطلق، و این که انسان قدرت علم به علم خود دارد، [همین است]. یک وقت انسان می‌داند و نمی‌داند که می‌داند. یک وقت هم انسان می‌داند و می‌داند که می‌داند. کما اینکه در نمی‌داند هم چنین است که یک وقت انسان نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند، یعنی از این حالت جهل خودش به نحو علم حصولی یک عکس‌برداری در ذهن خودش کرده است. و یک وقت هم نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند.

سؤال: شهود این حرفها غیر از علم حصولی نمی‌تواند باشد؟

استاد: منظور از شهود چیست؟

-: همان حالت خودمان که امری را شهود می‌کنیم و غیر از استدلال است.

استاد: نه، شهود نمی‌شود. شهود در علم حضوری بیشتر [پیش می‌آید]. در حالی که این علم روی علم است. ببینید: الان عرض کردم که هر علم حصولی خودش علم حضوری است، به مقایسه علم حصولی می‌شود. در علم حصولی هم اگر خوب دقت کنید، آن تصویری از شما که پیش شما حاضر است، آن چیزی که شما آن را شهود می‌کنید، خودتان نیستید، بلکه صورتی از خودتان را شهود می‌کنید، که آن صورت پیش شما به علم حضوری حاضر است. در تمام شهودها، آدم خیال می‌کند که مشهودش یک وجود عینی است. بلکه مشهود واقعی‌اش آن وجود [ذهنی] است که به آن علم حضوری دارد، ولی از آن جهت که آن علم حضوری به نحوی با شیء خارجی تطابق دارد، ما شیء خارجی را مشهود تلقی می‌کنیم. یعنی شما که الان نشست‌اید و مرا می‌بینید، در واقع شما مرا نمی‌بینید. در همان حالی که به من خیره شده‌اید و مرا شهود می‌کنید، ولی در واقع مرا شهود نمی‌کنید، بلکه تصویری از من الان در چشم شما وجود دارد که شما آن را شهود می‌کنید. ولی چون آن تصویر صد درصد با من مطابق است، [می‌گوئید مرا شهود می‌کنید]. چون آن تصویر خلاف وجود من نیست، و چنین نیست که مثلا من کوچک باشم و او بزرگ نشان دهد، یا من بزرگ باشم و او کوچک نشان دهد، من سیاه باشم و آن سفید نشان دهد، بلکه چون صد درصد مطابق است، یا فرض می‌کنیم که مطابق است، با اینکه شما در واقع آن تصویر را دارید شهود می‌کنید، ولی از روزنه آن - که روزنه هم تعبیر ناقصی است - به تبع آن، این وجود عینی را شهود می‌کنید.

آیا علم حصولی به اشیاء ممکن است؟

و لهذا اگر کسی مانند سوفسطائیه‌ها و ایده‌آلیست‌ها آمد و در تطابق آن صورتی که نزد شما است، با آن وجود عینی که در خارج است، خدشه کرد، اینجا است که اصلا پایه علم حصولی از بن می‌ریزد. [سوفسطائیه‌ها و ایده‌آلیست‌ها] آمدند و گفتند که هر چه ما شهود می‌کنیم، خیال می‌کنیم که وجود عینی را شهود کرده‌ایم. اصلا ما به هیچ معنا وجود عینی را شهود نمی‌کنیم، شما که الان دارید این حجم خاص را شهود می‌کنید، این رنگ را شهود می‌کنید، [یک خیال است،] علم می‌گوید همه اینها ساخته ذهن است، در اینجا فقط یک مشت اتم وجود دارد که اگر همه آنها را جمع کنند به اندازه یک سر سوزن هم نخواهد شد، و بقیه‌اش دیگر همه خلاء است. اینکه شما همه را ملا شهود می‌کنید

[خیال است]. آن وقت اینجا است که اصلاً پایه علم حصولی از بن می‌ریزد. ممکن است کسی این حرف را بزند که ما خیال می‌کنیم عالم عینی را درک می‌کنیم، ما فقط تصویرهایی پیش خودمان داریم و خیال می‌کنیم که مطابق با عالم عینی است، و در واقع هیچ‌گونه تطابقی وجود ندارد. یعنی چنین کسی در واقع شک دارد که تطابقی میان آنچه در ذهن است با آنچه در خارج است، باشد.

بعضی یک قدم جلوتر می‌روند و می‌گویند از کجا که اصلاً عینی وجود داشته باشد. حالا که این مقدار از [تطابق] از بین رفته، و همه آن چیزهایی را که ما درک می‌کنیم خیال می‌کنیم که با خارج تطابق دارد، حالا که نود و نه درصد از [تطابقها] از بین رفته، و یک درصد آن باقی مانده که آن را اتم می‌نامیم، شاید همین اتم هم وجود نداشته باشد. این یک مساله دیگر است که ما فعلاً بنا نداریم در این مطلب سخن بگوئیم.

سخن ما این است که ما به اشیاء علم حصولی داریم. اما با دقت فلسفی، مناط [علم] به اشیاء همان علم حضوری است. یعنی علم حصولی هم شهود است، اما شهود بالتبع است. هر چه را که ما شهود می‌کنیم به تبع حضور آن شهود در نزد خود، آن را شهود می‌کنیم. خودمان را هم اگر شهود می‌کنیم به تبع حضور خودمان در پیش خودمان است. و اگر غیر خودمان را هم شهود می‌کنیم، به سبب صورتی از او است که پیش ما حاضر است، و آن صورت مشهود واقعی ما است، و آن صورت با خارج تطابقی دارد.

همه این جهت را قبول دارند و هیچ کس منکر نیست که وقتی اشیاء را درک می‌کنیم، [وجود عینی آن نزد ما حاضر نیست]. حتی مادیین هم می‌گویند که درک در مغز صورت می‌گیرد، و آن درک تصویری است که مثلاً بر اثر رابطه‌ای که میان خارج و سلسله اعصاب ما برقرار می‌شود، آن تصویر پیدا می‌شود و یک ترکیبات شیمیائی هم احیاناً صورت می‌گیرد، یا مثلاً یک صورت فیزیکی در مغز هست، یک فعل و انفعالی در آنجا هست. ولی [همین مادیین] هم می‌گویند آنچه شما درک می‌کنید، همان است که در مغز شما است. بعد ناچار است که بگوید یک نوع تطابق میان این تصویر و آن خارج هست، غیر از این راهی ندارد.

خیلی وقتها این اشتباه پیش می‌آید که [گفته می‌شود] تا آنجا که علم حضوری است غفلت است، وقتی علم حصولی می‌آید تنبه و آگاهی و شهود هست. نه، اصلاً علم و تنبه و آگاهی و شهود همه از آن علم حضوری است. علم حصولی هم همه آن

[آگاهی و شهود] را دارد، ولی به تبع آن علم حضوری، و به قول حکما آنها را دارد ولی بالعرض نه بالذات.

سؤال: می‌توانیم بگوئیم که تجلی‌گاه علم حضوری در انسان، وقتی از مرحله کودکی تکامل می‌یابد، علم حصولی است؟

استاد: نه، ببینید: یک مطلب این است که ما چگونه به خود علم حضوری پیدا می‌کنیم، و مطلب دیگر این است که چه موقع علم پیدا می‌کنیم که علم حضوری داریم، که این یک علم دیگری است، خود این یک حضور دیگر است. حیوان به خود علم حضوری دارد، ولی شاید هیچ وقت هم علم پیدا نکند به این که به خود علم دارد، تا چه برسد به این که باز علم پیدا کند که به خود، علم حضوری دارد نه علم حصولی. ولی انسان به خودش علم حضوری دارد، بعدها هم خودش را موضوع مطالعه قرار می‌دهد و بار دیگر علم پیدا می‌کند که به خود علم دارد، علم پیدا می‌کند که به خود علم حضوری دارد، نه علم حصولی. و علم پیدا می‌کند که به اشیاء علم حصولی دارد، نه علم حضوری. که اینها یک مراحل دیگری است.

چون واجب‌الوجود مجرد است عقل است

حالا که ما درباب ماهیت علم و آگاهی به این جا رسیدیم که حقیقت آگاهی عبارت است از حضور شیء برای خود، و این حضور شیء وقتی است که وجود آن وجود جمعی باشد، و وجودش در وجود مادی خلاصه نباشد، ثابت می‌شود که ذات حق چون ماده و مادی نیست، مساوی است با این که مستشعر به ذات خود است، یعنی علم به ذات خود دارد. پس واجب‌الوجود عقل محض. به چه دلیل؟ به دلیل اینکه هو غیر مادی، هو لیس بماده. همینقدر هر چه که ماده و مادی نباشد به خود علم دارد. هر موجود مجرد از ماده‌ای عاقل است، یعنی خودآگاه است، و هر عاقلی و هر خودآگاهی مجرد است.

از طرف دیگر هر شیء معقول، محال است که معقول واقع شود مگر این که مجرد از ماده باشد. از آن جهت که ماده است، هرگز معقول نیست. بلکه ماده باید یک وجود عقلانی در یک ذهنی پیدا بکند تا در آن ذهن معقول واقع شود، ولی خودش برای

خودش معقول نیست. یعنی هرگز چنین نیست که آگاهی به ذاتش تعلق بگیرد و ذاتش عین مورد تعلق و آگاهی باشد.

طرح يك اشكال

بعد از این شیخ وارد مطلب دیگری می‌شود که آن را خیلی [بسط] و ادامه می‌دهد. مطلبی است که می‌شود اول به صورت یک اشکال طرح شود، البته شیخ خود اشکال را طرح نکرده است. اکنون ما به صورت اشکال مطرح می‌کنیم و بعد به جواب آن می‌پردازیم: قبول داریم که در یک موجود خودآگاه، عالم و علم و معلوم یکی است، و لازمه خودآگاهی یکی بودن عالم و معلوم است، ولی عالمیت و معلومیت اضافه‌هائی هستند که اقتضای مغایرت دارند. آیا ممکن است که ضارب و مضروب یکی باشد؟ آیا ممکن است که یک شیء از همان حیث که ضارب است، مضروب هم باشد؟ عالمیت و معلومیت دو اضافه هستند که اقتضای اثنینیت دارند.

شیخ در اینجا به تفصیل وارد این مطلب می‌شود که اضافات اقتضای کثرت نمی‌کنند. در مواردی مثل محرکیت و متحرکیت که اقتضای کثرت دارند، ریشه این اقتضا چیز دیگر است. که فعلا ما وارد این بحث نمی‌شویم.

سؤال: این که می‌گویند شیخ منکر اتحاد عاقل و معقول است، [صحیح است؟]
استاد: اتحاد عاقل و معقول در چه چیزی؟ شیخ در علم شیء به ذات، در همه کتابهایش تصریح می‌کند که در این مورد اتحاد عاقل و معقول است. آن اتحادی که مورد بحث و اختلاف است، آن جایی است که موجودی به شیء دیگر آگاه می‌شود، آیا آنجا هم بین عاقل و وجود ذهنی معقول - نه وجود عینی آن - نوعی اتحاد هست؟ آیا میان عاقل و آن صورت معقوله اتحاد هست؟ شیخ این را انکار دارد. اما کسانی مثل ملاصدرا که برخلاف نظر شیخ نظر می‌دهند، می‌گویند در آنجائی هم که انسان به غیر آگاه می‌شود، میان عاقل و آن صورت معقوله‌ای که در ذهن هست، اتحاد است.

سؤال: علم ما به واجب از کدام دو نوع علم حضوری و حصولی است؟
استاد: این علمهای استدلالی همه علم حصولی است. یعنی به تبع یک سلسله صورتها است که علم پیدا می‌کنیم.

- یعنی با صورتهای معقول؟
استاد: بله، صورتهای انتزاعی.

- می‌توانیم علم حضوری هم داشته باشیم؟
استاد: بله، این مسأله خیلی مهمی است که از درجات اتحاد عاقل و معقول هم هست. مسأله این است که آیا علم موجودات به ذات حق یک علم فطری و حضوری است؟ آیا اشیائی که به خودآگاه هستند، به نحو فطری به علت خودشان هم آگاه هستند یا نه؟ شیخ می‌گوید: نه، آگاه نیستند. ولی فلاسفه‌ای مثل ملاصدرا شبیه به این بحث را مطرح کرده‌اند [و گفته‌اند که چنین علمی هست]. این بحث را ملاصدرا هم در اوائل اسفار بحث کرده، که در آنجا این شعر را هم دارد که:
دانش حق ذوات را فطری است
دانش دانش است کان فکری است (۱)
درباب اتحاد عاقل و معقول هم مطرح کرده است.

سؤال: بحث خیلی مهمی است، اگر انشاءالله در یک مناسبتی بفرمائید خیلی خوب است.
استاد: این بحث در اینجا نمی‌آید درباب اتحاد عاقل و معقول می‌آید. در کتب شیخ هم نیست.

پاورقی:

۱ - اسفار ج. ۱ / ۱۱۸

سؤال: این مطلب که ماده خودآگاهی ندارد را ما نمی‌توانیم به این طریق وارد شویم که معنی خود را تحلیل کنیم و بگوئیم در یک امر قابل تجزیه [مانند ماده، خود و ناخود با یکدیگر است؟]

استاد: همان که عرض کردم در واقع [همین بود]... آنچنان وحدتی که ما برای موجودات مجرد بیان می‌کنیم، ماده آن را ندارد.

-: به این ترتیب دیگر چیزی نیست که مورد خودآگاهی قرار بگیرد.
استاد: خود، در امور مادی، به آن شکل که عرض کردم، همین است که در آنجا خود با ناخود چنان به یکدیگر آمیخته است که مرزی میان آنها نیست.

-: پس این لفظ " خود " را در [موجودات مادی] نمی‌شود بکار برد، یعنی همیشه باید به صورت سوم شخص باشد.

استاد: نه، نفس به آن معنایی که عرب می‌گوید مانعی ندارد. همین " خود " ی که با " ناخود " آمیخته است، گاهی، مثل وجود، مسامحه از مادیات نفی می‌شود. شاید افلاطون هم که مکرر وجود را از مادیات نفی کرده، منظورش همین بوده که خواسته نوعی وجود را از مادیات نفی کند، نه اینکه بگوید اساساً عالم ماده وجود ندارد. اگر " خود " را هم بخواهیم نفی کنیم، به آن معنا درست است. ولی به این معنا که اصلاً " خود " را به کلی نفی کنیم، نمی‌شود.

-: منکر نمی‌گوید که آنها عدم هستند. ولی می‌گوید این لفظ " خود " را وقتی می‌توانیم بکار ببریم که آگاهی باشد. آنها را فقط می‌گوئیم هست.
استاد: مگر آنکه شما بیائید از لفظ " خود " اصطلاح خاصی را منظور کنید.

-: [در مورد ماده]، فقط بگوئیم ماده هست.

استاد: هستی مساوی با " خود " است.

- یعنی اگر هستی اصلاً شعور هم نداشته باشد، باز مساوی با خود است؟
استاد: همانطور که می‌گوئیم هستی هست، " خود " هم هست. منتها وقتی می‌گوئیم ماده هست، نوعی از هستی را به آن نسبت داده‌ایم که آمیخته با نیستی است. و قهراً خودی هم که به آن نسبت می‌دهیم آمیخته با ناخود است.

سؤال: در وراء این ترکیبها، ما نوعی وحدت قائل نیستیم؟ آیا به مرکب هم نمی‌گوئیم وحدت دارد؟ پس آنجا " خود " ترکیبی است؟

استاد: درباب وحدت و کثرت می‌خوانیم که انواعی از وحدت داریم. و هر وحدتی در مقابل یک کثرت است. مثلاً وقتی دو عنصر با هم ترکیب می‌شوند، [یک صورتی پیدا می‌شود] که به تبع آن صورت یک وحدت در این جا پیدا می‌شود. یعنی دو شیء که بکلی با یکدیگر مباین بودند [یکی می‌شوند] و کثرت تبدیل به وحدت می‌شود. اما آن کثرتی که [مربوط به اصل وجود مادی آنها است] و یک کثرت آمیخته به وحدت است سر جای خودش است. آن نوع وحدتی که در اثر ترکیب پیدا می‌شود، کثرت مقابل خود را نفی می‌کند. و این کثرت، غیر از آن کثرتی است که در ماده وجود دارد. این را ما درباب وحدت و کثرت بحث می‌کنیم، و انواع کثرتها و در مقابل آنها انواع وحدتها را بیان می‌کنیم. بنابراین مانعی ندارد که یک کثرت از یک شیء نفی شود، و در همان حال یک کثرت دیگر که در مقابل [وحدت بدست آمده] نیست، برایش اثبات شود.

سؤال: در علم حصولی که ما در استدلالات خود به واجب تعالی پیدا می‌کنیم، آیا در واقع یک ماهیت برای واجب می‌سازیم و بعد علم حصولی؟
استاد: نه، لازم نیست که علم حصولی ما ماهیت بخواهد.

- چون ما به وجود که نمی‌توانیم علم داشته باشیم.

استاد: نه، همانطور که در کتاب " اصول فلسفه " گفته شده، ما یک سلسله مفاهیم انتزاعی یا اعتباری داریم، [که ماهیات نیستند]. مثلاً مفهومی از وجود، وجوب و ضرورت داریم. آنگاه دو مفهوم وجوب و وجود را ترکیب می‌کنیم و مفهوم واجب‌الوجود را می‌سازیم. اگر بخواهیم انطباق مفهوم واجب‌الوجود بر خداوند را تشبیه کنیم، چون مثالی نداریم، مثل این است که ما انسانی را با نشانه کلاه قرمز بشناسیم. این کلاه قرمز ماهیت آن شخص را نشان نمی‌دهد. ولی با کلاه قرمز او را در میان انسانهای دیگر مشخص می‌کنیم.

- یعنی این یک انطباق [کامل نیست]؟

استاد: نه، نمی‌تواند باشد، نه تحت عنوان *علة‌العلل*، نه تحت عنوان وجود لایتناهی، و نه امثال آن.

شرح و توضیح متن

: واجب الوجود عقل محض است

مطالبی که [در دو جلسه قبل] از خارج کتاب گفتیم، مقداری از آن در شفا نبود، ولی مربوط به بحث بود. چون عبارات این بحث خیلی زیاد است، [امروز] عبارت را می‌خوانیم، هر جا که مشکل باشد [توضیح می‌دهیم]:

و واجب الوجود عقل محض، لانه ذات مفارقه للماده من کل وجه، وقد عرفت أن السبب فی أن لا یعقل (۱) الشیء هوالماده وعلائقها لوجوده. و أماالوجود الصوری فهوالوجود العقلی وهوالوجود الذی اذا تقرر فی شیء صار للشیء به عقل، واجب الوجود عقل محض است، یعنی ذاتی است که عین تعقل و عین علم است. در آنجا علم و عالم دو چیز نیست، کما اینکه گفتیم در هر مجردی این چنین است. در نفس انسان هم علم و عالم دو چیز نیست. چرا؟ به چه دلیل؟ برای این که سبب

پاورقی:

۱ - این را هم می‌توان به صورت " لا یعقل " خواند، و هم به صورت " لا یعقل "، هر دو درست است.

معقول واقع نشدن شیء، [یا تعقل نکردن شیء] ماده و علائق مادی است. صرف وجود شیء مانع معقولیت نیست.

سؤال: یعنی وجودش باید وجود عقلی باشد.

استاد: نه، ماده و علائق ماده مانعند، هر جا که ماده و علائق ماده نباشد تعقل هست. اما وجودی که ماده نیست و از نوع صورت است و وجود عقلی است، [معقول واقع می‌شود]. وجود عقلی آن وجودی است که هرگاه در چیزی تقریر پیدا کند، آن چیز عاقل او می‌شود. از همین تعبیر معلوم می‌شود که "لا یعقل" را با ضمه باید خواند. پس وجود عقلی آن وجودی است که در هر جا تحقق پیدا کند، و در هر چیزی تقریر یابد، خواه ناخواه آن چیز عاقل او خواهد بود.

در فصل بعد شیخ به این مسأله خواهد پرداخت که آیا اگر وجود عقلی در چیزی بود و آن چیز عاقل او شد، لازمه‌اش کثرت است؟ یعنی آیا چنین است که وجود عقلی چیزی باشد، و آن چیزی که این وجود عقلی در او تحقق پیدا کرده چیز دیگر باشد؟ یا نه، این معنا همیشه اعم است. یعنی می‌شود که آن وجود عقلی، وجود عقلی شیء برای خود شیء باشد و یا وجود عقلی شیء برای غیر آن شیء باشد. این را شیخ بعداً خیلی بحث می‌کند.

والذی یحتمل نیله هو عقل بالقوه، والذی ناله بعد القوه هو عقل بالفعل علی سبیل الاستکمال، والذی هولده ذاته هو عقل بذاته. و کذلک هو معقول محض، لان المانع للشیء أن یکون معقولا هو أن یکون فی الماده و علائقها، و هو المانع عن أن یکون عقلا. و آن چیزی که امکان نائل شدن به آن وجود عقلی را دارد، [عقل بالقوه است،] که اگر وجود عقلی در او پیدا شود، او عاقل خواهد بود. یعنی یک وقت هست که امری امکان نیل به وجود عقلی را دارد، و بالفعل بدان نائل نیست و آن وجود عقلی در او وجود ندارد، بلکه بالقوه وجود او را دارد. این را اصطلاحاً "عقل بالقوه" می‌گویند.

اصطلاحات مختلف مراتب عقل

در اینجا اصطلاحی است که می‌گویند از حکمای اسکندریه است، و از حکمای یونانی نیست، از اسکندر افریدوسی و حکمای دوره او نقل کرده‌اند. و آن اصطلاح مراتب عقل در انسان است. یک رساله کوچکی هم در عقل و معقول از او به عربی ترجمه شده است، که آن رساله همه‌اش در اسفار در یک جا نقل شده است. فارابی هم همان بحثها را بعدها طرح کرده است.

عقل بالقوه

اینها در مورد انسان می‌گویند که در انسان در ابتدا یک استعدادی هست که به حسب آن استعداد، امکان تعقل اشیاء را دارد. یعنی فعلیت تعقل در او نیست، ولی امکان تعقل اشیاء در او هست. مثلاً می‌گویند که یک کودک در ابتدای تکون در حالی که به صورت جنین است، یا حتی در ابتدای تولد، عاقل است، ولی عاقل بالقوه. یعنی در او استعداد تعقل وجود دارد. اما چنین استعدادی مثلاً در بذر گندم وجود ندارد. اسم این مرحله را عقل بالقوه یا مرحله عقل هیولانی می‌گذارند.

عقل بالملکه

و معتقدند که بعدها تدریجاً، در طول زمان، در اثر زیاد شدن تجارب بچه، و وارد شدن محسوسات زیادی در ذهن او، ذهنش خود به خود رشد می‌کند، یعنی همان قوه خود به خود رشد می‌کند. اولین چیزی که بعد از وارد شدن یک سلسله محسوسات در ذهن، برای عقل او فعلیت پیدا می‌کند، بدیهیات اولیه است، که اعم است از بدیهیات اولیه تصویری و بدیهیات اولیه تصدیقیه، بدیهیات اولیه تصویری، مثل مفهوم هستی و مفهوم نیستی و امثال اینها. بدیهیات اولیه تصدیقیه مثل تصدیق به این که یک شیء در آن واحد محال است که هم هست باشد و هم نیست باشد. این مرحله را اصطلاحاً عقل بالملکه می‌گویند.

عقل بالفعل

دوباره ذهن تدریجاً به رشد خود ادامه می‌دهد و به یک مرحله بالاتری می‌رسد. و این از حدود سن شش سال به بعد است. به مرحله‌ای می‌رسد که ذهن

قدرت استدلال پیدا می‌کند. وقتی که بتوان برای یک بچه ساده‌ترین مسائل را با برهان ثابت کرد. قدر مسلمش این است که حدود نه سالگی بچه چنین قدرتی را پیدا می‌کند. در مرحله‌ای که مثلا ساده‌ترین برهانهای ریاضی را کسی مثل مادرش حل کند و ذهن او متوجه این استدلال بشود و بتواند با راهنمایی ما در استدلال کند. حال چه در مسائل ریاضی باشد، یا در غیر مسائل ریاضی. هر وقت ذهن به این مرحله برسد که بتواند این عمل را انجام دهد، [به مرحله دیگری از عقل رسیده است]. استدلال نوع خاصی از عمل است. یعنی چه؟ یعنی آن بدیهیات اولیه را پایه و مبنا قرار می‌دهد و صغری و کبری درست می‌کند و از آنها یک نتیجه ثانوی می‌گیرد. یعنی یک مسأله نظری را بر پایه این بدیهیات حل می‌کند. مسلما در ابتدا یک بچه نوزاد دارای چنین قدرتی نیست. این قدرت را بالقوه دارد، نه بالفعل. پس بعد از مرحله بالقوه به مرحله بالملکه درمی‌آید، یعنی بدیهیات اولیه برایش حاصل می‌شود. بعد می‌رسد به مرحله‌ای که ذهن آنقدر قدرت پیدا می‌کند. که می‌تواند استدلال کند. یعنی آن مبادی اولیه را مبنا قرار می‌دهد برای یک سلسله نتایج نظری، اگر چه ساده‌ترین مسائل باشد.

البته این هم باز تدریجا رشد می‌کند، و هر چه معلومات زیادتر می‌شود، مسائل بیشتری را حل می‌کند. ولی اینها همه را مرحله عقل بالفعل می‌گویند. در مرحله عقل بالفعل چنین است که آنچه را انسان با قوه استدلال می‌داند، در حالی که استدلال می‌کند. معقولات در ذهن او حضور دارد. ولی در حالی که در استدلال نمی‌کند، دیگر در ذهن او حضور ندارد. یعنی اگر شما دانشجوی فلسفه یا منطق یا ریاضی و یا هر علم دیگری هستید، آن مسأله را در حالی که می‌آموزید یا می‌آموزانید یا در حال فکر کردن روی آن هستید، در ذهن حاضر دارید. ولی در حالی که به کار دیگری مشغول هستید، آن مسأله برای شما مغفول عنه است.

عقل بالمستفاد

مرحله چهارم، مرحله حضور معقول در ذهن است که آن را اصطلاحا عقل بالمستفاد می‌گویند. این مرحله را دو جور می‌شود تعبیر کرد: یکی اینکه بگوئیم هر مسأله استدلالی، در حالی که در ذهن حضور دارد و ذهن به او توجه دارد، [حضور این استدلال و تعقل را] عقل بالمستفاد می‌نامند. این بنا بر مبنای

خود مشائین است که می‌گویند امکان ندارد که عقل انسان در آن واحد برای همه مسائل عقل بالمستفاد باشد، همیشه نسبت به بعضی از مسائل عقل بالمستفاد است، و نسبت به بعضی دیگر نیست.

تعبیر دیگر از آن کسانی است که یک نوع بینش دیگری درباره انسان دارند و معتقدند که ممکن است انسان به مرحله‌ای برسد که در آن واحد همه مسائل برایش حضور داشته باشد، یعنی همه مسائل حالت حضوری داشته باشد، و اساساً حالت غیابی برای او نباشد. مثل آنچه که برای پیامبران و اولیاء الله می‌گویند، که این مرحله در اثر اتصال به مبادی عالی‌ه پیدا می‌شود. در این صورت تعبیر دیگر عقل بالمستفاد، مرحله حضور جمیع مسائل برای انسان است.

این چهار مرحله‌ای است که شارحان ارسطو برای عقل بیان کرده‌اند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد... در اینجا لازم است که به دو نکته اشاره کنیم:

اول اینکه این تعبیرات و اصطلاحات، در این مورد، همیشه یکسان نیست. این مشهورترین اصطلاحی بود که ما ذکر کردیم، و به این ترتیب گفتیم. ولی ممکن است که در بعضی اصطلاحات آنچه را که ما عقل بالملکه نامیدیم، عقل بالفعل بنامند. و آنچه را ما عقل بالفعل نامیدیم، عقل بالملکه بنامند. این برمی‌گردد به [وضع] اصطلاح، ولی در اصل حقیقت، و این که عقل مراحل مختلفی را طی می‌کند، در این جهت میان حکمای مشائی اختلافی نیست.

نظریه مراتب داشتن عقل با نظر

افلاطون که علم تذکر است تفاوت دارد نکته دوم این است که این نظریه از یک نظر بر ضد آن نظر افلاطون است که معتقد است نفس انسان و روح انسان قبل از اینکه به بدن تعلق بگیرد، به صورت یک موجود بالفعل در جهان دیگر بوده است و معلومات خودش را قبلاً دریافت کرده است. وقتی که به این جهان می‌آید به واسطه تلبس به بدن حالتی شبیه به حالت نسیان برای او پیدا می‌شود. و علومی که بعد یاد می‌گیرد تذکر و یادآوری است.

ولی این نظر که قائل به عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد است، می‌خواهد نظر افلاطون را رد کند و بگوید که چنین نیست. بلکه انسان در

وقتی که متولد می‌شود، در ابتدای تولد، فقط عاقل بالقوه است. یعنی بالفعل هیچ علمی را ندارد، نه این که دارد و به یادش نمی‌افتد. زیرا به حسب این نظریه نفس انسان قبل از بدن مخلوق نبوده و با بدن خلق شده است. البته نمی‌گویند که از بدن خلق شده، می‌گویند با بدن خلق شده. یعنی آن ذات در همان لحظه‌ای که بدن تمام و کمال در رحم آفریده می‌شود، می‌رسد به یک مرحله‌ای که در آن مرحله استعداد پذیرش نفس را دارد، و در آن حال نفس آنا با بدن خلق می‌شود.

سؤال: در روایات هست که ارواح قبل از ابدان بوده است.
استاد: نه خیر، معلوم نیست که چنین باشد. خود قرآن [از جهت کسب علم] عکس نظر افلاطون را می‌گوید: " « و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » " (۱)، نه این که همه چیز را می‌دانست.
پس این نظریه از یک طرف بر ضد آن نظریه معروف افلاطون است.

نظریه مراتب داشتن عقل بر مبنای قوه و فعل ارسطو است

این نظریه از یک جهت دیگر براساس آن نظریه معروف قوه و فعل ارسطو است. نظریه قوه و فعل ارسطو که یک نظریه فوق‌العاده دقیقی است، این است که در طبیعت همیشه اشیاء از حالت بالقوه به حالت بالفعل سوق داده می‌شوند، یعنی در جوهر اشیاء چنین چیزی هست. زیرا ارسطو قائل به نظریه ماده و صورت است. او به ماده تنها قائل نیست، بلکه به صورت هم قائل است. او می‌گوید یک نوع رابطه‌ای میان ماده موجود و صورتهای آینده هست. و می‌گوید که ماده از طریق کون و فساد متحول به صورت و متصور به صورت می‌شود، و از یک قوه‌ای پا به مرحله فعلیت می‌گذارد. فعلیتی که ارسطو برای اشیاء قائل است، امری است که با ماده اشیاء متحد است، ولی عین ماده اشیاء نیست. یعنی بنابر نظریه ارسطو، عقل انسان وقتی که از مرحله عقل هیولانی پا به مرحله عقل بالملکة می‌گذارد، واقعا جوهر به مرحله‌ای از کمال در ذات خودش نائل شده که اثر آن درک بدیهیات اولیه است. و بعد که به مرحله عقل پاورقی:

۱ - سوره نحل / ۷۸

بالفعل می‌رسد، باز این جوهر به صورت جدیدی نائل می‌شود که اثرش آن عملی است که نامش عقل بالفعل است. و چنانکه گفتیم، اگر کسی به عقل بالمستفاد مستقلاً هم قائل شده، باز می‌گوید وقتی از عقل بالفعل به عقل بالمستفاد می‌رسد، صورت جدیدی پیدا می‌کند.

تفاوت نظریه مراتب عقل با نظریات روانشناسی امروز

از این جهت [که نفس مراحل قوه به فعل را طی می‌کند] این نظریه با نظریات امروز مخالف است. در نظریات امروز توجه فقط به آثار است. اگر به روانشناسی نگاه کنیم، می‌بینیم که در روانشناسی حرفی در این باره نیست. که جوهر نفس از مرحله‌ای قدم به مرحله‌ای می‌گذارد، و از آن مرحله به مرحله دیگر می‌رود. همینقدر گفته می‌شود که وقتی کودک به دنیا می‌آید در ابتدا ذهنش مثل یک لوح سفیدی است که چیزی در او نقش نبسته است. بعد تدریجاً نقشهائی برای ذهن او پیدا می‌شود. پیدایش این نقشهها هم چیزی شبیه به نوشتن از خارج روی کاغذ است، که از خارج فقط چیزی [به ذهن] تحمیل می‌شود، مثل آن چیزی که روی صفحه عکاسی قرار می‌گیرد. و دیگر روی این بحث نمی‌کنند که در درون خود نفس تحولی پیدا می‌شود، اساساً حرف آن را نمی‌زنند. بنابراین نظریه عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد، از یک‌طرف بر ضد نظریه معروف افلاطون است، که گفته است ارواح قبل از ابدان بالفعل خلق شده‌اند. و از طرف دیگر بر ضد آن نظریه‌هایی است که در نظام هستی اصل قوه و فعل را دخالت نمی‌دهند.

البته در اینجا مسائل دیگری هم هست که آن مسائل در باب عقل و معقول گفته می‌شود، و ما این مطالب را هم فقط به تناسب اینکه شیخ این نام را آورده بود، گفتیم.

سؤال: مگر ارسطو به حرکت جوهری قائل بوده است که این نظر را داده است؟ استاد: نه، او حرکت جوهری را قائل نیست، ولی به کون و فساد قائل است. یعنی تغییر را قائل است، ولی به حرکت قائل نیست. به تغییرهای دفعی قائل است، بدون آن که به حرکت جوهری قائل باشد. البته این در خود حرفهای ارسطو خیلی شرح داده نشده است. [به شرح و توضیح متن برگردیم:]

پس " و الذی یحتمل نیله " یعنی آنکه نیل آن را حمل می‌کند، آنکه می‌تواند نائل به آن معقول شود، ولی بالامکان می‌تواند نائل شود، همان عقل بالقوه است. پس به معنای " یحتمل نیله " درست توجه داشته باشید.

البته شیخ و این حکما حرف ارسطو را که توجیه می‌کنند، به آن شکل توجیه نمی‌کنند که نفس از ابتدا تا انتها به حسب جوهرش در او تغییراتی پیدا شده باشد. این را در بحث‌های گذشته هم در یک جا خواندیم. شاید خود ارسطو نمی‌توانسته چنین حرفی را بزند، یعنی مبانی او اجازه نمی‌داده که چنین نظری را بگوید. برای اینکه اینها می‌توانستند در طبیعت قائل به کون و فساد شوند، ولی در عقل نمی‌توانستند. زیرا عقل را مجرد می‌دانستند، و در این صورت نمی‌توانستند قائل به کون و فسادش باشند. به همین جهت سؤال شما [خطاب به یکی از شاگردان] درست و بجا بود.

آن چیزی که این برای او ذات او است، یعنی آن چیزی که تعقل عین ذاتش است او را عقل بذاته می‌نامیم. آن چیزی که نائل می‌شود، چه بالقوه و چه بالفعل، عاقل می‌گوئیم، و نائل شده را معقول می‌گوئیم، و نیل را عقل می‌گوئیم. پس ضمیر " والذی هو له ذاته... " به نیل برمی‌گردد: آن چیزی که این نیل خاص ذات او است، آن اسمش عقل است. حالا همین بحث را می‌کنیم که آیا نیل و نائل و نائل شده لزوماً باید سه چیز باشند یا می‌توانند یک چیز باشند.

قد تبین لك هذا فالبری عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته، ولانه عقل بذاته و هو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول، لا أن هناك أشياء متكثرة.

بینید: گفتیم که شیخ با " قدعرفت " این مطلب را بیان کرده که در گذشته گفته‌اند: کل عاقل مجرد و کل مجرد عاقل. قضیه را از دو طرف بیان کرده‌اند، و گفته‌اند که این از باب عکس نیست. که بگویند عکس موجه کلیه، موجه کلیه نیست. هر کدام برهان مستقل دارد. کل مجرد عاقل یعنی هر امر مجرد غیر مادی تعقل کننده است، یعنی ملاک تعقل در وجود او هست، ملاک عاقل بودن در وجود او هست. عکس نقیض این چه می‌شود؟ می‌شود کل ما لیس بعاقل لیس بمجرد، اگر چیزی عاقل

نباشد قهرا مجرد نیست، مادی است. اگر چیزی نتواند خود یا چیزی را تعقل بکند، پس آن مجرد نیست. و مادی است. از طرف دیگر باز برهان می‌گوید کل عاقل مجرد، هر ذات تعقل کننده‌ای مجرد است.

یک وقت هست که اول مجرد را فرض می‌کنیم و از مجرد، عاقل بودن را نتیجه می‌گیریم. و یک وقت هست که اول عاقل بودن را فرض می‌کنیم و بعد از عاقل بودن، مجرد بودن را اثبات می‌کنیم. مثلا ببینید:

در انسان، از عاقل بودن او مجرد بودنش اثبات می‌شود. چون آنچه که در مورد انسان محرز و واضح است و احتیاج به برهان ندارد، این است که انسان عاقل است و اشیاء را تعقل می‌کند. بعد اگر برهان برای ما ثابت کند که هر عاقلی مجرد است، نتیجه می‌گیریم که نفس انسان مجرد است.

ولی در موجودات عالیه مثل ذات حق و عقول، از مجرد بودن آنها، عاقل بودنشان اثبات می‌شود. گفتیم که در محل خودش برای هر دو برهان اقامه کرده‌اند. یعنی کل مجرد عاقل، و قهرا عکس نقیض آن چنین می‌شود که کل ما لیس بعاقل لیس بمجرد. و نیز برهان اقامه شده است که کل عاقل مجرد، و قهرا عکس نقیض این هم چنین می‌شود که کل ما کان ماده لیس بعاقل، فلا یعقل ذاته.

درباب واجب تعالی می‌گوئیم به دلیل این که واجب تعالی مجرد است، وکل مجرد عاقل، پس واجب تعالی عاقل است، که حالا عاقل ذاتش یا غیر ذاتش باشد، فعلا کار نداریم. گفتیم که ما در علم ذات دو مسأله داریم: یکی این که واجب‌الوجود علم به ذات خودش دارد. و دیگر این که واجب‌الوجود علم به سایر اشیاء دارد. مدعای ما فعلا اثبات علم به ذات است.

ما اگر ثابت کردیم که واجب‌الوجود مجرد است، ثابت می‌شود که واجب‌الوجود عاقل است. عاقل چه چیزی؟ این را هنوز این برهان به ما نمی‌گوید. فقط می‌گوید: مجرد عاقل. بعد می‌خواهیم ببینیم آیا ذاتش را تعقل می‌کند؟ آیا به خودآگاه است؟ آیا به خود عاقل است؟ آیا به ذات خودش علم دارد؟

بعد ثابت می‌کنند که هر مجردی معقول هم هست، که اگر یادتان باشد در منظومه برهانی اقامه کرده که هر مجردی معقول هم هست. نه به معنی این که معقول بالقوه است، بلکه بالفعل معقول است. یک برهان می‌آید و می‌گوید ذات واجب‌الوجود

عاقل بالفعل است، و یک برهان دیگر می‌آید و می‌گوید ذات واجب‌الوجود معقول بالفعل است.

نتیجه این می‌شود که واجب‌الوجود عاقل ذاته. اگر در جای خودش به اثبات برسد، که به اثبات هم می‌رسد، که واجب‌الوجود چون مجرد است عاقل است و واجب‌الوجود چون مجرد است معقول است، ثابت می‌شود که واجب‌الوجود عاقل ذات خودش است، یعنی ذاتش عاقل ذات خودش است.

آن وقت ممکن است شما بگوئید: مگر می‌شود یک شیء عاقل ذات خودش باشد؟ اگر شیء بخواهد عاقل ذات خودش باشد، عاقل غیر از معقول می‌شود. همیشه دو چیز باید باشد: یکی عاقل و دیگر معقول.

می‌گوید: اتفاقاً قضیه این جور نیست. هیچ برهانی اقتضا نمی‌کند که عاقل و معقول دو چیز باشد. بلکه برهان اقتضا می‌کند که در آنجا که شیء ذات خودش را تعقل می‌کند، در آنجا عاقل و معقول یکی باشد.

آنگاه می‌گوید آن چیزی که سبب شده این توهم پیدا شود که عاقل و معقول دو چیز هستند، چیست، و به بیان این سبب می‌پردازد. که بعد دیگران آمده و گفته‌اند نه تنها در تعقل ذات به ذات، عاقل و معقول یکی است، بلکه در همه جا عاقل و معقول یکی است. تا اتحاد میان عاقل و معقول برقرار نشود محال است که تعقلی در عالم رخ دهد.

اتحاد عاقل و معقول

این اصطلاح اتحاد عاقل و معقول، از اصطلاحاتی است که هم در فلسفه قدیم است و هم در فلسفه جدید. البته من تعبیر فرنگی آن را نمی‌دانم که آیا تعبیر فرنگی آن به همین صورت است یا نه، شاید همین جور باشد. در این ترجمه‌های فارسی که می‌بینیم همین جور است.

آنچه که امروز، در فلسفه‌های جدید، اسمش را اتحاد عاقل و معقول می‌گذارند، غیر از آن چیزی است که در قدیم آن را اتحاد عاقل و معقول گفته‌اند. امروزه، اگر معقول انسان وجود عینی داشته باشد، می‌گویند اتحاد عاقل و معقول نیست. یعنی اگر وجود معقول خارج از وجود انسان باشد، می‌گویند اتحاد نیست. مثلاً اگر کسی قائل شد که آنچه را من در عالم ذهن خودم تصور و تعقل می‌کنم، همه در خارج وجود

دارند و حقایق خارجی هستند، می‌گویند پس این قائل به اتحاد عاقل و معقول نیست. ولی اگر قائل شد به این که در معرفت و شناخت، عناصر اصلی و اولیه شناخت را معنایی تشکیل می‌دهد که فقط مال ذهن است و مابأزائی در خارج ندارد، می‌گویند این قائل به نوعی اتحاد عاقل و معقول است. یعنی می‌خواهند بگویند که معقول ذهن خود ذهن است. مقصود اینها این است که آن امری را که ذهن به عنوان یک امر معقول و معروف تصور می‌کند، مثل زمان و مکان در فلسفه کانت، این معقول و معروف، چیزی جز خود ذهن نیست، همان خود ذهن است، پس معقول ذهن خود ذهن است. و به همین جهت است که می‌گویند کانت قائل به اتحاد عاقل و معقول است. این یک اصطلاحی است که امروزه دارند، و لامشاحه فی الاصطلاح. کسی بخواهد چنین اصطلاحی را داشته باشد، اشکال ندارد، ولی این با اتحاد عاقل و معقول که قدمای ما می‌گفتند اشتباه نشود. قدمای ما بحثشان در این جهت مفروغ عنه بود که این معانی را که ما در ذهن تعقل می‌کنیم، مصداق عینی دارند، حتی زمان و مکان و امثال آن. در عین حال اتحاد عاقل و معقول هم هست. آنها می‌گفتند ما دو معقول داریم: معقول بالذات و معقول بالعرض. معقول بالعرض که وجود عینی اشیاء است، هیچ وقت با ذهن ما متحد نیست. معقول بالذات عبارت از همان دنیای ذهن خود ما و صورتهای ذهن است که با آن معقولهای خارجی انطباق دارد و با آن منطبق می‌شود. نفس انسان با صورتهای ذهنیه خودش نوعی وحدت و اتحاد دارد. یعنی این صور ذهنیه را شما امر عارضی برای ذهن تلقی نکنید. یعنی این جور خیال نکنید که صور ذهنی برای ذهن نظیر نقش است برای دیوار، یا نظیر رنگ است برای جسم. نه، بلکه ذهن در عمق خودش با این صورتهای متحد می‌شود، و از حالتی به حالت دیگر متحول می‌شود و به آن صورت درمی‌آید. یعنی اگر الان مثلا انسان دنیا را تعقل می‌کند، وجودش عین وجود خارجی آن اشیائی که تعقل کرده نیست. ولی نفسش در عالم ذهن خودش متصور به آن ماهیتهائی می‌شود که آنها را تعقل کرده است. این جا است که می‌گویند:

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
 گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی و ربود خاری تو همیشه گلخنی (۱)
 پاورقی:

۱ - [مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۱۴].

این همان اتحاد عاقل و معقول است. می‌گویند اگر اندیشه‌ات گل باشد، تو خیال نکن که خودت چیزی هستی و ماهیت گل چیز دیگر. توبه همان ماهیت گل درآمده‌ای. اگر اندیشه تو امور متعالی و خیلی مقدس و عالی باشد، تو همانها هستی، و اگر امور پست باشد باز هم تو همان امور پست می‌باشی.

از خود بیگانگی

در این مورد یادداشت خیلی زیادی دارم، از جمله این بحثی است که امروز به نام "از خود بیگانگی" مطرح شده است. این مسأله بنابر فلسفه ما خودش شکل دیگری داشته است. به هر جوری که انسان درباره جهان بیندیشد، خودش را به آن صورت درآورده است. اگر خوب بیندیشد، خود را به همان صورت خوب درآورده است. اگر بد بیندیشد، خود را به همان صورت بد درآورده است. و این است که آن وقت برای انسان یک نوع وظیفه ایجاد می‌شود که چه اندیشه‌هایی داشته باشد. اینکه اندیشه‌های تو چه باشد، مساوی است با این که تو چه باشی. یعنی خیال نکن که می‌توانی خودت یک چیز باشی و اندیشه‌هایت چیز دیگر، خیال نکن که ماهیتی جدا و مستقل از اندیشه‌ات داری، که اندیشه‌ات هر چه بخواهد باشد. می‌گویند: نه، ماهیتی نداری مگر آنچه که بدان می‌اندیشی. آن وقت می‌گویند اگر تو سگانه بیندیشی ماهیت تو تبدیل به ماهیت سگ می‌شود. و اگر انسانی بیندیشی صورت واقعی و ملکوتی تو همان انسان می‌شود و تو واقعا همان انسانی.

پس اتحاد عاقل و معقول در اصطلاح امروز با اتحاد عاقل و معقول در اصطلاح قدمای ما فرق دارد.

سؤال: تا واسطه نباشد، نفس از خودش چیزی ندارد، و واسطه آن حافظه است. آیا واسطه جدای از نفس است یا همان است؟

استاد: حافظه باقی ماندن آگاهی به یک چیز است. آگاهی یک چیز است، و در حفظ بودن آگاهی چیز دیگر است که مسأله بعد است. حافظه واسطه نیست. یعنی چیزی را که شما در مرحله ابتدائی به آن اطلاع پیدا می‌کنید، بعد از آن صورتش در حافظه باقی می‌ماند. بحث بر سر مرحله اول است، که از اول چگونه صورت

می‌گیرد. و لهذا اگر انسان حافظه نداشته باشد، همه چیز را می‌فهمد، اما بعد از یک ساعت مثل این است که هیچ نیاموخته است. مثل آینه‌ای می‌شود که در مقابل آن صورتهائی را عبور دهند. این صورتهای در او منعکس می‌شوند، اما نمی‌مانند. همین که صورت از مقابل او رد می‌شود آن تصویر هم از بین می‌رود. پس اصل بر سر آگاهی اول است. اینکه می‌ماند یا نمی‌ماند مسأله جداگانه‌ای است.

-: حافظه سه چهار مرحله است که مرحله اول آن گرفتن است.

استاد: این که حافظه نیست. این دیگر اسم گذاری است، ممکن است کسی بخواهد اسم بگذارد، ولی آن حافظه نیست. حافظه به قوه نگهدارنده و حالت نگهداشتن می‌گویند. بحث در این است که انسان هر چیزی غیر از نفس خود را به تبع یک صورت و به واسطه یک تصویر آگاه می‌شود. اما نفس خودش را امکان ندارد که به تبع تصویر آگاه شود. و در این آگاهی انسان بر نفس خود، هر مبدئی که برای آن فرض کنند و بگویند مبدئش چنین بود یا چنان بود، هیچ کدام از اینها معنی ندارد، جز این که نفس، خودش، یکپارچه شعور باشد. یعنی خودش یک حقیقت و یک جوهری باشد از سنخ علم، خودش یک جوهری باشد علمی. همین که می‌گوئیم این جوهر مجرد است، یعنی جوهر علمی. آن وقت نحوه وجود شیء یک نحوه وجود خاص است.

به عبارت دیگر مسأله علم، مسأله پدیده نیست، همانطور که پدیده‌ای به نام سفیدی و پدیده‌ای به نام سیاهی داریم، پدیده‌ای هم به نام علم داشته باشیم، چنین نیست. این برمی‌گردد به عمق جوهر اشیاء. یعنی اشیائی که در عمق جوهرشان به مرحله تجمع رسیده‌اند و وجودشان رسیده به مرتبه وجود جمعی، یعنی نحوه وجودشان از پراکندگی خارج شده است، خود به خود علم شده‌اند. یک شیء مادی مادامی که وجودش، وجود تفرقه‌ای است، آگاهی در آن نیست. همان وجود وقتی که کم کم تبدیل به یک وجود جمعی می‌شود، آن وقت علم می‌تواند داشته باشد.

ادامه بحث درباره علم واجب به ذات

گفتیم که در اینجا یک بحث راجع به این است که چه برهانی وجود دارد بر اینکه واجب‌الوجود عالم به ذات خود است، و به اصطلاح امروز خودآگاه است. همانطور که عرض کردم راه آنها مبتنی بر نظریه خاصی است که این فلاسفه درباره علم و آگاهی و عقل دارند. و آن نظریه اختصاص به ذات باریتعالی ندارد. این نظریه در مورد مطلق علمها و عالمها است، در مورد علم انسان و حتی حیوان به ذات خودش هم همین بحث مطرح است.

علم از سنخ ماهیات نیست، وجود است

بطوری که خلاصه عرض کردم اینها به علم و آنچه که شعور و آگاهی گفته می‌شود به چشم یک پدیده نگاه نمی‌کنند و به صورت یک کیفیت آن را نمی‌بینند. در بحثهای ابتدائی مثل دیگران بحث می‌کنند، یعنی وقتی که در مورد مقولات ده‌گانه بحث می‌کنند یکی از مقولات را مقوله کیف می‌نامند، بعد مقوله کیف را به اقسامی تقسیم می‌کنند، می‌گویند کیفیات بر چند گونه است: کیفیات جسمانی، کیفیات نفسانی، کیفیات متصل به کم، کیفیات استعدادیه. در کیفیات جسمانی اموری از

قبیل الوان یا حرارت و برودت و یبوست و امثال آن را ذکر می‌کنند. و درباب کیفیات مختصه به کم اشکال و اقسام دیگر را بیان می‌کنند. و از جمله، کیفیات نفسانیه را می‌شمارند. در این تعبیر کیفیات نفسانیه هم مانند کیفیات جسمانیه، نوعی کیف محسوب می‌شوند. آنوقت در کیفیات نفسانیه حالاتی از قبیل لذت، الم، اراده، میل و از جمله علم را می‌شمارند. درباب مقولات معمولاً همین کار را می‌کنند. حتی کسانی هم که نظریه آنها این است که علم از سنخ وجود است، این حساب را بهم نمی‌ریزند. این حسابی که از قدیم و شاید از زمان ارسطو بوده و مقولات را چنین تقسیم می‌کردند، این فلاسفه هم به همین شکل بیان می‌کنند. یعنی در واقع یک نوع تسامحی بکار می‌برند. اگر با این حساب بخواهیم بگوئیم، مطلق دانستن، چه علم حصولی و چه علم حضوری و در علم حصولی چه تصدیق و چه تصور، همه کیفیاتی هستند که عارض بر نفس می‌شوند. برخلاف کیفیات جسمانیه که عارض بر جسم می‌شوند.

اگر ما با این حساب جلو بیائیم و بخواهیم به تعبیر امروز بیان کنیم، علم هم خودش یک پدیده است، یک فنومن است. در میان پدیده‌های عالم که در نتیجه یک سلسله ترکیبات در عالم پیدا می‌شوند، علم هم خودش یک پدیده است. همانطور که پدیده‌هایی چون الوان و شکلها داریم، پدیده خاص دیگری هم در کنار آنها داریم که نام آن علم است. ولی این بحثی است که درباب مقولات می‌کنند.

درباب وجود ذهنی که بحث علم از جنبه دیگری در آنجا مطرح است، و یا درباب اتحاد عاقل و معقول که در آن هم از جنبه دیگری بحث علم مطرح می‌شود، [علم از سنخ وجود شمرده شده است].

معمولاً بحث علم را اینها در چند جا مطرح می‌کنند: یکی درباب مقولات به همان ترتیبی که عرض کردم. دیگری درباب وجود ذهنی، که البته این بحث در زمان بوعلی به این شکل مطرح نبوده است. یکی هم درباب اتحاد عاقل و معقول، مسأله اتحاد عاقل و معقول مسأله‌ای قدیمی بوده و می‌گویند که فورفوروس اسکندرانی قائل به اتحاد عاقل و معقول بوده، ولی کسانی مثل ابن سینا این را رد می‌کردند. اما بعد از او باز دیگران آمده‌اند و آن را قبول کرده‌اند. درباب علم باری، یعنی همین بابی که الان محل بحث ما است به تناسب مسأله علم راطرح میکنند. در این ابواب کم کم مسأله به اینجا رسیده است که اصلاً علم را ما نباید مانند یک پدیده بشناسیم. پدیده تعبیری است که ما می‌کنیم. به تعبیر خود آنها، مثل ملاصدرا، علم را نباید داخل در هیچ مقوله‌ای بدانیم. و همانطور که عرض کردیم خود

ملاصدرا هم، درباب مقولات، علم را مسامحه به همان ترتیب قدما داخل در مقوله کیف می‌شمارد ولی در ضمن می‌گوید که اما اینجا مطلب دیگری فوق این مطلب هم هست. در نیم سطر یا یک سطر اشاره‌ای می‌کند که درباب علم مطلب بالاتری هست که در سطح این حرفها نیست، اما در عین حال باز همان حرف را به شکل آنها طرح می‌کند. در جای دیگر که می‌رسند کم کم تصریح می‌کنند که علم داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، نه داخل در مقوله جوهر و نه داخل در اعراض، و اساساً علم را نباید از مقولات شمرد (۱). آنوقت چنین می‌گویند که علم را به یک نظر اگر بینیم مساوی با وجود است و از سنخ ماهیت نیست، علم به معنی اعم. و اگر علم را به آن معنا که در انسان و حیوان است و آن مرتبه‌ای از علم را که در انسان و حیوان می‌شناسیم، در نظر بگیریم، باید این جور بگوئیم که علم از آن بعضی از مراتب وجود است. یعنی وجود تا وقتی که جنبه مادی دارد و تا وقتی که جنبه زمانی دارد در زمان پخش است، و تا وقتی که جنبه مکانی دارد در مکان پخش است، یعنی ابعاد دارد، طول و عرض و عمق دارد، آن شیء به مرحله شعور و ادراک و خودآگاهی نرسیده است. هر وقت وجود به آن مرحله‌ای برسد که از این پخش بودن در زمان و در مکان رهائی پیدا کند، یعنی وجود جمعی شود، مساوی با ادراک می‌شود. اینجا است که آن قاعده "کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد" مطرح می‌گردد (۲).

پاورقی:

۱ - سؤال: اینکه فرمودید علم از مقولات خارج است، عقل هم باید از مقولات خارج باشد، در حالیکه عقل خود از اقسام جوهر است.

استاد: اینها که به مجردات عقل می‌گویند از باب این است که لفظی برای آن ندارند. و منظورشان از عقول آن اشیائی است که به خود آگاه هستند. این تعریف حقیقی آنها نیست، بلکه یک مشخص وجودشان را بیان کرده‌اند. ماهیتشان بیان نشده، بلکه ماهیتشان مجهول است برای انسان. انسان قادر نیست که ماهیت آنها را درک کند. پس اگر به آن موجودات عقل می‌گوئیم به این معنی است که آنها موجوداتی هستند که به خودآگاه هستند و به جسمی تعلق ندارند. تعلق نداشتن به جسم هم یک مفهوم سلبی است. وقتی می‌گوئیم علم داخل در هیچ مقوله‌ای نیست منظور این است که هر موجودی که به مرحله تجرد رسیده باشد، چه بالذات مجرد باشد و چه بعد مجرد شده باشد مثل نفس، این به مرحله علم می‌رسد. غرض اینکه این کلمه عقل مبین ماهیت آن جواهر نیست، که شما بگوئید ماهیت آنها اینست در حالیکه علم و عقل داخل در ماهیات نیست. ۲ - سؤال: می‌گوئیم موجود مجرد از پراکندگیهای زمان و مکان عاقل است. آیا این پراکندگی منحصر در همین زمان و مکان است؟ یا ممکن است جهان دیگری باشد که پراکندگی به نحو دیگری باشد؟ <

آن وقت روی این حساب نمی‌توانیم علم را یک پدیده خاص در مقابل سایر پدیده‌ها بدانیم. آن یک مرتبه از کمال وجود است، مرتبه است نه پدیده. میان پدیده و مرتبه فرق است. همین وجود مادی اگر به آن مرتبه از کمال برسد تبدیل می‌شود به موجود خودآگاه.

پیدایش مسأله علم حضوری و علم حصولی

از جمله مسائلی که باید تحقیق شود [و اگر کسی فرصت آن را داشته باشد که به دنبال آن بگردد این مسأله است که تقسیم علم به علم حضوری و علم حصولی از چه موقع مطرح شده است. چنین بنظر می‌رسد این مسأله از خیلی پیشترها و شاید در دوره ارسطو مطرح نبوده است. آنها علم را بدون اینکه به علم حضوری و علم حصولی تفکیک کنند بکار می‌بردند. ولی قدر مسلم این است که در کلمات مثل بوعلی در باب علم شیء به ذات خود و در باب علم نفس به ذات خود و در باب علم باری به ذات خود مطرح است، یعنی در این حد مطرح است که این نحوه علم به خود علم حضوری است. تا این مقدار در کلمات بوعلی مطرح بوده است. ظاهراً اول کسی که علم حضوری را به مراتب دیگر علم هم تعمیم داد، شیخ اشراق بود. این امر برای شناختن و شناساندن ماهیت و واقعیت علم خیلی کمک کرده است، به همان معنی که عرض کردم که اصلاً ماهیت ندارد. یعنی به این مسأله کمک کرده است که اصلاً علم از چه سنخ است، از سنخ وجود است یا نه. به هر حال کلام شیخ در اینجا که باب علم مجرد به ذات خود است منطبق می‌شود با

پاورقی: استاد: ما برهانی نداریم که پراکندگی منحصر در همین زمان و مکان است. زمان و مکان که می‌گوئیم همان ابعاد چهارگانه‌ای است که می‌شناسیم. این سؤال برمی‌گردد به اینکه آیا ابعاد دیگری غیر از زمان و مکان فرض می‌شود یا نمی‌شود. کسی نمی‌تواند برهان اقامه کند که غیر از اینها ابعادی نیست. ما فقط می‌دانیم که اگر موجودی دارای وجود متفرق باشد امکان ندارد که جمع باشد.

سؤال: انواع دیگری از تفرق قابل فرض است؟

استاد: عرض کردم که برهان برخلافش نداریم. نمی‌شود گفت که ابعاد منحصر است در همین سه بعد مکانی و یک بعد زمانی. ولی به غیر از این هم هنوز بشر نرسیده است. حالا امروزها حرفهائی می‌زنند که بیشتر تعبیرات شاعرانه‌ای است که می‌کنند، می‌گویند موجودات پنج بعدی، شش بعدی، تا دوازده بعدی. و یا از طرف دیگر بگوئیم دو بعدی و یک بعدی. ولی این ابعاد را اینها به اعتبار بعضی از عوارض اینجور فرض می‌کنند. هنوز روشن نیست که مثلاً موجود شش بعدی داریم یا نداریم.

همان چیزی که آن را علم حضوری می‌نامیم، اگر چه شیخ اسم علم حضوری را نمی‌برد و شاید هم اصطلاح علم حضوری در زمان شیخ آمده باشد.

من حالا یادم نیست که اصطلاح علم حضوری در کلمات شیخ آمده باشد. این یک مطلب بود در باب اینکه اساساً مناط علم چیست؟ چه راهی داریم که بتوانیم اثبات کنیم که مثلاً ذات واجب‌الوجود به ذات خودش عالم است؟ و چگونه عقلی را بنام عقل فعال یا موجود مجردی را اثبات کنیم [که به ذات خود آگاه است؟] آیا دلیل و برهانی داریم که آن موجود به خود آگاه است؟ تا برسد به غیر خود که در مرحله بعد سؤال می‌شود. سخن اینها همین است که مناط علم حضور صورت شیء در نزد عالم است، حضور حقیقت شیء در نزد عالم است. و این حضور جز در موجود مجرد امکان پذیر نیست، و در مورد شیء مجرد هم تخلف ناپذیر است. این مسأله آگاه بودن مجرد به ذات خود است.

ایراد مطرح شده بر نظریه اتحاد عاقل و معقول

مسأله دیگری که به دنبال این مسأله پیش می‌آید، اشکال اتحاد عاقل و معقول است. همینقدر که ما بگوئیم موجودی به ذات خود آگاه است، و به دلیل اینکه مجرد است خود آگاه است، روشن نمی‌کند که آیا به نحو اتحاد عاقل و معقول است یا به نحو اختلاف عاقل و معقول. ممکن است در ذهن کسی اینجور بیاید [که خود و آگاهی به خود دو چیز جداگانه است]، همانطور که در مورد انسان اغلب چنین فکر می‌کنند. یعنی بگویند انسان موجودی است به ذات خود آگاه، ولی اگر ذهن آن گویندگان را بشکافید اینجور خیال می‌کنند که انسان ذاتی دارد و آگاهی به آن ذات. وقتی ما می‌گوئیم انسان خود آگاه است، امروزها چنین می‌اندیشند که انسان خودی دارد و به آن خود هم آگاهی دارد، که در این صورت در انسان یک خود وجود دارد و یک آگاهی به خود. همانطور که انسان به غیر خود، مثلاً به این اطاق آگاه است، یک خودی دارد و یک آگاهی به این اطاق که این آگاهی تعلق دارد به این خود. وقتی هم می‌گوئیم انسان خود آگاه است، آنهم قهراً چنین می‌شود که انسان خودی دارد و یک آگاهی به آن خود. و این معنایش این است که عاقل، آن خود است، آگاه همان خود است. آگاهی چیست؟ آگاهی خود نیست، چیز دیگری است، خود غیر از آگاهی است. آنکه مورد آگاهی است چیست؟ آن آگاه شده از آن چیست؟ آن هم خود است. البته خودشان این حسابها را نمی‌کنند که مسأله

اینطوری است. آن وقت باید از آنها سؤال کرد که آیا " خود " آگاه شونده که غیر از آگاهی است با " خود " آگاه شده و آنکه آگاهی به آن تعلق گرفته یک چیز است یا دو چیز؟ حالا اینجا را ممکن است که احیانا بگویند یک چیز است، یعنی بگویند که عاقل و معقول یکی است. ولی عقل و آگاهی را با عاقل دو چیز می‌گیرند.

در عین حال ممکن است کسی اشکال کند که حتی عاقل و معقول هم نمی‌تواند یکی باشد. چون عاقل یعنی تعقل کننده و معقول یعنی مورد تعقل واقع شده، اینها باید دو چیز باشند، یکی تعقل کننده و دیگر تعقل شده. مثل خورنده و خورده شده. آیا می‌شود که خورنده و خورده شده هر دو یک چیز باشد؟ آکل و مأکول یکی باشد؟ همانطور که اتحاد آکل و مأکول محال است، اتحاد عاقل و معقول هم محال است. در مورد عمل خوردن، خورنده یک چیز است، خوردن چیز دیگری است، و خورده شده هم چیز دیگری. خورنده انسان است، خوردن عملی است که انسان انجام می‌دهد، خورده شده هم مثلا سیب یا پرتقالی است که او دارد می‌خورد. ممکن است کسی بگوید که عاقل و معقول و عقل هم حتما باید سه چیز باشد، یک موجود تعقل کننده باید باشد، یک موجود تعقل شده، و یک امر دیگری هم در این وسط باید وجود داشته باشد که همان عمل تعقل کردن است، فعل تعقل کردن.

جواب شیخ بر ایراد وارده بر اتحاد عاقل و معقول در ذات حق تعالی

اکنون شیخ در مقام این بیان است که نه، چنین ضرورتی ندارد که اگر یک شیء عاقل باشد باید حتما عاقل چیزی غیر از خود باشد، و نیز تعقلی داشته باشد که آن تعقل غیر از خود باشد، نه، چنین نیست. در تعقل خود مفهوما اینها با یکدیگر اختلاف دارند، اعتبارا از یکدیگر مختلفند، ولی واقعا اینجور نیست. می‌خواهد بگوید به این که نفس این مفهوم اقتضا نمی‌کند که عاقل و معقول و عقل سه تا باشد. بلکه ذاتی که خود از خود غایب نیست و خود پیش خود حاضر است معنایش این است که خود از خود پنهان نیست. برای این ذات که پیش خود حاضر است ما سه اعتبار و سه مفهوم می‌سازیم. ذاتش برای ذاتش است، زیرا ذاتش برای غیر خود نیست، در این صورت، برای خود بودن دو چیز نیست، خودش برای خود هست. مثل اینکه در تعریف جوهر می‌گوئیم: موجود لذاته، معنایش این نیست که ذاتش یک چیز

است و وجودش یک چیز دیگر، و وجودش برای ذاتش حاضر است. موجود لذاته یعنی موجود لالغیره. آن معنائی که ما از آن به حضور ذات برای ذات تعبیر می‌کنیم، همین است که ذات از خود پنهان نیست، آن مناط غیبت که ماده و علائق ماده باشد وجود ندارد. این ذات به اعتبار اینکه خودش برای خودش حاضر است، یعنی به اعتبار حاضر شدن خودش برای خودش، می‌گوئیم معقول است. و به اعتبار اینکه خودش است، آن چیزی که خودش برای او حاضر است، می‌گوئیم عاقل است. و به اعتبار اینکه در اینجا همین ذات حضور است، یک چیزی غیر ذات نیست که مناط حضور باشد، [می‌گوئیم عقل است]. وقتی حاضر و حاضر شده یکی بود قهرا حضور هم یک چیز جداگانه‌ای نخواهد بود.

این است که شیخ کوشش دارد این مطلب را اثبات کند که شما از این سه مفهوم مغایرت عینی نفهمید. در مواردی که احیانا شما می‌بینید مغایرت هست به این علت نیست که این مفاهیم اقتضا کرده‌اند. آن خصوصیت مورد است که اثنتیت را اقتضا می‌کند. مثل عمل خوردن که در مفهوم این عمل فاعلیت و قابلیت وجود دارد، یعنی چیزی را به صورتی درآوردن که قابل هضم باشد. خوردن یک چنین چیزی است، چیزی که قبلا از چیز دیگری جدا است، آن را به صورت یک امر قابل جذب و قابل هضم درآوردن. اینجا به اعتبار اینکه یک قابلیت باید در کنار فاعلیت وجود داشته باشد اثنتیت لازم است. نه اینکه هر جا لفظ فاعل و لفظ مفعول و یک مصدر داشتیم بگوئیم که هیأت فاعل و هیأت مفعول و هیأت مصدر سه چیز جداگانه را اقتضا می‌کنند.

مغایرت مفاهیم در بحث علیت به معنی مغایرت در وجود نیست

ما این را در " اصول فلسفه " درباب ایجاد گفته‌ایم. ببینید: ایجاد یعنی چه؟ ایجاد یعنی اعطاء وجود، وجود دادن. آنگاه می‌گوئیم که آیا از نظر مفهوم میان مفهوم وجود دادن با مفهوم پول دادن فرق است؟ نه، فقط اینجا بجای وجود پول را گذاشته‌ایم و آنجا بجای پول وجود را گذاشته‌ایم. یعنی مفاهیمها با یکدیگر مساویند. چه بگوئیم اعطاء وجود کرد و چه بگوئیم اعطاء پول کرد. یعنی هر دو از نظر مفهوم هم سنگ

هستند. اما آنجا که اعطاء پول می‌شود و کسی به کسی پول اعطاء می‌کند. قطعاً باید یک معطی الیه وجود داشته باشد. یعنی باید یک شخصی و یک چیزی غیر از معطی و غیر از معطی که پول است وجود داشته باشد که این پول به او اعطاء شود. باید یک موجود عینی قبلاً وجود داشته باشد. والا اگر قبلاً چیزی وجود نداشته باشد اعطاء پول تحقق پیدا نمی‌کند. علاوه بر آن سه چیز امر چهارمی هم احتیاج است و آن اعطاء پول می‌باشد. اعطاء غیر از معطی و غیر از معطی و غیر از معطی الیه است. پس ما به چهار عامل احتیاج داریم، و بلکه حتی عامل پنجمی هم هست که آن اخذ و پذیرش است. با اینکه مفهوم اعطاء پول با مفهوم اعطاء وجود با هم فرقی ندارند و هم سنگ می‌باشند، حالا سراغ اعطاء وجود می‌رویم.

می‌گوئیم علت معطی وجود معلول است. آیا در اینجا معطی یک امر است که موجود است، و معطی یک چیز است که وجود است، و معطی الیه یک عامل سوم است؟ مثلاً می‌گوئیم " الف " به " ب " اعطاء وجود کرد. آیا باید یک " الف " باشد و یک " وجود " باشد و یک " ب " باشد که " الف " وجود " را به " ب " بدهد؟ اگر " ب " باشد که خودش دیگر وجود دارد، معنی ندارد که " الف " به او " وجود " بدهد

. اعطاء وجود به " ب " معنی ندارد. پس معطی الیه در اینجا پایش می‌لغزد، و نمی‌توان یک معطی الیه به آن صورت که در اعطاء پول داشتیم در اینجا داشته باشیم. حالا می‌آئیم بر سر اعطاء. آیا همانطور که در پول دادن، معطی یک چیز است و اعطاء چیز دیگری است، در اینجا هم چنین است؟ در آنجا پول چیزی است که مثلاً در جیب است و اعطاء آن عملی است که پول را برمی‌دارد و از آنجا به جای دیگر منتقل می‌کند. آیا در باب اعطاء وجود هم چنین است که قبل از عمل اعطاء، وجود " ب " در یک کناری گذاشته شده و بعد معطی می‌آید و آن وجود را برمی‌دارد و به " ب " می‌دهد؟ اگر وجود " ب " قبل از اعطاء وجود داشته باشد که دیگر وجود دارد اعطاء معنی ندارد، و به طریق اولی پذیرش هم معنی ندارد. پس باقی می‌ماند موجد و ایجاد. یعنی تمام معانی دیگر در این دو جمعند. یک وجود علت است و یک وجود معلول. حقیقت وجود معلول همان حقیقت ایجاد است. یعنی وجود معلول، وجود تعلقی است. آن معلول هم ایجاد است و هم موجد، هم معطی است و هم اعطاء و هم معطی الیه. منتها به اعتبار آن ماهیتی که از او انتزاع می‌شود، آن ماهیت همیشه معطی الیه است. اما ماهیت یک امر اعتباری است که در مرحله بعد از وجود انتزاع

می‌شود. نه اینکه قبل از وجود از خودش تحقیقی دارد.

بینید که با اینکه لفظ اعطاء وجود با لفظ اعطاء پول از نظر مفهوم هم سنگ هستند ولی خصوصیت مورد چقدر تفاوت ایجاد کرده است! در آنجا اقتضای کثرت می‌کند و در اینجا کثرتش اعتباری است. آنجا کثرت حقیقی است و در اینجا اعتباری است. مسأله عقل و عاقل و معقول هم همین‌جور است.

مفهوم مشتق به معنی مرکب بودن آن نیست

[در مشتق هم چنین مسأله‌ای مطرح است]. مثلاً مفهوم موجود یا ابیض را در نظر بگیرید. آیا معنی ابیض این است که ذاتی است و برای آن ذات چیزی وجود دارد که آن چیز بیاض است؟ آیا ابیض یعنی ذات ثبت له البیاض؟ اگر این‌جور باشد فقط به جسم باید بگوئیم ابیض. به خود بیاض نباید ابیض بگوئیم. بیاض به یک معنا خودش برای خودش ثابت نیست، ولی به یک معنی ثابت است و درست هم هست. به دقت عقلی حقیقتش درست است. اگر در مورد ابیض بگوئیم ذات ثبت له البیاض و در مورد بیاض هم بگوئیم ذات ثبت له نفسه، در این صورت باید مفهوم مشتق را مرکب بدانیم. در مفهوم ذات ثبت له البیاض نیامده که ذات ثبت له غیر آن ذات، که آن غیر بیاض است. نه، فقط می‌گوئیم ذات ثبت له البیاض که آن ذات می‌تواند بیاض باشد که خودش برای خودش ثابت است. این است که ما نباید مفهومها را با مصداقها اشتباه کنیم.

شیخ می‌گوید مفهوم عاقل و معقول هم جز این نیست. ما به شیء از آن جهت عاقل می‌گوئیم که چیزی برای او حاضر است، و از آن جهت به او معقول می‌گوئیم که برای چیزی حاضر است. ولی وقتی به چیزی عاقل می‌گوئیم از آن جهت که چیزی برای او حاضر است، در مفهوم چیزی نیامده که آن چیز حتماً غیر خود عاقل باشد. می‌خواهد آن چیز خودش باشد یا غیر خودش. وقتی هم به یک شیء معقول می‌گوئیم از آن جهت است که آن معقول برای چیزی حاضر است. در مفهوم چیزی نیامده که آن چیز غیر خود معقول باشد. پس با اینکه مفهوم عاقل و مفهوم معقول دو مفهوم هستند، و از آن حیث که چیزی برای او حاضر است عاقل است و از آن حیث که او برای چیزی حاضر است معقول است، اما این دو مفهوم اقتضا نمی‌کنند که مصداقا هم مغایر یکدیگر باشند. بنابراین مانعی ندارد که

عقل و عاقل و معقول در باب علم مجرد به ذات خود مصداقا یکی باشد. و لذا شیخ در علم مجرد به ذات خودش قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است. ولی از اینجا که بگذریم شیخ نه تنها اتحاد عاقل و معقول را باطل می‌داند بلکه سخت هم به آن حمله می‌کند. بعدها دیگران آمده‌اند و این مطلب را قبول کرده‌اند.

شرح و توضیح متن

قد تبين لك هذا فالبرى عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجودالمفارق، هو معقول لذاته، ولانه عقل بذاته وهو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول، لأن هناك أشياء متكثرة. و ذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل، و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، و بما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته، فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء. والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقا، والشيء مطلقا اعم من هو أو غيره.

پس رسیدیم به اینجا که ذات او عقل و عاقل و معقول است. در این جملات جهت اعتبارات سه‌گانه را می‌گوید. از آن جهت که این هویت هویتی مجرد است. به او عقل می‌گوئیم. و به اعتبار اینکه هویتش برای ذاتش است معقول است. و به اعتبار اینکه ذاتش برای خودش هویتی مجرد است عاقل ذاتش است. وقتی هم می‌گوئیم معقول، منظور آن چیزی است که هویتش برای چیزی حاضر است، اعم از اینکه آن چیز خودش باشد یا غیر خودش.

فالاول باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء، هو عاقل، و باعتبار أن ماهيته المجردة لشيء، هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، و معقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته.

این جملات عباره آخری از همان مطلب قبلی است که با تعابیر دیگری آورده است. اصلا کتاب شفا املاء شیخ بوده، خود شیخ می‌گفته و شاگردها می‌نوشته‌اند.

این عبارات هم مشکل بوده و شاگردان به عبارات مختلف می‌نوشته‌اند. به همین جهت این احتمال هست که گاهی عبارت با قلم شاگردان تغییر هم کرده باشد.

وکل من تفکر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا، و هذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أوهو، بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر أوهو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك، و تبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك، و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الاشياء شيئا متحركا عن ذاته، الى وقت أن قام البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك، اذا كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرک مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر أوهو.

آنگاه شیخ به محرک و متحرک مثال می‌زند. ممکن است کسی بگوید اگر این سخنی که شما می‌گوئید درست باشد پس محرک و متحرک هم می‌تواند یکی باشد. شیخ جواب می‌دهد که دو چیز بودن محرک و متحرک هم به اعتبار اسم فاعلی و اسم مفعولی نیست که اینها چنین اقتضائی داشته باشند. آن به اعتبار جهت دیگری است که همان جنبه قوه و فعل باشد. شیء متحرک از آن جهت که متحرک است بالقوه است و از آن جهت که بخواهد محرک باشد بالفعل است، و محال است که یک شیء در آن واحد هم بالقوه باشد و هم بالفعل. این دوگانگی از این جهت است، نه اینکه مفهوم اقتضا دارد.

پس یک وقت بحث بر سر این است که مفهوم چه اقتضا دارد، شیخ می‌گوید که مفهومش فرق نمی‌کند. اما در یک مورد که مصداق شکل خاصی دارد، این مربوط به مصداق است او کاری به مفهوم ندارد. مثلا در مورد متحرک و محرک برهان اقتضا کرده والا صرف مفهوم اقتضا نمی‌کند. و لهذا مانعی ندارد که کسی در اشياء فرض کند که محرک و متحرک یکی است، همان فرضی که خیلی‌ها هم گفته‌اند. زیرا مفهوم محرک اقتضا نمی‌کند

پاورقی:

۱- چون قبل از این "یوجب" آمده بود، "تبیین" بهتر است و اگر "یبیین" بود هنوز هم بهتر بود.

که متحرک غیر از خودش باشد.

و كذلك المضافات تعرف اثنييتها الامر، لالنفس النسبة و الاضافه المفروضه في الذهن، فانا نعلم علما يقينا أن لنا قوه نعقل بها الاشياء. فاما أن تكون القوه التي نعقل بها هذه القوه هي هذه القوه هي هذه القوه نفسها، فتكون هي نفسها تعقل ذاتها، أو تعقل ذلك قوه أخرى، فتكون لنا قوتان، قوه نعقل الاشياء بها، و قوه نعقل بها هذه القوه، ثم يتسلسل الكلام الى غيرالنهاية، فيكون فينا قوی تعقل الاشياء بلانهاية بالفعل، فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقولا لشيء، ذلك الشيء آخر.

مطلق اضافها نیز چنین هستند. صرف اضافه اقتضا نمی کند به اینکه [مضاف و مضاف الیه] دو تا باشد. مثلا آیا لازمه مفهوم اخوت اثنیت است؟ می گوید: نه، لازمه این مفهوم نیست، باید از جنبه دیگری باشد. از اینجا شیخ مثال دیگری را بیان می کند. وارد مثال نفس شده و می گوید ما بطور یقین می دانیم که خودمان قوه ای داریم که به وسیله آن اشياء را تعقل می کنیم. و در عین حال، ما همان تعقل کننده اشياء را هم تعقل می کنیم. حالا می خواهیم ببینیم که آیا آن قوه ای که با آن قوه خود قوه تعقل کننده را که نفس باشد تعقل می کنیم، خود این نفس است یا چیز دیگر. اگر خودش باشد پس عاقل و معقول یک چیز است. و اگر بگوئیم که ما اشياء را بوسیله یک قوه درک می کنیم ولی خود این قوه را بوسیله قوه دیگر، نقل کلام به آن قوه دیگر می کنیم. خود آن قوه را هم ما درک می کنیم، و این تسلسل به بی نهایت کشیده می شود که مسلما غلط است.

بهذاتین أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل، و كل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول، اذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقله، و لذاتها أيضا معقوله لكل ماهية مجردة تفارقها أو لاتفارقها. فقد فهمت أن نفس كونه معقولا و عاقلا، لا يوجب أن

يكون اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار أيضا، فانه ليس يحصل (١) الامرين الا اعتبار
أن ماهية مجردة لذاته، و أنه ماهية مجردة ذاته لها، و ههنا تقديم و تأخير في ترتيب
المعاني، والغرض المحصل شيء واحد بلاقسمة، فقد بان أن كونه عاقلا و معقولا لاوجب
فيه كثره البتة.

این عبارات نیز همه تکرار همان مطالب قبل است. هر امر مجردی عاقل است، معقول هم
هست برای هر ماهیت مجردی، می‌خواهد آن ماهیت جدا از خودش باشد یا عین خودش.
[نفس اینکه چیزی هم عاقل است و هم معقول موجب نمی‌شود که در ذات دو تا باشد]،
حتی اقتضا نمی‌کنند که اعتبارا هم دو تا باشد.

پاورقی:

١ - در متن " تحصیل " است ولی " يحصل " باشد بهتر است.

علم واجب‌الوجود به ما سواه

از اینجا شیخ وارد علم واجب‌الوجود به ما سوا می‌شوند، علم به سایر اشیاء. در اینجا یک اصطلاحی است که در کلام شیخ نیامده، ولی آن را روشن می‌کنیم تا سخن شیخ معلوم باشد.

علم فعلی و علم انفعالی

اصطلاحاً می‌گویند که علم بر دو قسم است: علم فعلی و علم انفعالی. علم انفعالی. یعنی علمی که معلوم مبدأ علم است. یعنی وجود عینی و خارجی معلوم سبب شده است که عالم به آن علم پیدا کند. و از این جهت آن را انفعالی می‌گویند که عالم از معلوم منفعل می‌شود. مانند علم انسان به اشیاء خارجی. علم ما به اشیائی که در طبیعت در اطراف ما وجود دارند علم انفعالی است. زیرا آن اشیاء وجود دارند و بواسطه وجودشان در حس ما و در چشم ما یا در لامسه و سامعه ما و تأثیری که درس ما می‌گذارند، علمی در نفس ما پیدا می‌شود. در واقع نفس ما منفعل از شیء خارجی است. اکثر علمهائی که ما به اشیاء خارجی داریم علمهائی انفعالی است، معلوم علت است و ما که عالم هستیم معلول هستیم، از آن جهت که عالمیم معلول

هستیم. آن معلوم فاعل است و ما که عالم هستیم منفعل می‌باشیم.

علم فعلی علم دیگری است که عبارت است از اینکه علم مبدأ معلوم است. مثل علم یک مخترع نسبت به آنچه اختراع می‌کند. البته این اختصاص به اختراع هم ندارد. در مواردی که انسان کاری را نکرده و می‌خواهد انجام بدهد، اول فکرش را می‌کند و صورت کاری را که بعداً می‌خواهد ایجاد بکند در ذهنش مرتسم می‌کند. آنگاه براساس این طرح و تصویری که در ذهن خودش ریخته است آن شیء را در خارج ایجاد می‌کند. مثال روشن این علم طرحها و نقشه‌هایی است که انسانها می‌کشند و بعد آن طرحها و نقشه‌ها را پیاده می‌کنند. مثلاً یک معمار یا یک مهندس که شما زمینی را در اختیارش قرار می‌دهید، می‌گوئید در این زمین می‌خواهم یک خانه مسکونی بسازم که چند اطاق داشته باشد و به این صورت و آن صورت باشد. مهندس در ذهن خودش یک طرح می‌ریزد و نقشه‌ای طرح می‌کند و بعد نقشه طرح شده را روی صفحه کاغذ می‌آورد، بعد از آن نقشه طرح شده در ذهن را که روی صفحه کاغذ مشخص شده است، در عالم خارج آن را پیاده می‌کند. و لهندا شما می‌بینید که طراحان برای کارهای خودشان ماکت می‌سازند. یعنی آن چیزی را که در نظر دارند درعالم عین پیاده کنند، روی مقواها یا مومها و امثال آن پیاده می‌کنند. طراح نیز به آنچه که می‌خواهد بعد ایجاد کند علم دارد ولی این علم از معلوم حاصل نشده، بلکه معلوم از علم حاصل شده است. این علم منشأ وجود معلوم است، یعنی اگر این علم طراح نبود نمی‌توانست در خارج آن شیء را بوجود بیاورد. بلکه مطلق کارهایی که انسان انجام می‌دهد از همین قبیل است. مثلاً انسان فکر می‌کند که فلان شخص از مسافرت آمده است و خوب است که به دیدن او بروم، خانه‌اش در فلان نقطه شهر است. آنگاه با خودش نقشه می‌کشد که اول به کجا بروم و از آنجا به کجا تا به منزل آن شخص برسم. یعنی همه آن کارهایی که بعد می‌خواهد انجام دهد. فکرش را می‌کند و براساس آنچه فکر کرده است عمل می‌کند. این را علم فعلی می‌گویند.

علم واجب تعالی به اشیاء علم فعلی است

علم واجب‌الوجود به اشیاء قطعاً نمی‌تواند علم انفعالی باشد. اگر چنین باشد، معنایش این است که اول اشیاء وجود داشته باشند و چون اشیاء وجود دارند، همانطور که ما اشیاء را احساس می‌کنیم، واجب‌الوجود هم آنها را به نحوی

احساس کند و درک کند. این به دلایلی برای واجب‌الوجود محال است و نمی‌شود که به اشیاء علم انفعالی داشته باشد و علمش متأخر از معلوم باشد. علم واجب‌الوجود به اشیاء قهراً علم فعلی خواهد بود. این علم فعلی را ما در اینجا در مقابل انفعالی بکار می‌بریم. یعنی علمی که اول آن علم وجود دارد و سپس به واسطه وجود علم، معلوم وجود پیدا می‌کند. بعد باید وارد بشویم که چرا علم واجب‌الوجود به اشیاء علم فعلی است. ما قبلاً علم واجب‌الوجود به ذاتش را بیان کردیم و تصویر کردیم که آن علم چگونه است. اکنون چگونگی علم واجب‌الوجود به اشیاء را بیان می‌کنیم و می‌گوئیم که چگونه واجب‌الوجود قبل از اشیاء علم به اشیاء دارد.

برهان انی بر علم واجب‌الوجود به ما سوي

اینجا ما باید قبلاً توضیحی بدهیم و بعد حرف شیخ را ذکر کنیم. درباب علم واجب‌الوجود به اشیاء [قرآن می‌فرماید]:

" « الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير " (۱) " و ما تكون في شأن و ما تتلوا منه من قرآن و لا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه و ما يعزب عن ربك من مثقال ذره في الارض و لا في السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا في كتاب مبين " (۲) " و قل انزله الذي يعلم السر في السموات و الارض " (۳).

در این جهت از راههای متعدد استدلال می‌شود. یکی از راه برهان انی است. یعنی وقتی که به آثار و معلولات و مخلوقات او نظر می‌کنیم، آثار و نشانه‌های عالم بودن خالق و علت و آفریننده آنها را می‌بینیم. یعنی خالق، اینها را از روی علم و حکمت و تدبیر آفریده است. معلول و مخلوق و اثر، همانطور که بر اصل وجود مؤثر دلالت می‌کند، گاهی نیز بر خصوصیت وجود مؤثر دلالت می‌کند. مثلاً

پاورقی:

۱ - سوره ملک / ۱۴

۲ - سوره یونس / ۶۱

۳ - سوره فرقان / ۶

خصوصیت اثر بر درجه قدرت مؤثر دلالت می‌کند. مثل این که ما از روی ویرانی زیاد یک شهر می‌گوئیم بمب منفجر شده و قدرتش خیلی زیاد بوده است. و یا کتابی که اثر یک مؤلف است، علم و اطلاع و آگاهی مؤلف را نشان می‌دهد. ما هم وقتی به نظام عالم نگاه می‌کنیم، از کتاب عالم، به علم خالق و آفریننده آن پی می‌بریم. این راهی است که فلاسفه هرگز از این راه نمی‌روند. متکلمین از این راه می‌روند، راه غلطی هم نیست، راه درستی است. ولی فلاسفه از این راه نمی‌روند. چرا؟ برای این که آن اندازه را که منظور فلاسفه است، اثبات نمی‌کند. این برهان فقط اثبات می‌کند که خداوند به آنچه آفریده است عالم است. و حال آن که آنچه فیلسوف می‌خواهد بیش از این است. او می‌خواهد علم غیرمتناهی اثبات کند. در برهان انی، در همان دایره‌ای که موجودات را می‌بینیم، به عالم بودن او پی می‌بریم. مثلاً چون این شیء را آفریده، می‌فهمیم که به این عالم بوده این کافی نیست. در عین حال که این خود راهی است ولی فلاسفه از این راه نمی‌روند.

اصطلاح علم فعلی و انفعالی در کلام شیخ نیست ولی حقیقت آن هست یک مطلب دیگر که باید عرض کنم این است که گفتیم: علم تقسیم می‌شود به علم فعلی و علم انفعالی، به همین بیانی که الان عرض کردم. یادمان نیست که این اصطلاح علم فعلی و انفعالی در کلمات شیخ آمده باشد، و ظاهراً هم نیامده. ولی اصل مطلب در کلمات شیخ هست که علم دوگونه است: علم حاصل از معلوم که معلوم مبدأ علم است و عالم منفعل است، و دیگر علمی که علم مبدأ معلوم است.

علم مع المعلوم و علم قبل المعلوم

یک اصطلاح دیگری، که این هم صرف اصطلاح نیست و درباره یک حقیقت است، این اصطلاح نه خودش در کلام شیخ آمده و نه اصل مطلب آن. و بلکه شاید شیخ اساساً به این مطلب توجه نداشته است. و آن این است که در یک تقسیم دیگر می‌گویند علم بر دو قسم است: علم فعلی و علم ذاتی. یا به تعبیر شاید رساتر: علمی که مع العلوم است، و علمی که مقدم بر معلوم است.

سؤال: این همان تقسیمی است که در صفات می‌شود و به صفات ذاتی و غیر آن تقسیم می‌کنند؟

استاد: نه، این فرق دارد.

علمی که با معلوم است و به یک اعتبار عین معلوم است، و علمی که قبل از معلوم است. آن علم قبل از معلوم را به یک اعتبار می‌توانیم علم ذاتی هم بنامیم. مقصود چیست؟

نظر شیخ اشراق در علم مجرد به فعل خود

این از یک نظریه‌ای در باب علم حضوری ناشی می‌شود. گفتیم که شیخ یک درجه از علم حضوری را که علم مجرد به ذات خود است قبول داشت و قبول داشت که در این علم، عالم و علم و معلوم یکی است.

شیخ اشراق آمده یک مطلب دیگری را کشف کرده است و آن علم شخص است به افعال خود، خصوصاً اگر فعل هم مجرد باشد. همانطور که مجرد، خودش، عین حضور در نزد خود است، نه این که خودش امری باشد و حضور خودش نزد خودش امر دیگری، نسبت مجرد به فعل خودش هم همین جور است. یعنی فعلش عین حضور در نزد او است، نه این که فعلش به تبع یک امر دیگری پیش او حضور داشته باشد. یعنی این چنین نیست که علم مجرد به فعل خودش به تبع یک صورت باشد، بلکه همان فعلش عین حضور پیش او است. همانطور که ما این امر را در نفس خودمان هم می‌بینیم:

علم ما به اشیاء بیرون از وجود ما علم حصولی است، علم ما به ذات خود ما علم حضوری است، و علم ما به افعال نفسانی ما که در دایره نفس ما صورت می‌گیرد علم حضوری است. مثلاً علم ما به دردی که در وجود ما است، علم حضوری است. یعنی این جور نیست که درد یک وجودی دارد، بعد ما از وجود درد یک آگاهی پیدا می‌کنیم که این آگاهی غیر از خود درد است. نه، همان خود درد پیش ما حضور دارد. نه این که مانند این قفسه باشد که

خودش پیش من غایب است، ولی یک آگاهی به آن دارم که همان مناط علم من به آن قفسه است، و وجود آن آگاهی غیر از خود قفسه است، یعنی صورت قفسه پیش من است. اما درد چنین نیست که وقتی درد می‌کشم، خود درد را درک نکنم و تصویری از درد پیش خود داشته باشم. بلکه خود درد را، همان وجود عینی درد را درک می‌کنم، وجود عینی لذت را درک می‌کنم، وجود عینی دیدن خودم را درک می‌کنم. پس در این جور موارد، علم به فعل،

عین فعل است. یعنی خود فعل نزد عالم حضور دارد، نه این که صورتی از فعل حضور داشته باشد. خود فعل اصلاً غایب نیست که نیازی به این باشد که با صورت معلوم واقع شود.

ولی در علم قبل از معلوم، قهراً آن علم یک چیز است و معلوم یک چیز دیگر، زیرا که علم قبلاً وجود دارد و بعد معلوم وجود پیدا می‌کند. مثل همان مثالهایی که در باب مهندس و معمار و امثال آن عرض کردیم.

عالم مرتبه‌ای از علم خداوند است

شیخ اشراق گفته است که علم واجب تعالی به جهان علم حضوری است. و این حرف بسیار خوبی است. البته در عین حال که مراتب دیگر علم نفی نمی‌شود، علم واجب تعالی به اشیاء علم حضوری است. یعنی تمام اشیاء از ازل تا به ابد به وجود عینی‌شان نزد پروردگار حضور دارند. علم انسان به آنچه که در دایره نفس خودش صورت می‌گیرد، مثل علم انسان به درد کشیدن خودش، و علم انسان به لذت خودش، علم انسان به اراده خودش، علم انسان به صورت ذهنی خودش، علم انسان به خود صور، نه به آن ذی الصوره‌های خارجی، علم انسان به خود علم خودش، نیز علمهای حضوری است. یعنی به این دلیل انسان به اینها علم دارد که خود اینها حاضرند، نه به این دلیل که علمی غیر از وجود آنها داشته باشد و خود آنها در نفس حضور نداشته باشند. عالم و تمام ماسوی الله آنچنان در نزد ذات پروردگار حضور دارند که اراده انسان پیش انسان حضور دارد، که افعال نفس پیش نفس حضور دارند، که انفعالات نفس پیش نفس حضور دارند. این هم چون تعبیری غیر از این نداریم [چنین تشبیه می‌کنیم].

بنابراین عالم عین علم خداوند و عین معلوم است. ولی این کتاب، وجود عینی‌اش از من و شما غایب است، و چون صورتی از آن پیش من است، این کتاب هم به تبع صورت پیش من حاضر است. اما خود صورت کتاب به تبع صورت دیگری پیش من حاضر نیست، بلکه عین صورت پیش من حاضر است. کتاب برای پروردگار آنچنان حضور دارد که علم من به این کتاب پیش من حضور دارد. این اطلاق از ما پنهان است و تصویری از آن پیش ما حاضر است. ولی تمام اطلاق به تمام ظاهر و باطن خودش، به تمام وجود خودش، و به تمام هستی خودش برای

پروردگار حضور دارد. این است که تمام عالم هستی مراتب علم پروردگار می‌شود، و عالم عین معلوم می‌گردد. یا لاقلاً این خودش مرتبه‌ای از علم است، که مطلب درست هم همین است. تمام عالم، به علم حضوری معلوم پروردگار است، یعنی معلوم عین علم پروردگار است. خود عالم دفتر علم پروردگار است، کتاب علم پروردگار است، کتاب پروردگار است. این هم سخنی است که امثال شیخ اشراق گفته‌اند، که سخن درستی است.

سؤال: در مورد معلوم‌هائی که هنوز بوجود نیامده‌اند و به تدریج بوجود می‌آیند، چگونه می‌شود؟

استاد: علم مع‌العلوم است. آن وقت علم و معلوم هر دو با هم بوجود می‌آیند. در این جا دیگر مسأله علم قبل از معلوم نیست، همیشه علم مع‌المعلوم است.

- وقتی علم عین معلوم است و معلوم عین علم، پس یک نوع وحدت وجود است. استاد: باشد، کسی که از وحدت وجود بدش نمی‌آید. ولی در عین حال علم عاقل به غیر با علم عاقل به ذات خودش با یکدیگر فرق دارند. این دو نوع وحدت و اتحاد است.

- آیا لازم نمی‌آید که در علم پروردگار تکثر باشد؟
استاد: لازم آید، چه اشکالی دارد؟

- تکثر در علم به تکثر در ذات منجر می‌شود.
استاد: نه، اینکه گفتم دو نوع است به خاطر همین است. نه، لازم نمی‌آید.
پس مطلب [شیخ اشراق] فی حد ذاته مطلب درستی است، یعنی هیچ در آن خدشه‌ای نیست.

یک سؤال در اینجا هست، و آن سؤال این است که آیا علم حق تعالی به اشیاء منحصر به همین علم است؟ و آیا اساساً علم واجب تعالی مراتب دارد؟ یا علم حق تعالی به اشیاء مراتب ندارد؟ به تعبیر دیگر، آیا اشیاء از یک جهت مکشوف ذات پروردگار هستند؟ یا از جهات مختلف مکشوف ذات پروردگار هستند؟

مراتب داشتن علم پروردگار

این مطلب اگر در کلمات شیخ هم نباشد در کلمات متأخران از شیخ هست. این حکما می‌گویند که علم حق تعالی به اشیاء مراتب دارد. و اشیاء به مناطهای متعدد برای پروردگار مکشوفند. این [که گفته شد] یکی از مناطها است. [مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:]

اذ یکشف الاشیاء مرات له فذا مراتب یباین علمه

عناية و قلم لوح قضا و قدر سجل کون یرتضی (۱)

این همان مطلبی است که شما در تعبیرات اسلامی و مذهبی هم می‌بینید. مسأله اینکه الواحی و لوح محفوظی هست، [همان مراتب علم خداوند است:]

" « بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ " (۲)

" « یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب " (۳)

" « وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم " (۴)

" « و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو " (۵).

قهر این سؤال مطرح است که: لوح محفوظ چیست؟ که همه چیز در آن ثبت است؟ همه چیز در لوح محفوظ ثبت است، در لوح محفوظ وجود علمی دارد. امثال این آیات نشان می‌دهند که علم مراتب دارد.

در این که آنچه شیخ اشراق گفته است، حرفت درستی است، جای شک و تردید پاورقی:

۱ - [شرح منظومه، المقصد الثالث، الفریده الثانية].

۲ - سوره بروج / ۲۱ و ۲۲

۳ - سوره رعد / ۳۹

۴ - سوره زخرف / ۴

۵ - سوره انعام / ۵۹

نیست. عالم بوجوده‌العینی علم پروردگار است، علم است و معلوم.

علم قبل از معلوم پروردگار به اشیاء

ولی این سؤال برای شما باقی می‌ماند که آیا حق تعالی به اشیاء قبل از وجودشان هم علم دارد؟ اگر علم واجب تعالی منحصر به این باشد، پس علم ذات به ذات عین ذات است، ولی علم ذات به اشیاء، قهرا عین ذات نیست، علم ذات به اشیاء عین اشیاء است نه عین ذات. پس مسأله دیگر علم قبل از معلوم است که مهمتر است. آیا حق تعالی یعلم الاشیاء قبل وجودها؟ هل یعلم الاشیاء من الازل؟ آیا علم قبل از معلوم وجود دارد یا ندارد؟ اگر مناط انکشاف اشیاء همان حدی باشد که شیخ اشراق گفته است، یعنی وجود عینی آنها مناط انکشاف و بلکه عین انکشاف است، در این صورت ما علم قبل از معلوم نداریم. بلکه فقط علم عین معلوم داریم. شیخ اشراق هم نمی‌خواهد انکار مراتب دیگر را بکند. عرض کردیم که این خودش یک مرتبه‌ای از علم است. یکی از مراتب علم خداوند این است که عالم به عینیت خودش در نزد پروردگار منکشف است. حالا برویم سراغ بیان بوعلی.

روش بوعلی در تبیین علم واجب به ماسوا

بوعلی بیان شیخ اشراق را انتخاب نکرده و هرگز به این مسأله اشاره نکرده است که عالم بوجوده‌العینی هم علم پروردگار است. او سراغ علم دیگری رفته که علم قبل از معلوم است، علمی که غیر از معلوم و قبل از معلوم است. آن چیست؟ از این راه وارد شده است که واجب تعالی علت تامه عالم است. واجب تعالی علت تامه اشیاء، و به تعبیر دیگر، علت تامه صادر اول است. و صادر اول علت تامه صادر دوم، تا برسیم به علل آخر. از طرف دیگر می‌دانیم که علم به علت، علت علم به معلول است. (۱) [به عبارت دیگر:] واجب تعالی علت تامه است برای صادر اول، و از طرف دیگر واجب تعالی به ذات خودش علم دارد. این را قبلاً ثابت کرده‌ایم. و گفتیم که علم به علت، علت علم به معلول است. پس واجب تعالی علم به معلول اول هم دارد. پاورقی:

۱-خواجه طوسی [ره] یک بیانی در همین جا دارد که خود شیخ به آن صورت بیان نکرده است.

معلول اول هم علت برای معلول دوم است. ثابت کردیم که واجب تعالی علم به معلول اول دارد، و گفتیم که [علم به علت، علت علم به معلول است،] پس علم حق تعالی به معلول اول علت علم به معلول دوم است. و این امر الی غیر النهایه هم که جلو برود. همین طور است. یعنی آنچه وجود عینی در عالم هست، ناشی از وجود علمی است. علم حق تعالی به ذات خود علت است از برای علم به صادر اول، و ذات حق تعالی علت است از برای عین صادر اول. باز خود صادر اول علت است برای صادر دوم، و علم به صادر اول علت است از برای علم به صادر دوم، الی غیرالنهایه. پس هستی قهرا یک نظام علمی پیدا می‌کند، در مقابل نظام عینی.

تفاوت بیان بوعلی و شیخ اشراق در علم واجب به غیر

به آن بیان شیخ اشراق، نظام علمی عین نظام عینی است. البته اینها با هم منافاتی هم ندارند. چون آن علم حضوری است و این علم حصولی است. این بیان برای این است که یک نظام علمی مقدم بر نظام عینی وجود دارد. به همان ترتیبی که میان اعیان اشیاء رابطه علی و معلولی هست، عین همان ترتیب هم در نظام "علمی وجود دارد.

و الكل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی (۱)

گفتم که این دو بیان ضد یکدیگر نیستند. زیرا در اینجا علم مغایر با معلوم اثبات می‌شود. و قهرا علم مقدم بر معلوم هم اثبات می‌شود. یعنی ممکن است که علم در ازل وجود داشته باشد و معلوم در لایزال وجود پیدا کند. پس واجب تعالی یعلم الاشیاء فی الازل قبل وجودها. بیان شیخ از این راه است.

طبق بیان شیخ مسأله علم قبل از معلوم حل شده است. اما اگر ما باشیم و فقط این بیان شیخ اشراق، علم قبل از معلوم اثبات نمی‌شود. البته گفتیم که این دو بیان با یکدیگر منافات ندارد. طبق بیان شیخ اشراق، علم حق تعالی به ذات خودش، عین ذاتش است، و علم حق تعالی به اشیاء عین اشیاء است، و قهرا تا اینجا علم حق تعالی به اشیاء قبل از اشیاء اثبات نمی‌شود.

از راهی که بوعلی رفته است، علم حق تعالی به ذات عین ذات است، و علم حق پاورقی:

۱ - [منظومه مرحوم سبزواری].

تعالی به غیر، غیر ذات آنها است، ولی علم حق تعالی به غیر قبل از اشیاء است. یعنی علم قبل از اشیاء ثابت می‌شود.

آن وقت یک مطلب دیگر باقی می‌ماند، و آن این است که آیا می‌توان اثبات کرد که علم حق تعالی به اشیاء عین ذات باشد؟ این را نه بوعلی اثبات کرد و نه شیخ اشراق. آیا می‌شود که علم حق تعالی به اشیاء قبل از اشیاء باشد و در عین حال عین ذات باشد؟ این آن بیان خاصی است که صدرالمآلهین آورده، راجع به این که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی [در پروردگار هست]. آن دیگر از حدود این بحثها عجالتا خارج است. اینها را گفتیم تا یک خورده مسأله تاریخچه علم را روشن کرده باشیم.

علم ارتسامی واجب به اشیاء

بوعلی روی بیان خودش جلو می‌آید. قبلاً معلوم شد که از نظر بوعلی، علم حق تعالی به اشیاء چیزی نظیر علم حصولی است. البته کلمه حصولی را بکار نمی‌برد، چون بوی علم انفعالی می‌دهد. و گفتیم که بوعلی می‌گوید که علم حق تعالی علم انفعالی نیست، علم فعلی است، در مقابل علم انفعالی. بوعلی علم حق تعالی به اشیاء را علم ارتسامی تعبیر می‌کند. پس آنچه که بوعلی اثبات کرده است این است که علم حق تعالی به ذات حق تعالی علم حضوری است و ارتسامی هم نیست. و علم حق تعالی به غیر علم ارتسامی است و مقدم بر معلوم است، و عین ذات حق تعالی نیست و مغایر با ذات حق تعالی است. پس بوعلی روی این بیان جلو می‌آید، و دیدیم که از راه علت و معلول هم وارد شده.

سؤال: چطور می‌توان این دو امر را جمع کرد که صور مرتسمه باشد و انفعال نباشد؟ استاد: چون آن علم، علت است. گفتیم که علم فعلی که در مقابل انفعالی قرار می‌گیرد، علم ارتسامی هم هست. مانند علم یک نفر مخترع به آن امر مخترع خودش، که قبل از وجود مخترع است و مخترع با قوه متخیله و خلاقه‌ای که دارد آن را ابداع می‌کند. نه این که یک شیء را در خارج می‌بیند و بعد از روی آن اختراع خود را می‌سازد. آنچه در نهج‌البلاغه آمده است که " « أنشا الخلق انشاء، و ابتداءه ابتداء، بلا

رویهٔ آجالها، و لا تجربهٔ استفادها" (۱) همین نفی علم انفعالی است. حق تعالی همه چیز را می‌داند و مبدع است، بدون این که از روی یک مثالی یا از روی یک نقشه‌ای اشیاء را گرفته باشد. یعنی لازمه علم ارتسامی انفعالی بودن نیست. این ارتسام در مقابل علم حضوری است. کلمه ارتسام را شاید خود شیخ هم نیاورده، باشد. چون بعدها اصطلاح دیگری آمده، این اصطلاح را بکار برده‌اند برای اینکه روشن باشد. مقصود از این اصطلاح این است که علم به تبع صور باشد، علم صوری باشد، حالا می‌خواهید اسمش را علم حصولی بگذارید یا علم ارتسامی، منظور علمی است که به تبع یک سلسله صورتها است، ولی نه صورت‌هایی که از معلوم گرفته شده باشند، بلکه صورت‌هایی که معلوم از آنها گرفته شده‌اند. البته این بیان بوعلی را به کلی رد کرده‌اند و کنار گذاشته‌اند.

سؤال: چگونه می‌شود که این علم، علت باشد و مقدم بر معلول باشد، در حالی که باید معیت داشته باشند؟

استاد: مسأله این که خود علت چگونه بر معلول تقدم دارد، مسأله ربط حادث به قدیم است که ما قبلاً این را حل کردیم و آن به علم کار ندارد. مسأله این بود که وقتی علت تامه باشد، معلول باید مقارن آن باشد.

-: من ربط را نمی‌گویم، این تقدم را می‌گویم.

استاد: ربط یعنی همان. یعنی همان طرح اشکال تقدم و تأخر. این اشکال، اشکال معیت علت تامه با معلول است. این اشکال در جای خودش حل شده است. درباب وجود عینی علت و معلول این اشکال هست که بالاخره علتها باید در ازل باشند و معلولها در لایزال. اما در علم و معلوم این اشکال پیدا نمی‌شود. چون علم به معلول مثل خود معلول یک امر مادی نیست که بخواهد در زمان پیدا شود، و لهذا این اشکال پیدا نمی‌شود.

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه اول.

پس بوعلی [در مورد علم واجب تعالی به اشیاء] از این راه وارد شده، که این نظر بوعلی را از جنبه‌های زیادی رد کرده‌اند.

علم واجب تعالی به جزئیات زمانی

بعد از این بوعلی یک مسأله خاصی را طرح کرده که این مسأله خاص بعدها منشأ تاخت و تازهای زیادی به او شده است. و حتی بعضیها بوعلی را در اینجا به خاطر این نظر تکفیر کرده‌اند، که از جمله آنها غزالی است. و آن مسأله علم به جزئیات است، علم به جزئیات زمانی.

طرح اشکال

اشکال این است که علم به امور متغیر زمانی، خواه علم فعلی باشد و خواه علم انفعالی، خواه ناخواه به تبع آن معلوم متغیر است، نمی‌تواند متغیر نباشد. به این معنا که آن علم جایش را به علم دیگری می‌دهد. مثلاً ما علم داریم که زید فردا می‌آید. الان علم ما چیست؟ علم ما به این است که زید فردا می‌آید. این علم به این شکل و صورت است. فردا مقارن آمدن زید، آیا باز هم علم ما به این است که زید فردا می‌آید؟ یا علم ما به این است که زید دارد می‌آید و الان در حال آمدن است؟ روز بعد، آیا علم ما این است که زید خواهد آمد و یا زید دارد می‌آید؟ یا علم ما به این است که زید آمد؟ معلوم است که علم ما به این است که زید آمد. یعنی علم به تبع معلوم متغیر می‌شود.

از جنبه دیگر: مثلاً قرار است که فلان شخص فردا ساعت هشت با قطار وارد شود. الان که چهار بعد از ظهر است، من علم دارم که زید شانزده ساعت دیگر با قطار وارد می‌شود. یک ساعت بعد علم من این است که او پانزده ساعت دیگر وارد می‌شود. یک دقیقه بعد علم من است که یک دقیقه مانده به پانزده ساعت او وارد می‌شود. این علم دائماً به تبع معلوم متغیر است.

آن وقت اشکال این است که در ذات واجب‌الوجود چگونه علم قبل از معلوم فرض می‌شود؟ حال آن که واجب‌الوجود نمی‌تواند محل تغییرات باشد. در غیر واجب‌الوجود، یعنی در موجود ممکن مانعی ندارد. مانعی ندارد که علم ما دائماً راجع به امور جزئی متغیر و متبدل شود. البته راجع به امور کلی چنین نیست. راجع به امور

کلی، مثل آتش گرم است، علم امروز من و فردای من و پس فردای من همه یک جور است. پنج ضربدر پنج می‌شود بیست و پنج، در گرو زمان نیست که فقط در فلان زمان بیست پنج می‌شود، به طور مطلق بیست و پنج می‌شود، و لهذا علم من در این مورد تغییر نمی‌کند. ولی علم به جزئیات و زمانیات خواه ناخواه به تبع زمانیات باید تغییر کند. این را [در واجب‌الوجود] چگونه می‌شود حل کرد؟

بیان بوعلی در پاسخ به این اشکال

بوعلی در اینجا سخنی گفته است که این سخن سوء تعبیر شده است. سوء تعبیرش این است که گفته‌اند که بوعلی گفته است واجب تعالی علم به کلیات دارد و علم به جزئیات ندارد. و چنین اشتباهی خیلی عجیب است، چون برخلاف صریح حرف بوعلی است. بوعلی معتقد است که علم حق تعالی به اشیاء حتی به جزئیات به نحو کلی است، نه به نحو جزئی.

علم به جزئی به نحو کلی

بوعلی می‌گوید که علم به جزئیات دوگونه است: یکی علم به جزئیات به نحو جزئی، و دیگری علم به جزئیات به نحو کلی. علم به جزئیات به نحو جزئی مثل همین مثالهایی که گفتیم، که اغلب در مورد علمهای انفعالی است. ولی علمی که از روی مبادی علت و معلول پیدا شود، علم به جزئیات است به نحو کلی. البته این کلی منحصر در فرد است. مثلاً چطور؟

خود بوعلی به خسوف و کسوفها مثال می‌زند. می‌گوید علم منجم به اینکه خسوف در چه ساعت صورت می‌گیرد و در چه دقیقه‌ای، علم به نحو کلی است. یعنی آن علم از روی قاعده و ضابطه کلی است، که هرگاه زمین میان ماه و خورشید فاصله شود، و مثلاً از فلان جا اینقدر دور باشد و از جای دیگر آنقدر دور باشد، خسوف روی می‌دهد. و به همین خسوف جزئی هم علم دارد.

مثال دیگری ذکر کنم: شخصی که محاسبه کننده و حسابگر است، در این مورد علم دارد که مثلاً قطاری در ساعت دوازده از تهران به طرف مشهد با سرعت هشتاد کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. [اگر قطار در مدتی بعد به گرمسار برسد]، هیچ ضرورتی ندارد که این شخص قطار را در آن ساعت در گرمسار ببیند. او تحت قاعده و ضابطه

الآن علم دارد که قطار در گرمسار ایستاده است. البته علم بشر آنقدر دقیق نیست که هیچ تخلفی نداشته باشد. ممکن است یک دقیقه، دو دقیقه یا ده دقیقه تخلف داشته باشد. اما اگر فرض کنیم که ما آنقدر به علل احاطه داشته باشیم که جمیع عللی که کند کننده است و تند کننده است را بشناسیم، از قبیل حرکت باد و عوامل دیگر. اگر ما به همه اینها علم داشته باشیم، نه تنها یک ثانیه تخلف ندارد، بلکه یک میلیونیم ثانیه هم تخلف ندارد. آن کسی که توی قطار است علم به جزئی دارد به نحو جزئی، و آن کس که روی قاعده و ضابطه کلی و از روی محاسبه این را کشف می‌کند، علم به جزئی دارد از طریق کلی.

علم حق تعالی به جزئیات به نحو کلی است

سخن بوعلی این است که علم حق تعالی به همه اشیاء حتی به جزئیات به نحو کلی است. " « لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی السموات و الارض » " شیخ هم به همین جور آیات تکیه می‌کند، و می‌گوید که معنای چنین آیاتی این نیست که علم خداوند به اشیاء به نحو جزئی و زمانی است. علم جزئی و زمانی که مانند خود آن معلوم متغیر است، این لایق به ذات پروردگار نیست. این از نقص موجود عالم پیدا می‌شود. ولی موجود عالم کامل که از روی علم به علت علم به معلول پیدا می‌کند و قهرا به وجه کلی است، او علم به تمام دقایق و ذرات دارد، ولی همه را به نحو کلی علم دارد. چون این مسأله جای لغزش داشته و ممکن بوده که مورد توهم واقع شود، همین مطلب را شیخ خیلی بسط داده و تقریباً یکی دو صفحه لااقل روی این قضیه بحث کرده، و به عبارتهای مختلف آورده است. در صورتی که مطلب همین بود که عرض کردم.

سؤال: این اشکال قاعده به این قسمش که علم فعلی باشد وارد نمی‌شود.
استاد: کدام قسم؟

:- علم دو قسم است یکی به تبع معلوم، یکی هم صور مرتسمه که فعلی

باشد.

استاد: شیخ می‌خواهد بگوید که علم در ذات حق همیشه به نحو کلی است. علم جزئی به جزئی است که به نحو جزئی است و حالت انفعالی دارد.

شرح و توضیح متن

ولیس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء، والا فذاته اما متقومه بما يعقل، فيكون تقومها بالاشياء، واما عارضه لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال. و يكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، والاصول السالفه. تبطل هذا و ما أشبهه، ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسده بأنواعها أولا و بتوسط ذلك بأشخاصها.

معنی ندارد که علم واجب‌الوجود به اشياء از ناحیه اشياء باشد، یعنی علم انفعالی باشد. که در این صورت یا ذاتش متقوم به این معقولی است که از ناحیه اشياء آمده، که لازم می‌آید اصلا ذاتش معلول اشياء باشد. یا حداقل این است که بگوئیم نه، ذاتش متقوم به این علم نیست، یعنی علم به این عارض است. باز هم لازم می‌آید که واجب‌الوجود محل تغییر باشد. بنابراین علم واجب تعالی انفعالی نیست.

گفتیم اصطلاح علم انفعالی و فعلی در کلمات شیخ نیامده است. این اصطلاح از متأخرین است. شیخ می‌خواهد ثابت کند که چگونه واجب تعالی، علمش فعلی است و مقدم بر معلوم است. چون ذات واجب‌الوجود مبدأ همه وجودات است و علت تامه همه موجودات است. او ذاتش را به تمام ذاتش تعقل می‌کند، و به تمام ذاتش علت تامه است. پس علمش به ذاتش عین علم به علت است.

بیان خواجه در ادامه نظر شیخ

همین جا است که خواجه یک بیان خیلی خوبی دارد. یعنی از همین طریق سخن بوعلی، سخن شیخ اشراق را ثابت می‌کند. می‌گوید:

شما می گوئید که ذات حق تعالی علت از برای اشیاء است، و از طرف دیگر هم می گوئید علم به علت، علت است از برای علم به معلول، یعنی می گوئید چون واجب تعالی علم به ذات خودش دارد، علم او به ذاتش علت از برای علم او به معلول است. ولی شما این علم را غیر از خود معلولات می گیرید. خواهی می گوید: من به همین برهان ثابت می کنم که نتیجه باید چیز دیگر شود، و آن این است که حق تعالی ذاتش علت است از برای موجودات،

////////////////////////////////////

استاد: می دانم، به جهت معلولیتشان است. شما می گوئید علم حق تعالی به ذاتش با علمش به ذاتش از آن جهت که علت است دو علم است؟ یا یک علم؟ یک علم است. پس علم حق تعالی به علت اشیاء عین علم حق تعالی به ذات اشیاء است. و علم حق تعالی به ذات اشیاء عین ذات حق تعالی است.

-: آخر ذات اشیاء که عین معلولیتشان نیست.

استاد: آقا، شما می گوئید ذات علت و ذات معلول، بعد دو چیز دیگر درست می کنید: علم به علت و علم به معلول، و چنین می گوئید: این ذات، علت است از برای آن ذات، و علم به این ذات هم علت است از برای علم به آن ذات. می گوئیم این درجائی درست است که علم به ذات غیر از خود ذات باشد. اگر علم به ذات عین

ذات شد، در این صورت فرق اینها اعتباری می‌شود. چه بگوئیم ذات علت است از برای آن ذات، و چه بگوئیم علم به ذات علت است از برای آن ذات. البته این مطلب ثابت می‌شود که چون علم به ذات عین علم به علت هم هست، خود وجود معلول هم عین علم به معلول می‌باشد. یعنی این قهرا از دو حیث و از دو جهت است. یعنی ثابت می‌شود که خود معلول عین معلوم واجب تعالی است، نه اینکه یک امری ماورای این باشد. حالا این مطلب علیحده‌ای که مفصل ذکر کرده و سخن درستی هم هست، و از سخنهای خواجه است. [بنابراین شیخ چنین می‌گوید که: کائناتی که کون و فساد دارند، اولاً و بالذات انواعشان معلوم [حق تعالی] است. و اشخاص آنها به توسط انواعشان معلوم هستند. و قبلاً هم گفته‌اند به اینکه غایت طبیعت نوع است، و فرد بالتبع غایت است.

و من وجه آخر لایجوز أن یکون عاقلاً لهذه المتغیرات مع تغیرها من حیث هی متغیره عقلاً زمانیا مشخصاً بل علی نحو آخر نبینه، فانه لایجوز أن یکون تاره یعقل عقلاً زمانیا منها أنها موجودة غیر معدومه، و تاره یعقل عقلاً زمانیا منها أنها معدومه غیر موجوده، فیکون لكل واحد من الامرین صوره عقلیه علی حده، ولا واحده من الصورتین تبقی مع الثانیة، فیکون واجب الوجود متغیر الذات.

حالا وارد این مطلب می‌شود که علم حق تعالی نمی‌تواند زمانی باشد، و علم به وجه کلی است. [پس جایز نیست که زمانی آنها را موجود تعقل کند و زمانی آنها را معدوم تعقل کند]. لفظ "منها" در اینجا یعنی اینکه [علم] از ناحیه آنها است و چنین علمی انفعالی است. وقتی که علم این جور شد، در یک زمان موجود است و در یک زمان معدوم. یعنی لازم می‌آید که در یک زمان که [آن متغیر] موجود است، علمش به آن چنین باشد که آن موجود است، و در زمانی که [آن متغیر] معدوم است علمش عوض شود، و چنین شود که آن معدوم است.

سؤال: نه تنها هر دو درست است، که هر سه هست.

استاد: اگر هر دو باشد، آن وقت غلط است. الان که شما علم دارید که مثلاً زید

فردا می‌آید، آیا باز فردا هم می‌توانید همین علم را به همین شکل داشته باشید؟

-: علم اول در ظرف خود درست است، و هنوز هم همان می‌آید است.

استاد: در ظرف خودش، می‌دانیم که می‌آید است، ولی الان چطور؟ این علم کلی را شما دارید، [ولی] به طور جزئی آن را می‌گوئید. شما اگر الان در خودتان نگاه کنید، [می‌بینید] که زمان را در آنجا کلی گرفته‌اید، جزئی بگیرید [ببینید چنین می‌شود؟] وقتی که شما علم دارید که فلان حادثه واقع می‌شود، بعد از اینکه حادثه واقع شد، آیا باز نحوه علم شما همان علم متوجه به آینده است؟ نه اما اگر به نحو کلی زمانی باشد، هیچ وقت عوض نمی‌شود. و آن چنین است که علم دارید که مثلاً روز پانزده بهمن ساعت پنج بعد از ظهر سال ۱۳۵۴ فلان حادثه واقع می‌شود، که این یک امر مجرد و کلی است در ذهن شما، که خودتان را به کلی از زمان خارج کرده‌اید. در آنجا هیچ قیدی نمی‌آورید که آن در گذشته است یا در آینده. مثل علمی است که منجم دارد. علم او هم به همین شکل است. علم

منجم

فصل هفتم: نسبت معقولات با واجب الوجود

نسبت معقولات با واجب الوجود

عنوان این فصل چنین است: فی نسبة المعقولات الیه، که در واقع به معنی نسبت علم واجب تعالی به واجب تعالی است. [ادامه عنوان این است:] و ایضاً أن صفاته الايجابية والسلبية لا توجب فی ذاته کثره، این مطلب دیگری است که ضمن این فصل باید بیان شود، این مطلب که صفات واجب تعالی، چه صفات ایجابی و چه صفات سلبی، مستلزم تکثر در ذات حق نیست، صفات عین ذات است و مستلزم هیچ گونه کثرتی نیست. بعد از این هم مطالب دیگری هست راجع به این که له البهء الاعظم، بهاء و جمال و جلال اعظم از او است. و بعد در اینجا به این مسأله خواهد پرداخت که واجب تعالی مبتهج به ذات خود هست و به یک تعبیر عاشق ذات خود است. و در ضمن اشاره‌ای هم به معنی لذت عقلی و اینکه لذت عقلی خود نوعی از لذت است و متغایر و متفاوت بالذات حسی است، خواهد داشت. قسمت اول در نسبت معقولات به واجب است. در قسمتهای گذشته ثابت کردیم که علم حق تعالی به ذات خود عین ذات است، علمی است که در آنجا عقل و عاقل و معقول یکی است. ولی گفتیم که علم حق تعالی به اشیاء دیگر عین ذات نیست، بلکه آنها معلول ذات هستند، یعنی علم حق تعالی به اشیاء دیگر معلول علم حق

تعالی به ذات خود است. همانطور که ذات حق تعالی علت از برای همه اشیاء است، علم حق تعالی به ذات خود هم علت از برای علم به سایر اشیاء است. بیان مطلب را قبلاً گفتیم و نظریات دیگری را هم که از شیخ اشراق و دیگران بود اشاره کردیم و گذشتیم.

زمینه‌های بحث:

۱ - آیا علم حق تعالی از طریق تفکر است؟

از حرفهای گذشته ممکن است که یک نوع توهمی بوجود بیاید. ما گفتیم که علم حق تعالی به ذات علت است از برای علم به معلول اول، و علم به معلول اول علت است از برای علم به معلول دوم، و همین جور الی غیرالنهاییه. در اینجا ممکن است کسی چنین فکر کند که شاید این نظیر آن چیزی است که برای نفس پیدا می‌شود. همانطور که علم برای نفس از طریق تفکر پیدا می‌شود، و به طور تدریجی و زمانی است، [علم پروردگار هم چنین می‌باشد]. نفس با تفکر، از علم به علت علم به معلول را بدست می‌آورد، و در واقع در ابتدا عالم بالقوه است و از طریق یک حد وسطی نتیجه را تحصیل می‌کند. و بعد باز آن نتیجه را که بدست آورده است، حدوسط قرار می‌دهد، و نتیجه دیگری بدست می‌آورد، و آن نتیجه را هم برای نتیجه دیگر.

شک ندارد که این معنا در مورد ذات واجب‌الوجود، ذات کامل من جمیع الجهات غلط است. فقط در مورد موجودی صادق است که آن موجود متغیر باشد، بالقوه باشد و بخواهد بالفعل شود. در مورد ذات حق تعالی این مطلب معنی ندارد. در اینجا که می‌گوید " فی نسبة المعقولات الیه... "، در مقام بیان این جهت است. این یک جهت مطلب است.

۲ - آیا علم حق تعالی به اشیاء به تبع صورتهای حال در اوست؟

جهت دیگر این است که این نظریه شیخ درباب علم [واجب تعالی] که معروف به نظریه صور مرتسمه است، احیاناً از آن به علم حصولی هم تعبیر می‌شود. حالا کلمه علم حصولی در اینجا صادق باشد یا نباشد، مطلب علیحده‌ای که حالا عرض می‌کنم به چه شکلی است.

در مواردی که علم عالم به یک شیء به نحو ارتسامی و به نحو صورت حاصله است، آن صورت حاصله، قیامش به عالم قیام حلولی است. یعنی آن عالم به منزله یک محل قابل است برای آن صورتی که آن را پذیرفته است. یعنی باید قبلاً قبول کرده باشیم که در او حالت پذیرندگی هست. همه علمهای حصولی ما چنین است. علم ما به سایر اشیاء، یعنی به غیر خودمان، علم حصولی است. و همه علمهای حصولی، حلولی هستند. یعنی یک سلسله صورتهائی هستند که به نحوی منطبق در ما هستند. اگر حتی محل این صورتهای را ماده و مغز بدانیم باز هم بالاخره صورتی است که منطبق در ماده مغز است. پس نسبت عالم به این صور علمیه، نسبت قابل به مقبول است.

آیا در مورد حق تعالی می شود چنین حرفی زد که علم حق تعالی به سایر اشیاء به تبع یک سلسله صورتهای است، که این صورتهای حال در واجب تعالی است؟ نمی تواند چنین باشد. در اینجا شیخ این مطلب را هم می خواهد توضیح بدهد. در اینجا البته شیخ در ضمن حرفهایش یک حرفهائی زده است که اگر چه در اطراف آنها توضیح نداده است، ولی اشاره ای به مطلبی بالاتر است از آنچه که در تفسیر کلماتش برمی آید، که بعدها درباره آن توضیح داده اند.

علم باری به اشیاء به نحو عقل بسیط است

آن مطلب این است که شیخ می گوید: عقل باری تعالی به اشیاء به نحو عقل بسیط است، نه به آن نحوی که در نفس هست، که این علوم به ترتیب زمانی مترتب بر یکدیگر هستند. در مراتب علم واجب تعالی تقدم و تأخر رتبی هست، بدون آن که تقدم و تأخر زمانی باشد. در اینجا کلمه عقل بسیط را بکار برده و اشاره می کند که در کتاب نفس راجع به آن توضیح داده است. این هم یک سخن خوبی هست که اول بار هم شیخ این را گفته و بعد شیخ اشراق آن را تعقیب کرده و بعد هم ملاصدرا و دیگران دنبال کرده اند. این مطلب نیز احتیاج به توضیح دارد.

عقل بسیط اجمالی خلاق صور تفصیلیه

مطلبی در باب نفس گفته اند که با نظریه شعور ناآگاهی که امروز در روانشناسی کشف شده خیلی قریب است. عرفا نیز در این زمینه حرفهائی دارند. آن

مطلب این است که شیخ در آنجا می‌گوید: "العقل البسیط الاجمالی خلاق الصور التفصیلیه". می‌گوید که انسان به مرتبه‌ای از تعقل می‌رسد که به نحو بسیط و اجمال، و بدون آن که کثرتی در کار باشد، و به نحو وحدت، معقولاتی را واجد می‌شود. علم بسیط اجمالی یعنی علمی که بدون ترکیب و تکثر و تفصیل و به نحو وحدت و بساطت و اجمال باشد. انسان دارای عقلی می‌شود که در مرتبه آن عقل، به نحو وحدت و بساطت و اجمال معقولاتی را واحد می‌شود. و بعد آن مرتبه وحدت و بساطت و اجمال خلاق و آفریننده مراتب تفصیلی می‌گردد. یعنی انسان در آن واحد یک چیز را هم می‌داند و هم نمی‌داند. این یعنی چه؟ در یک مرتبه‌ای از شعور و ادراکش آن را می‌داند، و در مرتبه دیگری از شعور و ادراکش آن را نمی‌داند. و به تعبیر دیگر: آن را به نحو بسیط و وحدت و اجمال می‌داند، و به نحو تفصیل و کثرت و ترکیب آن را نمی‌داند.

در مقام مثال چنین توضیح می‌دهند: آنچه را که ما ملکات علمی می‌نامیم چنین چیزی است. کسی که در یک علم یا در یک فن به حدی رسیده باشد که ملکه او شده باشد، و به تعبیر ما به درجه اجتهاد رسیده باشد، یعنی ضوابط و قواعد و اصول آن فن و کیفیت استخراج فروع از اصول در او به حد ملکه باشد، هر مسأله فرعی مربوط به آن علم را که بر او عرضه بدارید، به حکم آن ملکه، جواب آن مسأله را می‌دهد، بدون آن که نیازی باشد که قبلاً با خود این مسأله سابقه داشته باشد. مثلاً فقیهی که قواعد و ضوابط فقهی به نحو ملکه و اجتهاد در وجود او هست، اگر یک مسأله خیلی تازه و جدید که اساساً تا حالا به گوش او نخورده است، بر او عرضه شود، بدون آن که نیازی به تعلم داشته باشد، جواب آن را می‌داند و می‌گوید. بر چه اساس؟ بر اساس همان ملکه بسیطه اجمالیه که در روح او هست.

آن وقت اگر بپرسیم که آیا جواب این مسأله را قبلاً می‌دانست یا نمی‌دانست؟ جواب می‌دهیم که به یک معنا نمی‌دانست، برای این که این مسأله برای اولین بار بر او عرضه شده است و اصلاً تا به حال چنین مسأله و فرعی به گوشش نخورده است. و در عین حال می‌دانست، برای این که آن را به صورت اجمال و به صورت ملکه بسیطه می‌دانست. ملکه‌ای که این مسأله و غیرمتناهی مسأله مشابه این را دربر می‌گیرد. پس به آن صورت این را می‌دانست.

این خودش یک مرتبه‌ای از عقل است. مقصود از عقل هم در اینجا همان

ادراک مجرد است. پس این خودش مرتبه‌ای از ادراک مجرد است که در انسان هست. و لهذا ما سه جور انسان داریم: یک انسان که جاهل به این مسأله است، و تا حالا نه این مسأله را شنیده و نه آن ملکه استخراج و استنباط را دارد. یکی دیگر آن کسی است که هم این ملکه را دارد و هم این مسأله بر او عرضه شده است، و این مسأله را هم به تفصیل می‌داند. سوم آن کسی است که ملکه دانستن این مسأله در او هست، بدون آن که صورت تفصیلی این مسأله در ذهن او منعکس شده باشد، به این معنا در وقتی هم که او خواب است، می‌داند. آقای بروجردی [ره] در وقتی هم که خواب است مجتهد است. نه این که در وقتی که او خواب است، چون غافل از همه چیز است، مجتهد نیست و فقط در وقتی که بیدار است و فکر می‌کند مجتهد است. نه، او وقتی هم که خواب است، یا وقتی که بیدار است و فرض کنیم مشغول غذا خوردن یا مشغول خندیدن است باز هم مجتهد است. یعنی آن ملکه به هر حال به صورت بسیط در او هست.

این جور ملکات می‌تواند غیرمتناهی صورت تفصیلی داشته باشد. یعنی اگر غیرمتناهی مسأله هم شما عرضه بدارید که مصداق آنها بخواهد باشد، این غیرمتناهی فروع را براساس همان ملکات جواب می‌دهد و هیچ محدودیتی ندارد که مثلاً هزار تا یا دو هزار تا یا صد هزار تا می‌تواند عرضه شود. ممکن است غیر متناهی فروع بر او مترتب شود. یک نفر ریاضی دان که ضوابط ریاضی در دستش باشد، قادر است مسائل نامحدودی را حل بکند. دیگر محدود نیست که بگوئیم صورت مسأله‌اش باید هزار تا باشد، و هزار و یکمین مسأله را نمی‌تواند. نه، مسائلی که تحت این ضوابط درمی‌آید، ممکن است غیرمتناهی باشد. و ریاضی‌دان هم براساس همین ملکات غیرمتناهی را جواب می‌دهد.

از این جهت است که می‌گویند نسبت این علوم تفصیلی به آن علم اجمالی و نسبت این علوم مرکب به آن علم بسیط، و این علوم متکثر به آن علم واحد، با اندک تفاوتی که حالا تفاوتش را هم عرض می‌کنم، نسبت جوهری است که در مخزن یک قلم جمع شده است به صورت تفصیلی خطوطی که با آن قلم نوشته می‌شود. با یک مداد یا خودکار یا خودنویس، شما بیست صفحه مطلب می‌نویسید. این مطالبی که می‌نویسید به صورت الفاظ و کلمات و عباراتی است که شما فعلاً اینجا نوشته‌اید. فرض کنید که مثلاً " گلستان سعدی " را از " منت خدای را عز وجل " تا آخر

استنساخ کرده‌اید. آیا این مرکبها و جوهرها که الان اینجا وجود دارند قبلا وجود داشت یا وجود نداشت؟ اینها که از عدم بوجود نیامده‌اند، همه اینها قبلا وجود داشت. ولی همه اینها به صورت وحدت در آن مخزن خودنویس یا در آن لوله خودکار وجود داشت. نه به صورت کثرت که یکی " الف " باشد و دیگری " ب " و دیگری " سین " و... آن مرکب داخل خودنویس نه شکل دارد و نه به صورت تفصیل است. پس این در آن وقت هم وجود داشت و هم وجود نداشت. به نحو جمعی و بساطت وجود داشت، و به نحو کثرت وجود نداشت.

این که گفتیم با اندک تفاوت، آن تفاوت اندک هم نیست. در اینجا مرکب از جای خودش تنزل می‌کند و دومی را خلق نمی‌کند. یعنی همان مرکب نقل مکان می‌کند و از داخل خودنویس به سطح کاغذ می‌آید. وقتی که اینجا آمد دیگر آنجا خالی شده و آنجا وجود ندارد. ولی در این مثالهایی که [در مورد علم] می‌گوئیم، [علم بسیط] مبدأ خلاق و مبدأ آفریننده است. المال ينقص بالنفقة والعلم يزكو بالانفاق. (۱) مال چون مادی است، وقتی که خرج می‌شود، از مخزنش کاسته می‌شود، از آن جایی که جمع بوده کم می‌شود. ولی خصوصیت علم این است که هر مقدار هم که انفاق بشود، اگر زیاد نشود کم نمی‌شود. چون نسبت آن نسبت خلاقیت و آفرینندگی است. این تشبیهی است که البته در این جهت بیان می‌کنند، کما این که درباب اصل وجود و آفرینش هم همین حرف زده می‌شود. مولوی می‌گوید:

متحد بودیم و یک گوهر همه	بی سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنند از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق (۲)

به هر حال این را عقل بسیط می‌گویند. یعنی معقول بودن اشیاء متکثر به نحو بساطت در یک مرتبه‌ای، که هم در آن مرتبه موجود است و هم در آن مرتبه موجود نیست. به نحو بساطت و اجمال و وحدت موجود است، و به نحو تفصیل موجود نیست.

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۱۴۷ با این عبارت: والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق.

۲ - [مثنوی مولوی / دفتر اول، صفحه ۱۶ چاپ کلاله خاور].

در اینجا شیخ " عقل علی المعنی البسیط " را آورده است. اگر ما باشیم و این کلمه و

در اینجا دو مطلب است که این دو مطلب باید توضیح داده شود: یکی همین که کسی خیال نکند که وقتی گفتیم علم به ذات علت است از برای علم به معلول اول، و علم به معلول اول علت است از برای علم به معلول دوم، در اینجا تقدم و تأخر زمانی در کار است. نه، چنین نیست.

قیام صدوری صور علمیه حق تعالی به ذات او

دیگر این که اگر این علم را از نوع علم حصولی و شبیه به علم حصولی و علم ارتسامی می‌دانیم، کسی خیال نکند که در آنجا حال و محلی هست. در آنجا که شیخ می‌گوید " فی نسبة المعقولات الیه " می‌خواهد این مطلب را بیان کند. که قیام صور علمیه به حق تعالی قیام صدوری است، نه حلولی.

تفاوت نظر شیخ و ملاصدرا در قیام صور حسیه به نفس

قیام صدوری و قیام حلولی مسأله‌ای است که بعدها صدر المتألهین معتقد شده که حتی قیام صور علمیه به نفس انسان هم قیام صدوری است، نه حلولی. شیخ در باب نفس انسان معتقد بوده که قیام صور علمیه به نفس انسان قیام حلولی است. از اکثر حرفهای شیخ برمی‌آید که حتی قیام حلولی در ماده جسم هم هست. به این معنا که شیخ قائل به تجرد صور معقوله است، ولی از صور معقوله که به صور خیالیه و صور حسیه تنزل کنیم، شیخ قائل به تجرد نیست و می‌گوید که این صور در مراکز مغز حلول دارند. مثلاً یک جای از مغز مرکز حلول صور حسیه است و یک جای دیگر مرکز حلول معانی حسیه است. یک جا مرکز صدوری است که از ناحیه چشم می‌آید،

یک جا مرکز صوری است که از ناحیه گوش می‌آید. صور حسیه و خیالیه جز آنچه که در مغز انسان است و جز همین صور و نقشهای مادی که در مغز است، چیز دیگری نیست. او معتقد است که با مردن انسان، فقط قوه عاقله انسان که جوهر اصلی انسان هم می‌باشد، باقی می‌ماند. این صور حسیه و خیالیه و وهمیه و این حافظه‌ای که ما از صور اشیاء داریم، یا ذاکره‌ای که از معانی جزئیة داریم، همه از بین می‌روند. ما باقی می‌مانیم و ادراک کلیه ما.

ولی صدرالمتألهین معتقد شد و ثابت کرد که قضیه این جور نیست. حتی صور خیالیه و صور حسیه هم قیامشان به نفس، قیام صدوری است، نه قیام حلولی. قیامی که اینها به مغز و ماده مغزی دارند، اصلاً ادراک نیست. یک تأثیر و تأثیری در مغز هست که آن مقدمه ادراک انسان است. آن صوری که در اعصاب و در مغز انسان منتقل می‌شوند، مقدمات ادراک انسان هستند، نه خود ادراک انسان، شرط ادراک انسانند، نه عین ادراک انسان. آنچه را که انسان ادراک می‌کند صوری است که مخلوق نفس انسان است که به دنبال این اعدادها و به دنبال این معدات پیدا می‌شوند. به هر حال، شیخ لااقل در باب علم باریتعالی معتقد است که صور معقوله واجب تعالی، قیامشان به واجب تعالی، قیام صدوری است.

علم واجب تعالی علم فعلی است

سپس شیخ وارد آن مطلبی می‌شود که ما قبلاً توضیح دادیم. گفتیم که علم بر دو قسم است: علم فعلی و علم انفعالی. علم انفعالی آن است. که معلوم مقدم بر علم است و علم حاصل از معلوم است، و قهراً عالم متأثر از یک شیء خارجی است. علمهائی که ما معمولاً از اشیاء داریم، علم انفعالی است.

نوع دیگری از علم داریم که آن علم فعلی است. علم فعلی آن جائی است که نفس صورتی را پیش خود خلق می‌کند و نقشه‌ای را طرح می‌کند و آنگاه براساس این نقشه، معلوم و معقول خودش را ایجاد می‌کند. در علوم عملی معمولاً این جور است.

آفرینندگی انسان از علم فعلی است

مسأله آفرینندگی که برای نفس انسان است که می‌تواند چیز نو بیافریند، چه در

خیال و چه در عقل، از همین است. معمولا کارهای هنری انسان و کارهای صنعتی انسان از نوع خلاقیت و آفرینندگی است، یعنی هنرمند چیز زیبایی را که وجود ندارد خلق می‌کند. در هنر و ادبیات می‌گویند که ما دونوع ادبیات و هنر داریم: ادبیات و هنر رئالیستی که فقط منعکس کننده آن واقعیت‌هایی است که در خارج است. مثل نقاشی که طبیعت را آن چنان که هست رسم می‌کند. علم این نقاش علم فعلی است. یعنی آنچه را که به طور دقیق دیده است، نقاشی کرده است. فرقی با دیگران در این جهت است که چشم نقاش دقیق است، جزئیات را می‌بیند، و بعد هم این هنر را دارد که مطابق با آنچه می‌بیند ترسیم می‌کند و نقاشی می‌کند. حالتش حالت یک نفر عکس‌بردار است.

یک شاعری که طبیعت را وصف می‌کند، باز هم طبیعت را آن چنان که هست وصف می‌کند. چنان توصیف می‌کند که انسان در آن معجب می‌شود و می‌گوید: از زبان [طبیعت] دارد حرف می‌زند!

اما یک نفر چیزی را ابداع می‌کند. یعنی چیزی را که وجود ندارد، او در عالم ذهن خودش فکر می‌کند و می‌گوید این جور چیزی هم باید وجود داشته باشد، و آن چیز را خلق می‌کند، و حال آن که در خارج چنین چیزی وجود ندارد. مثل استعارات تخیلیه‌ای که معمولا در علوم ادبی می‌گویند، یا اغلب اشعار شاعران. شاعران اغلب چیزی را که وجود ندارد خلق می‌کنند. مثلا چیزی را به چیزی تشبیه می‌کنند در صورتی که آن مشابه به اصلا وجود ندارد. می‌گوید اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، این امر شبیه آن است.

و كأن محمر الشقی ق اذا تصوب أو تصعد

اعلام یاقوت نشر ن علی رماح زبرجد (۱)

می‌گوید این گل شقایق قرمز، وقتی که با حرکت باد، بالا می‌رود و پائین می‌آید، گوئی پرچم‌هایی از یاقوت قرمز است که بر روی نیزه‌هایی که از زبرجد ساخته شده‌اند، قرار داشته باشند. زبرجد سبز است و یاقوت قرمز. این دیگر تخیل است، یعنی در طبیعت نیزه‌ای که از زبرجد ساخته باشند و پرچمی که از یاقوت ساخته باشند، و آن پرچم‌های یاقوتی را بر روی آن نیزه‌ها قرار داده باشند، نیست. ولی شاعر وجود آن

پاورقی:

۱- [اسرارالبلاغه جرجانی، چاپ دانشگاه تهران، ص ۹۴].

را تخیل می‌کند و بعد شقایق را به آن تشبیه می‌کند. این خلاقیت است، ولی خلاقیت خیال. سعدی شعری دارد و می‌رسد به آنجا که می‌گوید:

پستان یار در خم زلف تابدار چون گوی عاج در خم چوگان آبنوس
در طبیعت گوی عاج وجود ندارد. ولی اگر ما فرض کنیم که در طبیعت گوئی از عاج که سفید است وجود داشته باشد، و چوگانی هم از آبنوس وجود داشته باشد که بخواهند با آن چوگان با گوی عاج بازی کنند، آن وقت آن پستان یار در خم زلف تابدار شبیه به آن است. البته شاعر فقط صورت را خلق می‌کند بدون این که بخواهد آن را در خارج پیاده کرده باشد. ولی صنعتکار آن صورتی را که خلق می‌کند، بعد همان را در خارج پیاده می‌کند. این را علم فعلی می‌گوئیم. یعنی علمی که بر معلوم تقدم دارد. گوا اینکه موادش را اول از خارج گرفته، ولی فرض این است که ترکیبش را خودش خلق کرده است. مواد اولیه را بدون شک از خارج می‌گیرد. پس در اینجا این علم منشأ خلق معلوم می‌شود. شیخ می‌خواهد بگوید که علم واجب تعالی به اشیاء علم فعلی است، نه علم انفعالی. و اینجا دیگر کوشش دارد این مطلب را بگوید که ما خیال نکنیم که نسبت معقولات به ذات واجب نسبت حلولی است. همین را به عبارات مختلف می‌گوید.

سؤال: این فرق نمی‌کند به هر حال که چه حلولی باشد و چه صدوری، وقتی که با صورت علمیه باشد، علمش حصولی می‌شود.
استاد: بله، حصولی می‌شود. نمی‌خواهد بگوید حصولی هست یا نیست. شیخ اصطلاح علم حصولی را هم نداشته، به این اسم هم ما کاری نداریم، می‌خواهد حصولی باشد و می‌خواهد نباشد. ولی آن چیزی که نمی‌تواند باشد مسأله حلول است. اگر حصول به نحو حلول بخواهد باشد، چون حلول است محال است.

- اینک صفات عین ذات است در این صورت چه می‌شود؟



شرح و توضیح متن

فصل فی نسبة المعقولات الیه، و فی ایضاح أن صفاته الايجابية والسلبية لا توجب فی ذاته کثره، و أن له البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد الغير المتناهی، و فی تفصیل حال اللذہ العقلیة.

ثم یجب أن یعلم أنه اذا قیل عقل للاول قیل علی المعنی البسیط الذی عرفته فی کتاب النفس، و أنه لیس فیہ اختلاف صور مترتبه متخالفه كما یكون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس، فهو لذلك یعقل الاشیاء دفعه واحده من غیر أن یتکثر بها فی جوهره، أو تتصور فی حقیقه ذاته بصورها. (۱) بل تفیض عنه صورها معقوله، و هو أولى بأن یرجع عقلها من تلك الصور الفائضه عن عقلیته، ولانه یعقل ذاته، و أنه مبدأ کل شیء، فیعقل من ذاته کل شیء.

در اینجا است که شیخ به عقل بسیط اشاره کرده، و دیگر بیش از این هم اشاره نکرده است و [به کتاب نفس ارجاع داده است]، در ذات حق تعالی چنین نیست که صور مختلفی باشد که آن صور متخالف یکدیگر و یکی مقدم بر دیگری باشد، چنان که در نفس هست. به عقیده شیخ، اولاً این نسبتها در نفس نسبت حلولی است، و ثانیاً این صور با یکدیگر تقدم و تأخر دارند، یعنی یک صورت هست و بعد با تفکر، یکی دیگر برای نفس تدریجاً و زماناً پیدا می‌شود. خیال نکنید که این صور مثل اعراضی است که در آن واحد در یک شیء جمع شده و حلول کرده‌اند، این جور نیست. و نیز چنین نیست که خیال بکنید نوعی اتحاد عاقل و معقول است. زیرا شیخ اتحاد عاقل و معقول ادر

پاورقی:

۱ - در بعضی از نسخه‌ها بعد از " بصورها " این جمله هست: " من غیر أن تتکثر صورتها فی حقیقه ذاته بصورها " که این جمله غلط است [و زائد است].

علم واجب به غیر را [قبول ندارد. و نیز چنین نیست که مانند نفس، متصور به صورت این معقول شود و به منزله ماده آن صورت باشد. نه، این حرفها در اینجا معنی ندارد. بلکه نسبت آن معقولات به واجب نسبت صدور است که با کلمه "تفیض" در اینجا بیان کرده است. و ذات حق تعالی اولی است به این که عقل باشد از آن صوری که از مرتبه عقلیت او فائزند. این جمله معنی "علی المعنی البسیط" را تأیید می‌کند.

الان گفتیم که بنابر نظریه عقل بسیط، در صورتی که ما آن را به انسان تشبیه کنیم، می‌گوئیم که در انسان چیزهائی به صورت ملکه وجود دارد، که این چیزها در باطنش وجود دارد، ولی در مرتبه شعور ظاهرش ظهور ندارد. البته این که در انسان به صورت ملکه وجود دارد، این یک امر اکتسابی است. این تشبیه در اینجا فقط از جنبه بساطت آن است. الان هم یکی از آقایان سؤال کردند که مرتبه علم حق تعالی به اشیاء عین ذات است، چیست؟ گفتیم بنابر نظر شیخ، علم حق تعالی به ذات خود عین ذات است. و علم حق تعالی به اشیاء دیگر غیر ذات است. ولی گفتیم که شیخ این کلمه عقل بسیط را این جا آورده و رد شده و آن را خیلی تفسیر نکرده است. اما شیخ یک جمله‌ای این جا دارد که اگر این جمله را یک خورده تعقیب کنیم، می‌بینیم که شیخ می‌خواهد بگوید همان مرتبه ذات حق تعالی به دلیل این که عقل بسیط همه اشیاء است، همان علم ذات به ذات، علم بسیط همه اشیاء می‌باشد. بنابراین علم به همه اشیاء هم هست. پس به یک معنا علم حق تعالی به همه اشیاء به نحو بسیط، عین ذات او است. و لذا می‌گوید چون حق تعالی در مرتبه ذاتش عقل بسیط همه اشیاء است، این اولی است به عقلیت از این صور تفصیلیه می‌خواهد بگوید آن علم اجمالی به علم بودن اولی است از آن علوم تفصیلی. می‌خواهد بگوید شما از حرف من این طور استنباط نکنید که حق تعالی در مرتبه ذات خلو است از علم به معلومات. چون او عقل بسیط است و عقل بسیط نوعی عقل است و بلکه اکمل از این عقلها است. در مقام تشبیه مثل این است که شما بگوئید یک مجتهد یا ریاضی‌دان، در فن خودش، یک مسأله‌ای را قبل از آن که به تفصیل بیان کند نمی‌دانسته است. [نه، چنین نیست]. بلکه می‌دانست و باز هم می‌داند، چه قبل از این که بیان کند و چه حالا که بیان کرده است. خود این علم به نحو بسیط در مرتبه باطن نفس او وجود داشته و وجود دارد.

پس این جمله " وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورالفائضة عن عقليته " اشاره است که در مرتبه ذات هم به نحوی علم به اشیاء دارد. چون واجب تعالی عاقل ذات خودش است و علم دارد به اینکه هر چیزی را تعقل می‌کند، پس از ذات خودش هر چیزی را تعقل می‌کند. می‌خواهد بگوید که مبدأ تعقل او به هر چیزی ذات خودش است. از اینجا به علم فعلی و انفعالی اشاره می‌کند:

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقوله، و قد تكون صورته المعقوله غير مأخوذه عن الموجود، بل بالعكس، كما أنا نعقل صورته بنائيةً نختراعها، ثم تكون تلك الصورة المعقوله محرکه لعضائنا الى أن نوجدها، فلا تكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت. و نسبه الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا، فانه يعقل ذاته و ما توجه ذاته، و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته المعقوله صورته الموجودات على النظام المعقول عنده، لاعلى أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والا سخان للحرار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، و أنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا و نظاما.

[گاهی معقول از شیء موجود خارجی اخذ شده،] مثل علم ما به افلاک که بارصد آن را می‌بینیم [و صورتی از آن اخذ می‌کنیم]. علم ما به اشیاء دیگر نیز همین جور است. [گاهی برعکس است،] و وجود از صورت معقوله مأخوذ است. صورت و شکل دوم آن جایی است که ما خلاق هستیم، خلاق عین در خارج. پس در صورت اول، عین قبلا وجود دارد، و این عینی که وجود دارد صورتی را انشاء می‌کنیم و خلق می‌کنیم، و آنچه را که انشاء و خلق کرده‌ایم در خارج پیاده می‌کنیم. کاری که بنا و یا مهندس می‌کند چنین است. نسبت اشیاء به حق تعالی از این قبیل است، نه آن نسبت اولی. پس او ذات خودش را و آنچه را که ذاتش آن چیز را ایجاب می‌کند تعقل می‌کند. و او از ذات خودش علم دارد به این که نظام خیر چه نظامی است و چه نظامی باید باشد، و

چگونه از همان ترتیب علی و معلولی باید باشد. و نظام عینی تابع نظام علمی او است. بعد می‌گوید: با این بیان، شما از مسأله اراده غافل نشوید. وقتی ما فقط مسأله علم را گفتیم، یک وقت خیال نکنید. که پس بنابراین دیگر مشیتی در کار نیست، و همین قدر که حق تعالی علم به ذاتش دارد دیگر خود به خود عالم پیدا می‌شود، بدون این که مشیت و اراده معنی داشته باشد.

می‌گوید: نه، چنین خیال نکنید که تبعیت عالم از حق تعالی مثل تبعیت نور خورشید از خورشید یا مثل گرما برای شیء گرم است. بلکه او علم به کیفیت نظام خیر دارد و هم علم به این که از عالمیت خود او است که این نظام پیدا می‌شود. یعنی علم به علیت خود دارد.

حق تعالی عاشق ذات خود و ماسوا است

و عاشق ذاته التی هی مبدأ کل نظام، و خیر من حیث هی کذلک، فیصیر نظام الخیر معشوقا له بالعرض، لکنه لایتحرک الی ذلک عن شوق فانه لاینفعل منه ألبته، ولایشتاق شیئا ولا یطلبه. فهذه ارادته الخالیة عن نقص یجلبه شوق و ازعاج قصد الی غرض.

یکی از مسائلی که تصورش خیلی لطیف و دقیق است، مسأله نحوه اراده واجب‌الوجود بر عالم است، که این را شیخ در یک ورق بعد بهتر بحث می‌کند. می‌گوید اتم موجودات و اکمل موجودات ذات حق است. و وجود مساوی عشق است. ولی میان شوق و عشق فرق می‌گذارند. شوق یعنی شیء چیزی را که ندارد دوست بدارد. ولی عشق را اعم می‌گیرند. گاهی ممکن است اختصاص داده شود به دوست داشتن آنچه که انسان دارد. مثلا انسان خود را دوست دارد و عاشق خود است. و مثلا فرض کنید ماشینی را که ندارد مشتاق آن است و می‌خواهد آن را تهیه کند.

آیا لازمه محبت چیزی، نداشتن آن چیز است؟ یا دو نوع محبت داریم: محبت چیزی که نداریم و مشتاق و جستجوگر آن هستیم و آن را طلب می‌کنیم و می‌خواهیم از قوه به فعل برسیم، و محبت آن چیزی که داریم.

وجود مساوی عشق است

وجود و هستی به عقیده اینها مساوی با عشق است. و اگر موجودی آنچه از کمال را که برای او ممکن است داشته باشد، آن وقت عاشق آن چیزی است که دارد. و اگر موجودی باشد که آنچه را برایش ممکن است نداشته باشد، آن وقت است که شوق آن چیز در او پیدا می‌شود و به سوی او حرکت می‌کند.

در مورد واجب تعالی کلمه محبت و عشق هر دو را بکار می‌برند. معتقدند که واجب تعالی یحب ذاته أكمل محبة وهو أكمل محبوب و أكمل محب. یعنی عاشق بزرگ در عالم و معشوق بزرگ در عالم هر دو خدا است. اما نه به معنای مشتاق که اشتباه بشود. عبارات شیخ در اشارات اکنون یادم رفته، شاید می‌گوید اتم معشوق و عاشق. (۱) عشق حق تعالی و محبت حق تعالی به ماسوای خودش به تبع محبتش به ذات خودش است. همان طور که علمش به غیر هم به تبع علمش به ذات خودش است. محبت حق تعالی به غیر هم تابعی است از محبت حق تعالی به ذات خودش،

از باب من احب شیئا أحب آثاره. اینجا شیخ به این مطلب اشاره می‌کند که حق تعالی عالم به ذات خودش است، و به تبع آن عالم به ماسوا است، و عاشق ذات خودش است و به تبع آن عاشق ماسوا است. که عشق مساوی با اراده و محبت است. این اراده‌ای که متناسب با ذات حق است خالی از هر نوع نقصی است. یعنی چنین نیست که شوقی او را جلب کند و حرکتی و قصد به سوی یک غرضی و آهنگ یک غرضی کردن در او باشد.

سؤال: اراده را عشق درست می‌کند؟

استاد: بله، اراده و عشق در اینجا یک معنا دارد.

ولایظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور و كثره، كانت كثره الصور التي

پاورقی:

۱ - [شیخ در نمط هشتم، فصل هیجدهم اشارات می‌فرماید: أجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته، لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا، الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم. و همامنبع الشر. ولا شاغل له عنه. والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما... والاول عاشق لذاته من ذاته، عشق من غيره أولم يعشق. ولكنه ليس لايعشق من غيره، بل هو معشوق لذاته من ذاته و من أشياء كثيرة، غيره].

يعقلها أجزاء لذاته، و كيف و هى تكون بعد ذاته؟ لان عقله لذاته ذاته، و منها يعقل كل ما بعده، فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته. على أن المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقوله على نحو المعقولات العقلية للانسانية، و انما له اليها اضافته المبدأ الذى يكون عنه لافيه، بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض، و أن كانت معالته تتقدم ولا تتأخر فى الزمان، فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات.

نظام علمی و نظام عینی موجودات

بحث در مسأله علم باری بود. گفتیم شیخ نظریه ای دارد که معروف به نظریه ارتسامی است. خلاصه نظریه شیخ در علم باری تعالی این است که علم ذات به ذات علم ارتسامی نیست، علم حضوری است و در آنجا اتحاد عاقل و معقول است. در این جهت کسی با شیخ بحثی ندارد. ولی در علم واجب به غیر نظریه شیخ این است که علم ارتسامی است. مقصود از علم ارتسامی چیزی نظیر علم حصولی است. یعنی علم و معلوم یکی نیست. گفتیم از این جهت شبیه علمهائی است که ما از اشیاء خارجی داریم. علم ما به اشیاء خارجی به تبع یک سلسله صورتهائی است که از این اشیاء در نزد ما است. با این تفاوت که علم ما به اشیاء علم انفعالی است، یعنی علمی که متأخر از معلوم است و معلوم منشأ این علم است. ولی علم حق تعالی به اشیاء علم فعلی است، یعنی علمی است که آن علم منشأ معلوم است. و گفتیم که بطور کلی علم دو جور است: گاهی وجود عینی معلوم سبب پیدایش علم می‌شود، و گاهی وجود علم سبب پیدایش معلوم می‌گردد.

این نظریه شیخ در فلسفه یک نظریه منسوخ تلقی شده. یعنی بعد از او اشراقیون که آمدند نظریه دیگری اتخاذ کردند. و حتی افرادی مثل خواجه نصیر هم که نظر

مشائی دارند، در این مورد نظریه شیخ را قبول نکرده‌اند. ملاصدرا و حکمای بعد از او که آمدند. نظر را دقیق‌تر کرده‌اند و به سبک دیگری صحبت کرده‌اند. این نظریه به هر حال یک نظریه منسوخ‌ی است و حالا ما داریم دنباله همان بحث را ذکر می‌کنیم.

نظام علمی موجودات و نحوه قیام آن به واجب

از جمله مسائلی که درباره نظریه علم ارتسامی هست، این است که قیام صور علمی به ذات حق چگونه قیامی است، نحوه وجود این صور و نحوه ارتباطشان به ذات حق چه نحوه وجودی و چه نحوه ارتباطی است؟

ببینید: بنابر قول شیخ، در حقیقت تقریباً لازم می‌آید که دو نظام مجزا از یکدیگر داشته باشیم: یک نظام عینی که همان نظام وجود عینی موجودات است، از صادر اول گرفته تا آخرین موجودات. و یک نظام دیگر که نظام علمی است. یعنی همچنان که یک نوع تقدم و تأخری میان اعیان موجودات هست، عین همان تقدم و تأخرهم میان آن نظام علمی، یعنی وجودهای علمی موجودات هست. بلکه این نظام عینی تابع آن نظام علمی است. یعنی، به تعبیر خود این حکما، علم به نظام خیر، خود در مرتبه اول یک نظامی است، البته منظور اول زمانی نیست. پس اول علم به نظام خیر است، و در مرتبه ثانی نظام خیر پیدا می‌شود. نظام موجودات، نظام علی و معلولی است. و این نظام به این شکل است: مثلاً اولین موجود، صادر اول است که عقل مجرد است که جوهر قائم به ذاتی است. بعد صادر دوم است که آن هم جوهر قائم به ذاتی است. بعد اگر نفس باشد، آن به شکل دیگری است. و بعد از آن اگر جسم باشد، به شکل دیگر. اینها جواهرند. بعد می‌آید می‌رسد به موجودات دیگر که به صورت اعراض مختلف هستند.

ولی در نظام علمی، این صور معلومه به چه شکلی وجود دارند؟

سه فرضیه شیخ درباره نظام علمی

این جا شیخ سه فرضیه ذکر می‌کند و تا آخر هم اظهار نظر قطعی نمی‌کنند که کدام یک از اینها [بهتر است]. همین قدر می‌گوید که تو خودت ببین که چه نظری را باید انتخاب کنی. [اشکال هر یک را می‌گوید] که اگر این جور باشد فلان اشکال لازم می‌آید، اگر آن جور باشد فلان اشکال لازم می‌آید، مثل این که از اظهار نظر صریح

خودداری می‌کند.

فرضیه اول: نظام علمی لازم ذات حق تعالی است

یکی این که می‌گوید: آیا صور معقوله به منزله لوازم ذات اول و لواحق ذات او هستند؟ همان‌جور که ممکنات لوازمی دارند، بگوئیم این صور معقوله هم لوازم ذات اول هستند. یعنی به منزله اعراض ذات اول و لواحق ذات اول هستند.

البته این مطلب بعدها مورد مذاقه قرار گرفته است که لواحق یعنی چه؟ خود شما قبول دارید که در آنجا عروض به معنای لحوق و به معنای انفعال معنی ندارد. آیا جور دیگری از [عروض و لحوق] فرض می‌شود یا نمی‌شود؟ که بهمینار روی این قضیه بحث کرده و بعد هم دیگران به آن پرداخته‌اند.

اجمالاً شیخ همینقدر می‌گوید که به منزله لوازم باشد. و تصویر ما از لوازم در این جا همان کلمه لواحق و اعراض است. یعنی نسبت ذات حق تعالی به اعیان موجودات، نسبت معروض و عارض نیست. ولی نسبتش به علم به موجودات نسبت معروض و عارض است. یعنی علم حق تعالی به موجودات عارض ذات حق تعالی است، که از این جهت با ممکنات یک جور می‌شود. الان علم ما به اشیاء دیگر عارض ذات ما است، با این خصوصیت که عروض اینها به نفس توأم با نوعی انفعال و از قوه به فعلیت رسیدن است. ولی در ذات حق تعالی این خصوصیت نیست. این یک فرضیه که می‌گوید نظام علمی لوازم ذات حق و نظام اعراض ذات حق است.

فرضیه دوم: نظام علمی از قبیل صور مفارقه مجرده است

فرض دیگر این است که وجود این صور علمی از قبیل وجود صور مفارقه مجرده است. یعنی وجود اینها لوازم و اعراض ذات حق نیست. بلکه یک وجودات مستقل هستند. یعنی نظیر همان وجود عینی اشیاء هستند. همانطور که وجود عینی اشیاء، مثل صادر اول، از عوارض و لواحق ذات حق نیستند، بلکه معلول ذات حق هستند، و موجود قائم به نفس هستند، [آن صور هم چنین می‌باشند]. اگر بگوئیم لاحق هستند، یعنی الموجود فی غیره. و اگر از لواحق نباشند، الموجود لافی غیره می‌شوند.

یعنی در واقع کانه دو نظامی که هیچ کدام از اینها اعراض ذات حق نیستند، وجود دارد: نظام علمی و نظام عینی. در نظام عینی، جوهر و عرض و همه چیز هست. ولی در نظام علمی فقط صور علمیه قائم به ذات هستند. یعنی عارض شیئی نیستند.

فرضیه سوم: نظام علمی در ذات شاعر بالذاتی مرتسم است

نظریه سوم این است که اینها صور مرتسمه هستند، ولی این صور مرتسمه در ذات حق نیستند. بلکه این صور مرتسمه در عقل یا در نفسی هستند. یعنی عقل یا نفسی، که موجود شاعر بالذاتی است، وجود دارد که این صور مرتسم در آن عقل یا نفس هستند، و مناط علم حق تعالی به اشیاء این صوری است که در آن عقل یا در آن نفس مرتسم است.

این فرضیه را علی‌الظاهر از این جهت بیان کرده که ظاهرش با بعضی از مسائل که در تعبیرات دینی و اسلامی آمده است بهتر منطبق است. مثلاً در تعبیرات اسلامی سخن از لوح محفوظ و کتب سماویه است. و کسی شک ندارد که مقصود از لوح محفوظ یک جسم مادی نیست. و اگر گفته‌اند که در آن لوح ثبت است و به صورت یک کتاب آن را معرفی کرده‌اند، شک نداریم که به شکل این کتابهای معمولی نیست. بلکه یک حقیقتی است که این صور در آن حقیقت، به نحو خاصی که در یک حقیقت شاعر بالذات می‌تواند وجود داشته باشد، در آنجا وجود دارد. یعنی آن حقیقت به صورت یک عقل یا نفس وجود دارد.

شیخ می‌گوید که اعتقاد ما این است که لوح محفوظ و [کتب سماویه] ملائکه‌ای هستند که خود یک موجود شاعر بالذات هستند. البته خود شیخ چنین حرفی نمی‌زند، او این نظریه را به عنوان یک احتمال ذکر کرده. لابد کسان دیگری بوده‌اند. که چنین احتمالی را گفته و این نظر را داشته‌اند که مناط علم حق تعالی به اشیاء این است که صور اشیاء در یک ذاتی مرتسم است.

سؤال: وقتی که منفصل از او هستند، چگونه به ذات باری تعالی ربط پیدا می‌کنند؟
استاد: این معنایش منفصل هم نیست. حالا عرض می‌کنم. ببینید: معلول هیچ وقت از علت خودش منفصل نیست. نسبت معلول به علت از نسبت قوای نفس به خود نفس نزدیکتر است که دورتر نیست. همانطور که اگر در قوه‌ای از قوای نفس صورتی مرتسم شود مناط

آگاهی نفس به آن صورت می‌باشد، به طریق اولی در آنجا هم همین جور است. یعنی انفصال نیست. البته سخن شیخ در اینجا در این حد درست نیست که ما مناط علم را فقط چنین چیزی بدانیم. ولی این ایراد هم به هر حال وارد نیست. یعنی اگر ما فرض کنیم که صادر اول آن حقیقت یا عقل یا نفسی است که در آن صور همه اشیاء مرتسم است، معنایش این نیست که پس مناط علم حق تعالی به این صور محل اشکال است. یعنی در آن صورت لازم می‌آید که آن صور مرتسمه معقول آن ذاتی باشند که آن صور در او مرتسم است. لازم می‌آید که آن صور معقول آن عقل یا نفس باشند علی آنها فیه، و معقوله للاول علی آنها عنہ.

پس حرف شیخ این است که شما فکر نکنید که باید صور در شیء باشند تا با او ارتباط پیدا کنند و بتوانیم به آن شیء عاقل بگوئیم. و اگر ما می‌گفتیم که آن صور در ذات حق تعالی وجود دارد، سؤال نمی‌کردید که پس چگونه حق تعالی [به او علم دارد؟] می‌گفتید که چون در او وجود دارد، دیگر از او منفصل نیست.

اما وقتی می‌گوئیم این صور در چیزی وجود دارند که آن چیز معلوم ذات اول است، و قهرا خود صور هم معلوم ذات اول هستند، این سؤال پیش می‌آید که به چه مناسبت اینها علم واجب تعالی تلقی می‌شوند؟ شیخ می‌گوید که آن صور معقوله للعقل بما انهما فیه و معقوله للاول تعالی بما انهما عنہ. یعنی وقتی که شیئی از شیء دیگر است و رابطه آنها واقعا رابطه علی و معلولی است و آن معلول هم از سنخ علم است، قهرا آن علت که به ذات خودش آگاه است، همین مناط علمش به معلول می‌شود. یعنی اینجا دیگر احتجایی در کار نیست، در عالم مفارقات اصلا احتجایی نیست. پس سخن شیخ اگر چه از جنبه‌های دیگر قابل مناقشه است ولی از این جهت قابل مناقشه نیست.

سؤال: علم به معلول باید در مرتبه علم به علت باشد.
استاد: بله، هست.

- می‌گوید در ذات مرتسم نیست و در مرتبه عقل مفارق مرتسم است.

استاد: سؤالتان در چه جهت است؟ آیا می‌خواهید بگوئید که پس این چطور مناط علم می‌تواند باشد؟ یا می‌خواهید بگوئید که لازم می‌آید علم حق تعالی به همه اشیاء در مرتبه ذات نباشد؟ این سؤال دیگری است. جواب این سؤال این است که علم حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات علم اجمالی است نه علم تفصیلی. علم تفصیلی نمی‌تواند باشد. آنچه مسلم و ضروری است این است که حق تعالی علم تفصیلی به همه اشیاء دارد. و باز مسلم است که در مرتبه ذات هم علم به همه اشیاء دارد، ولی ما دلیلی نداریم که علم حق تعالی به همه اشیاء، در مرتبه ذات، علم تفصیلی باشد، و چنین چیزی محال است. علم حق تعالی به غیر خود در مرتبه ذات علم اجمالی است. ولی علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات بر ذات است. البته بعد ملاصدرا می‌گویند که علم تفصیلی به اشیاء هم در مرتبه ذات است. حالا چنین مطلبی برای ما ثابت است. اگر آن مطلب ثابت نشده بود ما از جای دیگری دلیل نداشتیم که بگوئیم علم تفصیلی حق تعالی به همه اشیاء در مرتبه ذات است. یعنی این محذوری ایجاد نمی‌کند که غیر از این نتوانیم بگوئیم. این هم یک نظریه. پس از این شیخ درباره همین شقوق بیاناتی دارد. ما گفتیم که در کلمات شیخ هیچ جا اسمی از علم حصولی و علم حضوری نیامده است، و در این امر بحثی نیست.

بیان شیخ اشراق در علم حضوری واجب تعالی به اشیاء

یک مطلب دیگر هم مسلم است که در کلمات شیخ نیست، و اساساً در فلسفه شیخ معنی آن حرف هم نیست، و آن مطلب این است که وجود عینی یک شیء عین وجود علمی آن باشد. یعنی قائل باشد که علم حضوری نه تنها در علم ذات به ذات، بلکه در علم ذات به معلولات ذات هم هست. این مطلبی است که از زمان شیخ اشراق به بعد پیدا شده. یعنی شیخ اشراق بوده که این مطلب را تحقیق کرده و خیلی هم سخن خوب و حسابی است. این سخن بوده که نظریه شیخ [در علم ارتسامی] را منسوخ کرده است. او می‌گوید که نه تنها نظریه شیخ ضرورتی ندارد، بلکه برهان اقامه کرده که سخن شیخ غلط است و باید هم به شکل [علم حضوری] باشد. و مخصوصاً خواجه آن سخن را به بهترین وجهی تقریر کرده است. اساساً ذات حق تعالی به دلیل این که حقیقتی مجرد است، هر چه را ایجاد بکند، همان نفس وجود عینی او وجود علمی او هم

هست. یعنی اشیاء به حقایق وجود عینی‌شان نزد پروردگار حضور دارند. نه این که به حقایق وجود عینی از ذات پروردگار پنهان هستند و به تبع یک صورت علمی نزد او حاضرند، آن چنان که در مخلوقات است. این قیاس خالق است به مخلوق. در ما که مخلوق هستیم چنین است که اشیاء بوجودها العینی از ما غایبند و بوجودها الصوری نزد ما حاضرند. من هر کار که بخواهم بکنم آخرش وجود عینی این کتاب پیش من حاضر نیست. آنچه که من می‌بینم صورتی از این کتاب است که در قوه‌ای از قوای من است. الان هم که من دارم کتاب را لمس می‌کنم و آن را تکان می‌دهم و احساس می‌کنم، من خیال می‌کنم که ملموس من وجود عینی این کتاب است. یعنی آن ملموسی که الان نزد من حاضر است صورت لمسیه‌ای است که پیش من حاضر است. این نرمی هم که احساس می‌کنم، باز به دقت عقلی آن صورتی است که نزد من حاضر است. درست است که منشأ این احساسها وجود عینی است، اما آن چیزی را که من درک می‌کنم اثری است که روی اعصاب خودم واقع شده است، اثری است که در نفس خودم پیدا شده است. یعنی من هر کاری بخواهم بکنم هرگز وجود عینی آن، مدرک اولی من نیست. من این اثر را درک می‌کنم و چون نوعی تطابق میان این اثر و آن شیء هست، به مناط این تطابق، می‌گویم که این آن است و همان [شیء خارجی] را دارم می‌بینم. والا هر کاری که ما بخواهیم بکنیم، غیر از نفس خودمان و غیر از قوای نفسانی و حالات نفسانی خودمان که بوجودها العینی نزد ما حاضرند، اشیاء دیگر همه بوجودها الذهنی نزد ما حاضرند، و بوجودها العینی از ما پنهان می‌باشند. به این معنا که مناط حصول وجودات عینی همین حضور وجودات ذهنی است. درست مثل این است که همیشه یک عده اشیاء را در آینه ببینیم. آنها را می‌بینیم، اما نه خودشان را بطور مستقیم. تصویر آنها در آینه افتاده است، ما همیشه صورت در آینه را می‌بینیم، و از باب این که آن صورت صد درصد مطابق با خارج است، مثل این است که ما خود او را دیده‌ایم، اما در واقع و نفس الامر ما خود او را نمی‌بینیم.

در انسان این جور است. نظریه صور ارتسامی شیخ هم این می‌شود که در ذات حق تعالی چنین است، و نسبت موجودات عینی به ذات حق نظیر نسبت موجودات عینی به نفس ما است که به تبع یک سلسله صورتها بر ما مکشوف است. یعنی بر او هم به تبع یک سلسله صورتها مکشوف است.

سؤال: وقتی علمش فعلی باشد، چگونه با تبعیت جور درمی آید؟

استاد: منظور از تبعیت در اینجا این است که با لذات نیست، بالعرض است. علم فعلی هم همین جور است. در علم فعلی هم که علم شما به آن عین خارجی منشأ آن عین خارجی است، باز هم معلوم بالعرض است. یعنی معلوم بالتبع است. یعنی باز هم شما صورت علمی خودتان را می بینید و همان دیدن صورت علمی به وسیله شما مناظ دیدن آن صورت عینی است، نه این که مستقیماً صورت عینی را ببینید. شما خالق و آفریننده فعل خودتان هستید. شما الان تصور تکلم را بکنید: این تکلم فعل شما است و عمل شما. اول شما تکلم را تصور می کنید و بعد تکلم می کنید. پس علم شما بر تکلم تقدم دارد. و این علم منشأ کلام است، نه کلام منشأ علم. البته در اینجا انسان دو علم به کلام خود پیدا می کند: یک علمی که در اول تکلم را تصور می کند و تصمیم به تکلم می گیرد و بعد از آن تکلم می کند. یکی هم علمی که بعد از تکلم پیدا می کند. چون سخن خودش را می شنود و بار دیگر این کلام در ذهن او می آید. حالا فرض می کنیم که آدم کلام خود را نمی شنود و آن علم مرتبه دوم را ندارد، و همان علم مرحله اول است. باز هم کلام خود را تصور کرده. این وجود عینی کلام و وجود خارجی آن، یعنی همان موجی که در فضا پیدا می شود، این هرگز مستقیم و بلاواسطه معلوم نفس نیست. یعنی او به تبع صورتی که قبلاً در نفس آمده معلوم نفس است. و باز هم معلوم بالعرض می شود. پس فرق نمی کند. در این جهت که علم فعلی باشد یا علم انفعالی.

شیخ اشراق می گوید که مطلب چنین نیست که علم حق تعالی به اشیاء نظیر علم ما باشد به اشیاء و فقط از جنبه فعلی و انفعالی فرق داشته باشد. بلکه نسبت اشیاء به ذات حق مانند نسبت قوای نفس است به نفس، با تفاوتی که در کار است، و مانند نسبت افعال نفس است به نفس. این [قوا و افعال] بذاتها و وجوداتها العینی در نزد نفس وجود دارند. نه این که بوجودها العینی مخفی باشند. مثلاً لذت که مدرک نفس است، همان وجود عینی لذت عین ادراک آن می باشد. نه این که لذت یک وجود عینی دارد و بعد انسان وجود لذت را کشف می کند. درد و اراده و هم چنین خود علم هم همین طور است. علم خودش در نفس حاضر است.

آخرین قدم شیخ در نزدیکی به اتحاد عقل و معقول در علم واجب به غیر

این مطلب البته در کلمات شیخ نیامده که وجودات عینی اشیاء عین وجودات علمی آنها باشد. ولی یک مطلبی نزدیک به این مطلب در کلام شیخ آمده که می‌شود به شیخ گفت: شما که تا اینجا رسیدی چرا یک قدم جلوتر نرفتی؟ و آن مطلب این است: شیخ می‌گوید به این که یک سلسله صور ارتسامی مناط علم حق تعالی به وجودات عینی اشیاء است. می‌پرسیم: خود آن صور ارتسامی چگونه؟ آنها معلوم بالذات حق هستند یا نه؟ آن صور ارتسامی هم مثل خود اشیاء معلول ذات حق هستند نه عین ذات حق. پس وقتی معلول ذات حق هستند، خود آنها معلوم ذات حق می‌باشند یا نه؟ شیخ به این نکته توجه دارد، می‌گوید: بله، آنها نفس عقله للخیر هستند. یعنی در آنجا قبول می‌کنند که عاقل و معقول یکی است. یعنی در نظام علمی قبول کرده که عاقل و معقول یکی است، البته اسم وحدت عاقل و معقول را نمی‌برد، ولی از لابلای حرفهایش پیدا است. می‌گوید [آن صور مرتسمه] نفس عقله للخیر هستند، نه این که عقله للخیر مبدا وجود الخیر. پس [با این بیان] یک نظام از وجود خیر داریم، و یک نظام دیگر از عقله للخیر. نظام وجود خیر معقول ذات حق تعالی هستند به تبع صور معقوله‌ای که از این نظام وجود دارد. ولی خود صور معقوله چگونه؟ اینها معقولند یا معقول نیستند؟ بله، معقولند، ولی در این جا معقولیتشان عین عقلیتشان است. یعنی در اینجا عقل با معقول دو چیز نیست. به شیخ می‌گوئیم شما که به این مرحله رسیدی که در نظام علمی لااقل عقل و علم را یکی بدانی، چرا اساساً می‌آیی و چنین فرض می‌کنی؟ از اول بیا بگو نظام عینی، عین نظام علمی است.

مقایسه نظریه شیخ اشراق و شیخ الرئیس

در فرضیه شیخ اشراق نقصی هست که در کلام شیخ نیست، همچنان که در فرضیه شیخ یک نقص است. نقص نظریه شیخ اشراق این است که طبق این نظریه اثبات علم قبل از معلوم مشکل است، چون علم عین معلوم می‌شود. و حال آن که یک مسأله این است که ذات حق تعالی يعلم الاشیاء من الازل، نه فقط يعلم الاشیاء

حین وجودها. در علم حضوری، تقدم علم بر معلوم معنی ندارد، علم عین معلوم است. اگر معلوم حادث است علم هم حادث است. ولی در فرض شیخ که نظام علمی را جدا از نظام عینی می‌داند، این نظام علمی ازلی است، با این که در نظام عینی یک سلسله امور حادث داریم.

پس [در نظریه شیخ اشراق]، اشکال علم قبل از معلوم که لااقل در اسلام جزء ضروریات است، و در احادیث هم روی این مطلب تکیه شده که عالم ازلا معلوم، قادر ازلا مقدور، باقی می‌ماند و با اینها جور در نمی‌آید.

در نظریاتی که بعدها آمده‌اند و ارائه کرده‌اند، در آن نظریات هم نقص نظریه شیخ برطرف شده است. و هم نقص نظریه شیخ اشراق. حالا عبارات را بخوانیم، ببینیم به کجا می‌رسیم.

شرح و توضیح متن

فبقی لك النظر فی حال وجودها معقوله أنها تكون موجودة فی ذات الاول كاللوازم التي تلحقه، اویكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غیره كصور مفارقة علی ترتیب موضوعه (۱) فی صقع الربوبیة، أو من حیث (۲) هی موجودة فی عقل أو نفس اذا عقل الاول هذه الصور، ارتسمت فی اینهما كان، فیکون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقوله، وتكون معقولة له علی أنها فیه، و معقولة للاول (۳) علی أنها عنه، و یعقل الاول من ذاته أنه مبدأ لها، فیکون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الاول مبدأ له بلا واسطه، بل یفیض وجوده عنه أولاً، وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو یفیض عنه ثانياً، و كذلك یكون الحال فی وجود تلك المعقولات، وان كان ارتسامها فی شیء واحد، لكن بعضها قبل و بعضها بعد، علی الترتیب السببی والمسببی.

پاورقی:

۱ - " ترتیب " مذكر است و " موضوعه " مؤنث. به همین جهت همانطور که در حاشیه آمده، " موضوعه " صفت صور است نه صفت ترتیب.

۲ - قبلاً که این قسمت را تدریس می‌کردم در حاشیه نوشته بودم کلمه " من حیث " زائد است. حالا هم هر چه فکر کردم دیدم این کلمه نمی‌تواند اینجا معنی داشته باشد. یعنی باید بگوئیم: " اوهی موجوده " در نسخه‌های دیگر هم ظاهراً " من حیث " دارد، ولی درست نیست.

۳ - در نسخه " من الاول " است که غلط است و معنی نمی‌دهد.

حالا برای تو تفکر در این باقی می ماند که وجود معقول این صور چه نحوه وجودی است. آیا نسبت. آن صور به ذات اول نسبت عوارض است با معروض و نسبت لوازم است با ملزوم؟ [این شق اول بود]. اما شق دوم: یا این که آنها وجودی دارند جدا از ذات حق و جدا از آن معلومات که ذوات غیر حقند. یک وجودهای مستقلی دارند جدا، هم جدا از معلومات و هم جدا از عالم که ذات حق است، مانند سایر صور مفارقه‌ای که دارای یک نظم و ترتیب خاصی هستند، مانند صور مفارقه‌ای که موجود در آستان ربوبی هستند. [اما شق سوم: یا موجودند در عقل یا نفسی]، و آنگاه که حق تعالی این صور را تعقل می کند، در این حال تعقل می کند، در این حال تعقل می کند که اینها مرتسم هستند. در یکی از این دو. البته " آنگاه " در اینجا به معنی زمانی نیست... (۱)

" « ما أصاب من مصيبة في الارض و لا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير " (۲) این تعبیرات نشان می دهد که همه اینها در یک کتابی در یک جای دیگر هست. در مورد قیامت نیز آمده است که: " « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون " (۳). كانه مثل این که ملائکه می گویند آنچه را شما انجام می دادید ما استنساخ می کردیم، یعنی از روی آن یک نسخه دیگر می نوشتیم. این تعبیر هم مثل این که نشان می دهد که قبلا اینها در جایی مکتوب بوده که شما چنین می کردید و ما آنجا از روی همان نسخه می نوشتیم، مثلا یک نسخه تکوینی بوده. ادامه توضیح متن

پس آن عقل یا نفس مانند موضوع آن صور می باشد، و آن صور معقول آن عقل یا نفس می باشند. ضمیر " له " به یکی از " ایهما "، که عقل یا نفس باشد، برمی گردد، او معقول برای اول هستند از آن جهت که آنها از او هستند. و ذات حق تعالی از ذات خودش، مبدئیت خودش از برای آنها را تعقل می کند. یعنی این که حق تعالی مبدأ صور اولیه است و ذات خودش را تعقل می کند، و چون ذاتش علت تامه از برای آنها است، قهرا علیت و مبدئیت خودش از برای آنها را تعقل می کند. از " فیکون من جملة تلك المعقولات... " بنظر می آید که خود عبارت تا اندازه‌ای مشوش است. ظاهر لفظ و عبارت این است که [دنباله شق سوم را توضیح می دهد]. از آنجاکه گفت: " اوهی

پاورقی: ۱ - [حدود سه چهار دقیقه از مطالب استاد ضبط نشده است].

۲ - سوره حدید / ۲۲ ۳ - سوره جاثیه / ۲۹

موجوده فی عقل أونفس.. " تا رسید به آنجا که گفت " فیکون ذلک العقل أونفس کالموضوعه... " و به اینجا رسید که گفت " وتكون معقوله له علی أنها فیه، و معقوله للاول علی أنها عنه "، تا اینجا همان شق سوم را توضیح می‌دهد [که آن صور در عقل یا نفسی باشند]. ظاهر عبارت بعد، یعنی " ویعقل الاول من ذاته أنه مبدأ لها الی آخر " دنباله شق سوم است. در صورتی که اینجا دیگر دنباله شق سوم نیست و اول مطلب است. می‌گوید که ذات حق تعالی از ذات خودش مبدئیتش برای این صور را تعقل می‌کند. [بعد می‌گوید: " فیکون من جمله تلك المعقولات... " درباره این عبارت به بعد دو احتمال هست: یک احتمال این است که چون در خود صور هم ترتیب هست، پس حق تعالی مبدأ بعضی از اینها است بلاواسطه، و مبدأ بعضی دیگر است مع‌الواسطه. چون فرض این است که همان جور که مثلاً صادر اول علت از برای صادر دوم است، و صادر دوم علت از برای صادر سوم، علم به صادر اول هم علت از برای علم به صادر دوم است، و علم به صادر دوم علت از برای علم به صادر سوم است. پس قهراً مبدئیت حق تعالی برای صور علمیه نظیر مبدئیت او برای وجودات عینی است. یعنی بعضی بلاواسطه و بعضی مع‌الواسطه از او هستند. این یک احتمال، ولی این احتمال در اینجا بعید است. از سابق هم یک چیزی اینجا نوشته‌ام که غیر از این مقصود بوده، که حالا عرض می‌کنم:

مطلبی راجع به علم حضوری و علم حصولی گفتیم که: هم امور عینی معقول حق تعالی هستند و هم این صور معقول. ولی صور معقول، بلاواسطه معقول او هستند و وجودات عینی مع‌الواسطه معقول او هستند. برای اینکه وجودات عینی بواسطه وجودات علمی معقولند. ولی وجودات علمی بدون واسطه چیزی. پس " فیکون من جمله تلك المعقولات... بلاواسطه " یعنی خود همان صور علمیه، وجودشان بدون وساطت یک علم است. آن وجودات عینی به تبع یک وجود علمی فائض می‌شوند، ولی اینها بدون تبعیت از شیئی فائض می‌شوند. [در آخر هم می‌خواهد بگوید:] این دیگر اختصاص ندارد که ما صور را از لوازم ذات حق بدانیم یا به منزله وجود مفارق بگیریم یا حتی آنها را در نفسی یا عقلی قائل شویم، باز هم یک نظام سببی و مسببی هست.

ادامه بحث در نظام علمی اشیاء (۱)

در نظریه شیخ دو نظام علمی و عینی متمایز از هم وجود دارند. و علم حق تعالی به اشیاء، علم حصولی می‌شود. گفتیم که این نظریه به این نحو ابطال شده است. گفته‌اند: آیا علم حق تعالی به ذات خود غیر از ذات است یا عین ذات؟ اگر غیر از ذات باشد، آن وقت می‌توان گفت دو چیز داریم: ذات و علم به ذات. ذات مبدأ نظام عینی است، و علم به ذات مبدأ نظام علمی است. اما خود شیخ گفت که علم و عالم و معلوم در علم حضوری، و از جمله در علم ذات حق به ذات یکی است. پس نظام علمی بر نظام عینی منطبق است. پس علم حق تعالی به اشیاء عین وجود اشیاء خواهد بود.

مجردات کتاب وجودند

در مجردات، وجود آنها عین علم آنها برای خداوند است. و نیز علم به هر

پاورقی:

۱ - [نوار دو یا سه درس آخر فصل هفتم در دست نبود. در این قسمت از دست‌نوشته مرحوم شهید قندی برای تکمیل این فصل استفاده شده است].

موجود مجرد علم به مادون است، شهود او عین شهود اشیاء مادون است. چون هر مادونی در مافوق خود وجود دارد. لذا موجودات علوی و مجرد کتاب هم هستند، یعنی در عین اینکه ذاتشان برای خودشان علم و معلوم است، در عین حال علم و شهود به همه اشیاء مادون هستند.

در نظام عینی باید گفت: عقل فوجد. حق تعالی به اعتبار علمش به صادر اول علت از برای وجود او است. در مورد صادر دوم هم چنین است.

اما در نظام علمی، علم به صادر اول چگونه است؟ آیا آن هم عقل فوجد؟ یا این که وجوده نفس عقله، و این سخن خیلی خوبی است.

متأخرین همین سخن شیخ را گرفته و بر علیه او بکار برده‌اند. گفته‌اند تو نظامی را قبول کرده‌ای که وجودش عین معقولیتش می‌باشد. پس چرا مثل این را در نظام عینی پیاده نمی‌کنی؟

لذا گفته‌اند. کأنه شیخ علم باری را خوب حل نکرده است.

طرح يك اشكال

حق تعالی از آن جهت که عالم به ذات است واجب است. اما از آن جهت که عالم به ماسوا است چگونه است؟ فرض این است که علمش به ماسوا معلول خودش است. پس این صفت او ممکن‌الوجود است. پس این اشکال پیدا می‌شود که حق تعالی از جهت علمش به غیر خودش ممکن‌الوجود است، چون علمش به غیر معلول است و ممکن‌الوجود است.

شیخ می‌گوید: این امر اشکالی ندارد، مثل خالقیت و مخلوقیت. ذات از آن جهت که خالق مخلوقی است ممکن است، چون مخلوقش که واجب نیست. اما امثال ملاصدرا شدیداً به این نظر حمله کرده و گفته‌اند که واجب‌الوجود، حتی از این نظر هم واجب‌الوجود است.

اراده از صفات ذات حق تعالی است

شیخ بعد از علم وارد بحث اراده می‌شوند و چند سطری درباره آن بحث می‌کنند و رد می‌شوند. اراده و مشیت هر دو یک معنی دارد. خداوند فاعل بالاراده است.

درباب اراده، اختلاف نظر شدیدی بین متکلمین و محدثین از یک طرف و حکما

و فلاسفه از طرف دیگر وجود دارد. متکلمین اراده را در ردیف علم و قدرت و حیوه که از صفات ذات هستند، نمی‌شمارند. بلکه آن را صفت فعل می‌دانند، و آن را فعل حق می‌شمارند. ولی فلاسفه اراده را مانند سایر صفات ذات، و عین ذات می‌دانند. البته حکما حرف دیگری هم دارند. می‌گویند همانطور که علم حق تعالی مراتب دارد، اراده او هم مراتب دارد. همانطور که علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه فعل داریم، ولوح محفوظ خودش علم خداوند است ولی مخلوق آن، اراده هم همینطور است. اراده عین مرید و عین ذات است، و مراد هم عین اراده است. هم به مرید و هم به مراد می‌شود اراده گفت. حضرت علی [ع] می‌فرماید: " « ان الله خلق الاشياء بمشيته، و المشية بنفسها » ". (۱) در معنی این حدیث خیلی بحث است. مشیت علت اشياء است و خودش معلول ذات است. میرداماد و امثال او اینطور معنی کرده‌اند: مثل این است که بگوئیم ماهیات به وجود پیدا شده‌اند، و وجود به ذات خود موجود است. پس اشياء یعنی چیزهایی که مورد اراده حق تعالی قرار گرفته، به تبع مشیت و اراده مخلوقند. ولی مشیت و اراده به نفس خود مخلوق است.

یک حدیثی از امام رضا علیه‌السلام است که: " « لا يعرفها هناك الا بما هاهنا » ". مخلوقات وسیله‌اند برای شناختن خداوند. آنها هم حامد پروردگارند و هم مسبح. یعنی کمالات مخلوقات حاکی از کمال پروردگار است. مسبح‌اند چون نقص دارند، و پروردگار را تنزیه می‌کنند که او این نقائص را ندارد. ما در مورد انسان به چه کاری اختیاری می‌گوئیم؟ فعلی که از روی علم و شعور و ادراک باشد و در قدرت ما باشد.

اراده چیست؟

پس اراده چیست؟ آیا شوق و اشتیاق است؟ نه، چون در انسان هم شوق با اراده

پاورقی:

۱- [در توحید صدوق، صفحه ۱۴۷، حدیث ۱۹ از امام صادق علیه السلام شبیه این عبارت نقل شده است به این صورت: خلق الله المشية بنفسها، ثم خلق الاشياء بالمشية]

انسان از آن جهت که عاقل است و یک شیء را تعقل می‌کند، این تعقلش وجود آن را اقتضا دارد. یک چیزهائی است که طبیعت انسان اقتضای آن را دارد، مثلا وقتی گرسنه است، میل به خوردن پیدا می‌کند. گاهی چیزی را شدیداً مشتاق است، ولی آن را اراده نمی‌کند، چون با طبیعتش موافق نیست. گاهی به عکس است، شوق نیست ولی اراده هست. مثلا انسان یک دواى بدمزه‌ای را می‌خورد، در حالی که طبع فرار می‌کند. پس کاری که ملایم طبع است، مورد شوق است. و کاری که ملایم عقل است، مورد اراده است.

حال، آیا اراده غیر از تعقل ما است؟ یا حقیقت این است که تعقل ما عین اراده ما است، یعنی ملایمت یک کار با عقل ما همان اراده ما است؟

حال، حداکثر فرض کنیم که در انسان دو تا باشد، اما در ما یک خصوصیت دیگر هم هست: فعل اختیاری ما برای حصولی غرضی است که فاقد آن هستیم و آن را می‌خواهیم. مثلا غذائی را می‌خواهیم بخوریم، شهوت و میل درونی ما اقتضا کرده که خیری را که ندارد جذب کند. در ما همه اینها به صورت کثرت وجود دارد: ذات ما و تعقل ما دو چیز است، و ممکن است اراده هم غیر از تعقل ما باشد، و این نیز با غرض که آن را جستجو می‌کنیم چیز دیگری باشد.

در ذات واجب تعالی همه اینها هست، منهای جنبه‌های عدمی و نیستی و منهای جنبه‌های مربوط به نقص. در او تعقل اشیا هست بدون این که تعقل مغایر با عقل باشد، اراده هست ولی همه اینها عین ذات است و کثرتی نیست. در او غرض نیست. درباب علم ثابت شد که ذات او یعقل نظام‌الخیر، نظام خیر ملائم با ذات است، نه منافی. هر ذاتی به فعل خود ملائمت دارد. همین ملائمت می‌شود اراده او. وقتی ذات او فعلی را اقتضا داشته باشد، و علم به آن فعل داشته باشد، و ملائمت با علم و عقل او هم داشته باشد، پس معنی اراده هم در او صادق است.

قدرت در حق تعالی

درباب قدرت هم همین بحث میان متکلمین و حکما است. تعریف قدرت چیست؟

متکلمین می‌گویند: صحه‌الفعل والترک. قدرت یعنی فعل و ترک یک شیء هر دو امکان داشته باشد.

فلاسفه این تعریف را قبول ندارند. زیرا اگر مقصود از صحت امکان است، که این ربطی به قدرت ندارد. برداشتن یا برنداشتن یک سنگ در ذات خود امکان دارد، ولی این ربطی به قدرت من ندارد. پس قدرت مربوط به فاعل است.

ممکن است بگویند مقصود از صحت، امکان در فاعل است، یعنی فاعل به حیثی است که ممکن است فاعل باشد و ممکن است تارک باشد، هیچ کدام از ترک و فعل آن از او واجب یا ممتنع نیست.

حکما می‌گویند شما قبول دارید که قدرت صفت ذات است، و می‌گوئید حق تعالی در ذات خود واجب است. ولی می‌گوئید فاعلیت و تارکیت او ممکن است. نه، واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات والحيثیات است.

می‌گویند در تعریف قدرت باید گفت: ان شاء فعل و ان لم یشألم یفعل. البته نفس مشیت او واجب است، و نفس لامشیت او هم واجب است. پس در حق تعالی باید گفت: عقل نظام‌الخیر و فعل.

حیات در حق تعالی

در این مورد متکلمین بحث خاصی ندارند. حیوه چیست؟ بعضی آن را غیر قابل تعریف دانسته‌اند، و آن را به آثارش تعریف می‌کنند. مثلا در مورد نباتات می‌گویند حیوه آن چیزی است که اگر در موجودی باشد آن موجود حساس و فعال است. " کون‌الموجود بحیث یدرک و یفعل. "

اگر در باب حق تعالی علم و اراده را ثابت کردیم، پس به این ترتیب او حیوه هم دارد. صدرالمتألهین همانطور که در علم و قدرت نظر خاصی دارد، درباره حیوه هم نظر خاصی دارد. او می‌گوید اساسا وجود مساوی حیوه است. او می‌گوید هر چیزی که از شؤون وجود باشد اساسا قابل تعریف نیست. تعریف در مورد ماهیات است.

وحدت صفات در حق تعالی

برای یک حکیم اصیل‌ترین چیزها در باب باری تعالی بساطت و وحدت است. یعنی باید فلسفه‌اش طوری باشد که ذره‌ای به بساطت و وحدت او آسیب نرسد.

شیخ می‌گوید همه این صفات در نهایت امر یا به سلوب برمی‌گردند یا به اضافات. مقصود از سلوب، سلوب‌السلوب است. در واقع سلب و اضافه هیچ وقت کثرت ایجاد نمی‌کند. علم و قدرت و حیوه در ما به صورت تفرق وجود دارند. و سرش این است که در ما به صورت عرض است. شیخ می‌گوید در خود ما هم ممکن است علم عین قدرت باشد. یک معمار، قبل از تجربه آدمی است که در کار عاجز است. ولی بعد از تجربه قدرت پیدا می‌کند. خط نوشتن نیز چنین است. انسان اول که می‌خواهد بنویسد نمی‌تواند، در اوائل نوشتن کج می‌نویسد. وی در اثر ممارست، قدرت و توانائی پیدا می‌کند که این صنعت را انجام دهد.

این چیست؟ این قدرتی که نبود و بعد پیدا شد چیست؟ حکما معتقدند که این جز علم چیز دیگری نیست. شخص اشتباه می‌کند که اول عالم است ولی قادر نیست. آن علم هر چه بیشتر در نفس رسوخ می‌کند، توانائی بیشتر می‌شود. البته در صنعتگر، وجودش طوری است که اگر علم بخواهد در طبیعت پیاده شود، نیاز به وسائل و طبیعت بیرون دارد. ولی ممکن است صورت علمی به قدری راسخ و قوی شود که با همان علم، بدون احتیاج به چیز دیگر، شیء را ابداع کند. یعنی علم عین قدرت باشد.

متن

واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول، فتدخل في جملة ما لا اول يعقل ذاته مبدأها، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه اذا عقل خيرا وجد، لانها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الامر لانه يحتاج أن يعقل أنها عقلت، و كذلك الى ما لانها، وذلك محال فهي نفس عقله للخير. فاذا قلنا ما عقلها وجدت، ولم يكن معها عقل آخر، ولم يكن وجودها الا أنها تعقلات، فانما يكون كأننا قلنا لانه عقلها عقلها، أو لانها وجدت عنه وجدت عنه.

مقاله نهم

در صدور اشیاء از تدبیر اول و معاد به سوی او

فصل اول: در صفت فاعلی مبدأ اول

کیفیت صدور اشیاء از واجب الوجود

مقدمه

این بحث از مقاله تاسعه در باره افعال واجب الوجود است و در واقع درباره کیفیت صدور اشیاء از واجب الوجود می باشد. مقاله هشتم در اثبات ذات و صفات بود و مقاله نهم در افعال و صدور اشیاء است.

در این فصل شیخ اول به ذکر مقدمه ای می پردازد که تقریباً اشاره به مطالبی است که در گذشته گفته شد. به نظر می رسد که از آن جهت اینها را تکرار می کند که مقدمه ای بر بحثهای آینده باشد، و مخصوصاً همه تأکید و تکرار در اول فصل روی مسأله بساطت واجب الوجود یعنی مسأله عدم ترکیب می باشد.

بعد از آن وارد مطلبی می شود که هم در «طبیعیات» بدان پرداخته و هم در «الهیات» قبلاً به آن اشاره شده است. آنچه در «طبیعیات» گفته شده است همان مسأله اثبات محرک اول است. شاید قبلاً گفته باشیم که ارسطو واجب الوجود را از راه محرک اول اثبات کرده است و در «طبیعیات» هم متعرض این مطلب شده است. ولی بعدها امثال بوعلی این بحث را در «الهیات» آورده اند. البته اثبات آن در «طبیعیات» را در جای خود صحیح دانسته اند، ولی در «الهیات» هم بحث اثبات واجب را مستقلاً آورده اند و از راه وجوب و امکان وارد شده اند، همان راهی که قبلاً خواندیم.

اثبات محرك اول

شیخ می فرماید که ما در گذشته از همان دو راه محرك اول ثابت کردیم که یک قوه غیرمتناهی وجود دارد و آن قوه غیر متناهی مبدأ حرکت است و چون آن قوه غیر متناهی ازلی و ابدی و سرمدی در عالم هست و در واقع همان حرکت است که رابط میان قوه ازلیه ماوراءالطبیعه با حوادث پی درپی و به دنبال یکدیگری است که در طبیعت رخ می دهد.

مسأله محرك اول مبتنی بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: یکی از مقدماتش این است که: «لکل متحرکٍ محرکٌ غیره» هر متحرکی، محرکی غیر از خود دارد؛ یعنی امکان ندارد که متحرک از آن جهت که متحرک است محرک باشد. البته معنی این جمله این نیست که لکل متحرکٍ محرکٌ خارجٌ عن وجوده.

اغلب اروپاییها چنین مفهومی از این تعبیر ارسطویی دارند و حرف ارسطو را این جور توجیه می کنند که «لکل متحرکٍ محرکٌ» یعنی [لکل متحرکٍ] محرکٌ فی خارج وجوده. بنابراین اگر این کتاب حرکت می کند یک محرکی باید در بیرون داشته باشد که این کتاب را به حرکت در بیاورد. ولی مقصود حکمای اسلامی این نیست که لکل متحرکٍ محرکٌ خارجٌ عن وجوده، بلکه درست عکس این قضیه است و در حرکات سطحی و عرضی معتقدند که محرک درونی است، یعنی محرک در طبیعت خود متحرک است و خود طبیعت شیء است که مبدأ حرکت شیء می شود. این یک اصل است.

مقدمه دوم: اصل دو این است که آنچه جسم و یا جسمانی است متحرک و متحرک است، متغی به معنی اعم از کون و فساد؛ یعنی امکان ندارد که یک شیء طبیعی و جسمانی باشد و لایتغیر باشد و حتی در معرض کون و فساد هم نباشد.

مقدمه سوم: اصل دیگر این است که تسلسل علل غیر متناهی محال است.

پس از این چند اصل که هر متحرکی محرکی غیر از خود دارد، و هر امر طبیعی خواه ناخواه متحرک است، و سلسله علل متحرکات باید به محرکی منتهی بشود که آن محرک غیر متحرک باشد چون تسلسل علل محال است، ارسطو نتیجه می گیرد

که سر سلسله و مبدأ حرکات این عالم نیرویی است غیر متحرک و غیرمتغیر؛ یعنی غیر قابل تغییر بودن مساوی است با ماوراءالطبیعی بودن.

مقدمهٔ چهارم: شاید لازم باشد که اینجا یک اصل دیگر هم اضافه کنیم. آن اصل این است که هر معلولی با علت خودش و هر متحرکی با محرک خودش باید وجود داشته باشد. محرک، غیر قابل انفکاک از متحرک است.

معنی این حرف این است که در نظر ارسطو حرکاتی که در عالم محسوس واقع می شوند مبدأ محرک دارند، و آن مبدأ محرک هم اگر فرضاً در طبیعت باشد و قوه ای طبیعی باشد خود آن قوهٔ طبیعی هم باز متغیر و متحرک است، و فرضاً که مبدأ آن قوهٔ طبیعی هم یک امر طبیعی دیگر باشد آن نیز به حکم آن طبیعی است متغیر و متحرک است. ولی سلسلهٔ این متغیرات باید به محرک غیر متحرک منتهی شود. پس همین الآن این حرکاتی که درعالم صورت می گیرد متکی به یک قدرت و قوهٔ غیر متناهی است که جنبهٔ ماورائی دارد. تصویر اغلب فرنگیها از این اصل ارسطویی این است که ارسطو گفته است مثلاً این حرکتی که الآن در این جسم واقع می شود منشأش یک امر دیگری است در بیرون او و آن امر ه ماگر طبیعی است باید متحرک باشد و علت حرکت آن هم امر دیگری است خارج از خودش و قبل از او، و بدین ترتیب در زمان عقب نشینی می کنیم تا برسیم به یک لحظه ای که در آن لحظه اولین حرکت پیدا شده، و آن اولین حرکت را یک قوهٔ ماوراءالطبیعی به وجود آورده و با انگشت خودش عالم را به حرکت درآورده است.

اما تصویر حکمای اسلامی از «محرک اول» این نیست. تصویر اینها چنین است که محرک اول الآن هم محرک اول است، نه اینکه در آن وقت محرک اول بوده. پس حرکاتی که الآن در عالم وجود دارد، منشأ این حرکات قوه هایی است که آن قوه ها خود متغیرند، و احیاناً منشأ آن قوه ها هم قوه های طبیعی دیگری است که چون طبیعی هستند متغیرند، ولی در نهایت امر متکی به یک قوه ای هستند که آن قوه خودش غیر متغیر است. این یک مطلب.

واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است

مطلب دیگر این است که واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و

الحیثیات است؛ یعنی هر چیزی که برای واجب الوجود به امکان عام ممکن است، بالفعل و بالوجوب حاصل است؛ یعنی امر واجب الوجود هرگز میان دو طرف یک شیء، مردّد نیست. هر چیزی را که ما به واجب الوجود منتسب کنیم یا برایش واجب و ضروری است یا برایش محال است. امری که برای او ممکن باشد نیست. همه چیز یا برای او واجب است یا ممتنع. این، ممکن الوجود و از مختصات آن است که یک صفت یا یک فعل و فاعلین برای او ممکن می باشد. واجب الوجود همان طور که واجب الوجود است واجب العالمیه و واجب القادریه و واجب الحیاه و واجب الاراده و واجب الفاعیه است. او ممکن الفاعلیه نیست؛ یعنی چنین نیست که ممکن است که او فاعل باشد و ممکن است که فاعل نباشد. اگر چنین باشد لازم می آید که به کی امر زائد بر ذات خودش احتیاج داشته باشد تا او که فاعل بالقوه است فاعل بالفعل شود، بلکه او واجب الفاعلیه است، یعنی اگر علت است واجب العلیه است و اگر فیاض است واجب الفیاضیه است. و اگر خالق است واجب الخالقیه است. این هم یک اصل که باید قبلاً آن را بدانیم.

از این مطالبی که گفتیم این نتیجه را می گیریم که واجب الوجود از آن جهت که واجب الفاعلیه هم هست، بنابراین هیچ فعلی نیست که امکان وجود و امکان صدور از او داشته باشد مگر اینکه از او صادر می شود و صادر هم دشه است. به تعبیر دیگر واجب الوجود علت تامه خودش جایز الانفکاک نیست.

ربط حادث به قدیم

حالا به سراغ مطلب دیگر برویم: ما در این عالم یک سلسله حوادث و حادثها می بینیم که [قبلاً نبوده اند و حادث شده اند.] عالم ما عالمی نیست که هیچ چیزی در او تغییر نکند، بلکه عالم ما عالم تغییر است، عالم تغیر و بتدل وعالم حدوث است. فرض کنید که روشنایی این چراغ در نیم ساعت قبل حادث نبود و حادث شد. این چگونه است که در نیم ساعت قبل حادث نشد و در لحظه معین دیگری حادث شد؟ حتماً علت تامه اش وجود نداشته است. چه موقع علت تامه اش وجود پیدا کرد؟ مقارن با حدوث این حادث. چنین نیست که علت تامه اش وجود پیدا کرد و بعد از لحظه ای این حادث وجود پیدا کرد؛ نه، انفکاک معلول از علت تامه محال است.

نقل کلام به آن علت تامه می کنیم. آن علت تامه چرا در این وقت حادث شد؟ آن هم حادث است و علتی می خواهد. لابد علت علت تامه قبلاً موجود نبوده و در این وقت موجود شده که علت تامه هم در این وقت موجود شده است. نقل کلام به علت علت تامه می کنیم. در نهایت امر او هم احتیاج به یک علت دیگر دارد. اگر ما غیر متناهی علت حادثه در نظر بگیریم باز به جایی منتهی نمی شود، چون در آخر حادثها باید برسند به یک امر غیر حادث. اگر به امر غیر حادث می رسد، این سؤال پیش می آید که اگر آن امر غیر حادث الآن وجود پیدا نکرده و قبلاً وجود داشته است چرا معلولش از او منفک شده است؟ اگر آن هم الآن حادث شده، که قدیم نیست، و اگر در قدیم بوده و معلولش حالا حادث شده است انفکاک معلول از علت تامه چگونه توجیه می شود؟

پس ما مطلب را از همین جا شروع می کنیم، می گوییم این نور برق که حادث شده علتی دارد. علتش حادث است یا قدیم؟ اگر علتش قدیم است چگونه این حادث از علت قدیم خود منفک شده است؟ اگر علت حادث است خود آن حادث هم احتیاج به علتی دارد. نقل کلام به آن علت می کنیم که حادث است یا قدیم؟ اگر قدیم است چرا منفک شده است؟ و اگر حادث است این هم احتیاج به علت دارد.

ربط حادث به قدیم مسأله همه فلسفه هاست

این مسأله ای است که برای همه مسلکها و همه فلسفه ها مطرح است. در همه فلسفه ها رابطه علت و معلول را یک رابطه ضروری می دانند و به اصطلاح امروز یک رابطه جبری میدانند، یعنی یک رابطه لایتخلف. معنای رابطه لایتخلف این است که با پیدایش علت، امکان تخلف معلول نیست و تخلف آن محال است. این اختصاص به فلسفه الهی ندارد؛ در فلسفه مادی هم همی اصل مطرح است، بلکه در همه فلسفه های عالم مطرح است. آیا تخلف معلول از علت تامه امکان دارد؟ نه، امکان ندارد. آیا می شود یک شیء حادث شود بدون آن که علت تامه اش وجود داشته باشد؟ نه. آیا می شود علت تامه وجود پیدا کند و معلول حادث نشود؟ نه، این هم محال است.

حالا که چنین است ما چگونه می توانیم وجود حادثه های پی در پی را توجیه کنیم؟ کسانی که می گویند حادث زمان قبل علت است از برای حادث زمان بعد، و این حادث هم علت است از برای حادث زمان بعد، و به این ترتیب جلو می روند،

اینها حرفی می زنند بدون آنکه درست روی آن فکر کرده باشند. شما می گوئید که «الف» در الو دقیقه قبل حادث شده و «ب» در اول دقیقه بعد. پس بین حدوث «الف» و حدوث «ب» یک دقیقه فاصله شده است. می پرسیم: چطور شده که این یک دقیقه فاصله شده است تا اینکه معلول پیدا شده است؟ این جدایی دیگر معنی ندارد. اگر «الف» علت تامه است و هیچ حالت منتظره ای ندارد پس چگونه یک دقیقه فاصله شده است؟ اگر بگوییم حالت منتظره ای بوده، معنایش این است که یک شرطی و چیزی لازم بوده که هنوز تحقق نیافته و بنابراین علت تامه حالا حادث شده. بسیار خوب، پس علت تامه مقارن حدوث معلول حادث شده است. خود آن علت هم یک حادث می شود و در این صورت از یک علت دیگر حادث شده است؛ و بالاخره نتیجه این است که یا یکی از این دو فرض را باید قبول کنیم که هیچ کدامش قابل قبول نیست، و یا باید قبول کنیم که هر چیزی که حادث می شود با جمیع علتها نهایی ندارد و همان تسلسل می شود که محال است؛ یعنی نمی شد فرض کرد که سلسله اینعلتها به حادث منتهی شود که علت نداشته باشد؛ این محال است. پس تسلسل علل الی غیرالنهاییه پیش می رود و این هم محال است.

نظر الهیون در ربط حادث به قدیم

از نظر الهیون مسأله به این شکل مطرح است که حوادثی که در عالم رخ می دهند در نهایت امر معلول ذات واجب الوجود که آن ذات قدیم است. اگر این جور باشد، چون ذات واجب الوجود که علت تامه است قدیم است. معلولش هم باید قدیم باشد، پس باید حادثی در کار نباشد.

انیجاست که یک بحث بسیار خوب به نام ربط حادث به قدیم و مسأله حرکت مطرح می شود. خلاصه حرف این است:

حرکت، رابط حادث با قدیم است

این اشکال از آنجا پیدا شده است که به مسأله حرکت توجه نشده است. حرکت خودش حقیقتی است که هم باقی است و هم زایل. در حرکت دائم و مستمر، مثل حرکت فلک به عقیده قدما و حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا، ربط حادث به قدیم قابل توجیه است. هر حرکتی هر چند کوچک دارای دو جنبه است: جنبه ثابت و جنبه زایل، جنبه ثابت و مستمر و جنبه حادث و زایل. به جنبه ثابت و مستمر آن معمولاً «حرکت توسطیه» می

این است که این حکما رابط میان حادث و قدیم را حرکت می دانند.

سؤال: آیا این حرکت، عقول را هم می گیرد؟

استاد: نه، عقول که مجردات هستند، نفوس را می گیرد.

شرح و توضیح متن

فصل فی صفة فاعلیه المبدأ الأول. فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غیر داخل فی جنس أو واقع تحت حد أو برهان، برئ عن الكم و کیف و الماهیه (۱) و الأین و الممتی و الحركه، لا ندّ له و لا شريك له و لا ضد له.

گفتیم که کل عالم مبدئی دارد که واجل الوجود است و آن واجب الوجود داخل در هیچ جنسی نیست، یعنی داخل در هیچ مقوله ای از مقولات نیست، چون داخل در مقوله ای بودن مربوط به ماهیت است، در حالی که آن وجود محض است. او تحت حدی نیست چون حد از جنس و فصل تشکیل می شود. او تحت برهان هم نیست. منظور از «برهان» در اینجا برهان لمّی است. برهان لمّی یعنی استدلال به شیء از راه علت، علت فاعلی یا غائی یا مادی و یا صوری. ذات واجب الوجود از علل

(۱) در نسخه بدل به جای «الماهیه»، «الجهه» نوشته است؛ یعنی واجب الوجود دارای جهت نیست، چون جهت هم مربوط به اجسام است. اگر «ماهیه» هم باشد که معنایش معلوم است.

چهارگانه بری است. بنابراین نه حدی براوست و نه برهانی. واجب الوجود نه دارای کمیت است و نه دارای کیفیت. کمیت به جسم مربوط است و کیفیت به جسم و ماده هر دو. واجب الوجود دارای ماهیت نیست. این و متی و حرکت که همه از مختصات ماده است در واجب الوجود راه ندارد. وقتی هم که اثبات وحدت برای واجب الوجود کردیم معلوم می شود که او ندّ و شریک ندارد. او ضد هم ندارد چون ضد هم از احکام و از او اموری است که تحت ماهیت در می آید. دو چیزی که در جنس قریب با یکدیگر شریکند و بینشان نهایت اختلاف است با هم ضدیت دارند.

و أنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل و لا في الأجزاء بالفرض و الوهم كالممتصل و لا في العقل بأن تكون ذاته مركبه من معان عقلية متغايرة تتحد منها (۱) جمله.

او واحد من جميع الجهات است

او یک واحد من جميع الجهات است. ما در مقابل «واحد» «متکثر» را داریم. به آن چیزی «متکثر» می گوئیم که منقسم باشد، یا منقسم بالفعل یا منقسم بالقوه. منقسم بالفعل مانند دانه های این تسبیح که هم اکنون کثیر است و از یکدیگر منفصلند و جدا از هم هستند. این را «منقسم بالفعل» می گویند. بعضی از اشیاء منقسم بالقوه یا بالفرض هستند. یک خط، بالفعل منقسم نیست ولی به حسب فرض ذهن قابل انقسام است. این را «منقسم بالفرض» میگویند. (البته شیخ به این تعبیری که من می گویم نگفته است.) بعضی از اشیاء منقسم بالقوه هستند، یعنی نه فقط ذهن می تواند آنها را منقسم کند، در خارج هم قابل انقسام است و در خارج هم انقسام را قبول میکند مثل جسم که منقسم شدن به دو قسمت را قبول می کند. واجب الوجود حتی منقسم در عقل هم نیست. انقسام عقلی یعنی اینکه یک شیء دارای ذاتی باشد که عقل بتواند ذات او را به اجزائی تحلیل کند، به جنس و فصلی تحلیل کند. در ذات واجب الوجود هیچیک از این کثرات و انقسامات نیست.

(۱) در بعضی از نسخه ها هم «بها» است ولی اگر هیچکدام نباشد بهتر است.

و أنه واحد من حيث هو غر مشارک ألبته فی وجوده الذی له، فهو بهذه الوحده (۱) فرد، و هو واحد لأنه تامّ الوجود ما بقى له شئ ينتظر حتى يتم، و قد کان هذا أحد وجوده الواحد. و لیس الواحد فيه الا على الوجه السلبي، لیس كالواحد الذی للأجسام، لاتصال أو اجتماع أو غیر ذلك مما یكون الواحد فيه بوحده هی معنی وجودی یلحق ذاتا أو ذواتا.

تفاوت «واحد» و «احد»

او واحد است از ان نظر که شریکی ندارد. در مورد کلمه «واحد» این توضیح را عرض کنم. واحد یعنی یک [و این با «احد» فرق دارد.] همان طور که در فارسی میان «یک» و «یگانه» فرق است. یک است یعنی مثل ونظیر ندارد. «یگانه» به یک معنایی که کمی بسیط تر است می گویند. یگانه است یعنی اصلاً در ذات او جز و حدت چیزی نیست، در ذاتش کثرتی نیست. شیخ کلمه «واحد» را در اینجا به هر دو معنا اطلاق کرده است، هم به معنی این که غیر منقسم است و هم به معنی این که مشارک ندارد. ولی در اصطلاحات عرفا بالخصوص و در اصطلاحات فلاسفه دیگری مثل صدرالمتألهین واحد را با احد فرق می گذارند. اگر می گویند واحد است، یعنی یک است، لامثل له و لیس کمثله شئ. و اگر میگویند احد است، یعنی غیر منقسم است و بسیط است و هیچ ترکیبی به هیچ نحو از برای او نیست.

سؤال: چرا می گوئیم واجب من جمیع الجهات؟ آن وقت چگونه می توانیم بگوئیم اراده وجود دارد.

استاد: چرا؟

- وقتی اراده را قائل بشویم اختیار را هم قائل می شویم [و این با وجوب من جمیع الجهات جور در نمی آید.]

(۱) در نسخه «بهذه الوجوه» دارد که بهتر است؛ یعنی او به این وجوه متعدد، فرد است.

وجوب من جميع الجهات با اختيار منافات ندارد

استاد: این را در گذشته گفته ایم و پیش از این در باب اختیار بحث شده است. در حقیقت اختیار بیش از این نیامده که اگر موجودی به چیزی عالم و آگاه باشد و آن را بخواهد، آن را انجام دهد. اینه موجود دو حالت مختلف داشته باشد که گاهی اراده بکند و گاهی اراده نکند، از لوازم اراده نیست، از لوازم نفس آن مرید است. مثلاً یک انسان در انجام کارهای خوب و بد، مادامی که حالت یک شخص عادی را دارد، گاهی راست را اراده می کند و گاهی دروغ را. آن وقتی که راست گفتن را اراده می کند می داند که راست می گوید و هم بر راست گفتن و هم بر دروغ گفتن قدرت دارد، ولی راست گفتن را اراده میکند. یک وقت دیگر هم دروغ گفتن را اراده میکند، باز هم میدانند که دارد دروغ میگوید و هم بر راست گفتن و هم دروغ گفتن قدرت دارد، ولی دروغ گفتن را اراده میکند. اگر همی آدم تدریجاً تحت یک مراقبت اخلاقی و معنوی قرار گرفت و کم کم کمالی روحی و کمالی نفسانی پیدا کرد به طوری که د راو کی نوع اشمئزاز و تنفر از دروغ پیدا شد و دروغ را امری مغایر با ذات و شرافت ذاتی خودش دانست و به «راستی» یک تمایل و گرایش بیشتری پیدا کرد، هر چه این عادت در او قوت بگیرد، از اراده اش نسبت به دروغ گفتن کاسته میشود؛ یعنی کم کم به حدی می رسد که ملکه عدالت پیدا می کند، یعنی عادل می شود. آن کسی که ملکه تقوا پیدا می کند یعنی می رسد به حدی که دیگر نفس او یک نوع تنفر از دروغ گفتن دارد؛ و حتی وقتی ملکه تقوا خیلی قوت می گیرد به حدی می رسد که راست گفتن و دروغ گفتن برای او مثل نور و ظلمت که در مقابل یکدیگرند میشوند و هرگز احتمال این نیست که چنین شخصی تصمیم بگیرد که دروغ بگیرد، یعنی احتمالها صد درصد در جهت راست گفتن است. حالا آیا انسان هر اندازه که پاک و پاکتر و عادلتر بشود از اختیارش کاسته می شود؟ نه، چون الآن هم اگر بخواهد دروغ بگوید باز می تواند دروغ بگوید، اما نمی خواهد. «نمی خواهد» غیر از این است که اگر بخواهد نتواند. یک وقت ما می گوئیم یک آدم می رسد به حدی که قدرت و توانایی از او سلب می شود. نه، این را نمی خواهیم بگوئیم، توانایی از او سلب نمی شود. درباره امیرالمؤمنین علیه السلام فقط این سخن درست است که اگر بخواهد، راست میگوید و اگر بخواهد، دروغ می گوید، ولی او هرگز نخواهد خواست که دروغ بگوید. او به حدی رسیده که اگر از من پرسند میگویم او هرگز

دروغ گفتن را اختیار نخواهد کرد. این سلب اختیار است؟ نه، سلب اختیار نیست. پس ملاک اختیار همان داشتن قدرت و داشتن اراده و داشتن شعور و ادراک است. در مفهوم «اراده» این امر نمی‌گنجد که انسان پنجاه درصد این طرف را اراده کند و پنجاه درصد آن طرف را، یا چهل درصد این طرف را اراده کند و شصت درصد آن طرف را. این در مفهوم اراده و اختیار نمی‌گنجد. اگر شخصی از نظر پستی روحی به حدی برسد که او صددرصد دروغگو باشد و احتمال راست گفتن رد باره اش ندهیم، باز هم با اختیار خودش دروغ گفته است؛ و اگر به مرحله ای از علو روحی برسد که همیشه صددرصد راست گفتن را اراده کند و حتی نیم درصد هم احتمال دروغ گفتن درباره اش نباشد، باز هم از اختیارش کاسته نشده است.

سؤال: فرمودید که فرق بین «احد» و «واحد» در اصطلاح عرفاست؟

استاد: بیشتر در اصطلاح عرفاست. در اصطلاح حدیث هم به ندرت آمده که کلمه «احد» به معنی بساطت باشد.

به یک معنای دیگر هم [او] واحد است، به اینمعنا که او تامّ الوجود است. تامّ الوجود است یعنی چه؟ یعنی ناقص الوجود نیست، مرکب از قوه و فعل نیست که الآن بالقوه چیزی باشد و بالفعل بشود. وقتی که شیء تامّ الوجود شد دیگر حالت منتظره در او نیست. این هم یک اصطلاحی است که کمتر آن را شنیده ایم.

شیخ در اینجا می‌خواهد وحدت را به صفات سلبيه برگرداند. این خودش یک مسأله ای است که آیا وحدت به صفات سلبيه برمی‌گردد یا به صفات ثبوتیه. در مباحث وحدت که درباره مفهوم وحدت بحث شد، در آنجا هم شیخ تقریباً ترجیح می‌داد که وحدت یک صفت سلبيه است. هو واحد یعنی لیس بکثیر، لیس بذی مشارک، و این نفی نفی است، چون صفات سلبيه خداوند همه سلب سلب است. خداوند واحد است یعنی لیس بکثیر، لیس بمنقسم. ولی این را دیگران قبول ندارند. آنهايي که روی اصالت وجود جلو آمده اند وحدت را از شؤون وجود می‌دانند و قهراً از صفات اثباتی هم هست.

وقد اتضح لك فيما سف من العلوم الطبيعيه وجود قوه غير متناهيه غير

مجسمه، و آنها مبدأ الحركه الاوليه، و بان لك أن الحركه المستديره ليست متكوّنه تكوّنًا زمنيًا، و قد بان لك من هناك من وجه ما أنه (۱) مبدأ دائم الوجود. و قد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستألف له حاله لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العله لذاتها تكون موجبه (۲) المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً. ولو اكتفيت بتلك الأشياء لكفاك ما نحن في شرحه، إلا أنا نزيدك بصيره.

گفتیم که اینها نیازمند به یک حرکت دائم و مستمری هستند و چون معتقدند که هر حرکت مستقیمی متناهی است ناچار باید یک حرکت مستدیر غیر متناهی باشد؛ معتقدند که این حرکت مستدیر غیر متناهی حرکت فلک است. ولی گفتیم که در فلسفه ملاصدرا این حرف نیست، [بلکه حرکت جوهری مطرح است.] و نیز می دانیم که واجب الوجود از جمیع جهات واجب الوجود است و نمی شود که حالی را نداشته باشد و بعد برایش پیدا شود. از طرفی هم معلوم شد که علت تامه از معلولش لاینفک است و ایجاد کننده معلول می باشد. پس اگر علت دائم باشد معلول هم دائم است.

بعد شیخ می گوید این مقدار مختصر که ما گفتیم اگر بدان اکتفا کنی برای تو کافی است. ما در مقام بیان صدور اشياء از واجب تعالی هستیم و ناچاریم که ربط حادث و قدیم را هم بگوییم. همین مقداری که گفتیم، اگر بدان توجه کرده باشی، کافی است، ولی در عین حال بیشتر بحث می کنیم. آنگاه شیخ مقدار بیشتری درباره حرکت بحث میکند.

سؤال: کسانی مثل دکارت نظریاتی شبیه متکلمین در این مورد دارند. مثلاً دکارت می گوید که ال علیت ما درهمه اصول درجهان است و قانون فکر ماست، ولی وقتی به خدا می رسیم از طریق خداست که می دانیم این اصل وجود دارد. بنابراین اصل علیت در خود خداوند راه ندارد.

پاورقی:

(۱) در بعض نسخه ها «أن» است و شاید صحیح آن «أنها» باشد و یا اینکه مثلاً به جای «أنه» «أن لها» باشد.

(۲) این کلمه را «موجب» نخوانید، «موجب» است. می گویند این کلمه از آن مواردی است که خیلی سرها را به باد داده است. حکما تعبیرشان این است که واجب الوجود فاعل موجب است. کسانی «موجب» را «موجب» خوانده اند و بعد هم تقریباً [سرشان را بر باد داده اند.]

استاد: کما اینکه وجود داشتن خود را با خود خدا می فهمیم؛ یعنی اگر خدا نبود ما نبودیم و اگر ما نبودیم نمی فهمیدیم که خدا یعنی چه. ولی در عین حال این معنایش این نیست که پس درباره خداوند صفت «علت» صدق نمی کند. متکلمین می گویند که خدا را باید فاعل نامید نه علت. آنها می گویند اگر گفتیم خداوند علت است، لازمه علت ایجاب کردن است و لازمه ایجاب موجب بودن است، و از اینجا چنین نتیجه میگیرند که لازمه موجب بودن موجب بودن است.

سؤال: این که می گوییم هر متحرکی محرکی دارد، قهراً باید به جایی برسیم که بگوییم این متحرک بالذات است؛ یا اینکه مطابق فرموده شما محرکی باشد که متحرکی نباشد. اگر آن را متحرک بالذات هم بگیریم باز هم علت برای این حادثها می شود.

استاد: حالا این بیان شما در مورد متحرک بالذات را دو جور می توانیم معنی کنیم: یکی به این معنی که حرکت را قبول می کند بدون اینکه حرکت را از جایی بپذیرد. این را می گویند محال است. یک معنای دیگری هم برای متحرک بالذات داریم و آن همان معنایی است که ملاصدرا در حرکت جوهریه گفته است.

- منظور من این است که متحرک باشد بدون اینکه محرک داشته باشد.

استاد: همینرا می گویند محال است و ثابت هم می کنند و خیلی جدیهم میگویند محال است. این نظریاتی که امروز در باب قانون جبر در حرکت می گویند، فلاسفه رد نمی کند.

سؤال: اینکه فرمودید هر حرکت یک جنبه ثابت دارد و یک جنبه متغیر، [چگونه آن حرکت دائم از جنبه متغیر سبب ایجاد حادثات می شود؟]

استاد: آن که حرکت میکند یک جنبه متغیر دارد و دائماً وضع و نسبتش باعالم تغییر می کند. مثلاً در یک لحظه خورشید در یک جا و ماه در جای دیگر و ستاره ها

هم در جای دیگر قرار گرفته اند. در لحظه بعد این وضع عوض می شود و همین تغییر سبب حوادثی می شود. اگر همه موجودات عالم در یک جا ایستاده بودند و خورشید هم به یک نقطه می تابید و ماه هم به یک نقطه و ستاره ها هم به یک نقطه، هیچ امر حادثی در عالم پیدا نمی شد. ولی اینها دائماً جا عوض میکنند و همین سبب تکون موالید می شود؛ یعنی این نسبت متغیری که به عقیده قدما فلک با مادون خود دارد منشأ حوادث می شود. اینکه قدما افلاک را «آباء سبعة» (یعنی پدرهای هفتگانه) می نامیدند و عناصر را «امهات اربعة» (یعنی مادرهای چهارگانه) می نامیدند روی همین حساب بود؛ می گفتند که این حرکت تدریجی فلک وضع را دائماً تغییر میدهد، وضع تابش نور را عوض میکند و این به دنبال خودش تغییرات دیگری را ایجاد میکند؛ و شاید حرکت هوا و باد و امثال آن را هم یک مقدار معلول همان می دانستند. این مثل یک نوع عمل لقاحی است [که میان آن آباء و این امهات صورت میگیرد] و منشأ تغییراتی می شود...

- یعنی در واقع امر، دو چیز ثابت هستند ولی نسبت به هم تغییر میکنند. پس یک چیز نسبی است.

استاد: بسیار خوب، پس نسبتها عوض می شوند. همین نسبتها که عوض شوند شرایط تغییر می کند. همی تغییر نسبتها شرایط را دائماً عوض می کند. مثلاً ما الآن در یک حال و شرایط خاصی هستیم که یک ساعت قبل جنین نبودیم و یکساعت بعد هم همی گونه نخواهیم بود.

- بدین ترتیب آنچه که به علت اصلی برمی گردد جنبه ثبوت است.

استاد: بله، از جنبه ثباتشان و از جنبه ایجادشان به او مربوط می شوند. ولی از جنبه نسبتهای متغیر، با مادون و اشیاء مربوط می باشند.

ادامه بحث ربط حادث به قدیم (۱)

مسأله ای که در اینجا مطرح است حتی اوسع از مسأله ربط حادث به قدیم است، بلکه به طور کلی بحثی است مربوط به علت و معلول.

یک وقت مسأله را چنین طرح می کنیم: معلولاتی داریم که حادثند و این معلولها بدون شک منتهی می شوند به ذات واجب الوجود که قدیم است. این چگونه ممکن است؟ چون یا این است که ذات واجب الوجود علت تامه حادثات هست یا نیست. میدانیم که علت تامه حادثات است، پس چگونه معلولش از او انفکاک پیدا کرده است؟

در اینجا یک جوابی داده شده که: درست است که همه معلول واجب هستند، ولی معلول بلاواسطه نیستند.

در پاسخ می توان گفت: فرق نمی کند که آنها را مستقیماً معلول بدانیم یا مع الواسطه، بالاخره همان اشکال ربط حادث به قدیم باقی می ماند.

پاورقی:

۱. [ظاهراً استاد شهید این فصل را در سه جلسه بحث کرده ند ولی متأسفانه نوار جلسه دوم و سوم آن در دست نیست. به همی جهت این دو جلسه با استفاده از دستنوشته شهید قندی تنظیم شده است که در یک بخش عرضه می گردد.]

البته میدانیم که جوهر این اشکال در این است که انفکاک معلول از علت تامه محال است. اینکه گفتیم دایرهٔ مسألهٔ اوسع از بط حادث به قدیم است، به این جهت است که اگر قدیم هم نداشته باشیم باز هم اشکال باقی می ماند. لازمهٔ حدوث معلول حدوث علت و لازمهٔ قدم معلول قدم علت است.

بعضی خواسته اند مشکل را این گونه حل کنند که علت و معلول نباید از هم زماناً جدا باشند، یعنی باید اتصال زمانی داشته باشند. اگر اینطور باشد ما می توانیم رابطةٔ علت و معلول در حوادث عالم را توجیه کنیم.

این فرض از جنبه هایی غیر قابل قبول است. اگر ما علت را علت اعدادی بدانیم مانعی ندارد. علت اعدادی شرط است نه علت حقیقی. علت حقیقی آن چیزی است که مقتضی معلول باشد، یعنی اوست که وجود دهنده و ایجاد کنندهٔ معلول است. انفکاک در علت ایجاد محال است. اما در علت اعدادی حتی انفکاک هم محال نیست.

نظر فلاسفه در بط حادث به قدیم

ببینیم فلاسفه چه جواب داده اند؟

شیخ می گوید اگر علت فاعلی و قابلی داشته باشیم ولی معلول حادث نشده باشد، ناچار کمبودی از نظر شرایط و فاعل بوده است؛ و اگر معلول حادث شد دلیل بر این است که آن کمبودی که از ناحیهٔ علت فاعلی یا قابلی بوده جبران شده است.

حال آن شرط و جزئی که نبود و حادث شد، دو جور قابل فرض است: یکی این که حادث دفعی باشد و دیگری این که تدریجی باشد. اگر دفعی باشد مشکل حال نمی شود چون نقل کلام به آن علت حادث دفعی می کنیم.

پس در میان علل علتی هست که حدوث تدریجی دارد. اگر علتی باشد که حدوث تدریجی داشته باشد مشکل با آن حل می شود چون در او هر جزء قبل شرط جزء بعدی است. اگر جسم ثقیلی از بالا سقوط کند، نقاط بعدی حتماً و جبراً بعد از نقاط اول طی میشوند. گذشت از هر مرحلهٔ قبلی شرط رسیدن به مرحلهٔ بعدی است. هر مرحله ای و هر مرتبه ای شرط مرتبهٔ بعد از خود کاست. این اشتراط، اتصال دارد. حرکت، خودش اتصال واحد است. قهراً اشتراط هم متصل واحد است. کانه

در اینجا شرط و مشروط و علت و معلول با هم متحدند، همان طور که وجود و عدم در حرکت به هم آمیخته اند.

اگر مراتب خودمشروط را در نظر بگیریم باید بگوییم علت تامه در زمان قبل وجود داشته ولی معلول او بعد پیدا شده است، ولی هر مرحله، علت قابلی مرحله بعدی است.

انفصال در مراتب حرکت وجود ندارد. شیخ واتباع او از این بیشتر پیش نرفته اند. به قول ملاصدرا اینها دو سلسله فرض کرده اند: یکی حرکات، و دیگری مراتب قرب و بعد. می گویند مثلاً فرض کنید که طبیعت آتش اقتضای احراق جسم قابل احراق را دارد، اما معمل آن مشروط به شرایطی است. مثلاً جسم قابل احراق نزدیک باشد، زیرا تأثیرات جسمانی بدون رابطه های خاص وضع و محاذات غیر ممکن است، و این یک اصل است. آن وقت می گویند که حرکات، درجات قرب و بعد را تغییر میدهند و با تغییر این قرب و بعد تأثیرات پیدا می شود.

از جمله نظریاتی که صدرالمتألهین آورده این است که حرکات عرضی نمی توانند منشأ تأثیرات متوالی شوند؛ و همی نظر سخن شیخ را ابطال می کند. او می گوید فقط باید قائل شویم که حرکت جزء ذات طبیعت است، یعنی طبیعت مساوی با حرکت؛ که این خود دلیلی می شود بر حرکت جوهریه در عالم.

خلاصه اینکه: از نظر بوعلی اگر چیزی نبود و حادث شد حتماً قبلاً یکی از علل نبوده و گرنه محال است که علت فاعلی و قابلی تمام باشد و معلول وجود نداشته باشد. حالا که این معلول حادث شده یا از آن جهت است که علتش حادث شده، یا اینکه قرب به علتش حادث شده که گفتیم همین دومی است که فقط با حرکت بیان می شود.

ما بیان دیگری کردیم و گفتیم که علت‌های موجود شده یا دفعیّ الوجود هستند و یا تدریجیّ الوجود. شیخ می خواهد بگوید علت‌ها دفعیّ الوجود هستند ولی یک امر تدریجی هست که رابط بین علل و معلولها می باشد و آن رابط حرکت است.

بعد شیخ وارد تفصیل مطلب می شود ولی در تفصیل، از این جهت چیز زیادتری ندارد. اما مطلب دیگری را در اینجا مطرح کرده و یکی دو صفحه بحث کرده است. علت تفصیل شیخ این بوده که در اینجا برخوردی میان حکما و متکلمین و محدثین

بوده است.

نظرات متکلمین در ربط حادث به قدیم

متکلمین می گویند اگر چیزی قدیم باشد بی نیاز از علت است. حکما می گویند منافات میان قدیم بودن و مخلوق بودن نیست.

متکلمین می گویند: «العالم متغیر، و کل متغیر حادث، فالعام حادث.»
حکما صور در مقابل ماده، اعراض در مقابل جوهر، ونفس را حادث می دانند. در واقع فقط ماده را قدیم می دانند.

به هر حال دو دسته دچار اشکال ربط حادث به قدیم هستند. متکلمین که کل عالم را حادث می دانند و حکما که صور واعراض را حادث میدانند، ربط حادث به قدیم را چگونه حل می کنند؟

متکلمین می خواهند به شکلی جواب بدهند؛ می گویند که این حرف در فاعل بالجبر درست است نه در فاعل مختار که فعل او از اراده است.

حکما می گویند که ما نقل کلام به آن اراده می کنیم. آیا آن اراده حادث است یا قدیم؟ بعضی طور دیگری تعبیر کرده اند، گفته اند اراده قدیم است و مراد حادث است. مثلاً اراده می کنیم که امری را یک سال بعد تحقق دهیم. این هم حرف بی اساسی است. در هیچ موردی امکان ندارد که بدون اینکه تغییری در ناحیه فاعل یا قابل یا شرایط دیگر حاصل شود، در معلول تغییری صورت گیرد.

بعضی می گویند شاید مصلحتی بوده است که این مصلحت همان توقیت زمانی را توجیه می کند.

جوابش این است که مصلحت در داخل عالم معنی دارد نه در خارج عالم. مثلاً اگر یک هدفی داشته باشیم و راههای مختلفی پیش روی ما باشد، انتخاب راهی که ما را بهتر به هدف می رساند مصلحت است. اما برای خلق عالم که هنوز چیزی وجود ندارد، حتی زمان هم وجود ندارد که بگوییم عالم در این زمان خلق شود یا در آن زمان.

پس با توجه به این که واجب الوجود واجب من جمیع الجهات است، و با توجه به این که با فرض عدم عالم، زمانی هم وجود ندارد و مصلحت معنی ندارد، بیان متکلمین مردود است.

حکما اشکال را با حرکت حل می کنند؛ می گویند علت فاعلی و علت قابلی هر دو وجود دارد و چون وضع و محاذات در عالم اجسام اهمیت دارد [حرکت، وضع و محاذات را تغییر می دهد و اعراض و صور گوناگون پدید می آید].

متن

فنقول: إنك قد علمت أن كل حادث فله مَادَه: فإذا كان لم يحدث ثم حد لم يخل، اما ان تكون علتا الفاعليه و القابليه لم تكونا فحدثتا، او كانتا، و لكن كان الفاعل لا يحرك و القابل لا يتحرك، او كان الفاعل و لم يكن القابل، او كان القابل و لم يكن الفاعل. ونقول قولاً مجملاً قبل العود الى التفصيل، انه اذا كانت الاحوال من جه العلل كما كانت و لم يحدث البته امر لم يكن، كان وجوب كون الكائن عنها، او لا وجوبه، على ما كان؛ فلم يجز ان يحدث كائن البته....

فصل ششم (۱): عنایت و کیفیت دخول شر در قضای الهی

عنایت و حکمت خداوند

مقدمه

عنوان فصل چنین است: «فی العنایه و کیفیه دخول الشر فی القضاء الالهی». بحث درباره عنایت و چگونگی دخول شر در قضای الهی است. این عنوان خود کمی نیازمند به تفسیر است. این در واقع دو عنوان است اگرچه هر دو به یکدیگر مرتبطند: یکی «عنایت» و دیگری «کیفیت دخول شر در قضای الهی» و قهراً در اینجا باید در رابطه میان این دو عنوان در این فصل بحث شود که این دو عنوان باید هر دو به یک اصل برگردند، یعنی باید هر دو مرتبط باشند به یکدیگر. اکنون ما از عنوان دوم یعنی «کیفیت دخول شر» بحث میکنیم و بعد از «عنایت».

از جمله مسائلی که در «الهیات» مطرح است این است که شرور چگونه مقضی به قضای الهی هستند، یعنی چگونه قضا و قدر الهی به شرور تعلق گرفته است؟ امر دایر است میان این که بگوییم شرور مقضی به قضای الهی نیستند، که در این صورت ناچاریم در عالم هستی به اموری قائل شویم که این امور فعل واجب تعالی نیستند و از دایره قضا و قدر الهی خارجند، و چنین چیزی محال است، یعنی ممکن نیست که

پاورقی:

(۱) [استاد فصلهای دوم تا پنجم را تدریس نفرموده و به فصل ششم پرداخته اند.]

ممکن الوجودی در عالم وجود پیدا کند و وجودش به واجب الوجود منتهی نشود؛ و یا این شرور مقضی قضای الهی هستند. اگر مقضی قضای الهی هستند چگونه با عنایت الهی و حکمت الهی سازگار است و به تعبیر شایع چگونه با حکمت بالغه پروردگار سازگار است؟ عنایت و حکمت بالغه پروردگار اقتضا می کند که آنچه وجود پیدا می کند خیر باشد نه شر.

اگر بگوییم مقضی به قضای الهی نیستند، این سؤال پیش می آید که آیا اینها واجب الوجودند یا ممکن الوجود؟ نمی شود گفت که این شرور واجب الوجودند، قهراً ممکن الوجودند. اگر ممکن الوجودند باید وجودشان به واجب الوجود منتهی بشود. واجب الوجود هم که متعدد نیست و ادله توحید این امر را اثبات کرده است. پس اگر بگوییم به واجب الوجود منتهی نمی شود، مسأله ثنویت پیش می آید که با ادله توحید مخالف است؛ و اگر بگوییم به ذات واجب الوجود واحد منتهی میشود، باز همین اشکال پیش می آید که این با حکمت بالغه چگونه سازگار است؟ از اینجا معنی لفظ «عنایت» را میتوانیم بفهمیم و نیز رابطه این تو عنوان را خوب می توانیم درک کنیم: «فی العنایه و کیفیه دخول الشر فی القضاء الالهی».

معنی «عنایت»

تقریباً می شود گفت که لفظ «عنایت» با لفظ «حکمت» یکی است. ولی حکما بیشتر کلمه «عنایت» را به کار می برند، گاهی نیز هر دو را با یکدیگر، مثل آن شعر معروف مرحوم حاجی سبزواری که در باب «قسر» می گوید:

والقسر لا یكون دائماً كما لم یک بالاکثر فلینحسما
إذ مقتضى الحکمه و العنایه إیصال کل ممکن لغایه

پس ما می توانیم عنایت را به همان حکمت یا حکمت بالغه تعریف کنیم. ولی این باز تبدیل لفظی به لفظ دیگر است و لفظ مفردی به لفظ مفرد دیگر. خود «حکمت» بالغه را هم باید بیشتر شکافت و تعریف کرد.

شیخ در «عنایت» سه مفهوم توأم با یکدیگر را می گنجاند. صدرالمتألهین هم در اسفار تقریباً همین تعریف شیخ را قبول کرده است (۱). این سه مفهوم عبارتند از:

پاورقی: (۱) سؤال: در کدامیک از مباحث اسفار؟

۱. علم به نظام خیر.

۲. علت بودن ذات واجب الوجود لذاته از برای همه موجودات.

۳. رضای حق تعالی به نظام خیر.

پس در واقع این چور می شود: کون الواجب عالماً بنظام الخیر و عله لنظام الخیر و راضياً بنظام الخیر؛ ما بهاین می گوئیم «عنایت». از آن جهت که مفهوم علم در آن هست عنایت را از باب علم و از مراتب علم می نامند. مرحوم حاجی در شعر خود که می گوید:

إذ يكشف الأشياء مرآت له فذا مراتب بیان علمه

عناية و قلم لوح قضا و قدر سجل کون یرتضی (۱)

اولین مرتبه علم الهی را «عنایت» می نامند، یعنی آن علمی که مبدأ از برای همه موجودات است، علمی که مقدم ترین علمهاست، علمی که مناط صدور موجودات و مبدأ صدور موجودات است.

پس در تعریف شیخ، عنایت عبارت است از: کون الواجب عالماً بنظام الخیر لذاته و عله لنظام الخیر لذاته و راضياً بنظام الخیر.

در اینجا قهراً بحث «شر» به این صورت مطرح می شود که هر چیزی که وجود پیدا میکند باید تحت عنایت حق تعالی باشد، یعنی مشمول علم عنایی باشد. علم عنایی هم که علم به نظام خیر است. پس شر چگونه وجود پیدا می کند؟ حق تعالی راضی به نظام خیر است، پس شر چگونه وجود پیدا می کند؟ حق تعالی راضی به نظام خیر است، آیا شر هم مرضی حق تعالی هست یا نیست؟

این راجع به کلمه «عنایت» که شیخ را در اینجا بیش از این درباره آن بحث نکرده است.

معنی «حکمت»

از این مهمتر خود کلمه «حکمت» است و حق این بود که اینها راجع به کلمه «حکمت» بحث می کردند، چون همانطور که گفتیم اگر چه بیشتر کلمه «عنایت» را به

پاورقی:

→ استاد: در «الهیات» اسفار و تحت همین عنوان عنایت و کیفیت دخول شر، در مباحث خیر و شر در «الهیات» بالمعنی الاخص». در کتاب من جلد سوم می شود، ولی چون چاپ جدید را ندارم نمی دانم، شاید جلد هفتم باشد.

[همان طور که استاد فرموده اند؛ این بحث در جلد هفتم اسفار، الموقف الثامن، آمده است.]

(۱) شرح منظومه سبزواری، المقصد الثالث، الفریده الثانية، غرر فی مراتب علمه.

کار می برند ولی در بسیاری از اوقات از کلمه «حکمت» هم استفاده می کنند، مخصوصاً که این کلمه در معارف اسلامی آمده است و خدای متعال به صفت حکیم توصیف شده است. آنچه که فلاسفه می خواهند از کلمه «عنایت» بفهمانند و برسانند، در معارف اسلامی با کلمه «حکمت» رسانده می شود، و بهتر این بود که روی کلمه «حکمت» یک مقداری فکر می کردند و بیان می نمودند.

من الآن یادم نمی آید که شیخ حکمت را در جایی تعریف کرده باشد، ولی مرحوم آخوند در بعضی از کلماتش فی الجملة و به طور مختصر، نه به طور مفصل، مثلاً تحت عنوان «فی حکمته و هدایت» یا شبیه به چنین عنوانی در اسفار گفته است که حکمت عبارت است از افضل علم به افضل معلوم و اتقان فعل؛ یعنی دو عنصر را در این تعریف وارد می کند: یکی افضل علم به افضل معلوم، و دیگری اتقان صنع و اتقان فعل.

مواضع فلاسفة قدیم و جدید در مسألة عنایت و حکمت و شر

در اینجا این موضوع را مخصوصاً توجه بفرمایید که همین مسألة عنایت و حکمت و شر از مسائل فوق العاده مهم در الهیات است و از آن جاهایی است که برخورد خیلی شدیدی میان فلسفه قدیم و فلسفه جدید هست، یعنی از آن جاهایی است که [راهها کاملاً مختلف است]. راهی که آنها رفته اند و بحث کرده اند به کلی با راهی که اینها می روند مغایر و مبین است. این را باید کاملاً توجه داشت و آن حلقه اتصال و ارتباط را پیدا کرد.

این بحث در اینجا از جنبه موضوع «شر» آمده است، یعنی از جنبه یک اشکال که در اینجا مطرح شده که شرور چگونه با عنایت الهی سازگارند.

یک مسأله دیگری هم هست که اینجا فقط به آن اشاره کرده اند و از آن گذشته اند و زیادتیر بحث نکرده اند. این مسأله تنها به شرور مربوط نمی شود، یعنی جنبه منفی ندارد که ما از جنبه اشکال شرور بخواهیم قضیه را مطرح کنیم. این مسأله در فلسفه جدیدی خیلی مطرح شده است و هنوز هم که هست دنیای اروپا تحت تأثیر این فکر است. همان فکر معروفی که از هیوم به این طرف پیدا شده است. آن اشکال چنین است:

اشکال هیوم بر حکمت و عنایت الهی

همیشه نظام موجودات دلیل گرفته شده است بر وجود صانع حکیم. رایج ترین و عمومی ترین ادله، اگر نگوییم محکمترین ادله، اگر نگوییم محکمترین ادله، که برای اثبات وجود خدا آورده می شود دلیل نظم است. می گویند که نظم در موجودات دلالت می کند بر حکمت صانع، بر عنایت صانع.

هیوم آمده و یک کار به اصطلاح خیلی پر سر و صدایی انجام داده است. او مطالبی تألیف کرد بر رد این برهان و گفت که این برهان به هیچ شکلی بر صانع حکیم دلالت نمی کند. با اینکه خود هیوم یک آدم ماتریلیست و مادی نبود و از نظر کلیسایی شخصی با ایمان محسوب می شد نه ملحد و ماتریالیست، ولی این فکر و روش برای خود کلیسا و بعد هم برای دیگران پیدا شد که حساب علم و فلسفه از حساب دین و مذهب و ایمان جداست. ما به خدا ایمان داریم و دل ما به خدا ایمان دارد، اما اگر کسی بخواهد از طریق علمی و فکری و فلسفی خدا را اثبات کند، به هیچ وجه مسأله قابل اثبات نیست.

هیوم به صورتی خیلی قوی آمد و برهان نظم را در کرد؛ گفت که این نظام موجودات به هیچ وجه دلالت بر وجود صانع حکیم نمی کند، بر خلاف آنچه که این همه افراد دیگر آمده اند و گفته اند که دلالت می کند. حالا نمی دانم که در این مورد کتابی نوشته است یا نه، اگر هم نوشته باشد به فارسی ترجمه نشده است. یک کتابی از او ترجمه شده به نام «تاریخ طبیعی دین» که آقای دکتر عنایت ترجمه کرده است، که درباره تاریخ ادیان است. نمی دانم آیا در قسمتهای آخر آن کتاب به این بحث رسیده و آن را مطرح کرده است یا نه. ولی امروز هر کتابی که فرنگیها در باب فلسفه دین می نویسند، اولین مسأله ای که مطرح میکنند همین حرف هیوم است که آمده بر برهان نظم خدشه کرده و گفته است که این برهان به هیچ وجه بر خدا دلالت ندارد (۱).

پاورقی:

۱. سؤال: این نظر او در تاریخ فلسفه نیست؟

استاد: چرا، اجمالاً در تاریخ فلسفه هست نه به تفصیل. در شرح حالش می نویسند که او کتابی نوشت و به خاطر همین کتاب مورد حمله واقع شد و جرأت هم نکرد که در زمان حیات خودش چاپ کند و از چاپ آن منصرف شد. اما در نزدیکیهای مرگ وصیت کرد که بعد از مرگم آن را چاپ کنید. بعد از مرگش کتاب را چاپ کردند. متن اصلی این کتاب به انگلیسی موجود است و نویسندگان در کتابهای خود خیلی از آن نقل کرده اند. البته من فتوکی یکی کتابی را که قسمتی از آن راجع به فلسفه دین بود دارم که همین نظریات هیوم در آنجا به طور مشروح ←

او آمد این مسأله حکمت و عنایت را رد کرد. قهراً حرف او دو بخش دارد: یک بخش آن مربوط به همین مسأله شرور است. او مطرح کرد که اگر صانع ناظم حکیمی در عالیم می بود این همه شرور در عالم وجود نمیداشت.

یک قسمت دیگرش هم این بود ه او کوشش کرد جنبه های مثبت برهان نظم را بگیرد و آن جنبه های مثبت را از دلیل بودن بیندازد، برای اینکه اگر این جهت را بحث نمی کرد و از اعتبار نمی انداخت، ممکن بود که بگویند حالا اینجا در مسأله شرور یک معمایی است و نمی دانیم رازش چیست؛ یعنی ما از یک طرف در کار عالم آثار نظم را در کمال دقت می بینیم به طوری که نمی توانیم جز این توجیه کنیم که صانع عالم حکیم است، و از طرف دیگر بعضی از چیزها هم دیده می شود که بر خلاف حکمت است و جوابی ندارد و غیر قابل حل است. ممکن است کسی آثار نظم را بیشتر قبول کند و در مورد امور خلاف حکمت بگوید که ما نمی دانیم راز آن چیست و نمی توانیم آن را حل کنیم.

هیوم میخواید برعکس روش الهیون عمل کند. الهیون دلیل بودن برهان نظم را قبول کرده اند و مسأله شرور را به عنوان یک مشکل مطرح کرده و به حل آن پرداختند، در حالی که او مسأله شرور را قبول می کند و در صدد رد جنبه های مثبت برهان نظم برمی آید. من که بیشتر دلم می خواست بحث خیر و شر را عنوان کنیم قضایا را بیان کنیم و آنها را حل کنیم. به همین جهت اگرچه مطلب کتاب دو سه ورق بیشتر نیست. اما اگر برسیم کمی مفصلتر بحث کنیم بهتر است.

تفاوت حکمت در خداوند و حکمت در انسان

فرنگیها، از هیوم گرفته تا غیر هیوم، عموماً طرحی برای برهان نظم ریخته اند که ناظم بودن خداوند از قبیل ناظم بودن انسان و صانع بودن خداوند از قبیل صانع بودن انسان و حکیم بودن خداوند از قبیل حکیم بودن انسان فرض شده است؛ چگونه؟ به این صورت که الان بیان می کنیم. توجه کنید که روح مطلب در همین جاست. ببینیم

پاورقی:

→ منعکس شده. این کتاب هنوز چاپ نشده و بعد هم نمی دانم چاپ بشود یا نشود. ولی در تاریخ فلسفه ها هر جا که شرح حال هیوم باشد این نظر او هم هست.

انسان حکیم چه انسانی است؟

انسان حکیم

انسان حکیم انسانی است که اگر می خواهد کاری را انجام دهد بهترین طرحها را در ذهن خودش برای آن کار میریزد و بهترین نقشه ها را برای آن طرح می نماید. فرق انسان حکیم و غیر حکیم در این جهت است. انسان حکیم انسانی است که بهترین طرحها را تهیه کند. کدام طرح بهترین طرحهاست؟ از آنجا که یک مقصد و مقصودی در کار است ناچار باید بهترین مقصودها را انتخاب کرده باشد و بهترین شکلها و راههای رسیدن به آن مقصود را هم انتخاب کرده باشد. آن وقت ما چنین کسی را «حکیم» می گوییم.

پس حکیم بودن یک انسان به این است که در انتخاب مقصد بهترین مقاصد و اشرف مقاصد و افضل غایات را انتخاب کند و برای رسیدن به آن افضل غایات و اشرف مقاصد متقن ترین راهها و بهترین وسیله ها را برگزیند. این است که در معنی حکمت، هم عنصر علم وارد می شود و هم عنصر عمل. برای انتخاب بهترین مقصدها کشف آن مقصد لازم است. پس عنصر علم و عنصر اراده، و عنصر کشف و عنصر عمل هر دو هست؛ هم علم هست و هم علم و کار. پس حکمت در مورد انسانها چنین است.

سؤال: این بهترین بودن هم شرط مصلحت؟

استاد: بله، معنای «مصلحت» همین است، برای اینکه اگر انسان در میان دو مقصد قرار بگیرد که یکی مقصد اعلی باشد و دیگری مقصد ادنی، اگر مقصد اعلی را برگزیند حکیمانه است. مقصد ادنی فی حد ذاته نسبت به عدم انتخاب هر دو راه حسن است، امام اگر مقصد اعلی هم در کار باشد آن مقصد احسن است و انتخاب مقصد ادنی در این صورت حکیمانه نیست. ممکن است راههای رسیدن به مقصد اعلی متعدد باشد، مثلاً یکی بهترین و محکمترین و نزدیکترین راه باشد و دیگری دورترین و سست ترین راه. باز هم حکمت اقتضا می کند که [انسان] افضل طرق را انتخاب کند و برود. این، معنی حکمت در انسان است.

برداشت فلاسفه غرب از حکمت خداوند

فلاسفه غرب قهراً برای خدا چنین مطلبی را فکر کرده و در نظر گرفته اند: وقتی که خداوند خواست عالم را خلق کند، از خلق عالم مقصدی داشته است، اگر مقصدی نداشته باشد حکیم نیست. پس در واقع خلقت عالم برای رسیدن به یک مقصدی است. بنابراین باید مقصدی یا مقصدهایی در کار باشد، در خلقت آدم یا به طور کلی در خلقت هر شیء باید مقصدی در کار باشد. همین سؤالی که همیشه مطرح می کنند و می گویند: خدا برای چه این را خلق کرد؟ برای چه آن را خلق کرد؟ این یک سؤال خیل عامی است که در واقع همان مفهوم «حکمت» را می خواهند توجیه کنند. می گویند که خدا حکیم است و آن که حکیم است کار را برای غایت و مقصدی انجام میدهد. حالا خدا انسان را برای چه خلق کرده است؟ زمین را برای چه خلق کرده است، چه مقصدی در کار بوده است؟ آیا بهترین مقصد همین بوده که اینها را خلق کند؟ آیا برای او یک جور دیگر هم ممکن بوده است؟ در اینجا در مواردی می گویند: حالا که چنین مقصدی در کار است، پس چرا فلان شیء خلق شده که بر ضد آن مقصد است؟ چرا بیماری خلق شده؟ اگر مقصود حیات انسان و کمال انسان است چرا بیماری آفریده شده است که بر ضد این مقصد است؟

پس مسأله به این صورت طرح می شود که خدا باید یک طرح ذهنی و یک طرح قبلی برای خلقت اشیاء داشته باشد که بر طبق آن طرح قبلی و طرح ذهنی اشیاء را خلق کرده باشد. آن طرح هم باید بر اساس انتخاب یک مقصد و برای رسیدن به یک هدف باشد و همه چیز هم باید با آن مقصد متناسب باشد.

این، اساس فکر اینهاست که بر این اساس آمده اند و اشکال کرده اند. حرفهای هیوم هم بعد از این است که اصل مطلب را به همین شکل قبول کرده و در ذهنش غیر از این طرح چیزی نبوده است. بعد آمده و گفته است که ببینیم آیا این نظام موجود در عالم دلالت می کند بر وجود یک ناظم حکیم یا نه؟ بعد گفته است که اصلاً راه دلالت چیست؟ و خود گفته است که راه دلالت مقایسه ای است که انسان میان کار خودش و کار خدا برقرار می کند و این مقایسه صحیح نیست؛ یعنی از نظر هیوم مبنای برهان نظم قیاس گرفتن کار خدا با کار انسان است و این قیاس گرفتن صحیح نیست. تقریباً همه حرف هیوم همین است.

طرح صحیح حکمت خداوند: خدا فاعل بالقصد نیست

ما اینجا در حرفهای حکمای خودمان با یک مطالبی روبرو می شویم که اساساً در مخیله آن غربیها خطور نمی کرده است. آن مطلب این است که اولاً اینها یک اصل دارند، و مکرر آن را گفته ایم، که واجب الوجود فاعل بالاراده است ولی فاعل بالقصد نیست.

قصد یعنی اراده ای که منبعت از یک داعی و یک انگیزه ای باشد که آن انگیزه غیر از ذات فاعل باشد. در واقع هر فاعل بالقصدی مفعول یک امر دیگر است، یعنی تحت تأثیر و تحت جبر یک شیء دیگر است و آن مسأله غایت است.

انسان که فاعل بالقصد است هر کاری را که اراده می کند تحت تأثیر انگیزه هایی است که آن انگیزه ها انسان را وادار می کنند؛ یعنی آن انگیزه ها این فاعل بالقوه را تبدیل به فاعل بالفعل می کنند. تا فاعل بالقوه نباشد، تا ناقص نباشد، تا قابلیت محکومیت را نداشته باشد که شیئی بر او حاکمی باشد، امکان ندارد که انگیزه ای بر او حاکم باشد.

به این جهت است که گفته اند خدا فاعل بالقصد نیست، و قهراً خداوند به این معنا حکیم هم نیست، به معنای اینکه مقصدی دارد و برای اینکه به آن مقصد برسد وسایلی را انتخاب می کند و راهی را می رود تا به آن مقصد برسد.

عالی، التفات به سافل پیدا نمی کند.

حکمای ما یک حرفی دارند که همین حرف هضمش کمی مشکل بوده است و به موجب همان حرف حتی مورد تکفیر یکعده هم واقع شده اند. گفته اند: «العالی لا يلتفت الی السافل» عالی، التفات به سافل پیدا نمی کند. مقصود این است که «العالی لا یرید السافل» مقصد عالی هرگز سافل نیست. عالی، مقصد سافل است نه سافل مقصد عالی.

سؤال: گفته اند که خداوند خودش، هم مبدأ خودش است و هم معادش خودش. استاد: بله، همین طور است.

طرح يك اشكال

بر خود این فلاسفه از راه دیگر ایراد وارد شده است کهاگر مطلب این جور است که واجب الوجود فاعل بالقصد نیست والعالی لا یلتفت الی السافل، پس ما این نظام متقن حکیمانه را چگونه باید توجیه کنیم و چگونه باید توصیف کنیم؟

جواب

فلاسفه در مقام جواب برآمده و گفته اند که نظام حکیمانه عالم توجیه می پذیرد بدون آنکه نیاز باشد که الی را متلفت الی السافل بدانیم و سافل را مقصد عالی قرار دهیم. بیان فلاسفه در اینجا یک راه بسیار بسیار عالی و بسیار لطیفی است. ببینید تفاوت حرف قدمای ما با حرف این امروزیها تا کجاست، از زمین تا آسمان است.

امروزیها چنین فرض کرده اند که اگر خدا حکیم باشد باید به این عالم التفات داشته باشد، یعنی خدا باید مانند یک انسان حکیم در این عالم عمل کند، در حال که نظام عالم چنین چیزی را نشان نمی دهد. پس اینها بحث خودشان را نظام عالم شروع کرده اند و خواسته اند بگویند نظام عالم بر وجود چنین حکمتی دلالت نمی کند.

فلاسفه ما بر عکس اینها میگویند که علو ذات حق تعالی اقتضا میکند که سافل مقصد برای عالی واقع نشود و درعین حال نظام حکیمانه ای درعالم وجود دارد؛ یعنی این فلاسفه از خدا شروع کرده و به این مطلب رسیده اند، ولی آنها از طبیعت شروع کرده اند. حال ببینیم چگونه این دو امر با یکدیگر جمع می شوند که از یک طرف نظام حکیمانه ای هست و از طرف دیگر علو ذات حق تعالی چنین نظامی را اقتضا نمی کند. پس اشکال به این صورت است.

به عبارت دیگر: امروزیها می گویند اگر خدایی باشد باید نظامی وجود داشته باشد، و فلاسفه می گویند چون خدا هست علی القاعده نباید چنین نظامی باشد، پس چرا هست؟ امروزیها می گویند اگر خدایی می باید، باید نظامی هم می بود، ولی آنچنان نظامی که دلالت بر وجود خدای حکیم کند نیست، پس دلیلی بر وجود خدا نیست، ولی فلاسفه می گویند علو ذات حق تعالی التفات به سافل و مقصد بودن سافل را ایجاب نمی کند، پس نمی بایست نظام حکیمانه ای در عالم باشد، اما وجود نظام حکیمانه دلالت میکند که یک تدبیری در کار عالم هست، توجیه مطلب

چگونه است؟

تصویر نظام حکیمانه عالم در نزد حکمای اسلامی

اکنون خلاصه مطلب حکمای خودمان را عرض میکنم و بعد باید به تفصیل وارد بشویم. آنها به این شکل بیان می کنند که: نباید خدا را با مخلوق قیاس گرفت. حکمت در خدا غیر از حکمت در انسان است. انسان حکیم یعنی انسانی که کاری را برای رسیدن به غایتی انجام می دهد، افضل کارها را برای افضل مقاصد انجام میدهد. اما خدا که حکیم است یعنی موجودات را به غایاتشان می رساند، از افضل طبقه افضل غایات میرساند. فرق است میان آن که بگوییم حکیم یعنی کسی که برای رسیدن به بهترین مقصدها بهترین راه را انتخاب میکند، و این که بگوییم حکیم کسی است که بهترین وضع را برای رساندن اشیاء به مقاصدشان انتخاب می کند. در این مورد دوم خود حکیم را ذی غایت در نظر نگرفته ایم که فاعل بالقصد شود. پس در یک مورد حکیم کسی است که برای رسیدن خودش به غایتی کار میکند، و در مورد دیگر حکیم کسی است که برای رسیدن چیز دیگری به غایت کار میکند.

اذ مقتضی الكحمه و العنايه ایصال كل ممكن لغايه

حکیم در مورد اول مثل کسی است که چوبها را برای یک مقصدی که نشستن باشد ترتیب و نظم می دهد و صندلی می سازد. در این صورت مقصد مال چه کسی است؟ کسی که نظام دهنده و سازنده است. نظم دهنده نظر خودش را بر یک شیء تحمیل می کند برای اینکه خودش به یک مقصد برسد. نشستن روی صندلی مقصد صندلی نیست، مقصد سازنده صندلی است. این، سازنده صندلی است که به این وسیله به این مقصد نائل می شود.

اما حکیم در مورد دوم چنین نیست. صنع الهی با صنع بشری فرق دارد. صنع الهی مثل درخت است که این درخت مقصدی دارد و به سوی مقصد باید روانه باشد، خداوند این درخت را به مقصدش می رساند. بنابراین خود طبیعت غایت دارد، غایت از آن خود طبیعت است نه خدا. طبیعت اساساً غایت دارد، و خدا حکیم است به این معنی که طبیعت را به غایات خودش می رساند. حکمت الهی اقتضا می کند که اشیاء به غایات خودشان برسند.

همه اشياء غایت دارند و عاشق غایات خود هستند

اگر چنین نظری را بیان کنیم یک مسأله دیگر پیش می آید و آن مسأله این است که ما باید ناچار برای تمام ذرات عالم غایت و میل رسیدن به آن غایت یعنی عشق رسیدن به آن غایت را فرض کنیم. واقعاً هم همین جور است. اینجاست که یکی از عمیق ترین مسائل پیدا می شود که در هر ذره ای از ذرات عالم میل به کمال و میل به غایت هست و اصلاً نظام هستی یعنی نظام رساندن اشياء به غایات خود و نظام رساندن عاشقها به معشوقهای خود؛ یک چنین نظامی است.

غایت و معشوق همه اشياء خداوند است

آنگاه این مسأله پیش می آید که این عشق از کجا پیدا شده است؟ توجیه عشق چگونه است؟

در اینجا قدمای نظری دارند و صدرالمتألهین هم یک نظر دیگری دارد. بحث خیلی عالی و خوب و لطیفی مطرح میشود. قدمای همین اندازه میگفتند که هر موجودی بالفطره عشق به ذات خود و کمالات خود دارد. ولی صدرالمتألهین می گوید این کافی نیست، بلکه هر موجودی بالذات عشق به ذات خود و به کمالات خود و عشق به علت موجوده خود دارد و چون علت همه اشياء ذات واجب تعالی است [پس او معشوق و غایت همه موجودات است]. این غایت حقیقی و اصیل که بر همه ذرات عالم حکمفرماست همان است که «فطرت الهی» نامیده می شود، (افغیر دین الله یبغون و له اسلم من فی السموات و الارض) (۱). این است که در هر ذره ای از ذرات موجودات میل به تشبه به کمال مطلق است. اگر هر موجودی کمال خودش را جستجو می کند، این جستجوی کمال برای این است که می خواهد به علت خودش نزدیک بشود، به علت خودش متشبه بشود. پس مسأله به این شکل حل می شود که غایت همه اشياء خداوند است.

در این صورت وقتی که گفته می شود حکمت خلقت فلان شیء چیست، دو منظور ممکن است در نظر باشد: یک وقت می گوییم حکمت خود خالق، یعنی آن خالق چه منظوری برای خود در خلقت این دارد؟ جواب این است که هیچ منظوری

پاورقی:

۱. آل عمران / ۸۳.

ندارد؛ و یک وقت می‌گوییم این شیء در ذات خود چه مقصدی دارد؟ این سخن درست است و معنی حکمت این است که خداوند این موجود را برای مقصد خود آن موجود آفریده است و در [راه] مقصد خودش قرار داده است.

به این بیان است که مسأله نظام عجیب موجودات حل می‌شود بدون آنکه به صورت التفات عالی بهسافل باشد، زیرا اگر به صورت التفات عالی به سافل باشد، خداوند حکم یک نجار یا آهنگر و یا یک مکانیسین را به خود می‌گیرد که مثل یک صنعتگر این نظام طبیعت را پس و پیش می‌کند برای هدف خود. تمام تصور فرنگیها در باب برهان نظم همین است و بس، و غیر از این فکری ندارند و خیال کرده‌اند که معنی ناظم بودن خدا فقط این است که مثل یک نجار یا صنعتگر [به ملائکه دستور میدهد] و ملائکه می‌آیند اجزاء طبیعت را که لخت هستند یک ربط مکانیکی می‌دهند؛ یعنی کار قوای مابعدالطبیعه فقط این باشد که میان این اجزاء یک ربط مکانیکی برقرار کنند. اساس این فکر که هیوم بر آن اساس سخن گفته، غلط است.

بلکه معنی صانع بودن و حکیم بودن و عنایت داشتن خداوند چیز دیگری است، که دامنه این بحث خیلی وسیع است و باید روی آن بحث کنیم.

عرض می‌کنم که اصول این حرفها در کلمات قدمای ما آمده و خیلی عالی هم آمده است. حق این بود که بحث حکمت را بیش از این طرح می‌کردند، و آن مقداری که باید بحث شود بدان نپرداخته‌اند. به همین جهت باز هم شاید جا دارد که بحث شود. در تفسیر المیزان یک جاهایی به صورت متفرقه این مبحث آمده است، ولی آن هم نه خوب و کامل. چون این مطلب از مدتها قبل مورد توجه من بود و چون مسأله معاد هم به همین مسأله حکمت و عنایت بستگی دارد، خیل دنبال این بحث بودم. در تفسیر المیزان در حدود ده جا و در هر جا به صورت ناقص در این مورد بحث شده است که غالباً در مباحث مربوط به معاد بوده است. چند تا بحث هم در جاهای دیگر دارند که یکی در ذیل آیه «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» (۱) می‌باشد. بحث ایشان ذیل این آیه، دقیق و شاید از یک نظر اشتباه باشد. ایشان بحث را به شکل دیگری غیر از شکلی که متکلمین طرح کرده‌اند مطرح می‌کنند. چون متکلمین هم روی این قضیه نظر دارند و بحث دارند و حکمت را به صورت خاصی مطرح

پاورقی: ۱. انبیاء/۲۳.

می کنند، که در جلسات آینده به شرح همه می پردازیم، شاید بتوانیم یک چیز مرتب و منقّحی به دست دهیم.

سؤال: معمولاً وقتی سؤال می شود که چرا خداوند این موجودات را آفرید، همین جوابی را که شما فرمودید می دهند که حکمت دربارهٔ خداوند معنایش این است که موجودات را به سوی غایتی که دارند هدایت کند و برساند. بعد این سؤال مطرح میشود که اصلاً مجموع این کار چرا؟

استاد: همهٔ اینها در بحثهای آینده می آید و همه را بحث می کنیم.

ادامه بحث در حکمت و عنایت حق تعالی

گفتیم که در اینجا بحثی را مطرح کرده اند تحت عنوان «فی العنایه و کیفیه دخول الشر فی القضاء الالهی» که اگر چه ظاهر مطلب دو عنوان است: یکی بحث درباره عنایت و به تعبیر دیگر حکمت، و دیگری بحث درباره دخول شر در قضای الاهی، ولی به هم مربوط هستند. چون مسأله دخول شر در قضای الاهی ممکن است این شبه را پیش آورد که با عنایت و حکمت بالغه خداوند مابینتی دارد، پس این دو مطلب متغایر و متباین باید حل شود.

بررسی مجدد معنی حکمت و عنایت

گفتیم که اول باید ببینیم این حکما «عنایت» را چگونه تعریف می کنند. شیخ عنایت را چنین تعریف کرد که عالم بودن ذات حق به نظام احسن و مبدأ بودنش برای نظام احسن و راضی بودنش به نظام احسن همان عنایت حق تعالی است. سه عنصر را در مفهوم «عنایت» وارد کرده اند؛ و گفتیم که اصطلاح «عنایت» اصطلاح خاصی است که فلاسفه آورده اند و درست هم روشن نیست که چرا اینها این اصطلاح را انتخاب کرده اند، در صورتی که کلمه «حکمت» که خودشان هم گاهی

آن را در ردیف «عنایت» به کار می برند مناسبتر بود، زیرا هم مفهومش از نظر معنی عرفی و لغوی روشنتر است و هم اینکه یک اصطلاح رایج در معارف اسلامی است.

درباره ذات حق گاهی می گوییم ذات حق علیم است، صفت علم را برایش اثبات می کنیم. علم در مقابل جهل است، اینکه به چیزی از واقعیتها جاهل نباشد و چیزی از او مخفی نباشد (لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض) (۱) این مناط علم است.

گاهی صفت صانع بودن یا خالق بودن یا علت بودن را برایش ذکر میکنیم، میگوییم واجب تعالی مبدأ همه اشیا است، خالق همه اشیا است، فاعل همه اشیا است، صانع همه اشیا است، به هر تعبیری که بخواهیم بیان کنیم.

گاهی صفت اراده برای خداوند ذکر میکنیم، یعنی میگوییم حق تعالی اشیا را به اراده خوش به وجود آورده است، اشیا با مشیت حق به وجود آمده اند، در مقابل اینکه اشیا مثلاً از یک مبدأ بلا مشیت صادر شوند.

اما وقتی عنایت یا حکمت را برای خداوند ذکر می کنیم، آیا صرف مفهوم علیم بودن را می خواهیم بیان کنیم؟ نه، علیم بودن به همه چیز ولو آنکه بگوییم بکل شیء علیم، کافی نیست برای اینکه مفهوم حکیم بودن صدق کند. آیا وقتی میگوییم حکیم، صرف فاعل همه اشیا بودن را می خواهیم بگوییم؟ نه. پس صرف عالم بودن مناط حکیم بودن نیست و صرف فاعل بودن مناط حکیم بودن نیست، کما اینکه صرف مرید بودن همه ملاک حکیم بودن نیست. پس حکیم بون چیست؟

حکیم بودن ریشه ای در علم دارد و ریشه ای در فاعلیت و ریشه ای هم در اراده، اما نه اینکه اگر مجموع اینها را روی یکدیگر بگذاریم حکمت بشود. نمی شود گفت حکیم یعنی علیم فاعل مرید. ممکن است که برای ذاتی علیم مرید فاعل را فرض کنیم ولی در عین حال حکیم بودن را برای او اثبات نکنیم. پس حکیم بودن چیست؟ این است که تعریف حکیم بودن کمی مشکل می شود. حالا باید جستجو کنیم و یک تعریف رسایی برایش پیدا کنیم. این کار را فلاسفه آنچنانکه باید نکرده اند. پس باید اساساً دنبال لغت حکیم برویم و ببینیم که این لغت که حس می کنیم با علیم بودن و فاعل بودن و مرید بودن قرابتی دارد ولی در عین حال هیچکدام نیست و مجموع

پاورقی: ۱. سبأ / ۳.

اینها هم نیست، به چه معناست.

ما می خواهیم معنی کلمه «حکمت» را در لغت به دست بیاوریم، ببینیم در مورد انسانها به چه انسانی «حکیم» میگویند؟ کلمه «حکیم» را در مورد انسانها به چه معنا به کار می برند؟

معنی «حکمت» در اصطلاح حکمت نظری و حکمت عملی

کلمه «حکمت» گاهی در باب حکمت نظری که اصطلاح فلاسفه است به کار برده می شود، که این کمتر در عرف استعمال می شود. در این اصطلاح «حکیم» آن کسی است که علم به حقایق اشیاء دارد. علم به حقایق اشیاء در واقع افضل علوم است.

ممکن است که انسان درباره اشیاء اطلاعاتی و علمی داشته باشد، ولی اینها علم به حقایق اشیاء نباشند. اگر علم به حقایق اشیاء باشد، آنچنان که اشیاء هستند، در حکمت نظری به آن «حکمت» می گوئیم. لهذا خود فلاسفه در باب حکمت نظری می گویند: «هی افضل علم بافضل معلوم». البته این تعبیر، به خصوص در حکمت الهی است.

در باب حکمت عملی که اصلاً کلمه «حکیم» بیشتر در مورد انسان به کار می رود، این اصطلاح نه فقط از جنبه دانایی است، بلکه مسأله فعل هم در آن هست؛ یعنی حکمت صرفاً دانش نیست، شامل رفتار هم هست. در این جور موارد ما به چه انسانی «حکیم» میگوئیم؟ انسانی که در کارها بهترین هدفها را در نظر بگیرد و بهترین هدفها را انتخاب کند، یعنی هدف واقعی و حقیقی خودش را کشف کند و به دست بیاورد، و برای رسیدن به آن هدف بهترین وسائل را، احسن وسائل را در نظر بگیرد و انتخاب کند. بنابراین به دست آوردن بهترین هدفها و بهترین وسیله ها برای رسیدن به آن هدفها را «روش حکیمانه» میگوئیم. در این صورت آن سه عنصری که گفتیم، در حکمت هست. علم هست، اما هر علمی را «حکمت» نمی گوئیم. هر انسانی را هم از روی یک نوع علم و دانایی عمل کند «حکیم» نمی گوئیم، بلکه اول می خواهیم ببینیم این انسان در خودش چگونه هدفهایی را انتخاب کرده است؛ و لهذا ممکن است یک آدمی خیلی باهوش و خیلی دقیق باشد ولی هدفهایش عقل پسند نباشد. ما این را «حکیم» نمی گوئیم و رفتارش را حکیمانه نمی دانیم. پس می بینید که در مفهوم «حکمت» دانایی هست. اما نه هر دانایی، آن

دانایی که به فاضل ترین معلومات در مقام عمل تعلق بگیرد. همان طور که در حکمت نظری گفتیم که به هر علمی دربارهٔ خارج «حکمت» نمی گوییم، بلکه علم به فاضل ترین معلومات و شریف ترین معلومات در جهان را حکمت نظری می گوییم، در اینجا هم علم به شریف ترین امور عملی را «حکمت عملی» می گوییم. امور عملی یعنی اموری که مربوط به اهداف انسان یا وسائل انسان است. علم به شریف ترین هدفها و شریف ترین وسائل را «حکمت» می گوییم.

پس [در حکمت] علم هست اما نه هر علمی. در مفهوم این علم بهترین علوم و بهترین معلومات هست، همان طور که در حکمت نظری هم این کلمه «بهترین» وجود داشت. در آنجا دانستن بهترین چیزهایی که باید دانست [بود] و در اینجا دانستن بهترین هدفهایی که باید به دست آورد و بهترین کارهایی که باید انجام داد. در اینجا که می گوییم دانستن بهترین کارهای که باید انجام داد، مفهوم فاعلیت هم در آن هست. بنابراین صرف دانستن را «حکمت» نمی گوییم. هم دانستن است و هم بر طبق آن دانستن رفتار کردن است. در این صورت در آن، علیت و مبدئیت و فاعلیت نیز می باشد و قهراً اراده هم در آن هست. دانستن بهترین هدفها و انجام دادن آنچه که می داند، از روی اراده.

حکیم بودن خداوند در فعل و نظر

از جنبهٔ نظری اگر بخواهیم بگوییم خداوند حکیم است، به معنای این است که او عالم به حقایق اشیاء است، عالم به افضل معلومات است. البته او عالم به همه چیز است و از جمله عالم به افضل معلومات هم هست.

در حکمت عملی چطور؟ یعنی اگر بخواهیم حکمت را به عنوان صفت پروردگار به کاربریم چگونه میتوانیم؟ ناچار این جور باید بگوییم که در میان مجموع کارهای ممکن، او افضل کارها را انجام میدهد. معنای این بیان چنین است که نظام خلقت نظام احسن است؛ یعنی میان آنچه که فرض می شود و ممکن است و در میان همهٔ وجوهی که فرض آنها امکان دارد، نظام موجود احسن نظامات فرضی انسان است.

بنابراین اگر ما حکمت را به معنی علم به نظام خیر و نظام احسن و علیت برای این نظام احسن و اراده و رضای به این نظام احسن تفسیر کردیم، با تحلیل به چنین

نتیجه ای رسیده ایم و این معنا را به دست آورده ایم، چون ممکن است کسی بگوید شما از کجا می گویند که کلمه «عنایت» یا کلمه «حکمت» به معنی علم به نظام احسن و فاعل و راضی بودن به نظام احسن است که میگویند حکیم بودن خداوند به این معناست که کون الواجب عالماً بالنظام الاحسن و فاعلاً بالنظام الاحسن و راضياً بالنظام الاحسن؟ اینها از کجا درآمده اند؟ میگوییم از این ریشه ها در می آیند.

پس حکیم بودن حق تعالی با علیم یا خالق یا مرید بودن یا مجموع اینها فرق می کند. این قهراً یک مفهوم خاصی می شود که گسترده تر است. این تعریفی بود که ما از حکمت حق تعالی کردیم.

تعریف کلامی حکمت

ممکن است که ما کلمه «حکمت» را یک جور دیگر هم معنی کنیم و بگوییم که چه لزومی دارد که حکمت را آن گونه معنی کنیم؟ یک جور دیگر که خیلی هم ساده تر است می توان «حکمت» را تعریف کرد، که معمولاً هم این جور تعریف می کنند. میگویند حکیم بودن از صفات فعل است، چه در انسان و چه در غیر انسان. حکیم بودن درمقابل عاثر بودن و لاغی بودن است. اگر انسان کاری انجام دهد بدون داشتن یک هدف و یا غایت و بدون اینکه نتیجه ای از کار خود در نظر داشته باشد، این شخص را «عاثر» و فعل او را «عثر» می گوئیم. ولی اگر کسی در کارش غایتی و هدف داشته باشد فعل او را عثر نمی دانیم، بلکه آن را حکیمانه میدانیم. مثلاً کسی را فرض کنید که حرکت می کند و به سوی یک چراغ می رود برای اینکه درس بخواند. در اینجا کار او یک «برای» دارد. اگر بپرسند: لم؟ جواب می دهد: برای فلان مصلحت، چون بر این کار یک مصلحت و یک فایده مترتب است. حالا ما اینجا می گوئیم مصلحت. ممکن است شما بگویید مصلحت یعنی صلاح حال خود فاعل. این فرقی نمی کند. چون بر این کار یک مصلحت مترتب است، این را میگوییم فعل صحیح و حکیمانه. اما اگر شما فرض کنید که کسی حرکت میکند بدون اینکه یک مقصدی داشته باشد و سر ساعت معینی خود را به یک نقطه معین هم برساند، میگوییم این کار عثر است، یعنی بر این کار مصلحت مترتب نیست.

پس ممکن است که به جای آن راه پر پیچ و خم بگوییم که حکمت در خداوند به معنی این است که هیچ کار عبث از او صادر نمی شود، همه کارهای خداوند بر اساس یک مصلحت و غرض است، و حکیم بودن خداوند عبارتۀ آخری از این است که بگوییم فعل الله معلل به غرض است.

آن وقت است که آن بحث معروف متکلمین که از قدیم الایام میان دو فرقه معروف معتزله و اشاعره مطرح بوده است پیش می آید. معتزله معتقد بودند که فعل الله معلل به غرض است چون خدا حکیم است. اشاعره می گفتند نمی شود که فعل الله معلل به غرض باشد چون این برخلاف علو ذات حق تعالی است.

پس ممکن است گفته شود که خوب است حکمت را این جور تعریف کنیم: حکیم یعنی کسی حکه فعلش دارای غرض و مصلحتی باشد، و غیر حکیم و عابث یعنی کسی که فعلش بدون غرضی باشد.

بررسی تعریف کلامی «حکمت»

جواب میدهیم که: این درست است و همی جور هم گفته اند و تعبیر کلامی حکمت همین است؛ یعنی تعریفی که متکلم از «حکمت» میکند همین است و راهش در تعاریفات هم همین است، ولی اگر همین را خوب بشکافیم در نهایت امر مجبوریم که تعریف حکما را بگیریم. البته حکما به این شکلی که من تعریف کردم تعریف نکرده اند، ولی حرفشان اگرچه به طور مجمل گفته اند همین است. آنچه که ما در مقام تعریف «حکمت» به دست آوردیم سخنی است که شیخ در «تعلیفات» گفته است. حتی در شفا هم به این تعبیر نیست. بعد هم مرحوم آخوند همان حرف شیخ را در اسفار آورده اند و چیز دیگری نیاورده اند.

میگوییم که صرف معلل به غرض بودن فعل برای حکیم بودن کافی نیست، برای اینکه ممکن است فعل معلل به غرض باشد درحالی که غرضها متفاوت است؛ یعنی گاهی انسان درمیان چند غرض و مصلحت قرار میگیرد. هر مصلحت برای خودش یک غرض است. غرض و مصلحت یک چیز است. اگر انسان مصلحت بزرگتر را رها کرد و مصلحت کوچکتر را انتخاب کرد، فعلش معلل به غرض است و عبث هم نمی باشد که فعلش هیچ غایت و غرض و مصلحتی نداشته باشد، ولی درعین حال از روی حکمت نیست، برای اینکه مصلحت بزرگتر را رها کرده و مصلحت

کوچکتر را گرفته است. پس صرف اینکه فعل دارای غرض باشد کافی نیست، بلکه بای بگوئیم بهترین مصلحتهای ممکن و بهترین غرضهای ممکن. بنابراین باید وصف «افضل» که الان بیان کردیم، در مفهوم آن گنجانده شود.

حالا فرض کنیم که انسانی در فعل خود بزرگترین مصلحتهای ممکن را در نظر گرفت، ولی راهی که برای وصول به این مصلحت انتخاب کرده است بهترین راه نیست؛ این هم حکیمانه نیست، زیرا راههای انتخابی نیز گاهی مختلف است؛ گاهی انسان بهترین و متقن ترین راه را انتخاب می کند و گاهی غیر متقن ترین آن را؛ و نیز ممکن است راه، مطمئن تر یا غیر مطمئن تر و نزدیکتر یا دورتر باشد. این همان مسئله اخف و اسهل است. هر چه خردمندی انسان اضافه شود، برای مقاصد خود از وسائلی که بهتر و کاملتر و سریعتر به مقصود می رساند استفاده میکند، راهی که به یک معنا کم خرج تر باشد، یعنی به کار کمتر نیاز داشته باشد، اگر انسانی که مقصد حکیمانه ای دارد، برای رسیدن به آن مقصد، اقرب طرق و نزدیکترین راهها را انتخاب کند فعلش حکیمانه است؛ ولی اگر برای رسیدن به مقصدش راه طولانی را انتخاب کند و یک دور طولانی را برود، اگر ه مقصدش درست است ولی کارش سفیهانه است.

قضیهٔ حماریه در هندسه همین است. در قدیم می گفتند که الاغ هم این موضع را درک می کند که اقرب طرق خط مستقیم است. اگر الاغ در جایی باشد و علف را در جای دیگری بریزند و آن حیوان علف را در آنجا ببیند، خط مستقیم را می گیرد و می رود، نه اینکه یک خط منحنی را بگیرد؛ درست روی خط مستقیم حرکت میکند و می رود.

پس صرف غرض داشتن -ای غرض- و صرف خروج از عبث کافی نیست، بلکه باید گفت گرفتن مصلحت کوچکتر در میان دو مصلحت، خودش عبث کاری است. در میان راهها، بهترین راهها را گذاشتن و بدترین راهها را انتخاب کردن نوعی بیهوده کاری است، نوعی عبث کاری است. پس صرف اینکه غرض مایی در کار باشد کافی نیست.

پس برگشتیم به همان تعریف حکما که گفتند حکمت عبارت است از علم به افضل امور و ارادهٔ آن و انجام همان افضل. پس مسألهٔ افضلیت باید مطرح شود. اینکه میگویند حکمت عبارت از این است که فعل معلل به غرض باشد، درست

است. همان گونه که گفتیم در فعل حکیمانه بهترین هدفها باید انتخاب شود. همین خودش دلالت میکند که باید غرضی در کار باشد. البته باید توجه داشت که در بعضی موارد ممکن است که خود آن فعل عین غرض باشد، که این یک مسأله دیگری است که باید به تدریج آن را مطرح کنیم. همان طور که عرض کردم این مسأله به صورتی است که در کتب فالسفه گاهی فقط یک کلمه ای درباره آن گفته شده و در اطرافش بسطی نداده اند، به طوری که برای یک شخص فیلسوف هم مطلب آنچنانکه باید روشن نمی شود. سؤال: ممکن است در اینجا ایرادی به این طرز بیان بگیرند و بگویند که این صفت فعل برای خدا نمی تواند باشد، چون اگر تصور مذهبی را کنار بگذاریم، در تصور فلسفی اصلاً خدا باید نظام احسن داشته باشد، یعنی هر چه که ایجاد کند نظام احسن است. استاد: درست است. این حرف شما شاید یک مطلبی داشته باشد که حالا عرض می کنم. نظر متکلمین در آیه «لایسئل عما یفعل...»

در ضمن صحبتها گفتیم که متکلمین در باب حکمت و غرض داشتن فعل خداوند بحث دارند. چون کلمه «حکمت» در قرآن آمده است، اشاعره آن را انکار نکرده اند ولی حکمت را چنین تفسیر نمی کنند که فعل خدا معلل به غرض باشد. اما معتزله حکمت را همین جور تعریف کرده اند و گفته اند که حکمت آن است که فعل خداوند معلل به غرض است، یعنی کارش برای فایده ای صورت می گیرد. این معنی حکمت است. در قرآن در سوره انبیاء آمده است که: «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» (۱) از کار خداوند سؤال نمی شود که چرا آن کار را کرد. واقعاً این است که کار خدا «چرا» ندارد. خدا در کار خودش مسؤول نیست؛ آن، مردم هستند که در کار خود مسؤولند.

پاورقی:

۱. انبیاء / ۲۳.

این آیه از آیاتی است که از قدیم الایام میان مفسرین و بخصوص متکلمین مطرح بوده است که چرا لایسئل عما یفعل و هم یسئلون؟ در باره این آیه به گونه های مختلف اظهار نظر شده است.

نظر اشاعره

اشاعره چنین گفته اند که سؤال همیشه از علت است. وقتی که ما از فعل کسی سؤال میکنیم، معنای این سؤال «لم» است. «لا یسئل عما یفعل» یعنی لیس فی فعله لم. این معنایش این است که فعل او معلل به علتی نیست، چرا که اگر معلل به علتی باشد همان، علت غایی و غرض است. پس این آیه نظر ما را که می گوییم فعل الله معلل به لم و معلل به غایت و غرض نیست، تأیید میکند. این یک گونه تفسیر است که اینها کرده اند. مثلاً فخر رازی که روش اشعری دارد چنین تفسیر کرده است.

نظر معتزله

معتزله آمده اند و جور دیگر تفسیر کرده اند. (مثلاً زمخشری در کشف روش معتزله را دارد و این نظر را برگزیده است.) گفته اند معنی «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» این نیست که چون فعل او لم ندارد سؤال نمی شود؛ معنایش این است که در فعل او جایی برای سؤال نیست، چون سؤال همیشه از وجه مصلحت و حکمت است. او فعل خالی از مصلحت ندارد که جای سؤال باشد. برای غیر او کار عبث امکان و فرض دارد. برای یک انسان ممکن است که کارش مبنی بر یک مصلحت باشد و ممکن است که عبث باشد. به همین جهت جای سؤال در کار انسان هست که ببینیم این کار بر وجه عبث صادر شد یا بر وجه حکمت؟ اما چون درباره خداوند عبث تصور ندارد و همه کارهای او مبنی بر وجه مصلحت است، از این جهت لایسئل. پس این نه برای این است که فعل او غرض ندارد، بلکه برای این است که فعل او محال است که بی غرض باشد.

اشاعره می گویند از آن جهت که غرض داشتن و مصلحت داشتن معللّیت است و مربوط به بشر است لایسئل. ولی معتزله میگویند از آن جهت که امکان ندارد غیر از این که غرض و مصلحتی باشد، جای سؤال نیست، چون مقصود از «سؤال» در اینجا سؤال اعتراضی است نه سؤال تفهیمی. سؤال تفهیمی مثل سؤالی است که ملائکه از

خداوند کردند و گفتند: «أتجعل فيهما من يفسد فيهما و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك...» (۱).

سؤال: با این بیان معتزله، از خداوند سلب قدرت نمی شود؟ چون می گوییم محال است که غیر از این باشد.

استاد: اشکال ندارد که در مورد خدا بگوییم که محال است. همان طور که محال است که خداوند جاهل باشد، محال است که خداوند عاجز باشد. آیا این سلب قدرت است؟ نه.

وجه دیگری در تفسیر آیه: این آیه ناظر به مسألة عدل و ظلم است

وجه دیگری که در این آیه احتمال داده شده است این است که خداوند هر گونه تصرفی که در عالم و مخلوقات بکند، جای سؤال به معنی اعتراض نیست. البته نه اعتراض به کار لغوی که نبایست صورت می گرفت، بلکه اعتراض به کاری که از حد و حریم خود تجاوز کرده و ظلم صورت گرفته است.

یک وقت در مورد کاری سؤال می شود که چرا کردی؟ یعنی چرا این کار لغو و بیهوده را کردی؟ یعنی او را ملامت میکنیم از نظر خودش که چرا کار بیهوده انجام داده ای؟

ولی اگر به یک آدم متجاوز «چرا» بگویید، نمی خواهید به بیهوده و بی غرض بودن کار او اعتراض کنید. بلکه شما به اصل غرضش اعتراض دارید، یعنی می خواهید بگویید که تو چرا رعایت این حق را در اینجا نمی کنی؟ مثلاً می گویید: چرا به مال غیر تجاوز کرده ای؟ در اینجا نمی خواهید بگویید که کار بیهوده کرده ای و از نظر خودت هیچ غرض و فایده ای نداشته است؛ نه، مقصود این است که چرا این غرض را انتخاب کردی؟ تو نباید به سوی این غرض و هدف و می رفتی، چون این نوع رفتن ظلم تلقی می شود.

با این تعبیر، آیه ناظر به مسألة حکمت و عبث نیست، ناظر به مسألة عدل و ظلم است. از جنبه عدل و ظلم معنی ندارد سؤال شود که چرا خداوند چنین کاری کرده

پاورقی:

۱. بقره / ۳۰.

است؛ برای اینکه خداوند مالک علی الاطلاق همه عالم هستی است. مالکیت‌هایی که در میان مخلوقات و درعالم هستی هست، در مقابل یکدیگر درست است، مالکیت شما در مقابل من و من در مقابل شما معنی دارد. من مالک کتاب خود هستم و شما مالک کتاب خودتان؛ یعنی شما اولویتی نسبت به آن کتاب دارید و من اولویتی نسبت به این کتاب دارم. اگر من کتاب شما را بدون اجازه شما تصرف کنم ظلم است، و اگر شما هم بدون اجازه من در کتاب من تصرف کنید ظلم است. ولی آیا می شود موجودی در یک چیزی نسبت به خدا اولویت پیدا کند؟ آیا میشد کسی چیزی داشته باشد که در داشتن آن نسبت به خدا اولی باشد به طوری که اگر خدا بخواهد در آن تصرف کند باید مطابق میل و رضای صاحبش انجام دهد؟ مثل اینکه کسی بگوید من حیات و زندگی دارم، اگر خدا بخواهد این زندگی را بدون اجازه من از من بگیرد، ظلم است؛ او رد مال من بدون رضا و اجازه من تصرف کرده است. مثل آن که گفته:

خلقت من در جهان یک وصله ناجور بود

من به خود راضی نبودم خلقت من زور بود

من باید خودم راضی باشم؛ چرا من که راضی نبودم مرا خلق کرد؟

این یک حرف بیجا و بی مورد است. موجودات نسبت به هرچه مالک باشند، خداوند - به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام - املک از آنهاست. هر چه را به موجودات داده و به تملیک او درآورده، در حالی است که خداوند خود املک است. در این صورت در قبال مالکیت او «لیس فی الدار غیره دیار» یعنی درعرض او مالکی وجود ندارد. وقتی که او ملک علی الاطلاق باشد و هیچ موجودی در عرض او هیچ حقی نداشته باشد، آیا جای سؤال هست که کسی بگوید این کار ظلم بود یا نبود؟

این است که اگر با نظر دقیق بخواهیم توجه کنیم، درباره خداوند فرض ظلم هم نمی شود؛ یعنی کار را از آن جهت که او می کند چون در ملک خودش است، بنابراین له تصرف فی ما ملک، کیف شاء و بما شاء، بل الله الامر جمیعاً.

یک داستانی در تفسیر المیزان هست که آن را از تفسیر روح المعانی نقل می کند.

داستان خیلی جالبی است. این داستان را در چاپ آخر عدل الهی آورده ام. می گوید: سیف الدوله حمدانی که از ملوک آل حمدان بود و در حدود موصل و آنجاها حکومت میکرد، مرد دانش دوست و ادب پروری بود. اصولاً دربار حمدانیها دربار

ادب و شعر و این امور بوده و خیلی ادبا را تشویق می کردند. ابوفراس حمدانی شاعر خیلی زبردست و معروف عرب که ضمناً شیعی هم هست و قصیده ای هم راجع به اهل بیت و غصب خلافت دارد - که خیلی هم قصیده‌ه غرائی است - از شاعران آن دوره بوده است. روزی سیف الدوله آمد و در محفل خودش که محفل اهل ادب بود گفت یک بیتی ساخته ام و گمان نمیکنم کسی بتواند دنبالش را بیاورد مگر ابوفراس:

لک جسمی تعله فدمی لا تطله

جسم از آن توست و تو پی در پی زجرش میدهی، اما خونم را یکباره نمی ریزی؛ شبیه آن تعبیر که گفت: «نه کشی به تیغ هجرم نه به وصل می رسانی». ابوفراس فوراً گفت:

قال ان كنت مالکاً فلی الامر کله

محبوب گفت: اگر من مالک تو هستم، تمام اختیار به من تعلق دارد. چون و چرا در برابر مالک مطلق بی معنی است. پس این سؤال ندارد، لا یسئل عما یفعل.

پس بعضی آمده اند و آیه «لا یسئل عما یفعل» را بر اساس اصل مالکیت علی الاطلاق حق تعالی تفسیر کرده اند و در واقع آیه را ناظر به مسأله عدل و ظلم دانسته اند، نه ناظر به مسأله حکمت و عبث که بحث معتزله و اشاعره بود.

نظر علامه طباطبائی (ره) درباره آیه «لا یسئل عما یفعل»

حضرت آقای طباطبائی در تفسیرالمیزان در ذیل همین آیه یک مطلب دیگری غیر از همه این نظریات را بیان داشته اند که به نظر می رسد مطلب ایشان تمام نیست. البته خیلی قسمتهای خوب دارد ولی به نظر من تمام نیست. قبلاً که راجع به این مطلب مطالعه کرده بودم و درحاشیه کتاب تفسیر خودم نوشته بودم، امروز هم که باز همان را مطالعه کردم [همان برداشت را دارم].

خلاصه سخن ایشان این است که حکمت در مورد انسان به یک معناست و در مورد خداوند قهراً معنی دیگر پیدا میکند. نظیر بیان ایشان را خودم در عدل الهی گفته ام ولی به یک منظور و هدف دیگری. ایشان می گویند قطع نظر از انسان و فعل او، در نظام خلقت هدفی وجود دارد و یک نظامی در عالم خلقت است و اشیاء و وسائلی قطع نظر از انسان در این علام هست. معنای حکمت در انسان این است که به آن هدفهایی که درعالم هست و به آن اسباب و وسائل علم داشته باشد و فعل خودش را بر آنچه که درعالم هست تطبیق دهد.

برای انسان به این تعبیر حکمت

معنی دارد.

جوانی که از اول می فهمد چه رشته تحصیلی را انتخاب کند و می فهمد که برای موفقیت در این رشته از چه چیزهایی باید استفاده کند، در کارش حکیم است، چون خودش و فعلش را بر نظام موجد تطبیق داده است. در واقع حکیم کسی است که خودش را بر نظام موجود منطبق کند، نظام را آنچنان که هست کشف کند و فعل خودش را بر نظام موجود منطبق کند؛ یعنی در واقع انسان فعل خودش را با فعل حق که همین نظام موجود است تطبیق می دهد. این می شود حکمت.

اما در مورد ذات حق تعالی، در مرتبه قبل از فعل او چیزی و جود ندارد که حلا فعلش را بر آن اساس انجام دهد تا بشود حکمت. حکمت در مورد و یعنی اینکه اصلاً فعل، فعل او باشد. حمت متأخر از فعل اوست نه مقدم بر فعل او در مورد ما، چیزی بر فعل ما مقدم است که فعل ما باید بر او منطبق شود. در مورد خدا، چیزی بر فعل او مقدم نیست.

این مثل مسأله حق است که قرآن هیچ وقت نمی گوید الحق مع الله، بلکه میگوید الحق من الله. در مورد حضرت علی علیه السلام میگوییم «الحق مع علی» حق با علی است، چون حقی هست و از آن جهت که علی علیه السلام با آن حق منطبق است می گوییم حق با علی است و او را از این جهت ستایش می کنیم.

اما درباره خدا آیا درست است که بگوییم حق با خداست؟ اصلاً قطع نظر از خدا چیزی وجود ندارد که خدا بخواهد با او منطبق باشد تا حق با خدا باشد. حق از خداست. مثلاً قرآن می گوید: «قل الحق من ربکم» (۱) و یا در جای دیگر میگوید خلقت و عالم حق است. این بود اجمالی از بیان ایشان، تا تفسیر و بررسی آن را بعداً عرض کنم.

پاورقی:

۱. کهف / ۲۹.

ادامه بحث در حکمت و عنایت حق تعالی

بحث درباره عنایت و کیفیت دخول شر در قضای الهی بود. بحثهایی از خارج راجع به تعریف «عنایت» و بالخصوص «حکمت» کردیم که آن بحثها را تکرار نمی کنیم. رسیدیم به آیه کریمه «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» که گفتیم درباره تفسیر و توضیح این آیه بحثهای خیلی ریشه داری از قدیم میان مفسرین و متکلمین بوده است.

یادآوری نظر اشاعره

از مفسرین، آنهایی که طرز فکر اشعری دارند، در کلام خود مدعی هستند که فعل الله معلل به هیچ غرضی نیست، لا غرض فی فعله. غرض داشتن از مختصات ممکن الوجودهاست. انسان و غیرانسان از ممکن الوجودها در فعلشان غرض دارند. واجب الوجود منزله است از اینکه فعلش برای یک غرض باشد. سؤال به لم، سؤال از غرض و غایت است او این سؤال در مورد خدا معنی ندارد.

وقتی که ما سؤال از لمّیت یک شیء می کنیم، به دو منظور ممکن است باشد. یعنی ما دو «لم» داریم: یک «لم» ثبوتی و یک «لم» اثباتی. لم ثبوتی این است که سؤال

می‌کنیم از علت عینی و واقعی یک شیء یا زاغایت عینی و واقعی یک شیء. لم اثباتی سؤال از دلیل است دربارهٔ یک امر مشکوک؛ می‌پرسیم: به چه دلیل؟ به اصطلاح، این «لم» سؤال از واسطه است، یا واسطه در ثبوت یا واسطه در اثبات. آن وقت لم ثبوتی خودش دو قسم است: یک وقت سؤال از علت فاعلی است، و یک وقت سؤال از علت غائی است. یک وقت می‌گوییم چرا چنین شد، یعنی چه عاملی سبب شد. مثلاً اگر ببینیم که این لامپ سوخته است، می‌گوییم برای چه این لامپ سوخت؟ یعنی چه عاملی و چه فاعلی سبب شد که این لامپ بسوزد. ولی گاهی با اینکه فاعل محرز است، سؤال از «لم» می‌کنیم. اینجا سؤال از غایت می‌کنیم؛ مثل اینکه می‌گوییم: برای چه شما این درس را می‌خوانید؟ یعنی بعد از اینکه فرض کردیم که خواننده این درس شما هستید، سؤال از «لم» می‌کنیم، و از غایت این فعل شما می‌پرسیم. در واقع می‌خواهیم بگوییم که انگیزه شما در این کار چیست؟ به یک اعتبار سؤال از غایت هم سؤال از فاعل است، ولی از فاعل فاعل. آنجایی که فاعل محرز است و می‌خواهیم ببینیم چه چیزی فاعل را وادار به این کار کرده است، سؤال از فاعل فاعل است. به همین دلیل سؤال از «لم» دربارهٔ خداوند صحیح نیست. چون این «لم» بحث در «لم» اثباتی نیست، بحث در «لم» ثبوتی است، و چون فرض شده که این فعل از خداوند صادر شده، پس سؤال از علت فاعلی هم نمی‌باشد. آنچه میماند سؤال از علت غایی است. [«لم» غائی هم سؤال از غایت و در واقع سوال از فاعل فاعل است، یعنی فاعل در فعلش معلل به غرض و غایت است و خودش محکوم یک سلسله غایات است و تحت حکم جبر غایات می‌باشد. این غایات و بواعث و انگیزه‌ها هستند که او را وادار می‌کنند که کاری را انجام دهد. مثلاً انسان هر کاری را که می‌کند و از جایی به جایی می‌رود تحت جبر غایت می‌کند؛ یعنی چه؟ یعنی یک سلسله انگیزه‌ها در درونش برانگیخته می‌شود و همان انگیزه‌های برانگیخته شده او را وادار به این کار می‌کند. به این دلیل که اشاعره از قدیم الایام انکار کرده‌اند که فعل الله معلل به غرضی باشد، و گفته‌اند که این آیه نظر ما را تأیید می‌کند که لایسئل عن فعله و هم یسئلون، چون سؤال از «لم» غائی است. دیگران سوال می‌شوند که چرا، ولی «چرا» در مورد خداوند بی‌معناست، به حکم اینکه خداست و واجب الوجود است و مافوق همه چیز است. این توجیهی است که اشاعره کرده‌اند.

یاد آوری نظر معتزله

گفتیم که معتزله همیشه یک جنبه دیگر را می گیرند و آن این است که میگویند اگر فعل خالی از غرض باشد و اگر خداوند فعلی را بدون یک غرض انجام دهد، پس حکمت خداوند چه میشود؟ حکیم یعنی کسی که فعلش دارای غرضی است و مشتمل بر یک جهت مصلحتی است. اگر فعل مشتمل بر جهت مصلحت نباشد، فعل لغو و عبث میشود. عبث غیر از این معنی ندارد که فعل خالی از جهت مصلحت باشد. چه فعلی حکیمانه است؟ فعلی که دارای یک غرض باشد. پس اگر ما این حرف را به این شکل بزنیم که آیه «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» ناظر به این است که از فعل خداوند سؤال نمی شود، و دلیلش را این جور توضیح دهیم که فعل او غرض ندارد، و دیگران سؤال می شوند چون فعلشان غرض دارد، معنایش این است که در خداوند حکمت معنی ندارد، حال آنکه در آیات دیگر، حکمت برای خداوند اثبات شده است و لغو عبث بودن نفی شده است. اینکه می فرماید: «افحسبتم انما خلقناکم و عبثاً وانکم الینا لا ترجعون» (۱) لغو عبث و باطل بودن را از فعل خداوند نفی کرده است و در مقابل، حکمت را اثبات کرده است. چه لزومی دارد و چه جهتی هست که بگوییم آیه «لا یسئل عما یفعل..» ناظر به این است که فعل او خالی از غرض باشد؟ برعکس، بگوییم که در دیگران امکان این مطلب هست که فعلشان گاهی مشتمل بر غرض است و گاهی مشتمل بر غرض نیست و لو به طور نسبی. هیچ فعل اختیاری نمی شود به طور مطلق خالی از غرض باشد، ولی می شود از غرض معقول خالی باشد. گاهی غرضها همه خیالی است. دیگران ممکن است که در فعلشان حکیم باشند و غرض معقول داشته باشند، غرضی را انتخاب کنند که باید انتخاب کرده باشند، و وسائلی را برگزینند که باید بر می گزیدند و ممکن هم هست که غیر از این باشد. به همین جهت در مورد فعلشان سؤال می شود. ولی خداوند آنچنان فعلش مقرون به حکمت است که از او سؤال نمی شود، یعنی جای سؤال وجود ندارد. در هر موردی که انسان دقت و تعمق کند، چون وجه مصلحت در فعل او وجود دارد، با بودن وجه مصلحت فعل جای سؤال اساساً نیست. این توجیه معتزلی مطلب بود.

پاورقی:

۱. مؤمنون/۱۱۵.

نظریه حکما: تفکیک میان غرض فعل و غرض فاعل

یک نظریه دیگر در اینجا بوده است که اگرچه در ذیل این آیه بالخصوص آورده نشده و ولی بالاخره در جای خودش مطرح بوده است. اینها آمده اند و میان غرض فعل و غرض فاعل تفکیک کرده اند. در واقع راهی غیر از راه اشاعره و غیر از راه معتزله رفته اند؛ گفته اند ه اشاعره و معتزله این دو را از یکدیگر تفکیک نکرده اند.

یک وقت سخن در این است که آیا فعل دارای غرضی است و آیا فعل مشتمل بر یک جهت مصلحت است؟ و یک وقت سخن در این است که آیا فاعل دارای غرضی هست یا نیست؟ اگر بخواهیم بحث را درباره غرض فاعل مطرح کنیم، حق با اشاعره است؛ یعنی نسبت به ذات واجب الوجود غرض فاعلی معنی ندارد. مقصود از «غرض فاعلی» این است که خود فاعل متوجه به یک غرض باشد و می خواهد به یک غرضی برسد. برای اینکه خود به یک غرضی برسد، افعال را به عنوان وسیله اتخاذ میکند تا به آن مقصد و غرض برسد. در اینجا اگر هم می گوئیم فعل دارای مصلحتی هست به این معناست که بر این فعل یک مصلحتی مترتب است که همان غرض فاعل است، آن چیزی که فاعل به سوی او حرکت می کند بر این فعل مترتب است، این فعل اثری دارد که این اثر همان چیزی است که فاعل به سوی او میرود و او را می خواهد. در واقع فاعل مستکمل است و از نقص به کمال حرکت می کند و این فعل، او را به کمال خودش می رساند.

در این جور موارد، در واقع یک نوع تأثیر متقابلی میان فعل و فاعل در عین حال وجود دارد؛ یعنی از نظری فاعل علت فعل است و از نظر دیگر فعل علت فاعل است. فاعل علت فعل است چون اوست که این کار را به وجود آورده است. از نظر دیگر این فعل علت فاعل است، برای اینکه این کار است که فاعل را به آن غایت خودش می رساند.

تأثیر متقابل میان انسان و فعل او

این نظریه معروف مارکسیستها از این جهت نظریه نسبتاً خوبی است. گو اینکه آنها از جنبه دیگر نظر کرده اند و این از جنبه دیگر است، ولی خیلی به همدیگر نزدیک است. درباره انسان و کار انسان میگویند که انسان کار را می سازد و کار انسان را حرف درستی هم هست. اینچنین نیست که انسان فقط مبدأ کار باشد، کار

هم مبدأ انسان است.

بینید: یک نفری که در یک کار فنی یا غیر فنی وارد می شود، هر چه بیشتر در آن کار مداومت کند و ادامه دهد بر پختگی و تجربه و بر معلومات او افزوده می شود؛ یعنی کار، انسان را به وجود می آورد و انسان کار را این است که خود کار مبدأ تکامل انسان است. کار یکی از وسائل تکامل انسان است و حرف درستی هم هست. آنها این مطلب را از نظر تأثیر قهری کار روی انسان می گویند. این بحثی هم که ما الآن داریم همان مطلب است از وجهه دیگر، و آن این است که انسان کاری را برای رسیدن به غایت و هدف انجام میدهد، انسان کار را از قوه به فعل می رساند، کار نیز انسان را از قوه به فعل می رساند، یعنی آن موجود ذی غرض بالقوه را به ذی غرض بالفعل تبدیل میکند. مثلاً انسان مطالعه می کند. مطالعه، کار است انسان مبدأ این مطالعه است و فاعل مطالعه است، مطالعه هم فاعل انسان است، برای اینکه این مطالعه است که مطالعه کننده را از متفهم بالقوه به به متفهم بالفعل می رساند، از عالم بالقوه به عالم بالفعل می رساند.

تأثیر متقابل میان فاعل و غایت فاعل

از نظر دیگر باز عین همین مطلب هست؛ یک نوع تأثیر متقابلی، نه میان انسان و فعل، میان انسان و آن غایت و هدف هست، یعنی اثر متقابلی میان فاعل و غایت او هست. اثر متقابلی که الآن گفتیم، میان فاعل و فعل بود که حسابش جداست. فاعل، غایت را می سازد و غایت فاعل را و این به شکل دور نیست، چرا؟ برای اینکه: غایتی وجود ندارد و اینفاعل غایت را می سازد. این فاعل است که تلاش می کند و به وسیله فعل خود به غایت وجود عینی میدهد. انسان است که علم را به وجود می آورد علم برای محصل غایت است، بعد این محصل که فاعل است کوشش می کند و درس می خواند و وسائلی را اتخاذ می کند و آن غایت را ه وجود عینی ندارد وجود عینی می بخشد. اما از طرف دیگر همین غایت است که فاعل را فاعل کرده، ولی وجود علمی و ذهنی غایت؛ یعنی اگر در همان اول، قبل از اینکه فاعل شروع به فعل کند این غایت در ذهنش منعکس نشده بود و اگر این غایت را تصور نکرده بود، اگر جاذبه غایت و مطلوبیت آن او را به هیجان نیاورده بود و اگر میل او را تحریک نمی کرد و اراده او را منبعث نمی کرد، این شخص فاعل این فعل نمی شد و

به وجود عینی غایت نمی رسید. این است که در منظومه می گوید:

عله فاعل بماهیتها معلوله له یانیتها (۱)

غایت به حسب ماهیت، که مقصود وجود ذهنی است، فاعل علت است و به حسب انیت و وجود عینی معلول فاعل است.

سؤال: همان وجود ذهنی غایت از کجاست؟

استاد: وجود ذهنی غایت ممکن است از احساس باشد. ما یک چیزی را احساس میک نیم و ممکن است که قبل از احساس هم بدان توجهی نداشته باشیم. فرض کنیم که در خیابان در حال قدم زدن هستیم. از کنار یک کتابفروشی میگذریم. در آن کتابفروشی و از پشت ویتترین پشت جلد کتابها را می خوانیم. در این موقع پشت جلد کتابی را می خوانیم که نوع کتاب و مؤلف یا مترجم کتاب و یا موضوع آن نظر ما را جلب می کند. همین قدر که تصور این مطلب و تصدیق به وجود چنین کتابی در ما ایجاد شد، با خود می اندیشیم که چه خوب که درباره این موضع کتابی نوشته شده! میل ما به سوی آن کتاب واراده ما به خریدن کتاب تحریک می شود. فوراً قیمت آن رامی پرسیم و دست در جیب خودمان می بریم و کتاب را می خریم و میآییم.

غرض اینکه یک چنین نظام متقابلی میان فاعل و فعل و میان فاعل و غایت در کار است. به این معنا ذات واجب الوجود منزله از غایت داشتن است. مسلم است که [غایت] به این معنا در آنجا غلط است؛ یعنی چنین نیست که واجب الوجود ذهنی داشته باشد و این غایت در ذهن او منعکس شود، آنگاه برای اینکه به این غایت برسد کارهایی را انجام دهد، که نتیجه چنین نظری این است که آن غایت، فاعل واجب الوجود می شود و واجب الوجود هم از جهت دیگر فاعل آن غایت می شود؛ واجب الوجود علت فعل خودش می شود و فعلش هم علت واجب الوجود؛ زیرا -چنانکه گفتیم- در این موارد، در فاعلهای بالقوه مثل انسان است که فاعل، علت فعل است و فعل هم به نوبه خودش علت فاعل است؛ یعنی وقتی اینها را تحلیل کنیم

پاورقی:

۱. شرح منظومه مرحوم سبزواری، المقصد الاول، الفریده السابعه، غرر فی البحث عن الغایه.

می بینیم در یک موجودی که از دو جنبه ناقص و کمال آمیخته است، چنین معنایی از ذی غرض بودن و حکیم بودن پیدا می شود. در یک موجود که از یک جنبه ناقص است و از یک جنبه دارای کمال است، حکمت به همان معنای غرض داشتن فاعل است.

بیان دیگری از نظر فلاسفه در حکمت خداوند

ولی مساله دیگری هم هست و آن مساله این است که حکیم بودن به معنی غرض فعل داشتن هم می باشد و این مساله مهمی است و چنانکه ما با قرائن بدست آورده ایم فرق میان غرض فاعل و غرض فعل را، علی الضاهر، فلاسفه مطرح کرده اند آن دو بحث قبل، از متکلمین بود: اشاعره گفتند فعل الله اصلاً غرض ندارد، معتزله گفتند فعل الله غرض دارد، اشاعره برای فرار از یک محذور می گفتند فعل الله غرض ندارد، بدون آنکه محذور دیگر را حل کرده باشند. معتزله برای فرار از یک محذور گفته اند که فعل الله حتماً غرض دارد، بدون آنکه یک محذور دیگر را رفع کرده باشند.

فلاسفه آمدند و گفتند فعل الله، هم غرض دارد و هم غرض ندارد به این معنا غرض ندارد که غرض فاعل ندارد، و به این معنا غرض دارد که غرض فعل دارد، یعنی فعلش ذی غرض است، که در اینجا نکته لطیفی است که چگونه فعل، ذی غرض باشد و فاعل غرض نداشته باشد؟

تأثیر آراء متکلمین در فلسفه اسلامی

مساله ای که می خواستم عرض کنم این است که حدس قریب به یقین ما این است که، چنانکه از قرائن بدست میاید، این مساله در اثر برخورد آراء متکلمین در فلسفه پیدا شده است.

مکرر گفته ایم که بسیاری از مسایل در فلسفه اسلامی، بالخصوص در الهیات، مرهون برخورد های کلامی است یعنی ابتدا متکلمین مساله ای را طرح کرده اند، در حالی که در فلسفه یونانی قبلاً مطرح نبوده است. وقتی این مساله مطرح شده، فلاسفه ی اسلامی ناچار شده اند که در باره آن بحث کنند و بدین صورت مساله جدیدی به وجود آمده است. از جمله این مسایل این است :

فعل الله معلل به غرض است، به این معنا که فعل دارد نه فاعل. غرض فعل

یعنی چه یعنی لینکه خود فعل حقیقتی است که خود ان حقیقت جوای غرض است، خود ان حقیقت در تکاپو به سوی غرض است. آنچه که فعل خداست و آن چه که او ایجاد میکند چیزی است که خود ان چیز غرض می خواهد، غرض دارد و به سوی غرض می شتابد. در انسان چنین چیزی نیست.

سوال : معنی (غرض) در هر دو یکی است؟

استاد: بله، در هر دو یکی است. مثلاً فرض کنید که خداوند گیاه می افریند. گیاه یک حقیقتی است که خودش به سوی غرض و کمال متحرک است. حال اگر بگوییم فعل دارای یک وجه مصتحتی هست یا نیست، اگر به معنی اول [در نظر بگیریم] یعنی با این معنی که او از فعل خودش یک مصلحتی را در نظر گرفته است، به عنوان مصلحت خودش، به این معنی دارای وجه مصلحت نیست. در تمام صنعتهای انسان از این قبیل مصلحتها هست؛ یعنی انسان مصنوعی دارد و از این مصنوع، مصلحتی در نظر دارد. ولی آیا مصلحت مصنوع است یا مصلحت صانع؟ در این موارد مصلحت صانع است. یک بنا ساختمانی را می سازد و برای این ساختمان پنجره ای قرار می دهد. این پنجره برای مصلحتی است، آیا مصلحت این ساختمان است یا مصلحت آنکسی که ساختمان را ساخته است؟ البته بنا از نظر مصلحت خودش پولش را می گیرد، آن فاعل و مسبب که صاحبخانه است، از نظر مصلحت خودش که می خواهد در آن ساختمان سکنی کند آن پنجره را در ساختمان میخواهد. آن کسی که اتومبیل را می سازد و دستگاهها و ابزارهای خیلی دقیق در آن به کار میبرد، آیا بنا به مصلحت اتومبیل این کار را می کند؟ آیا مصلحت اتومبیل اقتضا دارد یا مصلحت انسانهایی که این اتومبیل ابزار کارشان است و اتومبیل را ساخته اند؟ مصلحت انسانهاست.

کمال یابی انسان و استخدام اشیا

لهذا یک نکته دیگر که نکته خیلی خوبی است در اینجا وجود دارد. این نکته را ندیده ایم که اصلاً کسی متوجه شده باشد، البته خیلی از مقدماتش را گفته اند. انسان در افعال اختیاری خودش چه غرضهایی را انتخاب میکند؟ غرضهایی که در واقع

غرض طبیعت اوست، یعنی طبیعت انسان، همان طبیعت غیر شاعرش؛ یعنی وجود عینی او - که غیر از دستگاه شعوری اش است - بالذات به سوی استکمال در حرکت است، کمال خودش را جستجو می کند، همان طور که گیاه کمال خودش را جستجو میکند و همان طور که هر ذره ای کمال خودش را جستجو می کند، با این تفاوت که ساختمان اشیاء دیگر چنین است که طبیعت در همان حرکت ذاتی خودش به غایت خودش می رسد، ولی حرکت ذاتی انسان کافی نیست که انسان را بهغایات و مقاصدش برساند؛ یک سلسله حرکات عرضی و اموری که رابطه شان با آن مقصد رابطه ذاتی نیست لازم است که انسان اینها را به شکل صنعت فراهم می کند تا به مقصد واقعی خودش برسد. زمین همان طور که در مسیر خودش قرار دارد، همان حرکت ذاتی آن کافی است که او را به کمال ممکنش برساند. حیوان در این مورد حد وسطی دارد. ولی اگر انسان را سر جای خودش نگه داریم که با یک تلاش ظاهری طبیعتش ردش و نمو تکاپوی خودش را پیدا کند، به هیچ جا نمی رسد. این است که یک تلاش جدید مبنی بر اراده و اختیار انجام میدهد. در این تلاش جدید، انسان مانند یک صنعتگر وسائل را جور می کند و یک رابطه غیر ذاتی و یک رابطه مکانیکی میان اشیاء برقرار می کند و به این وسیله به هدف و غایت خودش می رسد. پس آن نکته این بود که غرض فاعل در انسانها همیشه به این صورت است که فاعل برای رسیدن به غرضش وسائل را برای خود استخدام می کند. نجار می خواهد برای خود صندلی بسازد، می آید و چوب را استخدام می کند. غایت برای او چیست؟ نشستن روی صندلی. آیا نشستن روی صندلی غایت چوب هم است؟ نه، غایت انسان است. چوب در اینجا فقط وسیله واقع شده است. آیا وقتی چوب را صندلی می کنیم، چوب را به غایت خودش رسانده ایم؟ نه، خود ما به وسیله این چوبها به غایت رسیده ایم.

غایت داشتن انسان و تأثیر آن در شیوه تعلیم و تربیت

گاهی اساساً غایت طبیعت و غایت انسان در دو جهت متضاد قرار میگیرند، که ما این مطلب را در آن بحثهای «تعلیم و تربیت» هم گفته ایم. این امر در تعلیم و تربیت انسانها خیلی اصل مهمی است. انسانها را چگونه باید تربیت کرد؟ دو روش متضاد و رد مقابل یکدیگر ابراز شده است: یک روش می گوید هر انسانی را باید

جواری تربیت کرد که او به غایات خوش برسد؛ یعنی استعدادهای انسان را بشناسیم و آن استعدادها را در او پرورش بدهیم. این می شود تربیت صحیح؛ یعنی بر اساس شناخت فطرت او تمام استعدادها را هماهنگ با فطرت او پرورش می دهیم.

روش دیگر این است که می گوید انسان را به صورتی باید پرورش دهیم که به اصطلاح به درد اجتماع بخورد. این در نهایت به این معنی است که به درد انسانهای دیگر بخورد؛ یعنی این انسان می شود مصنوع برای انسانهای دیگر. این خیلی مسأله مهمی در تعلیم و تربیت است. اگر این نظر را بپذیریم که انسانها را باید جواری تربیت کدر که به درد جامعه بخورند، گاهی تضادی در اینجا برقرار می شود، به این صورت که خودش می خواهد به کمال خودش برسد و در نتیجه به در جامعه ای که مربیان میخواهند نمی خورد. این مسأله ای است که الآن در مورد آن گیر کرده اند. گاهی باید انسان را ناقص کرد تا به درد جامعه بخورد. در این صورت است که می بینید خودش را ساقط کرده است. مثلاً فکر می کنیم که جامعه احتیاج به جلا دارد. جلا یعنی چه؟ یعنی آدمی که هر وقت جامعه به او گفت این طناب را به گلولی این شخص بینداز، اطاعت کند. عواطف و اراده و اختیار و همه چیز را باید در وجود چنین شخصی کشت تا به درد این جامعه بخورد. اما از نظر خود او، تا او را ناقص نکنیم جلا نمی شود. اگر بخواهیم به او علم و آگاهی و فهم درک بدهیم به درد این کار نمی خورد.

آن وقت این مسأله مطرح می شود که آیا در واقع امر یک چنین تضاد غیر قابل حلی وجود دارد؟ یا نه، ما جامعه فطری داریم بر اساس انسان فطری. در اینجا آن مسأله که آیا انسان مدنی بالطبع است و یا نیست، مطرح می شود. می توان فرد را طوری پرورش داد که هم استعدادهای فردی اش پرورش پیدا کند و هم در عین حال برای جامعه مفید باشد. بهترین نظام اجتماعی آن نظامی است که بر ضد نظام کمالی فرد نباشد. این نظام یک فرمول عملی دارد. این مثال را که بیشتر در آن مباحث «تعلیم و تربیت» استفاده کرده ایم در اینجا می آورم:

گوسفند را که یک موجود جاندار هم هست در نظر می گیریم. یک وقت است که مالک گوسفند کمال خود گوسفند را در نظر گرفته و می خواهد آن را پرورش دهد. یک وقت هم هست که ارزش گوسفند را برای خودش در نظر گرفته است [که] برای اینکه برای او سودمند باشد این گوسفند را چگونه باید پرورش داد. اگر گوسفند نر

باشد بیضه دارد، وقتی بیضه دارد دارای ترشحات هورمونی است. این ترشحات از نظر نوع گوسفند کمال است و نقص نمی باشد، اما برای چوبدار چطور؟ آیا بیضه داشتن گوسفند کمال است؟ وقتی بیضه داشته باشد بیشتر دنبال گوسفندهای ماده می رود، درست علف نمی خورد، چاق نمی شود، وقتی چاق نشد گوشتش کمتر است. بنابراین بیضه را در می آورد و این نقص را در او ایجاد میکند و گوسفند را از جهت نوع خودش ناقص میکند تا گوسفند برای او چیز خوبی شود. این کی عملی شبیه صنعت است. برای انسان، در آوردن بیضه گوسفند یک عمل حکیمانه است، یعنی انسان به این وسیله به غرض خودش می رسد. اما ما از نظر گوسفند چطور؟ فعل حکیمانه است؟ آیا گوسفند را به کمال خودش می رسانیم؟ بلکه گوسفند را از آن کمال و غرضی که نوع گوسفند دارد و مصلحت نوع گوسفند است باز می داریم. اینجاست که غرض خلقت و غرض این صنعتگر که انسان است در دو جهت متضاد قرار می گیرد. حکما میگویند معنای اینکه خداوند حکیم است این است که نظام عالم را بر اساس غایت داشتن خلق کرده است، یعنی اشیاء بپراه و گمراه نیستند، اشیاء خلق شده اند و کمال دارند و به سوی کمال خودشان هدایت شده اند و میل رسیدن به آن کمال در درون هر ذره ای از ذرات موجودات هست. خود فعل ف فعل به سوی غرض و به سوی هدف است. خداوند حکیم یعنی کسی که اشیاء را - که همان فعل خودش باشند - به هدف و غرضشان می رساند. اما حکیم بودن انسان یعنی طور عمل کند که خودش به غرضی برسد، در حالی که خدا کاری می کند که اشیاء را به غرضهایشان برساند. پس حکمت خداوند به معنی بی غرض بودن فعل نیست. حکمت خداوند با مسأله سریان عشق که در همه موجودات است، یعنی با سریان عشق به کمال و به غایت، مطابق و ملازم است در فعل خدا عبث نیست، یعنی چنین نیست که خداوند موجودی را خلق کند بدون این که برای آن موجود [کمالی مقرر] کرده باشد، و یا اینکه موجود را در مسیر رسیدن به کمال قرارداد باشد و برای او میل به رسیدن به این کمال آفریده باشد ولی بعد او را به آن کمال نرساند. خداوند موجودات را این جور کرده که به سوی کمالشان حرکت میکنند و می رسند.

بنابراین غرض فعل و غرض فاعل درست در نقطه مقابل یکدیگرند. اگر غرض از آن فاعل باشد، اشیاء فقط ابزارهای استخدای برای فاعل می شوند؛ یعنی فاعل،

فاعلی است خود خواه که فقط برای خودش کار میکند. این فاعل که به سوی غایت خودش و برای خودش کار میکند حکیم است. یعنی چه؟ یعنی اشیاء را برای رسیدن خودش به غایت و غرضش خوب استخدام می کند. این معنا اساساً نمی تواند درباره خدا صادق باشد. ولی حکمت به معنای رساندن اشیاء به غایاتشان درباره خدا صادق می باشد، به معنای افاضه و فیض به موجوداتی که بالذات متوجه غایت خود هستند.

اذ مقتضی الحکمه و العنايه ایصال کل ممکن لغایه

به این معناست که خداوند متعال حکیم است. این معنا خیلی برتر و بالاتر است و حکمتی که لایق ذات پروردگار است این است.

بیان صحیح غرض داشتن خداوند از فعل خود

یک نکته دیگر را هم ما باید اینجا عرض کنیم: به یک معنا در همین جا که فعل ذات پروردگار غرضی دارد، فاعل هم غرض دارد؛ به این معنا که وقتی می گوییم فعل غرض دارد یعنی اصلاً این فعل ذاتش این است که به سوی غرض است، یعنی «به سوی غرضی» مقوم ذات فعل است، مثل هر حرکت طبیعی. وقتی یک شیء به سوی مقصدی حرکت میکند، این «به سوی آن مقصد» جزء ذات این حرکت است، مقوم این حرکت است، نه اینکه این حرکت خودش یک چیز است و «به سوی مقصد» را آمده ایم به آن اضافه کرده ایم. این حرکت، حرکت نیست مگر اینکه همان «به سوی مقصد» در آن باشد. فعلی که ماهیتش ماهیت به سوی مقصد خاص است، در مورد این فعل، به این معنا صادق است که خداوند این فعل را برای این غرض انجام میدهد، یعنی فعل برای غرض را انجام میدهد، فعلی که مقوم ذاتش برای غرض بودن است.

این نکته را دیگران ذکر نکرده اند و لهذا اگر در تعبیرات اسلامی و مذهبی داشته باشیم که خداوند فلان کار را برای فلان مصلحت کرد، حتی به معنای اینکه غرض فاعل باشد صحیح است، امام نه غرض به آن معنا که فعل وسیله ای است برای رسیدن فاعل به غرض خودش، بلکه همان غرضی که غرض فعل است غرض فاعل هم هست، برای این که فعلی از این فاعل صادر شده که «برای غرض بودن» جزء ذات این فعل است. این است که می گوییم خداوند فعل را برای غرضی (به این معنا) انجام

می دهد.

پس معلوم شد که در نزاع معتزله و اشاعره، اشاعره می خواستند به کلی فعل الله را خلی از غرض بدانند و میگفتند که «لایسئل عما یفعل» بهاین معنی است که سؤال در مورد فعل خدا معنی ندارد.

دیدیم که سؤال معنی دارد، چون لازم نیست که ما از غرض فاعل سؤال کنیم، درست است که از غرض فعل سؤال کنیم، و گفتیم که حتی به یک معنا درست است که از غرض فاعل هم سؤال کنیم.

حرف معتزله درست نیست. آنها میان غرض فعل و غرض فاعل فرق نمیگذاشتند و حتی شاید معتزله گاهی به صورتی بحث می کنند که غرض مستقیماً به فاعل بر میگردد، که در این صورت خدا نسبت به عالم مثل صنعتگری می شود نسبت به صنعت خودش؛ یعنی خداوند اشیائی را خلق کرده و بعد اشیاء را به طور مکانیکی و به طور علل اتفاقی با همدیگر جمع و جور می کند برای اینکه به فلان غرض خود برسد. شاید تصور بسیاری از عوام الناس همین است. خیال میکنند که صنعت الهی مثل صنعت یک انسان است و همان طور که مثلاً یک انسان می رود و اجزائی را از این طرف و آن طرف می آورد و جمع می کند و یک رابطه مصنوعی میان اینها برقرار می کند و بعد مثلاً یک ساختمان می سازد، و یا چوب و میخ و اینها را به همدیگر مترتب می کند، خداوند یا فرشته ای که مأمور [صنع موجودات است] به همین شکل کار میکند؛ غافل از اینکه این طور نیست. خداوند در همان اولین واحد موجود این عالم توجه به این هدف را قرار داده است و اوستکه ان موجود را برای رسیدن به کمال خودش مدد میدهد. این است که همیشه یک قوه مدبر، یعنی همان ملکی که مشغول کار اوست، در درون او وجود دارد و در کمال شعور و ادراک هدف خودش را تشخیص می دهد و وسائل را استخدام می کند. ولی استخدام او به نحو فاعلیت بالتسخیر است که درعین حال فاعلیت طبیعی است. فاعلیت بالتسخیر غیر از فاعلیت صنعتی است. فاعلیت بالتسخیر این است که طبیعت بیرون را ه از آن موجود جداست جزء ذات خودش میکند و حالت طبیعی به آن میدهد. این را می گویند «فاعلیت بالتسخیر»؛ مثل اینکه یک موجود زنده عناصری را از بیرون جذب میکند بعد که جذب شدند، همانها با خودش هم هدف میشوند و حالت طبیعی پیدا می کنند؛ نه مثل مصنوعات ساختۀ انسان که هیچ وقت با انسان

هم هدف نمی شوند. چوب هیچ وقت به طور طبیعی در مسیر انسان برقرار نمی گیرد. گوسفند هیچ وقت به طور طبیعی در مسیر انسان قرار نمی گیرد. پس معنی حکمت الهی این نیست که خداوند خودش غرض دارد و اشیاء را به نحو رابطه مصنوعی به یکدیگر ارتباط می دهد و اشیاء را استخدام میکند، بلکه به معنی این است که او اشیاء را آفریده و برای اشیاء کمالاتی قرار داده است و توجه به این کمالات را در درون این اشیاء قرار داده که اسمش هدایت است. «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه تم هدی» (۱) اشیاء را مدد می کند و به سوی غایات ذاتی و طبیعی خودشان ایصال می کند.

بیان دیگری از تصور فلاسفة غرب از حکمت خداوند

قبلا عرض کردیم که تمام تصور فرنگیها در مورد حکمت خداوند و صنع الهی درعالم همان تصور عامیانه ابتدایی است؛ یعنی برای آنها حکیم بودن خداوند همان نوع حکیم بودن انسان است. خداوند در اینکارهایی که میکند لابد غرضی برای خوش دارد، می آید و این اشیاء را جمع جور میکند و میان آنها رابطه ایجاد می کند. بعد می گویند: چرا مثلا خداوند این یکی را از اینجا برنداشت و آنجا نگذاشت و آن دیگری را از آنجا برنداشت و اینجا نگذاشت؟ اینها حساب نمیکنند که این مسأله حکمت الهی معنایش همان جریان متحول و متکامل خلقت به سوی هدفهای خودش است، نه اینکه یک شیء بخواهد بیاید و به صورت یک امر خارجی میان اشیاء رابطه مصنوعی برقرار کند، که به این معنا اصلا خود علم الهی، یعنی قدوسیت والوهیت، این را اجازه نمی دهد، حال اعم از اینکه مطالعات عینی و خارجی ما دلالت بر چنین حکمتی بکند یا نکند. قدوسیت و الوهیت در حکمت همان است که «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه تم هدی» خداوند هر چیزی که می آفریند آن اندازه که ظرفیت وجود دارد به او داده است و به او میل ذاتی و طبیعی به سوی غایت را که همان هدایت است داده است، او را مجهز به آن میل کرده است که به سوی غایت خودش حرکت کند.

آن وقت اغلب ایرادهایی که اینها به برهان نظم وارد کرده اند بر اساس همان

پاورقی:

۱. طه / ۵۰.

تصور است که تا اندازه ای هم به تصور معتزله ما شباهت دارد و به بعضی از تصورات عوام الناس ما، نه به تصویری که فلاسفه در باب حکمت دارند؛ و لهذا عین آنچه که درباره انسان گفته میشود درباره خدا هم می گویند. انسان اگر بخواهد یک کار حکیمانه ای انجام دهد، چونمیان علل غیر ذاتی و علل اتفاقی رابطه مصنوعی و ساختگی برقرار می کند تا با غرض خودش جور در بیاید، قبلاً باید یک طرح مصنوعی که در آن طرح روابط مصنوعی و غیر طبیعی گنجانده باشد در ذهن خودش تصویر کند. انسان در این طرح، خودش را به طبع تحمیل می کند، چون طرح او بر وفق طبیعت نیست، بر خلاف مقتضای آن است. اینها فکرشان در مورد خداوند، همین طور است که خداوند، عالم را با یک طرح قبلی آفریده است، عیناً مانند یک صنعتگری که می خواهد رابطه غیر عادی و غیرطبیعی و قسری و اتفاقی میان اشیاء برقرار کند. کانه این جور فکر می کنند که خداوند یک بار می آید عالم را خلق میکند به این معناکه ذرات پراکنده ای که در ذات خودش حیران و سرگرداند و یکی از چپ می رود و یکی از راست، اینها را به عنوان مصالح به کار می برد؛ یعنی خداوند که می خواهد چیزی را خلق کند اول باید مصالحش را خلق کند مصالحی که ابتدا دارای یک هرج و مرج عجیبی است؛ بعد یک طرحی پیش خودش تهیه میکند که بر اساس آن طرح میان این مصالح رابطه و نظام برقرار می کند و پنج تا پنج تا، ده تا ده تا در کنار هم قرار می دهد، بعضی را اینجا و بعضی را آنجا میگذارد و میان آنها پیوند مصنوعی ایجاد می کند.

وقتی که چنین برداشتی داشته باشیم قهراً این سؤال پیش می آید که بهتر بود این عالم چگونه باشد؟ آیا بهتر نبود که خداوند همان اول کار همان عملی را انجام می داد که در آخر کار می خواهد بکند؟ آیا بهتر نبود که همه را همان اول کامل خلق کند؟ این جور معطلیها برای چیست؟ او که از اول می توانست کامل بیافریند، چرا آنچه که اول خلق می کند سلول است، بعد نطفه را خلق می کند، بعد علقه و بعد مضغه؟ و یا بر اساس تبدیل انواع، چرا اول یک تک سلولی خلق کند تا همین جور سیر خود را طی کند تا برسد به اینجا؟ بهتر بود همان اول یک تک سلولی خلق کند تا همین جور سیر خود را طی کند تا برسد به اینجا؟ بهتر بود همان اول همین انسان یا حیوان را خلق میکرد و کار را تمام و یکسره می کرد. برای او که دیگر فرق نم کند که اول این را این جور خلق کند یا آن جور، چرا می آید چنین خلق می کند که بعد تدریجاً به اینجا برسد؟ برای خدا که مصالح هست، خاک و آب و گل و هوا و نور و این چیزها

را بیاورد توی بیابان با همدیگر جمع کند و یک انسان بسازد؛ چرا برای خلق انسان می آید از آمیزش دو انسان با یکدیگر و تشکیل مثلاً یک سلول و تشکیل مثلاً یک سلول و طی مراحل مختلف عمل می کند؟ همان اول این کار را می کرد. ایمنها توجه ندارند که این جور کار کردن کار انسانی است؛ این جورر تصرف کردن در عالم، تصرف یک موجود با لقهه است، کار موجودی است که خودش در جبر یک غایت قرار گرفته است، برای رسیدن خودش به مصلحتی این کار را می کند. آنها فکرشان این نیست که [خداوند] برای رساندن اشیاء به غایات و کمالات خودش که آن غایات و کمالات، ذاتی و ضروری اشیاء است عمل می کند. میل و عشق و حرکت به سوی او ذاتی اشیاء است. از مطالب بسیار عالی در فلسفه ملا صدرا همین است که او ثابت می کند که حتی عشق اشیاء به غایاتشان ناشی از عشق آنها به علل خودشان است.

شیخ هم در اینجا یک جمله خیلی خوبی دارد و می گوید که حتی طبیعت هم که میل به غایاتی دارد، این غایت همان افضل مایمکن است. مثلاً سنگ را که رها می کنیم، میگوییم کهاو میل دارد به اینکه به مرکز زمین برود. این، غایتش نیست، غایت او درواقع همان افضل مایمکن است؛ یعنی هر موجودی غایتش این است که خودش را به عالیترین درجه ای که برایش ممکن است برساند؛ یعنی میل به بالا رفتن ذاتی هر موجود است، و چون میل و عشق بهغایات از عشق به علل ناشی می شود، این است که در نهایت امر غایت جویی همه موجودات این است که میخواهند به ذات حق که عله العلل است تقرب پیدا کنند. تشبه به ذات علت یعنی اینکه هر چه بیشتر به کمال مطلق نزدیک شوند بیشتر متکامل میشوند.

این است که صدرالمتألهین میگوید سرّ معاد و جمله «انا لله و انا الیه راجعون» و بازگشت به خداوند، همان بازگشت اشیاء و حرکت اشیاء به سوی غایاتشان است که ذاتی همه موجودات است.

این، بیان دیگری برای حکمت بود و بیان بسیار صحیح و درستی، و خود حضرت آقای طباطبائی هم در جاهای دیگر همین بیان را قبول دارند.

سؤال: ممکن است این اشکال مطرح شود که وقتی شما بشر را در نظر گرفتید اصالت وجودی فکر کردید، یعنی گفتید که بشر یک چیزی را

می سازد که در خود آن چیز هیچ مصلحت و غایت نیست، ولی وقتی که خدا را در نظر گرفتید اصالت ماهیتی فکر کردید. مثلاً ما تصویری از ماشین به طور کلی داریم و الآن بهترین غایت برای ما آهن و ابزاری است که بهترین ماشین بشود، چون ماهیتش برای ما مطرح است. اصلاً غایت خود آهن این است که بهترین ماشین بشود.

استاد: نه، این برای آهن هیچ فرقی نمی کند، اینها همه برای ماست، یعنی ما داریم برای خودمان این کار را می کنیم، و الا برای آهن فرقی نمی کند مثلاً این رنگ ربا به آن بدهیم یا آن رنگ را. اینها همه رابطه هایی است که این آهن با ما دارد. چون ما این رنگ را می پسندیم آن را چنین رنگ می کنیم. برای آهن فرق ندارد که آبی باشد یا سیاه، به این شکل باشد یا به آن شکل. اگر آهن را به طبیعت خودش واگذار کنیم، خودش در درون خودش دارای تحولاتی است که کمالش در آن است. این مطالب جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست.

این مطالبی که عرض کردم، چون خودم خیلی به آنها توجه و عنایت دارم و آنچنان که باید در کتب فلسفه ما نیست، آن را بسط دادم و این بحثهای اضافی را مطرح کردم.

بررسی بیان علامه طباطبائی (ره) ذیل آیه «لایسئل..»

بحث ما در مفهوم «حکمت» و «عنایت» بود. به بحثهایی رسیدیم که مفسرین در ذیل آیه «لایسئل عما یفعل وهم یسئلون» به مناسبت مطرح کرده بودند. نظر اشاعره و معتزله و حکما را به طور کلی در باب غرض و حکمت، که قهراً شامل بحث مربوط به این آیه هم می شود، عرض کردیم.

در دو جلسه قبل عرض کردیم که در تفسیر المیزان در ذیل همین آیه، در جلد چهاردهم، آقای طباطبائی روی این مسأله بحث کرده اند. ایشان در نظر دارند که به سبک حکما آیه را تفسیر کنند، اگر چه تفسیری که شده است به سبک معتزله و حکما هر دو میشود. بیان کردیم که [معتزله] می گویند معنای «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» این است که «لِمَ» در کار خدا صحیح نیست و از او سؤال نمی شود، نه از باب اینکه فاعلی وجود ندارد یا کسی جرأت سؤال کردن ندارد، بلکه از باب اینکه جای سؤال ندارد، زیرا فعل خداوند مقرون به حکمت و غرض و مصلحت است و حتی امکان اینکه لغو و عبث و بیهوده در کار خدا باشد مطرح نیست. از این جهت «لایسئل» است.

ایشان در اینجا می فرمایند اگرچه این مطلب فی حد ذاته درست است، یعنی قطع نظر از این آیه و اگر نخواهیم آیه را بر این مطلب تطبیق دهیم خودمطلب فی حد ذاته درست است که فعل الله دارای غرضی است و هر فعلی به سوی یک غرض و هدف و مصلحتی است به همان معنا که در باب غایات گفته شده است، ولی معلوم نیست که آیه همین مطلب را بخواهد بگوید، چرا؟ برای اینکه این یک نوع تقییدی در مفهوم آیه است بدون آنکه این قید در خود آیه آمده باشد، چون با این بیان مضمون آیه چنین می شود: «لا یسئل عن فعله لکون فعله مقروناً بالحکمه» از فعلش سؤال نمی شود برای آنکه فعل خداوند دارای غرض است. این قید در متن آیه نیست؛ در آیه فقط «لا یسئل عما یفعل» آمده است. اگر ما باشیم و این آیه، کأنه می خواهد بگوید لایسئل عن فعله لانه فعل، نه یک جهت دیگری زائد بر جنبه فعل او.

علامه طباطبائی (ره): چون خاوند مالک

مطلق است از فعل او سؤال نمی شود

بعد می فرمایند اگر بنا شود که ما تقییدی بزنیم، چرا قید حکمت باشد و مالکیت نباشد؟ از جهت مالکیت هم لا یسئل عن فعله؛ چرا؟ برای اینکه هر کاری بکند در چیزی است که مال خود اوست.

بنا بر این تقریر، بحث از باب حکمت خارج می شود و در باب عدالت وارد می شود. یک وقت سخن از این است که آنه حکیم، در مقابل آنه عابث، و یک وقت سخن در این است که آنه عادل، در مقابل آنه ظالم. پس بنا بر این نظر، آیه به مسأله عدل و ظلم و مربوط است. از دیگران در مورد فعلشان سؤال می شود، چرا؟ برای اینکه در فعل دیگران دو وجه هست: یک وجه، تصرف در مایملک خود و آنچه مال خودشان است، و یک وجه دیگر تصرف در آنچه که مال آنها نیست. مثلاً از جنبه عدل و ظلم من یک محدوده ای دارم که آن محدوده، به خود من تعلق دارد و ماورای این محدوده به من تعلق ندارد. در محدوده خدم، از تصرفاتم سؤال نمی شوم، چون «الناس مسلطون علی اموالهم» (به معنای واقعی اش، نه به این مفهومی که حالا دیگر روزنامه ای شده است) یک امر طبیعی و منطقی است؛ یعنی اگر چیزی مملوک کسی باشد، در حدی که مملوک اوست، لازمه این مملوکیت حق تصرف

است. این معنی ندارد که چیزی مملوک من است ولی من حق تصرف در آن را ندارم، محجور از تصرف هستم. البته اگر من لیاقت مالکیت نداشته باشم مسأله حجر و اینها در کار می آید. ولی در خارج این محدوده من حق تصرف ندارم. پس من که همیشه در میان یک محدوده ای مالک هستم و در خارج آن محدوده مالک نیستم، از فعل من سؤال می شود و من مسؤول فعل خودم هستم که آیا از حدود خودم تجاوز کرده ام یا از حدود خودم تجاوز نکرده ام. در مورد ذات حق تعالی عدل و ظلم به این معنا اصلاً مفهوم و معنی ندارد، برای اینکه هر چه را که ما در عالم تصرف کنیم و هر چه که به هر کس تعلق داشته باشد، بیش از آن اندازه که به آنکس تعلق داشته باشد به خدا تعلق دارد، یعنی مال اوست. حیات من بیش از آن اندازه که مال من باشد، مال اوست. سلامت من، عضو من، جارحه من، مال من، ثروت من، فرزند من و هر چه که من دارم همه مال اوست. من به عنوان پدر صاحب این فرزند هستم و او به عنوان یک خالق صاحب این فرزند است. او به هزار مرتبه بیش از من مالک اوست؛ حتی همان مالکیتی که من دارم در طول مالکیت او دارم نه در عرض اوم چنین نیست که این مالکیت تقسیم شده باشد که مثلاً یک سهم از آن مال من و نود و نه سهم آن مال خدا باشد. همان یک سهمی هم که مال من است، در عین اینکه مال من است، چون خود من مال او هستم باز همان هم مال اوست. بنابراین در مورد خداوند سؤال «لم» از باب عدل و ظلم، به این معنا که چرا در حق غیر تصرف کرده است، معنی ندارد. از نظر خداوند تمام عالم و تمام جهان محدوده مالکیت اوست؛ یعنی محدوده او در واقع نامحدود است.

ایشان می گویند که اگر بنا به تقیید باشد، اولی است که آیه را بر این معنی حمل کنیم نه بر آن معنا.

سؤال: با انضمام به آیه «افحسبتم انما خلقناک عبثاً»؟

استاد: نه، خود آیه به ماقبل و مابعدش بهتر می خورد.

مرحوم علامه: بهتر است که آیه مقید به ملکیت یا حکمت نشود

آنگاه ایشان می گویند که اصلاً حق این است که ما اساساً آیه را هیچ گونه مقید

نکنیم، نه تقیید به حکمت و نه تقیید به مالکیت. آیه هیچ قیدی در اینجا نیاورده است. آیه چنین است که «لایسئل عما یفعل و هم هم یسئلون». کانه اجمال آیه به ظاهر این است که از آن جهت که او فاعل است و فعل از او صادر شده، اصلاً در مورد فعل او سؤال معنی ندارد، و در مورد فعل دیگران سؤال معنی دارد. در اینجا ایشان مطلب را همان مسأله حکمت ربط می‌دهند نه به عدالت، ولی اینطور می‌گویند که از جنبه «لم» که از وجه مصلحت و حکمت سؤال می‌شود، از فعل خداوند سؤال نمی‌شود، نه به دلیل اینکه آن حکیم است، زیرا این یک قید به آیه است، بلکه لأنّ الفعل فعله. دیگران سؤال می‌شوند. چرا؟ در اینجا ایشان مطلب را چنین تقریر می‌کنند:

بیان مرحوم علامه در معنی «حکمت» ذیل سورة انبیاء

ما باید اساساً حکمت را درست تحلیل کنیم، ببینیم حکمت به چه معناست، در مورد انسان و بعد در مورد خداوند. می‌گویند حکمت در مورد انسان عبارت است از وجه مصلحت کار او، همان طور که قبلاً هم ما عرض کردیم، همان معنایی که الان هم در عرف به کار می‌بریم و می‌گوییم فلسفه این کار چیست، حکمت این دستور چه می‌باشد، حکمت خلق فلان شیء چیست؟ می‌گویند حکمت به معنی این است که مصلحت این کار چه می‌باشد؟ یک کاری را که من می‌خواهم انجام بدهم باید آن را منطبق بر یک مصلحت نمایم. پس آن مصلحت فی حد ذاته و قطع نظر از اینکار من وجود دارد و اینکار مناسبت که باید منطبق بر این مصلحت باشد. علم من هم تابع همین است، که گفتیم درک حکیمانه یعنی افضل علم و بهترین ادراکها و بهترین دریافتها. بهترین دریافت یعنی چه؟ یعنی اینکه ما مصلحتها را در عالم واقع و نفس الامر درک کنیم، آنگاه فعلهایی را که منتهی به آن مصلحتهاست و کارهایی را که موجب دریافت آن مصلحتها می‌شود بشناسیم و بعد بهترین نوع عملی را که منطبق بر آن دریافت می‌شود انجام دهیم. پس ما سه چیز داریم: یک واقع و نفس الامر داریم که مستقل از دریافت ما و عمل ما وجود دارد. یک دریافت داریم که بهترین دریافت است که با واقع و نفس الامر منطبق تر است. یک عمل داریم که مطابق بادریافت است که با واقع و نفس الامر منطبق تر است. یک عمل داریم که مطابق با دریافت است خودمان است. یک مثالهایی در این مورد ذکر کنیم:

فرض کنید که یک مهندس ساختمان می‌خواهد ساختمان بسازد. چه موقع

عمل این مهندس حکیمانه است؟ وقتی دریافته‌ایش بهترین دریافته‌ها باشد. مثلاً زمین ساختمان را بشناسد که آیاشنی است یارسی؟ دارای رطوبت است یا مرطوب نیست؟ اگر رطوبت دارد چگونه باید از آن پیشگیری کرد؟ پی‌های ساختمان را چگونه باید ریخت آیا زمین این منطقه زلزله خیز است؟ چگونه باید در مقابل زلزله زمین را مقاوم کرد؟ حداکثر گرما به چه درجه ای می‌رسد؟ حداقل آن به چه درجه ای می‌رسد؟ از نظر روشنایی چه نیازهایی هست؟ آن مهندس باید همه این واقعیت‌ها را صحیح دریافت کند تا بتواند همه جوانب را کاملاً پیش بینی نماید و برنامه را بر اساس همین دریافت پیاده کند. در این صورت کار او یک کار حکیمانه می‌شود. اگر توانست همه جوانب را در نظر بگیرد که هیچ چیزی از او فوت نشده باشد و هیچ چیزی از او گم نشده باشد، فعل او صد در صد حکیمانه است. فرض این است که (فعل خداوند چنین است) و هر کس که ببیند نمی‌تواند نقص و خللی در آن پیدا کند:

تبارک الذی بیده المکل و هو علی کل شیء قدیر. الذی خلق الموت و الحیوه لیبلوکم ایکم احسن عملاً و هو العزیز الغفور. الذی خلق سبع سموات طباقاً ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور(۱).

فرض این جهت است که هر کس ببیند، خللی و نقصی در او پیدا نکند، یعنی نتواند بگوید یک جور دیگر می‌شد، امکان این بود که بشود آن را جور دیگری بهه وجود آورد.

ایشان می‌گویند همه اینها درست است ولی در فعل مخلوق صادق است، چون این بر اساس سه چیز است: اول این که واقعیتی هست، بعد دریافت آن واقعیت آن چنان که هست، و بعد انجام فعل منطبق با آنچه دریافت کرده، که آن دریافت شده منطبق با واقع است. اما فعل خداوند چطور؟ آیا کار خداوند بر اساس یک دریافتی است؟ و آن دریافت بر اساس یک واقعیتی است؟ که فعلش مطابق دریافتش و دریافتش مطابق با آن واقعیت است؟

پاورقی:

۱. ملک/۱-۳.

به بیان ما، این همان مساله ای است که همیشه در قران و غیر قران تکرار می شود «بدیع السموات و الارض» و در نهج البلاغه آمده است: «خلق من غیر مثال» (۲) خلقت الهی بر مثال یک شیء دیگر نیست، منطبق بر یک امر دیگر نیست. هر چیز دیگر منطبق بر فعل اوست. حکمت کار انسان به ایناست که بر واقعیت که همان فعل خداوند است منطبق شود. ولی برای فعل خداوند یک واقعیتی ماورای آن وجود ندارد که بگوییم خداوند اول آن را دریافت کرد و دریافت خداوند مطابق با آن واقعیت مقدم بر فعل خودش باشد و فعلش مطابق با آن دریافت کامل باشد، بلکه نفس فعل او مناط همه حکمتهاست.

بعد علامه مثالی ذکر می کنند که آن مساله صدق و کذب است: سخن ما یا صدق است و یا کاذب؛ یعنی اگر مطابق با واقع عینی باشد صادق است، و اگر مخالف باشد کاذب است. ولی آیا واقعیت خارجی را می شود گفت که صادق است یا کاذب؟ واقعیت خارجی آن چیزی است که مناط صدق و کذب است. هر چیزی بخواهد صادق باشد به معیار او صادق است، و هر چیزی بخواهد کاذب باشد به معیار او کاذب است؛ اگر مطابق با او باشد صادق است و اگر مخالف با او باشد کاذب است. بنابراین چنین باید گفت که فعله نفس الحکمه، یعنی الحکمه منتزع من ذات فعله. حکمت برای فعل دیگران از

آنجا انتزاع می شود که منطبق با نظام عالم باشد. آن وقت میتوانیم یک طبیب را حاذق و حکیم بدانیم که معالجاتش منطبق بر نظام عینی و واقعی باشد، بدن را آنچنان هست بشناسد، بیماریها را آنچنانکه هست بشناسد، داروها و خصلت داروا را آنچنانکه هست بشناسد. بعد از اینکه همه این دریافتها صحیح بود و عملش منطبق بر همی دریافتها شد، فعل او حکیمانه می شود.

پس می توانیم بگوییم «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» یعنی سؤال از فعل حق معنی ندارد، چون فعل او مناط حکمت است، در حال که سؤال از حکمت در فعل دیگران این است که آیا فعل آنها منطبق بر نظام عینی و نظام خلقت هست یا نیست؟ در واقع سؤال از حکمت و سؤال از «لم» سؤال از انطباق است. ولی در جایی که

پاورقی:

۱. بقره/۱۱۷.

۲. در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه صبحی صالح آمده است: «خلق الخلائق علی غیر مثال». در دعای عرفه امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجاده نیز آمده است: «الذی انشأت الاشیاء من غیر سنخ و صورت ما صورت من غیر مثال.» [

انطباق معنی ندارد و آن عین حکمت است، سوال دیگر معنی ندارد. پس لا یسئل عن فعله، باز هم می‌گوییم که چون فعلش حکیمانه است، اما نه بدان معنا که دیگران گفته‌اند (آنها گفته‌اند که اگر فعلش دارای این صفت است حکیمانه است و اگر دارای این صفت نیست حکیمانه نیست)، بلکه به آن معنا که اساساً حکمت از فعل او انتزاع می‌شود. تعبیر ایشان (مرحوم علامه) این است که «الحکمه صفة ذاتیه لفعله تعالی» نظیر آنچه که در حرکت جوهریه گفته شده که فرق بین حرکت در جوهر و در غیر جوهر این است که در حرکت جوهریه حرکت از ذات جوهر انتزاع می‌شود، ولی در حرکت عرضیه حرکت حالت عارضی دارد. حرکت در جوهر خصلت ذاتی دارد. در اینجا هم همین جور است. ایشان می‌گویند که حکمت صفت ذاتی فعل واجب تعالی است.

این بیان ایشان است در جلد چهاردهم تفسیر المیزان ذیل سوره ی انبیاء.

بیان دیگر علامه (ره) از «حکمت خداوند» ذیل سوره اعراف

ایشان در جلد هشتم تفسیر المیزان به مناسبت دیگری همین آیه ی «لا یسئل عما یفعل...» را مطرح کرده‌اند. در اوایل سوره اعراف که داستان شیطان مطرح شده، به مناسبت بحث از شیطان و حکمت خلق او مناظره‌ای را طرح می‌کنند. این مناظره اگر چه در کتب دیگر حدیث نیامده ولی شهرستانی آن را نقل کرده است، که حالا نمی‌دانم از کجا نقل کرده است. در این مناظره، شیطان به ملائکه می‌گوید که چرا خداوند مرا خلق کرد؟ بعد که خلق کرد چرا مرا بر اغوای مردم مسلط کرد؟ چرا به من مهات داد؟ و سوءالات دیگر از این قبیل. در آنجا هست که از طرف خدا جواب آمد که «انی انا الله لا اله الا انا لا اسئل عما افعل». بعد از آن ایشان موضوع را به تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کنند و بعد می‌گویند که آنچه در این جواب آمده اجمالی است از این تفسیر.

در اینجا مثل اینکه مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کنند که با آنچه در جلد چهاردهم ذیل سوره ی انبیاء گفته‌اند تفاوت دارد و چه بسا به این مطلب توجه نداشته‌اند که این

پاورقی

۱. در تفسیر المیزان، ذیل آیات ۱۰ تا ۵۰ سوره اعراف، این گفتوگو را از تفسیر روح المعانی و آن هم از شهرستانی، و شهرستانی هم از شارح انا جیل اربعه نقل می‌کند.

میگوییم «تو» معنایش این است: ای آن چیزی که همه چیز از توست و همه چیز منتهی به توست. دیگر معنی ندارد که بپرسیم: این فعل تو از چه صادر شده و بهسوی چیست؟ یعنی تقریباً در تعریف «خداوند» - که کلمه «تعریف» هم در مورد خدا غلط است - «منک» و «بک» و «لک» و «الیک» نهفته است. همه چیز از اوست و همه چیز به سوی اوست. پس وقتی که انسان بخواهد از خدا سؤال کند و بگوید که ای خدا چرا؟ معنایش این است: ای آن که همه چیز از توست و همه چیز به سوی توست، این که از تو پیدا شده از چه پیدا شده، و این که به سوی توست به سوی چیست؟ این سؤال معنی ندارد.

بررسی بیان علامه ذیل سوره اعراف

ایشان در این بیان همان مسأله حکمت را توجیه کرده اند، به همان معنا که حکما گفته اند، ولی به سراغ غایت نهایی رفته اند. تفاوت این توجیه که در سوره اعراف کرده اند با توجیه حکیمانۀ ای که دیگران می کنند، این است که دیگران به سراغ غایت نزدیک رفته اند و ایشان سراغ غایت نهایی رفته اند. هیچ چیزی در عالم نیست که برای یک غایتی و برای رسیدن به یک کمالی خلق نشده باشد. دیگران همان کمال ابتدایی و کمال نزدیک را در نظر می گیرند؛ ولی چون هرکمالی برای کمال بالاتری است و بالاخره به ذات حق منتهی می شود، ایشان همان توجیه را کرده اند اما با توجه به آخرین کمال و غایه الغایات. این بیان ایشان در ذیل سوره اعراف بیانی درست است و به نظر ما ایرادی ندارد، و با بیان دیگران فقط این تفاوت را دارد که آیه را به غایت نهایی توجیه کرده اند نه به غایات ابتدایی.

بررسی بیان علامه (ره) ذیل سوره انبیاء

ولی به نظر ما آن بیانی که ایشان در سوره در جلد چهاردهم در ذیل آیه «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» کرده اند، شاید قابل مناقشه باشد: اولاً، به نظر می رسد که اگر ما بیان ایشان را بپذیریم باید مطلب را این جور قبول کنیم که در فعل خداوند نه حکمت معنی دارد و نه غیر حکمت، نه اینکه حکمت صفت ذاتی اوست. ما از همان مثلی که ایشان در باب صدق و کذب گفته اند استفاده

می کنیم. ایشان می گویند که ما در تعریف «صدق» می گوئیم قول مطابق با واقع، یا اعتقاد مطابق با واقع حق یعنی اعتقاد یا قول مطابق با واقع قول و اعتقاد از آن جهت که مطابق با واقع است حق است. بعد می گوئیم خود واقع چطور؟ خود واقع معیار صدق و کذب است. ولی آیا ما می توانیم بگوئیم خود واقع و نفس الامر صادق بالذات است؟ در او دیگر صدق معنی ندارد، او مناط صدق است.

مثلاً من می گوئیم این کتاب شفا است. این گفته من از آن جهت که با این مطابق است، صادق است. اگر بگویند نه، این کتاب اسفار است، این گفته من کاذب است. ولی آیا حلا من می توانم بگوئیم خود این کتاب شفا قطع نظر از گفته ام و قطع نظر از اعتقاد صاق بالذات است؟ نه، دیگر صدق و کذب معنی ندارد، چرا که در تعریف «صدق» انطباق نهفته است. در تعریف «حکمت» هم انطباق، چه انطباق علمی و چه انطباق عملی، نهفته است.

ثانیاً، ما یک مطلب دیگری به مناسبت دیگری در کتاب عدل الهی در باب شرور نوشته ایم که بعضی افراد شرور را به این شکل توجیه می کنند که می گویند در هر شری خیر هست و در هر مصیبتی یک مصلحتی هست. بنابراین آن خیر که در این شر است و آن مصلحتی که در این مصیبت است، شر و مصیبت را توجیه می کند و آن را حکیمانه می سازد.

در آنجا گفته ایم که این مطلب نیاز به یک مقدمه دیگر دارد که تا آن مقدمه را نپذیریم این حرف فی حد ذاته نمی تواند درست باشد. ولی غالباً افرادی که این را می گویند آن مقدمه را درک نکرده اند. آن مقدمه این است: رابطه هر مقدمه ای با نتیجه اش و هر سببی با مسبب آن رابطه ضروری و غیر قابل تخلف است؛ یعنی امکان ندارد که معلولی از غیر علت خودش صادر بشود و یا علتی منشأ معلول دیگر گردد. این رابطه ضروری را ما باید بپذیریم، که این برهانی هم هست؛ و الا اگر کسانی این رابطه ضروری را انکار کنند و مع ذلک بخواهند مصلحت را توجیه کنند و بپذیرند، این امر قابل توجیه نیست. مثلاً می گوئیم که خداوند این مصیبت را برای این مصلحت داد. یک کسی می گوید مگر خداوند قادر علی الاطلاق نیست؟ همان مصلحت را خداوند بدون این مصیبت بدهد. یا مثلاً می گوئیم در این شر خیری نهفته است. می گوید خداوند همان خیر نهفته اش را بدون این شر بدهد.

بعضی دیگر خواسته اند جور دیگر بگویند که این امور، اموری قراردادی و

تشریفات است. یک عده ای، چه از اشعریهای قدیم و چه این مصریهای جدید که اصلاً فکرشان در این مسائل سطحی است و چه برخی از این نویسندگان مذهب‌های جدید خودمان، میخواهند روابط اشیاء در عالم را روابط تشریفات و قراردادی تلقی کنند. اشعریها می گفتند عاده الله است، خدا فعلاً خواسته که آتش علت گرما باشد نه یخ، یک وقت هم عوض می شود و یخ را علت گرما قرار میدهد؛ یعنی در اینجا رابطه ضروری نیست، یک رابطه قراردادی است. وقتی به این اشکال میرسند که چرا حالا چنین شد، می گویند خداوند این کار را کرده است برای اینکه حکمت خودش را ظاهر گرداند و حکیم بودن خودش را نشان دهد و مردم بدانند خداوند می توانست هر چیزی را سبب هر چیزی قرار دهد ولی اگر چنین می کرد حکمت خداوند ظاهر و معلوم نمیشد؛ این کار را کرد تا حکمت او برندگانش ظاهر بشود. جواب این بیان خیلی واضح است: خداوند حکمت خودش را بدون این اسباب و بدون این مقدمات بر بندگانش ظاهر کند.

ما در آنجا این مطلب را گفته ایم که حکمت معنی ندارد الا اینکه یک رابطه ضروری میان مقدمات و نتایج و میان اسباب و مسببات قائل شویم. الان هم به نظرم می آید که آن مطلب درست است.

پس اگر ما مطلب را همان شکلی که حکما توجیه کرده اند و به همان معنایی که آنها حکمت را معنا کرده اند بیان کنیم، اشکالی نیست. ولی بیان ایشان مسلماً اشکال دارد. [علاوه بر مطالب قبل:]

اولاً، بنا بر بیان ایشان، در فعل خداوند عبث معنی ندارد، زیرا ایشان می گویند که حکمت از ذات فعل خداوند منتزع است، یعنی فعل چون فعل خداست حکمت است و همه چیز باید بر آن منطبق شود. پس این معنی ندارد که فعل خداوند دو وجه داشته باشد: یکی اینکه عبث باشد، و دیگر اینکه عبث نباشد. هر چه فعل خداست همان حکمت است، دیگر عبث معنی و فرض ندارد.

اگر ایشان بگویند: بسیار خوب، فرض نداشته باشد، می گوییم: پس استدلالهای قرآن که به مسأله حکمت استدلال می کند، دیگر معنی نخواهد داشت. قرآن می فرماید: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون» (۱) و در آیاتی که راجع به

پاورقی:

۱. مؤمنون / ۱۱۵.

قیامت است می گوید چون خلقت آسمان و زمین به حق است، حتماً دار آخرتی و بازگشت به خداوند هست. اگر عبث فرض نداشته باشد این دیگر معنی ندارد. معنای این آیات این است که قرآن می فرماید از باب اینکه عبث در فعل خدا نیست شما استدلال کنید به این امر که پس غایتی هست، نه اینکه چون فعل خداست. اگر چنین باشد، آیا وقتی که کسی بگوید قیامتی نیست، معنایش این می شود که این عالم فعل خدا نیست؟ نه، باز هم این عالم فعل خداست. س [بنا بر بیان ایشان] اگر کسی گفت قیامتی و حشری نیست، باز هم منکر حکمت نشده، چون منکر فعل خدا نشده، فقط می گوید قیامت و جود ندارد؛ این موجودات هم که خدا خلق کرده فعل خداست؛ و حال آنکه خداوند از فعل حاضری بر فعل غایبی استدلال میکند، از شهادت بر غیبت استدلال می کند، از مقدمه به نتیجه استدلال می کند.

از ایشان ممکن است سؤال دیگری را بپرسیم، بگوییم که حکما سخنی دارند که می گویند «لیس فی الامکان ابداع مما کان» (۱) فاضلتر از آنچه وجود دارد محال است، فقط خیالی است که انسان می کند. کاملتر از آنچه وجود دارد و وجود خواهد داشت، با جمیع نظامات آن، محال است، فقط توهمی است که ذهن بشر می کند.

یک سؤال دیگر از ایشان می کنیم می پرسیم: همان طور که لیس فی الامکان افضل مما کان، آیا لیس فی الامکان ادنی مما کان؟ آیا محال است که از آنچه وجود دارد دانی تر وجود داشته باشد؟ امر ممتنعی که نیست؟ مثلاً اشیاء خلق بشوند درحالی که مستعد رسیدن به یک کمالاتی هستند. برای آنها رسیدن به این کمالات ممکن است، ولی فی حد ذاته رسیدن به این کمالات واجب نیست. به افاضه حق وجوب پیدا می شود، والا فی حد ذاته به کمال نمی رسند. آیا مثلاً خلق نشدن من فی حد ذاته محال بود؟ یا اینکه فی حد ذاته محال نبود؟ بنابراین مسأله «ایصال الاشیاء الی غایاتها حکمه» به این معناست که عالم نظامی دارد و این نظام، نظام غائی است. هر ذره ای از ذرات عالم متوجه به سوی کمال خودش است. از ناحیه اشیاء نسبتشان به کمالاتشان امکان است، و از ناحیه ذات حق وجوب است؛ یعنی ذات حق کمالات ممکن آنها را به آنها افاضه می کند. پاورقی:

۱. سؤال: این کلام از غزالی نیست؟

استاد: تعبیر شاید از غزالی باشد، ولی اصل مطلب از فلاسفه است.

اینجا مسأله انطباق نیست. مسأله انطباق که ایشان می گفتند، درست است، ولی این جور می‌خواهم بگویم که گویی ایشان از حکمت به اصطلاح حکیمانه منتقل شده اند به حکمت به اصطلاح متکلمان و فرنگیها و همین حرفهایی که عوام می‌گویند، وبعد دیده اند که این حکمت را نمی‌شود برای خداوند اثبات کرد، به همین جهت آن رانفی کرده اند. خوب، حکمت به این معنا را ما هم نفی می‌کنیم، به این معنا که فعل من بر اندیشه من منطبق باشد و اندیشه من بر عالم عینی. این معنایش این است که من به نحوه صنعت می‌خواهم طبیعت را استخدام کنم. این حکمتی است که شأن بشر است. این مطلبی است که ایشان می‌گویند محال است و به بیان که در جلسه پیش گفتیم محال هم هست. حکمت به معنای اینکه دریافت من کمال مطابقت را با نظام عینی داشته باشد و فعل من کمال مطابقت را با نظام علمی داشته باشد، این امر قطعی نظر از این جهت که در فعل خداوند چیزی نیست که بخواهد فعل خدا بر آن منطبق شود، از جنبه دیگر هم محال بود، چون این ملازم با غایت داشتن خود خداست.

پس این حکمتی که ایشان در اینجا نفی کرده اند، و به حق هم نفی کرده اند، همان حکمت به مفهوم معتزلی و عامیانه و متکلمانه است. مردم عامی که همیشه خدا را حکیم می‌دانند [او را] مانند یک صنعتگر حساب می‌کنند که همان طور که صنعتگر به اشیاء نظم غیرعادی و [غیر] طبیعی داده و غرض خودش را حاصل میکند، خداوند هم همین جور است؛ درحالی که خداوند غرض اشیاء را به اشیاء افزه میکند: «ایصال کل ممکن لغایه». در ایصال هر ممکنی به غایت، این امر که حکمت منطبق بر چیز دیگر بشود وجود ندارد، بلکه علم به نظام احسن است، خداوند علم دارد که نظام باید چگونه وجود پیدا کند، نه چگونه هست؛ حالا این علم چه به نحو علم حصولی باشد، که شیخ و اینها می‌گویند، و چه علم حضوری باشد که خود ملاصدرا و پروانش می‌گویند. از علم به نظام وجود، عل افضل ما یمکن، ایجاد نظام وجودی افضل مایمکن، منشعب می‌شود؛ یعنی موجودات ایجاد می‌شوند و عالی ترین کمال ممکن آنها به آنها داده می‌شود و آنچه کمالش بالقوه است از قوه به فعلیت رسانده می‌شود. در این صورت هیچ لزومی ندارد که بیاییم حکمت را به این معنا که ایشان بیان کردند وبعد به آن ضربه زدند معنی کنیم. حکمت به آن معنا در خداوند محال است و ایشان درست می‌گویند، اما این حکمت به معنای

حکیمانه اش نیست که خود ایشان در موارد متعددی در همین تفسیر گفته اند. بنابراین نتیجه ای که ایشان در اینجا گرفته و گفته اند: «الحکمه صفة ذاتیه لفعله» به این معنا که چون فعل خداوند است حکمت است، نه چون فعل خداوند عل افضل ما ممکن است، صحیح نمی باشد؛ بلکه فعل خداوند چون علی افضل ما ممکن است، حکمت است، نه چون فعل خداوند است.

بنابراین بیان ایشان درسوره اعراف درست است و منطبق با بیان حکماست، البته یک درجه دیگر از همان سخن حکماست. ولی بیان ایشان درذیل سوره انبیاء در جلد چهاردهم درست نیست و چنین خیال می کنیم که منشأ این اشتباه این است که ایشان در اینجا که حکمت را معنی می کرده اند، یکمرتبه ذهنشان دنبال حکمت به آن معنا که متکلمین می گویند رفته و بعد هم به حق آن را مورد انتقاد قرار داده اند، و بعد از انتقاد، آن نتیجه گیری را کرده اند، در صورتی که اصلاً ایشان نمی بایست حکمت را آن طور معنی کنند، به شکل متکلمانۀ آن، تا بعد آن ایراد وارد بیاید و بعد آن نتیجه گیری که حالا به نظر ما نادرست است.

در اینجا بحث حکمت و عنایت را که می خواستیم بحث نسبتاً خوبی کرده باشیم، پایان می دهیم. در جلسه بعد اگر فرصتی بکنیم ایراد هیوم بر برهان نظم را بحث کنیم که شاید فرصت دیگری به دست نیاوریم؛ ببینیم که اینها در اینجا چه گفته اند و حرفش چیست. بعد از آن بحث حکمت را پایان می دهیم و وارد مسأله خیر و شر می شویم.

سؤال: شما در جلسه پیش یک مثالی فرمودید که مثلاً یک دانه گندم وقتی به یک گیاه تبدیل می شود، این به کمال خودش می رسد. این را در تفسیر «ایصال کل ممکن لغایه» فرمودید. ما می گوییم که این کمال، مفهوم نسبی است و اگر قطع نظر از خدا در نظر بگیریم نمی توانیم بگوییم به کمال خودش می رسد.

استاد: چرا کمال یک امر نسبی است؟

-اگر ما ثابت کنیم که خدایی هست و موجودات باید به طرف او بروند، در

آن صورت است که می‌گوییم هر تغییری که رخ دهد کمال است؛ در حالی که ما می‌خواهیم ببینیم اصلاً فعل خدا حکیمانه است یا نه، بعد از این میتوانیم استدلال کنیم که این گندم که رشد میکند در حال رفتن به سوی کمالش می‌باشد.

استاد: نهف اجازه بدهدی توضیح دهم که این نسبی و غیر نسبی با یکدیگر اشتباه نشود. در حرکت‌های مکانی که یک شیء از اینجا حرکت میکند و به آنجا می‌رود، این نزدیک شدن و قرب، نسبی است، زیرا مثلاً فرض کنید که من اینجا نشسته‌ام و آقای امامی آنجا نشسته است. یک وقت شما آقای امامی را معیار قرار می‌دهید. اگر یک شیء از اینجا حرکت کند و به سوی ایشان برود، لحظه به لحظه به ایشان نزدیک می‌شود. اگر در همان زمان مرا معیار قرار دهید آن شیء لحظه به لحظه از من دور می‌شود. در اینجا ملاک این است که ما چه چیزی را مبدأ و معیار قرار بدهیم؛ یعنی این مبدأ و معیار، نسبی و قراردادی است.

ولی یک چیزها هست که اینها امور نسبی نیستند، که این امر برمیگردد به خود وجود؛ یعنی یک شیء یک حد از وجود را دارد، بعد بدون آنکه آن حد از وجود را از دست بدهد، یک افزایشی، یک امر دیگری را به دست می‌آورد، اضافی بر آنچه که قبلاً داشته است.

اول به عنوان مثال این را ذکر می‌کنیم: فرض کنید کسی هزار تومان سرمایه دارد. بعد کار می‌کند، فعالیت می‌کند و سرمایه خود را به دوهزار تومان، سپس به پنج هزار تومان و بعد به ده هزار تومان می‌رساند. اینجا آیا سرمایه اش افزایش پیدا کرده یا نه؟ و به یک معنا کمال پیدا کرده یا نه؟ خوب، بله، اینجا نمی‌گوییم یک امر نسبی است. اگر سرمایه اش از ده هزار تومان به پانصد تومان و یا صد تومان برسد نقص پیدا کرده است.

-در اینجا چون ما معیار قرار داده ایم که «کمی» خوب نیست و «زیادی» خوب است. استاد: نه، صحبت از خوبی و بدی نیست؛ کمال هست. کم و زیادی هست یا نه؟

نقص و کمال هست. حالا کار ندارم که نقص خوب است و یا کمال. نقص و کمالش در اینجا قرار دادی نیست؛ یعنی این جور نیست که ما به صورت قراردادی هزار تومان را ناقص و صد هزار تومان را کامل بنامیم، که بعد آن را عکس کنیم و صد هزار تومان را ناقص و هزار تومان را کامل نامگذاری کنیم.

یا مثلاً شما در بحث تکامل انواع، که مطرح کرده اند، چه می گویند؟ تکامل یک امر نسبی است؟ اگر کسی بگوید که از میان موجودات زنده یک تک سلولی است و دیگری مثل انسان پر سلولی است، کمال انسان نسبت به آن تک سلولی یک امر نسبی است؟ در ایرادی هم که ما به این نظریه می گیریم اتفاقاً همین را می گوئیم، می گوئیم، میگوئیم که چون در این نظریه مسأله ارزشها مطرح نیست، این تکامل فقط ترکیب اجزاء است. چه فرقی میان یک توده سلول و یک سلول تنهاست؟

استاد: نه، حالا فهمیدم شما چه می گویند. این که می گویند، یک مسأله دیگری است. ما این تکامل را در این سطح حیوانی الآن داریم مطرح می کنیم. شما می خواهید کمال انسانی را طرح کنید و آن بیان شما راست است ولی مسأله دیگری است.

سؤال: می گویند چرا خداوند موجودات را از اول در همان حد کمال نهایی قرار نداد؟ استاد: چون غیر ممکن است. چون حرکت وجود دارد و این حرکت هم ذاتی است نه یک امر عارضی. مثل رفتن یک بچه از جایی به جایی نیست که اول او را سرپا میگذاریم و بعد می گوئیم بیا، که بتوانیم از اول او را بیاوریم به اینجا. سؤال: مگر موجودات ثابت وجود ندارند؟

استاد: بله، موجودات ثابت مساوی است با ماورالطبیعه. در آنجا دیگر تغییری نیست.

- همه همان جور هستند که بوده اند؟

استاد: آنها همه آن جور که ممکن است باشند، هستند. اینها دیگر چنین نیستند که بتوانند جور دیگری باشند. در مقابل آنها فقط نیست مطلق است. یک جور دیگر باشند، ندارند. در مقابل این نیست مطلق، آن افضل مایمکن آنها و افضل ظرفیت آنها قهراً هستی است، نه اینکه دو جور هستی داشته باشند.

بررسی اشکالات هیوم بر برهان نظم

بنا شد که در پایان بحث مربوط به حکمت، بحث خاص مربوط به برهان نظم را، که از این جهت در فلسفه جدید مورد بحث قرار گرفته است، مطرح کنیم.

دیدیم که در میان علمای اسلامی بحث حکمت از اینجهت مطرح بوده است که: آیا فعل الله م تواند معلل به اغراض باشد یا نه؟ زیرا میان حکمت و غرض و هدف داشتن بالاخره نوعی رابطه قطعی هست. گفتمی که در اینجا سه نظریه مطرح شده است، و گفتیم که قطع نظر از مسأله معلل بودن فعل خداوند به غرض، از جنبه های دیگر هم در باره حکمت بحث شده است. اشاعره طوری نظر داشتند و معتزله طوری و حکما طوردیگر قطع نظر از آن، از یک جنبه دیگر هم که در کلمات آقای طباطبائی آمده است، مسأله مورد بحث قرار گرفته است و آن جنبه انطباق است، که اساساً حکمت دائر مدار نوعی انطباق است، به معنای دریافت مطابق با واقع مدرک. پس نوعی مطابقت میان ادراک و مدرک و واقع و نفس الامر هست، و بعد هم انطباق عمل با آن دریافت. این معنایی است که در غیر ذات واجب تعالی معنی دارد، در فعل کسی معنی دارد که در داخل این نظام عمل می کند، در مورد کسی معنی دارد که در عمل تابع این نظام است؛ نظامی است موجود، و خود را با نظام موجود

تطبیق می دهد. اما در فعل خداوند که نظام از او بر میخیزد، انطباق اساساً معنی ندارد. در علم او هم انطباق معنی ندارد، چون علم او علم فعلی است نه انفعالی؛ یعنی علم او منشأ نظام است، نه نظام منشأ علم او. علمهای بشر انفعالی است و از عالم واقع سرچشمه می گیرد. علم او منشأ وقوع واقع است و منشأ وجود عین واقع است. فعل خداوند، از این جهت، مثل هر عمل خلاق انسانی است، مثل کار یک مهندس است که ادراک او منشأ ابتکار و ابداعی در خارج می شود، و قهراً از نظر انطباق هم دیگر معنی ندارد که باچیزی منطبق شود، زیرا واقعیتی قبل از آن نیست. این مطالب مربوط به بحثهای گذشته در باب حکمت الهی بود.

رابطه بحث حکمت الهی و برهان نظم

مسأله حکمت لالغه الهی با دلیل نظم قهراً رابطه ای دارد. این بحث از یک طرف رابطه ای دارد با آن مسأله ای که حکمای ما آن را تحت عنوان «العالی لایلتفت الی السافل» میآورند، چون گفتیم که حکمت مساوی با عنایت است، و عنایت یعنی اهتمام. عنایت درباره مخلوقات یعنی نوعی توجه و اهتمام بهمخلوقات، که این اهتمام با اصل «العالی لا یلتفت الی السافل» جور در نمی آید. البته گفتیم که به یک معنا جمع آن جور می شود و آن وقتی است که حکمت را به همان شکلی که گفتیم معنی کنیم. در آن صورت آن مشکل هم حل می شود.

از طرف دیگر رابطه ای هم با برهان نظم دارد. مشهورترین و معروف ترین و عمومی ترین دلیلی که الهیون ب وجود خداوند اقامه می کنند مسأله نظام موجودات است، نظام متقن موجودات، یا به تعبیر قرآن «اتقان صنع» (صنع الله الذی اتقن کل شیء) (۱)، به تعبیر دیگر حکیمانه بودن نظام. در حکیمانه بودن نظام، گذشته از آن حرف اشاعره، به هر حال نوعی رابطه میان مقدمات و نتایج و میان اشیاء و غایاتشان هست، خواه حکمت را به شکل بشری تفسیر کنیم، یعنی کاری که انسان از آن کار خودش به هدف می رسد، و خواه حکمت را به آن شکلی که لایق ذات ربوبی است معنی کنیم، یعنی رساندن اشیاء به غایات و اهدافشان. پس به هر حال در مفهوم «حکمت» غایت داشتن و هدف داشتن و رابطه میان اشیاء و غایاتشان

پاورقی:

۱. نمل/۸۸.

هست. خواه رابطه مصنوعی از قبیل روابط بشری باشد و خواه رابطه ذاتی و طبیعی آنچنانکه حکما می گویند؛ به هر حال چیزی هست. از این راه که نظام جهان نظام حکیمانه است و میان اشیاء و غایاتشان رابطه برقرار است. استدلال می کنند بر وجود خالق و بر این امر که عالم طبیعت به خود واگذشته نیست. اگر عالم طبیعت ماورائی نمی داشت این نظام را به خود نگرفته بود.

هیوم، فیلسوف حسی دوران اخیر

در دو قرن پیش، یعنی حدود دویست سال پیش، کتابی از طرف هیوم، فیلسوف حسی معروف انگلیسی که ضمناً شکاک هم هست، منتشر شد (۱). او اصولی را پیشنهاد و طرح کرد که این اصول، هم در فلسفه و هم در مسائل دینی منتهی به شک می شد. خودش هم در نهایت امر جز شک چیز دیگری را اختیار نکرد، یعنی شک را منکر نبود. هیوم اصرار داشت به این که هم حرفهای فلاسفه و هم بالاخص حرفهای کلیسائیون را نقد کند. در مسائل فلسفی اساساً به این نکته تکیه کرد که انسان جز از طرق کانال حواس راهی برای دریافت عالم خارج ندارد. قبل از او هم این حرف را گفته بودند ولی نه به این شدت؛ و گفت ایی که بعضی فیلسوفان خیال کرده اند که انسان از غیر طریق حواس هم چیزهایی را درک می کند، اساساً بی معنی است؛ و حتی سخن آنها را هم که فقط حواس را مبدأ شناخته اند ولی برای عقل یک قدرت دیگری قائل شده اند که عقل می تواند از همین صور محسوسه و جزئیة صور کلیه ای در دورن خود بسازد، انکار کرد؛ گفت عقل هیچ کاری نمی کند، عقل فقط روی همان تصورات حسی کم و بیش عمل می کند، تجزیه می کند، ترکیب می کند؛ یعنی او حتی بهاصل تعمیم هم قائل نشد. قدما میان محسوس و متخیل و معقول فرق گذاشته بودند. او فقط گفت آنچه که انسان ادراک می کند که بعضی را «محسوس» می گوئیم و بعضی را «معقول»، معقول چیزی جز همان محسوسی که انسان کمی با آن فاصله گرفته و کم رنگ تر شده است نیست. می گویند او این مثال را ذکر می کرده است که انسان وقتی روی یک خاک نرمی قدم بر می دارد اثری از

پاورقی:

۱. می گویند هیوم در سال ۱۷۷۶ فوت کرده است. الآن سال ۱۹۷۷ است؛ یعنی تقریباً دویست سال پیش.

پایش روی خاک پیدا می شود و باقی می ماند. قدمی که الآن گذاشته و برنداشته است یک حالت است، و آن قدمهایی که قبلاً گذاشته و برداشته و اثر پایش پشت سرش است حالت دیگری است. می گوید محسوس مثل آن اثر پایی است که همین الآن روی خاک گذاشته شده؛ آنچه انسان در ذهن دارد و در مورد آن تعقل می کند مثل همان اثر پاهای قبلی است که از آنها گذشته، و ارزش بیشتری ندارد. اینها یک سلسله بحثهایی است که به این بحث ما خیلی مربوط نیست.

او راجع به ادله خدانشناسی و بالخصوص دلیل نظم، کار زیادی کرده و تشکیکات زیادی نموده است که بعد از او، تقریباً تا زمان ما، در دنیا اروپا از آن پیروی کرده اند. گفته است که دیگر دلیل نظم دلیلیت ندارد و مخدوش است. در ایران هم خیلی وقتها شنیده شده که افرادی همین حرفها را تکرار کرده اند. از آنجا که مخدوش بودن دلیل نظم مساوی با این مسأله است که حکمت بالغه مخدوش شود، حالا خواستیم که از این نظر هم، یعنی از نظر ارتباط بحث حکمت با مسأله نظم، بحث کنیم.

تقریر نظر هیوم در مخدوش بودن دلیل نظم

او چه گفته است؟ اصول حرف او این است که این دلیل نظم از یک تشبیه میان فعل انسان، یعنی کارهای صنعتی انسان، و آثاری که در طبیعت هست گرفته شده است. به عبارت دیگر، گفته است که این دلیل نظم برخلاف سایر ادله یک دلیل تجربی است. اینها خواسته اند از طریق تجربه استدلال کنند، زیرا از طریق محسوسات وارد شده اند. حالا ما می خواهیم ببینیم آیا این مطلب از طریق تجربه درست است یا درست نیست. بعد می گوید که از طریق تجربه درست نیست، زیرا این دلیل بر اساس یک تشبیه و تمثیل است، بر اساس شباهت انگاری میان مصنوعات انسان و افعال و معلولات طبیعی است. شکی نیست که انسان در مصنوعات خود از تجربه استفاده می کند. مثلاً همان مثلی را که الهیون می آورند توضیح می دهیم: در بیابانی ساختمانی را ببینیم که درست روی اصول مهندسی مثل همین ساختمانهای داخل شهر ساخته شده است؛ در دارد، پیکر دارد، از آهن پوشیده شده است، نمای بیرونی دیوارهایش از سنگ است و امثال اینها. همین حالا انسان وقتی به شهرستانها می رود در بین راه گاهی ساختمانهایی را می بیند؛ وقتی

انسان برود و آنجا را ببیند شک نمی کند که این ساختمان یک معماری داشته است، معماری که آگاهی داشته و در این کار خودش وارد بوده است، و شک هم نمی کند که سازنده آن انسان است.

چرا؟ چون این بر اساس یک تجربه است. ما قبلاً انسانها را با کارهای آنها تجربه کرده ایم، یعنی این جور کار را از این موجود مکرر به تجربه دیده ایم. حالا دیگر هر وقت ما این کار را ببینیم، بدون آنکه کننده آن کار را دیده باشیم، فوراً به حکم تجربه خود حکم می کنیم که این کار هم کننده ای شبیه به کننده آن کارها دارد. به عبارت دیگر، ما قبلاً علل را با معلومات آنها توأمأ تجربه کرده ایم، یعنی دیده ایم که این گونه معلومات از این گونه علل پیدا شده است، پس این علل و این معلومات را چندین بار تجربه کرده ایم؛ یک بار هم که معلولی مشابه آن معلومات ببینیم، از شباهت معلومات شباهت علل را کشف می کنیم، می گوئیم پس این، علتی شبیه به علت آنها دارد. در این جهت که ما از معلومات مشابه علل مشابه را کشف می کنیم، نظیر علم پزشکی است. پزشک یا پزشکانی در یک جایی، در یک شهرستانی، یک نوع بیماری را تجربه کرده اند و دیده اند که در اثر پیدایش فلان میکروب فلان عارضه در بدن پیدا می شود. این را مکرر تجربه کرده اند و عارضه ها را که مشاهده کرده اند، تحقیق کرده و میکروبی را که منشأ این عارضه می شود کشف کرده اند. این را در چندین بار تجربه، نه یک بار، نه دوبار، نه سه بار، کشف کرده اند. حالا اگر در جای دیگری رفتند و همان اثر را که قبلاً دیده بودند ببینند، فوراً حکم می کنند که این نتیجه فلان بیماری است که مکرر تجربه شده است. پس، از معلومات مشابه حکم به علت مشابه می کنیم.

آقای هیوم به جند شکل و در واقع باید بگوئیم از چند جهت دلیل نظم را مورد خدشه و مناقشه قرار داده است:

اشکال اول هیوم بر برهان نظم

اولاً، آن شباهت تامی که میان افعال و مصنوعات انسانها هست، آنچنان شباهتی میان معلومات طبیعت نیست؛ یعنی آن کمال مشابهتی که میان مصنوعات انسان، مثلاً میان این ساختمان و یک ساختمان دیگری که درجاده قم-تهران می بینیم، آن کمال مشابهت را میان معلومات این جهان نمی بینیم. میان معلومات باید چنان کمال

مشابهتی وجود داشته باشد که وقتی این معلول را می بینیم بتوانیم بگوییم عیناً شبیه آن معلول است، تا از آن، کشف علتی شبیه علت آنها نکنیم. این کمال شباهت وجود ندارد. خود هیوم این مطلب را شاید به این واضحی هم بیان نکرده است. یادم هست در آن دوره ای که در مدرسه مروی منظومه می گفتم، اوایلی که آمده بودیم که قریب بیست سال پیش می شود، وقتی رسیدیم به همی بحث که مرحوم شاهچراغی و آقای شریعتمداری و اینها بودند، در همان جا من خودم دلیل نظم را از این جهت مورد خدشه قرار دادم، یعنی این جهتش را. گفتم همان مثالی که خودشان می زنند دلیل بر ضعف این برهان ممکن است باشد. چون مثالی که اغلب متکلمین می گویند این است که اگر ما در بیابانی حرکت کنیم و به قصری برخورد کنیم، به یک ساختمانی، به یک باغی با درختکاری و گلکاری، با ساختمانهایی خیلی مجهز و آماده که همه لوازم و تجهیزات در آن باشد، با اینکه هیچ اطلاعی نداریم، شک نمی کنیم که سازنده آن صنعتگری عالم و مدرک و شاعر یعنی یک انسان بوده است. در آنجا ما خدشه می کردیم که ممکن است یک نفر ملحد همین را دلیلی علیه شما بگیرد و بگوید چطور شما میان آن بیابان و ساختمان فرق می گذارید؟ بیابان هم که به قول شما صنع خدای علیم و حکیم است. مگر کوهها، دریاها و خد آن بیابان صنع خدای علیم و حکیم نیست؟ پس چطور به اینجا که می رسید فرق می گذارید و می گوید این ساختمان خود به خود به وجود نیامده؟ معنای این فرق گذاشتن این است که غیر از این، خود به وجود آمده و این ساختمان است که صنع یک انسان است. پس اولاً ممکن است کسی از این راه خدشه کند که این دلیل مبنی بر تشبیه میان صنع خدا و صنع انسان است، تشبیه میان طبیعت و صنع انسان و می خواهید از معلولات مشابه علت مشابه کشف کنید. یک خدشه اش این است که آن کمال مشابهت میان طبیعت و فعل انسان نیست، زیرا وقتی که انسان فعل انسان را در جایی می بیند با طبیعت فرق می گذارد و فوراً میگوید که این کار انسان است. از چه جهت می گوید کار انسان است؟ برای اینکه یک سلسله نظمهای خاص می بیند که می گوید جز از انسان ساخته نیست. اگر کمال شباهت بود، باید هیچ جا میان فعل انسان و فعل طبیعی فرق نگذارد و حال آنکه این جور نیست.

اشکال دوم

ثانیاً، گفتیم که این بیان مبتنی بر اصل تجربه است. البته بیان او یک مقدار هم منظم نیست، حالا یک مقدار ما داریم منظمش می کنیم. گفتیم که تجربه احتیاج به تکرار دارد، همچنانکه در مورد انسانها به علت تکرار این علم و تجربه را به دست می آوریم. اگر ما انسانها را و صنع انسانها را ندیده بودیم و یکبار می دیدم، آیا می توانستیم حکم کنیم که صانع آن یک انسان شاعر است؟ نه، یک بار کافی نیست. اگر قبلاً این فاعلها را با این گونه فعلها می دیدیم. بعد از صدبار مکرر دیدن، وقتی که یک بار شبیه این آثار را ببینیم فوراً حکم می کنیم که مؤثری شبیه آن داشته است. پزشک بعد از اینکه صدبار یک نوع بیماری را دید و منشأش را هم دید، در مرتبه صدویکم اگر بیماری را ببیند ولی ولی منشأ آن را نبیند، حکم می کند به اینکه منشأ این هم شبیه منشأ آنهاست. هیوم میگوید ما درباره عالم نمی توانیم تجربه داشته باشیم. اگر ما به این شکل تجربه می داشتیم که در حضور ما صد بار خالق یا خالقها عالم را می ساختند و ما آنها را می دیدم، بعد در مرتبه صد و یکم عالمی را می دیدیم بدون آن که آن صانعهای حکیم را ببینیم، می گفتیم این عالم هم از یک صانع حکیم است. ما که چنین تجربه ای درباره عالم نداریم، بنابراین تجربه ما تجربه ناقصی است.

این مطلب در بیانات هیوم آمده و غیر از آن مطلبی است که قبلاً گفتیم. ولی ایندو به یک مطلب بر می گردد، یعنی دو شق از یک بیان است. در واقع این جور باید بگوییم: آیا می خواهید بگویید تجربه هایی که در مورد انسان و کارش داریم کافی است برای اینکه عالم را با آن مقایسه کنیم؟ جواب داده می شود که نه، آن تجربه کافی نیست، چون شباهت عالم با صنع انسان آنقدر تمام نیست. و اما اگر نه، تشبیه شما از این جهت باشد که همین طوری که در مورد انسان حکم می کنیم که تجربه دلالت کرده است در اینجا هم دلالت می کند و شباهت کامل لازم نیست، در این صورت تمثیل و تشبیه است نه مثال، یعنی نمی خواهیم بگوییم این یکی از مصداقهای اوست، می خواهیم بگوییم نظیر اوست، یک تنظیر است. هیوم می گوید اگر بخواهید چیزی نظیر او و مثل او بشود باید رویش تجربه شده باشد، در حالی که ما چنین تجربه ای در مورد عالم سازی نداریم؛ در مورد ماشین سازی داریم، ولی در مورد

عالم سازی نداریم. پس اصلاً از اول تجربه نداریم. این هم یک ایراد دیگر.

اشکال سوم

ثالثاً، می گوید: ما از اینها صرف نظر کردیم. فرض کنیم تجربه ای که در مورد انسانها داریم کافی است، و فرض کنیم که شابهت عالم هم به صنع انسان یک شاهت صدر صد کامل است، چه نتیجه ای می گیریم؟ نتیجه میگیریم که صانع عالم چیزی است مانند انسان. این که کافی نیست. درست است، خلاف حرف مادیون است، مادیون به چنین حرفی هم اعتقد ندارند، به مبدئی مثل انسان هم برای عالم اعتقاد ندارند؛ ولی الهیون میخواهند از این راه مدئی الهی اثبات کنند، مدئی که دارای صفات الوهیت است، دارای کمال لاینتاهی است. آنها می خواهند از اینجا به علم لاینتاهی برسند، به قدرت لاینتاهی برسند، به کمال لاینتاهی برسند، به رحمت لاینتاهی برسند. پس به فرض که شابهت کامل بشد و به فرض که تجربه ها در مورد صنع انسان برای عالم هم کافی باشد، تازه مدئی نظیر انسان ثابت می شود و نه بیشتر.

اشکال چهارم

رابعاً، فرض کنید از این اشکال هم صرف نظر کنیم، باز هم نمی توانید با این دلیل نظم، مبدئی برای جهان اثبات کنیم که از هر جهت مانند انسان باشد. می توانیم مبدئی اثبات کنیم که از نظراً دانایی و فنی و صنعتی مثل انسان باشد، ولی نمی توانیم مبدئی اثبات کنیم که حداقل در حد انسان دارای عدالت انسانی و رحمت انسانی و مهربانی انسانی باشد، چرا؟ برای اینکه ما درنظام موجود تلخیها می بینیم، حوادث ناگوار می بینیم، وقایعی می بینیم که به هیچ وجه خوشایند نیست و مورد انتظار انسان نمی باشد؛ و اگر مبدأ عالم لااقل یک انسان می بود، حتماً عالم را به گونه ای دیگر می ساخت که این حوادث و وقایع و زلزله ها و طوفانها و مرگ و میرها و قساوتها و خشونتها و نظایر آن وجود نداشته باشد. به قول خیام:

گر بر فلک دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را زمیان
از نو فلکی چنان همی ساختمی کاز داده به کام دل رسید آسان

اگر جهان را به انسانی مثل خیام میدادند و می گفتند بیا وجهان را بساز، این عالم را

به شکل دیگری می ساختند نه به این شکل.

اشکال پنجم

خامساً، شما الهیون میگویید که این عالم کاملترین عالم ممکن است. (البته این جزء دلیل نظم نیست ولی الهیون آن را می گویند.) شما تقریباً نظیر این تعبیر را میگویید که «لیس فی الامکان ابداع ممّا کان». شما چه تجربه ای روی این قضیه دارید؟ مثلاً آیا شکلهای دیگر عالم را قبلاً تجربه کرده اید و دیده اید که نمی شود و تنها این شکلش امکان پذیر است که می گوید این تنها شکل ممکن عالم است؟

اشکال ششم

سادساً (این مورد را باید از نظر ترتیب قبلاً می گفتیم، ولی یادم رفت و حالا می گویم. این حرف عجیب و خاصی است که مطرح کرده است.) میگوید: شما می خواهید بگویید که نوعی شباهت میان معلولات طبیعی و صنع انسان مثل این ساختمانها و ماشینها هست. من می گویم اتفاقاً شباهت بیشتری میان معلولات طبیعی و فعالیتهای زیستی است. زاد و ولدها و نموهایی که در گیاهان است، که یک عمل زیستی و درونی است. زاد و ولدها و نموهایی که در گیاهان است، که یک عمل زیستی و درونی است، شاهد بیشتری با کارهای عالم دارد. اگر بنا باشد که کار عالم را تشبیه کنیم و شباهت قائل شویم، باید به فعالیت های زیستی طبیعت تشبیه کنیم. تشبیه به فعالیتهای زیستی، اقرب است تا به کارهای عقلانی انسان؛ یعنی آنجا زایش و رویش است و اینجا ابداع و اختراع. شاید فعالیتهای طبیع از نوع زایش و رویش باشد نه از نوع اختراع.

اشکال هفتم

سابعاً، ما چه می دانیم، شاید در خود ماده، یک عنصری، یک نیروی ناشناخته ای باشد که لازمه آن نیروی ناشناخته نظم دادن است، نه اینکه در ماورای ماده یک نیروی است که آن نیرو به ماده نظم میدهد. شاید آن نیروی نظم دهنده در خود ماده باشد نه بیرون از آن. همان طور که اگر به یک نیروی بیرون از ماده قائل باشیم برایمان قابل توجیه نیست که چگونه آن نیروی که بیرونی قدرت نظم دهنده دارد و برای ما مجهول است، این نیروی داخلی هم برای ما مجهول

است. ولی شاید چنین چیزی باشد؛ از کجا که نباشد؟
به این ترتیبی که من اشکالات هیوم را مطرح کردم خودش نگفته است، ولی این ترتیب از
ترتیب خود او بهتر است.

بعد از همه این حرفها می گوید در عین حال نمی شود انکار کرد که شواهد و قرائنی از
نظم در طبیعت هست، ولی اینها به شکلی نیست که احتمالات دیگر را نفی کند؛ از جمله
همین احتمال که نظم دهنده ای در درون خود ماده باشد و مادی باشد، نه در بیرون از
ماد.

آنچه عرض کردم خلاصه حرفهای آقای هیوم بود که در عین حال مردی مسیحی است و
منکر خدا نیست.

رد اشکالات هیوم

حالا ما در مقابل این اشکالات چه می گوییم؟ اولین حرف هیوم، که در بیان ما هم اولین
بود، از اینجا شروع شده است که دلیل نظم مبنی بر یک تشبیه و تمثیل است، یک امر
تجربی است و مبنی بر مشابهت میان معلومات طبیعی و مصنوعات انسان است. هر چه که
شباهت بیشتر باشد قهراً این دلیل کاملتر است.

بیانات گذشته ما جواب اولین حرف را که پایه سایر حرفهای هیوم است می دهد و آن این
است: قبل از آنکه نوبت به این حرف های هیوم برسد که آیا شباهت میان معلومات طبیعی
و مصنوعات انسان، کامل است یا نیست؟ و آیا ما به یک تجربه جداگانه از تجربیاتی که در
افعال انسان داریم نیازمند هستیم یا نه؟ و آیا؟ و آیا؟ و آیا؟ قبل از همه اینها دیدیم اصلاً
اجازه نداریم که صنع الهی را به صنع انسانی تشبیه کنیم و حکمت الهی را از نوع حکمت
انسانی بدانیم. { اگر چنین تشبیهی جایز بود } بعد می توانستیم وارد شویم و بگوییم ما
این را از راه تجربه در صنع انسانی درک می کنیم. چرا؟

فعل حکیمانه انسان شبیه به فعل خدا نیست

چون گفتیم که در انسان مسأله به این شکل است که فعل حکیمانه انسان مبنی بر یک
طرح قبلی است، یعنی مبنی بر یک سلسله تصورات و علوم حصولی قبلی، که خود آن
طرح، به تعبیر آقای طباطبایی، قبلاً از عالم واقع گرفته شده است و بعد

می خواهد به صورت یک مصنوع انسانی پیاده شود؛ و این انسان است که ربای خود هدفی دارد و برای اینکه می خواهد به هدف خود برسد عوامل طبیعت را، یعنی موجودات دیگر را به عنوان یک سلسله آلات و ابزارها استخدام می کند به طوری که با هدف او ارتباط داشته باشد یعنی به درد هدف او بخورد؛ یعنی از یک نوع رابطه مصنوعی بهره می برد و حتی تعبیر کردیم که از نوعی علل اتفاقی استفاده می کند نه از نوعی علل طبیعی؛ از نوعی علل اتفاقی استفاده می کند نه از نوعی علل ذاتی؛ و حتی گفتیم که انسان به عنوان یک فاعل، با هدف خودش به عنوان یک غایت در تأثیر متقابل است یعنی آن غایت است که انسان را می سازد چون غایت، فاعل بالقوه را فاعل بالفعل می کند و این فاعل است که غایت را وجود عینی می دهد.

علّة فاعل بماهیتها معلولة له بانّيتها

و بعد هم گفتیم که نوعی فعل و انفعال میان فاعل و فعل خودش هست. هم فاعل فعل را می سازد چون اصل فعل او بودن یعنی ساخته شدن به وسیله، و هم فعل انسان را می سازد چون فعل او وسیله ای است که انسان را به غایت می رساند و وسیله تکامل خود انسان است و وسیله ای است که انسان را به هدف خودش می رساند.

و دیدیم که خواه شباهتی میان عالم طبیعت و صنع انسان باشد خواه نباشد، این معنی اصلاً صحیح نیست یعنی اگر کمال مشابَهت هم باشد ما به حکم اصولی که حکمت الهی به ما می دهد باید بگوییم که این دو یک سنخ نمی تواند باشد. اصول حکمت الهی به ما چه می گوید. می گوید حکمت الهی به معنی غایت داشتن خود اشیاء و رساندن اشیاء به غایات ذاتی و طبیعی خودشان است. این اشیاء هستند که غایت دارند و با نوعی آگاهی و توجه به سوی غایات خودشان حرکت می کنند و به طور فاعلیت تسخیری، نه فاعلیت مکانیکی و اتفاقی، اجزاء دیگر طبیعت را استخدام می کنند برای اینکه به غایت خودشان برسند.

آن وقت نقش ماوراء طبیعت در اینجا چه می شود؟ چون آن چیزی که غایت دارد فعل اوست نه خود او، نقش او این است که اولاً اشیاء را به غایتشان می رساند:

إذ مقتضى الحكمة و العناية إيصال كل ممكن لغاية

ثانیاً، اگر آن ماوراء نبود این اشیاء غایت نداشتند. غایت داشتن که همان جستجو از نقص به کمال است، از باب این است که هر موجودی در درجه اول به علت ایجابی خودش تشبه می کند و هر معلولی می خواهد خودش را به مرتبه کمال علت خودش

نزدیک نماید، به کمالی که ماوراء او وجود دارد. موجودات ناقص می خواهند خودشان را به طرف بالا بکشانند. آن ماوراء مانند یک قوه جاذبه اینها را به سوی خود جذب می کند و می کشاند. این است که می گویند تحریک طبیعت به وسیله ماوراء طبیعت مانند تحریک المعلم للمتعلم و تحریک المعشوق للعاشق است. معشوق و جمال معشوق و کمال معشوق چه اثری در کشیدن عاشق به سوی خود دارد؟ او که نمی آید با دستش عاشق را مثل یک لاشه به طرف خود بکشاند. او در درون او عشق و هیجان به وجود می آورد، و آن عشق درونی عاشق است که سبب می شود عاشق، خودش را به او نزدیک کند و به او برساند. غایت داشتن اشیاء عبارت دیگری است از عشق اشیاء به رجوع به مبدأ خودشان.

از اینجا می رسیم به یکی از حرف های آقای هیوم، که حرف خیلی مسخره ای هم بود: معلومات عالم بیش از آن مقداری که به صنع انسان شبیه باشند، به فعالیت های زیستی شبیه اند. این، حرف خیلی عجیبی است. خود فعالیت زیستی جزء معلولات عالم طبیعت است، طبیعت به این شبیه است یعنی چه؟! این به خودش شبیه است این برای مزاح و شوخی حرف خیلی خوبی است. گفته اند:

حضرت رسول اکرم (ص) در حضور اصحاب یک پای خود را نشان دادند و فرمودند این پای من شبیه چیست؟ هر کس چیزی گفت و لابد همه تعریف کردند مثلاً یکی گفت شبیه شاخ شمشاد و هر کسی تعریفی کرد در جواب هر یک پیامبر فرمود: نه. یکی گفت: صبر کنید تا خود ایشان بگویند پیامبر فرمود: خوب، به این پای دیگر شبیه است.

این برای مزاح و شوخی و خندان خیلی چیز خوبی است که عالم طبیعت به زایش و رویشی که در نبات و حیوان است شبیه است. این زایش و رویش خودش جزو عالم طبیعت است او خودش است اصلاً بحث در این هاست آنها دیگر هر چه باشند مسلم از مقوله همین ها هستند.

بعد می گوید از کجا که یک نیروی درونی در ماده وجود نداشته باشد که لازمه آن نیروی درونی نظم دادن است؟

ما می گوییم : اتفاقاً غیر از این چیزی نیست. همان که شما خیال می کنید اشکال است همان عین حقیقت است.

اساس اشکال اینها از همان اول این است که دلیل نظم را به شکل صنع بشری

تلقی کردند، یعنی مثل تأثیر دو موجود عرضی روی یکدیگر. انسان در عرض مواد طبیعت است و تأثیرش روی مواد عرضی به شکل تأثیر مصنوعی و غیر طبیعی است اینها خیال کرده اند که در دلیل نظم هم یک ناظمی می آید و به صورت قسر و به شکل خلاف مقتضی طبیعت، یک نظم غیر طبیعی به اشیاء می دهد مثل اتومبیل که دارای یک نظم غیر طبیعی و مصنوعی است نه ذاتی و طبیعی؛ در صورتی که خدا که فاعل طبیعت است نظمش همان نظم طبیعت است نه نظمی بر ضد طبیعت. این انسان است که نظمش به معنی عملی است که یک اندازه استخدام طبیعت است و یک اندازه هم کاری بر ضد طبیعت. کار خدا و نظم دادن خدا که نمی تواند به معنی عملی بر ضد طبیعت باشد. کار خدا یعنی خود طبیعت. این انسان است که می آید از نیروهای طبیعت استفاده می کند و نظمی ایجاد می کند که این نظم مقتضی طبیعت نیست و به یک معنا بر ضد طبیعت است، یعنی می آید و یک عمل قسری انجام می دهد. مثلاً این نظمی که انسان به این اتاق می دهد نظمی است که انسان از نیروی طبیعت استفاده کرده است و صورت و نظامی داده است که این نظام مقتضی طبیعت نیست. بنابر این نمی تواند میان فعل خدا و فعل انسان شباهت باشد. اصلاً لازمه نظم انسانی این است که چیزی بر خلاف نظم طبیعی باشد؛ و نظم طبیعی یعنی نظمی که مقتضی ذات خود طبیعت است؛ نظمی که از غایت ذاتی داشتن طبیعت بر می خیزد. نقش ماوراء طبیعت این است که طبیعت را از قوه به فعل می رساند و به سوی غایات خودش حرکت می دهد. این یک نقش.

نقش دیگر این است که طبیعت، غایت داشتن خودش را مدیون وجود ماوراء طبیعت است. ماوراء طبیعت است که طبیعت را مانند یک معشوق که عاشق را به سوی خود جذب می کند، به سوی خود می کشد. این است که اصل شریان عشق در تمام ذرات موجودات یک رکن و یک پایه دلیل نظم است. بر خلاف آن نظم بشری که اصلاً هیچ عشقی به آن نظم ندارد مثلاً انسان می آید با چوب صندلی می سازد در حالی که هیچ میل و کششی در طبع چوب به سوی صندلی شدن نیست. این است که در قرآن کریم در مسأله برهان نظم در هر جا این مسأله را مطرح می کند، فرموده که همه چیز مسلم پروردگار است، سر بر خط او دارد و به سوی او در حرکت است:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.
وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يَرْجَعُونَ.

این اتیان از روی طوع است؛ بر خلاف صنع بشر که اتیان از روی کره است در صنع بشر، مواد طبیعت تسلیم بشر هستند ولی تسلیم از روی کره، نه چیزی مقتضای ذات و طبیعت. اما صنع الهی و حکمت الهی اطیان طبیعت است علی سبیل الطوع، « اتینا طائعين » است نه « اتینا کارهین ».

پس اساس حرف آقای هیوم که گفته این برهان بر اساس تشبیه است درست نیست و تشبیه نمی باشد.

اشکال بعد ایشان این بود که شباهت کامل نیست جواب این است که: باید کامل هم نباشد نه تنها اگر شباهت کامل نباشد ضرر ندارد { بلکه باید چنین باشد }.

بیان حکیمانه دلیل نظم غیر از بیان متکلمانه است که در کتب کلامی این قدر به صنع های بشری چسبیده اند. البته از یک نظر درست است ولی نمی شود فعل الهی از هر جهت شبیه فعل بشری باشند. آن ایرادی که ما قبلاً مطرح کردیم وارد است؛ یعنی کمال شباهت نباید باشد.

بعد این اشکال را مطرح کرد که فرض کنیم این دلیل قابل قبول باشد، حداکثر دلیل می شود بر اینکه عالم صانعی مانند انسان دارد در حالی که مطلوب ما صانعی برتر از انسان است، مطلوب قوت و قدرت نامتناهی است.

برهان نظم ما را به افق ماوراء الطبیعة می رساند، نه بالاتر.

جواب این است که بعد از اینکه گفتیم این برهان اساساً از راه شباهت نیست دیگر احتیاج ندارد که ما این را جواب بدهیم. در عین حال یک مطلب دیگر عرض می کنم:

گذشته از اینکه این دلیل مبنی بر شباهت کامل نیست و بنابر این آن ایراد هم که

به فرض شباهت کامل صانعی مانند انسان ثابت می شود، از این جهت وارد نیست از آن مبنای دیگر هم که ما حکمت را توجیه کردیم، کسی دلیل نظم را برای اثبات همه صفات کمالیه پروردگار نیاورده است.

اتفاقاً خود ما در اصول فلسفه و روش رئالیسم پیش از آنکه به این حرفهای هیوم و امثال ایشان توجه داشته باشیم و همچنین در علل گرایش به مادی گری مکرر این مطلب را گفته ایم که دلیل نظم یک دلیل ابتدایی است که انسان را تا افق ماوراء الطبیعه می برد و نه یک قدم بالاتر. یعنی دلیل نظم فقط دلالت می کند که طبیعت مسخر ماوراء خودش است، ولی نه مسخر به معنی مقهور و مجبور، مسخر به معنای عاشق بودن برای معشوق. این برهان فقط دلالت می کند که تدبیری و حکمتی و قدرتی در کار است؛ هیچ دلالت نمی کند و هیچ کس از حکما هم چنین نگفته است که به دلیل نظم بفهمیم که کمال خداوند لایتناهی است، علم خداوند لایتناهی است، قدرت خداوند لایتناهی است، او خدای ازلی و ابدی است. ما هم در علل گرایش به مادی گری، هم در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم و هم در سیری در نهج البلاغه از بس این مطلب برایم مهم بوده آن را تکرار کردم البته ما برای منظور دیگری مطلب را گفته ایم که به درد اینجا هم می خورد.

کسانی می گویند که ما در الهیات نباید دنبال ادله فلسفی و کلامی و استدلالی و این حرف ها برویم اصلاً راه قرآن هم این نیست راه قرآن فقط این است که از راه همین دلیل نظم و از راه مطالعه خلقت وارد بشویم و راه های دیگر همه غلط است این را مکرر در مکرر می گویند. مخصوصاً این مصری های عهد اخیر دارای یک فلسفه عمیق نیستند و با حرفهای اروپایی های آشنا شدند، از قبیل سید قطب و محمد قطب و ابوالحسن ندوی چنین نظراتی دارند. بعضی از این فارسی نویس های خودمان نیز که خیال کرده اند حرف های آنها و نوشته های آن اروپاییان الهیات کامل است و بعضی از آنها خیال کرده اند که الهیات کامل در کتاب های مورس مترلینگ است و می گویند مورس مترلینگ چنین و چنان گفته، همین را می گویند.

حداکثر { کارایی } دلیل نظم این است که انسان را به افق ماوراء طبیعت نزدیک می کند این پله اول است. مسائلی که قرآن مطرح کرده همه با این دلیل حل نمی شوند. قرآن می گوید: « إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » در حالی که دلیل نظم بیش از این نمی گوید که خدا بر آنچه خلق کرده است قادر است. دلیل نظم می گوید که آن موثر

در اثر، عالم است. اما این که « إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » چطور؟ برهان نظم می گوید: نه، آن خالق فقط بر این نظم آگاه است.

پس اینکه این آقا گفته دلیل نظم حداکثر دلالت می کند بر ناظمی مانند انسان، و بر صفات خداوند دلالت نمی کند، جوابش این است که کسی از دلیل نظم چنین توقعی هم از اول نداشته است.

سوال: آیا نمی توانیم بگوییم که انسان هم خودش جزء این عالم است، بنابراین آن ناظم نمی تواند نظیر انسان باشد؟ چون او می گوید ناظمی نظیر انسان دارد، در حالی که انسان هم جزئی از طبیعت است و آن ناظم نمی تواند نظیر انسان باشد.

استاد: نه، می گوید شما آن مقداری که از راه تشبیه و شباهت به دست می آورید، به همین اندازه است. هر مقداری هم که در خود انسان می بینید، چون از راه شباهت است و دلیل دیگر ندارد، باز هم به اندازه انسان است. اگر ما از راه شباهت وارد شویم راست است؛ همان مقدار که شباهت باشد تجربه داریم، بجز این هم که ما تجربه نداریم.

می رویم سراغ آن حرفش که می گوید: از کجا می گوئید که این عالم کامل است؟ حالا او نمی گوید کاملترین عالمها، یا تعبیر « لیس فی الامکان ابداع ممّا کان » را به کار نمی برد. او می گوید: شما می گوئید کامل است و عیب و نقص ندارد. در اینجا در واقع شاید دو ایراد می گیرید: یکی اینکه اولاً اطلاع ما «قدر زیاد نیست، شاید اگر ما اطلاع زیادی داشته باشیم بتوانیم عیب و نقص بگیریم. دیگر اینکه ما چندین جور عالم را تجربه نکرده ایم تا بفهمیم که این عالم کاملترین عوالم است.

جواب این هم خیلی واضح است: هیچ کس از راه تجربه و دلیل نظم مسأله « لیس فی الامکان ابداع ممّا کان » را نگفته است. حداکثر این است که بگوئید در نظم موجود هیچ گونه خللی نیست. اما اینکه ما نظمی بالاتر از نظم موجود نداریم، از طریق دلیل نظم نیست و هیچ کس هم چنین استدلالی نکرده است؛ و حتی بسیاری از کسانی که به این دلیل نظم اعتراف دارند منکر « لیس فی الامکان ابداع ممّا کان » هستند. همه چیز را که از دلیل نظم بدست نیاورده اند. کسانی که این اصل را اثبات

می کنند، از طریق اصول حکمت الهی و اصول فلسفی است نه از راه برهان نظم.
- کمالش را چگونه؟ این اکملیت را نمی کند، کمالش را چگونه؟

استاد: کمال را که در این دلیل گذشته گفتیم.

- همین حرف هیوم را می گویم. می توانیم بگوییم با این حرف های هیوم نهایت این است که اکملیت نباشد، ولی کامل بودنش چگونه؟

استاد: از این گذشتیم. آن، حرف اول او بود که اولاً شباهت کامل نیست. حالا او به عیبها و نقص ها نچسبیده که بیاید مثل بعضی از افراد ایراد بگیرد که مثلاً وجود امور زائد مثل { انگشت اضافی در { آدمهای شش انگشتی اشکال دارد. ما داریم حرفهای هیوم را می زنیم.

اشکال هشتم هیوم

مطلب و اشکال دیگری در وسط کلماتش آمده که ما باید آن را یک وجه جداگانه بشماریم. می گوید: فرض کنیم که ما عالم را کاملترین عالم ها بدانیم، این دلیل نمی شود که ناظمش هم کاملترین ناظم ها باشد، چرا؟ مثالی ذکر می کند، می گوید: اگر شما یک نفر مکانیسین را امروز ببینید که یک کشتی بی عیب می سازد که کاملترین کشتی هاست، این را شما نمی توانید دلیل بگیرید که این شخص کاملترین انسان هاست و مثلاً یک نبوغ فوق العاده قوی دارد، چرا؟ برای اینکه این شخص وارث هزارها و میلیون ها صنعتگر دیگر در دنیا است. بسا اینکه این شخص در ذات خودش آدم کودنی هم باشد، ولی بعد از هزارها سال تجربه ای که بشر روی صنعت کشتی سازی داشته است، محصول همه این تجربه ها و علمها به دست این آدم رسیده و یک چنین کشتی ساخته است. این دلیل کمال او نمی شود. شاید کار عالم هم همین جور باشد.

این حرفش به دو وجه قابل تحلیل است: یکی اینکه شاید عالم مثلاً مصنوع صانع های شاعر متعدد باشد که یکی بعد از دیگری آمده اند و هیچکدام هم کامل

نبوده اند، ولی به هر حال خدا ثابت می شود.

دیگر اینکه مصنوع صانع شاعر نباشد؛ تغییرات تدریجی کار را به اینجا رسانده باشد. ولی ظاهراً مورد اول موضوع اوست. معلوم است که این حرف هم یک حرف عامیانه ای است که مثلاً بگوییم صانعهای ناقصی تدریجاً در کار عالم بوده اند و با تجربه مکرر خودشان کار عالم را راه انداخته اند، چون اگر چنین چیزی باشد او خودش جزء عالم است نه یک امری ماوراء عالم.

برهان نظم را چگونه می توان برهانی تجربی دانست؟

دو مطلب باقی می ماند که باید بیان کنیم. یک مطلب اینکه هیوم گفت برهان نظم یک برهان تجربی است. ما می خواهیم ببینیم آیا به همان شکلی که او می گوید تجربی است؟ در اینکه یک برهان طبیعی است شکی نیست، طبعی از طبیعت و مطالعه طبیعت به دست می آید، ولی آیا به همان معنی که او می گوید تجربی است؟ یعنی همان جوری که یک پزشک وقتی که صد بار یک نوع بیماری را دید و علتش را بدست آورد در دفعه صد و یکم هم که آن بیماری را می بیند وجود علتش را کشف می کند، آیا مقصود تجربه به این صورت است؟ یا مقصود از « تجربی » و « طبیعی » که می گوییم چیز دیگر است؟ اگر بخواهید این جور تجربی باشد، یک بار هم تجربه نشده است، چون گفتیم تجربه انسانی که اصلاً غلط است و نباید هم باشد، تجربه الهی هم یکبار نشده است، یعنی ما یکبار هم نبوده که خلق عالم را از یک صانع حکیم تجربه کرده باشیم که در دفعه دومش بیاییم بگوییم قبلاً تجربه کرده ایم.

برهان نظم برهانی است مرکب از تجربه و عقل

نه، این برهان حکمت، برهانی است مرکب از تجربه و عقل. در هر تجربه ای نوعی استدلال قیاسی نهفته است، که این مکرر در منطق گفته ایم. در هر تجربه ای، حتی همان تجربه ای که همان پزشک می کند، این قیاس هست. ولی می خواهیم یک چیز علاوه بر آن بگوییم و آن این است که تجربه ای که انسان در مورد طبیعت دارد همان تجربه ای است که حکما می خواهند. آن تجربه چنین است: اول طبیعت تحلیل می شود به امر بالقوه و امر بالفعل، یا به تعبیر دیگر، به ماده و صورت، و این تعبیری

قطعی است؛ یعنی وقتی که طبیعت حالت شدن دارد و از حالت بالقوه به حالت بالفعل می رسد و حرکت می کند، طبیعت در حالت بالقوه امکانات متعددی دارد؛ یعنی طبیعت در حرکت خودش، همان جور که دارد حرکت می کند، هزار جور راه به روی او باز است: می تواند از اینجا برود، می تواند از آنجا برود، می تواند از جای دیگر؛ یعنی امکانات متعدد برایش هست. تجربه نشان می دهد که طبیعت در میان راه های ممکن همیشه آن را انتخاب می کند که به کمال و غایتش منتهی می شود. حتی اگر طبیعت را از مسیرش منحرف هم بکنیم به راه خودش بر می گردد. این تجربه، غایت داشتن خود طبیعت را نشان می دهد. ما طبیعت را تجربه می کنیم نه خدا را. اشتباه اینها این است { که فکر می کنند خدا را تجربه می کنیم. } طیب بیماری را با علت بیماری تجربه می کند، می بیند این علت این اثر را روی آن موجود گذاشته، دفعه دوم و سوم و چهارم و صدم که تجربه کرد می گوید پس این ناشی از آن است. ما اینجا نمی خواهیم طبیعت را با علت طبیعت که خداست، هر دو را تجربه کنیم. ما که چنین تجربه ای نکرده ایم. ما خود طبیعت را تجربه می کنیم نه از راه علت فاعلی. برهان نظم به علت فاعلی مربوط نیست، به علت غایی مربوط است.

درست توجه کنید که ریشه حرف هیوم چه بود. اینجا نمودار می شود که حرف او سست و بی پایه است. همه حرفش این است که در اینجا یک شباهت میان انسان و خدا هست و نظیر تجربه ای که در مورد انسان داریم می خواهیم در مورد طبیعت و خدا داشته باشیم، در حالی که این شباهت کامل نیست و این تجربه کامل نیست.

برهان نظم تجربه شیء است برای علت غائی آن.

گذشته از همه آن حرفها که نباید شباهت باشد، آن تجربه با این تجربه دوتاست. آن تجربه، تجربه شیء است با علت فاعلی اش؛ یعنی شیء را تجربه می کنیم و می خواهیم علت فاعلی اش را کشف کنیم. اینجا تجربه شیء است برای علت غائی اش؛ یعنی می خواهیم شیء را تجربه کنیم برای اینکه علت غائی اش را به دست آوریم. یعنی طبیعت را از نظر آینده تجربه می کنیم نه از نظر گذشته. علت فاعلی ماسبق شیء است و علت غائی آینده آن است. ما طبیعت را همیشه از نظر آینده اش تجربه می کنیم، یعنی از نظر سیر تحولی و تکاملی آن، نه از نظر گذشته آن.

پس اولاً این برهان تجربی است ولی تجربه ای توأم با تعقل؛ و ثانیاً، این تجربه هم

تجربه فعل با فاعلش نیست. در تجربه صنع انسان و انسان تجربه فعل است با فاعل، و تجربه بیماری و میکروب هم تجربه اثر است با موثر و علت فاعلی. اما اینجا تجربه شیء است با علت غائی اش، یعنی تجربه غایت داشتن طبیعت است. اصلاً برهان نظم آن برهان است. برهان برای علت فاعلی داشتن برهان حدوث است و آن برهان دیگری است. یک وقت هست که ما از راه دلیل نظم وارد می شویم، و یک وقت هست که از راه دلیلهای دیگر وارد می شویم. دلیل نظم در تحلیل حکیمانه اش یعنی غایت داشتن. غایت داشتن دو جور است: یک وقت مثل غایت داشتنی است که متکلم می گوید، یعنی خدا در فعل خودش غایت دارد که می شود نظیر صانع بشری. یک وقت هم غایت داشتنی است که حکیم می گوید، یعنی چون خدا هست طبیعت غایت دارد و خداست که طبیعت را به غایتش می رساند. این تجربه، تجربه ای می شود از روی طبیعت غایت آن. پس تجربه ای است ولی به این شکل.

یک مطلب دیگر باقی می ماند که دروازه ورود ما به خیر و شر است و آن مطلب این است که می گوید: فرض کنیم بتوانیم مبدئی مثل انسان برای عالم ثابت کنیم، ولی نمی توانیم ثابت کنیم از هر جهت مثل انسان است. ما اگر فرضاً به خدای دانا مثل انسان برسیم، به خدای عادل { مثل انسان } نخواهیم رسید. اگر انسانی مبدأ این عالم می بود، یک عدالت و یک مهربانی دیگری در کار عالم داشت.

همان حرف های گذشته برای جواب کافی است، ولی در جلسه آینده به آن می پردازیم.

ادامه بررسی اشکالات وارده بر برهان نظم

دو مطلب دیگر ایشان راجع به این دلیل نظم گفته اند. من یک بار اجمالاً اشاره می کنم و رد می شویم. یک حرفی که می زنند همین است که تعریف نظم چیست؟

آیا نظم یک امر نسبی است؟

ممکن است کسی بگوید که مضمّن یک امر نسبی است، یعنی انسان یک شیء را نسبت به یک شیء دیگر، به اعتبار مقصد و هدف خاصی که انسان دارد، « منظم » می نامد. فرض کنید که ما این دانه های تسبیح را به صورت یک رشته منظم می کنیم. نظم این دانه های به شکل خاصی است: سی و سه دانه در یک سر قرار گرفته، بعد یک عدسی مانند در وسط { و بعد از آن سی و سه دانه و بعد یک عدسی مانند دیگر و بعد سی و سه دانه دیگر. } اسم این را « نظم » می گذاریم، به اعتبار آن مقصد و هدفی که برای ما بر آن مترتب می شود. مثلاً مقصد ما این است که می خواهیم تسبیحات حضرت زهرا (س) را بگوییم. این، مقصد ما را خوب تأمین می کند؛ سی و چهار تا « الله اکبر » و سی و سه تا « الحمد لله » و سی و سه تا « سبحان الله ». اگر این تسبیح را پاره کنیم و دانه های آن روی زمین پراکنده شود، آن هم

بالاخره یک ترتیبی دارد. پس نظم یعنی ترتیب.

شکل هم همین طور است. این کتاب الآن شکلی دارد. اگر این شکل را نمی داشت چطور می شد؟ آیا اساساً شکل نداشت؟ یا باز هم شگلی داشت ولی شکل دیگری

شکل هم همین طور است. این کتاب الآن شکلی دارد. اگر این شکل را نمی داشت چطور می شد؟ آیا اساساً شکل نداشت؟ یا باز هم شگلی داشت ولی شکل دیگری؛ این شکل نبود ولی شکل دیگری بود، بالاخره بی شکل نبود.

ممکن است به شما بگویند: اینکه شما نظم را همان ترتیب می دانید، { هیچ مجموعه ای بی ترتیب نمی شود، } اگر این ترتیب نبود، ترتیب دیگری می بود. هر جور که باشد بالاخره یک ترتیبی دارد. پس این نظم چیست که از وجود او به وجود ناظم استدلال می کنید؟ این حرف را زیاد می زنند.

تعریف «نظم» در ارتباط با علت غائی است

این هم جوابش واضح و روشن است. اینها نظم و ترتیب را از نظر رابطه شیء با علل گذشته اش حساب می کنند، یعنی با علل فاعلی ان. تعبیر علمی مطلب را چنین می گویند که در عالم، علت و معلول است؛ علت و معلول را کسی انکار ندارد. قاعده علت و معلول مشترک میان همه مسلک هاست. الان در این عالم یک سلسله علتها هستند که یک سلسله معلول ها را ایجاد کرده اند، حالا اگر این سلسله علت ها نبودند یک سلسله علت های دیگر بود با یک سلسله معلول های دیگر. خوب، باز آن هم خودش یک جوری نظم بود و باز یک نوع ترتیبی بود. یک نوع نظم یعنی رابطه علت و معلول. پس این چیست و چگونه است که فرض می کنند که جهان ممکن بود این جور باشد و ممکن بود جور دیگر باشد، و الآن چون این جور است نظم است و اگر جور دیگر می بود نظم نبود.

سؤال: جور دیگر چطور فرض می شود که بگوییم اگر این جور نبود جور دیگری بود؟

استاد: این هم همان را می گوید؛ می گوید هر جور دیگری بگویید، باز هم نظم است.

- یک چنین چیز مبهمی را به طور احتمال می گوید.

استاد: چه کسی؟

- مستشکل می گوید.

استاد: حرف مستشکل این است که می گوید: شما می گوئید الآن در عالم نظم وجود دارد { و اگر طور دیگری می بود بی نظم می بود؛ } و این درست نیست. ببینید، اینجا را درست توضیح بدهم:

ممکن است کسی بگوید به دلیل اینکه کوه البرز وجود دارد، پس فلان چیز نیست. این غلط است، چون نقطه مقابل اینکه کوه البرز وجود دارد، این است که کوه البرز وجود ندارد. پس این که در شمال تهران کوه وجود دارد، نقطه مقابلش فرض است. اگر در شمال تهران کوه وجود نمی داشت، مثلاً دشت می بود.

ولی یک چیزهایی هست که نبودش به معنی نبود یک نوع خاصش است بودن یک نوع دیگر. مثلاً اگر فرض کنیم که در شمال تهران فقط کوه باید باشد و نتواند کوه نباشد، حال اگر این کوه ها نبود باز یک کوه دیگری می بود. آن وقت شما دیگر نمی توانید از وجود کوه نتیجه گیری کنید، چون وجود کوه لابد منه است، محال است که غیر از آن باشد. مثالی که عرض کردم این بود که میان دانه های تسبیح یک ترتیب خاصی هست. ترتیب خاصش این است که ما بیاییم شماره گذاری کنیم از یک تا ۱۰۰. از یک طرف رشته که شروع کنیم شماره های ۱ و ۲ و ۳ تا می رسد به ۱۰۰ و از طرف دیگر که شروع کنیم شماره های ۱۰۰ و ۹۹ و ۹۸ تا می رسد به ۵۰ و از ۵۰ به طرف ۱. شخص اشکال کننده می گوید به این صورت که هست یک نظم خاصی است. اگر این را به هم بریزیم و دوباره به شکل دیگری به رشته بکشیم باز هم یک ترتیب خاصی است. حال اگر رشته را پاره کنیم و دانه ها را رها کنیم و بریزیم، باز هم بین دانه ها یک ترتیب خاصی است. البته ترتیب ها فرق می کند، یا این ترتیب است یا آن ترتیب و یا ترتیب دیگر.

همان مثال شکل را هم که عرض کردم چنین است: جسم بدون شکل نمی شود. شما اگر بخواهید از شکل داشتن جسم به چیزی استدلال کنید، استدلالتان غلط است، چون نمی شود که { چیزی } جسم باشد و محدودیت و شکل نداشته باشد. فقط

جسم لا یتناهی است که شکل ندارد. همین قدر که جسم متناهی شد یک شکلی دارد. جسم را ما هر کارش هم که بکنیم باز هم بالاخره دارای یک شکلی است، بدون شکل نیست. این، بیان و استدلال اینهاست.

عرض کردیم که این استدلال هم از آنجا ناشی شده است که اینها نظم را به معنی وقوع رابطه علی و معلولی اشیاء در نظر گرفته اند. یعنی به دنبال هر علتی یک معلول و به دنبال آن معلول هم باز یک معلول دیگر. گفته است: الان یک نظم علی و معلولی وجود دارد. ما حالا فرض می کنیم این علتها و معلولها نمی بود، به جای اینها یک علتها و معلولهای دیگر می بود، چون نمی شود که علت و معلول دیگر به جای آنها نباشد، محال است که اصل علت و معلول از هستی جدا بشود. حالا اگر این علتها و معلولها نبود، یعنی علتها و معلولهای دیگری می بود، باز آنجا هم علتی معلولی را پشت سر خود می آورد، و آن هم خود یک نظم و ترتیب بود. پس نظم و ترتیب یک چیزی نیست که وجود دارد و ممکن بود وجود نداشته باشد، تا از وجودش بر چیزی استدلال بشود. همان جوابی که ما به هیوم دادیم به اینها هم داده می شود و آن جواب این است که گفتیم مسأله نظم مربوط به رابطه شئی با علت فاعلی اش نیست، مربوط به رابطه شئی با علت غائی اش است. آن که ایراد می گرفت که ما این فعل ها و فاعل هایشان را مکرر تجربه نکرده ایم که ببینیم، اشتباه او از همین جا ناشی شده بود؛ می گفت ما درباره انسان و خانه این تجربه را کرده ایم و چون دیده ایم که امثال این خانه همیشه از امثال این موجود صادر شده، بعد از صد بار و هزار بار که این جور دیده ایم، مرتبه هزار و یکم وقتی که معلول می بینیم، به حکم تداعی معانی فوراً می گوییم پس علتی مشابه این { موجود } در کار است؛ و چون او به علیتی هم قائل نیست این را به حکم تداعی معانی می گوید.

گفتیم این حرف در نظم انسانی درست است، یعنی ر رابطه انسان با صنع خودش که وسیله ای است برای رسیدن خود انسان به هدف خودش، بدون آن که کوچکترین رابطه میان فعل او و آن غایت وجود داشته باشد؛ یعنی غایت، غایت فعل او نیست، غایت خود اوست؛ فعلش با غایتش بیگانگی مطلق دارد. در آنجا رابطه فعل را با فاعل تجربه می کند. ولی در نظم الهی قطع نظر از هر چیزی آن محال است. عمل انسان یک عمل شبه قسر است. صنع الهی نمی تواند از قبیل صنع انسانی

با شد. گفتیم که در صنع الهی رابطه میان فاعل های طبیعی و غایت های خود آن فاعل های طبیعی، در واقع رابطه میان خود شیء و غایت آن شیء است. اینجاست که مطلب دو جور ذکر می شود. آن وقت اصلاً بحث بر سر اینهاست: آنهایی که اصلاً منکر غایت اند، یعنی منکر این هستند که وقتی این شیء به اینجا می رسد یک فاعل ذی غایتی این را رسانده است، می گویند چنین چیزی وجود ندارد. دیگران می گویند نه چنین چیزی وجود دارد، چرا؟ این جور می گویند: ما همیشه می گوییم رابطه فعل با علت فاعلی اش رابطه ضرورت است؛ لازمه هر فاعلی همان فعل خودش است؛ و رابطه شیء با غایت خودش چنین است که این شیء که الان واجد آن غایت خودش نیست، الان برای او امکانات متعدد وجود دارد یعنی برای او ممکن است که از این طرف برود یا از آن طرف یا از طرف دیگر، همه این امکانات برای او علی السویه است؛ این فاعل بالقوه، چون یک امر بالقوه است می تواند فاعل این فعل باشد یا فاعل آن فعل؛ غایت او را فاعل بالفعل می کند، از میان همه این امکانات یکی را انتخاب می کند و او همیشه آن را انتخاب می کند که کمال خودش در آن است یعنی با رسیدن به آن به کمال خودش می رسد این از یک جهت.

تفاوت بینش حکمای اسلامی و فلاسفه مادی نسبت به نظم عالم

بعد نظمی که آنها در نظر می گیرند از نوع رابطه شیء است با گذشته خودش، در حالی که این نظم از نوع رابطه شیء است با آینده خودش. گذشته هیچ وقت نمی تواند رابطه شیء را با آینده توجیه کند.

اساس فلسفه مادی این است که شیء با آینده خودش هیچ گونه ارتباطی ندارد از نظر فلسفه مادی حوادث که رو به جلو می آورند همیشه فقط از پشت سر رانده می شوند و بس. مثل چه چیزی می شود؟ مثل یک جسم جامدی می شود که ما بخواهیم به صورت قسر و به صورت صنع بشر به حرکت در آوریم اگر سنگ بزرگی در اینجا باشد این را فقط آن نیرویی که از پشت بر او فشار می آورد به جلو می راند اما در صنع الهی، می خواهد بگوید که شیء با کمال آینده خودش ارتباط دارد همان طور که در موجودات ذی شعور است. ما منکر علت فاعلی نیستیم بلکه

می‌گوییم آینده در گذشته اش اثر می‌گذارد که گذشته را به فعل می‌کشاند؛ چطور؟
بینید: انسان می‌اندیشد که من در آینده چه بشوم، آنچه را که ندارم دارا بشوم. آن غایت در وجود او نوعی وجود پیدا می‌کند که به آن «وجود ذهنی» می‌گویند. همین قدر که آن غایت در این موجود وجود ذهنی پیدا کرد، آن وقت است که علت فاعلی، علت فاعلی می‌شود؛ یعنی اگر آن آینده در او منعکس نبود و در او میل به سوی آن آینده پیدا نمی‌شد فعل از او صادر نمی‌شد آینده در این موجود به نحوی وجود پیدا می‌کند و میل به سوی آینده در او پیدا می‌شود، آن وقت است که این شیء کار خودش را انجام می‌دهد. آن وقت نتیجه این است:

این موجوداتی که ما می‌بینیم و حس می‌کنیم مخصوصاً نبات و حیوان و انسان که در آنها این امر واضح است این موجودات از جلو کشیده می‌شوند یعنی از پشت سر رانده می‌شوند، از جلو هم کشیده می‌شوند. وقتی که آن غایت خودش را از جلو نشان می‌دهد یعنی این از پشت سر کار خودش را انجام می‌دهد مثل یک کاروانی می‌شود که هم قائد داشته باشد و هم سائق. علت غائی همان «ثم هدی» است یعنی یک هدایت است.

غائیت و هدف داری اساس تکامل موجودات است

بنابراین این که می‌گویند جهان به هر شکلی بود بالاخره یک وضع و ترتیبی داشت، به این صورت جواب داده می‌شود: اگر مقصودتان از «ترتیب» همان رابطه شیء با علل گذشته خودش است، راست است ولی عالم این جور نیست که به هر وضعی که موجود می‌شد این وضع خاص یعنی این رابطه با آینده را داشت. رابطه با آینده از نوعی غائیت حکایت می‌کند یعنی شیء به سوی کمال خودش می‌رود و خودش را تدبیر می‌کند و حتی از اطراف خودش و علل عرضی خودش استفاده می‌کند و آنها را جزء خودش قرار می‌دهد. این یک امر دیگری است. این آن امر مشترک که آنها خیال می‌کنند نیست امر اختصاصی است که ما می‌گوییم. معنایش این است که اگر توجه به غایت نبود هیچ تکاملی در عالم رخ نمی‌داد، ممکن بود که تغییر در عالم رخ بدهد ولی تکامل دیگر در عالم رخ نمی‌داد. یک رکن از ارکان

تکامل همان هدفداری اشیاء است این هدف داری اشیاء است که آنها را به تکامل می رساند و الا اگر هدف داری نمی بود حرکات عالم همان حرکات بی نظم و بی جهت بود. بی نظم به این معنا که حرکات بدون غایتی بود و به جایی نمی رسید.

سؤال: ممکن است ایراد بگیرند و بگویند که بر طبق مبانی مشترک ما جهان ماده اصلاً مساوی با حرکت است حرکت هم که به معنی طلب است؛ طلب بدون مطلوب هم نمی شود پس هر چه که بود به هر حال غایت دارد.

استاد: این حرف درست است ولی آنها حرکت را طلب بدون مطلوب می دانند اگر آنها این اصل را قائل بشوند که هر نوع حرکتی یک مطلوبی دارد که حتی در حرکت گیاه و هر حرکت دیگری مطلوبی از این نوع هست، مشکل حل شده بود و اختلافی نداشتیم. ولی اشکال حرف آنها این است که چون مطلوب برای حرکت قائل نیستند، طلب هم برایش قائل نیستند. ما می گوییم حرکت عبارت است از « کمال الاول لما بالقوه من حیث انه بالقوه ». ما می گوییم حرکت کمال است، یعنی در واقعیت و ماهیت حرکت « به سوی یک کمال ثانوی » قرار دارد.

آن وقت برای حرکات مراتب قائل هستیم. هر حرکتی، خواه عینی باشد، وضعی باشد، کیفی باشد، کمی باشد و خواه جوهری باشد در هر سطحی که باشد طلب چیزی است. اما اینها حرکت را اینجور تعریف نمی کنند که طلب چیزی است. این مطلب را کسانی در باب حرکت می آورند که حرکت را متقوم به آن شش چیز می دانند. می گویند حرکت « ما منه»، « ما الیه»، « ما فیه»، « ما به»، « ما له» و « ما عنه» دارد. ولی اینها که این حرف را نمی زنند پس این تعریف برای حرکت به علت غایت داشتن طبیعت است این تعریف مال آنجاست. بلکه حرکت طبیعی بدون غایت داشتن محال است. بله، حرکت های بالعرض خود شیء غایت ندارد حتی حرکت قسری هم چون بازگشتش به حرکت طبیعی است باز نوعی غایت دارد. در حرکت های بالعرض، در واقع خود شیء نیست که حرکت می کند باید گفت حرکت بالجبر است به اصطلاح. حرکت بالجبر این است که اصلاً خود آن شیء نیست که حرکت می کند، شیء دیگر است و این جراً همراه او حرکات می کند. مانند نشستن انسان در یک ماشین و حرکت کردن آن ماشین، یا مانند این تسبیح که در دست من

است و دست من دارد حرکت می کند. اما اگر من بخواهم تسبیح را بالا بیندازم، آن حرکت قسری است که باز نوعی حرکت طبیعی است. ولی شیء در حرکت بالعرض مثل لاشه ای است که ما داریم آن را جا به جا می کنیم. در آنجا اصلاً هیچ نوع عملی در درون او صورت نمی گیرد، یعنی او نیست که خود را حرکت می دهد. اما در حرکت قسری، {وقتی که به یک شیء ضربه می زنیم}، درست است که ما ضربه را زده ایم ولی بعد از ضربه این خود شیء است که خودش را بالا می برد؛ یعنی این تلاش خود شیء است که او را بالا می برد. اما در حرکت های بالعرض چنین نیست. هر حرکتی که به نوعی حرکت طبیعی باشد، و لو حرکت طبیعی درجه دوم مثل حرکت قسری، این حرکت ملازم با غایت داشتن است. حرکت مجازی است که غایت ندارد، از این لحاظ که حرکت ندارد، یعنی حرکت مال او نیست مال شیء دیگر است.

پس مطلب به آن صورت که آنها می گویند درست نیست. در واقع نظم یعنی یک توجه آگاهانه از شیء و غایت خودش، و نوع فعالیت شیء متناسب با رسیدن به غایت خودش، یعنی یک نوع عشق به غایت که این عشق ملازم با نوعی شعور هم هست. یک نوع عشق به غایت و شعور به غایت و شعور به راهی که او را به غایت می رساند در هر موجودی وجود دارد. نقطه مقابل این نظر این است که عشق به غایتی وجود نداشته باشد، شعور به غایتی وجود نداشته باشد، شعور به راهی که موجود را به غایتش می رساند وجود نداشته باشد، که در این صورت مسئله هدایت هم مطرح نیست.

اشکال دیگر: تغییرات تدریجی عالم و تصادفی بودن نظم.

اما بحث دومی که مطرح کرده اند این است که اگر تغییرات موجودات آنی می بود می توانستیم به دلیل نظم استدلال کنیم، برای اینکه مطلب از نظر احتمالات این جور است: فرض کنید که همه دانه های این تسبیح را شناسایی کرده و شماره گذاری نماییم از یک تا صد. بعد همه آن دانه ها را در هم بریزیم. حالا نیرویی بخواهد برای اولین بار دو مرتبه آنها را به بند بکشد و به ترتیب شماره هم باشند؛ یعنی بعد از اینکه آنها را مخلوط کردیم شخصی بیاید اول ۱ را بردارد، بعد ۲، بعد ۳ و بعد ۴ و ۵، تا به آخر برسد. این مسئله مربوط می شود به محاسبه احتمالات. آن بار اول که می خواهد دانه

تسبیح را بردارد، اگر از روی شعور و آگاهی باشد و انتخاب کند، در همان بار اول دستش را روی همان شماره ۱ می گذارد. ولی اگر شعور و آگاهی نداشته باشد و یا کور باشد، آن وقت نسبتش با همه این صد تا علی‌الاسویه است و دستش را ممکن است روی هر یک از آن صد شماره بگذارد. احتمال انتخابش شماره ۱ یک احتمال است از صد احتمال. احتمال آن ضعیف است ولی البته احتمالش هست. بعد از انتخاب یک برای بار دوم دست می برد که شماره ۲ را بردارد در میان ۹۹ دانه یک احتمال از ۹۹ احتمال هست که دانه ۲ را بردارد. حال اگر بخواهد ۲ پشت سر ۱ برداشته شود احتمال آن به صورت یک نود و نهم از یک صدم در می آید؛ یعنی یک نه هزار و نه صدم احتمال دارد که ۱ و ۲ پشت سر هم قرار بگیرند. اگر باز به همین ترتیب جلو برود و بخواهد سومین شماره را بردارد احتمال آن یک نود و هشتم ضرب در یک نه هزار و نه صدم می شود اگر بخواهد چهارمین شماره را بردارد احتمال آن حاصلضرب قبلی ضربدر یک نود و هفتم می باشد. به همین ترتیب که جلو برویم احتمالات به شکلی در می آید که مخرج کسر آنقدر زیاد می شود و احتمال آنقدر ضعیف می گردد که ذهن انسان تحقق آن احتمال را دیگر قبول نمی کند.

خیلی چیزها داریم که نمی توانیم برهان ریاضی بر نبودن اقامه کنیم ولی ذهن هم احتمال بودنش را نمی تواند قبول کند مثلاً کسی نمی تواند قبول کند که یک شخصی که اصلاً سواد و معلومات ندارد و قصد هم نکرده، نامه ای یا کتابی بنویسد.

بک آدم بی سواد که می تواند قلم به دست بگیرد و خط بکشد، یک خط راست بکشد و بشود «الف»، یک نیمدایره بکشد و اول آن را کمی گرد کند بشود «و»، یک الف خمیده بکشد و بشود «د»، یک چنین کاری از یک آدم بی سواد بر می آید؛ آیا می توانیم بگوییم که یک چنین شخصی همین جور کورکورانه خط کشید و بعد یک نامه ای در آمده که از اول تا آخر نامه همه دارای معنی و مقصد است؟ اول احوال پرسى کرده بعد اسم بچه های خودش را برده و بعد شرح حال خودش را گفته است. احتمال تحقق چنین چیزی یک احتمالی است که دیگر هیچ عقلی آن را نمی پذیرد. این در وقتی است که فقط یک بار بخواهد صورت بگیرد یعنی اگر هر کدام از این صد دانه تسبیح را یکبار بتواند بردارد و بعد از صد بار برداشتن رشته تسبیح درست شود و به همان ترتیبی که مطلوب بوده از ۱ تا ۱۰۰ ترتیب شود احتمال آن را

عقل نمی پذیرد. اما فرض کنیم که برای برداشتن شماره ۱ صد بار دستش را برده و دانه را برداشته و بعد انداخته تا اینکه بالاخره شماره ۱ را برداشته است بعد مکرر این کار را ادامه داده تا دانه دوم آمده است و همچنین برای دانه سوم به عدد همان احتمالات عمل را تکرار کرده است و بیشتر از آن احتمال تکرار شده است در این صورت دیگر احتمال نامعقول نیست می گوید مثلاً میلیاردها بار عمل کورکورانه و تصادفی صورت گرفته تا این دانه ها تسبیح شده است.

سؤال: صد به قوه صد می شود

استاد: بله خیلی عظیم می شود اگر صد به قوه صد هم باشد احتمال انجام نشدن زیاد و نامحدود است هر چه که ما احتمال بدهیم، البته این احتمال در پیشگاه عالم آنقدر نیست که آنها حالا می گویند نامحدود است چون از جمله چیزهایی که حساب کرده اند همین است که تغییرات و تبدلات و تکامل هر چه که جلو آمده بنا بر فرضیه های امروز بر شتابش افزوده شده است. این خودش مسئله ای است. می گویند که آن اولی یعنی حدود میلیارد ها میلیارد سال پیش یک ماده یکنواخت بوده، مثلاً عنصر اولی که به وجود آمده اتم ئیدروژن بوده است این حلقه اول نظمی است که عالم به خود گرفته است بعد از این بهخ مرحله دوم که می رسد و پایه دوم می خواهد پیدا شود و مثلاً اتم دیگر یا عنصر دیگر پیدا شود مدتی طول کشیده است اما نه به مقدار اول همین طور حلقه به حلقه جلو می آید تا به جانداران می رسد در جانداران اول حرکت کند است هر مرتبه تکامل را که طی می کند حرکت سریع می شود تا می رسد به انسان به انسان که می رسد حرکت خیلی سریع می شود در انسان نیز مثلاً وقتی که به قول اینها به مرحله تمدن می رسد سرعتش و شتابش صد برابر بیشتر می شود که خود اینها یک حساب هایی است که در مسئله تکامل چون سرعت خیلی زیاد می شود قهراً احتمالات را کم می کند زمان که کم می شود احتمالات هم خیلی کم می شود.

حالا آنها فکر کرده اند و فرض می کنند که احتمال نامحدود است وقتی که احتمال نامحدود باشد و عمل مثلاً صد به قوه هزار، یا ده هزار به قوه ده هزار یا میلیون به قوه میلیون یا میلیارد به قوه میلیارد تکرار شده این به صورت محتمل

در می آید.

تأثیر نظریه داروین در برهان نظم

این بود که فرضیه داروین که در دنیا پیدا شد سر و صدای زیادی راه انداخت فرضیه داروین بعد از دوره هیوم پیدا شد چون دوره هیوم در نیمه دوم قرن هیجدهم بود و نظریه داروین درست در حدود نیمه دوم قرن نوزدهم پیدا شد گویا در سال ۱۸۵۹ بود که کتاب بنیاد انواع و انتخاب طبیعی داروین منتشر شد کتاب های مشابهش نیز تقریباً در همان زمان منتشر شد درست در حدود نیمه دوم قرن نوزدهم؛ یعنی حدود هفتاد سال گذشته بود این است که در کلمات هیوم این احتمال وجود ندارد ولی بعد از پیدایش نظریه داروین این احتمال به وجود آمد که گفتند نظریه داروین برهان نظم را متزلزل کرده است، روی همان حسابی که عرض کردم.

فرضیه داروین و نظریه احتمالی بودن نظم عالم

اولاً حتی روی حساب های خود داروین هم این فرضیه بدون معیار احتمالات زیاد قابل قبول نیست در پیدایش اشیاء آنقدر احتمالات تکرار نشده است تا بدین صورت موجود شوند یعنی در همین تکامل تدریجی حیوانات که داروین گفته از نسل یک حیوان حیوان هایی پیدا شد و بعد آنهایی که صلاحیت برای بقاء نداشتند از بین رفتند و آن که اصلح برای بقاء بود ماند، به این صورت نبوده که پیدایش موجودات آنقدر زیاد تکرار شده باشد مثلاً میلیاردها بار در طبیعت تکرار شده باشد و بعد یک بار موجودی پیدا شده باشد که چون تصادفاً صلاحیت برای بقاء داشته باقی مانده است به این شکل نیست. او مثلاً می گوید که فرض کنید یک حیوانی چند تا بچه از او زاییده شد و همه از بین رفته اند و یکی از آنها صلاحیت برای بقاء داشته است.

نظریه داروین و غایت داشتن موجودات

ولی آن چیزی از بیان او که بیشتر این نظریه احتمالات را از بین برده است این است که آنچه به جانداران صلاحیت برای بقاء می بخشد یک عضو کوچک نیست، یک عضو به تنهایی نیست ببینید: اگر چنین بود که در بدن موجود زنده اگر یک

سلول هم که پیدا شده همان یک سلول به او صلاحیت برای بقا داده یعنی به درد این موجود خورده و صلاحیت برای بقا را در او ایجاد کرده اگر چنین چیزی بود می گفتیم که میلیون ها بار سلول های دیگری پیدا شده ولی به این موجود قابلیت بقا نداده اند و این یکی که موجود شد توانست به این موجود قدرت بدهد و صالح برای بقا شود در صورتی که این جور نیست. جاندارها پیکر و اندامشان به صورت اعضا و جهازات است هر جهازی فقط در صورتی که مکمل باشد به درد موجود زنده می خورد. اگر یک ذره اش کم و کسر باشد بود و نبودش علی السویه است مثلاً یکی از جهازاتی که به موجود صلاحیت برای بقا می بخشد جهاز باصره است جهاز باصره یک دستگاه عظیم و دارای میلیون ها جزء است که در حال کار کردن است. در این میلیون ها جزء، بسا هست که اگر یک سلول یا دو سلول نباشد، این دستگاه اصلاً به درد نمی خورد. دستگاه باصره چگونه به وجود آمد؟ تدریجاً؟ مثلاً آیا چنین بود که یک میلیون جزء یا بیشتر به صورت موین رگ های و عصبهای خیلی کوچک به تدریج به وجود آمدند؟ مرتبه اول یک عصب خیلی کوچک به وجود آمد و ماند، یک عصب دیگر بعد از هزار سال به وجود آمد، و تصادفاً یک عصب دیگر به وجود آمد، و در کنار اینها هزاران چیزهای دیگر در موجودات دیگر به وجود آمد و از بین رفتند؟ علاوه بر این اگر هزاران عصب هم به وجود بیاید تا دستگاه به صورت کامل در نیاید به درد این موجود نمی خورد؛ یعنی این هنوز مثل همان کسی است که هیچ صلاحیتی برای بقا به او نبخشیده اند.

پس اگر ما به قول داروین فرض کنیم که اینها تدریجاً پیدا شده اند، آن چیزی که این را نگه داشته است باید چیز دیگری باشد نه تغییر تصادفی؛ یعنی همان حرکت موجود به سوی کمال نهایی اش؛ این وحدت ی که میان مراحل و مراتب هست؛ یعنی آن سلول اول از روز اول می رفته که به این مرحله برسد. این می شود غایت. این به فرض این است که تدریجی باشد.

علاوه بر این که بعد از داروین ثابت کرده اند که اصل این تبدلات جهش وار است نه تدریجی؛ یعنی موجود زنده یک تغییرات تدریجی ضمنی پیدا می کند که خیلی بطیء و کند است، ولی آنها منشأ تبدل انواع نمی شوند. تبدل انواع آن وقتی صورت می گیرد که این تغییرات تدریجی به یک حد معینی برسد. آنگاه به صورت سریع و آنی یک دگرگونی خیلی وسیع در شیء رخ می دهد. آن دگرگونی سریع حکم همان

خلقت دفعی را پیدا می کند. مثلاً یک مرتبه موجودی که جهاز باصره ندارد مجهز به جهاز باصره می شود.

پس مسئله نظام تدریجی و آن توجیه ساده احتمالات، به شکلی که آنها می گفتند، حتی در فرض تکامل تدریجی داروین هم بیان تمامی نیست و در نظریه منسوخ داروین و نظریه جدیدی که حالا با تعبیر « جهش » پیدا شده که تحولاتها به صورت سریع و جهش وار صورت می گیرد، به هیچ شکل قابل توجیه نیست.

سوال: این، جواب فلسفی ندارد؟ همین جواب علمی را باید بدهیم؟ در جواب علمی بالاخره مناقشه می شود که یک قسمت از نظریه داروین مبتنی بر انتخاب طبیعی است. نظریه تغییرات تدریجی آن رد شده ولی نظریه انتخاب طبیعی و این تنازع بقاء صورت می گیرد و نظام فعلی به هر حال هر چه هست به وجود می آید، باقی است.

استاد: همان تنازع بقاء که می گویند، دیگر از بین رفت. بحث بر سر همان انتخاب طبیعی است. خود داروین انتخاب طبیعی را به گونه ای توجیه می کند که آخرش انتخاب طبیعت می شود؛ انتخاب طبیعت، نه انتخاب خود به خودی و تصادفی. داروین در تعبیرات ابتدایی خودش طوری سخن می گوید که انتخاب طبیعی به معنی همان انتخاب غربالی و تصادفی در می آید. مثل این است که ما غربالی داشته باشیم و دانه های گندمی را در آن بریزیم { و با تکان دادن، تصادفاً دانه هایی عبور کنند که سالم و قابل ادامه حیاتند. }

بعد از این بحث، به اشکال آخر هیوم می پردازیم که گفت مسئله حکمت و دانش از عدالت و رحمت و صفات دیگر جداست. برهان نظم حداکثر می تواند علم و دانش و شعور را اثبات کند، نه عدالت و رحمت را؛ و از اینجا وارد بحث « شرور » می شویم. این بحثی است که از جهتی به حکمت ارتباط پیدا می کند و از جهتی به عدالت و از جهتی به رحمت.

می گویند در جهان شرور وجود ندارد، یعنی نبایستی ها موجود نیستند. از یک موجودی که حکیم و عادل و رحیم باشد چنین چیزهایی پدید نمی آسید. به عبارت دیگر، اگر یک انسان عادل و حکیم و رحیمی را به جای مبدأ عالم فرض کنیم، جور دیگری بود. جلوی زلزله ها، طوفان ها، ناقص العضو ها، درد ها و مرگ ها را می گرفت.

پس شر یعنی چیزی که بایسته یک اناسن عادل حکیم رحیم نیست. پس آنچه از شرور که وجود دارد یا به دلیل این است که مبدأ عالم نمی داند، که این مخالف حکمت است، یا می داند و در عین حال تبعیض روا می دارد و اهمیتی به تبعیض نمی دهد، که در این صورت عادل نیست؛ و اگر هر دو صفت را دارد یعنی عادل هم هست، در مواردی که به عدالت مربوط نمی شود بلکه به مهربانی مربوط می شود، می بینیم که مهربانی ندارد؛ یعنی در مواردی موجودی استحقاق لطف و عنایتی را دارد و استحقاق ترحم پیدا می کند، ولی به او ترحم نمی شود، که اگر کار به دست انسان رحیم بود آن انسان ترحم می کرد، مثلاً رفع رنج و درد می کرد. می بینیم که مبدأ عالم چنین رحمتی را روا نمی دارد.

متن

فصل فی العنایة و بیان کیفیت دخول الشرفی القضاء الالهی. و خلیق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول فی العنایة، و لا شک أنه قد اتضح لك مما سلف منا بیانه أن العلل العالیة لا یجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة یهمها شیء، و یدعوها داع و یرض لها إیثار. و لك سبیل إلى أن تنكر الاثار العجیبة فی تكوّن العالم، و أجزاء السموات، و أجزاء الحیواغن و النبات، ممّا لا یصدر ذلك اتفاقاً، بل یقتضی تدبیراً ما، فیجب أن یعلم أن العنایة هی كون الأول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، و علة لذات للخیر و الكمال بحسب الإمکان، و راضياً به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الإمکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاناً علی أتمّ تأدیة إلى النظام، بحسب الإمکان، فهذا هو معنی العنایة.

کیفیت دخول شر در قضای الهی

{ اکنون به مسئله شرور می پردازیم. } شاید به طور زبده و خلاصه و از همه بهتر همان مطالبی باشد که در کتاب عدل الهی ذکر کرده ایم. حالا کلیات آن را ابتدا به طور خلاصه عرض می کنیم و بعد به جزئیاتش می پردازیم.

تعریف « شر »

اول ببینیم که تعریف « شر » چیست؟ شر نقطه مقابل خیر است. شاید نشود تعریف جنس و فصل داری برای هر یک از اینها کرد. قبلاً باید موارد اطلاق کلمه « خیر » و « شر » را تحلیل کنیم. اگر ما باشیم و لفظ « خیر » و « شر »، می بینیم کلمه « خیر » به قول اینها عبارت است از مؤثر، یعنی آن چیزی که قابل اختیار شدن و انتخاب شدن است. قهراً شر نقطه مقابل آن می شود. ممکن است کسی شر را به امرنبایستنی تعریف کند، یعنی آنچه هست ولی نباید باشد.

موارد استعمال لفظ « شر »

بهتر این است که ما قبل از آنکه شر را تعریف کنیم موارد استعمال آن را به دست

بیاوریم تا بعد ببینیم که ریشه این شریّت در کجاست و یا حتی ضمناً بتوانیم تعریفی هم از شریّت بنماییم. می‌خواهیم ببینیم چه چیزهایی را « شر » می‌گوییم، چه چیزهایی است که بد است، خوب نیست و نباید باشد. فرض کنید به « جهل » که در مقابل علم قرار دارد شر می‌گوییم، « علم » را خیر می‌گوییم؛ « عجز » را شر می‌گوییم، « قدرت » را خیر می‌گوییم؛ « فقر » را شر می‌گوییم، « غنا » را خیر می‌گوییم؛ « بیماری » را شر می‌گوییم، « سلامت » را خیر می‌گوییم، درد و رنج و عذاب را شر می‌گوییم و در مقابل، مسرت و سرور و بهجت را خیر می‌گوییم. همچنین یک سلسله موجودات را « شر » اطلاق می‌کنیم. مثلاً حیوانات مودی را شر می‌نامیم. انسانم، مار و عقرب و درندگان و موجودتی که دربرخورد با آنها وجودشان را از بین می‌برد، شر تلقی می‌کند و الا اگر خیر تلقی می‌کرد که آنها را از بین نمی‌برد. یا در تابستان، پشه و ساس و امثال اینها که می‌خواهند در اتاق‌های ما وجود داشته باشند، ما اینها را با وسایلی که در اختیار داریم از بین می‌بریم. معلوم است که ما وجود اسنپها را شر تلقی می‌کنیم. آفات نباتی، آفات حیوانی، آفات انسانی را شر تلقی می‌کنیم. حتی دشمنهایی از نوع انسان را شر تلقی می‌کنیم به طوری که از بین بردن آنها را ترجیح می‌دهیم، یعنی نیود آنها را بر بودشان ترجیح می‌دهیم.

پس می‌شود به طور اجمال گفت که اگر بتوان برای شر تعریفی ذکر کرد آن تعریف این است: آن چیزی که عدمش بر وجودش ترجیح دارد. خیر، آن چیزی که وجودش بر عدمش ترجیح داد.

در باب عنایت، حکمت، عدل و رحمت که بحث می‌کنیم، می‌گوییم مقتضای حکمت و مقتضای عنایت ایصال خیر است؛ کما اینکه مقتضای عدالت همان اعلاء کلّ ذب استحقاقی حقّه است، و این خیر است، که در مقابل آن منع کردن یک مستحق از حق خودش می‌باشد، که این شر است. رحمت یعنی مهربانی، عطوفت و لطف. این خیر است و نقطه مقابلش شر است.

پس شر را ما می‌توانیم این جور تعریف کنیم: آن چیزی شر است که عقل عدم او را بر وجودش ترجیح می‌دهد. ممکن است آن چیزی که عقل عدم او را بر وجودش ترجیح می‌دهد خودش یک عدم باشد، یعنی عقل عدم این عدم را بر وجودش ترجیح می‌دهد، به عبارت دیگر وجودی را که الان نیست بر این عدمی که الان متحقق و ثابت است ترجیح می‌دهد. پس می‌توانیم شرا را در این یک جمله تعریف

کنیم: شر آن چیزی است که عقل عدم آن را بر وجودش ترجیح می دهد.

شرور، امور عدمی هستند و یا منشأ عدم می شوند

حکما می گویند که اگر ما شرور را تحلیل کنیم یعنی همه آن چیزهایی را که عقل عدم آنها را بر وجودشان ترجیح می دهد تحلیل کنیم، می بینیم که همه عدمند، یعنی خود، عدمی و عدم هستند. عقل که عدم آنها را بر وجودشان ترجیح می دهد به این معناست که عقل وجود رزا به جای این عدم ترجیح می دهد، ولی خود این عدم است؛ یا اینکه آن چیزهایی که عقل عدم اینها را بر وجودشان ترجیح می دهد، خودشان عدم یا عدمی نیستند، یک سلسله اموری وجودی هستند، مثل همخان آفات و موجودات مودی که ذکر کردیم، ولی سریت این امور وجودی نه به اعتبار وجودشان است، به عبارت دیگر سریت اینها به اعتبار وجود نفسی آنها نیست، بلکه به اعتبار وجود اضافی آنها است، یعنی به اعتبار این است که اینها منشأ یک عدم می شوند. سریت این امور وجودی به خاطر منشئیت اینها از برای یک عدم است مانند همان

آفات و حیوانات مودی. اگر وجود این مودیها را از آتن تأثیر عدمی منفک کنیم، یعنی ذهن فرض منفک بودن آنها را بکند، آنها سریت ندارند. آفاتی مانن پشه و ساس رادر نظر بگیریم. اگر پشه ای وجود داشته باشد و این پشه اساساً نگزد، آیا شر است؟ آیا پشه چون که پشه است شر است؟ یا چون انسان را می گزد شر است؟ مسلماً چون انسان را می گزد. اگر پشه و مار و عقرب باشند ولی گزندگی آنها در کار نباشد، شر نیستند. حالا فرض کنیم که این مار و عقرب و پشه و اینها همه باشند و گزندگی آنها هم باشد ولی گزیدنشان روی انسان اثری نگذارد، باز هم شر نیستند. اثر گزندگی اینها این است که موجب قطع حیات می شود، که مرگ خود همان عدم حیات است؛ یا اگر موجب قطع حیات نشود، موجب اختلال دیگری در بدن می شود که آن اختلال دیگر با درد اعلام می شود و درد اعلام کننده آن اختلال است. حال اگر این حیوانات روی بدن انسان بیفتد ولی هیچ اثری روی بدن نگذارند و در نتیجه انسان هیچ دردی را احساس نکند، باز هم اینها شرند؟ نه، شر نیستند. اینها سریت خودشان را از آنجا کسب کرده اند و اتصافشان به سریت از آن جهت است که منشأ یک عدم در شیء دیگر می شوند، منشأ یک شر بالذات در شیء دیگر می شوند.

اقسام موجوداتی که منشأ عدمند

البته این موجودات هم به قول شیخ بر دو قسم هستند، این موجوداتی که موجب شریعت در اشیاء دیگر می شوند دو جور هستند: اینها یا سبب مابین اند یا سبب مواصل.

مقصود از «سبب مواصل» این است: یک وقت هست که آن سببی که موجب این عدم می شود متصل به آن شیء است؛ و یک وقت هست که آن سبب متصل به او نیست، وجود مابینی از این وجود دارد. مثلاً فرض کنید که آتش بدن را می سوزاند، محترق می کند، اختلال ایجاد می کند، نظم بدن را به هم می زند، رشته ها را قطع می کند. این آتش یک سببی که به سبب اتصالش با این محل، این اثر را ایجاد کرده است.

ولی یک چیزی هست که سببش در واقع سببیت بعید { دارد }، سببی است که با این اثر و مسبب خودش مابین است. مثلاً فرض کنید که بار در اثر سایه انداختن مانع رویش فلان گیاه می شود. این را ما «سبب مابین» می گوئیم. حالا مطلب از این جهت فرق نمی کند که سبب مابین باشد یا مواصل، این در ماهیت مطلب تأثیری نمی گذارد.

این یک مطلب است؛ و این مطلب جای بحث ندارد که تمام شرور در نهایت امر منتهی به اعدام می شوند، و در این جای شک و شبهه ای نیست. هر چه را که شما در عالم شر حساب کنید، می بینید که شریعتش از آن جهت است که منشأ یک عدم شده است. حتی ما مثلاً اگر ظلم را شر می دانیم، که شر هم هست، شر بودن آن چه از جهتی است؟ آیا غیر از آن جهت است که منشأ فقداناتی در مظلوم می شوند؟ و الا اگر همه جنبه هایی که در ظالم هست وجود داشته باشند منهای تأثیر عدمی که در مظلوم می کند، آیا می توانیم آن را شر بدانیم؟ حتی در اخلاق رذیله ای که ما اینها را شر می دانیم، مثل کبر و حسد، اگر درست دقت کنیم می بینیم که شریعت اینها از جهت تأثیری است که روی جنبه های دیگر فردی یا جنبه های خاص اجتماعی می گذارند. مثلاً آدم متکبر یک خلق خاصی دارد که خود را برتر از دیگران می بیند و دیگران را کوچک می پندارد. آیا نفس برتر بینی بد است؟ اگر برتر بینی هیچ اثری در انسان نمی داشت و مانع رسیدن انسان به هیچ کمالی نمی شد، که می شود، شریعت نداشت. اگر انسان خودش را برتر از همه ببیند، خود این برتر بینی سبب توقف انسان

می شود، چون فکر می کند که من به بالاترین قله ها رسیده ام، من دیگر عیب و نقصی ندارم که بخواهم بر طرف کنم، من که دیگر مقصودی نمانده که بخواهم به آنجا برسم، من به بالاترین درجات رسیده ام اگر این جهت را ما از آن بگیریم برتری جویی باشد، شریتی ندارد.

هر عقده ای از عقده های روحی را که شما در نظر بگیرید چنین است. همین تکبر اگر آن اثر منفی که روی دیگران می گذارد نبود و اگر آثار منفی تکبر روی خود فرد و روی افراد دیگر نبود، تکبر چرا بد باشد؟ حسد هم همین جور است اگر اثر منفی آن روی خود انسان و روی انسان های دیگر را به فرض محال بگیریم، حسد بد نیست. تمام ملکات رذیله که ما آنها را شر می دانیم و علم اخلاق نبودن آنها را بر بودنشان ترجیح می دهد وقتی که دقت کنیم می بینیم که بودن اینها نوعی مانعیت یا نوعی رافعیت یا نوعی دافعیت دارد. چون مانع خیر هستند و رافع خیر هستند و موجب عدمند، از آن جهت اینها شرند. تا اینجا یک مرحله از مراحل باب شرور طی میشود.

منشأ تفکر ثنوی، وجود اشیائی است که موجب عدمند

در عدل الهی گفته ایم که یکی از مسائل در باب شرور این است که گفته می شود اشیاء بر دو قسمند: اشیائی که خیرند و اشیائی که شرند، اشیائی که بودنشان در نزد عقل بر نبودنشان ترجیح دارد و اشیائی که نبودنشان در نزد عقل بر بودنشان ترجیح دارد. وقتی که اشیاء دو دسته شدند، آن وقت قهراً یک مسئله دیگر پیش می آید.

انسان در خودش دو نیرو تشخیص داده است: یک نیروی عقل تشخیص می دهد که از نظر عقل یک سری چیزها بودنشان بر نبودنشان ترجیح دارد و یک چیزهایی هم نبودنشان بر بودنشان؛ و در خودش یک نفس تشخیص می دهد که آن چه که عقل بودنشان را ترجیح می دهد، این نبودنشان را ترجیح می دهد و آنچه را که عقل نبودنشان را ترجیح می دهد این بودنشان را.

آن وقت این فکر ثنوی پیدا شده است که عالم هم دو مبدأ دارد: یکی مبدأ اشیائی که با عقل هماهنگی دارد یعنی آن مبدأ کارهایی را می کند که عقل وجود آنها را بر عدمشان ترجیح می دهد و یک مبدأ دیگر هم وجود دارد که آن مبدأ کارهایی را انجام می دهد که عقل نبودن آنها را بر بودنشان ترجیح می دهد، یعنی کارهای ضد

عقل انجام می دهد که این کارهای ضد عقل ممکن است موافق نفس باشد یا موافق نفس نباشد به هر حال او کارهایی انجام می دهد که عقل می گوید نباید آن کارها را انجام دهد. با همین تحلیل از شرور مسئله ثنویت از بین می رود یعنی معلوم می شود شروری که در عالم هستند به شکل یک سلسله هستی هایی در مقابل هستی های دیگر که خیر هستند نمی باشند، بلکه اینها یا یک سلسله ناهستی ها هستند یا یک سلسله هستی ها که آن هستی ها وجودشان از نظر خودشان و از نظر بسیاری از امور دیگر خیر است ولی از نظر بعضی از امور و نسبت به بعضی از امور که منشأ عدم در آن امور می شوند شر است. در اینجا هم وقتی نگاه می کنیم می بینیم که در واقع وجود اینها شر نیست آن عدم که در اینجا تحقق پیدا می کند شر است. این وجود به طبع آن عدم شریعت را کسب می کند. سوال: این وجود ها که به دنیال خودشان آثار عدمی دارند موجب آنها هستند یا مقارن آنها؟

استاد: موجد البته.

- چگونه موجب امر عدمی می شوند؟

استاد: چه اشکالی دارد؟ این از هیچ جهت اشکالی ندارد دار تزامم و تضاد معنایش همین است یعنی دو شیء وجودی وقتی با یکدیگر تضاد پیدا می کنند اثر یکدیگر را خنثی می کنند. این اثر آن را از بین می برد و آن اثر این را.

هستی ها به دو دسته خیر و شر تقسیم نمی شوند

پس به این معنا نمی شود گفت که هستی ها دو دسته هستند: هستی های بایستی و هستی های نبایستی که بعد به مسئله ثنویت برسیم و بگوییم پس عالم باید دو مبدأ داشته باشد: یک مبدئی که هستی های بایستی را ایجاد کرده است و می کند و یک مبدئی که هستی های نبایستی را. معلوم شد آن چیزهایی که نبایستی هستند نیستی ها

می باشند یعنی همان نشده ها می باشند، خلاء ها می باشند اشکالی اگر باشد این نیست که چرا اینها هستند؛ اشکال این است که چرا به جای این نیستی ها هستی ها نیست؟ پس مسئله به صورت ثنویت از بین می رود ولی به صورت دیگر باقی می ماند می گوئیم: بله، آن از بین رفت و نمی گوئیم دو سنخ هستی در عالم داریم بلکه می گوئیم در عالم باز هم نبایستی هایی وجود دارند که آن نبایستی ها از نوع نیستی ها هستند. حال می پرسیم: چرا همین نیستی ها وجود دارد؟ چرا همین نیستی ها را هستی ها پر نکرده است؟ شما می گوئید جنگ نیستی است، ظلمت نیستی است، عجز نیستی است، بیماری نیستی است، همه اینها را می گوئید نیستی است. می گوئیم بسیار خوب، نیستی است نیم گوئیم که مبدأ علم یک مبدأ است و مبدأ جهل یک مبدأ دیگری است که جهل ها را در مقابل علم ها ایجاد کرده است؛ نه، جهل یعنی همان عدنم العلم؛ ولی ایراد ما در مبدأ علم است که چرا مبدأ علم، در اینجا که جهل است علم را به جای این جهل نیاورده است؟ یعنی چرا این نیستی را تبدیل به هستی نکرده است، پس اشکال هنوز باقی است ولی به صورت دیگر باقی است نه به صورت دیگر.

این مطلب از مسائل اساسی است که حکما در باب خیر و شر دارند.

تلازم خیرات با شرور

مسئله دیگر در باب خیر و شر مسئله لتازم قهری خیرات با شرور است. وجود بعضی از خیرات از وجود بعضی از شرور انفکاک ناپذیر است به این معنا که محال است که آن جنبه شریتش را بتوانیم از او منسلخ کنیم یعنی همان جنبه منشأ بودنش برای عدم را؛ منشأ بودن آن برای عدم را نمی توانیم از او منسلخ کنیم یعنی اگر بخواهد آن شر نباشد به این شکل نیست که خودش باشد شریتش نباشد بلکه نبودن شر او به این است که اصلاً خودش نباشد که نبودن خودش ملازم با نفی یک سلسله خیر هاست همواره او. این هم مسئله دوم در باب شر که به آن کاملاً باید توجه کرد: تلازم و تقارن { بعضی خیرات با شرور } و امتناع انفکاک شرور از یک سلسله خیرات که از بین رفتن این شرور ملازم است با از بین رفتن یک سلسله خیرات که علت این شرور هستند. این مطلب را هم باید برای حل مشکل شر توجه داشته

باشیم.

ترتیب خیرات و مصالح بر شرور

مسئله دیگری که این حکما متعرض آن هستند این است که شرور نه تنها ملازم با یک سلسله خیرات قبلی هستند و وجودشان مقارن تو بلکه به یک اعتبار معلول و تابع قهری آن خیرات است که اگر آن خیرات باشند این شرور و عدمیات هم باید باشند و اگر بنا است که این عدمیات تابع نباشند متبوعشان هم نخواهد بود قطع نظر از این ام، یک چیز دیگر هم هست: خود این شرور، متبوع یک سلسله خیرات اند؛ یعنی یک سلسله خیرات کثیر است که آن خیرات کثیر وجودشان مشروط به این شرور است یعنی تا این شرور نباشد آن خیرات هرگز محقق نیم شود پس بر شرور یک سلسله خیرات و یک سلسله مصالح مترتب می شوند.

مسئله دوم این بود که بعضی شرور بر یک سلسله خیرات مترتبتند و توابع قهری یک سلسله خیرات هستند، توابع قهری لاینفک. این بحث سوم ما این است که یک سلسله خیرات و مصالح تابع های این شرورند، و این شرور متبوع های الزامی آن سلسله خیرات می باشند، که اگر فرض هم بکنیم که این شرور را از متبوع های خودشان می توانیم تفکیک کنیم و از بین ببریم، از بین بردن اینها ملازم است با سد باب یک سلسله خیرات. حکما تا اینجا سه مسئله را مطرح کرده اند: مسئله عدمی بودن شرور، مسئله اینکه شرور توابع قهری یک سلسله خیرات هستند، و مسئله اینکه شرور متبوع یک سلسله خیرات هستند و آن خیرات توابع قهری این سلسله شرور هستند.

از این سه، غالباً اذهان عامه به این سومی توجه دارد و آن چنین است که هر امر شری که برسد اذهان متوجه می شوند، چون خیلی نظیرش را دیده اند که وقتی یک شری رسیده به دنبال این شر یک مصلحتی بوده است، بعد گفته اند که عجب! چه خیری بود! چه مصلحتی بود که چنین حادثه ای پیش آمد! اگر چنین حادثه بدی پیش نمی آمد بعد چنین و چنان می شد، فلان حادثه خیر پیش نمی آمد، با فلان شر بزرگتر پیش می آمد. این مسئله همان است که می گویند همه شرور عالم مبتنی بر یک سلسله مصالح است. مصالح یعنی توابع خیری که از برای شرور است. خوب، این سه مسئله تا اینجا.

شر از « ماده » بر می خیزد

مسئله چهارم از کلیاتی که در باب شرور باید بحث کنیم، و از حالا باید توجه داشته باشید، این مسئله است که: حکما می گویند تمام شرور از ماده بر می خیزد. « ماده » در اصطلاح حکما هیولای اولی است که قوه صرف و ماده محض است. همه شرور از قوه بر می خیزند. این یعنی چه؟ در بعضی از کلمات هست که هیولای اولی شر محض است، منبع ظلمات است، منبع شرور و اعدام است؛ یعنی طوری تعبیر می کنند که گویی از هیولای اولی جز شر بر نمی خیزد. ولی این تعبیر اگر گاهی این جور باشد، مقصود از آن این نیست. هیولای اولی، هم منشأ خیرات است هم منشأ شرور.

چون اثر پذیری در عالم مادیات هست شر هم هست

اگر آنچه در این عالم وجود دارد همه فعلیت محض بود و هر موجودی هر چه را که می توانست داشته باشد، بالفعل می داشت و دیگر بالقوه نمی توانست چیزی را بپذیرد، در این صورت دیگر شری هم در عالم نبود، چون اثر پذیری در عالم نبود اگر اثر پذیری در عالم نباشد هیچ چیزی برای هیچ چیز شر نخواهد بود یعنی همه موجودات اگر برای یکدیگر خیر نباشند لا اقل شر نیستند. چون هیچ موجودی نمی تواند به موجود دیگری ضرر بزند زیرا انفعال و اثر پذیری نیست.

البته لازمه این مطلب این است که وقتی انفعال و اثر پذیری نبود، وقتی شری نبود آن وقت باب خیرات هم مسدود بود یعنی اگر قوه و استعداد در عالم نبود عالم ما یک حالت یکنواختی را داشت، دیگر تغییر و تحول و تکامل و تجدد و آمدن شئی جدید نبود. اگر فرض کنیم که تمام قوه و استعداد یعنی ماده اولی را یک مرتبه از عالم بگیرند در این صورت همه چیز در جای خودش میخ کوب می شود یعنی هیچ متحرکی دیگر استعداد حرکت ندارد و هر شیئی که امکان یک فعلیتی در آن بود دیگر امکان آن فعلیت را از دست می دهد، عالم به همین حالتی که هست می ماند برگ درخت اگر سبز است سبز می ماند و نمی ریزد و این تحول و تجدد و ریختن این برگ و پیدا شدن برگ جدید و پیدایش انسان های جدید و حیوان های جدید و گیاهان جدید و اوضاع جدید پیش نمی آید و باب وجود برای آیندگان به کلی مسدود می شود.

پس این هم خودش یک مطلبی است که می گویند شرور از ماده بر می خیزند؛ یعنی اگر ماده نبود شری هم نبود ولی گفتیم مقصود این نیست که ماده شر مطلق است بلکه به این معنی است که فعلیت ها به هیچ وجه دخالتی در شرور ندارند آن که دخالت بالذات در شرور دارد ماده است نه فعلیت اما این به معنای این نیست که ماده دخالتش فقط در شرییت شرور است و دخالتی در خیریت ندارد.

این چهار مطلب اصلی است که شاید ارکان و پایه های مطالب شرور باشند.
سوال: در عالم مفارقات دیگر قوه و استعدادی نیست آیا می شود گفت منشأ خیرات هم نیست؟

استاد: نه برای اینکه آنجا هر موجودی هر چه از خیرات که برایش امکان ذاتی داشته است، برایش بالفعل حاصل است.

- با این حال منشأ خیرات هم هستند؟

استاد: منشأ خیرات در اشیاء دیگر هستند ولی برای خودشان تحول و تکامل نیست.

شرح و توضیح متن

و اعلم أن الشر يقال على وجوه: فيقال شر، لمثل النقص الذي هو الجهل و الضعف و التشوية في الخلقه و يقال: شر، لما هو مثل الالم و الغم الذي يكون ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإنَّ السبب المنافی للخير المانع للخير. و الموجب لعدمه ربما كان مباینً لا يدرکه المضرور، كالسحاب اذا ظلل فممنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإنَّ كان هذا المحتاج دراکا، ادرك أنه غير منتفع و لم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر و ليس هو من حيث هو مبصر متأذياً بذلك.

متضرراً او منتقماً بل من حیث هو شیء آخر.

گفتیم که سبب « سبب منافی » بر دو قسم است : یک وقت هست که سبب منافی مباین است و یک وقت هست که سبب منافی موصل است. سبب مباین به حدی از مضر جداست که اگر مضرور قابلیت ادراک را داشته باشد وجود آن سبب را درک نمی کند. پس سبب مباین خصوصیتش این است که مضرور اگر شاعر باشد او را درک نمی کند. ولی موصل آن است که اگر مضرور شاعر باشد او را درک می کند سبب مباین را مثال می زنیم به ابر که مانع شروق آفتاب است وقتی مانع شروق آفتاب شد آن وقت گیاهان مثلاً که باید رشد کنند و از آفتاب استفاده ببرند، استفاده نمی برند.

ممکن است شما بگویید چگونه است که اگر موجود شاعر باشد ابر را درک نمی کند؟ ما که خودمان از نبودن آفتاب ضرر می بینیم وجود ابر را درک نمی کنیم؟

شیخ می گوید: نه مقصود این نیست: مقصود این است که مضرور وجود آن مضر را از حیث دیگر ادراک می کند ولی از آن حیث که شر را ادراک می کند آن مضر را ادراک نمی کند. یک وقت است که از حیث دیگر مضر را ادراک می کند ولی از آن حیث که شر را ادراک می کند آن را ادراک نمی کند مثلاً آتش که دست انسان را می سوزاند و حرارت آن که به قول علما لذاعه و قطاعه است، خود همان حرارت را انسان درک می کند، اصلاً درد یعنی همان احساس حرارتی که متصل به بدن شده است یعنی نفس ادراک درد، ادراک همان شیء هم هست. اما یک وقت است که احساس آن درد با یک قوه ادراک می شود و احساس وجود شیء احساس دیگری است که با قوه دیگری احساس می گردد من ممکن است که از وجود ابر ضرر ببرم و آن ضرر را هم ادراک کنم مثلاً در بدن خودم یک نوع ناراحتی احساس کنم ولی با همین احساسی که درد را ادراک می کنم ابر را احساس نمی کنم ابر را با چشم احساس می کنم که آن از حیث دیگری است پس انسان از آن حیث که این سحاب حائل شده ن را ادراک نمی کند بلکه از آن حیث که او را می بیند ادراک می کند. حیلولت یک عملی است که با مسئله دیدن ابر با چشم متفاوت است آدم کور و آدم بینا هر دو یک جور از نتابیدن خورشید ضرر می برند ولی چون ادراک خود ابر از همان راه ادراک ضرر صورت نمی گیرد آدم بینا ابر را ادراک می کند ولی آدم نابینا

ادراک نمی کند.

و ربما كان مواصلاً يدرکه مدرک عدم السلامة کمن يتألم بفقد عن اتصال عضو به حرارت ممزقة، فإنه من حيث يدرک فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرک الموءذی الحر أيضاً فيكون قد اجتمع هناك ادراکان : ادراک علی نحو ما سلف من ادراکنا الأشياء العدمية و ادراک علی ما نحو سلف من ادراکنا الامور الوجودية و هذا المدرک الوجودی ليس شراً في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشيء.

در مقابل سبب مباین سبب مواصل است

سوال: مباینیت و مباحصت نسبت به چه چیزی باید باشد؟

استاد: نسبت به خود مضرور، مضروری که آن نقص را ادراک می کند، آن درد را ادراک میکند. اصلاً درد یعنی ادراک نقص. به عقیده اینها درد جز ادراک نقص چیز دیگری نیست و نقص هم خودش شر است یک وقت هست که انسان خود نقص و فقدان را ادراک می کند و از همان حیث که آن فقدان را ادراک می کند مضر را هم ادراک می کند و یک وقت هم هست که چنین نیست یا مضر را هم ادراک نمی کند، یا اگر ادراک کند از راه دیگری و از حیث دیگری ادراک می کند. اولی را « مواصل » می گویند و دومی را « مباین » می گویند.

{ سبب مواصل مانند حرارت تمزیق کننده که سبب عدم اتصال عضوی می گردد }
حرارت تمزیق کننده یعنی حرارت تفریق کننده این اصطلاح طب قدیم است که می گفتند وقتی حرارت آمد اعضا و اجزا را تکه تکه و جدا می کند در اینجا همان قوه ای که آن نقص و آن شر را درک می کند مضر را هم درک می کند همان که ضرر را درک می کند مضر را هم درک می کند ولی در مثال قبل این جور نبود که ادراک مضر

همان ادراک نقص باشد. هر دو مدرک یعنی « حرارت ممزق » و « سحاب » که دو امر وجودی هستند فی نفسه شر نیستند بلکه بالقیاس با این شیء خاص شر هستند.

مطلق و نسبی بودن خیر و شر

یک مسئله دیگر را که جزء اصول کلیه بود باید می گفتیم که اینجا نگفتیم و در عدل الهی گفته ایم آن مسئله این است که آیا خیر و شر دو مفهوم مطلق هستند یا دو مفهوم نسبی، یا بر دو قسمند: خیر مطلق و خیر نسبی و شر مطلق و شر نسبی؟ مطلب چگونه است؟ اگر وجود را از آن جهت که وجود است در نظر بگیریم خیر مطلق است؛ کما اینکه اگر عدم را از آن جهت که عدم است در نظر بگیریم خصوصاً اگر توأم با یک استعداد و قابلیت بشود، عدم از آن جهت که عدم است شر است.

این در صورتی است که اشیاء را فنفسه و بدون ارتباط با اشیاء دیگر در نظر بگیریم ولی اگر اشیاء را به حسب ارتباطشان با اشیاء دیگر در نظر بگیریم، خیر و شرشان نسبی می شود: یک وقت می گوییم این کاغذ خودش برای خودش خیر است یا ممکن است بگوییم شر است که البته ما می گوییم وجودش برای خودش خیر است این یک مسئله است. ولی یک وقت می پرسیم که وجود این شیء برای این کتاب چگونه است؟ خیر است یا شر؟ برای این دیوار چطور؟ خیر است یا شر؟ این یک امر مقایسه ای است اینجاست که مسئله نسبیت در کار می آید؛ وجود یک چیز برای یک چیز ممکن است خیر باشد و برای چیز دیگری ممکن است شر باشد این می شود یک امر نسبی.

گفتیم که شرور بر دو قسم است: شری که خودش عدم است و شری که یک امر وجودی است و چون منشأ عدم است او را شر دانسته ایم. شری که عدم است دیگر بحثی ندارد اما شری که « وجودی » است شری آن اضافی و نسبی است یعنی نسبت به یک شیء معین شر است نه نسبت به خودش و نه نسبت به همه چیز و نه نسبت به کل نظام عالم. به این معناست که شما هر شری را که در نظر بگیرید می بینید این شر به قیاس با یک شیء معین شر است فرض کنید که می گوییم مار و عقرب شر است. مار و عقرب

برای چه چیزی شر است؟ آیا مار و عقرب برای خودشان شر هستند؟ آیا یک مار برای جفت خودش شر است؟ چنین نیست شما وقتی می خواهید یک مار را بکشید جفتش دیوانه وار حمله می کند یا خودش ار به کشتن می دهد و یا انسان را. آیا آن مار برای بچه های خودش شر است؟ آیا آن مار برای هوا شر است؟ برای این خاک شر است؟ برای این آب شر است؟ نه برای انسان شر است کما اینکه انسان هم برای مار شر است.

در اینجاست که مفهوم «نسبیت» در کار می آید؛ یعنی در آن تقسیمی که برای شرور کردیم و گفتیم که شرور یا عدمند و یا منشأعدم، آنکه عدم است که خودش از آن جهت که عدم است شر است اما آنکه وجودی است و منشأعدم است شر نسبی است که ملازم با خیر نسبی هم می باشد یعنی در ارتباطش با یک شیء شر است و قهراً در ارتباطش با شیء دیگر خیر است؛ و این مطلب در نظام عالم زیاد است بسیاری از امور در ارتباطشان با اشیائی شرند و در ارتباطشان با اشیاء دیگر خیرند.

موقعیت شرور در نظام کلی عالم

مروری بر مطالب درس گذشته

گفتیم که در مسئله شرور اصول و کلیاتی است که بقیه امور بر اساس آنهاست. در اینجا شیخ شاید مطالب را با نظم خیلی خوبی بیان نکرده باشد، ولی اصول مطالب همان ها بود که در آن جلسه عرض کردیم، به طور خلاصه تکرار می کنیم.

یک مسئله این بود که شرور در نهایت امر به امور عدمی تحلیل می شوند، یعنی شرور به یک سلسله اعدام در موجودات بر می گردند. ماهیت ذاتی شرور عدم و نیستی است. اگر هستی ها به شریعت متصف می شوند به واسطه منشئیت آنها برای نیستی است؛ یعنی اگر منشئیت این وجودات را برای یک سلسله نیستی ها در شیء دیگر در نظر نگیریم و فرض کنیم که از آن وجودات منفک بشوند، این هستی ها شر نیستند، مثلاً می گوییم جهل برای انسان شر است. قهراً اگر چیزی سبب جهل شود آن هم شر خواهد بود. جهل بالذات شر است، یعنی از آن جهت که جهل است و از آن جهت که فقدان علم است شر است، نه از جهت ارتباطش با امر دیگر. جهل شر است از جهت خودش. ولی فلان شیء دیگر شر است برای اینکه منشأ جهل می شود. مثلاً ظلم شر است بای اینکه به طور مثال منشأ جهل شده است. پدری مانع درس خواندن بچه اش می شود. این عمل او یک عمل وجودی است، اما شر است، برای

اینکه منشأ جهل بچه شده است. ولی شریعت جهل به اعتبار یک امر دیگر نیست. بنا بر این تمام شرور از این قبیل هستند که ماهیت همه آنها به اعدام منتهی می شود این یک قسمت از مطلب است. تا اینجا مطلب فقط جواب ثنویت داده می شود، ولی برای مسئله عنایت و حکمت که در اینجا مطرح است کافی نیست.

مسئله دوم: بسیار خوب، جهل از امور عدمی است، ولی چرا باید همین امور عدمی در این نظام تحقق داشته باشند اگر چه این تحقق به تبع منشأ انتزاعشان باشد؟ چرا جای این امور عدمی را امور وجودی پر نکرده است؟ جهل شر است و عدمی هم هست، ولی چرا به جای جهل علم نیست؟ و امر عدمی است، فقدان ثروت است، تهیدست بودن است، نداشتن ثروت است، ولی چرا به جای فقر غنا نیست؟

اشیاء از تابع خودشان تخلف نمی کنند

آن وقت این مسئله دوباره مطرح است که بینیم آیا در نظام کلی جهان، شرور از آن چیزهایی که فی حد ذاته خیرند قابل تفکیک هستند یا نیستند؟ البته اینکه می گوئیم در نظام کلی، برای این است که غیر از مسئله نظام جزئی است. مسئله در نظام کلی این است که آیا امکان دارد و یک امر ممکن است که مثلاً آتش با طبیعت خودش وجود داشته باشد و مع ذلک محرق نباشد؟ هر شیئی به حسب طبیعت وجود خودش خیر است. آتش هم خاصیت طبیعی آن احراق است، ولی یک تبعیضی در خود طبیعت آتش باشد به طوری که مثلاً این هیضم داخل بخاری را بسوزاند ولی این جامه را به دلیل اینکه جامه یک انسان مومن است و یا جامه یک انسان فقیر است که به آن احتیاج دارد، نسوزاند. آیا این یک امر ممکن است در نظام کلی عالم، یا نه؟

تفاوت نظام کلی با نظام جزئی موجودات

اینکه عرض می کنم در نظام کلی، برای این است که ضمناً جلو یک اشتباه گرفته شود، و آ « مسئله نظام جزئی است. مسئله نظام کلی غیر از نظام جزئی است. بحث فلسفه درباره نظام کلی است. فیلسوف بحث می کند که آیا آتش در طبیعت خودش می تواند تبعیضی داشته باشد؟ آیا آتش در طبیعت خودش میان آن کارهایی که ما آنها را خیر می شماریم و کارهایی که آنها را شر می شماریم، می تواند تبعیضی قائل

شود؟ مثلاً حریق می‌گیرد، بخشی را بسوزاند و بخشی را نسوزاند؟

مسئله نظام جزئی معنایش این نیست که ما طبیعت را در اقتضای خودش تغییر بدهیم. معنایش این است که از آنچه در طبیعت موجود است، با حفظ همان طبیعتی که دارند، استفاده کنیم و از شرور بکاهیم.

گاهی این مسئله مطرح می‌شود که اگر شرور لازمه لاینفک خیرات هستند پس کوشش انسان برای کاهش دادن شرور بی‌ثمر و بی‌فایده است، برای اینکه شرور لازمه لاینفک اینخیرات هستند و خیر و شر چنان با یکدیگر آمیخته‌اند که از یکدیگر جدایی نپذیرند، پس هیچ کوششی نباید برای کاهش دادن شرور انجام داد، با بیماری نباید مبارزه کرد، با حریق نباید مبارزه کرد، با طوفان نباید مبارزه کرد.

نه، این مسئله غیر از آن مسئله است. این مسئله در حدود نظام کلی است و ما بحث را در نظام کلی مطرح می‌کنیم، درحالی که آن، بحثی است در نظام جزئی. این مطلب را اگر بتوانیم، به یک بیان دیگری هم ذکر می‌کنیم که در آن بحث فلسفه تاریخ هم مطرح بود، و آن بیان این است:

فلسفه از نظر خودش می‌گوید هر چیزی که هست آنچنان است که باید باشد. یک رباعی هست که به خواجه صیرالدین نسبت می‌دهند:

جز حق حکمی که شاید نیست حکمی که ز حکم حق فزون آید نیست
هر چیز که هست آنچنان می‌باید و آن چیز که آنچنان نمی‌باید نیست

از نظر بحث عنایت و حکمت بالغه معنایش این است که هر چیزی آنچنان که هست باید و آنچنانکه باید هست. به تعبیر دیگری که امروزی‌ها می‌گویند، واقعیت مساوی با ارزش است و ارزش مساوی با واقعیت است، چون ارزش همان است که گفته می‌شود آنچنان باید باشد، آا چیزی است که انسان آرزو می‌کند که باید اینچنین باشد.

اگر گفتیم واقعیت و آنچه هست، معنای آن این است که مساوی است با ارزش و آنچه باید باشد.

ارزش حقیقت و واقعیت

سوال: این همان حقیقت نیست؟

استاد: نه، حقیقت در اصطلاح اینها و در فلسفه تاریخ چیز دیگری است. حقیقت عبارت است از واقعیت توأم با ارزش؛ نه اینکه آنچه باید، حقیقت است ولو آنکه وجود نداشته باشد. خیلی چیزها باید باشند ولی وجود ندارند به این «حقیقت» نمی گویند این را «ارزش» می گویند.

به آنچه که هست «واقعیت» می گویند و به آنچه که باید باشد اعم از اینکه هست یا نیست «ارزش» می گویند و حقیقت یعنی واقعیت های توأم با ارزش بدون شک همه به چنین چیزی قائل هستند و لهذا امروز آنهایی که ارزش پرست و ارزش پسند هستند یک فکر گریز از واقعیت پیدا شده است. هر وقت نام واقعیت را می برند با چند فحش و دشنام همراه استک واقعیت کریه، واقعیت زشت، واقعیت کثیف برای اینکه می خواهند بگویند ما بالاتر از واقعیت فکر می کنیم، آنچه وجود دارد بی خود وجود دارد نباید وجود داشته باشد آنچه وجود دارد همان کثیف و پست و زشت و ناپایستی است که ناپایسد وجود داشته باشد به طور کلی بد بینان جهان چنین فکر می کنند.

آنها که فکرشان فکر بدبینی و تاریک بینی است به طور کلی میان واقعیت و ارزش تفکیک می کنند و حقیقت که واقعیت توأم با ارزش است، به قول آنها به ندرت در جهان وجود دارد؛ آنچه که در جهان وجود دارد همیشه غیر حقیقت است.

آیا نظام موجود عالم همان نظام ارزشمند است؟

این فکر که { آنچه را در جهان وجود دارد زشت می دانند } با این فکر که می گوید نظام موجود نظام احسن است و نظامی احسن از این موجود نیست، مخالف است اصلاً معنی «نظام احسن» یعنی همین که این نظام احسن نظامات ممکن است. اگر این نظام احسن نظامات ممکن است پس مسئله ارزش چه می شود؟ آیا معنایش این است که واقعیت مساوی با ارزش است و ارزش مساوی با واقعیت؟

از طرف دیگر آیا می شود حکیمی همه واقعیت ها را به این معنا حقیقت بداند و

بگویند هر چه واقع شده است حداکثر ارزشی است که صورت گرفته است و به احسن ما
یمنکن صورت گرفته است؟ حالا چه اینکه ما این را در زبان دین و اسلام بخواهیم بنگریم و
چه در زبان خود فلاسفه. در خود اسلام می بینیم که قرآن فرموده است:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ
قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.

این سخن را موسی (ع) در جواب فرعون می گوید مع ذلک آیا خود فرعون را به عنوان یک
ارزش تأیید می کند یا به عنوان یک واقعیت می پذیرد؟ مگر خود قرآن از فرعون که کوس
« انا ربکم الاعالی » می زد انتقاد نمی کند؟ بنابر این قرآن هم فرعون را به عنوان یک
واقعیت تأیید می کند نه به عنوان یک ارزش.

آیا در دنیا یک نفر هست که آنچه را در تاریخ وقوع پیدا کرده است و وقوع پیدا می کند
همه را واقعیت توأم با ارزش تلقی کند و بگوید بهترین شکل ممکن که باید صورت بگیرد
همیشه صورت گرفته است؟ نه، آیا مثلاً ما حاضریم خلافت غیر امیر المومنین به این معنا
حقیقت تلقی کنیم و بگوییم واقعیتی است توأم با حداکثر ارزش؟ بگوییم آنچه واقع شد
همان است که باید واقع می شد؟ یا ما می گوییم آ « چیزی که باید واقع می شد واقع
نشد؟

خود فیلسوفان آیا از زمان خود شکایت نمی کنند؟ ملاصدرا می گوید: اکنون زمانی است
که جهله مسلط شده اند. علم چنین است خودم چنین زندگی می کنم. خود این شکایت
مشخص می کند که او آنچه را وجود دارد واقعیت های توأم با رازش نمی داند.

آیا این مسئله تضاد دارد با این فکری که ما در اینجا تعقیب می کنیم؟ از یک طرف می
گوییم که نظام عالم نظام احسن است و از طرف دیگر می گوییم که شرور از خیرات غیر
قابل انفکاک هستند

اگر شرور از خیرات غیر قابل انفکاک باشند و انفکاک آنها از خیرات محال باشد و همین نظام احسن باشد معنایش چنین می شود که آن چیزی که شما فرض کرده اید یک امر غیر ممکن است. پس آیا معنای این مطلب این است که آنچه ما ارزش تلقی می کنیم یک امر ممتنع است؟ اگر امر ممتنع باشد خیال محض است. یک امر محالی که انسان بیاید فرض کند ارزش نیست؛ مثل اینکه انسان درباره گذشته فکر کند و آرزو کند گذشته غیر از آن که واقع شده است واقع شود. انقلاب عمّا هو علیه محال است. چیزی که صورت گرفته بار دیگر باطل نمی شود که عدم محض بشود و به جای او وجود دیگری بیاید. هر چه که انسان درباره گذشته خیال کند دیگر اسمش ارزش نیست، تخیل باطل است. درباره آینده است که انسان می تواند برای ارزش ها فکر کند. آیا این جور است؟ یا نه مساله به صورت دیگری است؟

ارزشها مربوط به نظام جزئی و عمل انسان است

مسئله نظام احسن فیلسوفان و مساله «الذی احسن کل شیء خلقه» و «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثمّ هدی» که در قرآن است مربوط به نظام کلی موجودات است و این مساله واقعیت و ارزش یک امری است که مربوط به نظام جزئی است یعنی مربوط است به عمل انسان و روابط مصنوعی که انسان به اختیار خودش میان اشیاء بر قرار می کند. این دو مطلب است.

یک وقت بحث ما بر سر تغییر دادن طبیعت از مقتضای خودش است { ممکن است گفته شود } چرا آتش می سوزاند؟ { می پرسیم : } بسوزاند یا نسوزاند؟ { در جواب بگویند : } باید بسوزاند برای اینکه لازم است ولی یک جا بسوزاند و یک جا نسوزاند.

آن بحث حکمتی که ما کردیم و بین حکمت بشری و حکمت الهی فرق گذاشتیم { در اینجا هم به کار می آید } کسی که می گوید طبیعت در جریان خودش یک جریان غیر متحد الشکلی را طی کند به ترجیح بلا مرجح و بی نظمی و گزاف در طبیعت قائل شده است آتش با طبیعتی خلق شده است که لازمه آن طبیعت است که وقتی با ماده قابل احتراق رو به رو بشود او را بسوزاند. اگر این طبیعت آتش باشد و ماده هم ماده قابل احتراق باشد و یک مانعی هم بنا به مقتضای طبیعت

خودش جلو نیاید - چون اگر مانع هم جلو بیاید آن هم موافق با نظام طبیعت است - مع ذلک باز هم آتش به نفع ترجیح بلا مرجح بخواهد آن را نسوزاند، محال است مثلاً در یکجا ماده قابل احتراقی را به این علت که این اموال به یک ظالم و ستمگر تعلق دارد بسوزاند و در یک جای دیگر ماده قابل احتراق را به این علت که به فلان مومن تعلق دارد احراق نکند این امری محال است یعنی توقع یک امر محال داشتن است. این است که ما می گوییم یا باید آتش نباشد و از همه خیراتی که در آن مترتب است صرف نظر شود یا اگر باشد لازمه اش این است که اگر مصادف با هر ماده قابل احتراقی شود آن را احراق کند ولو جامه پیامبر باشد. این بحث نظام کلی طبیعت است.

تفکیک میان « واقعیت » و « ارزش » مربوط به حوضه عمل انسان است.

انسان در حوضه زندگی خودش و در آنچه که به عمل او تعلق دارد مسئله باید و نباید ها و هست ها با باید ها را مطرح کرده است. اگر ما می گوییم یک بایندی نیست منته‌ور این نیست که طبیعتی عوض شده یا طبیعتی عوض نشده است صحبت یک چیز دیگر است. تبایع سر جای خودشان هستند؛ یعنی هر طبیعتی به کلیت خودش باقی است چه در امور روانی و چه در امور مادی. انسان یک نوع حکمتی در زندگی خودش دارد که عبارت است از تطبیق دادن فعل خودش بر واقعیت آنچنان که هست این را در گذشته بحث کرده ایم در اینجا است که مسئله واقعیت و مسئله ارزش از یکدیگر منفک می شوند این بر می گردد به عمل انسان و کار های انسان و در حد قضایای مربوط به انسان است چرا که فلان نالایق فلان پست را اشغال کرد و دیگری اشغال نکرد؟ این « چرا » بر می گردد به این که چرا انسان ها این چنین کردند و چرا آنچنان نکردند؟ « این چنین کردند » و « آنچنان نکردند » هر دو مقتضای طبیعت انسان است.

علت این امر این است که انسان یک موجود مختار و یک فاعل بالقوه است نسبت به همه این اعمال. انسان اگر به این صورت رفتار کند کاری بر خلاف طبیعت کلی نکرده است چون طبیعت انسان بالقوه فاعل است و { انسان } با عقل و اختیارش است که طبیعت خودش را به فعلیت می رساند.

تصرف انسان در طبیعت به معنی تغییر در نظام کلی طبیعت نیست.

پس این که ما گفتیم شرور از خیرات لاینفک است منظور در نظام کلی عالم است نه در نظام جزئی. در نظام جزئی قابل انفکاک است. اگر بخواهد در نظام کلی قابل انفکاک باشد معنایش این می شود که مثلاً انسان انسان باشد. بدنش همین بدن باشد و میکروب هم میکروب باشد و میکروب وارد بدن انسان شود، مع ذلک کارش را صورت ندهد. ولی در نظام جزئی که انسان عوامل طبیعی را به طور مصنوعی استخدام می کند، مثلاً در یک محل با عوامل بیماری زا مبارزه می کند و عامل را معدوم می کند، مقتضی طبیعت را عوض نمی کند. مثلاً در این محل باتلاق وجود دارد و هر جا که باتلاق وجود داشته باشد پشه مالاریا به وجود می آید که این لازمه طبیعت باتلاق است. در اینجا انسان کاری نمی کند که طبیعت در کار خودش تبعیض کند ولی می تواند یک کار دیگر بکند که آن در حوزه اختیار انسان است. موجوبات پیدایش باتلاق را از بین می برد مثلاً فلان رودخانه را که می آمد و در فلان لجن زار فرو می رفت و در نتیجه لجن زار بوجود می آمد، سد بندی می کند و دیگر باتلاق وجود پیدا نمی کند وقتی که باتلاق نبود پشه مالاریا هم نیست. اینجاست که در میان « هست » و « باید » تفکیکی صورت می گیرد این تصرفات انسان تصرف در نظام کلی عالم و تغییر نظام کلی عالم نیست، استفاده از نظام عالم در نظام عالم است، استفاده از نیروی موجود و مقتضی های طبیعت موجود در همین طبیعت است؛ و این غیر از آن مسئله نظام کلی است که ما در اینجا بحث می کنیم.

لازم بود که وقتی مسئله خیر و شر را مطرح می کنیم این مسئله را هم بیان کنیم چون به این صورت که الان مطرح کردیم در کتاب های خودمان نیست و در کتاب های دیگر مثل تاریخ و نظایر آن مطرح می کنند. ولی همین بحثی که اینها در تاریخ مطرح می کنند خود به خود در بحث خیر و شر که راجع به نظام کلی عالم هم هست مطرح می شود شاید اگر بعد بیان دیگری برای این مطلب پیدا کردیم دوباره عرض کنیم. حالا این را اجمالاً در نظر داشته باشیم که بحث ما مربوط به نظام کلی است.

سوال: این خرق عادت که در قرآن آمده است آن هم در نظام جزئی است؟

معجزه و خرق عادت تصرف در نظام جزئی است

استاد: بله اینها همه در نظام جزئی است یعنی تغییر در نظام کلی نیست مثلاً این خرق عادت که آتش بر حضرت ابراهیم سرد شد به این معنا نیست که آتش در حالی که آتش است بودن آنکه هیچ قدرتی روی آن اعمال نفوذ کرده باشد و بدون آنکه یک قدرت خارجی به عنوان یک مانع روی آن اثر گذاشته باشد کار محالی را انجام داده باشد یعنی آتش بدون آنکه هیچ تأثیری روی نا شده باشد تبعیض کند، غیر ابراهیم را بسوزاند و ابراهیم را نسوزاند؛ نه اینجا اراده ولی خداست همان طور که هزاران مانع طبیعی جلو آتش را نمی گیرد و حتی اراده یک مرتاض جلوی حرکت قطار را می گیرد این هم کاری برخلاف مقتضی طبیعت نیست. همین کاریهایی که جوکی ها می کنند این نیست که جکی ارائه کرده است که مثلاً این نیروی بخار در یک جا اثر بکند و در یکجای دیگر اثر نکند. اگر جوکی بخواهد نیروی بخار بدون اینکه تصرفی رویش شده باشد کار خودش را انجام ندهد، این محال است و محال

صورت نمی گیرد. حالا طرز عمل این اراده روی طبیعت چگونه است و طبیعت را چگونه استخدام می کند و به صورت یک مانعی بروز می کند این یک امر پوشیده ای است ولی قدر مسلم به این صورت است.

این است که این دو را باید از همدیگر تفکیک کرد. طبیعت تبعیض بردار نیست و جریان کلی طبیعت تغییر پذیر (به معنی تبعیض پذیر نیست؛ و این غیر از این است که یک عاملی، ولو عامل روحی و معنوی و الهی، می آید و دخالت می کند و وقتی که دخالت کرد مثل هزاران عوامل طبیعی به صورت یک مانع جلوه می کند.

این مسئله همان مسئله « یا نازُ کونی برداً و سَلاماً عَلی ابراهیم » است. این « یا نار » خطاب الهی است. ببینید قرآن چگونه مطلب را بیان می کند؟ درست مثل این که خدا یک موجود شاعری را مخاطب قرار داده است می گوید: اینچنین باش. « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » امر الهی عین ایجاد است. نمی گوید که خوب، تو حالا آتشی ولی نسوز، بلکه می گوید: ما به آتش گفتیم که سرد باش؛ یعنی ما اینچنین کریم، آتش را غیر آتش کردیم، ما آن را تغییر دادیم. تغییر دادن که دیگر مانعی ندارد. در آنجا عامل الهی است که دخالت می کند، و آ» با این بحث متفاوت است.

سوال : پس اینکه می فرماید: « عَلی ابراهیم » چه می شود؟

استاد : چون در اینجا بود دیگر، این آتش خاص بود.

- وقتی آتش را تغییر داده که نسوزاند، چرا می گوید : « عَلی ابراهیم »؟

استاد : اراده به این تعلق گرفته. این آتش بود که می خواست ابراهیم را بسوزاند، آتش دیگری نبود. بعد هم برای ابراهیم بود. این، معجزه حضرت ابراهیم بود. برای غیر ابراهیم که مسئله مطرح نبوده است. این مثل همه معجزات دیگر است. فرض

کنید سنگریزه ای که به سخن در می آید، همین سنگ ریزه است و برای همین افرادی است که در همین جا هستند، نه همه سنگریزه های عالم و نه برای همه مردم دنیا که در هر کجا زندگی می کنند. حتی این احتمال را در موضوع شق القمر هم می شود داد که همین جور باشد، یعنی خصوصی و اختصاصی باشد. می خواستیم به طور خلاصه اصول کلی را بگوییم که مفصلتر شد، اما چون این مسئله ای که در بین آمد مطلب مفید و مهمی بود، توضیح داده شد. مسئله « هست » و « باید » مسئله مفیدی بود.

توضیح دیگری دربارۀ تلازم خیرات و مصالح با شرور

دو اصل از اصول و کلیات را گفتیم که مسئله سوم مسئله تلازم شرور با خیرات است، به این معنی که شرور منبع از برای و است. { اصل دوم } به معنی تابع قهری بودن شرور از خیرات بود، یعنی شرور لوازم لاینفک خیراتند؛ و این که حالا می خواهم عرض کنم این است که شرور علاوه بر این که از لوازم لاینفک یک سلسله خیرات قبلی هستند، خودشان هم منبع یک سلسله خیراتند. این همان معنایی است که ما به تعبیر دیگر می گوییم که « مصلحتی هست ». هر وقت یک شری رخ می دهد، از باب یک ایمان کلی که به نظام عالم داریم می گوییم مصلحت الهی در این است، یعنی این شر می تواند منبع یک مصلحتی باشد، منشأ یک خیری باشد.

این یک حقیقتی است که در قدیم و جدید درباره آن بحث کرده اند. یک تعبیری هگل دارد که ویل دورانت آن را در تاریخ فلسفه اش آورده، می گوید: شرور پلکان ترقیها و تکامل ها هستند. مولوی می گوید:

بس زیادت ها درون نقص هاست مر شهیدان را حیات اندر فناست

یعنی نقص باید باشد تا در این نقص زیادت باشد. یا می گوییم پیروزی ها در شکست هاست. قرآن می فرماید: « فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا » در سختی و همراه سختی آسانی است، آسانی همیشه همراه سختی است؛ یعنی باید یک سختی

در کار باشد که آسانی از شکم آن بیرون بیاید. یک تعبیری در همین کتاب تاریخ فلسفه بود که تعبیر شیرینی بود. می گوید: « تاریخ برای شکستها قائل به دیر کرد است ». این، تعبیر خوبی است. یک بازرگان که یک طلبی دارد، اگر طلبش به موقع نرسد دیرکردش را می گیرد مثلاً اگر ده هزار تومان طلبکار است و دو ماه به تأخیر افتاده، حساب سودش را می کند و با سودش پس می گیرد. می گوید: تاریخ در شکست ها قائل به دیر کرد است؛ یعنی اگر یک ملتی شکست بخورد، بعد همین شکست را با موفقیتی همراه با جبران آن شکست به او پس می دهد این حرف خیلی خوبی است که به طور کلی جریان تاریخی این جور است که هیچ شکستی را نباید شکست تلقی کرد این بنابر تجربه ای است که اینها دارند هر شکستی مقدمه یک پیروزی است. این هم مسئله سوم.

نسبیت شرور

مسئله چهارم، چنان که گفتم نسبیت شرور است که شر نسبی است، شر مطلق نیست البته گفتیم شرور بر دو قسمند یا عدمند یا وجودی هستند که منشأ عدمند شری که از نوع عدم است شر مطلق است ولی وجودهایی که منشأ شریت هستند اینها را اگر شر می گوئیم قهراً بالقیاس با اشیاء معین « شر » نامیده می شوند یعنی بالقیاس با اشیاء دیگر شر نیستند بلکه خیرند و احیاناً در نظام کلی و در مجموع اشیاء دیگر خیر هستند مانند همان مثال هایی که عرض کردیم هیچ چیز در عالم نیست که وجودش شر مطلق باشد یعنی وجودش برای همه اشیاء عالم و برای همه عالم حتی برای خودش شر باشد. بالاخر وجود آن شیء برای خودش که شر نیست گفتیم که مثلاً مار و عقرب را اگر شر می دانم به این معناست که بریا م شرند خوب، به همان نسبت هم ما برای آنها شر هستیم مارها و عقرب ها هم اگر فلسفه ای داشته باشند باید بحث کنند خدا این انسان را برای چه آفریده است؟ این انسانی که می خواهد تخم مار و عقرب را از دنیا بر اندازد پس ما به همان اندازه برای او شریم که او برای ما شر است پس اینها شرور مطلق نیستند.

اشیاء در وجود لغیره و اضافی خود ممکن است شر واقع شوند

یک مسئله دیگر هم که شاید در کلمات شیخ نباشد این است که اشیاء دو وجود دارند یعنی دو وجود برای آنها اعتبار می شود: یک وجود فی نفسه و دو وجود اضافی. می گوئیم وجود این شیء برای خودش و وجود این شیء در مقایسه با شیء دیگر.

آیا واقعاً یک چیز دو وجود دارد نه دو وجود ندارد پس یکی از این دو وجود که اولی وجود فی نفسه و لنفسه است و دومی در مقایسه با شیء دیگری است باید امر اعتباری باشد. این دومی است که اعتباری است؛ یعنی آن جود واقعی من وجود من برای خودم است ولی وجود من برای شما اعم از اینکه خیر برسانم یا شر برسانم وجود واقعی من نیست یعنی علت که جعل وجود می کند وجود فی نفسه را جعل می کند که لازمه قهری این وجود فی نفسه وجود اضافی هم هست نه اینکه علت د وجود جعل می کند: یک وجد فی نفسه و یک وجود اضافی.

بنابر این وجود فی نفسه خیر است آنچه که علت جعل می کند خیر است ولی این خیر مستتبع یک امر شری است که آن را « وجود اضافی » می نامیم. اینها مطالبی بود که گفتیم حالا متن را باید بخوانیم، ببینیم به کجا می رسیم.

شر و توضیح متن

و هذا المدرك الوجودی لیس شراً فی نفسه بل بالقیاس الی هذا الشئ. و أما عدم کماله و سلامته فلیس شراً بالقیاس الیه فقط، حتی یکون له وجود لیس هو به شراً، بل و لیس نفس وجوده إلا شراً فیه، و علی نحو کونه شراً، فإن العمی لایجوز إلا أن یکون فی العین، و من حیث هو فی العین لا یجوز أن یکون إلا شراً، و لیس له جهةً أخرى حتی یکون بها غیر شر. حرفی که ما در آخر گفتیم در اینجا حرف اول شیخ است. گفتیم که بعضی از شرور شر بالذاتند، آنها که خودشان عدمی هستند و بعضی شر بالعرضند یعنی امور وجودی هستند که این امور وجودی به اعتبار اضافه شان به یم امور دیگر شرند به اعتبار اینکه منشأ عدم در امور دیگر می شوند شرند شیخ می گوید که آن شر بالذات ها شر مطلق هم هستند. ما تعبیر به « شر باذات » و « شر بالعرض » کردیم گفتیم که « جهل و عمی » شر بالذاتند مثلاً حرارت شر بالعرض است

در میان اعدام، عدم ملکه شر است.

حالا یک مطلب دیگر را هم بگوییم: گفتیم شرور امور عدمی هستند آیا هر عدمی شر است؟ نه عدم مطلق که شر نیست عدم مضاف شر است به عبارت دیگر عدم ملکه شر است اصلاً عدم مطلق خارجیت ندارد ولو به اعتبار منشأ انتزاع. المعلوم المطلق لا یخبر عنه. معدوم مطلق یعنی چیزی که نه در خارج و نه در ذهن منشأ انتزاع ندارد معدوم مطلق مخبرٌ عنه هم واقع نمی شود غیر از مخبرٌ عنه همین خبر که این هم به اعتبار حمل اولی آن است. المعلوم المطلق لا یخبر عنه آلا به هذا الخبر.

شر، عدم مضاف است مثلاً عدم علم است نه عدم مطلق عدم علم شر است، عدم ثروت شر است، عدم مبصریت شر است اینجاست که می گوییم عدم مطلق و عدم مضاف.

تفاوت عدم مضاف و عدم ملکه

در اینجا مثل اینکه دو اصطلاح با همدیگر مخلوط شده و خیلی هم پیش می آید که این دو اصطلاح مخلوط می شوند گاهی عدم مطلق را در مقابل عدم مضاف می گویند که همین بود که عرض کردیم.

گاهی عدم مطلق را در مقابل عدم ملکه می گویند که در آنجا هم عدم مطلق نمی گویند، سلب مطلق می گویند در مقابل عدم ملکه فرق این دو با همدیگر چیست؟

عدم ملکه عدم مضاف است ولی نه هر عدم مضافی عدم مضافی است که مضاف الیه آن شئنیّت وجود را داشته باشد ولی فعلیت وجود را نداشته باشد؛ و اینجا مقصود دومی است یک نوع خلط بیانی است ولی مقصود دومی است در کلمات

مرحوم آخوند شاید این خلط هم وجود نداشته باشد:

یک وقت ما عدم مضاف را در مقابل عدم مطلق به کار می‌بریم. عدم مطلق یعنی چیزی به عدم نسبت نمی‌دهیم عدم محض است. عدم مضاف می‌گوییم و منظور مثلاً عدم البصر است این می‌شود عدم مضاف در مقابل عدم مطلق.

ولی در باب عدم ملکه حتی عدم های مضاف دو قسم می‌شوند: عدم مضافی که شئیت وجود را دارد و فعلیت آن را ندارد و عدم مضافی که شئیت وجود را ندارد مثلاً یک وقت عدم البصر را به دیوار نسبت می‌دهیم این عدم مضاف است ولی آیا عدم البصر در دیوار شر است؟ نه ولی عدم البصر در حیوان شر است. پس ملاک باز هم از متن خلقت گرفته می‌شود. ملاک، استعداد است؛ و لهذا ما در الفاظ هم به دیوار «کور» نمی‌گوییم به یک انسان که نیم بینید کور می‌گوییم زیرا کور یعنی آنکسی که باید چشم داشته باشد، یعنی شئیت چشم داشتن در او نیست پس هر شری عدم مضاف است و مقصود ما در اینجا عدم ملکه است پس هر عدم ملکه ای شر است نه سلب مطلق. همیشه در مقابل عدم ملکه، سلب مطلق می‌آورند نه عدم مطلق.

مرابت موجودات را اگر با یکدیگر قیاس کنید از یکدیگر سلب می‌شوند: عقل نفس نیت. نفس عقل نیست. جسم عقل نیست. حجر شجر نیست. شجر حجر نیست. آیا این یک شریعت است در سنگ؟ این سلب مطلق است. یعنی به نحو سالبه محصله است. سنگ گیاه نیست. نبودن خصلت گیاهی در سنگ، برای سنگ فقدان است اما شر نیست. ولی گیاهی که مثلاً استعداد رشد یا تولید مثل را دارد ولی الان به علت یک آفت یا به هر علتی رشد نمی‌کند، این نداشتن برای او شر است، چون فقدانی است که ملازم با استعداد وجود است.

پس معلوم شد که شر بالذات داریم و شر بالعرض، و همچنین شر مطلق داریم و شر نسبی، که به اعتبار شر بالذات و بالعرض می‌گوییم و به یک اعتبار شر مطلق و نسبی. گفتیم که «عمی» شر بالذات است و «حرارت» شر بالعرض، «عمی» شر مطلق است و حرارت شر نسبی.

و اما الحرارة مثلاً اذا صارت شراً بالقياس الى المتألم بها، فلها جهة اخرى

تكون بها غير شر؛ فالشر بالذات هو العدم و لا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشئ من الكمالات الثابتة لنوعه و طبيعته و الشر بالعرض هو المعدم، أو حابس للكمال عن مستحقته و لا خير عن عدم مطلق الا أن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان لهو حصول ما لكان الشر العام. فكل شئ وجوده على كماله الأقسى و ليس فيه ما بالقوه فلا يلحقه شر و إنما الشر يلحق ما فى تباعه ما بالقوه و ذلك لأجل المادة.

{ اما مثلاً حرارت در قياس با كسى كه به وسيله آن درد كشيده شرات و برای حرارت جهت دیگری است كه به موجب آن شر نیست. پس شر بالذات همان عدم است ولی نه هر عدمی {، بلکه عدم وجود آن چیزی كه مقتضای طبیعت شئ است از کمالاتی كه برای نوعش و طبیعتش ثابت است، مثل مبصر بودن كه مقتضای طبیعت حیوانات است. شر بالعرض يك امر وجودی است كه یا اعدام كننده كمال موجودات یا كمالی را از مستحقش حبس و جلو گیری می كند. و از « عدم مطلق » خبر جز لفظش نیست. به فرض محال اگر عدم مطلق يك تحقیقی می داشت ان شر عام بود پس هر چیزی كه به نهایت كمالی كه برای او ممكن است موجود باشد و در آن قوه و استعداد نباشد شری به او ملحق نمی شود. گفتیم كه شرور یا معدم هستند و یا حابس معدم و حابس اموری هستند كه دارای كمالی می باشند ولی امکان و قوه در آنها هست، یعنی می شود يك چیز بیاید و كمال را از آنها سلب كند. امری كه فاقد جهت بالقوه باشد، یعنی فعلیت محض باشد، دیگر كمال از او سلب شدنی نیست.

ادامه بحث شرور

یاد آوری درس گذشته

بحث در باب شرور پس از یک تحلیل به آنجا رسید که بازگشت شرور به اعدام است آن هم نه هر عدمی. منظور عدم مطلق نیست چون عدم مطلق به تعبیر شیخ « لا خبر له » آن عدم اصلاً حکمی ندارد اگر هم فرض کنیم که از عدم مطلق خبری باشد، همان شر عام و شر مطلق خواهد بود. پس عدم شر است ولی نه هر عدمی، عدم ملکه شر است یعنی عدم شیئی که آن شیء استعداد وجود داشتن دارد آنچه که استعداد و امکان وجود دارد ولی به نحوی از انحاء وجود پیدا نکرده است یا وجود پیدا کرده و بعد معدوم شده این را ما « شر » می نامیم هر کس هر شری را در نظر بگیرد آخرش یا به عدم بر می گردد یا به وجودهایی گکه اتن وجودها از آن جهت شرنند که عدمند نه از آن جهت که وجودند. این یک بحثی است که حکما در اینجا دارن. بحث دیگر تلازمی است که میان همین « شرور و اعدام » و « خیرات » استدر همین عالم که عالم طبیعت است همین شرور اگر چه به معنی خلاء ها هستند ولی از لوازم ذاتی یک سلسله خیراتند که نبودن این خلاء ها مستلزم نبودن ملزوم آنهاست، این هم یک قسمت بحث است البته حالا قسمت های اساسی بحث راعرض

می‌کنم قسمت دیگر بحث منشأ بودن همین شرر و اعدام است از برای خیرها؛ یعنی همان چیزی که نسبت به این مورد خاص شرر است در عین حال همین شرر مقدمه منشئی است برای روز یک سلسله خیرها که بعد از این مترتب می‌شود گفتیم که این مورد سوم همان است که معمولاً از آن تعبیر به « مصالح » می‌شود می‌گویند در این شرر یک مصلحتی است یعنی بسیاری از خیرها متولد از این شرور هستند، فرزند همین شرور هستند که اگر این شرور نباشند آن خیهایی هم که از اینها متولد می‌شوند نیستند پس اولاً از نظر ماهوی هممه شرور عدمند بنابر این مسئله ثنویت که دو ردیف و دو سنخ وجودی داریم: وجود خیر و وجود شرر غلط است.

ثانیاً، خود این شرور لوازم یک سلسله خیراتند به عبارت دیگر مولود یک سلسله خیراتند که نبودن آن شرور ملازم است با نبودن مولد و والد اینها که یک سلسله خیرات می‌باشند.

ثالثاً، خود این شرور مولد یک سلسله خیرات هستند.

اصول اساسی مطلب همین هاست البته در ضمن یک بحث‌های جزئی و فرعی هم هست حالا از سه سطر قبل می‌خوانیم.

شرح و توضیح متن:

فالشر بالذات هو العدم ولا كلَّ عدم بل عدم مقتضی طباع الشئ من الكمالات الثبة لنوعه و طبیعة و الشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقة و لا خیر عن عدم مطلق الا عن لفظی فلیس هو بشرٍ حاصل و لو كان له حصول ما لكان الشر العام شر بالذات عدم است ولی نه هر عدمی عدم وجودی که مقتضای شئ است از کمالاتی که برای آن نوع و طبیعت آن شئی ثابت است؛ مثل جهل برای انسان که عدم علم است و علم یک کمالی است برای نوع انسان. اما عدم البصر یعنی لا بصیر بودن برای دیوار که اصلاً نوعش چنین استعدادی ندارد شر شمرده نمی‌شود. و شر بالعرض عبارت است از وجوداتی که منشأ این شر بالذات می‌شوند.

« معدم » آن است که خیری وجود دارد و آن می آید و خیر موجود را معدوم می کند؛ مثل قاتل. خیری به نام « حیات » وجود دارد و وسیله قتل (مثلاً گلوله) می آید و آن حیات را سلب می کند. « حابس » آن است که کمال را از مستحقش حبس می کند مثلاً انسان به حسب استعداد ذاتی و نوعی خودش می تواند عالم بشود، یک بیماریو یک مرضی پیدا می کند که مانع می شود آن انسان به آن علم که استحقاقش را دارد برسد. در اینجا این جور نیست که کمالی وجود داشته و آن بیماری آتن را از بین برده بلکه از اول نمی گذارد که به کمال برسد پس شر عدمی است ولی چنین عدمی.

ممکن است کسی بگوید: عدم مطلق چیست؟

شیخ می گوید: عدم مطلق چیزی جز لفظ نیست، جز لفظ مصداقی ندارد که بعد بگوییم حکم عدم مطلق چیست؟ به فرض محال اگر حصولی می داشت آن شر عام و شر مطلق بود.

فکل شیء جوده علی کماله الاقصی و لیس فیہ ما بالقوه فلا یلحقه شر و إنما الشر یلحق ما فی طباعه ما بالقوه و ذلک لأجل الماده

هر موجودی که نهایت کمال ممکن خودش را دارد و در او استعداد کسب کمال جدید یا استعداد ذایل شدن کمال موجود نباشد یعنی در او امکانی وجود نداشته باشد وقوع شر در او محال است مثل مجردات، در باب مجردات حکما معتقدند که برای آنها آنچه از کمال که ممکن است از ابتدا حاصل و چون متلبس به قوه و استعداد نیستند زوال آنچه هم که دارند برای آنها ممکن نیست پس یه آنها هیچ شری ملحق نمی شود.

شر فقط در جایی پیدا می شود که پای ماده و استعداد در میان باشد از این جهت است که می گویند ماده منشأ شرور است البته این هم معنایش این نیست که ماده شر مطلق است بلکه به این معناست که اگر ماده نبود شر هم نبودولی در عین حال اگر همین ماده نبود یک سلسله خیرات هم که بیش از این شرور است نبود

و الشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها و لأمر طارى من بعد.

شر هم که ملحق به ماده می شود دو جور است: یک وقت شر از ابتدا ملحق به ماده میب شود؛ یعنی یک ماده ای که استعداد کمالی را دارد در همان ابتدا قبل از آنکه آن کمال پیدا شود یک عارضه ای یدا می کند که به واسطه آن عارضه آن کمال ابتدایی که برای این شکل متمکن بود پیدا نمی شود مثلاً فرض کنید که نطفه یک انسان از همان ابتدا دچار یک بیماری و یا یک عارضه ای می شود که یا مانع به دنیا آمدن آن می شود یا مانع می شود که سالم به دنیا بیاید و بعد که به دنیا می ید موجودی معیوب و مریض و ناقص الاعضا به دنیا بیاید و یا اینکه ماده از اول استعداد را دارد و آن صورتی را هم که استعدادش را دارد افاضه می شود ولی بعد مانعی پیدا می شود و آن را زایل می کند:

فأما الأمر الذی فی نفسها، فأن یکون قد عرض لمادة ما فی اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمکن منها هیأت من الهیئات، تلك الهیئت یمانع استعدادها الخاص الکمال أذی منیت بشر یوازیه، مثل المادة ألتی یتکون منها انسان او فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً و اعصى جوهرأ فلم تقبل التخطيط و التشکیل و التقویم فتشوهة الخلقة ولم یوجد المحتاج الیه من کمال المزاج و البنیة، لا لأن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم یقبل.

{ پس آن شری که ز اول ملحق به ماده می شود به این صورت است } که یم اسباب و علل خارجی دخالت می کند و در نتیجه یک هیئت و کیفیت خاصی در این ماده جایگیر و متمکن می شود که این هیئت و خصوصیت تمنع پیدا می کند با استعداد خاص آن ماده که این استعداد خاص گرفتار این شری شده که اکنون { در کنار او قرار گرفته است. } مثل ماده ای که انسان یا اسب از آن متکون می شود ولی وقتی آن اسباب خارجی عارض آن می شود مزاجش را پست تر و جوهرش را عاصی تر قرار می دهد یعنیحالتی در جوهر ماده به وجود می آورد که ماده از قبول آن صورت ابا و عصیان داردمثلاً آن تخطیطاتی را که باید بپذیرد نمی پذیرد و شکل هایی را که باید بپذیرد نمی پذیرد و ان تعدیل هایی را که باید بپذیرد نمی پذیرد پس خلقت مشوه می شود مثلاًض یک انسان مشوه الخلقه متولد می شودی در آن وقت قهراً آن چیزی از کمال مزاج و کمال بنیه که مورد احتیاج است وجود پیدا نمی کند نه از باب اینکه فاعل این ماده را محروم کرده است، قصور از ناحیه فاعل نیست بلکه ماده شرایطی پیدا می کند که نمی تواند بپذیرد این مثالی شری بود که از ابتدا پیدا می شود.

و أما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين: إما مانع و حائل و مبعث للمكمل، و أما مضاد و اصل ممحق للكمال.

می گوید که ما گفتیم آنچه عارض ماده می شود، { یکی } این جور است که از اول عارض می شود و از اول در ماده یک حالت عصیان و ردائت بوجود می آورد که دیگر ماده نمی تواند بپذیرد زیرا یک نظام لا یتخلفی است میان آنچه که ممکن الوجود است که بشود و آنچه که می شود چون هر چیزی استداد هر چیزی را ندارد یک سنخیت لا یتخلفی در اینجا هست وقتی که یک مانع و عارضی پیدا شد از همان اول مانع می شود.

اما اگر از اول پیدا نشد و بعد پیدا شد می گوید این هم دو جور است: یک وقت به این شکل است که یک مانعی پیدا می شود که مانع مکمل می گردد نه مانع ماده، مثلاً یک گیاه برای بوجود آمدن احتیاج به بذر دارد این بذر ماده است و مستعد است و صورت گیاه را می پذیرد حالا مثلاً زراعت خوبی بوجود آمده و به این ماده مستعد آن صورت هم افزه شده است ولی این { زراعت } موجود مکتفی نیست، موجود کائن است و به یک سلسله علل عرضی نیاز دارد برای استکمال خودش. احتیاج به آب دارد، احتیاج به حرارت دارد، اینها مکمل های آن هستند؛ یعنی اینها هستند که بعد از اینکه این گیاه مراحل اولیه را کسب کرد تدریجاً آن را به کمال می رسانند مثلاً اگر نور نرسد، حرارت آفتاب نرسد، زراعت رشد نمی کند. ابر

می آید و مانع تابش آفتاب می شود. به این « مانع » می گوئیم. ولی این مانع نیامده ماده را فاسد کند یا صورت را ذایل نماید بلکه مانع وصول آن علل عرضی می شود که باید از خارج بیایند و به گیاه کمک بدهند تا رشد کند ولی خود آن مانع تماسی با این شیء ندارد ابر فقط وضع و موقعیتی دارد و در جایی قرار می گیرد که میان نور خورشید و این شیء حائل می شود و در نتیجه این شیء به کمال خودش نمی رسد امثال این موانع را ما در عالم زیاد داریم که یک شیء می آید و مانع می شود که خیری که مورد احتیاج یک خیر است به او برسد این یک نوع از مانع بود.

ولی یک نوع دیگر از مانع به این شکل نیست که میان مکمل و شیء حائل شود بلکه به صورت یک امر مضاد مواصل است یعنی خودش یک ضدی است که با شیء حالت تضاد دارد؛ مانند یک ضدی که می آید و ضد خودش را از بین می برد، می آید با آن تماس مستقیم پیدا می کند و نا را از بین می برد؛ مثل مانع شدن تگرگ برای زراعت. تگرگ مثلاً اینجور نیست که بیاید و مانع حرارت یا نور یا آب بشود بلکه خودش مستقیماً می آید و ساقه گیاه را می شکند و قهراً آن را از حیز انتفاع می اندازد یا شکوفه درخت را که باید برگ هایش تدریجاً بریزد و بعد به صورت میوه در بیاید به کلی از بین می برد. پس این دو جور است.

مثال الأول وقوع سحب کثیره و تراکمها، و إضلال جبال شاهقه تمنع تأثير الشم في الثمار علی الکمال.

و مثال الثانی حبس البرد للنبات المصیب لکماله فی وقته، حتی یفسد الإستعداد الخاص و ما یتبعه. و جمیع سبب الشر إنما یوجد فیما تحت فلک القمر و جمله ما تحت فلک القمر ضعیف بالقیاس إلى سائر الوجود كما علمت.

مثال اول واقع شدن ابرهای زیاد و متراکم و سایه انداختن کوه های خیلی بلند که مانع تأثیر خورشید می شوند که میوه ها به کمال برسند. به اصطلاح معروف می گویند: « سایه خشک شد » یا مثلاً یک درخت گردو که در یک باغ قرار دارد چون خیلی بزرگ است می گویند که ایندرخت گردو درخت های دیگر را سایه خشک می کند یعنی مانع رشد درختان میوه ای می شود که در آن قرار دارند.

مورد دوم آنچه او که خود مانع می آید و شخصاً مانع می شود و کمال شیء را از بین می برد نه مکمل را، یعنی نفس کمال شیء را ذایل می کند نه اینکه مانع تأثیر مکمل شود؛ مانند تماس پیدا کردن و { برخورد کردن } تگرگ با گیاه این یک مضادی است که واصل است. در اینجا شیخ از همان اول تقسیم را به صورت یک تقسیم بندی خیلی کاملی انجام نداد مرحوم آخوند در اسفار همین ها را مطابق آنچه شیخ در شفا آورده بیان کرده، ولی در بعضی جاها یک اصلاحات لازمی انجام داده است البته مطالب ر به صورت نقل از شیخ نیاورده ولی عبارت های شیخ است که در مواردی اصلاحات کرده است یعنی آن جاهایی که نقص بوده اصلاح کرده من این را در حاشیه کتاب خود نوشته ام آنجا که خواندیم « فالشر بالذات هم العدم ولا کل عدم بل عدم مقتضی طباع الشئ... » در اسفار می گوید : « فالشر بالذات هو العدم و لا کل عدم بل عدم واصل إلى الشئ ولا کل عدم واصل إليه فإن عدم الحلاوة فی قوة السمع و البصر لیس بشرٍ لهما، بل عدم واصل إليه یكون عدم مقتضی طبیعۀ من کمالات ألتی تخص لنوعه و طبیعته. »

یک مطلب که جزء مسائل فرعی است این است که موجوبات شر همان طور که تا حالا گفته ام به حساب قدما و به تعبیر آنها در مادون فلک قمر دارند نه در مافوق آن چون عالم مافوق فلک قمر عالم عناصر اربعه نیست البته از نظر اصل کلی فلیفی تعبیر باید اینجور باشد که جمیع اینها از مختصات عالم طبیعت است و چون طبیعت را منحصر به مادون فلک قمر می دانستند از این جهت این تعبیر را کرده اند جمیع این شرور از مختصات عالم طبیعت و عالم ماده است هر جا که ماده نباشد قهراً شرور هم نیست.

سوال: در عالم مجردات هیچ قابلیت وجود ندارد؟

استاد: نه، دیگر در انجا امکان نیست.

- اختلاف مجردات به چیست؟

استاد: اختلاف از ناحیه فاعل ها و از نظام فاعل و مفعول است نه از ناحیه ماده؛ به این معنا که یک اختلافی داریم که در نظام فاعلی و در نظام علت و معلول است؛ یک اختلاف هم در ماده و علل مادی است، یعنی به اصطلاح در قوس صعودی است. آنچه مربوط به قوس صعودی است در آنجا وجود ندارد. به قول حکما بدء و عود عالم مجردات یکی است، مبدأ و معادشان هر دو یکی است. ولی این موجودات که بدء و عودشان دو تاست با همدیگر این اختلاف را دارند.

با جمله « و جمیع سبب الشر... » مسئله اقلیت و اکثریت را ذکر می کند. می گوید که شرور در قسمتی از جهان هستی است که مادون فلک قمر است. در عالم افلاک و در عالم مجردات شر نیست.

نکته ای را نگفتیم که حالا از خارج عرض می کنم یک وقت ما در خود عالم طبیعت حساب می کنیم؛ در این عالم شرور از لوازم خیرات است اگر شرور نباشد خیرات عالم طبیعت هم نیست در همین عالم طبیعت، خیر بر شر می چربد.

یک مسئله دیگر این است که تمام عالم طبیعت را نسبت به عوالم دیگری که در آنجا ها شر وجود ندارد بسنجیم این عالم عالمی است که در آن شر وجود دارد. آیا عالمیه در آن شر وجود دارد بیشتر است یا عالمی که در آن شر وجود ندارد؟ می گوید عالمی که در آن شر وجود ندارد مسلماً بیشتر است.

ثم الشر إنما يسير اشخاصاً و فی اوقات و الأنواع محفوظة و ليس الشر الحقيقي يعم اكثر الأشخاص إلى نوعاً من الشر.

شرور متوجه افراد است نه انواع.

مسئله دیگری که این هم نکته خوبی است

این است که شرور همیشه متوجه افراد است نه انواع.

اگر یادتان باشد در گذشته می گفتیم که مقصد طبیعت است انواع نه افراد. (مثل اینکه در بحث غایات بود) افراد وسیله ای برای استبقاء انواع هستند. در باب

غایت و غایت غایت این حرف گفته شد که هدف بقای نوع است. این را ما به طور مفصل به یک مناسباتی همراه با بحث های دیگری ذکر کردیم. اجمالاً یادم هست که یک وقتی همین مطلب را گفتیم و امروز هم همین مسئله به شکل دیگر مطرح است هدف، نوع انسان است نه افراد.

می گوییم گکه فرد مقدمه فرد است، پدر مقدمه پسر است، وجود پدر برای پسر است، پسر هم وجودش برای پسر دیگر است و «هم وجودش برای پسر دیگر است در اینجا هیچ اولویتی ندارد که به یک پسر که برسد، او بخواهد آخرین فرد باشد آیا این جور است؟ نه هدف طبیعت بقای نوع است، در نظام کل این نوع است که باید وجود داشته ۹ باشد آنجا که یک نوع با یک فرد هم می تواند موجود باشد هدف طبیعت حاصل است. ولی آنجایی که افراد به حکم علل خاصی نمی توانند باقی بمانند، مثل افراد طبیعی، طبیعت نوع را به وسیله فرد حفظ می کنند.

پس این مطلب برای این آقایان مطرح است که در نظام تکون و در هدف های طبیعت، نوع هدف است؛ و به عبارت دیگر در نظام کل آنکه باید وجود داشته باشد نوع است نه فرد.

اگر هدف طبیعت فرد باشد اخلاق قابل توجیه نیست.

امروز بحث هایی را درباره انسان مطرح می کنند که چون برای طبیعت غایت و غرض قائل نیستند به بن بست بر می خورند می گویند: هدف انسان چه چیزی باید باشد؟ هدف فرد در زندگی چه چیزی باید باشد؟ این مطلب برای توجیه هدف فرد و به عبارت دیگر برای توجیه اخلاق است آیا خوب است که هدفش فرد باشد؟ به طور طبیعی خوب است که هدف فرد، فرد باشد. یعنی من باید همه چیز را برای خودم بخواهم این برای من و از نظر من خیلی طبیعی است که هدف خود من باشم یعنی هر چیزی را برای خود بخواهم، برای زندگی خودم بخواهم ولی این همان است که با اخلاق جور در نمی آید. از جنبه طبیعی قابل توجیه است ولی از جنبه اخلاقی اگر همین حرف را بگوییم اخلاق بیهوده است. آن وقت از نظر اخلاق چه می گوییم؟ چگونه هدفی را برای انسان مطرح کنیم که هدف صحیح و معقولی باشد؟

حکما آمده اند و گفته اند که هدف باید نوع باشد نه فرد. نوع باقی است و فرد

می رود. حالا چگونه می شود که انسان بتواند هدف خودش را از این حالت طبیعی که هدف فردی است خراج کند و نوع را هدف قرار دهد، همان بحث ها و اشکالاتی بود که یک وقتی در گذشته اینها را طرح کرده ایم و گفته ایم.

به هر حال اینجا که گفته می شود شرور اعدای هستند که مانع رسیدن شیء به کمالش می شوند یا در شر بالعرض گفته می شود که وجوداتی هستند که مانع رسیدن شیء به کمالش می شوند، این خودش یک سوالی را به دنبال دارد. آن سوال این است که آیا شرور سبب نرسیدن نوع به کمال خودش می شوند؟ اگر چنین باشد قهراً طبیعت به هدف خودش نمی رسد و از هدفش می ماند. یا نه، سبب می شود که فرد به هدف خودش نرسد؟ که نرسدن فرد به هدف خودش سبب نمی شود که نوع به هدف خودش نرسد. طبیعت هدف خودش را در نوع تکمیل می کند. طبیعت می خواهد که نوع باقی بماند. این کمال و این جمال و این خصوصیت را طبیعت در نوع می خواهد حفظ کند. اگر در فرد از بین برود، چنین نیست که عواملی پیدا شوند و سبب شوند که طبیعت حتی در نوع هم به هدف خودش نرسد، خصوصاً با فرضیاتی که امروز پیدا شده است.

در قدیم که مسئله تبدیل انواع مطرح نبود، ممکن بود کسی بگوید که چه مانعی دارد که یک حادثه ای در عالم پیدا شود که نوع را از اساس منقرض کند؟ کسی در تاریخ نمی تواند نشان دهد، فرض آن ممکن بود. اگر حادثه ای نوع را منقرض کرد، دیگر راهی نیست که طبیعت به هدف خودش برسد. اگر افرادی از نوع منقرض شوند و افرادی باقی بمانند که بتوانند نوع را ادامه دهند طبیعت به هدف خودش رسیده است. ولی اگر چنین باشد { که نوع منقرض شود } طبیعت به هدفش نرسیده است. در آن صورت جواب دادن کمی مشکل بود. آنها ناچار بودند این جور بگویند که طبیعت از یک راهی و با یک تدبیری به ناچار باید نوع را به وجود بیاورد. در آثار دینی و مذهبی هم آمده است که وقتی می خواست طوفان نوح رخ بدهد که حیوان و انسان و همه چیز منقرض می شد، حضرت نوح در کشتی خودش از هر نوع حیوان یک حیوان را برد برای اینکه نوع منقرض نشود. ولی با حساب امروز اگر یک حیوان تک سلولی هم در عالم باقی بماند باز آن می تواند همه انواع را ادامه دهد در نتیجه حل آن شبه کمی کارش آسانتر است. خلاصه اینکه این شرور چنان نیستند که مانع رسیدن طبیعت به هدف و غایت

خودش باشند بلکه اگر طبیعت با این وسیله خاص به هدف نرسید از وسیله دیگر استفاده می کند چون فرض این است که فرد وسیله است برای اینکه طبیعت به هدف خودش که نوع است برسد.

شر حقیقی اقلیت افراد یک نوع را می گیرد.

حالا شر حقیق در اشخاص هم آیا اکثریت اشخاص را می گیرد یا اقلیت اشخاص را؟ گذشته از اینکه مانع نوع نمی شود از نظر افراد چطور؟ اکثریت افراد را می گیرد یا اقلیت افراد را.

شیخ می گوید که شر باید همیشه اقلیت افراد را بگیرد هر شری را که شما در نظر بگیرید اقلیت افراد نوع گرفتارش می شوند نه اکثریت افراد نوع، مگر یک نوع از شر که آن شامل اکثر افراد نوع هم می شود که بعداً خواهند گفت، که آن هم از باب این است که این کمال نوع { که این شر مانع تحقق آن شده است } مقتضای طبیعت نوع نیست. فرض کنید که بصیر بودن یک کمالی است برای نوع که برای آن واجب است یعنی برای نوع ضرورت دارد که اگر نباشد احتیاج نوع بر آورده نمی شود یا مثلاً یک چیزهایی است که اگر برای نوع واجب هم نیست ولی در حد نافع بودن است مثل مقعر بودن کف پای انسان. این امری نافع است ولی اگر هم نباشد چنین نیست که کار نوع زمین بماند.

شری که شامل اکثریت افراد یک نوع می شود.

ولی یک چیزها هست که { به دلیل فقدان } استعدادش نقص و شر است اما آن استعداد برای نوع نیست که تمام افراد نوع آن استعداد را داشته باشند پس اگر اکثریت آن را ندارند چنین نیست که اکثریت از چیزی که استعدادش را داشته اند محروم شده باشند بلکه این استعدادها همیشه در یک اقلیت پیدا می شود و اکثریت از اول استعدادش را ندارند مانند جهل به فلسفه یا جهل به هندسه. اکثریت افراد مردم به این فنون و علوم خاص جاهل هستند ولی چنین نیست که استعداد آن در همه افراد نوع باشد و برای همه افراد نوع واجب باشد یا برای همه نافع باشد آن هم نفعی که قریب به حد وجوب است و مع ذلک اکثریت مردم محروم باشند؛ چنین نیست بلکه اینها از کمالاتی است که در مورد آنها باید چنین گفت:

بعضی از کمالات است که در همه افراد وجود داشته باشد مانند بینا بودن و چشم داشتن که در هر فردی لازم و ضروری است، یا مقعر بودن کف پا که یک امر نافی است برای همه افراد. ولی یک چیزهایی هست که اگر واجب یا نافع باشد برای جامعه نافع است، بدین صورت که بعضی از افرادش داشته باشند. علوم از این قبیل است. برای جامعه ضروری است که حقوقدان داشته باشد، ضروری است که فیلسوف داشته باشد. برای نوع انسان ضروری است که مهندس و شاعر داشته باشد، هنر مند داشته باشد. آن وقت قهراً استعدادش هم در اقلیت پیدا می شود. و لهذا تقسیم استعداد هم می شود: بعضی افراد هستند که استعدادشان شعری و هنری است، بعضی استعدادشان فلسفی است، بعضی استعدادشان حقوقی است و بعضی جور دیگر.

پس نبودن اینها نبودن کمال است ولی نه کمالی که برای همه افراد است، بلکه برای افراد خاصی است که استعداد آن را دارند و زیبایی اش را درک می کنند، و اکثریت آن افراد هم به آن می رسند:

و اعلم أن الشر الذی هو بمعنی العدم، إما أن یکون شراً بحسب أمر واجب أو نافع قریب من الواجب، و إما أن لا یکون شراً بحسب ذلك، بل شراً بحسب الأمر الذی هو ممکن فی الأقل. و لو وجد کان علی سبیل ما هو فضل من الکمالات التی بعد الکمالات الثانیة، و لا مقتضی له من طباع الممكن هو فیه. و هذا القسم غیر الذی نحن فیه، و هو الذی استثنیناه، هذا. و لیس هو شراً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد علی واجب النوع کالجهد بالفلسفة أو بالهندسة أو غیر ذلك، فإن ذلك لیس شراً من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب کمال الإصلاح فی أن یعم، و ستعرف أنه إنما یکون بالحقیقة شراً إذا اقتضاه شخص انسان، أو شخص نفسه، و إنما یقتضیه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك و اشتیاق إليه، و استعداد لذلك الاستعداد کما سنشرح لک بعد. و أما قبل ذلك فلیس مما ینبعث الشئ إليه فی بقاء طبیعة النوع انبعاته إلى الکمالات الثانیة التی تتلوا

الکمالات الأول. فإذا لم يكن، كان عدماً في أمر ما يقتضى في الطباع.

بعضی از کمالات است که اگر وجود هم پیدا کند از قبیل فضل است نه کمالی که ضرورت داشته باشد؛ از چیزهایی نیست که اگر امکان آن در ذاتی بود آن ذات این امکان را بنا بر مقتضای خودش داشته باشد. شیخ می گوید این همان قسمی است که ما آن را استثنا کردیم در چند سطر پیش گفت: « و ليس الشر الحقيقي يعم اكثر الأشخاص الا نوعاً من الشر » می گوید آن نوع از شری که استثنا کردیم همین است این شر از آن جهت که ما انسان هستیم شر نیست.

بعد می گوید که ما خواهیم گفت که این شر است وقتی که اقتضایش در یک شخص انسان یا شخص نفس انسان پیدا شود؛ یعنی به حسب یک شخص معین که استعدادش را دارد شرع است و لذا افرادی که استعداد چیزی را دارند اگر به آن چیز نرسند می گوییم واقعاً حیف شد ولی افرادی که استعدادش را ندارند دیگر حیف شدنی هم در کار نیست.

سوالک ملاک استعداد در اینجا چیست؟

استاد: خود طبیعت است،

- طبیعت انسانی؟ ما می گوییم انسان باید کامل شود یعنی استعدادهایی که دارد باید بروز کند.

استاد: فرض این است که استعدادها در انسان اینگونه است یعنی این خصوصیت در انسان هست که میان افرادش در عین داشتن یک سلسله استعداد های مشترک استعداد های دیگری تقسیم شده است به حکم اینکه یک موجودی است که بدنی دارد و زندگی اجتماعی دارد و باید یک قسمت از نیازها به صورت تقسیم کار بر آورده شود. به این معنا این استعدادها تقسیم شده نه اینکه

دیگران به کلی محروم هستند بلکه به دیگری بیش از افراد دیگر داده شده، این بدان جهت است که آن کمال باید در جامعه انسانی وجود پیدا کند و در این تقسیم کار در این افراد وجود پیدا می کند.

- در یک انسان همه این استعدادها هست؟

استاد: در یک انسان کامل بله منتها بحث بر سر کمال انسان است یک کمال هایی است که کمال های ابزاری است نه کمال های انسانی. کمال ابزاری غیر از کمال انسانی است. نامه معروفی است که محی الدین برای فخر رازی نوشته، در آن نامه می گوید علمی که تو داری همه علوم ابزاری است نه علوم انسانی. می خواهد بگوید که این علوم کمال است ولی این کمال یک وسیله ای است که برای زندگی اینجا به درد می خورد مثلاً فن معماری و مهندسی یک کمال است ولی کمالی است که تا وقتی انسان بخواهد در طبیعت باشد برای او لازم است وقتی از طبیعت بیرون برود اگر تا ابد هم بخواهد باقی باشد این کمال دیگر برای او کمال نیست آن شعر معروف مولوی شاید ترجمه همین نامه باشد. می گوید:

خرده کاری های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است

در آنچه که کمال انسان به ماهو انسان نیست البته همین جور است این کمالات از جنبه مشترکات همه نیست به اعتبار استعداد خاصی که یک شخص دارد و حسن آن کمال برای او ثابت شده بدان اشتیاق پیدا کرده است بنابر این از آن قبیل نیست که طبیعت به طبع خودش به سوی آن تکاپو داشته باشد.

عدم بعضی از کمالات، شامل اکثر افراد یک نوع می شود

در این قسمتی که این جلسه می خوانیم، مطلب مهمی وجود ندارد که نگفته باشیم، از خارج متن توضیح داده ایم. ولی عبارت ها فوق العاده مشوّش است. مشوّش بودن آن به این نحو است که اغلب از نظر دستوری ناقص است؛ و اینها بیشتر حکایت می کند از همان وضع املائی که عبارت هایی { توسط شیخ } املاء می شده و افرادی می نوشته اند. این است که آن نظم حسابی که باید داشته باشد ندارد. ولی از نظر مطلب اشکالی در آن نیست. حالا از دو سطر پیش شروع می کنیم که روشنتر باشد.

شرح و توضیح متن

و أما قبل ذلك فليس مما ينبعث الشيء اليه في بقائ طبيعة النوع انبعثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى، فإذا لم يكن، كان عدماً في أمر ما يقتضى في الطباع.

شری که شامل اکثریت افراد می‌گردد مقتضای طبیعت نوع نیست

در چند سطر پیش گفته شد که این شرور به حسب افراد و اشخاص است نه به حسب انواع؛ و گفتیم به حسب افراد هم باز شر در اقلیت است و خیر در اکثریت، الا نوعی از شر که شامل اکثریت می‌شود نه اقلیت. مثال زدیم به جهل به فلسفه یا جهل به هندسه. علم به فلسفه و علم به هندسه کمال استو جهل به آنها فقدان آنهاست و شر است، و اکثریت مردم واجد آن خیر و کمال نیستند، بلکه مبتلا به این شرند، یعنی جاهلند.

شیخ می‌گوید این امور از اموری نیستند که مقتضای طبیعت نوع باشند. مقتضای کمالات اولیه و ثانویه نوع نیست که از مشترکات همه افراد باشد. از استعدادهایی نیست که در همه افراد وجود دارد و همه افراد به آن احتیاج دارند که برای همه واجب باشد یا نافع باشد، نفعی قریب به حد و جوب؛ این جور نیست، بلکه از برای یک افراد معین و محدود است؛ یعنی یک افراد معین و محدودی در نوع انسان پیدا می‌شوند که این استعداد در آنها بروز می‌کند، که فقدان این کمالات در آنها برای آنها شر و محرومیت است. جلسه قبل مطلب را به یک نحوی توضیح دادیم که حالا با یک بیان دیگری باز عرض می‌کنم:

آن جلسه عرض کردیم که یک چیزهایی هست که برای همه افراد لازم و ضروری است، یا نافع قریب به حد ضروری است. این امور استعدادشان در همه افراد وجود دارد. فرض کنید که داشتن چشم برای همه افراد لازم و ضروری است داشتن مقداری از تفکر و تعقل در یک حد معین برای همه افراد لازم و مفید است. حالا اگر نگوییم واجب است، می‌گوییم لازم است در حدی قریب به حد و جوب است.

اما این که فرد استعدادی داشته باشد و یک توانایی داشته باشد که بتواند دقیق ترین مسائل ریاضی یا فلسفی را حل کند، از استعدادهایی است که می‌گوییم از مختصات نوابغ است. فقط کسانی که نابغه هستند و یک وضع استثنائی دارند اینچنین هستند، و این یک مقدارش مربوط به جنبه اجتماعی بودن انسان است.

بعضی از تفاوت استعدادها برای تقسیم کار اجتماعی است

زندگی اجتماعی انسان یک زندگی طبیعی است و خواه ناخواه ما به الاحتیاج

نوع در میان افراد تقسیم شده است. لہذا می بینید کہ افراد انسان رد استعداد ہا خیلی تفاوت دارند ہر گروہ و دستہ ای در امر خاصی استعداد دارد کہ گروہ و دستہ دیگر آن استعداد را ندارد آنچه لازم و ضروری است این است کہ در میان ہمہ افراد جامعہ چنین گروہی وجود داشته باشد چنین نیست کہ لازم باشد کہ ہمہ افراد بہ طور کل استغراقی دارای این مزیت باشند مثل استعداد ہای زوقی و ہنریو استعدادہای علمی در رشتہ ہای خاص مثلاً باید یک عدہ افراد باشند کہ در رشتہ حقوق استعداد فوق العادہ ای داشته باشند بہ طوری کہ اگر استعداد اینہا بہ فعلیت نرسد واقعاً یک محرومیتی برای آنہا باشد همان طور کہ ما می گوییم فلان بچہ در فلان رشتہ فوق العادہ استعداد داشت و حیف شد کہ بہ آن نرسید اما این را در مورد خودمان نمی گوییم کہ حیف شدیم چون ما استعداد آن را نداشتیم پس این گونہ کمالات را اگر ما نسبت بہ ہمہ افراد نوع حساب کنیم آنہایی کہ ندارند اکثریت را تشکیل می دهند؛ اما اگر نسبت بہ آن اشخاصی کہ آن استعداد خاص را دارند حساب کنیم آنہایی کہ دارند و محروم هستند اقلیت را تشکیل می دهند. حالا عبارتش کمی مشوش است دقت کنید:

و اما قبل ذلک فلیس مما ینبعث الشیء إلیہ فی بقاء طبیعۃ النوع انبعاثہ إلی الکمالات الثنیۃ ألتی تتلوا الکمالات الأول، فإذا لم یکن، کان عدماً فی أمر ما یقتضی فی الطباع. منظور این است کہ این { کمال } برای آن فردی کہ استعدادش در او بروز کردہ و بہ فعلیت رسیدہ چنین است ولی قبل از آنکہ خود او بہ آن آگاہ شود از آن چیزها نبودہ کہ طبیعت بہ حسب ذات خودش بہ سوی ان تکاپو داشته باشد می خواہد بگوید کہ تقریباً یک امری عرضی برا این فرد « فإذا... » دنبالہ جملہ قبل است و « فاء » در اینجا بہ معنی « چہ » است یا مثل اینکہ بخواہیم بگوییم « کہ » یا « بحیث » : و اگر نبود عدم بود در امری کہ آن امر مقتضی طبیعت بود یعنی اینجور نیست پس نتیجہ بیانات این است : « فالشر فی اشخاص الموجودات قلیل ».

{ پس شر در اشخاص موجودات قلیل است } این مسئلہ قلت و کثرت بود

و مع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء الضرورت تابعة للحاجة إلى الخير فإن هذه العناصر لو لم تكن به حيث تتضاد و تنفع عن القالب لم يكن أن تكون عنها هذه الانواع الشريفة. گفتیم در اینجا چند مطلب است که با یکدیگر مخلوط شده و باید مجزا کرد، یکی مسئله اقلیت و اکثریت بود که گفتیم اگر شر را ما با خیر در نظر بگیریم یعنی شریعت امور را که شر هستند با خیریت خود آنها در نظر بگیریم می بینیم جانب خیریت بر جانب شریعت می چربد.

مطلب دیگر مسئله عدم انفکاک است یعنی تلازمی که میان خیر و شر هست تفکیک میان آن دو جایز نیست و امکان ندارد؛ یعنی چنین امکانی نیست که بگوییم شرش را بر می داریم و جدا می کنیم و خیر را باقی می گذاریم این خیرات و شرور لازم و ملزوم یکدیگرند که اگر بخواهد شیء نباشد هیچ کدام باید نباشد و اگر بخواهد باشد هر دو باید باشند. گفتیم اصلاً شر از اینجا پیدا می شود که ماده وجود دارد چون ماده وجود دارد عناصر در یکدیگر اثر می گذارند نتیجه این می شود که یک عنصری و عاملی سبب می شود که یک قابلیت از یک ماده ای سلب شود یا یک ماده الان فعلیتی را که دارد از دست بدهد این لازمه تضاد عناصر است و به همین جهت است که اینها غالب و مغلوب دارند و مغلوب از غالب متأثر می شود. خلاصه اگر تأثیر و تأثر را از عالم بگیرند شری در عالم نیست که در این صورت خیری در عالم نیست.

سوال: فرمودید که در نظام جزئی قابل انفکاک است این چگونه است که در نظام جزئی اشکال ندارد ولی در نظام کلی اشکال دارد؟
استاد: نه، آن مطلبی را که آن روز عرض کردیم دارید می گوئید؟
- بله.

استاد: مسئله نظام جزئی و نظام کلی این است که یک وقت می گوییم طبیعت

آتش فلان اثر و فلان خاصیت را دارد و این در نظام کل باید باشد؛ یا طبیعت آب فلان خصلت را دارد و مانند آن.

در نظام جزئی گفتیم که یک عمل غیر طبیعی صورت می گیرد یعنی یک رابطه غیر طبیعی ایجاد کردن که آن رابطه مقتضای اصل طبیعت نیست ولی انسان با یک نظام مصنوعی می تواند رابطه ای در اینجا برقرار کند مثلاً جلوی یک اثر را بگیرد.

یک وقت هست که مثلاً می گوئیم آب باشد با طبیعت خودش، حیوان هم باشد با طبیعت خودش، و این حیوان در آب بیفتد و تلف نشود. نه این یک اصل کلی و تخلف ناپذیر است.

ولی یک وقت می آییم بدون اینکه در طبیعت کلی اثر گذاریم از همان سنت و کلیتی که قابل تغییر نیست استفاده می کنیم به حکم اینکه ما موجودی در داخل نظام هستیم و تأثیرات جزئی در داخل نظام می کنیم یعنی بدون اینکه بخواهیم این طبیعت یا آن طبیعت نباشد یا باشد و اثر خودش را نداشته باشد، می آییم و مثلاً سدی جلوی آب می بندیم بعد از آن آب در جای قبلی جریان پیدا نمی کند و حیواناتی که در کنار رودخانه هستند دیگر در آب نمی افتند که تلف بشوند. این تصرف جزئی در نظام است.

آنچه انسان می کند مربوط به مسئله « هست ها » و « باید هاست » که آن روز مطرح کردیم آن به حسب امکانات انسان است یعنی انسان که خودش جزئی از این نظام کل است و وجودش در نظام کل باید باشد امکاناتی برایش هست و می تواند این تصرفات جزئی را در عالم بکند اینجاست که برای انسان یک سلسله باید ها در مقابل هست ها مطرح می شود. هست ها یعنی همان مقتضای اولیه تابع کلیه. باید ها یعنی تصرفات جزئی که انسان در این نظام کلی می کند البته خود تصرفات جزئی انسان به حسب طبیعت خودش در نظام کلی جزئی از نظام کلی است چون اینکه انسان دارای چنین طبیعتی و دارای چنان قدرت و امکانی باشد مقتضای طبیعت کلی است ولی تصرفات انسان خود نوعی تصرف در نظام جزئی عالم است آن باید ها همه تصرف در نظام جزئی است و این مانعی ندارد.

یک وقت ما می گوئیم این چیست، شر است و آن را به خیر تبدیل مس کنیم مثلاً مقتضای طبیعت انسان این است که نفس اماره اش چنین باشد و عقلش چنین و آن وقت انسان با قدرت و توانایی خودش عقل را بر نفس غلبه می دهد که از این { عمل }

نظام خیر اخلاقی بوجود می آید. یعنی یک بایدی به وجود می آید در مقابل هست ها این تصرف در نظام جزئی است همان باید که از آن هست هایی به وجود می آید خود آن باز به یک اعتبار جزء این نظام جزئی است پس مسوله این نظام جزئی این است که انسان تصرفاتی در داخل نظام و با استفاده از نظام کلی می کند ولی تصرفاتی که انسان می کند به نحو جزئی است.

و لو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقات رداء رجل شريف، وجب احتراقه، لو تكن النار منتفعا بها النفع العام، فوجب ضرورة عن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء عند إنما يكون خيراً بعد أن يكمن وقوع مثل هذا الشر عنه و معه، فإذا ت الخیر لا توجب عن يترك الخير القلب لشر يندر فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كانت عدمان شر من عدم واحد و لهذا ما يوءثر العاقل الإحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم.

این جا فقط جنبه کلی مطلب را می گوید : اگر آتش به حیثی نیم بود که وقتی بر اثر علل اتفاقی ردای رجل شریف را ملاقات می کند آن را بسوزاند و احراق کند اگر به

این حیث نی بود قهراً آن نفع فراوان هم بر آن مترتب نیم شد یعنی اگر طبیعت آتش این طبیعت نمی بود همانطوری که این کار را نمی کرد کارهای مفید را هم نمی کرد. پس در مواردی که مقتضای طبیعت کلی چنین است آن را به این حساب، شری می دانیم که مصلحتش آن خیرهای کلی در نظام عالم است.

اغلب مردم به صورت نظام جزئی حساب می کنند می گویند مثلاً این آتش آمد خانه فلان کس را سوخت چه مصلحتی در کار بوده است؟ می خواهند مصلحت در خود این باشد ولی در این حسابی که ما داریم الان بررسی می کنیم مصلحت نظام کل مطرح است؛ در حالی که ما این را به صورت یک عمل جزئی در نظر می گیریم مثل کاری که یک انسان می کند که عمل در نظام جزئی است، انسان می آید یک خانه ای را آتش می زند این یک کار جزئی است می گوئیم آقا در این کار تو چه مصلحتی است؟ ولی از این جهت که کار را به آتش نسبت می دهیم می توانیم بپرسیم چرا آتش این را می سوزاند؟ در این مورد آن مصلحتی که مترتب بر وجود آتش است، مصلحت جزئی مربوط به انسان نیست این معنایش این است که آیا آتش باید باشد یا نباشد؟ آتشی که لازمه ذاتش این است که اگر پنبه در ملاقات آن قرار بگیرد آن را محترق می کند. برای آتش علی السویه است که این ردای، ردای رجل شریف باشد یا ردای رجل پلید. این آتشی که به این خحیث است اگر بخواهد به این حیث نباشد با این معنی است که آتش نباشد. آتش هم اگر نباشد یعنی تمام منافی که از این عنصر برای عالم هست هیچ یک از آنها نباشد پس مصلحت این مصلحت کلی است نه مصلحت جزئی، این خیر آن وقت خیر است که این شر هم برایش ممکن باشد؛ یعنی اینها از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند. چیزی که وجودش مستلزم یک خیر قالب است، خیری که بر شرش غلبه دارد، اگر ترک شود این ترک، شر است. چون ترک شر قلیل که ملازم با ترک خیر کثیر باشد خودش شر است پس عدم آن چیزی که در تباع ماده وجود دارد اگر آن عدم دو عدم باشد، شر است از عدم واحد به همین جهت هر گز آدم عاقل اختیار نمی کند محترق شدن به آتش را به شرط اینکه سالم از آن در بیاید. البته ممکن است که { « ما » در عبارت « و لهذا ما یوثر العاقل... » } « ما » ی زائده باشد که خیلی اوقات بعد از لهذا « ما » ی زائده می آید اگر زائده باشد معنی عبارت چنین می شود: و به همین جهت است که آدم عاقل اختیار می کند احتراق با آتش را. اگر به یک کسی بگویند که امر تو دایر است میان دو کار:

یکی اینکه به آتش محترق شوی ولی زنده بمانی، دیگر اینکه بدون درد بمیری، از این دو کدام یک را انتخاب می کند؟ آیا محترق شدن به آتش را با اینکه مقرون به درد است انتخاب می کند یا مردن بدون درد را؟ مثلاً می خواهند کسی را مجازات کنند می گویند یکی از دو کار را انتخاب کن یا مردن بی درد، یا زنده ماندن با درد آتش سوزی. تو را آتش می زنیم بدون اینکه بمیری. کدام یک از اینها را انتخاب می کند؟ می خواهد بگوید که انسان وقتی امرش میان دو شر باشد آن شری را که به نظرش اعظم است ترک می کند و شری را که به نظرش کوچکتر است انتخاب می کند.

فلو ترک هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر، الكائن بايجاده و كان في مقتضى العقل المحيط بکیفیت وجوب الترتیب فی نظام الخير. عن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقعه معه من الشر ضرورة فوجب أن يفيظ وجوده.

اگر چنین موجوداتی که منشأ خیراتند و در عین حال ملازم با شرند ترک شوند، ترک اینها شری است فوق آن شری که الان از وجودشان پیدا می شود پس اگر حالا ما بیاییم سراغ نظام کل که در عقل کل (یعنی عقل الهی) نظام خیر تعقل شده است می بینیم که چون نظام باحسن ما ممکن تعقل شده است، به همان نحو هم وجود پیدا کرده است. پس لازمه علم به نظام احسن این است که تعقل به وجود آن بشود نه تعقل به عدمش، چون تعقل وجودش خیر است نسبت به تعقل عدمش زیرا ثابت شد که عدم آن شر از وجودش می باشد. پ مقتضای عقل باری تعالی است که استحقاق وجود اینها را تعقل کند، آن وجودی که مجوز و ممکن است که شری هم توأم با آن باشد و این شر لازمه ضروری آن است. پس واجب است چیزهای که ملازم با شر است وجود پیدا کند.

فإن قال قائل : فقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الاول خيراً محضاً مبراً آن الشر، فنقول : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود، و إن كان جائزاً من الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبراً، ليس هذا

الضرب، و ذلك مما قد فاض آن المدبر الاول، و وجد في الامور العقلية و النفسية و السماوية.

طرح یک اشکال و پاسخ آن

ممکن است که مستشکل اشکال کند: این چه حرفی است که شما دارید می زنید اینکه شما آمده اید شرور را اینچنین به دامن خیرات چسبانده اید و می گوئید این شرور از این خیرات قابل انفکاک نیستند آیا ممکن نبود برای مدبر اول و واجب تعالی که عالمی را ایجاد کند که در آن عالم هیچ شری وجود نداشته باشد، خیر محض باشد؟

شیخ می گوید: چرا چنین چیزی ممکن بود؛ نه تنها ممکن بود وجود هم دارد ولی آن نحوه دیگری از وجود است. بحث در این است که این نحوه از وجود که نامش طبیعت شده که خیرش از شرش انفکاک ناپذیر است { می تواند وجود نداشته باشد و به جای آن عالمی که خیر محض باشد وجود داشته باشد } خلاصه حرف شیخ این است :

شما می گوئید چه مانعی داشت که عالمی وجود داشته باشد که در آن عالم شری نباشد؟ شیخ می گوید عالمی که در آن شری وجود نداشته باشد یعنی عالمی که در آن چیزی که منبع و منشأ این شرور است که همان امکان اثر پذیری است نباشد، چون همه شرور به اعدام و به اثر پذیری عوامل در یکدیگر بر می گردد و به عبارت دیگر و از جبهه دیگر به تضاد بر می گردد. معنای این حرف این است که عالمی وجود داشته باشد که در آن عالم ماده ای که اثر پذیر باشد وجود نداشته باشد؛ عالمی که در آن عوامل متضاد روی یکدیگر اثر می گذارند و این اثر آن را خنثی می کند و آن اثر این را، این آن را از غایتش قطع می کند، و آن این را، وجود نداشته باشد؛ یعنی عالمی غیر از طبیعت وجود داشته باشد. چنین عالمی هم گکه وجود دارد. عوالم مافوق طبیعت همان عوالمی است که هم امکان وجود دارد و هم وجود دارد.

یک وقت شما می خواهید بگوئید عالم طبیعت وجود پیدا نکند و فقط همان عوالم وجود داشته باشد این یک حرف است. یک وقت می گوئید طبیعت باشد اما طبیعت هم به آن صورت باشد. این محال است که ماهیتی ماهیت دیگر باشد اگر می خواهید طبیعت ماوراء طبیعت بشود، ماوراء طبیعت وجود دارد.

پس بحث این است: آیا بعد از این عوالم، امکان وجود عالم طبیعت هست؟ یا امکان وجود عالمی که در آن ماده و تضاد باشد نیست؟ چنین امکانی هست به دلیل وجودش. ادل^۱ دلیل بر امکان شیء وقوع آن است. حالا که چنین عالمی وجود دارد، باید حساب کنیم که چنین عالمی و چنین طبیعتی و چنین ماهیاتی که لازمه ذاتشان ماده و شرور و تضاد هاست، آیا باید وجود داشته باشد؟ آیا افضل در نظام خیر، وجود آن است یا عدم آن؟ همین بود که اثبات کردیم.

به تعبیر دیگر: اگر شما بخواهید بگویید عالم دیگری غیر از این عالم وجود داشته باشد که در آن عالم خیر باشد و شر وجود نداشته باشد، آن عالم که وجود دارد. اگر می‌گویید آن عالم همین عالم باشد و در عین حال که این عالم است مع ذلک مشخصات ذاتی خودش و لوازم ذاتش یعنی تضاد و ماده داشتن را نداشته باشد، این محال است.

سوال: به نظر می‌رسد که ما همان اشکال اول را داریم که عالم طبیعت نباید وجود داشته باشد. این که می‌فرمایید ادل^۱ دلیل بر امکان آن وجود آن است، طبق اصولی که خود شما قبول می‌کنید این مسئله نباید باشد. چون غیر از این عوالم مافوقی که هستند، حالا امر دایر شده که این عالم طبیعت باشد یا عالمی که در آن شر نباشد به جای عالم طبیعت باشد.

استاد: طبیعت نمی‌تواند عالم بدون شری باشد.

- طبیعت دیگر نباشد، به جای آن یک عالم بدون شری باشد.

استاد: به جای این نیست، آن به جای خودش است. ببینید! در نظام وجود و عوالم وجود، هر کدام از آن عوالم در جای خودش است. «ها از جای خودشان تجافی نمی‌کنند معنی ندارد که این به جای آن باشد یا آن به جای این. آن در جای خودش است و در مرتبه خودش است. بحث این است که امکان عالمی دیگر { غیر از عوالم مافوق طبیعت } هست. امکانش را که نمی‌شود نفی کرد. نمی‌شود گفت که عالم ماده ممتنع الوجود است. این که گفتیم ادل^۱ دلیل بر امکان شیء وقوعش است، برای

این است که می خواهیم بگوییم راجع به امکانش نباید بحث کنیم که امکان دارد یا نه، چون مسلماً امکانش هست.

- شاید بخواهند مسئله شر را جور دیگری توجیه کنند، ما می خواهیم ثابت کنیم که شر به اعدامک بر می گردد. اگر بخواهیم بر مبانی ثنویت صحبت کنیم چه می شود؟

استاد: آن مطلب گذشت ما دو مرتبه نمی خواهیم به آن بر گردیم. آن، اشکال دیگری است. اشکال { در } توجیه شر نیست که بخواهند جور دیگر توجیه کنند. *إن قال قائل* که همه حرف های شما را قبول کردیم، آخر حرف شما به اینجا رسیده است که همین شرور که ماهیتشان عدمی است، از خیرات غیر قابل انفکاک هستند. چطور می شود که شرور غیر قابل انفکاک باشند؟ آیا عالمی که نور محض و خیر محض باشد امکان ندارد؟

خوب، این { قائل } حق هم دارد که چنین سوالی بکند که آیا عالمی که نور محض و خیر محض باشد، عالمی که در آن ظلمت نباشد، عالمی که در آن « شر نباشد، عالمی که در آن تضاد نباشد، عالمی که حتی در آن حرکت نباشد، وجود ندارد؟ چون حرکت هم از نقص است. شیء اگر ناقص باشد که بخواهد به کمال برسد، حرکتی در آن نیست. شیء تا یک کمال ممکن نداشته باشد که آن کمال ممکن خودش را فاقد است، حرکت در آن معنی ندارد. برای این شخص عجیب می آید که کسی بگوید چنین عالمی نباشد.

شیخ می گوید ما چنین حرفی نمی زنیم که امکان عالمی که خیر محض و نور محض باشد و هیچ گونه تضادی در میان عناصرش وجود نداشته باشد، نیستما نمی گوییم چنین چیزی ممکن نیست، چنین چیزی ممکن است، واقع هم هست. ولی حرف ما این است که علاوه بر آن عوالم یک چیز دیگر هم ممکن الوجود است و آن عالمی است که در آن تضاد باشد، ماده باشد، عناصر به همین شکل باشند. این هم ممکن الوجود است. این ممکن الوجود امرش دایر است بر اینکه نباشد یا باشد با همه لوازمش. می خواهیم بگوییم آیا نبودنش خیر است و بودنش شر؟ یا بودنش خیر است و نبودنش شر؟ پس این، سنخی عالم است و « عوالم سنخی

دیگرند.

مستشکل می گوید: عالمی که خیر محض و نور محض باشد جایز بود که باری تعالی آن را ایجاد کند.

می گوییم: چنین چیزی در طبیعت محال است و در غیر طبیعت محال نیست. درباره این عبارت « علی أنه ضرب... » در حواشی ملا اولیاء و دیگران حرف هایی زده شده که درست نیست. این عبارت به همان عبارت « هذا لم یکن جائزاً... » می خورد. شیخ اول گفت: « هذا لم یکن جائزاً فی مثل هذا النمط من الوجود و إن کان جائزاً من الوجود المطلق » در نحوه عالم طبیعت امکان عالمی که خیر محض باشد نیست، ولی در غیر این نمط از وجود ممکن است. تا اینجا صحبت امکانش است. این « علی أنه... » سحبت وقوعش از مطرح می کند: نه تنها عالمی که خیر محض و نور محض باشد ممکن الوجود است، بلکه وجود هم دارد، عالمی که مبرا از شر است. عالم عقول و نفوس و عالم افلاک - بنا بر عقیده اینها - عوالم مبرا از شرند. آن که شما می گوئید نوعی از وجود مطلق است که مبرا از شر است، غیر از این عوالم است و آن چیزی است که وجود هم دارد پس این « علی أنه » می خواهد بگوید که آن نوع از وجود مطلق نه فقط جائز الوجود است، واقع الوجود هم هست.

و بق هذا النمط فی الإمكان و لم یکن تُرک إیجاده لأجل ما قد یخالطه من الشر الذی إذا لم یکن مبدوه موجوداً اصلاً، و ترک لئلا یكون هذا الشرکان ذلک شراً من أن یكون هو فکونه خیر الشرین، و لکان أيضاً یجب أن لا توجد الأسباب الخیریة التي هی قبل هذه الأسباب التي تودی إلى الشر بالعرض، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فکان فیہ أعظم خلل هی نظام الخیر الکلی، بل و إن لم نلتفت إلى ذلک، و قصرنا التفاتنا إلى ما ینقسم إلیه الإمكان فی الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فی احوالها، فکان الوجود المبرأ من الشر قد حصل، و بقی نمط من الوجود إنما یكون علی هذه السبیل، و لاکونه أعظم شراً من کونه، فواجب أن یفیض عنه الوجود الذی هو اصبوب، و علی النمط الذی قیل.

این نمط از وجود که عالم طبیعت است در امکانش باقی است. بعد می گوید « و لم

یکن « یعنی فرض این است که این ممکن الوجود است و وجود پیدا نکرده است؛ آن عوالم وجود پیدا کرده اند ولی این عالم هنوز وجود پیدا نکرده است.

حالا عبارت را اینجور بخوانیم: « و بقى هذا النمط فى الإمكان » این مرحله از عالم وجود که عالم طبیعت است در مرحله امکان باقی مانده. « و لم یکن تُرک ایجاده لأجل ما قد یخالطه من الشر... » یعنی « و لم یتُرک ایجاده... » ترک نشد ایجاد طبیعت به اعتبار شری که با او مخالط است، آن شری که اگر مبدئش که خود طبیعت است موجود نبود و آن شر ترک می شد برای اینکه شری موجود نباشد، ترک آن شر از وجودش بود. « لم یکن ترک « چرا؟ بریا این جهت که اگر ترک می شد به خاطر این شر مخلوط بود، و این شر مخلوط اگر می خواست ترک شود باید مبدئش وجود نداشته باشد و اگر مبدئش وجود نمی داشت آن وقت این وجود نداشتن مبدأ شر از وجود خودش بود. حالا یک بار دیگر عبارت را می خوانیم:

« و لم یکن ترک ایجادها لأجل ما قد یخالطه من الشر » تا اینجا مطلب تمام می شود: ایجادش رها نشد به خاطر شری که با او مخالف است؛ کدام شر « ألدی إذا... » این « إذا » شرط است و جواب آن « کان ذلک شراً من أن یكون هو » است: آنچنان شری که اگر مبدأ « موجود نشود و ترک شود برای اینکه آ » ترک شود آ « شر است از وجودش پس وجودش بهترین دو شر است « و لکان أيضاً » باز عطف به « کان ذلک شراً من أن یكون » است. می گوید :

یک وقت هست که ما اجزاء عالم طبیعت را با خودشان قیاس می کنیم، می گوییم این طبیعت خیر است و در عین حال ملازم با شر است و اگر بخواهد این شر نباشد ملازم است با عدم اصل طبیعت کع عدم طبیعت شر از این شر است. ام یک وقت هست که طبیعت را با علل ماقبل در نظر می گیریم که طبیعت لازمه علل ماقبل است.

به عبارت دیگر: یک وقت طبیعت را به اعتبار این که ممکن الوجود است در نظر می گیریم و یک وقت به اعتبار اینکه لازمه وجود عوالم ماقبل خودش است. چون نسبت آن عوالم به طبیعت نسبت علل موجب است به معلول. نبودن طبیعت مستلزم نبودن عوالم ماقبل خودش هم هست پس اگر بخواهد این شر قلیل در طبیعت نباشد، نه تنها مستلزم نبودن خیرات کثیری است که در خود طبیعت است بلکه مستلزم این است که عوالم ماقبل طبیعت هم که علت ایجادى عالم طبیعت هستند،

نباشند پس قهراً موجب شر بسیار کثیر در نظام خیر می شوند.
حالا رابطه عالم طبیعت با عالم ماوراء طبیعت را در نظر نگیریم و بگوییم موجود دو قسم است: یکی موجودی که مبرای از شر است دیگر موجودی که مخالف با شر است. موجود مبرای از شر حاصل است. یک نوع از وجود باقی مانده که همان عالم طبیعت است و وجودش به این نحو است که وجودش مخالف با شر است. عبارت « و علی النمط الذی قیل » یعنی بر همان نمطی که گفته شد افزوده وجودی که ملازم با شر است.

« بل نقول من رأس: إنَّ الشر یقال علی وجوه » شیخ مطلب از دو مرتبه به شکل دیگری از سر گرفته است و به صورت جامع تری بیان می کند. قبلاً به این شکل گفتیم که شر بر دو قسم است: یا عدمی است و یا وجودی است که منشأ عدم است. این یک نوع تقسیم است که تقسیمی درستی هم هست حالا ممکن است مطلب را به گونه دیگری که تقسیم مفصل تری است بگوییم، از نظر آنچه که عرف آن را شرع می داند. بگوییم آن چیزهایی که شر می دانند چهار قسم است: بعضی از افعال انسان که آنها را شر می داند مثل ظلم و سرقت. دیگر یک سلسله اخلاق است که آنها را شر می دانند مثل کبر و حسد و حقد، دیگر آلام و غموم دردها و هم و حزن هاست. شاید این مهمترین چیزی است که مردم آن را شر می دانند دردها و غصه ها و اندوه ها.

دیگر فقدان کمالات است که آنها را شر می دانند.

حالا شیخ آمده به این شکل تقسیم بندی کرده و بر روی این اقسام همان جواب هایی را که قبلاً داده می دهد، اول می آید سراغ آن افعال مذمومه، می گوید این افعال مذمومه، مثل ظلم و سرقت که ما آنها را شر می دانیم، باید بگوییم که از چه جهت شر است. ظلمی که از ظالمی صادر می شود ناشی از قوه قضیه اوست. ق.ه قضیه همان قوه ای است که غلبه را اقتضا می کند به تعبیر دیگر همان قوه برتری جویی و حس برتری جویی که در انسان است. ظلم بد است، ولی چرا بد است؟ آیا ظلم در رابطه اش با علت خودش بد است یا در رابطه اش با غیر علت خودش؟ لم در رابطه اش با اشخاص دیگر بد است، ظلم از این جهت بد است که منشأ زایع شدن حقوق یک عده افراد دیگر می شود. اگر به فرض محال از آنچه که از ظالم صورت می گیرد همه به همان نحو صورت بگیرد بدون آنکه به مظلوم اثری

داشته باشد این ظلم، بدی خود را از دست می دهد. این جنبه اجتماعی قضیه است. پس ظلم بد است از جهت منشئیت آن برای فقداناتی که در افراد دیگر { پیدا } می شود. از جنبه دیگر که جنبه اخلاقی و فردی است نگاه می کنیم: انسان، بالقوه کمالاتی دارد که وقتی به آ « کمالات می رسد که همه قوا در حد اعتدال باشند؛ یعنی انسان از نظر جهازات روحی، درست مثل انسان از لحاظ جهازات بدنی است. در جهازات بدنی هیچ عضو زائد وجود ندارد، نه دست زائد است، نه پا، نه روده و نه چشم، ولی هر یک از اینها حد و اندازه ای دارد که در خود طبیعت تعیین و تعبیه شده است. مثلاً این دست باید وجود داشته باشد، اما اگر این دست بخواهد دو برابر این اندازه که هست باشد تعادل را به هم می زند. کما اینکه همین دست اگر بخواهد از این که هست کوچک تر باشد باز هم تعادل را به هم می زند. و همچنین اعضا و جوارح دیگر. همین طور انسان به قوای دیگر نیاز دارد همچنان که یک سلسله نیاز های روحی و معنوی دارد که همه باید باشد، عدالتی که از جنبه اخلاقی می گویند همین تعادل و توازن روحی است و اینکه همه قوا در حد اعتدال باشد.

شریت اخلاق و اعتقادات فاسده

گفتیم که شرور به معنای فقدان و اعدام است اما در میان شرور اموری داریم که وجودی هستند ولی این امور از آن جهتی شرند که مستلزم امر عدمی هستند و موجب امر عدمی می شوند، حتی شر بودن اخلاق فاسد و اعتقادات فاسد نیز به این معنی نیست که اینها امور عدمی هستند؛ اموری وجودی هستند ولی به اعتبار اینکه منشأ یک سلسله اعدام هستند، شر می باشند. درست توجه بفرمایید:

در شروری که خودشان عدمند، اینجور گفتیم که اینها بالذات شرند ولی بالعرض موجودند؛ بالذات شرند و معلوم، ولی بالعرض موجودند، چون بالذات معلومند و بالعرض موجود، پس معنای مقدر بودن اینها لا مقدر بودن ضدشان است، لامقدر بودن ملکه اینهاست پس این جور مقدر بودن منتهی می شود به لامقدر بودن آن ملکه ها.

شر بالعرض مقضی بالذات است و شر بالذات مقضی بالعرض.

نوع دوم شر، موجود بالذات است نه بالعرض، ولی شر بالعرض است. موجود بالذات است یعنی خودش واقعیت است پس چرا شر بالعرض است؟ چون خودش

بما هو هوشر نیست، به اعتبار منشئیت آن برای یک عدم شر است و به اعتبار نسبتش با شیء دیگر شر است. وجود اضافی اش شر است نه وجود فی النفسه او و وجود اضافی یعنی وجود اعتباری. به اعتبار نسبتش با شیء دیگر شر است نه خودش فی حد ذاته. پس این می شود موجود بالذات و شر بالعرض.

در موجود بالذات و شر بالعرض ما چه باید بگوییم؟ در اینجا نمی توانیم بگوییم مقضی بالعرض است قطعاً مقضی بالذات است. اگر معدوم بالذات و موجود بالعرض می بود، مقضی بالعرض می شد اما حالا که موجود بالذات است و شر بالعرض، قهراً مقضی بالذات هم هست. در اینجا چه می گوییم؟ در اینجا شری است ولو شر بالعرض که مقضی بالذات است.

جوابش خیلی واضح است در واقع دو جواب دارد، یک جوابش این است: پس قبول می کنید که { این نوع شر } خیر بالذات است و شر بالعرض، یعنی وجود او فی النفسه و لنفسه خیر است و وجود او لغیره شر است. چیزی که خیر بالذات است، ولو شر بالعرض هم باشد، مقضی بالذات است. حالا این مسئله در یک جاهایی مطرح می شود که قبول کردنش کمی مشکل می شود، که عرض می کنم.

پس اگر یک شیء خیر بالذات شد و شر بالعرض، مقضی بالذات بودن آن مانعی ندارد و واقعاً هم مقضی بالذات است، علاوه بر این همین چیزهایی که شر بالعرضند گذشته از اینکه خیر بالذات هساتد و نفس خیر بالذات بودن کافی است برای مقضی بالذات بودن، قطع نظر از این از لوازم خیرهایی هستند که آن خیرها دیگر هیچ شر بالعرضی هم در آنها نیست یعنی لازمه لاینفک خیر های بالذات هستند وقتی که لازمه لاینفک شد، امر دایر است میان اینکه آن خیرها افاده شوند و این لوازم هم باشند، یا این لوازم نباشند به اینکه آن خیرها هم نباشند؛ و گفتیم که نبودن آن خیرها شر کثیر است پس امر دایر می شود میان دو شر: نبودن این شری که الان هست که این مساوی با نبودن همه آن خیرات

استیا بودن این شر که مساوی با بودن آن خیرات.

پس امر دایر است میان اینکه آن خیرات نباشند تا این شر نباشد، که در این صورت از این شر خلاص می شویم و به شر بیشتر گرفتار می شویم، یا اینکه این شر را انتخاب کنیم و آن شر بیشتر نباشد. در نظام احسن حتماً انتخاب احسن باید صورت بگیرد. انتخاب احسن قهراً این است که منع خیر کثیر به واسطه شر قلیل

خود شر کثیر است و افاضه خیر کثیر با اینکه ملازم شر قلیل است خیر است.

تحلیل شروری که موجب شقاوت اند

حالا به عنوان مثال این مسئله را در مواردی پیاده می کنیم این مواردی که بیشتر در باب جبر و اختیار طرح می شود در باب آن چیز هایی که موجب شقاوت انسان می شود چه می گوییم؟ درباره موارد شقاوت اخروی و همیشگی مثل کفر و فسق و ملکات رذیله چه باید بگوییم مواردی مثل کفر و فسق یعنی ملکات سوء اخلاقی که همه اش به دو صنف بر می گردد: یکی افکار فاسد اعتقادی و افکار باطل که قهراً فکر فاسد اقتصادی به معنای فکر پوچ است، چون فاسد بودن فکر به دروغ بودن و به خلاف واقع بودن آن است. البته این افکار فرق می کند یک وقت انسان به یک مسائل مادون بشر اعتقاد خلاف واقع پیدا می کند. مثلاً من اعتقاد داشتم به اینکه زمین ساکن است، اشتباه کرده بودم بعد معلوم شد که زمین ساکن نیست و متحرک است. اما یک وقت در مسائلی است که آن مسائل کمالات نظری انسان است یعنی کمال بالقوه انسان در این است که آن حقایق را کشف کند؛ یعنی شناخت نظام کلی عالم که در راس آن شناخت حق، شناخت خدا، شناخت مبدأ و معاد قرار می گیرد. اعتقاد فاسد به تعبیر امروز یعنی یک شناسایی درباره جهان و هستی که خلاف و معکوس آن هستی است، یک جا هن بینی معکوس و غلط؛ یعنی انسان در ذهن خودش جهان را به گونه ای ببیند و بشناسد و معتقد باشد که بر خلاف آن چیزی است که جهان هست. نظام کلی جهان را بر خلاف آنچه که هست بشناسد به این « اعتقاد فاسد » می گوییم.

دیگری اخلاق فاسد است؛ یک سلسله ملکاتی در انسان که وقتی با مقیاس های اخلاقی که در دست داریم سنجیده شوند آنها را « ملکات رذیله » می گوییم که قهراً در اینجا مسئله معیار اخلاق مطرح می شود که اصلاً معیار ملکات فاضله و ملکات رذیله چیست؟ حالا ما فعلاً بحث اخلاق را مطرح نمی کنیم چون خودش یک مسئله خیلی مهمی است. حالا ما فرض را بر این می گذاریم که یک معیار ثابتی در اخلاق هست که حتماً هم باید چنین چیزی باشد. فرض این است که اخلاق یک معیار معینی دارد روی این معیار ها پاره ای از ملکات کمالات نفسانی و پاره ای از ملکات رذائل نفسانی هستند.

این را به شکل دیگری می‌گوییم: این ملکات بر می‌گردند به استعداد های انسان. پاره ای ملکات هست که سبب تجلی شخصیت انسان می‌شوند، سبب شکفتگی شخصیت واقعی انسان می‌شود؛ پاره ای از ملکات هست که سبب ناشکفتگی، پژمردگی، افسردگی و درهم کوبی شخصیت انسان می‌شود. دسته اول را «ملکات فاضله» می‌گوییم و دسته دوم را «ملکات رذیله».

حقیقت اینها چیست؟ این رذائل از نوع شرهای بالذات هستند و مقضی بالعرضند؟ که مقضی بالعرض بودن به این معنی است که در واقع مقضی نیست بلکه لا مقضی بودن نقطه مقابل اینها را ما به مقضی بودن خود اینها تعبیر می‌کنیم. آیا از این قبیل هستند یا از قبیل موجودات بالذاتی هستند که شر بالعرضند، که در این صورت قهراً مقضی بالذات هم هستند. اینها شر قلیلند، شرهای قلیلی هستند نسبت به خیرهایی که مترتب اینها می‌شوند نسبت به آنها قلیل هستند.

اگر شق اول را بگیریم معنایش این است که کفر عدم ایمان است و به عبارت دیگر بازگشت اعتقادات فاسده به عدم اعتقادات صحیحه است. اگر بگوییم کفر به معنی «بی‌ایمانی» مقضی است معنایش این می‌شود که ایمانش در اینجا مقضی نیست. از این مقضی نبودن ایمان تعبیر به «کفر» می‌کنیم، مقضی نبودن ملکات فاضله را به مقضی بودن ملکات فاسده تعبیر می‌کنیم. آیا {ملکات رذیله} از این قبیل است؟ آیا اگر اینجور بگوییم، در تحلیل نهایی مطلب درست است؟ آیا آنچه را که ما کفر می‌گوییم یا «اخلاق فاسده» می‌گوییم از قبیل فقر است؟ از قبیل کوری است؟ صرفاً اعدامی هستند که در نقطه مقابل اینها وجودات قرار دارند یا نه خود اینها هم نوعی از وجودات هستند اگر از قسم اول باشند ناچار باید بگوییم که از اعدام هستند اگر از قسم دوم باشند باید بگوییم امور وجودی هستند.

بعضی از اعتقادات و اخلاق فاسده، عدمی محض هستند

واقع مطلب این است که ما نمی‌توانیم اینها را «عدمی» بنامیم چون «عدمی» نامیدن اختیاریش دست ما نیست؛ یعنی ما باید تحلیل کنیم و ببینیم که آیا عدمی است یا نه؟ ما دو نوع کفر و اخلاق فاسده داریم؛ یک نوع کفری که عدمی محض است، یک نوع انحطاط اخلاقی که عدمی محض است. این از نوع اول است (البته خود شیخ مطلب را به این تفصیل که من عرض می‌کنم بحث نکرده است) آنها

که عدمی محض هستند، نه فقط اثر خیر در آنها بار نیست، اثر سوء هم بر آنها بار نیست مثلاً ما کافری داریم که فقط غیر مومن است یعنی همین قدر کافر است که مومن نیست مثل مردم قاصر. قاصرهایی که درباره مسائل اساساً فکر نکرده اند و فکر نمی کنند، نه اعتقاد مثبت صحیحی دارند و نه اعتقاد منفی بر ضد آن؛ کافرند به این معنی که ایمان ندارند به این قاصر ها می گوییم « قاصر جاهل » یا در اخلاق فاسد اینها یک مردم ساده و بسیطی هستند که اگر ملکات فاضله ندارند، ملکات رذیله از قبیل کبر و حسد و بخل و عقده و اینها را هم ندارند. اینها کسانی هستند که اگر کمالات و موجبات سعادت دارند و اگر بالای صفر نیستند، زیر صفر هم نیستند. ما اینها را در عدل الهی « بالای صفر » و « زیر صفر » اصطلاح کردیم. اگر بالای صفر نرفته اند، زیر صفر هم نیامده اند.

در مورد اینها همان فرض اول درست است، یعنی باید بگوییم که کفر اینها به این معنی است که ایمان درباره اینها مقضی نیست { و اخلاق فاسده اینها به این معنی است که } اخلاق حسنه درباره اینها مقضی نشده است اینها از نوع اول می شوند.

اعتقادات و اخلاق فاسده وجودی مقضی بالذات هستند.

ولی همه از این قبیل نیستند آنهایی که ما اصطلاحاً ما می گوییم که اهل عقوبت و جهنم هستند اینها کافرهای مقصرند یعنی افراد زیر صفر هستند، افرادی هستند که نه تنها اعتقاد صحیح ندارند، اعتقاد فاسد هم ندارند یعنی یک نوع جهل مرکب دارند. نه تنها ملکات صحیح و فاضله ندارند بلکه ملکات رذیله دارند. نه تنها ایمان ندارند، عناد دارند. ماهیت ایمان تسلیم و گرایش است، تسلیم به حق و حقیقت. اینها ضد آن را دارند یعنی یک حالت عناد و عصیان و سر پیچی نسبت به حق و حقیقت. این را ما نمی توانیم « امر عدمی بنامیم قطعاً عدمی نیستند حالا که عدمی نیستند مقضی بالذات هستند؟

کفر و اخلاق فاسده از لوازم نظام عالم مادی هستند.

شیخ می گوید بله، مقضی بالذات هستند. چگونه اینها مقضی بالذات هستند؟ شیخ می گوید: اگر می گوییم اینها مقضی بالذات هستند به این معناست که وجود اینها از لوازم کلی نظام است. یا عالمی نباید باشد یا اگر عالمی باشد از لوازم مجموع

بر خوردهای علل و معلولاتی که در این عالم هست و لازمه نظام ضروری عالم وجود کفر هم هست، وجود فسق هم هست؛ یعنی لاینفک است پس به این معناست که اینها مقضی به قضای الهی هستند.

تحلیل اعتقادات و اخلاق فاسده ای که بالذات مقضی قضای الهی هستند.

البته این مقضی به قضای الهی بودن به این معنا نیست که این اشیاء مستقیماً مقضی هستند همانطور که در باب خیرات هم به همین صورت است. در باب قضا و قدر و در باب انسان و سر نوشت، ما این را توضیح داده ایم که اینها در باب این قضایا مقصودشان همین است؛ یعنی نظام عالم نظام اسباب و مسببات است، نظام علت و معلول است، به این معنا که از ذات واجب الوجود صادر اول صادر می شود و به وسیله او صادر دوم و به وسیله او صادر سوم و همین طور هر علتی معلول خود را به دنبال دارد. این سلسله علل و معلولات ادامه دارد تا می رسد به انسان و اراده انسان. انسان و اراده و اختیار انسان در همین نظام علت و معلول است، این که خود انسان علت باشد برای ایمان خود، یا خودش علت باشد برای کفر خود، این با قضای الهی منافات ندارد چون قضای الهی به نظام تعلق گرفته، نه اینکه مستقیماً و با ملغی کردن همه علت ها به ایمان این شخص یا کفر آن شخص تعلق گرفته باشد، همان طور که مستقیماً به سفیدی این یا به سیاهی آن تعلق نمی گیرد. اراده به نظام تعلق می گیرد. به یک تعبیر دیگر:

عالم یک واحد تجزیه ناپذیر است

اگر بخواهیم نگاه دیگری به اشیاء کنیم، این جور است که عالم یک واحد تجزیه ناپذیر است. تمام عالم هستی یک واحد تجزیه ناپذیر است. معنی « واحد تجزیه ناپذیر » این است که اگر باشد، همه باید باشد، و اگر نباشد هیچ نباشد. باز به تعبیر دیگر:

در فلسفه های جدید یک حرفی می زنند که این را در فلسفه قدیم به شکلی گفته اند و اینها به شکل دیگری، و مخصوصاً این دیالکتیسین ها روی آن خیلی تکیه

می کنند. اینها اصلی را قائل هستند به نام « اصل تأثیر متقابل در اشیاء ». به تعبیر دیگر « اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر»، در مقابل « اصل گسستگی اشیاء ». ما دو گونه جهان بینی می توانیم داشته باشیم: یک جهان بینی بر اصل گسستگی است؛ یعنی من موجودی هستم برای خود، شما موجودی هستی برای خود، آن دیگری موجودی است برای خود. اگر من نبودم، نبودنم به شما ارتباطی ندارد. اگر شما هم نبودید و از همان اول از متن نظام حذف شده بودید، حذف شما به من ارتباط ندارد. شما برای خودتان مستقلاً قابل حذف هستید و من برای خودم مستقلاً قابل حذف هستم، شما برای خودتان مستقلاً قابل وجود هستید و من برای خودم مستقلاً قابل وجود هستم.

اصل وابستگی همه اشیاء عالم به یکدیگر

ولی اصل وابستگی به این معناست که حذف هر جزء مساوی با حذف کل است. حذف کوچکترین عضو از اعضای عالم مساوی با حذف هر جزء دیگر و مساوی است با حذف کل عالم. این یکی از دقیق ترین اصول فلسفی است.

این فرنگی مآب ها این حرف را اخیراً گفته اند، که حرف خوبی هم هست ولی مفهوم فلسفی آن را درست درک نکرده اند و به لوازم این حرف درست توجه ندارند که این حرف به کجا منتهی می شود. اگر متوجه لوازم این حرف بشوند خواهند دید که تمام اشکالاتشان در این جور مسائل از بین می رود. معنی این حرف این است که مجموع عالم یک واحد تجزیه ناپذیر است. این، تفکر عامیانه است که انسان خیال می کند عالم به منزله تگار خمیرگیری آن نانواست که از این خمیرها هر بار یک مقدار بر می دارد و پهن می کند و به تنور می زند، هر کدام را که دلش خواست بر می دارد و یا هر کدام را که خواست دور می اندازد، البته آن دور انداختن امر نسبی است، یعنی به تنور نمی زند، نه اینکه از عالم حذف می کند. من برای خودم یک موجودی هستم، شما برای خودتان یک موجودی هستید. شما برای چه آفریده شده اید؟ خوب بود که شما آفریده می شدید، خوب بود که من آفریده نمی شدم؛ شما که عادل هستید آفریده می شدید؛ نه من که فاسق هستم. یک عادل آفریده شود، چرا فاسق آفریده شود؟

این حساب که این دو به یکدیگر مرتبط هستند و بودن این و بودن آن به هم مربوط است، نشان می دهد که اصل « یا همه یا هیچ » حکم فرماست، یعنی چنین وابستگی ذاتی میان اجزاء عالم بر قرار است. این را دیگر توجه ندارند. این جهان مثل یک کارخانه عظیم و بزرگ است، با این اختلاف که در یک کارخانه رابطه اجزاء با کار و شغلشان یک رابطه ذاتی نیست، بلکه قراردادی انسان است. می شد که مثلاً این چرخ را به صورت دیگری بسازند و به اینجا بیاورند و آن را به آنجا ببرند. در عالم این جور نیست هر جزئی در جای خودش است. جایش هم برای خودش ذاتی اوست. پس امر دایر است میان اینکه هیچ نباشد، یا اگر می خواهد باشد همه با هم باید باشند.

حافظ بر خلاف آن طوری که او را می شناسند، که البته باید بگویم که هیچ او را نمی شناسند و شعرهایش را هیچ نمی فهمند، مرد عالم و فاضلی بوده؛ جزء تحصیل کرده های خیلی عالی بوده که مطابق با اصول و تفسیر و فلسفه و عرفان سخن می گفته و در همه اینها خیلی خوب وارد بوده است. نکته های عجیبی در شعر او هست. می گوید: « در کارگاه هستی از کفر ناگزیز است ».

این شعر همین حرف را می گوید. نمی تواند این عالم باشد و کفر نباشد. اگر بخواهد کفر نباشد باید این عالم نباشد؛ یعنی این اصل وابستگی اجزاء عالم با یکدیگر را با این تعبیر ذکر کرده است. پس وقتی که { این عالم } مقضی است، چنین نیست که این شیء جداگانه مقضی باشد و آن شیء جداگانه، وابستگی اشیاء در نظام طولی و عرضی به همدیگر.

ما از دو جهت اشتباه می کنیم: یکی از این جهت که نظام طولی علت و معلول را نمی بینیم و خیال می کنیم که قضای الهی بدون رابطه علت و معلولی به اشیاء تعلق می گیرد در ریال این غلط است. قاضی الهی به هر چیزی که تعلق گیرد از راهش تعلق می گیرد یعنی قاضی الهی جز وجود علت آن شیء معنایی نمی دهد، قاضی الهی به این معناست که علت آن شیء و علت علت آن شیء ادامه دارد تا به ذات واجب الوجود می رسد. یعنی علم الهی و اراده الهی اقتضا کرده است که معلول اول و معلول ثانی به نظام علت و معلول وجود داشته باشند. معنای قاضی الهی این است که اشیاء و حوادث مستقیماً مورد تعلق قضای الهی قرار می گیرند. این نکته اول را

مخصوصاً باید توجه داشت و درک کرد.

غیر از مسئله رابطه علت و معلولی اشیاء با یکدیگر که یک رابطه طولی است، یک رابطه عرضی هم میان اجزاء عالم هست. میان اجزاء عالم وابستگی عرضی هم هست. تمام اجزاء عالم حکم یک واحد صاحب اجزاء را دارد، واحدی که همه اجزایش آنچنان به یکدیگر وابسته هستند که اگر باشد همه باید باشند و اگر نباشد هیچکدام نباید باشند.

نظام به هم پیوسته و واحد عالم در تعبیر قرآن و روایات

هیچ کتابی مثل قرآن این مطالب را با صراحت بیان نکرده است؛ و کسی غیر از قرآن جرأت نمی کرده این حرف را بزند. یکی از دلائلی که قرآن کتاب خداست و نه کتاب بشر، این است که محال بود اصلاً بشر جرأت کند توحید افعالی را به این صورت بیان نماید. لهذا این مفسر جرأت نمی کند این مطلب را به همان شکلی که قرآن فرموده بیان کند، مجبور است به گونه ای آن را توجیه و تأویل کند. در مغز خود مفسر هم نمی گنجد. از مغز او بزرگتر است.

قرآن در عین این که نظام اسباب و مسببات را قبول می کند و اراده و اختیار بشر را می پذیرد، در کمال صراحت همه چیز را به قضا و قدر الهی می داند، هیچ چیزی را از حیطة قضا و قدر الهی خارج نمی کند ولی وقتی متکلمین و مفسرین به اینجاها می رسیدند در می ماندند خیال می کردند این آیات قرآن به ظاهر با یکدیگر تعارض دارد { می گفتند } باید بعضی از این آیات را قرینه برای بعضی دیگر قرار دهیم. اشاعره می آمدند آیات اختیار را تعبیر می کردند به آیاتی که در قضا و قدر بود و خیال می کردند آیات جبر است. معتزله برعکس آنها آیات اختیار را صریح می دانستند و آیات قضا و قدر را که به عقیده آنها دلالت بر جبر دارد تعبیر به آیات اختیار می کردند؛ در صورتی که نه باید اینها را تعبیر کیرد و نه آنها را، هر دوی اینها در جای خودش درست است هر دو باید همین جور باشد. اما چون اینها به عمق مطلب نمی رسیدند { دست به تأویل می زدند }.

اخبار و احادیث هم همین طور است، در اخباری که از پیامبر اکرم (ص) رسیده و یا از حضرت امیر المومنین (ع) در نهج البلاغه آمده در این جور موارد تعبیراتی هست که گاهی مطلب - به اصطلاح - از جنبه یل الربی گفته می شود و گاهی

از جنبه یل الخلقی؛ یعنی مطلب از آن جنبه ای که به خدا ارتباط دارد بحث می شود و گاهی از جنبه ای که با علل نزدیکش با خدا ارتباط دارد.م در آنجا که از جنبه علت دور آن یعنی خدا بحث شده، اغلب اذهان ظریفیت قبولش را ندارند، مثل حدیثی که شیخ در اینجا نقل می کند و می گوید: قیل (یعنی گفته شده): « خلقت هولاء للنار و لا ابالی و خلقت هولاء للجنة و لا ابالی » و یا همان آیه « لا یسأل عما یفعل و هم یسألون » که گفتیم راجع به آن خیلی بحث است که مقصود از آن چیست حالا این که می فرمایند « خلقت هولاء... » جنبه یل الربی قضیه را می گوید؛ یعنی آنکه به بهشت می رود من او را خلق کرده ام و برای بهشت هم خلق کردم، به عبارت دیگر: این نظام کلی نظامی است که در این نظام این باید خلق شود و به بهشت می رود و آنها هم باید خلق شود و به جهنم می رود، معنایش این است: ایمان این را من خلق کردم، کفر این را هم من خلق کردم البته با توجه به همین معنا که عرض کردیم، با توجه به نظام طولی علت و معلول و با توجه به اصل تجزیه ناپذیر بودن اجزاء عالم، که این عبارت الاخری از آن شعر است که: « در کارگاه هستی از کفر ناگزیر است ».

« و لا ابالی » به این معناست که به هیچ کس هم اعتنا ندارد، هر که هر چه می خواهد بگوید؛ یعنی حقیقت ماوراء این فکرهای کوچک است که در این جور مسائل فکر می کند. یک حدیثی هست که هم اهل سنت و هم اهل شیعیه نقل کرده اند، اهل شیعیه یک جور نقل کرده و اهل سنت یک جور دیگر. حالا همه داستان یادمان نیست، ظاهراً یک وقتی حضرت رسول (ص) در بقیع نشسته بودن و مقصرت (یعنی عصای کوچکی) در دستشان بود مثل اینکه کسی مرده بود و مشغول تدفین او بودند همان طور که نشسته بودن و اصحاب هم دور آن حضرت نشسته بودند حضرت با آن عصا روی زمین خط می کشیدند، بعد جمله هایی در زمینه قضا و قدر الهی فرمودند که قضا و قدر چگونه است و چگونه جریان دارد در آخر این تعبیر را فرمود: « و کل میسرٌ لما خلق له » هر کسی موفق است به همان چیزی که برای آن چیز آفریده شده این از آن جمله هایی است که خیلی زبازد است و نقل می شود. مثل شیخ و ملاصدرا و دیگران آن را به کار برده اند. میرداماد خیلی این جمله را به کار می برد، شیخ هم در اینجا همین جمله را که از حضرت رسول (ص)

است به کار برده ولی به شکل حدیث نقل نکرده، فقط گفته : « و قیل » یعنی گفته شده.
ولی اینها حدیث است.

خوب، اجالتاً همین مقدار برای امروز بس است بحث مهم دیگری در اینجا ندارد.

متن

بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شرُّ للأفعال المذمومة، و يقال شر
لمبادئها من الأخلاق، و يقال شر للآلام و الغموم و ما يشبهها، و يقال شر لنقصان كل شيء
عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له...