

باسمه تعالی

تقریرات درس نهایة الحکمة

مرحلة هشتم

بخش سوم

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال ۱۳۷۵

تهیه:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری

ص ۱

هست ولی از ناحیه **ایجادکننده** قبول نیست و اعطای و ایجاد و فعل هست
از این طرف احد و آن طرف اعطاء یعنی ما ایشان می یابیم. شأن فعلیت
غیر از شأن قبول است در فعلیت حیثیت و بدان [دارائی] خورابیده است
ولی در قبول حیثیت فقدان [نداری] ~~خورابیده~~ است. پس آن
مرجح [که ترجیح دهنده است وجود ماهیت را بر عدم ماهیت] هیچ گاه نمی تواند
شأن قبول را داشته باشد و هیچ گاه ماهیت نمی تواند شأن فعلیت را
داشته باشد. لازمه قبول کردن برای مرجح این است که اصلاً مرجح نباشد.
مرجح یعنی اینکه دارد به دیگری می دهد و خودش حیثیت فعلیت دارد اگر شأن
قبول باشد باید از هویت مرجحیت و تأثیری است درست بکشد تا بشود قبول
خوب اگر این ^{حرف} را بپذیریم علت فاعلی اثبات می شود فاعل به معنای فلسفی یعنی
محل الوجود و مافی بینیم معنی الوجود داریم و هذا المعنی در اینجا مرجح
علما می فرمایند که علت فاعلی هم در عالم ماده مطرح است هم در عالم ماده در
مجردات. طبیعتاً علت فاعلی در هر جا اثبات می شود آنچه که در عالم ماده ~~بوده~~
می بینیم این است که یک سینی مثلاً هنوز صورت بعدی را پیدا نکرد. کسیت که
آنرا به سمت صورت بعدی حرکت می دهد. چه کسی بذر را به سمت گندم شدن
حرکت می دهد؟ می گوئیم یک حیثیتی است ~~در همین جا~~ که لورانی کسانند
سمت گندم شدن. به این می گویند علت فاعلی. پس علت فاعلی در عالم ماده
آنست که موجب می شود ماده ای که صورت بعدی را ندارد به سمت صورت

دبانه ۲۳، ۸، ۷۵

ص ۵

بعدي حرکت کند و صورت بعدي را پيدا کند چون در اينجا حيثيت فقدا
وجود دارد می شود علة مادی. مگر علة فاعلی هم وجود دارد. اينجا آنقدر
کردند بکي عقل مفارق است که علة فاعلی برای عادات است که معطی
صورت است. بکي هم همین طبيعت موجود در شیء بعنوان علة فاعلی است.
در معطی وجود باید آنرا مطرح کرد نه اينرا. يعنی علة فاعلی در ماده که طبيعت باشد معطی
وجود نیست (به آن معنی) هر چند محرک است. خوب یک حيثيت فقدان در اينجا
مطرح است که الآن آن صورت ندارد و بعدي پدید آید. اينکه ندارد حيثيت فقدان
است ~~که می دهد~~ (علة مادی) آبی که می دهد علة فاعلی است. خوب
حال ببینیم علة فاعلی در مجردات را چگونه می شود اثبات کرد. از آنجایی که مجردات
امکان دارند متساوی السویه به وجود و عدم هستند پس احتیاج به ورا دارند
که آن ورا به آنها می دهند [و هذا هو العلة الفاعلی] مجردات از آن جهت
که مجردند دیگر علة مادی نمی خواهند. آنجا هر آنچه که یک شیء باید بگیرد
بالفعل می گیرد و حالت منتظره ای ندارد که بعداً بگیرد. اینتی

توضیح در مورد احکام ذهنی که بی خارج سببیت نباید داد.
سؤال: مراد از احکام ذهن (که احکام خاصی برای خود دارد) چیست؟ جواب: احکام ذهن، جهات متقدر دارد. مثلاً شأن و افراض مفاهیم از هر دیگر کار
ذهن است. در خارج وجود و وحدت و علیت و... با هم جمع می شوند. ذهن
شأن شأن و افراض است. اگر کسی این کلمات را بی خارج منتقل کرد گفته
می شود خلط کرد پس ذهن و خارج. چیز دیگری هم هست، ما آن چیزهایی
که از خارج می یابیم ماهیات است. اگر کسی خلط کند و بگوید همینی که

ص ۶

ذهن

در خارج هست در خارج هست یعنی وجود اُصل نیست و ماهیت
 اُصل است گفته می شود خلط بین ذهن و ماهیت کرد می شود گفت که اولی
 چیزی که من می نامم ~~ماهیت~~ ماهیت است ولی می شود گفت اولی چیزی
 که در خارج است و اُصل است ماهیت است. و فایده شیخ اسحاق
 هم همین بود که اگر ذهن در صورتی داریم در خارج هم صورت داریم و وجود
 امریست ذهنی. پس در ذهن کارهای متعدّد مثل قالب یابی و فراموشی
 وجود داد که بنابر به خارج سرایت داد
 سؤال: قالب یابی ذهن آیا حیث فعال ذهن است. جواب: خیر - اتّصال است
 فعّالیت ذهن در ~~خارج~~ فرض است

نکته:

* کوفی در مورد احکام ذهن که بنابر به خارج سرایت داد ۵ سال

تقریر درس ۱۶، ۱۷، ۱۸ (شنبه)

الرض السابع في اقام العلة الفاعلية

ص ۱۷۲ اسرار

تقسیمی نمی که در فلسفه است بوقت درونی چهار قسمی جاری کرد. مبدء محبت علم غیبی حق اقتدار است
 که کلام تمسک علی فاعلی است. از سر قول می گویند فاعل با برهان. مثلاً می گویند فاعل باطنیه در حکمت
 متعالیه و عوالم می گویند فاعل باطنی. در جایی که مترادف عقلی پیش می آید این کلمات بیدار کار است.
 پیش از آنکه هر را فاعل باطنی مطرح نمود. فاعل طبیعی مانند فاعل باطنی و باطنی و باطنی در کلمات طبیعی بود
 فاعل با برهان و فاعل باطنی به ارادت و اخذ در حد است نیز که در علم غیبی حق در کلمات.
 شیخ اشراق در برابر آنها توضیح گرفت با فاعل با برهان و ذات که به مبدء اراده فاعل باطنی افزوده است
 این را سه مبدء است تا می علت فاعلی از جایی است در نظریه ص ۱۸ و نیز حاشیه الفاعل
 ذکر و الفاعل اقامه ما به کاشی ضعی که فاعل راجع به هر از دو تصور است و کارش از علم نیست و میگردد
 و مفروضه علم است یا نفس از روی علم نیست (پس) این فاعل را معنی الوجود است؟
 پاسخ: نه معنی الوجود نیستند. فاعل باطنی از علم است. معنی الوجود از نفس از جایی است
 فاعل درونی به این معنی است که کار از باطنی و معنی فاعلی که از دو تصور راجع غیبی هر یک
 من مبدء باطنی است یا نه در قیاس با دیگر معانی از دو تصور است که از جایی است از خاک است آفتاب
 طبیعتی است است که به حکمت زمین با برهان همان طبعی است که از جایی است با برهان است
 که در همه زمین است می گویند که اول زمین و خاک است بعد از آن زمین از آن حول زمین است
 به این معنی که هر یک چهار درجه دارند. مبدء آتش را نزدیک بود و نظریه گرفته حول را با از زمین
 و زمین هم مرکز عالم تجزیه کند بتفسیر است و مثلاً می گویند سنگ ظاهر طبیعتی است زمین
 است اگر بالبد باشد خودی به مرکز زمین خواهد بود که حرکتش دور زمین است که خودی است
 میگردد. فاعل حرکت سنگ دور زمین فاعلی است طبیعتی همان آفتاب طبیعتی است که با برهان از جایی است

چون این حرکت مدخله با طبع است به آن فاعل با طبع گفته اند ~~و در این حرکت~~
 اگر فاعل مدخله با طبع فاعل با طبع نام دارد مثلا نشانی که نسبت به حرکت می شود با آنکه مکان
 طبیعی است زمین است، اما وقتی آنرا با طبع پرستی می کنند و از دست جدا می شود و همچنان هم با طبعی دارد
 دیگر دست فاعل نیست چون او را حرکت کرده او حرکت می کند، این باید نفس اقصی را طبعی شکر نیست
 چون لذت مکان طبیعی خود دارد دور می رود، به این فاعل فاعل با طبع گفته می شود چون طبیعت در آن (انجیم) نفس
 است اما فاعل طبیعت او را در گویان کرده و او را در با طبع کرده است
 - فاعله الفاعله افعال : جنب علیه درجه این بر لسان لذت نفس استاده می کند، دیگران بصورت جداگانه،
 پس لذت افعال فاعل این افعال دارد نفس انانی بیان می کند. که فاعل علیه در ذمیر حرکت می کند
 لذت نفس می گویند
 - الاول انما عن طبع : نفس بر اثر گوناگونی دارد نفس اقصی مدخله نفس اقصی مدخله در بدن. بر آن کارهای که
 بر اساس آنف فاعل طبیعت است (انجیم) می دهد گفته می شود نفس در مرتبه فاعل طبیعت (انجیم) می دهد. که
 میگویند افعال طبیعی از قوا طبیعی نامی می شود بدون آن از آن نیز در افعال طبیعی و افعال لذت
 سر میزند که اگر مدخله با طبع باشد به آن فاعل با طبع گفته می شود. ~~و در این~~ در مرتبه فاعل طبیعت حضور دارد
 از آن نفس شعور دارد و متوجه است برین خاصیت پیوستگی بهم دارند و این اقصی را طبعی است. نفس هم
 می تواند این اقصی را طبعی یا برین لذت در گمانی (انجیم) می دهد.
 فاعل = دست است که نفس علم ندارد که علم در نفس است. اگر نفس نشانی است هم میگویند بود
 چون اقصی را طبعی اول
 مثال دیگر متوجه است. مدخله نفس طبعی است. نفس اقصی نفس، خود بین و متاثران را
 نیز مثال زده. برین لذت اینها در نیست. اینها مال قوا بیانی است نه قوا طبیعی
 فاعل بیانی بی ظاهرات بیانی شان نیز هم خواهد دارند
 اربعه الفاعل با طبع : فاعل با طبع را لذت دارد. و هم (انجیم) می دهد که نفس اقصی نفس ندارد و مدخله فاعل
 پس لذت نفس اقصی را در چون فاعل علیه نفس است علم نبات که پیدا می کند ~~و این~~ علم بعد از

جمع پیدا می‌کنند. اما علم تفضیلی و سیرافز کننده همین نسبت‌ها می‌دانند که از همین ذاتی، چنین نگارهایی بر می‌آید
 اندک و متناهی چه کار می‌تواند انجام دهد در هنگام انجام می‌نهد ما تشریح زمانی که صورت‌هایی را ایجاد
 میکنند. بالذات بجایی که می‌دانیم آن نوع دل را تفرقه حاصل می‌گردد و در این علم بدست موجب
 می‌گردد اما لذت‌برای علم که می‌توانیم ضایل پیدا کنیم. علم تفضیلی هنگامی که می‌گردد که حیالی که در نفس می‌گذرد
 علم تفضیلی غرض غرض یعنی خودارتباط حضور با شیء و علم به غرض است. یعنی افاضه فاعل
 با علم تفضیلی فاعل مصداقاً یک صفت است یعنی اشراق می‌گردد علم می‌تواند به اشیا و حضور اشیا
 پیش از آن علم اجمالی به اشیا و دل و چون حقیقتی علم بخرد دل و سیرافزنده است و اشیا را از آن واقعاً
 می‌تواند در هنگام غرض معلوم می‌گردد. علم تفضیلی به اشیا و در هر یک از اینها و در ارتباط با حضور
 می‌گردد. در تمام غرض علم تفضیلی بخود حضور با حضور دل و حقیقتی در تمام غرض علم به اشیا و در هر یک از اینها
 علت علم به اشیا و در هر یک از اینها می‌گردد علم حضور و در هر یک از اینها در تمام غرض
 حضور حضور کفایت می‌کند نسبت به هر یک از اینها و نسبتاً در هر یک از اینها با خود ارتباط
 در همان هنگام که او را ایجاد می‌کند به او علم دارد



تقریر مدرسین ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵

۱۷۳

الخامس الفاعل بالتحقیق = متکلمین حق تعالی و الفاعل بالاعتقادی دلائل. چون انسان فاعل بالاعتقادی
نیز است که ضامن فاعل بالاعتقادی

ان در این الفاعل بالتحقیق : فاعل بالاعتقادی علم دلائل دارد و در این از انجام علم تفصیلی به مغز ندارد ولی داعی
تأثیر ندارد و علم دلائل فاعل ندارد. همانطور که در مورد علم ان گفته میشود که ~~کافی~~ کافی است
و بار عارض میشود (تفصیلی است) در علم حقیقی نیز چنین نفسی دلائل که صورتی است دارد یعنی علم حصولی
حق تعالی به فاعل میسر نشد از این در علم تفصیلی دلائل بخیر علم حصولی (صورتی است) فاعل بر ذلت حق
مانند کسی که در مکان مرتعی ایستاده وقتی با زمین نگاه میکند تنها تصور افتادن با زمین کافی است
که لذت با لایه با زمین شود و گویا نیز داعی نیز است

السادس الفاعل بالتحقیق : مآثر فاعل با لایه است بیان تفاوت که علم فاعل بر ذلت است
بیم عین ذلت است یعنی علم حصولی در حقیقی بی خود و هم فاعل در نفس دلائل علم حصولی در ذلت
میسر نشد از این با لایه . علم اجمالی ضامن عین گفت تفصیلی است یعنی همین که علم ذلت بر ذلت دارد
که به آن علم اجمالی نیز داعی بی خود میشود. اجمالی یعنی مذهب نیست بلکه لغز فشرده یعنی بیگانه
درمانی نگاه می کند نه گرفتار (چون هنوز گرفتار اجمالی است) ، حقیقت - ضد که بر این
درمانی بی خود است که نگاه می کند چون تمام فاعل جمع است و در این در حق تعالی
است ، هم فاعل را در حق ذلت ، در علم اجمالی نیز داعی خود می بیند بخیر تفصیلی

این یعنی در علم اجمالی که از نقد آن عیب گرفته شده است . در این مع انگیزه است
که ان در همان مرتبه ذلت که علم بخیر دارد علم بر علم فاعل خود دارد. (یعنی چگونه ؟)

قبله گفته شد صورت اخیر هم صیغت و چون با سینر که صدرا در ~~صورت~~
 بخوانند ما می . قبله معتر را بر او بنویسد ولی وقتی صورت اخیر که دیگر اعداد است
 بلکه هم را بخوانند و عصاره و منبرج در خود درود . هم صیغ در عین جا است
 و وقتی انان علم بخوانند بیاید می کند ، هم این بعد از نما می نیز آگاهی می یابد که علم بجای
 عین کت تفضیلی است . در مانع با ارفا گفته شد چنانکه عینر از علم در کت باشد . چون
 با علم مذبت به مطلق اجماع علم می یابد . در کجا سخن از علم به حصول بعد از علم ولی اینجا
 درباره است که هم فعل و معانی بخوانند در مقصد است . در کجا چون این است
 شده بود گفته علم بنویسد علم با علم است اجماع . ولی با علم کت هم معانی در عین
 بخوانند ما می است . اگر کسی در لغت به صورت ~~خوش بی یورد هم~~
 معانی را در عین مرتبه است می یابد . همه این معانی عین جا است
 گاهی سخن از تفسیر خبری است که در مقام فعل علم بیاید شود . اگر در مقام فعل نقض بیاید شود
 (که معنی شود) در مقام کت مرکز ~~نقض~~ بیاید نمی شود . حرف است و است که
 علم به حرف است علی سیر جزئی موجب نقض است که علی سیر کلی موجب نقض است سخن حکمت
 متعالی است که در مقام کت هم نقض است نمی کند . ~~نقض~~ حکمت مقابله
 می توانی با مانع با تکی میباید و نقض یعنی است که علاوه بر این ما همه این معانی می یابند
 در مقام کت علم تفضیلی خبر درود و در عین حال در مقام فعل علم تفضیلی درود . نقض و ضافه است
 حکمت متعالی می گوید است بر وجه کسبه ~~موقعا~~ مانع با تکی است . علاوه بر این در مقام فعل
 علم تفضیلی درود . سخن اگر اقرین تا اینجا نیز در است (که اینک علم تفضیلی است که در مقام تفسیر

مکتب شریعت در این زمان که ما ز به این رسیدیم باشد. مکتب که عادت به ریاضت کرده در عبادت
 سیر ریاضت میبرد و طرف دیگر توهم نمی کند. ^{صفت ماعلی} ~~صفت ماعلی~~ علمش بکلیت است
 و طرف دیگر ریاضت مطهر است که مودد باشد. همین گردشی است که طرف اوله نام دارد
 و اگر ماعلی در این صفت از آن کاری انجام می دهد مکتب شریعت می اندیشد و آن طرف را که مال گذارند
 بر می گردانند و آن سوئلی می آید. علامه می فرماید ^{صفت} ~~صفت~~ اختیار همین مورد ^{انطباق}
 است که جانب است. و لذا آن انتسابی گردید که فاعل با خبر و بالفعل ^{صفت} فاعل با نصرت
 نیستند بلکه ^{صفت} فاعل با نصرت هستند.

شرح مجموع سخن کلزوب

شرح کلزوب و خلاصه مکتب

شرح از دفتر الیه عزراوند

شرح از دفتر الیه عزراوند
 شرح از دفتر الیه عزراوند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص ۷۰

۱۷۴ ص ۱۴

تقریباً در این ۲۸ تا ۷۵ (دو سینه) ص ۱۷۴

فتنیه ان فعل: در حرم علم در این کتاب مورخان خود یک مقدمه از مؤلفان کرده اند که

گذشت و مقدمه دیگر که می خوانند در این کتاب هنگامی که ما غیر مقدمه تصویب می کنیم یعنی

یک نه دلف را بر دیگر رجحان می آوریم و این در این کتاب در این باب نیز آمده است یا بخود آورده

و پس از آن تصویب. رجحان مستند بر علم گوناگون دو سینه باشد و گاهی می شود هیچ دلیل آن

مشکوک که زیرا دلیل که اصل غایت آن است ~~نشد~~ نشسته، کار آنکه می گوایند از سینه از زیر دلیل

بر میخیزد و به کناری رود. یعنی حرکت کردن را به استناد زیرا دلیل بر صحت دارد و نیز در اضمار مع انظار

که در چند سینه است همانجا بنشیند و کسی اندک مجبور بر یافتن هم نماند و این خود مع ما غیر تصویب

است و در این کتاب خود نیز می بینید که در این کتاب نیز آن دلیل باشد تا آنکه بنشیند

اضمار از ادب فرموده حاصل شد چون هم بعد از هم بقبر علم "من طبع العلم" یعنی طبیعت

خارجی است. مثلاً دلیل در حال فرود بخش طبیعتش آن را وادارند به فاسد می کند، لکن در این

معنا که تلفظ و وضوح نیست ولی عامل در بیرون باقی می ماند فاعل انظر را برگزیند البته بلا داده.

در حرم علم می خوانیم در مورد اجار مجبور تر همین گونه است... فرصتی که در همین جا که همان

شخصی همانجا بنشیند و دیوار هم هست، بعد مجبوری بیاید و بگوید تو اگر اینجا بنشینستی

من دیوار را بر سر تو خراب می کنم و آن شخص از آن مکان بلند می شود به جای دیگر

می رود اما این گفتار این فاعل بالجبور است چون اراده خودش نیست. مرحوم

علم می فرماید چه فرقی وجود دارد بین اینکه دیوار است خراب می شود

او بلند می شود و بین اینکه مجبوری او را اجبار کرده و او بلند شد در هر دو حال

آن شخص همان شخص است. اراده ای هم که می کند تفاوتی ندارد یعنی رجحانی

ص ۲

که می دهد بخاطر عاملی است در هر دو حال به حسب فلسفی آن شخص اراده
می کند و بلند می شود چون ملاک راضیا و رجحانی است که باعث می شود یک طرف
را انتخاب کند رجحان بخاطر بعضی از عوامل است اما عوامل باعث نمی شود
که اصل اراده از خودش بیاید. در اجبار مجبر هم می گویم عاملی باعث شد
که خودش یک طرف را انتخاب کند عامل از بیرون یا من طبع الامر است یا
بخاطر اجبار مجبر است. علامه می فرماید هیچ تفاوتی بین من طبع الامر و
اجبار در اینکه خودش یک طرف را انتخاب کند ندارد در هر دو جایز
است که اجباری کند و انتخاب می کند هر چند در تعابیر اجتماعی و
قانونی فرق است بین اینکه دیوار خود را خراب شود یا مجبری آنرا خراب
کند و بظهور ایضاً در اینجا مرحوم علامه می خواهند فاعل بالعنایه را رد کنند
در فاعل بالعنایه مثال می زدیم به مانند کسی که به بالای دخی رفته، تک لایحه تصور
سقوط را که می کند می افتد. در فاعل بالعنایه می گفتم علم تفصیلی قبل الفعل،
مثلاً صدور است بدون داعی زائد، اگر داعی زائد داشته باشد می شود فاعل
بالفقد. مرحوم علامه در مقام رد فاعل بالعنایه می فرمایند اتفاقاً در مثالهایی
که زده ~~بود~~ می بینیم که داعی زائد وجود دارد پس فاعل بالعنایه برمی گردد
به فاعل بالفقد. آنجا که گفته می شود صرف تصور کافی است در سقوط
کردن و دیگر احتیاج به داعی زائد نیست، خوب اگر واقعاً صرف تصور
کافیست، تک تفرکه با و ادر است وقتی به بالای رود همین که به پائین
نگاه می کند می افتد اما تک تفرکه خیلی وارد است و ~~ب~~ به بالا رفتن

دینا له ۷۵، ۸، ۲۸

ص ۳

برایش عادت شده است خوب او اگر به یایش نگاه کند و تصور سقوط
 نماید هم نمی افتد. خوب اگر صرف علم کافیت ^{پس} [در این مورد] هم باید
 [سقوط تحقق پیدا کند] این نشان می دهد پس ^{موقتی} وجود دارد. فرق
 این است که موقتی ناواریم و به بالایی ^{مورد} و حسیت زده می شویم
 این حسیت به اضافه آن تصور باعث می شود که بیفتیم، یعنی در ضمن
 اینکه تصور کرده، [حسیت هم کرد] و صرف تصور کافی نیست [که] اگر
 حسیت نمی کرد نمی افتاد. پس حسیت خودش رای زانند است. اما راجعاً
 که وارد است، تصور را هم می کند و نمی افتد. پس نتیجه می گیریم که ^{این}
 [مثال از آن باب که گفته شد در علم عنای صرف تصور کافیت برای حصول
 فعل، نیست و سالی کرده شد درست نمی باشد. در انتهای رفع ^{دخول} ^{مقد}
 دارند. دخل این است که ^{حسیت} ^{که} ^و ^{حسیت} می کند محمولاً طرف ماندن
 بر بلندی رجحان دارد بر افتادن پس عقلانی این است که آنجا بماند
 و شما خطی گوئید رای زانندش باعث شد که بیفتد جناب علامه می فرماید
 رای زانند اعم از رای عقلانی است یعنی لازم نیست عقلانی باشد، اگر
 عیب هم باشد کافیت یعنی به افراد بستگی دارد. عده ای رای زانندش
 عیب است و این ^{حسیت} ^{مورد} ^{عینی} است. اینکه رای زانند ^{همیشه}
 به سمت کمال است درست است اما بستگی دارد کمال را رجه ببینیم.
 اینکه شما گفتید کمال عقلانی است و لکن لازم نیست که همیشه رای کمال

عقلانی باشند می توانند غیر عقلانی باشند یعنی عیب باشند. اقول : این کاری
 که مرحوم علامه کردند جدا گانه این است که مثال را رد کرده باشند خوب اگر
 مثال را کنار بگذاریم [اصل حرف این است که] فاعل بالعنایه حکمتش این
 است [که صرف علم کما صفت در صدور فعل] و ^{رای} ندانند نباشد و مشاء
 هم که گفته و آنچه درست گفته. در مورد حق تعالی اگر بگویم ^(سلمان) صور مرتسمه هست
 آیا در مورد حق می شود رای زائد را راه داد؟ پس فاعل بالعنایه می تواند
 حق تعالی بوده باشد و فرض هم این است که صور مرتسمه هست، پس باید
 گفت فاعل بالعنایه است [حق تعالی] شما می توانید بفرمائید این مثال که
 زدید ذیل فاعل بالعنایه نمی گنجد بلکه ذیل فاعل بالعنایه قرار می گیرد.

الفصل الثامن : فی آنه لا مؤثر فی الوجود بحقیقه معنی الکلمه إلا الله سبحانه :

... بالاتر از این فرمایشی که در این متن می خوانیم فرمایشی هست که خود ملاحظه فرمایید
 هم سطرش آن شده ، جناب علامه ابتداءً تمام بحثی را از بحث می خوانیم بر سببای
 حکمت متعالیه آوردند و بر اساس این است که بگوئیم وجود اصل است و متن
 خارج را وجود پیکرده ، طبیعتاً رابطه علت و معلول را هم باید در وجودات پیدا
 کرد با این تفسیر که سبب و سیاق حکمت متعالیه دارد و در آن از وجود
 فخری کمک گرفته می شود جناب علامه می خواهند لا مؤثر فی الوجود إلا الله
 را معنی کنند و در نهایت هم بفرماید حق تعالی علت قریب همه اشیا هست و
 علت تامه همه اشیا است ، مابقی همه مجرای فیضند ، معذرتاً نه اینکه مفیدند
 تک تفسیر این است که می گوئیم حق تعالی عقل اول را بوجود آورد و عقل اول عقل
 دوم را و هکذا تا عالم ، که عقل اول را مفیض عقل دوم و عقل دوم را مفیض
 عقل سوم می دانیم ، با این تفسیری که الان می خواهیم بکنیم اینجا مفیض نیستند مجرای
 فیضند ، کما قال فیضند ، یعنی حق تعالی عقل دوم را از کمال عقل اول ایجاد
 کردند ، ~~مجرای فیض~~ از مجرای فیض ، نه اینکه خود این بسود به عنوان ~~مفید~~ مفیض
 (عقل دوم) ، پس تمام حرف همین است که می خواهد علت قریب همه
 اشیا را حق تعالی معرفی کند ، بله کما قال می خواهد و باید این چیش نظام
 هستی را هم قبول بکنیم ، اینطور نیست که حق تعالی ~~مجرای فیض~~ در همان
 مرتبه برای که عقل اول را می آورند در همان مرتبه عقل دوم را بیاورد ، ما

ص ۲

می خواهیم بگوئیم عقل دوم را از کانا ل عقل اول بوجود آورد. طبیعتاً مرتبه شان
یکدیگر نمی شود (مگر برای فیض است) اما حق تعالی خودش بعنوان علت قریب است
این همان معنی است که با مبانی حکمت متعالیه می خواهیم بگوئیم. (برحوم علامه
به همین منظور) مقدماتی بیان می فرمائید: ⁺ مقدمه اول شان این است که این
نظام عالم و این وجوداتی که داریم رابطه شان رابطه علی و معلولی است
یعنی این نظام نظام علی و معلولی است. اما معلولی داریم که مملکت و معلولند
و محتاج به و راه و علت هستند. اولین مقدمه این است که این نظام نظام
علی و معلولی هست ^(اولی) چه می خواهد معلول فقط باشد یا بخواند علت
فقط باشد یا هم علت و هم معلول باشد فرقی ندارد در این مقدمه می خواهیم
بگوئیم رابطه رابطه علی و معلولی است. ⁺ مقدمه دومی که دارند می فرمائید
همه این علی که اگر در نظر بگیریم ^{دیگری است} بگوئیم یک معلول را یک علی داریم برای این و
خودش باز معلول ^{دیگری است} ~~باید~~ بالآخره باید منتهی بشود به یک جایی که علت
فقط باشد این را قبلاً در بحث تسلسل دانستیم که این نظام که رابطه شان
رابطه علی و معلولی است بالآخره باید به یک جایی ختم شود که علت فقط باشد
و آن واجب تعالی است در برهان غارانی هم درست می آمد که منتهای علی
باید و راه ممکنات باشد و واجب باشد ⁺ مقدمه سوم این است که خوب
آن واجب که در نظر گرفته می شود آیا یکی است یا بیشتر از یکی ^ح آن واجب
لاشکری که به تعبیری حق تعالی واحد است بوحده حق. این ^۳ مقدمه
را آورد تا به نحوی بیان کند کل عالم بر می گردد به حق و یک علت هم پیش
نداریم (حق خداست) نتیجه این ^۳ مقدمه این است که این نظام علی و

دنباله تقریر ۱۲۹، ۱۸، ۷۵

ص ۳

معلولی و کل این معالیل به یک حقیقت برمی گردد و آن واجب تعالی است
 در متن تعبیر شده به اینکه حق تعالی واحد است به وحدة حقه. و وحدة حقه این است
 که اگر یک شیء از آن جهت که ^{یک} است و وجودی است (به لحاظ مصدراتی بحث است) ^س
 وحدت را به ما بدهد (خودش و از ذاتش کنده بشود) این را می گویند
 واحد حقه. یعنی این نیست که زائد بر او باشد این وحدة و امر عارضی
 باشد بلکه از حاق ذات او راز همان حیثیت وجودی ^{وجودش} ^{و چون} وحدة مساوی
 با وجود است. و وحدة کنده می شود و جناب علامه می فرمایند این در جایی
 پیدای شود که صرف شیء باشد. صرف شیء لا یتثنی و لا یتکثر. گفتند هر چه
 صرف باشد از متن صرف از آن جهت که یک حقیقت صرف است
 حقیقت وحدانی و واحد هم بدست می آید چون صرف دو می اصلاً نمی پذیرد
 از ذاتش بلذ می شود (وحده) و حق تعالی هم که وجودش صرف است و ماهیت
 هم ندارد پس می شود صرف الوجود، وقتی صرف الوجود شد نتیجه اش
 این است که واحد است به وحدة حقه، در مقدمه سوم لازم نبود که بفرمایند
 واحد بوحده حقه است ^و می فرمود واحد لا شریک له کافی بود یعنی باها
 ارئه تو صد و واجب که واجب یکی بیش نیست کافی بود اما ایشان یک
 مقدار توضیح بیشتری دادند که حده حق هم وحدة حقه هم هست که اگر
 نمی فرمود هم مشکلی ایجاد نمی کرد (طبق این بیانی که ~~ما~~ ما الآن را در هم)
 این که الآن می خوانیم بیان اول است و بیان دوم ^{در} سطر مانده به آخر صفحه
 است که در آنجا بحقیقه معنی الکلمه را با در طور دیگری معنی کرد

مقدمه چهارمی که ایشان دارند می خواهند بفرمایند که رابطه حق تعالی که بعنوان
 رأس سلسله در نظر گرفته شد که همه معالین به آنجا حتمی شوند و یکی هم
 بیس نیست رابطه اش با این کل سلسله چه نحوه است؟ ایشان می خواهند
 بفرمایند حق تعالی ^۱عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ لِكُلِّ ^۲وَعَلَّةٌ تَامَّةٌ لِكُلِّ که برای تمام موجودات حق تعالی
 بعنوان ^۳عَلَّةٌ تَامَّةٌ است و ^۴عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ بودن آنرا الآن می توانیم تصویر دهیم خوب
 وقتی بعنوان رأس سلسله گرفته شد اینی که موجودش است و معطی شش است و شش
 را ایجاد می کند حق تعالی است ^۵وَعَلَّةٌ فَاعِلَةٌ رِقْمٌ و ستم چه می فرماید باز برای
 همه اینجا باید ^۶عَلَّةٌ تَامَّةٌ باشد و ^۷عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ باشد ^۸عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ را بازمی شود تصویر
 کرد چون وقتی این را آورده هر چه هم که به او منتسب است از ناحیه همان
 ایجاد حق ایجاد شد و این یک تقریب است. ~~و لکن ~~حالت~~ ~~طوری~~~~
 توضیح می دهیم که ^۹عَلَّةٌ تَامَّةٌ ^{۱۰}وَعَلَّةٌ فَاعِلَةٌ درست شود. ^{۱۱}عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ چندان معونه
 ندارد ^{۱۲}عَلَّةٌ تَامَّةٌ مشکل دارد که می گویند مثلا این زیر طبیعتا شرایط فاعلی خاصی
 دارد که بوجود آمد این شرایط فاعلی با اضافه ^{۱۳}عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ که حق در نظر بگیریم باید
 جمع بشود تا ^{۱۴}عَلَّةٌ تَامَّةٌ بشوند. ^{۱۵}عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ عادی، ^{۱۶}عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ غایبی و فاعلی باید جمع شوند
 تا بشود ^{۱۷}عَلَّةٌ تَامَّةٌ ^{۱۸}عَلَّةٌ فَاعِلَةٌ ~~مشکلی ندارد ~~در مورد~~~~
 حق تعالی ^{۱۹}عَلَّةٌ تَامَّةٌ را چگونه باید درست کرد؟ یعنی چگونه ^{۲۰}عَلَّةٌ تَامَّةٌ بود
 حق تعالی را می شود تصویر کرد؟ در همان ص ۵ همین کتاب سطر آخر آنجا
 مرحوم علامه یک بیانی داشتند که می فرمودند هیچ موجودی نسبت به موجود
 دیگر امکان با القیاس ندارد بلکه وجوب با القیاس دارد. تبیینی آنجا

دنباله تقریر ۱۲۹ / ۱ / ۷۵

تفسیر اول هست

ارائه کردند، علاوه می فرمایند [تفسیر است کلی مشائی است که رابطه این
اشیاء را تقریباً حالت بریده می گیرد می گوید یک شی که بخواهد بیاید باید
علة فاعلی و مادی و... داشته باشد (این مجموعه را اینظوری در نظر می گیرند)
وقتی بریده در نظر گرفته شود مسلم است که این زید احتیاج دارد به یک ماده ای
و به یک علة فاعلی، اما اگر بیایم ^{تفسیر دوم} ~~حساب~~ کنیم؛ زید چه موقع هست؟ در شرایط
خاص، مکان خاص و پدر و مادر خاص. خوب این چه؟ [یعنی این مصدر
دیگر وجود چه؟] باز شرایط و مکان (خاص) طلب می کند کل هستی دست
بدست هم راند تا این آمده خوب کل هستی به چه چیزی بر می گردد؟ به مفارق
کل این هستی مادی به مفارق بر می گردد، مفارق یکی می آید؟ موقعی که بالاً
باشد (تا عقل اول) عقل اول چه موقع می آید؟ موقعی که حق تعالی باشد
یعنی چه؟ یعنی حق تعالی هست، لازم است عقل اول است و عقل
اول هم لازم است عقل دوم و... تا عقل فعال، و عقل فعال لازم است عالم
(ماده) است و عالم لازم است زید است یعنی با بود حق هم هستند
و با نبود حق هیچ کدام نیستند، اگر به نحو واقعی نگاه کنیم (یک رابطه
ضروری که بین اشیا وجود دارند می بینیم) با بود حق، بود زید هست
یعنی علة تامه اش هست، نه اینکه (با) بود حق از کدام کجا معلوم
که زید بیاید؟ چون علة مادی اش هم باید بیاید ~~این چه چیز است~~
این تعبیر حال مشابه است که کمی گسسته نگاه می کنند اما
واقعاً که نگاه می کنیم این طور نیست، کل عالم به هم پیوسته است

یعنی وقتی زید را در نظر گرفتیم خوب پدر و مادر خاص دارد یا نه؟ طبیعتاً شرایط
خاص، مکان و پدر و مادر خاص (هم هستند) در حقیقت بود زید بود همه این
عالم ماده هست. یعنی اگر این [عالم ماده] نباشد این [زید] هم نیست (با بد تمام
عالم ماده دست بدست هم برهند) و اینجا هم که بر می گردند به عقل فعال، عقل
فعال هم همینطور می رود بالا. یعنی در حقیقت نگاه می کنیم می بینیم همه اینها
لوازم حقیقت و وقتی لوازم حق شد یعنی با بود حق همه هستند. نه اینکه بود حق
کافی نیست و حق تعالی علت ناقصه است. در مورد اشیاء بعدی هم که هنوز
نیامدند توضیح قبلاً داده شد که طرف وجودیشان محقق نشده. نه اینکه حق
تعالی علت تامه اش نیست. یعنی نحوه وجودش یک نحوه وجود محدود
است که یک طرف خاص می خواهد. جناب علامه این تفسیر را در نزدی خواهند
بفرمایند که ما که عالم را نگاه می کنیم و کل عالم را به هم پیوسته می بینیم حق علت
تامه ^۱ للکل برای عقل اول که واضح است برای عقل دوم هم هكذا و برای سوم هم هكذا
تا عالم ماده و زید، علت فاعلی اشیاء بودن هم که واضح است وقتی علت تامه
شد علت فاعلی هم بر آحتی هست چون محمولاً باید در علت تامه، علت فاعلی هم باشد.
در مراجع شریع حاشیه علامه ج ۱ اسفار ص ۱۵۹) ⁺ مقدمه پنجم که تقریباً جنبه معنوی
در اینجا دارد. تا اینجا درست شد که همه عالم بر می گردد به یک چیز و همه عالم
احتیاج دارد به حق از باب علت تامه و علت فاعلی. حال می خواهد بگوید اگر علت فاعلی
و تامه نگوئیم وجود را بطی که بعداً می خواهیم بگوئیم درست نمی شود. اگر
علت ناقصه غیر فاعلی باشد لازم نیست که معلول عین رابطه او باشد اما
علت فاعلی اگر حق باشد یا علت تامه اشیاء باشد، علت تامه حقاً باید علت فاعلی
باشد و علت فاعلی باید معلولش را بطی دارند (در این مقدمه می فرمایند)
ما طبق بحثهایی که کردیم بحثی از معلول و علت در وجود ~~مطلوب~~ مطرح است

دنباله تقریر ۲۹، ۸، ۷۵

ص ۷

نه در ماهیت (در اول معلول) آنجا گفتیم که رابطه علة و معلول رابطه وجودی است
 که مجعول وجود است نه ماهیت و نه اوصاف. در ناحیه علة هم علة باید وجود باشد
 که اثر کند. مرحوم علامه می فرماید این رابطه وجودی را چگونه باید تفسیر کرد
 خوب که نگاه می کنیم طبق همان بحثی که کردیم ^{وجود} معلول عین فقر است و عین ربط است
 (همان بحث المعارف یخلف بعینه... آن توضیحی که دارد به صورت علمیه و ضروری است) به علة
 و علة هم عین استقلال است یعنی در ناحیه علة استقلال اخذ می شود و در
 ناحیه معلول وجود ~~مطلوب~~ معلول، ربط اُحد می شود یعنی وجود معلول
 عین ربط و وجود علة عین استقلال. از اینها می خواهیم این نتیجه را بگیریم
 اگر معلول عین ربط به علة است، عین ربط است یعنی چه؟ یعنی هیچ حقیقت و
 ذاتی از ناحیه خودش ندارد و ذاتی است که الربط نیست اصلاً ذاتی
 ربط است در حقیقت ذاتی برایش بی مانند جز همان حیثیت ارتباطی.
 اگر این شد پس هیچ حکمی را معلول از جهت خودش نمی پذیرد مگر آنکه از
 ناحیه علة بوده باشد در ص ۵۸ نهایه توضیح دادیم که معلول غنی یعنی العلة.
 حرف این بود که معلول ~~مطلوب~~ از آن جهت که عین ربط است ~~مطلوب~~ ذاتی ندارد
 که حکم بپذیرد اگر حکمی بپذیرد بخاطر اینکه عین ربط است احکام علة خودش
 را در او جلوه داده. اگر می گوئیم این موجود باید بگوئیم موجود بالعدة. اگر خوب دارد
 و خوب بالفیر (دارد) اگر فاعل، فاعل بالفیر هر عنوانی که برایش در نظر می گیریم
 مثلاً می گوئیم فاعل است برای معالین بعدی. می گوئیم در حقیقت وقتی به
 آن نگاه می کنیم، حکم مال آن نیست هیچ حکمی را نمی پذیرد مگر بخاطر علة
 مگر عین ربط بودن به علة ~~یعنی~~ تفسیر دیگر: در نظر بگیرید یک حقیقتی که

ص ۵

بصورت

خودش را بصورت یک جلوه نشان داد ^{بصورت} یک ربط نشان داد و حقیقت با
 ربط داشتن اگر می بیند این ربط هیچ ذاتی ندارد احکامی اگر می پذیرد این
 احکام فال چیست؟ به برکت همان نور علت است و به برکت همان اشراق
 علت است و الا خود این را که نگاه می کنیم چیزی ندارد. اگر گفته زات یا
 ماهیه یا هر چیز دیگر که ثبت نه العلولیه یا له الوجود ^{مافی توانیم چنین}
 حرفی بزنیم ولی اینجا هیچ چیز دیگری نداریم جز ربط به علت (به تعبیری جناب ملاحظه
 می و مانند اصلاً معلول که عین ربط شد ذات ندارد و وقتی ذات ندانست حکم ندانست
 (به حسب خودش) اگر حکمی پذیرد به حسب علت است. به حسب آن برکت و اشراق
 است که وجود دارد. به حسب همان رابطه ای که با وجود دارد به حسب همان نمود
 وجود بالاتر نمود آن علت مستقل حتی می شود گفت این معلول مستقل
 به استقلال العله. یعنی استقلال برایش قائل می شویم و لکن حکم اولاً و بالذات
 مال خودش نیست. فال بالاتر است. اگر گفتیم علم دارد علم از ناحیه خودش
 نیست از ناحیه بالاتر است. در حقیقت هر حکمی اگر می پذیرد نه از جهت خودش
 از جهت این که علت بالایی سرش است یعنی بخاطر برکت وجودی ^{او}
 دارد و برکت وجودی هم یعنی عین ربط به مستقل. به برکت وجودی علم
 دارد (آقا) در حقیقت فال خودش [معلول] نیست. به تعبیری همه احکامی
 که می پذیرد از رُحوة وجودش بلندی شود و رُحوة وجودش فال
 خودش نیست عین ربط به علت است (وقتی عین ربط به علت نه

دنبالہ تقریر ۲۹، ۸، ۷۵

ص ۹

~~طبیعتاً هیچ~~ طبیعتاً هیچ حکمی را نمی زند مگر به علت. از جمله احکام
 علیت و فاعلیت است. مثلاً می گوئیم عقل اول علت است و فاعل است
 برای عقل دوم. این که گفته می شود برای عقل دوم فاعل است و علت است
 حکم مال خودش نیست یعنی علیت به برکت همان مستقل است. به تعبیری
 او هویت استقلال خود را تا اینجا آورده و از ~~همین~~ همین کمال خودش

را در همین ~~رؤی~~ نشان داد. این است که می گویند لامؤثری

الوجود لا لا الله، البته نمی آید هم دارد. جواب به سوال: عقل اول فاعل است اما
 نه لراستکه عقل اول است بلکه از آن جهت که همان برکت وجودی وجود دارد از

همان ناحیه خودش را نشان می دهد به تعبیری همان برکت وجودی که وجود دارد
 و همان فیض خودش را یا بیشتر می آورد. همان فیض که آمد تا عقل اول می گوئیم
 حکم مال این نیست مال برکت وجودی است. برکت وجودی خودش را می آورد


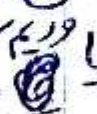
یا این تر (بصورت فاعل برای بعدی قرار می گیرد) پس حکم مال عقل بعدی
 عقل نیست بعنوان اینکه همان ریشه وجودی آمده تا اینجا یعنی همان استقلال

آورده خودش را تا عقل اول نشان داده البته این تعبیرات تا معنی
 است پس علت خودش را آورده تا عقل اول نشان داده طبیعتاً همین

را ادامه می دهد. یعنی بعنوان ای فاضله بعدی، ای فاضله بعدی نه از این جهت
 که عقل اول است ای فاضله می کند. عقل اول مفیض نشد بلکه (علت) می باشد
 تا عقل اول می آمد تا به عقل دوم می رسید پس ~~این~~ این (بنگه اگر این

نیامد و می هم نمی آید به این می گویند کاناال و مجرای فیض است یعنی این
 بایر باشد از او عبور کند به تعبیر سامعی خیال کننده از یک دریا
 رودخانه بزرگی منشعب شد این رودخانه کم کم بصورت جویبارها
 در می آید یعنی همان دریای شده رودخانه و این خود می شود چند رودخانه
 کوچکتر یعنی این اشعابی است از همان آب در حقیقت همان آب دریاست
 که تا اینجا خودش را آورده. بتر این رودخانه بزرگ است اما نگاه
 که می کنیم همان آب آمده توی رودخانه کوچکتر و رودخانه کوچکتر شده
 آن جویبار را البته این تعابیر سامعی و مثالها زیاد جدی گرفته شود. اهل
 آن مصححی است) وقت شود که این که گفته شد حکم معلول در حقیقت مان
 علة است یعنی در مقام ذات بلکه در مقام فعل.
 حال که همه این مقدمات گذشت می گوئیم یک مستقل حقیقی در این دار وجود
 داریم و آن حق تعالی است مابقی آن مستقل حقیقی نیستند. اگر می بینیم
 استقلال دارند به برکت واجب است یعنی حکم مان واجب است.
 می شود گفت این علت های وسط که واسطه می شوند استقلال نسبی دارند
 نسبت به معلول که نگاه می کنیم مستقلند اما اینکه مستقلند حکم مان خود
 نیست چون مستقلند به استقلال علة و عتی هستند یعنی العلة ^{دائماً} خود
 حکم مان همان برکت وجودی و افاضه اول است همان افاضه اول خود
 را مان می دهد. پس یک مستقل حقیقی داریم که مبدأ علی الاطلاق است
 و هر چه بعایل هست منسب به او می شوند و آنهایی هم که به عنوان واسطه

تقریری گیرند استقلال نسبی دارند. باین توضیح داده شده ایشان یک نکته را هم ایضا می کنند؛ اساساً ملاک علیت استقلال است زوایا خوب است (واستقلال هم فقط در واجب است پس فقط حق تعالی علت است و مابقی هم ملاک فقر دارند اگر در معادل استقلال در نظر گرفته می شود استقلال نسبی است که باز باید تذکر داد این مال بالاست مال خودش نیست. زائلی هم هست و آن اینکه رابط در رابط و نسبت در نسبت می شود یعنی معلول اول عین ربط است و معلول دوم هم عین ربط است مستحانه به معلول اول بلکه عین ربط به آن وجود که در معلول اول است یعنی ربط در ربطی شود (بعضی از بزرگان می گفتند شمار این ایام بعد و ایام نسبتین از طریق همین جو به با ردل خود که آن آبی که در آن هست، از طریق طریقی گویند ای آب، ای هستی مطلق، یعنی همین هستی کوچکی که داریم، داریم هستی مطلق را می خوانیم، یعنی یک مجرای مستقیم داریم به حق، و یک مجرای غیر مستقیم داریم که آنجاری فیضند؛ عقل اول عقل مثال و... اینها را آقایان عرفا تعبیری کنند به سلسله ترتیب و یک راه مستقیم داریم و از طریق آب سخن می گوئیم به آن می گویند وجه خاص و این خیلی مهم در تفسیر متون دینی، این وجه خاصی که دعاء، ذکر، نماز مطرح است همین است خطاب مستقیم که با حق داریم یعنی با همین حقیقت ~~لا اله الا الله~~ که داریم و رسمی ای از هستی است از همین طریق با حق صحبت می کنیم می گوئیم ای خدا یعنی همین هستی ما مجرای رسیدن به حق است. رابط علم حضوری که خطاب ملاصدرا این معلول و علت برقراری کند از همین طریق است می فرماید چون عین ربط به علت است وقتی عین ربط به علت است یافت خودش یافت

حقیقت عالم هست (یعنی ارتباط مستقیم) یعنی آن برکت وجودی
 که از همه کائناتها گذشته تا به من رسیده، همان حقیقت کائنات مستقیم
 کوچک شد و شد این [یعنی من]  ما و منی نگاه می کنیم از همین پائین
 داریم کل هستی را نگاه می کنیم (یعنی به حقیقت عالم) و این راهی که بازمی کنیم نه
 یعنی حقیقت عالم را بیا  بلکه به اندازه مجرای خودی آوریم، این که می گویند
 هر کس حق را به اندازه سعی وجودی خودش می یابد یعنی همین. البته از
 این تعبیرات هم باید گذشت وجود را برداشت و ظهور و حقیقت عالم را آورد
 ماهوی عدم ظهورات وجود
 لا مؤثر فی الوجود الا الله یعنی علة قریب همه اشیا و حق تعالی است بدون
 واسطه البته مجرای فیض می خواهد

نکات:

- * بیانی در وحدت حقه ص ۲
- * توضیح در مورد آیات نعبه و آیات تسبیح و تکوین ارتباط انسان با حق تعالی ص ۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریر درس ۳۰ ۷۵/۸۳ (چهارشنبه) ص ۱۷۶ سیرت الکرامی ص ۱

فصل در مورد این نکته هست که لا شوکت فی الوجود إلا الله جلیم قبل تفسیری از حکمت متعالیه ارائه شد و یک تفسیری هم که ~~است~~ هست که صیغه قبل از حکمت متعالیه را دارد بنام تفسیر مشائی. ^{توضیح در مورد اینکه یک جلیم قبل از این و وجودی است یا عامی است یا خاص است} مثلاً هم تقریباً به همین شکل بیان کردند. گفته شد که از این بحث توحید افعالی بدست می آید و ~~توحید افعالی~~ که ملاصدرا از طریق وحدت نفسیه حل می کند این نیست ولی این هست که با وجود رابط و تاکید خاص و احوالت وجودی شود این صحبت را بدست آورد. ^{در روز گفته که با آن بحث وجه خاص هم درست می شود ولی بعداً باید تفسیر نهایی شود تا وجه خاص خوب معنی شود.} این هم که در دین می گویند دعا و... در دعای گویند واسطه را حذف کنید با خدا صحبت کنید. صحبت کردن با خدا با تفسیر ارائه شده آیا جهت وجودی پیدای کند یا جهت ذهنی یعنی با ذهن باید با خدا ارتباط برقرار کرد یا وجودی؟ با این توضیحی که داریم گفتیم وجودی است چون عین ربط است و هیچ حکمی ندارد مگر اینکه گفتیم حق تعالی نزدیک ترین شیء به اوست و علت قریب همه اشیا است بین رابطه، رابطه وجودی است. اینکه دین ما که قلب راه طرح می کند نه ذهن و فکر را، چون قلب رابطه وجودی پیدای کند. تاکید این است که انا در دعای بید و افعالاً با یک واقعیت وجودی تماس می گیرد نه اینکه چیزی در ذهن در نظر گرفته شود بلکه اساساً این هست که وقتی قلب به سمتی متوجه شد فکر و خیال هم متوجه همان است ~~است~~ ^{بالتبع}. اما فکر حاکم نیست بلکه قلب

دنباله ۳، ۸، ۷۵

ص

می شود که بگوئیم حق تعالی عقل اول را بوجود آورد. عقل اول (با این توضیح) یک چیز مستقل است یعنی آن وجود را بطوری که می گرفتیم و می گفتیم هیچ حکمی برایش نیست وقتی با این انگ [نگاه ماهوی، قالب نگری] نگاه می کنیم، یک چیز مستقل می شود (عقل اول) وقتی مستقل شد می گوئیم عقل اول علت است برای عقل دوم، علت هست و امعاً، یعنی عقل اول می شود علت برای عقل دوم که حق تعالی می شود علت. بعید چون یک نحوه استقلال که قائل شدیم یعنی حق تعالی عقل اول را آورد، عقل اول خودش عقل دوم را آورد و عقل دوم، سوم را یعنی رابطه ای که برقرار می شود آنها می که بالاتر نمی شدند بعید و این که هر یک است می شود قریب چون می بینیم برای این ماهیات کثرت قائل شدیم و کثرت عرضی ماهوی استقلال به وجود پیدا کرد شدند وجودات مستقل وقتی وجود مستقل شد طبقاً احکام [را خودشان می پذیرند] مثلاً می گوئیم این عقل اول است که عقل دوم را بوجود آورد. ولی حله قبل می گفتیم چون وجود را به ذات حکم فال بالاتر از خودش است (حق تعالی) حق تعالی است که خودش راهم جانشان را ده، تا مراحل یا شش ضمیمه را آمده، با این طرح مشابه می شوند مستقل و وقتی مستقل شدند احکام علیت را خودشان می پذیرند این راهی شود گفت که حق تعالی علت قریب است برای عقل اول و نسبت به دوم بعید و نسبت به سوم بعید تر و همینطور تا آخر. و لکن علت اولیة علت این طرح دوم است که شاید می خواهد لامؤثر فی الوجود را

درست کنند) اما به معنای ^{عده} قریب بلکه بعید است. وقتی هم که
 علة العلة هست ^{مؤثر} فاعل بالتسخیر ^{مؤثر} الفیوم عقل اول است، درست است که
 علة عقل دوم است و لکن تحت تسخیر بالاتر است پس می شود فاعل
 بالتسخیر. آنی که در بالاتر از هم است و بالاتر نیز در حق تعالی است
 پس او می شود مسخره ^{علل} بعدی. پس لا مؤثر فی الوجود الا الله
 خلاصه اینکه یک استقلال قائل می شود مثلاً در بخاطر برخورد
 ذهنی (ش به خارج) و استقلال ماهیت و اسرایت می دهد به وجود می گویند
 وجود مستقل، پس هر کدام که نزدیکتر به این معلول است می شود علة قریب
 و آنی که دورتر است می شود بعید، یک رابطه برقرار می شود جز اینکه علة
 بعدی که در نهایت حق از هم بالاتر می شود او مسخره ^{عده} علة های بعدی
 است پس می شود فاعل بالتسخیر و او می شود مسخر نتیجه اینکه
 همه اموری که در عالم است تحت تأثیر حقند پس لا مؤثر فی الوجود الا الله
 سرش هم این است که علة العلة ^{للمعمل}، این طرح اثبات کرد که همه از حق
 ناشی شدند و تأثیر اصلی از آنجا پیش آمد و بعد هم اینها هم آمدند ولی
 هر کدام حقیقه ^{مؤثر} نموند مثلاً عقل اول مؤثر هست حقیقتاً در عقل دوم
 نه اینکه مجرای فیض باشند، این ^{معانی این است که} و اسطر را می پذیرد اما لا مؤثر فی الوجود
 را هم قبول می کند به این معنی که هر تحت تسخیر او بیاید، ما با مبنای حکمت
 متعالیه می گفتیم در هر جایی حق تعالی فاعل اصلی است و علة تا آنکه او است معنی است

دنباله تقریر ۳، ۸، ۷۵

ص ۵

و استقلال مال اوست عاقبتی هم می شود مجرای فضا. البته مرحوم علامه فرمودند هذا بالتقریر... فی الامیان می خواهد بگوید اگر اصالت وجود را قبول

کردیم باید ببینیم در دار وجود چه حکمی وجود دارد و وجود را ربط یا مستقل؟ می بینیم در دار وجود هم معالیل هم وجود را بطند. اما اگر بانگ ذهنی به خارج نگرستیم که معالیل مستقل بر آن ~~مستقل~~ گمان می شوند نظر دوم

بنتیجه می دهند یعنی می خواهد بگوید نظر دوم درست نیست. منتها اگر کسی با نظر دوم هم رفت باز هم می تواند بگوید لا مؤثر فی الوجود الا الله (با تفسیری که ارائه شد) سوال: با این حرف دوم یعنی ماصفاً باید ماهیت را اصل بدانیم؟

جواب: خیر. جناب علامه می فرماید چون وجود اصل است و بحث عدّه و معلول در وجود است، باید همان بحث وجود را ربط و مستقل را کرد و این دومی اصلاً معنی ندارد. ^{توضیحی کرده اند و در متن به شایسته و خلط بین ذهن و خارج از جانب آنها} مثلاً تصویری که دانستند این دومی بود یعنی به خارج

می آوردند. اگر به اینجا می گفتند تا اصالت وجود ماهیت م (واقعاً درست اینجا نبود که اصالت الماهیه یا اصالت الوجود، هر صید به اینسانیت اصالت الوجود

داده می شود. اصل [مضمّن] این است که حکم ذهن را به خارج برایت

می دهند. مثلاً دیده ~~عقل~~ عقل اول غیر از عقل دوم است [در مقام ذهن] این را آورده به خارج و گفته عقل اول و عقل دوم غیر همدند. دیگر رابطه نمی شود مستقل می شود. این مشکل ذهنی است مشکل ذهنی متا است یعنی

خلط بین ذهن و خارج می کنند آنچه که در ذهن هست که استقلال هست

راه خیال می کند در خارج هم همینطور است ربه خارج سرایت می دهد
 جناب علامه می فرماید اگر مابعد از وجود کردیم و اصله را به وجود دادیم
 و رابطه علة و معلول را الفتنم رابطه وجود فغری و مستقل است دیگر بحث
 تمام شده است (همان نظر اول درست است) این نظر دوم با این ذهنی ^{سازگار} ~~سازگار~~
 دارد یعنی اگر کسی اصله الماهوی باشد می تواند این حرف را بزند و اگر کسی ^{اصله}
 الوجودی هم باشد و لکن انگ ذهن را به خارج ~~بزند~~ ^{بزند} می تواند این حرف
 دوم را بگوید. ~~این حرف دوم نگاه اثباتی دارد~~ (یعنی نگاه ذهنی
 به خارج) ولی واقع چنین چیزی نیست (در مقام اثبات راه دارد)
 مثلاً مسأله سفاکه این مقام اثبات را خیال کردند مقام ثبوت است یعنی
 همین رابطه ذهنی که به خارج دارد خیال کردند خارج همین است. لذا در مسأله
 رابطه معلول با علة می گوید معلول وجود رابطه است نه رابطه یعنی یک نحوه
 است ^{استقلال} برای این قائل است که یک وجودی می پذیرد. پس حکمت متعالیه هم می تواند
 بگوید اینکه مای بیستم این است یک انسان داریم و یک عقل فعال که رابطه بیستم
 اینکه می گوئیم رابطه بیستم در مقام اثبات (و ذهن) است. ذهن قالب یاب
 است ولی به حسب خارج این وضع نیست (و به حسب ذهن ~~همین~~ است)

الفصل التاسع: فی أَنَّ الفاعل التام الفاعل اعمی من

مغله و اقدم! در این فصل می فرماید علة فاعلی نسبت به معلولش ۱ - باید
 اقوی باشد ۲ - اقدم باشد. می شود گفت این فصل در ۲ مقام است مقام
 اول در مورد اقوی و مقام دوم در مورد اقدم باید انگار که در اول است

دنباله ۳، ۱، ۷۵

ص ۷

مقام اول: فاعل تام الفاعلیه یعنی فاعلی که کار فاعلیتش ~~و~~ نقصی نیست
 و الآن با فعل بعنوان فاعل هست نه یک چیزی که بالقوه می تواند فاعل باشد
 (بعث سر فاعل بالفعل است) چنین فاعلی با قوی باشد (از معلولش)
 چون قبلاً هم گفته ^{بود} بحث وجود رابطه مستقل مال این است که وجود مستقل
 یعنی فاعل این معلول است و معلول را ربط به او است اصلاً را ربط مال
 عده فاعلی است اگر گفته می شود عده تا آنکه هم بشرح ^{هم} ^{آیضا}، چون در عده تا آنکه
 عده فاعلی خوا بیده است بخاطر این می گویند معلول ^{عین} ^{ربط} به عده است
 و الا ^{عین} ^{ربط} به عده به این معنی نیست که ^{عین} ^{ربط} به عده قادی اش است
 و به عده صوری و به عده غائی. فقط می خواهیم بگوئیم معلول ^{عین} ^{ربط} به عده فاعلی است
 این بحث ربط که مطرح می شود مال عده فاعلی است. معلول ^{عین} ^{ربط}
 است و ^{عده} ^{عین} استقلال، اگر چنین چیزی گفته شود که نام ^{یک} ^{از} ^{معلول}
 یا عده قوی تر است؟ مگر است که مستقل قوی تر است. معلول ضعیف
 دارد که ربط دارد و این استقلال دارد و روی پای خودش ایستاده است
 مگر این است که ما رابطه عده و معلول را، رابطه مستقل و رابطه ^{یا} ^{بهم}
 و وقتی نگاه می کنیم ^{بهم} ^{رابطه} ^{مستقل} و رابطه، راحت می فهمیم که مستقل
 قوی تر است از رابطه ^{بهم} ^{رابطه} ^{مستقل} و قد عده صدر المثلین اجاب ملاحظه
 همین ^{بحث} می فرمایند اینک رید خلی و اضع و بد یعنی است که ^{عده} ^{مؤثره}
 عده فاعلی اقوی است در همان جهتی که علیه دارد. می گوئیم این

ص

و جوش علة است برای وجود معلول، در همین ناحیه قوی تر است، ایشان
می فرمایند واضح است که علة باید قوی تر یا عدها به معلول حکومت کند و الا اگر
معلول در حد او باشد چه حکومتی دارد که به او بگذرد؟ چگونه می تواند معلول را بیابد
و معلول چگونه می تواند رابطه بوده باشد؟ ایشان می فرمایند در علة فاعلی این
مأله واضح است البته در همان جهت که علت دارد یعنی در همان جهت
که فاعل در فاعل حقیقی می یابیم که همان جهت وجودی است، با جهت
دیگری (اصیافاً در عقل دیگر که مطرح است) پیدا کنیم که اقوی بودن معنی ندارد
مثلاً انسان جوهر است و عقل مقال جوهر است، انسان را عقل فاعل بوجود
آورد (اما نه از جهت جوهریت) چون در جوهر تکلیک راه ندارد
پس در همان جهت وجودی که علت دارد بمقام دوم: و اما اِنَّهُ اَقْدَم
این که اقدم وجوداً هست هم خیلی واضح است چون معلول موقفی می آید که علة او
را بوجود بیاورد یعنی اول باید علة باشد تا بعد معلول بیاید پس معلوم است
که تقدم وجود است، در مورد علة فاعلی می گوئیم او معلول را آورد پس باید او
اول باشد تا نیا معلول باشد و لو به حسب رتبه چون معلول توقف
دارد بر علة و وقتی توقف مطرح شد تقدم و تأخر مطرح می شود. این حرف
در مورد علة تأمه هم هست چون علة تأمه باز در آن علة فاعلی است و
یک تقریر ایضاً هم دارد که گفته می شود، در مورد اقدمیت خیلی راحت می شود
گفت که اتفاقاً علة صوری، فاعلی و غایبی آن هم مقدم است، بحث اقوی