

باسمه تعالی

تقریرات درس نہایۃ الحکمة

مرحلہ ہشتم

بخش ہفتم

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال ۱۳۷۵

تہیہ:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری

نکته:

* توضیح در مورد اینکه حقیقت انا و حقیقت ارادی است ص ۵ س ۱۲

۲۱/۲۱

ص ۵

در نکتۀ اول از ~~مقام~~ ^{مقام} سوم فصل بودیم که مرحوم علامه فرمودند معنی از اوقات شوق مستند به چیزهای دیگر مثل عاده هم هست و این موجب تناقض نیست و منافات ندارد با اینکه از طریقی می گوئیم صورۀ علمیہ باعث شوق است و علت عدم منافات این است که در واقع این عادتها و لذتها خود را بصورت صورۀ علمیہ در می آورند بعد از آنکه شوق پدید می آید، یعنی عاده ملازم با صورۀ علمیہ است و چون صورۀ علمیہ ساخته شد، شوق می آید. انسان چون هویت علمی دارد و کارهایش بر اساس علم هست هر چه که انجام می دهد صورۀ علمیہ می خواهد و لذا اینکه بگوئیم عاده موجب می شود که صورۀ علمیہ راحت تر بیاید، این فرمایشات جلۀ قبل بود. اینها متنی را که از بوعلی نقل می کنند که مبادی مستندهای شوق را می خواهند مطرح کنند که گاهی مستند به عاده است، گاهی به لذت و گاهی به اثر جازا از حالت قبلی و اشتیاق به حالت بعدی عرض مرحوم علامه از نقل عبارت بوعلی این است که این فرمایش بوعلی را با آن حرفش که صورۀ علمیہ باعث شوق است، منافات ندهید چون اینها هم تلازم العلم.

ثم إن الشوق؛ نکتۀ دوم این مقام این است که طبق توضیحی که داریم افعال

ارادی انسانی، یک قوه عامله دارد و یک شوق و یک صورۀ علمیہ. به تعبیری باید ع تا بگوئیم که اراده را هم داخل کنیم. بیا بیم شوق را تحلیل کنیم. شوق یعنی چه؟ یعنی یک نحوه طلب و تقاضا نسبت به چیزی که موجود نیست. مرحوم علامه

می فرمایند این در مورد انسانها و افعال ارادی انسانها درست است اما نسبت به مجرّات و حق تعالی آیا می شود گفت شوق؟ که شوق یعنی کمالی است که مقهور است و بدستش نرسیده. یعنی در مورد حق تعالی (مثلاً) بگوئیم

کمالی وجود دارد که حق تعالی به او مشتاق است که هنوز نیامده، یا نه، باید
در مورد مجزرات گفت که تمام آنچه را که باید داشته باشند به نحو بالفعل دارند
چون حالت منتظره ندارند. پس کمال مفقود ندارند پس شوق در آنجا معنی ندارد
نتیجه) باید در آنجا گفت علم هست و اراده هست برای کارهایی که می
انجام دهند، اما شوق وجود ندارد، هکذا به قوه عامله هم احتیاج ندارند
چون آنها بدون ندارند، مفارقات ذاتاً مجزّدند و فعلاً هم مجزّدند یعنی در تدبیر هم
محتاج به ماده نیستند برخلاف ایشان که فعلاً و در تدبیر محتاج به ماده هست
پس در مجزرات موارد کارشان علم و اراده هست، دیگر چیز سوم و چهارمی وجود
ندارد. در آخر مرحوم علامه ارشاد می فرماید که این بنا بر مبای قوم است (اما
خوهران قائلیم که اراده هم معنی ندارد) [در مجزرات] یعنی اراده و رای علم
نیست. حقیقتاً همان علم را [فقط] داریم (در مجزرات)، اراده فعلی در مقام
فعل درست است اما اراده ذاتی (در مورد حق) نمی توانیم قائل شویم، یعنی
در مقام ذات اراده هم معنی ندارد، جز علم چیز دیگری نیست چون هر اراده
فعلی باید به اراده ذاتی برگردد. ایشان می خواهند بفرمایند که اراده ذاتی
در حق وجود ندارد و هکذا فی المجزرات، این را مرحوم علامه بعد از ص ۲۹۹ همین
کتاب می فرماید. می فرماید لفظ اراده را بکار می بریم و لکن محتوای جز علم ندارد.
سؤال: یعنی حتی به نحو حیث هم اراده از ذات مجزّد انترای نمی شود، جواب: واقع
مطلب این است که این فرمایش ایشان درست نیست، علم هست، اراده
هم هست و واقعاً هم (اراده) یک حیثیت نفس الامری خارجی است. همانطور
که علم در متن واقع هست اراده هم هست، ما در مورد حق تعالی می گوئیم

ص ۷۵

دنباله ۲۶، ۹، ۷۵

که صفاتش عین ذاتش است و تمام صفات عین ذات است به این
معنی نیست که اراده ای نیست. جناب علامه در این بحث مشکلی دارند که می فرمایند
اراده ذاتی در روایات ما نسبت به حق نیامد. (اراده فعلی یعنی در متن همین فعل
به نفس ایجاب، خود ایجاب است اراده، اراده ذاتی یعنی قبل از ایجاب به حسب
رتبی در مقام ذات آیا چیزی به اسم اراده هست) مرحوم علامه می فرمایند
در روایات ما اراده ذاتی در مورد حق نیامد ولی اراده فعلی آمد؛ و نیز بدان ننش
علی الذین... آما یان جواب می دهند که اتفاقاً در آیات و روایات اراده ذاتی هست
لکن به اسم مشیت گفته شده. نقطه مشیت در بعض روایات آمده، برای مقام
ذات به مقام فعل، از طرفی دلیل شما دلیل نیست [چون اراده] یک صیغیت انباشته
هست، همی آنکه هر صفتی در متن همان مصداق واحد، محقق است (یعنی) مایک
حقیقت داریم و از آن ~~که~~ علم، قدرت، سمیع می کنیم (هكذا) مرید هم می شود گذر.
(مقتل آن را در ص ۲۹۹ بارگوشی کنیم)

الفصل الثالث عشر: فی تعی الاتفاق و هو انتفاء الرابطة بین
الفاعل والغایه: این به مترادف فعل دوم از تنه بحث عله غایی است
یک اشکالی هست که بعضی گمان کردند نسبت به عله غایی و از این می خوا
نتیجه بگیرند که آن دلیلی که شما آوردید درست نیست، ما گفته بودیم هر فعلی
برای خودش غایتی دارد و هر فاعلی در مرتبه ذات خودش نسبت به کاری
که انجام می دهد غایتی دارد، اینها می گویند اتفاقاً ما مواردی داریم که

① توضیح بیشتر اراده فعلی و ذاتی در جلد ۱۴، ۸، ۷۵ آمد به تقریرات آن جلد ص ۱۲
مراجعه شود

غایتی که مترتب می شود بر فعل، غیر از آنی است که فاعل قصد کرده. لذا فاعل
 فاعل رابطه اش با غایت مترتب بر فعل بریده است. مثلاً می خواهیم برویم حرم
 در راه دوست خود را می بینیم اتفاقاً، دیگر به حرم نمی رویم، خوب غایت مترتب
 بر فعل رسیدن به دوست است و مقصود رفتن به حرم بود؛ ایشان می فرمایند
 مواردی که اتفاق نام دارد همین طور است یعنی ارتباط فاعل از غایت بریده است
 و آن فاعل با غایت اگر ^{مترتب بر فعل} بیامی ندارد. ۲ مثال می زنند (مثال اول:) شخصی را در چاهی
 می کنند، اتفاقاً می رسد به گنج، خوب غایت مترتب بر فعل کردن رسیدن به
 گنج است اما گنج مقصود او نبود بلکه مقصود او چیزی بود و غایتی که اینجارا می
 چیز دیگر است. (پس ایشان می فرمایند فاعل بعضی موارد غایت مترتب بر فعل
 داریم که مورد قصد فاعل نیست، پس اینکه شمای گفتید ~~عده~~ همان غایت
 مترتب بر فعل را فاعل در رتبه خودش اُحدی کند معنی ندارد پس در اتفاق
 غایت مترتب بر فعل هائی نیست که فاعل قصد کرده، پس علت غایی به آن معنی
 که شمای گوئید درست نیست. جوابی که مرحوم علامه می دهند، می فرمایند
 اتفاقاً چه جای ~~بر~~ بر اساس نظام علی و معلولی ^{باید} قبول کرد که هر غایتی حقیقی اند
 جز اینکه بعضی موانع مابین مایل جعلی که داریم، غایت حقیقی را نمی یابیم.
 عده فرمایند ایشان این است که هر علت خاص معلول خاص دارد، مثلاً کردن چاه
 در اینجای بخصوص مسلماً به گنج می رسد. ^{یعنی} (این اتفاقاً وقتی این
 چاه را می کند یقیناً غایتش گنج می شود و هر فی نیست جز اینکه این شخص چهل
 دارد نسبت به این مورد خاص، یعنی نمی راند چنین علت خاص، چنان معلول خاصی

دنبال ۲۶، ۹، ۷۵

را در پی دارد نه اینکه اصلاً غایتی ندارد، اتفاقاً غایت دارد و غایت او کندن چاه است
و رسیدن به آب است. اما اینکه به گنج رسید جز آن مواردی است که آدم میرش
را تغییر دهد مثلاً می گوید من به گنج رسیدم دیگر چرا چاه بکنم. حرفی که ایشان دارند
که می خواهند اساساً اتفاق را انکار کنند این است: امور ممکنه ای که در خارج محقق
می شود یا دائمی الوقوع است یا اکثری الوقوع و یا اقلی الوقوع هستند و یا مستمرا
الوقوع عند نسبت به وقوع و لا وقوع) و این به حصر عقلی است که نتیجه ندارد.
اما آن رایی الوقوع و اکثری الوقوع را که نگاه می کنیم هم اش بر اساس عدل و معلول
است که هر جا علتی بیاید معلولش می آید (این در دائمی الوقوع است) در اکثری الوقوع
هم همین طور است اما این بعضی مواقع به مانع برخی خورد و وقتی به مانع برخورد کرد
بخاطر اینکه مانعی وجود دارد آن علت نتیجه نمی دهد و الا بدون معارض و مانع
همیشه علت معلول خودش را می آورد پس اکثری الوقوع هم دائمی الوقوع است)
مثل اینکه معمولاً اقتضای طبیعت انسانی به حب ماده ای که در طبیعت انسان
خوابیده است این است که انسان در انگشت داشته باشد، اما بعضی مواقع
پیش می آید که انگشت داشته باشد، اقتضای علت است برای انگشت شدن
لکن گاهی مانعی پیش می آید که ماده زائده [مرفضا] هست که قوه مصوره آنرا
بصورت انگشت در می آورد پس در اینجا ماده زائده بعنوان مانع وجود
دارد ولی اگر ماده زائده نباشد، طبیعت انسانی اقتضای انگشت شدن است
نتیجه اینکه اکثری الوقوع دائمی الوقوع است به شرط عدم مانع و همیشه این
علت آن معلول را نتیجه می دهد جز اینکه گاهی معارضی پیش می آید که
[بواسطه آن معارضی] نمی تواند آن کار را انجام دهد حال بیا بیاییم

اقلی الوقوع را نگاه کنیم. در اقلی الوقوع می بینیم باز اگر با قید معارض و مانع
 باشد ~~در اقلی الوقوع~~ رائجی الوقوع است. طبیعتاً انانی با شرط سادّه زائده
 حمّا ۶ انگستی است که این علة خاص معلول خاص را در پی دارد پس حتی
 در اقلی الوقوع با همان خصوصیات در آن، علة طبیعی است برای معلول
 نه اقلی بلکه رائجی است. یعنی اگر این شرط باشد همیشه نتیجه می دهد. اما
 مساوی الوقوع آن هم فی الواقع همین است که هر جا علة هست معلول
 خاص خودش را دارد، گاهی ۵ درصد علة این طرف است و گاهی ۵ درصد
 علة برای لا وقوع وجود دارد. می خواهیم بگوئیم اینجا می که مساوی الوقوع عند
 از اقلی الوقوع که کمتر نیستند ~~که~~ اقلی الوقوع با شرایط خاصی که دارد
 حمّا علت است برای معلول خودش ^{حالت} هو می شود رائجی الوقوع طبیعتاً آنی
 که مساوی الوقوع هست هم یقیناً همین حال را دارد [الت کلام این که] رابع
 علی و معلولی یک رابط خاص است. هر جا علة خاص پیدا کردیم معلول خاصش
 می آید پس در صورتی که چهل به علة خاص نداشته باشیم می توانیم بگوئیم معلول
 خاص دانستیم. ~~اینکه~~ هم گفته می شود اتفاقاً به گنج رسیدیم یا اتفاقاً ندویم
 را دیدیم ~~علی~~، مآگاهی سبب خاص را متظر نداریم، سبب عام در تطری گیریم
 می بینیم از این سبب عام چنین نتیجه ای بدست آمد (آنوقت) می گوئیم
 اتفاقاً بدست آمد. ~~یعنی~~ در حقیقت آن سبب حقیقی که وجود ندارد را بعنوان
 سبب در تطری گیریم و می گوئیم از این سبب چنین نتیجه ای می آید پس اتفاقی
 است. اتفاقی الوقوع اگر سبب خاص را در تطری بگیریم اتفاقی وجود ندارد
 (چون) هر علی معلول خاص خودش را دارد. اینست

ریا

رنباله ۲۶، ۹، ۷۵

جواب به سؤال: مرحوم علامه باقی اتفاق می خواهند بفرمایند اینطور نیست که یک دفعه یک غایتی سبب شده که قبلاً وجود نداشت بلکه از اول این غایه سبب شده بود. از اول این سبب خاص این غایت را داشت پس یک دفعه نیست چون ما چهل را بریم به این غایت نمی رسم اما یک توضیح باید اضافه شود

که آن کسی که دار چاه می کند اصلاً مقصدش این نیست [رسیدن به لبخ] مقصدش رسیدن به آب است وقتی به کنج رسید [از آن غایت اصلش منحرف می شود] آن آقایان متکلمان این است که می گویند ^{غایه} یک دفعه سبب شده سوال: اینکه در حلقه پیش گفته نحوه وجود انسان ارادی است، آیا واقعاً آن

آقایان می خواهند اراده را منحصراً در یک قسمت کنند جواب: این آقایان خیلی از این حرفها را در مقام تحلیل می گویند ولی واقعاً قبول ندارند. تحلیل که اینجا ارائه می دهند به منحصراً می کنند اراده را در یک رتبه (از فعل انسان) بعضیها ترقی کردند و گفتند اراده ای که برای کارهای مادی بدنی بکار می رود، چنین اراده ای را که تحلیل می شود می خواهیم و لکن در کارهای درونی این اراده را نمی خواهیم، اراده دیگری

[از نوع دیگری] می خواهیم. اما رهنم جابم که می گویند، می گویند شوق اراده آور است و ما این حرف را قبول نداریم. اراده می تواند با شوق، با صورت علمیه بچنگد اگر شوق اراده آور باشد یعنی اراده حیرت انگیز است دیگر اراده و اختیاری وجود ندارد. بنده خدای گفت شما که گفتید صورت علمیه خودش می آید درست آدم نیست هکذا شوق و هکذا اراده پس انسان چه کاره است. باید جوری گفت که شوق و صورت علمیه، اراده آور نباشد، برای خودش یک چیز مستقلی باشد. سؤال: این که گفته می شود نحوه وجودش ارادی

ص

است یعنی در جمیع افعال ظاهری و باطنی اش اراده حقیقه هست جواب: بله
 تمام حقیقت انسان ارادی است و تکلیف، با این معنی پیدای کند که در
 شریعت آمده، آیا اراده علت تامه برای فعل است؟ جواب: خیر
 علتش باید مقدماتی باشد تا اراده بیاید، اما این مقدمات خود اراده نیست
 مثلاً ۱ مقدمه آمده، دهنی خود اراده هست، نه اینکه ۱ تا مقدمه که آمد
 این دهنی می آید، آن ۱ تا را احتیاج داریم تا اراده بیاید، اما آمدن
 آنها باعث نمی شود که اراده بیاید، علت ناقصه است که در کنار علت های
 ناقصه دیگر که سرجمع ببندیم می شود علت تامه.

نکات:

* فرمایش مردم علامه در مورد اراده ذاتی حق و جواب به ایشان ص ۲
 * توضیحاتی در مورد ارادی بودن حقیقت انسان و معنی آن و علت ناقصه بودن آن برای
 فعل ص ۸

تقریر درس ۱۷/۲۷ (سه شنبه) ص ۱۹۰ تا ۱۴ ص

وقد نسب إلى این مقام روم فصل است. در این مقام آقول سببیه به
 مثالهایی که زده شد رای خوانیم. یک قول مال ذی مقرطیس است و تفرسان
 این است که عالم بر اساس اتفاق بوجود آمد. همچنان ماده مطلقاً همه یک طبیعت
 واحد دارند. از آن تکلیل شدند که تعبیر به اجزای صغار صلبیه می شود. این
 اجزای صغار متشکله الیهاء یعنی طبیعت یک طبیعت است. نه اینکه بگوئیم یک
 عنصر (بنا بر قول قدیمیها) به معنای یک طبیعت متفاوت. بلکه دارای یک طبیعتند
 که همان طبیعت جسمانی دارای ابعاد ثلاثه هست. و این نار و آب و خاک و
 باد که می گویند بر اساس اختلاف اشکال است. مثلاً طبیعت نار از مثلنهای
 حجمی (هرم) تکلیل یافته. نوع قرار گرفتن این مثلنهای گونه ای است که درزی
 پیدا شود. بعضیها از یکعبات تکلیل شدند و بعضیها مربعیات. این که نار می خورد
 بخاطر این است که شکل مثلنی دارد و الا بحسب طبیعت با هم مرقمی ندارند.
 خوب اینها که به حسب طبیعت یکی اند و به حسب اشکال مختلفند همین طوری
 اتفاق به هم خوردند و عالم تکلیل شد. بعضی اجزای صغری بودند که بر اکثر
 بودند و ربطی هم به هم نداشتند. به هم خوردند و ~~عالم بوجود آمد~~ ایشان این
 حرف رای زید لکن نه در مورد نبات و حیوان. می گویند در اینها نیز اتفاق نیست
 تکرار غیر از نبات و حیوان یعنی جمادات بر حسب اتفاق است و نسب إلی
انباء قلین ایشان فرمایششان این است که عالم بر حسب اتفاق است اما نه
 کل عالم ماده، عناصر و افلاک وجود دارند و اتفاق نیستند، اما تکرار مرکبات
 مثل سنگ، انسان و معدنیات اتفاقی اند. (مرکبات مادیون قمر)
وقد احتج اینجا دلیل برای اتفاق بودن امور عالم آورده می شود. چنان
 ملا صدرا فرمودند این دلیل را انباء قلین آوردند اما آخرش می فرماید این
 دلیل قائلین به اتفاق است. دلیل اول این است که طبیعت هیچ رویه

و تفکری ندارد چون شعور ندارد، وقتی هم رویه ندارد دیگری تواند غایه داشته باشد. غایه مخصوص چیزی است که دارای شعور باشد یعنی بدانند در چه کاری می کنند و می خواهند به کجا برسند، پس می خواهند غایه را انکار کنند که راه اتفاق باز باشد، یعنی وقتی غایبی نیست همین طوطی یک چیزی سدل که فایده آن می گوئیم عالم [خلاصه کلام اینجا این است که] ~~عالم ماده به عنوان طبیعت شعور ندارد~~ وقتی شعور ندارد پس رویه و تأمل ندارد و چیزی که رویه و تأمل ندارد غایه ندارد، چیزی هم که غایه ندارد پس اتفاقی است و اچیب عنه : جواب داده شده که برای اینکه یک فعل دارای غایه باشد احتیاجی به رویه نیست مخصوصاً با آن توضیح که در اول بحث علة غایی آمد، آنجا گفتیم که هرگاه فعلی باشد و حرکتی داشته باشد طبیعتاً جهت دارد است، عالم ماده حرکت دارد، پس جهت دارد، جهت در متن این فعل هم اکنون خوابیده است (قبل از اینکه به آن نهایت برسد) پس دیگر احتیاج نیست بگوئیم حتماً باید شعور داشته باشد تا غایه داشته باشد بلکه همان امکان استعدادی که الآن وجود دارد غایه او را تأمین کرده حتی (بدون شعور) خوب وقتی در ناحیه فعل جهت خوابیده در ناحیه فاعل هم جهت خوابیده، ~~شعور و رویه را برای جایی می خواهیم که معمولاً بخواهد~~ فعلها را از هم تمیز دهد و بگوید این کار را (نه آن کار را) می خواهیم انجام دهیم. اصلاً رویه برای تعیین فعل است و به خود رویه احتیاج داریم به خاطر اینکه دوائی مستعد داریم، مستعد از دوائی مستعد این است که مثلاً یک کار چند جهت دارد ~~پس~~ این باعث می شود آدم در مورد یک فعل تصمیم بگیرد که چه کار کند و برای چه آن کار را بکند؟ اختلاف دوائی موجب اعمال رویه می شود و اختلاف دوائی در فاعلهای شعوری مطرح است. ولی اگر جایی اختلاف دوائی

دنباله ۲۷ و ۹ و ۷۵

نیست اصلاً روی نمی خواهد. پس ایشان می خواهند بفرمایند اولاً لازم نیست روی در هر فاعلی باشد. حتی در فاعل شعوری هم که مآله روی نیست روی در هر فاعلی باشد. حتی در فاعل شعوری نه بخاطر غایه دار بودن مطرح است باز هم اگر وقت کنیم فاعل شعوری نه بخاطر غایه دار بودن محتاج به آن است بلکه برای اینکه دواعی متعدّد است او احتیاج دارد به رویه. اگر یک داعی بیدار داشت احتیاج به رویه نبود. پس رویه باعث نمی شود که غایه دار شود. می بینیم این فاعل شعوری اگر یک انگیزه و داعی را احتیاج به رویه داشت. مثل شخصی که از روی ملکه حرف می زند. چون این ملکه بیدار شده و دواعیش متعدّد نیست بلکه ادای بیدار دارد طبیعتاً راحت انتخاب می کند بدون اینکه تأملی بکند. همین طور نیست سر هم [کلمات] می آید. چون داعیش یک داعیست. وقتی داعی واحد بیدار احتیاج به رویه ندارد (حتی در فاعل شعوری چه رسد به فاعل غیر شعوری) الحجة الثانية

دلیل دوم اینها این است: آنها نظری که امور خیر و حسن در این عالم بر حسب یک نظام خاص انجام می گیرد ارائه کردند می کاریم کدام درمی آید، درخت می کاریم سبزه می دهد) همینطور شر و بدی هم برای خودش نظامی دارد. مثلاً مرگ، برای همه اناها مرگ هست در یک زمان خاص (یک نظام خاص دارد). پس بدی ها و شر و هم برای خودش یک نظامی دارند که لا یتغیّر. لذا بنا بدگفت خیر در نظام عالم خوابیده هست و شر در نظام عالم خوابیده نیست و خیر مقصود طبیعتاً هست، شر مقصود طبیعتاً نیست و طبیعتاً خیر را مقصود کرده اما شر را مقصود نکرده. چرا شر را اینطور مطرح می کنیم؟ چون معمولاً شر مطلوب کسی نمی تواند بوده باشد. (یعنی کسی بگوید من می خواهم خودم را از بین ببرم) پس غایات می حدّثیم باید خیر یا کسب سببه به اینها من.

این ~~نوع~~ ^{عنوان} ~~نوع~~ ^{عنوان} می نشینند و شرور هم غایب می نشینند (برای افعال) حال
که شرور غایب می نشیند و شرور هم که نمی تواند مقصود اولی باشد و
مطلوب نیستند) پس در طرف خبر هم همین حرف را بنویسد که این شیء اصلاً
مقصود نکرده خبر را و قصد نکرده غایب خود را، اما نظر که می گویند شیء شر را
مقصود نکرده بشرح ارفقا در مورد خبر بگوئید، بلکه لازمه ضروری این نوع افعال
فلان شروع لازمه ضروری این نوع افعال فلان خبر است، یعنی غایب دیگر
غایب نیست ~~لکن~~ بلکه لازمه ضروری اعمال است، لازمه این عالم ماده است
که اگر دانه کاشته شود نتیجه می دهد همین طور است که در این عالم غایب
انسان مردن است، منتها دیگر اسم غایب را بر آن نباید گذاشت که غایب
[در اینجا] لازمه فعل است؟ پس اینجا از این طریق آمدند که شرور هم بعنوان
غایب می نشینند و حال آنکه هر می دانیم شرور بعنوان غایب نیست و مقصود
فاعل فعل نمی باشد چون هیچ کس نمی خواهد به شر برسد، لذا این طرف
که [غایب] نیست [در طرف] خبر هم [غایب] نیست، اگر این شد پس
کل عالم بدون غایب است و خبر و شری هم که بعنوان پایان کاری بسلم
بعنوان ضروری ماده است که ماده خودش اقصای ~~ایضا~~ دارد
و اجیب عنه: جواب می دهد که شروری ~~لا~~ که بعنوان غایب است و نهایت
کار قرار می گیرند؟ جور هستند، بعضی از این شرور به این معناست که
موجب انقطاع حرکت طبیعی یک شیء می شود، مثلاً درخت می بایست میوه
می داد، ناگاه میگوی و بی و از این درخت شده که از میوه خود در رفته،
~~و اگر~~ اگر مراد شما از شرور این نوع باشد که موجب انقطاع حرکت طبیعی

دنباله ۲۷ ر ۹۷۵

ص ۵

یک شیء می شود، اینها مکتبی به بحث ما ندارد. یعنی این درخت غایه خود را
 راد است و لکن بخاطر یک مانع از مسیر در رفت رها کند در باطل گفتیم که فعل
 اسات غایه خود را دارد لکن یک مانع باعث شد او ~~بجای~~ به غایه نرسد
 اقنوع دیگری از شرور هم وجود دارد (شروری که عبودان غایه قرار می گیرند)
 مثل مرگ که این شرور را نمی اندوشر هم هستند، اینها غیر از ما له
 مقام هستند. در بحث قضاء الهی این شاء الله مطرح می کنیم که هه
 این شرور فی الواقع خیرشان بیش از شرشان است و بخاطر خیر
 مقصودند که لازمه طبیعی آن خیرها، شری است که همراهی است
 مرگ واقعا یک خیری در اوست که انتقال انسان از این نشأه به عالم
 بالاتر است (کمال) [منها این] لازمه اش مرگ است. این شری که
 پیدا شد مقصود ثانوی است. مقصود اولی همان خیر غالب است که دارد
 مثال: یک تجاری که می خواهد دری بسازد، طبیعتا باید ببرد و بترشد
 تا در را بسازد. خوب این کار را که می کند مقداری از خرده های چوب روی
 زمین می ریزد و از بین می رود. در اینجا اصالتی خواست کار خیر بگذرد
 (مثلا لازمه این کار خیر این است که مقداری چوب هم از بین برود.
 این که مقداری از چوب برود مقصود اولی نیست بلکه شر قلیلی است
 که همراه آن خیر کثیر هست. و استحقاق

The first part of the paper is devoted to a discussion of the
 various methods which have been employed for the determination of
 the rate of reaction between a gas and a solid. It is found that
 the most reliable method is that of measuring the change in weight
 of the solid as the reaction proceeds. This method is applicable to
 all cases in which the solid is not volatile and the gas is not
 absorbed by the solid. In cases where the solid is volatile or the
 gas is absorbed, other methods must be employed. These methods
 include the measurement of the change in volume of the gas, the
 measurement of the change in pressure, and the measurement of the
 change in the concentration of the gas. The most reliable of these
 methods is the measurement of the change in pressure, which is
 applicable to all cases in which the gas is not absorbed by the
 solid. The measurement of the change in the concentration of the
 gas is also applicable to all cases, but it is less reliable than the
 measurement of the change in pressure. The measurement of the
 change in volume of the gas is only applicable to cases in which the
 gas is not absorbed by the solid. The measurement of the change in
 weight of the solid is only applicable to cases in which the solid is
 not volatile and the gas is not absorbed by the solid.

تقریر درس ۱۸، ۱۹، ۲۰ (چهارشنبه) ص ۱۹۱ ^۳ سطرمانده به آخر

الحقه الثالثة : دليل سوم قائلين به اتفاق اين است که طبيعه واحده اگر غايه داشته باشد طبيعتاً فعل واحدی انجام می دهد و می شود غايه واحدی برايش ظهور کرد اما ما می بینیم یک طبيعت کارهای متعددی می کند یعنی غايتهاي متعددی دارد (بلکه) اصلاً غايه ندارد. وقتی طبيعه، طبيعت واحد است باید طبيعتاً یک غايه داشته باشد ولی ما می بینیم طبيعت واحدی داریم که چند کار انجام می دهد، مثل اينکه در حقيقت اين غايهتی ندارد [چون] هرکاری برايش پيش آمد آنرا انجام می دهد مثل حراره که موم را از آن حالت جامد در می آورد و مایع می کند ولی نسبت به ملک، حراره موجب انجماد بیشتر ملک می شود. نسبت به آن رخت شوی، او راه سیا می کند اما نسبت به همان لباسی که رخت شوی دارد می شوید آنرا سفید می کند (به سفیدی نزدیک می کند). پس اينکه طبيعت کارهای متعدد انجام می دهد نشان می دهد که غايه ندارد، پس اتفاقی است (که به هر شکلی که برايش پيش بیايد عمل می کند) واجب عنها : جوابی که می دهند اين است : ~~طبیعت واحد~~ طبق آن بحث الواحد لا یقدر عنه الا الواحد، گفتیم اين قاعده شامل طبيعت واحد هم می شود پس طبق آن بحث باید بگوئیم فعل واحد داریم نه چند تا فعل. وقتی فعل واحد دارد غايه واحد دارد. بده به لحاظ مواد متعددی که وجود دارد و به لحاظ شرایط و عوامل و موافقی که موجود است، تأثیرش متعددی شود. یعنی طبيعت واحد یک کاری می کند اما اين کار نسبت به آن موادی که مقادیر او هستند (مثلاً نسبت به چهره رخت شوی سیاه می کند و اين به لحاظ آن قابلیت است که لکه رخت شوی هست، نسبت به ثوب سفید می کند (البته) نه بخاطر اين که کارش سفید کردن است، کار آن همان گرم کردن است (اما

نسبت به ثوب به خاطر ماده ای که در ثوب وجود دارد سفیدی کند پس
به لحاظ موادی که مقدار او بیرون اثر از او می پذیرند، متعدد است، به حسب
خودش یک کار انجام می دهد اما آنهایی که در طرف مقابل او قرار می گیرند، مواد
متعدد دارند، لذا تأثیرهای متعددی می پذیرند. فقد تحصل این می تواند
بعنوان مقام سوم فصل قرار گیرد و حال آنکه چیز زائدی ندارد (این جمع بندی فصل
است. می فرمایند: طبق بحثهایی که کردیم اتفاق نداریم [الاتفاق مردوم]
بلکه چون به سبب داریم تعبیر به اتفاق می کنیم که اگر علم به سبب داشتیم نمی گفتیم
اتفاق. (یعنی در متن خارج یک ارتباط بین علّه و معلول وجود دارد و به سبب باطلی
ندارد) پس باید بگوئیم بین فعل و غایه ارتباطی ~~فقط در صورتی~~ ضروری است
و بین فاعل و فعل هم ارتباطی ضروری است. لذا جایی که می گوئیم کسی دارد چاه می کند
تقص چاه کردن برای رسیدن به آب است، مایه دانیم غایتش کجاست ولی
اگر ما نه خاصی بنام رسیدن به گنج مطرح باشد ما اگر علم داشته باشیم که اگر
۳ متر انبار بکنیم به گنج می رسیم، پس این حفر بخصوص اگر مطرح است نتیجه
می گیریم ~~هر سئو غایات~~ طبیعت و ذاتی دارد که اگر سبب حقیقی را پیدا
کنیم به غایه حقیقی هم رسیدیم، آن جایی که فاعل می شود طبق قصدش عمل
می کند طبیعتاً مثل حفر مطلقاً مد نظر اوست نه مثل رسیدن به گنج رجا می که
قصد نکرده گنج را، ولو جاز لنا ما لفتیم یک ربط حقیقی بین سبب حقیقی و
غایه وجود دارد، اگر کسی این را انکار کند، ~~محتوای این حرف~~ اگر کسی
سودا نکار علیت است یعنی اصل فاعلیت را منکر است. چون اگر ترتب
دائمی بین غایه و فاعل و بین غایه و فعل وجود دارد را انکار می کنند، می توانند

دنباله تقریر ۲۸، ۹، ۷۵

ص ۳

براحتی ترتیب دانی که بین فعل و فاعل هست را انکار کند. جناب علامه می فرماید
 برای همین است که بعضیها (از اینجایی که قائل به اتفاق شدند) گفتند: نه تنها
 غایب نداریم بلکه علة فاعلی هم نداریم. الفصل الرابع عشر: فی العلة الماریه
 والصوره: رسیدیم به علة مادی و علة صوری [بعد از بررسی علة فاعلی و علة غایی
 مادی (ظاهر)] در مورد علة غایی اینجا چیزی زیاده ندارد. همان حرفی است که قبلاً گفته شد. فقط
 چیزی که هست [این است که] علة مادی کجا تصویری شود؟ برای چه معلولی یا بر علة
 مادی تصویر کنیم؟ ایشان می فرمایند جایی که معلول مادی باشد. معلولی که ورا ماده
 باشد و از مجردات باشد. اصلاً در آن علة مادی معنی ندارد. آن معلولی که مادی
 است، یعنی قوه دارد. قابلیت دارد برای شدن چیزی، چنین معلولی، علة مادی
 برایش مطرح است. علة مادی می تواند ماده ثانیه باشد و می تواند ماده اولی باشد
 هر چند ماده ثانیه بری گردد به علة اولی تحلیلاً. ماده ثانیه آنست که یک چیزی
 قابل برای بعدی هست اما خودش فعلیتی ~~فعلیتی~~ دارد (معلیت در مقابل قوه)
 مثلاً جسم قابل صورتهای آتیست در عین حال که خودش یک فعلیت
 جسمی دارد. یعنی امتداد در ابعاد ثلاثه دارد. ماده اولی آنست که هیچ گونه
 فعلیتی ندارد جز فعلیت قوه ای. مستطور این است که فعلیت مطلقه دارد نه فعلیت
 در مقابل قوه ~~در مقابل قوه~~ در بحثهای تقسیمی که می گفتیم الموجودات را با بالفلز
 او بالقوه، این بالفعل در ماده ثانیه وجود دارد ولی در هیولای اولی این
 فعلیت نیست (معلیت در مقابل قوه) بلکه آن بالفعل معلیت مطلقه
 را دارا هست که می گفتیم وجود مساوی است با فعلیت مطلقه، فعلیت

۱۰
۴۴

مطلقة یعنی یک نحوه فعلیت، ~~یک~~ ^{معنی اینکه هیولای اولی} ^{هم فعلیت ثانی دارد} نحوه امری که حد قابلیت
در آمده باشد (هر چه باشد). خوب خود هیولای اولی که قابل محض است در
قابلیت دار بودن، دیگر بالقوه نیست. یعنی اینطور نیست که می خواهد قابل
بشود بلکه الآن قابلیت دار بودنش بالفعل است و یک نحوه فعلیت
هر آتش هست. پس هیولای ثانیه فعلیت در مقابل قوه را هم دارد در ضمن
آنکه قوه دارد، ولی هیولای اولی ~~فقط~~ فقط قوه دارد، اصلاً فعلیت در مقابل
قوه ندارد [مراد از فعلیت در مقابل قوه همان فعلیت در بحث تقسیمی وجود
که قسم بالقوه است: الموجود ایما بالفعل] این قوه فقط فعلیت
مطلقة را در نه فعلیت در مقابل قوه، بعضی از آقایان در این قسمت که گفته می شود
هیولی از هر جهت بالقوه است (از جهت قوه دار بودنش فعلیت دارد، فرمودند
این یک نحوه تناقض است، چون قوه محضه یعنی فعلیت ندارد و از یک
طرف می گویند فعلیت قوه ای دارد، فعلیت اگر دارد، با قوه دار بودن
می سازد ~~تناقض~~ جوابی که آقایان می دهند می فرماید تناقض نیست.
شما بین ۲ فعلیت که مشترک لفظی است) خلط کردید این که گفته می شود
هیچ فعلیتی ندارد جز فعلیت قوه ای، این فعلیت مطلقة است، آنی را
که گفته می شود قوه اصلاً ندارد آن فعلیت را، ~~فعلیت~~ فعلیت در مقابل قوه
است. فعلیت در مقابل قوه را ندارد [ایما فعلیت مطلقة را دارد] و آنست
که نکته: ^{توضیح مقلد هیولای اولی و هیولی ثانیه} چطور بحث هیولای اولی و هیولای ثانیه پیش آمدیم اینجا
در بحث حرکت مطرح می شوند، در بحث حرکت می بینیم، یک شی که دارد

دنباله ۲۸، ۹، ۷۵

ص ۵

حرکت می کند ابتدا به یک مرحله ای می رسد بعد همین مرحله قبلی هست
 مع الاضافه. مثلاً انسان ابتدا هویت نباتی دارد، بعد صورۃ حیوانی پیدایش کند
 آن صورۃ نباتیش از بین نرفت، زمینه شد برای بعدی. در این بعدی
 هان قبلی هست (یعنی آن جهات رشد و نمو و تغذیه) مع الاضافه، آنکه مع
 الاضافه شد می گوئیم الآن چیز جدیدی شد بquam حیوان، اما آن قبلی نسبت
 به این می شود ماده، البته آن قبل الآن آمده توی همین مرکب، یعنی این مرکبی
 که الآن داریم هان جهات نباتی را دارد باز ضافه صورۃ حیوانی، اینها دیدند
 آن قبلی در ضمن آنکه یک مغلیت بود، ~~آنکه~~ آمده و الآن قابل شده برای بعدی
 و در بعدی این هست (وجود دارد) لذا گفته اند این ماده هست نسبت به
 [بعدی] بعد دیدند این ماده یک جهت مغلیت دارد به این گفتند ماده ثانیه،
 یک ماده ای داریم که این نحوه نیست که یک جهت قوه دانسته باشند و یک
 جهت مغلیت، بلکه فقط قوه محض است که به آن می گویند هیولای
 اولی. و للماده علیّه؛ خوب، این که گفته می شود علت مادی، حال بینیم علت مادی
 برای چیست؟ این ماده ~~و قابلیت~~ که در شئی هست علت مادی برای
 مرکب می باشد. آن مرکب از هیولی و صورت، ماده ای که در او هست
 نسبت به آن مرکب می شود علت مادی. چطور علت مادی است؟ می گوئیم
 چون تا این حیثیت ماده [یعنی آمد] هویت مجموعی مرکب ~~ساخته نمی شود و چون~~
 تقدم دارد ماده بر مرکب به نحو تقدم جز بر کل [به آن می گویند علت
 مادی]. نحوه وجود انسان چون انسان مادی است. این نحوه وجود
 نمی آید مگر آنکه صورۃ انسانی به اضافه ماده حیوانی همراهش باشد

حیوانی

اگر این تدبیر می بینیم این حقیقت مرکب منوط به این ماده است .
چون منوط به ماده حیوانی است پس باید بگوئیم علت مادی است برای او .
حرف این نسبت به مرکب است . اما نسبت به صورت مادی گوئیم [ماده] ماده
است برای صورت نه علت مادی . وقتی برای این صورت ماده هست از
یک طرف می شود گفت صورت نسبت به این ماده علت است (با آن توصیفی که
صورت نسبت به ماده بشرکت علت هست) و قد حصر : این مقام دوم فصل
است که می خواهند مطرح کنند آیا علت در مادی منحصر است ؟ (بیشتری خواهد
شد)
علت فاعلی را درست کنند که آنوقت علت غایی هم درست می شود (بعضیهای گویند
فقط علت مادی داریم که اندک علت فاعلی است . می گویند چه معنی دارد برای عالم
چیزی را بعنوان ماعل پیدا کنیم . حرف این است که ما ماده ای داریم که
خودش متحول می شود و این صور بعدی را می آورد پس این صورها و فعلیهایی
بعدی از همین ماده نشأت گرفت . تمام آنچه که در این عالم داریم از همین ماده
نشأت گرفت . جناب علامه برای این حرف ۳ اشکال گرفتند و بدفعه اولاً :
ماده حیثیتی قوه و قبول است که لازم است فقدان است
یعنی نداشتن خواهد پیدا کند . آن کسی که معطی شیء است ، معطی شیء
چیزی را اعطای می کند به چیزی . این اعطاء لازم است و جدا است . یعنی
باید داشته باشد تا اعطاء کند دیگری . اگر شما بگوئید ماده بعنوان علت است
برای همه ، لازم می آید آن جهت فقدان بخواند جهت و جدا داشته
باشد و این معنی ندارد . این استدلال را هم قبلاً در بحث علت ماعلی
را مکتبیم) و ثانیاً : (البته بیان ایشان کمی مغلق است و ما اینطور بیان می کنیم) :

والآی شد مغالطه، مغالطه از یک وجوب به یک وجوب دیگر.

نکات :

- * تعریف ماده ثانیه و ماده اول ^۳ س ۱۱
- * معنی اینکه هیولای اولی هم فعلیت مائی دارد ^۲ س ۱۲
- * توضیح مقلتر هیولای اولی و هیولای ثانیه ^۴ س ۱۳ به آخر
- * توضیح اینکه ماده نسبت به مقتولش امکان بالقیاس دارد ^۵ س ۱۶

تقریر درس ۱۰، ۱۱، ۱۲ (شنبه) ص ۱۹۳ س ۱۲

جناب علامه ۳ استدلال در ردّ کانی که علة را منحصر در علة مادّیه گویند،
آورند. ۱ استدلال را خواندیم و رسیدیم به استدلال سوم. دلیل سوم
این است که طبق موضوع خود (طبیعیون) که ماده را علة می گویند، ماده یک طبیعه
بیشتر ندارد. اگر طبیعه واحد را رد پس لا توثر الا اثر واحدًا. لازمه این
حرف این است که ^{فرض این است که} افعالش همه مشابه باشند و لازمه اش این است که هیچ گونه
اختلاف در عالم وجود نداشته باشد و لازم می آید همه اشیاء عین هم باشند
را اشیاء در عالم ماده. چون ^{فرض این است که} علة واحد دارند و از علة واحدة جز اثر واحد
سرنمی زنند. از طرفی می بینیم این همه اختلاف و امتیاز هست پس این نشان
می دهد که علة مادّیه کافی نیست ^{برای علّیت سره اشیاء را} واما العلة

الصوریه: این مقام سوم فصل است. علة صوری را هم به همان شکل [در علة
مادّیه] نسبت به مرکب [یعنی سنجیم] این مرکب هم مراد مرکب از هوی و صورت
است. مثلاً انسان یک ماده حیوانی دارد و یک نطق که نطق جهت صورت
اوست و حیوانیت ماده اوست. انسان هم مرکب از هوی و صورت است.
(مرکب از نطق و ماده حیوانی است) نطق نسبت به مجموع مرکب یعنی انسان
علة صوری است و یک نحوه تقدّم دارد تقدّم جزو بر کل. علّیه دارد چون
کل یک نحوه توقف دارد بر کل بر جزو تا ۲ جزو ذات نیابند، ذات
ساخته نمی شود. اینجا است که می گویند علل ^{علة صوری و حیوانی} عوامند یعنی در حقیقت در
قوام و ذات یک شئی نقش دارند، به خلاف علل غائی و ماعلی که

آنجا تعبیری کنند به علل وجودی یا علل خارج ذات، خوب نسبت به
 مرکب انگیزه است، ⁺ نسبت به ماده اش چگونه است؟ ~~و~~ یعنی نطق
 نسبت به ماده حیوانی که داریم چگونه است؟ می گوئیم نسبت به ماده، صور
 حساب می شود نه علت صوری. چون اگر علت صوری باشد باید داخل در قوام
 شی باشد، یعنی این ذات حیوانیت را باید نطق بسیار در حال آنکه نطق
 ذات حیوان و جزئیاتش نسبت که آنرا باز دارد (پس) در ذات او نقش
 ندارد بلکه در حصول او نقش دارد. تحقق دادن و تحقق دادن چیزی
 است اما در اصل ذات شریک باشند چیزی است ^{نموده دیگر} هیولای اولی
 را در نظر می گیریم و امتدادی که روی او بعنوان صورت روی آید که می شود جسم
 جسم مرکب از هیولای اولی و صورتی ممتد در جهات ثلاث است. آیا می توان
 گفت امتداد ~~و~~ علت صوری است برای هیولی، اگر علت صوری باشد یعنی
 از علل قوام اوست. یعنی باید تمام این حقیقت هیولای اولی از آن چیز (حد اقل)
 تکلیف شده باشد یکی علت صوری و دیگری یک ماده دیگر که با هم جمع شوند
 و بشود این هیولی. ~~و~~ و حال آنکه همین حرفی نمی زنیم: (چون)
 هیولای اولی که قابل محض است، (در او اصلاً) فعلیت در نظر گرفته
 نمی شود تا امتداد در آن راه پیدا کند. پس ذات هیولی محتاج به صورت
 نیست. ~~و~~ صورت جزو حقیقت ذات او نیست بلکه بیرون از اوست
 که موجب تحقق اوست و چون موجب تحقق است گفتیم شریک
 علت. ⁺ از آن عبارت در محوم علامه صورت را در حین کلمه توفیق فرمودند

در بناله تقریباً ۷۵/۱۰

صورت آن چیزی است که به الف بالفعل می شود. جهت بالفعل [یک سئ را]
صورت تأمین می کند. سؤال: آیا در این بحثها ماده صورت خارجی مراد است یا اعم
از خارجی و ذهنی است؟ جواب: در خارج مراد است. با آن طریقی که از اول
وارد شدیم. گفتیم تا انواع مادی خارجی پیدا نکنیم، در آن مطرح نمی شود. بدان
مثالی هم که زدیم حیوان جزء ماده انسان است. انسان در سر خود ابتداء از نبات
می شود حیوان و در حیوان حالت نطفی پیدای کند و قوه عاقله او رشد می کند،
~~این ماده حیوانی~~ این ماده حیوانی بعنوان ماده حجاب می شود (وقتی از نباتی به حیوانی
رسید) همان کارهایی که از حیوان سر می زند از او سر می زند، با اصطلاح حساس متحرک
بالإرادة هست. کم کم که رشد عقلانی کرد می شود انسان. می گوئیم این مرحله قبل
که بجهت بود و جهت حیوانی داشت و در تجرد بزرگی بود، و الآن در تجرد
عقلانی است، این مرحله قبلی نسبت به بعدی می شود ماده.

واعلم أن: این مطلب دوم مقام سوم است. اساساً صورتهایی که بعنوان

صورت بعد از ماده می آید، ماده ای داریم مثلاً جسم که صورت نباتی پیدا
می کند، اینجاد و باره این نبات و جسم با هم ماده می شود برای صورت
بعدی که صورت حیوانی است. این نبات که داریم ~~در این مرحله~~ نسبت
به بالایی که باید صورت حیوانی بر سرش در بیاید، می گوئیم این ماده است
نسبت به صورت لاحق. ولی می بینیم همین که به آن می گوئیم ماده بعضی
کارها از او سر می زند (وقت شود که ماده ثانیه است) مثلاً از آن
تغذیه بر می آید و از آن تولید مثل بر می آید و... این کارها را نسبت

می دهیم به هیولای ثانیه . درحالیکه نباید به آن نسبت دهیم . مرحوم علامه
 می فرماید اگر نسبت می دهیم فی الواقع حال آن جهت فعلیت اوست نه
 جهت قوه او . ما گفتیم اگر هیولای ثانیه را خوب تحلیل کنیم اصلش یک
 جهت فعلیت دارد و یک جهت قوه که جهت قوه در نهایت تحلیلا
 می رسد به هیولای اولی . جهت فعلیت آن صورتی است که روش
 آمده هر چند این مجموع نسبت به صورت بعدی (که باید روش در بیاید)
 هیولای (ثانیه) حساب می شود . [حرف این است که] اگر جای به این
 هیولی اغفالی اسناد داده می شود (که این اغفال باید به فعلیت اسناد
 داده شود نه جهت قوه) پس دقت کنیم که این اغفال مال آن صورتی است
 که در این هیولای ثانیه وجود دارد (صورت نباتی است که دارد مثلاً
 این اغفال را انجام می دهد) پس اگر به هیولای ثانیه یک سری از آثار
 یا فعل اسناد داده می شود مال آن جهت فعلیتی است که در هیولای
 ثانیه خوابیده است . خوب حال این صورت نسبت به بعدی [چه؟]
 یعنی (صورت) نباتی بخواند صورت حیوانی پیدا کند و وقتی صورت حیوانی
 پیدا کرد تمام آثار را باید اسناد دهیم به این صورت حیوانی حتی امتداد
 در جهات ثلاث را ، حتی تغذیه و نمو که مال نبات است ، همچنین
 متحرک بالاراده را به او نسبت می دهیم همه آثار را باید به او
 نسبت بدهیم ، به همان دلیل که قبلاً گفتیم : حقیقت نوع به فعل
 اخیر است و تمام سببیت شیء را فعل اخیر و صورت اخیر می سازد
 به این معنی که هر چه که هست اوست ، همه کار را از او صورت می گیرد

دنباله تقریر از ابرار ۷۵

زیاده ایضاً: این توضیح بیشتر تصویر ملاصدرانی از بحث است و
 لکن هم می کند که بیشتر واضح شود. یک شی که در حال حرکت است به این
 معنی نیست که صور سابقه قبلی که وجود داشت، الآن یک صور [دیگر]
 بر سرش درآمده که خیال می کنیم یک صورتی [بود] بعد یک صور بعدی سرش
 درآمده. بلکه همین صور قبلی اشتداد پیدا کرده، مثلاً صور نباتی می شود
 حیوانی، وقتی اشتداد پیدا می کند و صور حیوانی آمد، [صور حیوانی] به نحو
 اندامی تمام مراحل مادون را در خودش دارد، یعنی همان شی سعه و روشک
 شده، همین که گسترده شده، شد صور حیوانی و اگر تنگ تر شده می شود صور
 نباتی. خوب، گسترگی یعنی همین هضم شده در بعدی (صور نباتی هضم
 شده در صور حیوانی) چون صور حیوانی گسترده تر است، آثار حیوانیت
 نباتیت و حیوانیت را دارد. نه به این معنی که آثار نباتی که داشت چیزی
 به آن اضافه شده به اسم متحرک بالا راده بودن، بلکه همین حقیقت شکوفا
 می شود. این توضیح با تفسیر حرکت جوهری (است) که یک شی با حرکتی
 که می کند گسترده می شود. وقتی گسترده شد مابک شی بالفعل داریم
 که همان صور اخیر است نه یعنی صورتهای دیگر داریم، وجود بالفعلی
 داریم که صور اخیر است تمام صور مادون را در خودش دارد. ~~چون~~
 قلاً گفته می شد اگر نطق را برداریم حیوان می ماند (لکن این حرف)
 به نظر ملاصدرا، از حیث مصداقی معنی ندارد، ~~چون~~ به لحاظ مفهومی.
 در متن خارج ۸. لکن واقعیت وجود دارد که این واقعیت تمام مراحل

مادون را در خودش جمع کرده. ماده ثانیه یک جهت شده، چون در این مرحله نمی خواهیم بگوئیم ۱ چیزی از ضمای است که به هم منقسم شده. یک حقیقت واحدیم و الآن می خوانیم که ترکیب اتحادی است. ولی قبلاً چون جدا بود و سابقه جدایی دارد باعث شده ما بگوئیم ترکیب شده. سابقه ~~قبلی~~ قبلی به اسم حیوانیت داشتیم که **انا** **نیت** نیا مده بود مرحله نباتیت داشتیم که حیوانیت نیا مده بود. جهت بالقوه حیوان را تعبیری کنیم به هیولی، جهت بالقوه تا آن مراحل بالا را تعبیر به هیولا ثانیه می کنیم. چون در حقیقت قبلاً ایضا بودند و نبود ولی بعدی که آمد چون آنها را فهم کرده یک حقیقتند اما چون سابقه دارد می گوئیم هیولا ثانیه است یعنی سابقه جدایی باعث می شود که ما ~~الله~~ بگوئیم در همین الآن هم از آن چیزی تکلیف شده: یک صورت حیوانی و یک صورت نباتی (هیولای ثانیه نباتی) این کار را الآن می کنیم فقط برای اینکه بگوئیم قبلی این بود هر چند الآن با هم جمعند و جدا نیستند. می خواهیم بگوئیم وقتی به این نحو در آمد هیولای ثانیه را اینجا منقسم نیست بلکه به نحو اندام و اندراج وجود دارد. این تعبیر را که می آوریم می خواهیم بگوئیم یک واقعیت داریم که یک جهت وجودی گسترده است. فقط صورت اخیر داریم بقیه همه در او مندرجاً وجود دارد و سطوی است. اگر چه جهت قوه هم اکنون ~~جهت~~ چون یک نحوه وجود فاعلی است. اگر چه قبلی ها معدودند برای بعدی. الآن داریم می گوئیم (بصورت مرکب که هست) یک حقیقت شده

در اینجا بنا بر گفت علت معده، بلکه در او منظوی و مندرج است. لذا
تمام کار باید به همین حقیقه واحد صورت استاده شود. چون نسبت
شیء به صورت است و نحوه وجود شیء ها ن صورت است. چیزی
بیشتر از صورت اخیر وجود ندارد که از آن چند حسیست بدست می آید:
حسیت جسمیت، حسیت نباتیت، حسیت حیوانیت. سؤال:
آنوقت کلیات من برداشته می شود جواب: برداشته نمی شود
چون مفهومی آن پابرجاست. ما الآن مصداقی درست کردیم در لحاظ
وجودی (حرکه جوهری هم در وجود هست و اعلم ایضا: بلکه رسوم مقام
رسوم این است که ترکیب صورت و هیولی ترکیب انضمامی نیست بلکه
اتحادی است. ترکیب اتحادی یعنی یک حقیقت وحدانی داریم که دارای
۲ حسیست است. ایشان می فرمایند موقی ترکیب حقیقی داریم که ترکیب
اتحادی باشند، ترکیب انضمامی اصلاً ترکیب حقیقی نیست [چون]
رو چیز منظم هم می شوند در کنار هم، خوب این که ترکیب حقیقی نشد.
ترکیب حقیقی آنست که ۲ شیء از بین بروند و شیء سوئی بوجود بیاید.
قبل ها باید آن هویت خودشان را از دست بدهند (در این ترکیب)
• اگر در هیولی و صورت تعبیری کنیم به اینکه ترکیب حقیقی داریم، ترکیب
حقیقی باید ترکیب اتحادی باشد. بخاطر اینکه در ماله هیولی و صورت،
هیولی آن جهت قوه است و صورت جهت فعلیت است و رابطه،
رابطه ابهام و تحصیل است، [و رابطه، رابطه] قوه و فعل است و

قوّه و فعل قابل جمعند اما ۱ فعلیت بعنوان ۲ فعلیت قابل جمع نیستند.
 اگر ترکیب حقیقی داریم بخاطر این است که یک جهت قوّه است و
 یک جهت فعل و این ۲ جهت با هم نمی چسبند، می توانند با هم جمع
 شوند، قوّه یعنی من قابل اینم که در توی فعلیت بندشیم را را
 برای وضوح مطلب می گوئیم (جناب علامه می فرمایند ترکیب حقیقی موقعی
 داریم که ترکیب اتحادی داشته باشیم، ترکیب اتحادی هم پیدائی شود
 مگر جایی که ۲ فعلیت نباشند چون ۲ فعلیت، ۲ فعلیتند و هیچ گاه
 اتحاد پیدائی نکند، اگر بخواهیم ۲ فعلیت نباشند پس باید اینها
 هویت خود را از دست دهند ولی آیای شود جایی تصویر کرد دهویت
 خود را نگه دارند و ترکیب اتحادی (هم) داشته باشیم بلکه وان
 در هیولی و صورته است، هیولی هویت هیولی بودن خود را از
 دست نمی دهد، همان جهت قوّه را دارد، و صورته جهت فعلیت
 خود را از دست نمی دهد، با هم جمع می شوند (به نحو) ترکیب اتحادی،
 چطور می شود که هویت خود را از دست نمی دهند ولی در عین حال ترکیب
 اتحادی حقیقی دارند؟ جناب علامه می فرمایند چون یک قوّه است
 و یک فعل، اگر لا فعلیت بود حتماً بایست هویت خود را از دست
 می داد اما یک قوّه و یک فعل لازم نیست، و انتهای

(درست است)

سوال: آیا باین حرفها عده صوری و عاری کماکان پا بر جا هستند جواب:

دنباله ۱۰ / ۷۵

ص ۹

می شود قبول کرد به نحو حقیقت، تصویر عده صوری و مادی (که ارائه شد در کتاب) بیشتر مال حالت انقضا میباشان است. اما با ترکیب اتحادی و قبول کردن اینکه اینها ۲ حیثیتند، یک نحوه عده صوری و مادی درست می شود بخاطر اینکه سابقه جدایی از هم را داده اند.

* از آن مطالبی که حلی زیاد باید در فلسفه منقح شود همین بحث هیولی و صوره است. چون ملاصدرا که نظر حرکت جوهری و سایر فرمایشات را ارائه کرد بعضی وقتها علاوه بر حرف مشار را می آورند و با آن حرفها توضیح می دهند

نکات :

* توضیحاتی در باب خلونگی تبدیل صور در اشیا مادی و حرکت جوهری دانسته
 صوره اخیر تمام حقیقت شیء است و غیر مستقیم توضیح ترکیب اتحادی (فهمید شود به سمت آخر فصل که در ترکیب اتحادی است) ص ۵
 * توضیح در مورد ترکیب حقیقی و ترکیب اتحادی و انقضای ص ۷

۱۰

تقریر درس ۲ از ۷۰ (یکشنبه) ص ۱۹۴ با کلاف آخر

ص ۱

الفصل الخامس عشر: في العلة الجسمانية

و محدود

... [این فصل در علة جسمانی است] علة جسمانية اثرش ضعیف است

هم از حیث تعداد و هم زمان و از حیث شدت تأثیر. [ایشان می فرمایند

دو دلیل بر این مدعی وجود دارد] دلیل اول: همه انواع جسمانی حرکت

دارند، (در آنها حرکت مطرح است) وقتی مألذ حرکت مطرح شد طبیعتاً

مألذ زمان هم مطرح می شود، خاصیت حرکت و زمان این است که یک

قبل و یک حال و یک بعدی وجود دارد. (تعبیر به حال و قبل و بعد برای این است

که بشود در آن انقطاعاتی ایجاد کرد) یعنی مثلاً شئی که الآن اینجا هست

و در مقام حرکت رسید به این مرحله، قبلیش در مرحله قبل بود (و الآن که

به این مرحله رسید آن مرحله قبلی از بین رفت)، هنوز مرحله بعدی

هم نیامده و این محدود هست به این ناحیه، یعنی چون انواع جسمانی را

حرکت و زمانند طبیعتاً یک قبلی دارند که الآن در آن قبل نیستند و یک بعدی

دارند که الآن در آن بعد نیستند، [لکن] در زمان حالند، چیزی [است]

که سابقه عدم دارد و لاحقاً شئی هم معدوم است و الآن یک طرف محدود

زمانی حاق و یک منطقه حرکتی محدود خالص دارد، وقتی این چنین است

اگر چنین سببی بخواهد علت باشد، علت محدود است، او در همین

زمان می تواند اثر گذارد در زمان بعد و نه قبل، و وقتی هم که زمان محدود گرفته

تعدادش هم محدود می شود و همین طور شدتش هم ضعیف می شود.

و ایضاً: دلیل دوم این است که علل جسمانی (یعنی قوی و طبایع)

اگر بخواهند تا تأثیر کنند، چون حیثیت جسمانیت دارند طبیعتاً تأثیرشان
 باید بانیک وضع و محازات خاص انجام گیرد مثلاً می گوئیم آتش می سوزاند
 خوب ^{این} موقعی می سوزاند که چوبی را (مثلاً) نزدیک او قرار دهیم و یک وضع و
 محازات خاصی با او پیدا کند. چوبی که خیلی دور است را که آتش نمی تواند
 بسوزاند. یعنی تا تأثیرش در جایی است که یک رابطه جسمانی با او برقرار کند
 یک شیئی که خیلی دور است چون [آتش] نمی تواند با او را رابطه جسمانی برقرار
 کند طبیعتاً نمی تواند در آن تأثیر کند. خوب همین که معبر می کنیم وضع و محازات
 خاص، همین یک محدودیت [برای قوی و طبائع که علل جسمانیند] ایجاد
 می کند. یعنی در این محدوده باید کار کند. خوب عدماش محدود می شود یعنی
 نمی تواند در بی نهایت اثر کند و در آن جایی که به او نزدیک می تواند تا تأثیر کند ولی
 در دیگران نمی تواند ~~تأثیر~~ مدتش هم، مسلماً وقتی با وضع خاصی که دارد، نمی تواند
 در همه زمانها اثر کند. شدتش هم واضح است که در همین محدوده ~~است~~
 نه بیشتر. فقط کافی ~~است~~ که بگوئیم چیزی که محدود است اثرش
 هم محدود است. ^{این} تبیینی را هم مرحوم علامه اضافه فرمودند در همین ^{است}
 (این را می خواهیم با همان سبک ملا صدرا بی توضیح دهیم) ایشان اینفلور
 قی می نمایند: ایجاد یک شیء فرع وجودش هست. ایجاد الف، ب را فرع
 وجود ~~الف~~ است. یعنی یک فاعلی که بعنوان فاعل اثر می کند
 و را ^{هم خوب است} نحوه وجودش ~~می~~ می تواند تا تأثیر کند. مثلاً اگر نحوه وجودش

بسم الله الرحمن الرحيم

۱۲

دنباله تقریر ۲/۱۰/۷۵

ص ۳

مادی است، تأثیر او هم باید در محدوده نحوه وجود مادی او باشد.
• اینطور نیست که نحوه وجود مادی داشته باشد اما تأثیر مفارقی داشته باشد. اصلاً ایجادش ~~و~~ تأثیرش فرع وجودش است، یعنی تا چه قدر وجود دارد وجه قدر نحوه وجودش هست، به هر مقداری که نحوه وجودش هست به همان وزان ایجادش کند، به تعبیری ایجادشائی از شیئون نحوه وجود او است. و نحوه وجود او که در هر رتبه ای هست این شأن نمی تواند ~~باشد~~ بالاتر از آن رتبه باشد. جناب ملا صدرا می فرماید نحوه وجود مادی و قوی و طبایعی که بعنوان فاعل هستند، ~~و~~ وقتی به نحوه وجود مادیشان نگاه می کنیم می بینیم نحوه وجود مادی دارند، یعنی باید در محدوده ماده آنها را تفسیر کرد و خواص ماده باید بر آنها حاکم باشد وقتی این چنین است تأثیرش هم رحد خواص ماده است. خواص ماده این است که باید یک نحوه وضع و محازات خاص پیدا کند تا تأثیر کند. استدلال ایشان این است که نحوه ایجادش فرع نحوه وجودش است. • وقتی نحوه وجود مادی دارد تأثیرش هم طبیعتاً مادی است و تأثیر مادی لازماً وضع و محازات خاص است.

نکته:

* تبیینی است که برای بیان محدوده تأثیر فاعل و مخلوگی ارتباط فاعل با نحوه وجودش هم خوب است ~~ص ۱~~ از آخر سطر

انتهی مرحله العلة والمعلول بعون الله الملك العلام