

باسمه تعالی

تقریرات درس نہایۃ الحکمة

مرحلہ ہشتم

بخش چہارم

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یداللہ یزدان پناہ

سال ۱۳۷۵

تہیہ:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری

دنباله ۳/۸/۷۵

ص ۹

فقط از راه علة فاعلی است که گفته شد ولی اینجا می شود گفت همه اینها مقدمند
در علة تامه که مجموعه اینها مسلم می شود این حرف را زد و القول بأن: این
یک اشکال است و بیانش از این قرار است: شما می گوئید علة تامه مقدم
است. علة تامه چیست؟ مجموع علل صوری، مادی، فاعلی و غائی. اگر این است
علة صوری و مادی را بررّس کنید که همان صوره و ماده است. معلول چیست؟
مثلاً فرض می کنیم این جسم را این ~~سنگ~~ ^{سنگ} معلول این ~~سنگ~~ ^{سنگ} است و علة
صوره این سنگ و ماده این سنگ است و علة فاعلی و علة غائی است. ایشان
می گویند وقتی علة تامه مجموع این می تواند مگر صوری و مادی ~~هم~~ ^{هم} تائی از آن
هم تا نیستند؟ ماده و صورت که تقدم بر سنگ ندارند بلکه عین سنگند آنوقت
شما که می گوید علة تامه ~~مقدم~~ ^{مقدم} است باید این صوره و ماده مقدم باشند و وقتی
~~این~~ ^{این} مقدم باشند تقدم شئی علی ثقیه و بدین می آید چون سنگ چیزی
جز ماده و صوره نیست مدفوع: جوابی که ایشان می دهند این است که
ماده علة فاعلی است برای مرکب. صوره هم علة صوری است برای مرکب،
خود مرکب معلول است. وقتی این طور شد، تقدم دارد ماده بر مرکب و صوره
بر مرکب ~~تقدم~~ ^{تقدم} جز بر کل. چطور می شود مقدم؟ شما می گوید عین هم از آن
مرکب را در نظر می گیرید می گوئید صوره و ماده با هم شدند آن جسم (آن سنگ)
دارید می گوئید آن سنگی که مرکب از این دو است. فاجبت سر ماده و صوری
داریم که بعنوان یکی از اجزای علة تامه است این ماده و صوره مقدمند بر
کل و تقدم جز بر کل: اما اجزاء نباشند کل نیست) پس عین آن نیست

چون اجزاء غیر از کلی است و آن کلی وراثت است. به تعبیری یک جزء
 یک جهت اجتماعی دارد و یک ^{جهت} انفرادی، جهت انفرادی مقدم است
 بر جهت اجتماعی. سؤال: آیا مراد از اجزاء، اجزاء عقلی است یا اجزاء
 مادی و صورت عقلی جزء این بحثها می آید ~~آن~~ آنی که بعنوان علت مادی و صورت
 مطرح است در عالم ماده هستند. در عقل مفارق دیگر دنبال علت مادی نمی گردیم.
 و هذا معنی: این حرف را قبلاً داشتیم که آحاد بالاسر مقدم است بر آن مجموع
 مرکب. گفتیم یک لحاظ داریم اجزاء را در نظر بگیریم در طرف ~~مركب~~ اجتماع ولی بعنوان
 اجزاء (بصورت لا یربط) و یک تعبیر داریم بصورت مرکب با شرط اجتماع
 در طرف اجتماع ~~بشرط~~ بعین نیست. مرکب آن شرط اجتماع را دارد و اجزاء که
 در اجتماع اجزاء لا بشرطند در طرف اجتماع، اجزاء مقدمند بر مرکب.

نکات:

- ۱- توضیح در مورد اینکه از جهت جمله قبل رابطه وجودی اش با خدا در دعای استغفار می آید
- ۲- توضیحی در مورد تکرار شایده خارج و خلط بین ذهن و خارج از جانب آنهاست

تقریر درس ۳، ۹، ۷۵ (شنبه) ص ۱۷۸ س ۴

الفصل العاشر فی أن البسيط یمتنع أن یکون فاعلاً و قاعلاً

بعد از بحثهای کلی علت جناب علامه شروع فرمودند به بحث ۴ نوع علت - ابتداء ایسان
از علت فاعلی شروع کردند تمام این بحثهای را که در این چند فصل [از ابتدای فصل ۶] خوانند
ذیل بحثهای علت فاعلی می کنند این فصل هم همینطور بعد در فصل بعدی رسم به علت
غایی. در این فصل این مسئله مطرح می شود که هیچ شیء بسیط (یعنی آنی که در او
ترکیب در نظر نگیریم) اگر هیچ نحوه اجزاء برایش در نظر گرفته نشود که مراد بیشتر جزء
خارجی است) نمی تواند آن شیء بسیط که در حقیقت یک حقیقت است نه مرکب که از چند
حقیقت ترکیب شده، یک نفس بسیط از آن جهت که بسیط است (یعنی از آن جهت
که واحد است) نمی تواند هم قاعلاً باشد و هم فاعل. یعنی انجام دهنده کاری باشد و
همان کار را خودش بعنوان قاعلاً بپذیرد این ^{مقام} ~~مقام~~ اول است که جناب علامه
تاریخچه ای از بحث را می گویند که مسعود حکما می فرمایند جائز نیست که فاعل و
قاعلاً در شیء واحد از آن جهت که واحد است یکی باشد مطلقاً - قول دومی هم هست
که می گویند جائز است و قول سومی هم هست که می گویند تفصیل. اصل حرف این است
که جناب ملا صدرا در نهایت این ۲ قول را که رید یک تفصیلی دادند که آن تفصیل
اگر گفته شود آن احوال هم بدست می آید. ایسان فرمودند که پس قبول فرق بگذارید
قبول به معنای اتصاف و قبول به معنای اتفعال و تأثر. اینکه گفته می شود بسیط
محال است که هم فاعل باشد و هم قاعلاً ~~مطلوب~~ اگر قبول در ناحیه اتفعال و تأثر
مراد است این حرف صحیح است ~~یعنی~~ اما اگر قبول به معنای اتصاف

اشکال ندارد می تواند یک شیء هم فاعل باشد و هم قایل. پس در مورد انصاف
 یجوز، یعنی می تواند که جمع شود [فاعل و قایل] اما در مورد انفعال و تأثیر لایجوز
 قایل جمع نیستند و محال است که جمع شوند. این قول تفصیل از ملاحظه را بود که جناب علام
 هم همین را آورده و لی آقا یان حکما می فرمودند محال است که قایل و فاعل (در یک شیء)
 با هم جمع شوند به نحو مطلق یعنی چه قبول به معنای انفعال باشد و چه قبول به معنای انصاف
 می گفتند در هر دو جا اصل قایل و فاعل با هم جمع نمی شوند. نمی تواند یک شیء هم قایل باشد و
 هم فاعل. یک قولی هم از متأخرین است که اتفاقاً در هر جا وجه قبول به معنای انصاف
 باشد و چه قبول به معنای انفعال باشد در هر جای می تواند یک شیء واحد هم فاعل باشد
 و هم قایل پس ۱- قول بدست آمد: ۱- قول مشهور حکمای گویند لایجوز مطلقاً ۲- قول
 متأخرین از حکماء که می گفتند یجوز مطلقاً ۳- قول تفصیل که جناب ملاحظه را آورید
 و فرمودند در مورد انصاف یجوز و در مورد انفعال لایجوز. اما آن آقا یانی که
 می گفتند مطلقاً جایز نیست (یعنی مشهور حکماء) می گفتند شیء واحد از آن جهت
 که واحد است. منظورشان چیست چه فرمودند منظورمان این است که یک
 شیء می تواند مرکب باشد از یک جهت فاعل باشد و از یک جهت قایل مثلاً
 ناری که در خارج داریم مرکب از ماده و صورت است و صورت ناری
 حراره را ایجاد می کند یعنی فاعل حراره است و ماده ناری قایل حراره است
 گفتند صورت ناری از آن جهت که خودش یک امر واحد است نمی تواند هم فاعل
 باشد و هم قایل ولی می شود یک شیء مرکب داشته باشیم که از یک جهت فاعل باشد
 و از یک جهت قایل. در تالفته نمائید که مثال نار مرفعی ملاحظه را نیست

دنباله ۳، ۹، ۷۵

۳۰

[این مثال درست است] مثلاً طبیب خودش را شفا داد خوب طبیب به لحاظ طبیبی که دارد می شود بعنوان نسخه نویس و به لحاظ بدن سربض که دارد می شود بیمار.

این فصل را فایده ۳ مقام تقسیم کردیم یکی همین بحث تاریخی آن و توضیح نظر حق مقام دوم نظر و استدلال مشهور حکماء است و رد استدلال ایشان مقام سوم استدلال متأخرین است و رد آن. حالی می خواهیم نظر حق را توضیح دهیم که تفصیل است بین افعال و انصاف. توضیح ذاک: ما در عالم ماده می بینیم اشیاء مادی حالت بعدی را ندارند ~~و هنوز~~ هنوز صورت بعدی نیامده اما قابل آن صورت هستند مثلاً شکوفه می تواند بشود سیب اما سیب نشده [هنوز] می گوئیم این شکوفه قابل است برای سیب شدن، این بزرگترم قابل است برای گندم شدن. این یک نوع قبول است که در عالم ماده معنی دارد که قبول به معنای افعال است و به نحو استکمال است یعنی [چیزی را] ندارد و پیدای کند و مستعمل می شود از او و هر کس متأثر و مستعمل می شود؟ می گوئیم قابل که استکمال پیدای کند یعنی بواسطه یافتن آن مقبول کامل می شود و از نقصی بدر می آید اینجا به نحو قوه است و اینجا به نحو فعل. قوه گندم شدن را داشت بعد شد گندم. به تعبیری الآن ندارد ~~ولی~~ قابلیتش را دارد ~~و~~ معنای دیگری قبول دارد به معنای انصاف، این قبول به این معنی نیست که ندانست و پیدای کند بلکه به این معنی است که از دل همان [شی] کنده می شود ولی چون در رتبه آن نیست از آن تعبیر به قابل می کنند و الا قابل به آن معنی [معنی اول] نیست بلکه متصف به آن است. مثلاً زوجیت اربعه را در نظر

می گیریم. ماهیت اربعه از آن جهت که اربعه است در آن زوجیت نیست
زوجیت یک لازم خارجی است که از ذات بیرون است و لکن همیشه همراه
او هست. اینجایی توانیم بگوییم ماهیت اربعه فاعل زوجیت است چون او است
که مقتضی زوجیت است. در عین حال ~~همین~~ اربعه متصف به زوجیت می شود
خوب آیا این اتصاف یعنی یک نحوه قبول کرد [زوجیت را]؟ می گوئیم این قبول
به معنی اتصاف است نه به این معنی که ندانست و بعداً پیدا کرد. معنی ندادن ما
در دانسته باشیم و نوی آن زوجیت ندانسته باشیم (مجهولان لازم و امر انتزاعی)
ولی این را می شود گفت که چون زوجیت خارج ذات است یک فاعلی را هم
و یک قابلی و یک مفعولی و یک مقبولی. فاعل ماهیت اربعه است و فعل
آن همین اربعه است از یک طرف هم قابل اربعه است و مقبول همین زوجیت
است چون ~~وقت~~ وقتی که گفته می شود اربعه زوج یعنی متصف می شود به
زوجیت ~~و~~ می گوئیم اینجایی نحوه قبول حکم است ولی نه به آن معنی که
ندانست و بعداً پیدا می کند آن اتصالی که در خارج مطرح است اینجا مطرح نیست
~~در اینجا~~ جناب ملا صدرا می فرماید ~~که~~ به این معنی اگر باشد یعنی اتصاف
بله می تواند یک شیء هم قابل باشد و هم فاعل. یعنی اربعه از آن جهت که اربعه
است [که یک شیء واحد است] هم می تواند فاعل زوجیت باشد و هم قابل زوجیت
اما در آنجا که قبول به معنای اتصاف است معنی ندارد یک شیء هم قابل باشد و
فاعل ~~چون~~ چرا که جناب علامه برای این سؤال استدلال واضحی آورده اند که
مقبولی که به معنی اتصاف است خوب که وقت کنیم یعنی ندادن وی خواهد پیدا کند

لازمه اش فقدان است و نمی گوئیم او قابل به معنی انفعال است یعنی ندارد، قوه اش را دارد و می تواند بعداً پدید آید. لازمه قابلیت هم فقدان است. لازمه فاعلیت چیست؟ لازمه اش وجودان است، باید راسته باشد تا بدیگری به هد. جناب علامه می فرماید چیز واحدی که بخواهد هم فاعل و هم قابل به این معنی باشد لازمه اش این است که هم واحد باشد و هم واجد نباشد. این دو حیثیت فقدان و وجودان مانع دارند و قابل جمع نیستند، وجودان یعنی من دارم الآن و فقدان یعنی من ندارم الآن. شیء واحد در یک متن واحد مثلاً این شکوفه آبی شود گفت هم قابل سبب است و فاعل سبب این لازمه اش این است که بالفعل هم واحد سبب است و هم فاعل سبب است و وجودان یعنی دارای و فقدان یعنی همان وجودان را ندارد. بلکه اگر به یک لحاظ فاعل باشد و به یک لحاظ دیگر قابل باشد حرفی نیست، آنجا حیث است اما  در شیء واحد از آن جهت که واحد است معنی ندارد. البته هر این حرفها در قبول به معنای اتصاف وارد نمی شود چون لازمه قبول به معنی اتصاف فقدان نیست و شیء گفته می شود از ربه قابل زوجیت است به این معنی نیست که از ربه بالقوه زوج است بعداً بالفعل می شود. همین الآن که از ربه است، بالفعل زوج است. اصلاً از ربه در زوجیت جدائی نبود پس در مسئله ~~اتصاف~~ قبول چون به معنی انفعال نیست بلکه به معنی اتصاف است اصلاً ^{ای} بنام فقدان پیش نمی آید که بگوئیم لازمه قبول فقدان است این حجت کسان می دهد که حق آن قول تفصیلی است مقام دوم: مقام دوم بحث از قول مشهور است که گفتند جمع قبول به معنای اتصاف

باشد وجه به معنای انفعال، محال است فعل و مقبول با هم جمع شوند، قابل و فاعل
 با هم جمع شوند به دلیل اول: اگر بگوئیم هم فاعل و هم قابل یعنی هم اثر مقبول
 را دارد و هم اثر مفعول را، شی واحد هم باید قابل باشد هم فاعل، کار باید انجام
 دهد اینکه کار بکند لازم است این است از شری واحد کار صادر شود و حال آنکه
 قبل از اثبات شد الواحد لا یصدر عنه الا الواحد. پس نباید هم فاعل باشد و هم قابل
 دلیل دوم: قابل نسبت به مقبول بالامکان است یعنی امکان بالقیاس دارد قابل از آن
 جهت که قابل است، ندارد ولی می خواهد آن مقبول را دارا شود چون اگر هوکاه قابل
 بودی بایست مقبولش باشد به این می گویند وجوب بالقیاس اعمی بینم قابل می خواهد
 مقبول در دستش نیست یعنی می تواند مقبول را پیدا کند و می تواند مقبول را پیدا
 نکند. پس رابطه قابل با مقبول امکان بالقیاس است. رابطه فاعل با فعلش
 وجوب بالقیاس است پس اگر یک شی هم فاعل باشد و هم قابل بایستی این
 الف قابل ب باشد و از یک طرف همین الف فاعل ب باشد. لازم می آید
 الف نسبت به ب هم وجوب بالقیاس داشته باشد و هم امکان بالقیاس
 وجوب بالقیاس به لحاظ قائم الفاعل علیه بودن و فاعل بودن امکان بالقیاس
 به لحاظ قابل بودن است. حال که این چنین شد عامی بینیم لازمها متعددند یعنی
 امکان لازم قابل است و وجوب لازم فاعل است و وقتی تعدد لازم
 داریم پس باید تعدد ملزوم هم داشته باشیم و یک شی واحد نمی تواند لازم
 مغایر داشته باشد. پس یک شی واحد هم قابل هم فاعل نیست.

جواب به دو استدلال: یک نقد بر عموم علامه حالت محوس دارد و یک نقد حالت
 محسوس که به هر کدام مستقلاً جواب می دهد نقد محسوس: اگر ۲ استدلال شما درست
 باشد باید در قبول به معنای انفعال پیاده شود نه قبول به معنای مطلق که شاعلی انفعال
 هم بشود. در اول راستی که فعل و قبول در اثر متغایرند خوب کدام قبول است
 که یک اثر حساب می شود؟ آن قبولی که انفعال است. اگر بخواهیم بگوئیم
 قابلیت به معنی انفعال با غایت با هم جمع نمی شوند این درست است که ۲
 امر متغایرند، یعنی حد اکثر استدلال شما در اینجا پیاده می شود و لکن در قبول به معنای
 انفعال اثر نیست، ما گفتیم انفعال یعنی انتزاع از دل همان شی که حکم مال او است
 از دل همان اقتضائی که فاعل دارد نفس اقتضا و طبیعتش این است که یک
 انفعال هم برای شی هست نه اینکه انفعال یک چیز جدای از او است. یعنی جناب
 علامه می خواهد بگوید اثر متغایری نیست اگر چه می شد گفت ۲ چیز است که
 حیث قابلیت با حیث فاعلیت فرق دارد اما حیث قابل و فاعل در مسئله
 انفعال فرق دارد به این معنی نیست که متن واقع هم ۲ اثر باشد بلکه با یک
 کار ۲ حیثیت آمده. شبیه اینکه با نفس ایجاد، ایجاد و وجود و موجود آمد
 ۳ چیز از یک حقیقت آمدند (۲ حیث) همان نفس اقتضای قاهیت از یک
 برای زوجیت به ما ۲ چیزی می دهد یکی مسئله اقتضایش که فعلیش است و
 یک لحاظ انفعال. جواب دومی را هم اینطور دارند که اینکه می گویند نیست قابل
 الی مقبوله بالا مکان است این مال کجاست؟ در قبول به معنای انفعال یعنی
 این شی ندارد می خواهد پیدا کند، هنوز آن بدلی نیامده پس نیست به آن امکان
 بالقوه دارد و وجود بالقوه نیست. اما در قبول به معنی انفعال این

ص

حرف درست نیست لازمه اربعه زوجیت است معنی وجوب بالعیاس دارد
 با بحث وجوب بالعیاس کردیم گفتیم هر نوع رابطه لزومی که برقرار شود این
 می شود وجوب بالعیاس پس اینکه قابل با مقبول نسبتش بالامکان است این
 در قابل به معنی انصاف نمی آید.
 و ان شاء

قسمتی از جواب به یک سوال : آیا این از طریق قبول ^{معنی} انتعال اثبات عقل فعال کردند که
 یکی خودی صورتی بعدی را ندارد و خودش می تواند مع قابل باشد و هم ماعل پس باید
 عقل فعالی باشد که با خاضع صورتی بعدی کند.

تقریر درس ۴، ۹، ۷۵ ص ۱۷۹ سر ۷

ص ۷

در اینجا مرحوم علامه می خواهند تک تک ادله مشهور را مناقشه ای در آن داشته باشند. دلیل اول این بود که فعل و قبول روایر متغایرنند و اگر اثر واحد هم فاعل باشد و هم قابل لازم می آید الواحد مصدر عنه الكثير و حال آنکه ما گفتیم از الواحد جز واحد سر نمی زند ایشان می خواهند به این دلیل اشکال کنند تقریباً به این شکل که لازمه حرف شما باز همان است خودتان اشکال کردید. یعنی لازمه حرف شما این است که الواحد مصدر عنه الكثير به تعبیری کثر ما فر. به این ترتیب که شما که می گوید خود قبول بعنوان یک اثر هست یعنی چه؟ یعنی این قابل ~~مستند~~، فاعل و علت فاعلی است برای این اثر. شما می گویند این اثر فاعل هست یعنی اثر فاعلی ازاد سر می زند و فاعل علت فاعلی است برای فعل. اینجا که قبول را هم بعنوان اثر می گیرید یعنی چه؟ یعنی قابل علت فاعلی است برای قبول. اگر علت فاعلی نگیریم اثر یعنی ندارد. اثر یعنی چیزی که او سر می زند، یعنی صدور فعل از طرفی در نظر بگیرد قابل باشد یک شیء بسیطی که می خواهد صورت را بپذیرد یعنی قابل صورت. ~~مستند~~ قابل برای صورت یعنی اثر قبول بعنوان معلول او است و این قابل علت فاعلی او است از طرفی هم وقتی قابل صورت هست، عاده و صورتی که با هم جمع شوند می شوند مرکب (آن امری که از هیولی و صورت تشکیل یافتند) اینان فرض را برده در جایی که قابل، قابل للصورة باشد نه قابل للبیاض و... باشد اینکه مقبول صورت باشد، مادر ناصیه قابل در نظر می گیریم یکی که شما می گوید اثر قبول را دار پس قبول بعنوان یک اثر برای این که این قابل علت فاعلی برای این از طرفی هم قابل للصورة یعنی این صورت را می پذیرد که مجموعه اثر می شود یک مرکب و این قابل می شود جزئی از او. پس قابل جزئی از مرکب هم خواهد

شد، خود جزئی از مرکب شدن هم اثری است پس (طبق حرف شما) یک کار
 قابل این است که نفس قبول را می پذیرد و علة فاعلی است برای قبول و یک کار
 دیگرش این است که جزء مرکب قرار می گیرد، وقتی جزء مرکب قرار گرفت یک
 اثر دیگر هم پیدا شد، لازم می آید یک شیء واحد به اسم قابل للمصوره و اثر
 داشته باشد ۱- اثر قبول ۲- اثر جز بودن برای مرکب و حال آنکه الواحد لا یصور
 عند الا الواحد، پس این یک جواب نقضی به قول مشهور و از روی همان حرف
 مشهور است که گفتند قبول یک اثری است، مگر اینکه بگویند قبول اثر نیست
 که استکان مابرا نفعی آید] واما الثانيه : اینکه گفتید فاعل تام الفاعل نسبت
 به فعلش وجوب بالقیاس دارد حرف درستی نیست، چون یک موقع هست که
 می گوئیم علة فاعلی، علة تامه شیء هم هست یعنی یک جاهت آدم ندانم که می کند
 می بیند علة فاعلی هست علة تامه هم هست مثلاً حق تعالی نسبت به عقل اول،
 قبل از گفتیم علة تامه نسبت به فعلش وجوب بالقیاس دارد، ولی اگر علة فاعلی علة
 تامه نباشد یعنی همراه علة فاعلی باید علة غایی و عارضی و صورتی ضمیمه بشود و این
 مجموعه می شود علة تامه و در این صورت نسبت به فعلش وجوب بالقیاس دارد،
 اما علة فاعلی به تنهایی وجوب بالقیاس ندارد، رابطه علة ناقصه با معلولش را
 گفتیم که اگر علة ناقصه هست حتماً لازم نیست که معلولش باشد، وقتی اک
 هست لازم نیست درخت باشد بلکه آب و نور و خاک و غیره هم باشند که
 شوند علة تامه آنوقت درخت حتماً باید باشد، ^(در اینجا علة تامه) آیتان می فرمایند: علة
 فاعلی گاهی خودش علة تامه هست در اینجا حرفی نیست اما اگر علة تامه نبود و
 علة ناقصه است که باید ضمیمه شود با علت های دیگر اینجا دیگر علة ناقصه و موردی

درباره تقریر ۴، ۹، ۷۵

ص ۳

ندارد نسبت به فعل و معلول. سپس در اثبات مرحوم علامه دفع دخل می کنند.
 دخل می گوید ~~اینجا~~ بحث سرعده فاعلی تام الفاعلیه است. وقتی تام الفاعلیه
 شد یعنی الآن دارد بالفعل کار انجام می دهد. وقتی بالفعل دارد کار انجام
 می دهد پس در حقیقت یک رابطه ضروری دارد با فعلش. جناب علامه دفع
 این دخل می کنند و می فرمایند که تام الفاعلیه یعنی فعلیت و فاعلیت به نحو
 بالفعل وجود دارد بطاوری که علل دیگر به او ضمیمه شدند. اقامتی نقه بدون
 درنگ گرفته ضمائم) عده فاعلی را که نگاه می کنیم می بینیم و صوب بالنیاس ندارد
 مقام سوم: واجب المتأخرین: این مقام در مورد قول متأخرین است

متأخرین می گویند یک شیء می تواند هم فاعل باشد هم قایل مطلقا (چه قبول به معنی
 انصاف و چه قبول به معنی انفعال) اینجا هم برای خود دلیل دارند. دلیلی هم که
 می آورند در فتنه سر انصاف (خودشان هم توجیه ندارند) در انفعال با این
 حال این دلیل را آورده (مثل محرّازی و دیگران) به خطوری گویند قایل و فاعل
 با هم جمع نمی شوند و حال آنکه ما ماهیات داریم حتی ماهیات بسیطه یعنی مرکب
 نیست که بگوئیم ۲ جهت دارد. ماهیت بسیطه داریم مثل جوهر، این که جنس الاجزاء
 و بسیط است آیا لوازمی دارد یا ندارد؟ حداقل چند لازم دارد، امکان ^{ذاتی} و مورد
 آن می آید، عنوان ماهیه هم بر سرش در می آید (به معنای مقول ثانی فلسفی)
 و عنوان مفعول. پس همین که بسیط است می بینیم چند تا لازم دارد
 همین که عنوان لازم آورده شد یعنی این ذات ~~است~~ اقتضای ماهیت را و اقتضا
 دارد امکان ذاتی و اقتضا دارد مفعول را، این اقتضا که تعبیر شد، یعنی
 فاعل است نسبت به آن. ~~پس~~ حال خود جوهر ~~آیا~~ متصف می شود به ماهیه

جواب

یا خیر؟ متصف می شود به امکان ذاتی یا غیرم [می گوئیم بله] اتصاف
 که آمد یعنی قبول کردیم این حکم را که از یک جهت فاعل است (اقتضا) و از
 یک جهت هم ~~مفعول~~ متصف است و قبول می کنند پس قایل است
 می بینیم یک شیء واحد نسبت به شیء دیگر واحد هم قایل است و هم فاعل ~~و~~
 پس دلیل آنها این است که ما فاعلی داریم که دارای لوازی اند که این لوازم
 عنوان لازم را می دهیم یعنی فاعل است در عین حال متصف به آنها می شود پس
 قایل آنهاست پس هم فاعلند و هم قابلند خصوصاً با این فاعلیات ~~می~~ نگویند
 ۲ جز دارد و از آن جهت قایل است و از جهت دیگر فاعل و الحجة كما عرفت

جوابی که مرحوم علامه می دهند این است که این حرف شما در مورد اتصاف است نه
 در مورد انفعال چون در ~~این~~ قبول به لا معنی اتصاف حرف شما درست
 است مگر توصیف گفتم جوهر متصف می شود به آن (لوازم) در حقیقت همان جهت
 فاعلی او به او اتصاف هم می دهد اما جایی که قبول به معنی انفعال است یعنی ندارد
 و باید دید اکنه مثل عالم ماده، اینجاها چنین عرض را نمی توانیم بزنیم چون جایی که قبول
 به معنی انفعال باشد لازم قبول فقدان است و لازمه فاعل بودن و جداان است
 اگر بخواهیم بگوئیم یک شیء هم دارد و هم ندارد یعنی هم حیث فقدان را دارد و هم
 حیث وجدان را، در حالیکه حیث فقدان یعنی دیگر و جداان ~~نیست~~ نیست و
 حیث وجدان یعنی ~~دیگر~~ دیگر فقدان نیست.

الفصل الحادی عشر فی العلة الغائیة واثباتها

بجستجوی علة فاعلی تمام شد و ثبوت به علة غایی رسید. در علة غایی باید چند نکته از بیرون گفته شود تا این بحثها (روشن شود) باید ببینیم مشکل اساسی در این فصل کجاست. آقایان حکما یک بحث دارند بنام غایة و یک بحث دارند بنام علة غایی. پس غایة و علة غایی فرق می گذارند. در بحث غایة آنی که مطرح است ما إلیه الحركة است. یعنی یک حرکتی که شیء می کند طبیعتاً به کجا ختم می شود. آن پایان حرکت می شود غایة حرکت شیء. ولی علة غایی اینطور نیست علة غایة الحركة است یعنی این حرکتی که انجام گرفت بخاطر او انجام گرفت. به این معنی که غایة را باید در رتبه فعل در نظر گرفت و علة غایی را در رتبه فاعل. یعنی این حرکتی که فعل یک فاعلی هست در چه فاعل طبیعی و ~~فعل~~ فاعل غیر طبیعی (انتهایش در پایان می شود غایة. پس در رتبه فعل [که] خود حرکت فعل است ~~در رتبه فاعل~~ در پایان فعل در نظر گرفته می شود. اما علة غایی را در بالاتر در رتبه علة ~~فعل~~ فاعلی در نظر می گیریم نه در رتبه فعل. یعنی آن فاعل بخاطر آن این فعل را آورد. بخاطر آن می شود علة ~~فعل~~ غایی برای این کار. نمونه از خودمان: مثلاً ما که از خانه حرکت می کنیم برای اینکه به کمال برسیم و تحصیل علم کنیم از خانه حرکت کردیم و آمدیم. این حرکت هنوز محقق نشده و فاعل قبل از اینکه آن فعل از او سر بزند می گوید می خواهم آن کار را بکنم برای اینکه به کمال برسیم. به این معنی گویند علة غایی که

ص ۵۱

فقط حرکت می کند و می آید در کلاس شرکت می کند و این موقع ~~محل~~ می بینیم پایان حرکت او شد (مکلاً) اینجا (به لحاظ فعل که زگام می کنیم غایتش همین جاست) اما به لحاظ ~~محل~~ فاعل قبل از اینکه فعل تحقق بشود و غایتی دارد از این فعل در رتبه فاعل ما غایتی را برای فعل اخذ می کنیم. آن غایتی که به حسب طبیعی حرکت می یابد می رسد به آن می گویند غایه فعل. پس فرق غایه با علة غایی این شد که غایه شد رتبه فعل و دریا ~~یا~~ یا آن فعل در نظر گرفته می شود که ما اِلَیه الحَرکة. ولی علة غایی ~~یا~~ با لاتر از فعل در رتبه فاعل که قبل از تحقق فعل فاعل او را متظر دارد [در نظر گرفته می شود] عده بحثی که ما ~~الآن~~ در علة غایی داریم این است، لازم نیست که بگوئیم هر حرکتی پایانی دارد اگر این را بگوئیم کافی نیست، باید بگوئیم هر فاعلی از فعلش غایتی دارد. که اگر این را گفتیم می شود علة غایی ^{اللّه} لذا اجتناب علامه بعد از بحثهای طولانی می فرماید قد تبین أن کلّ فاعل غایه فی فعله یعنی علة غایی، ولی اینکه بگوئیم هر فعلی غایتی دارد دلیل بر علة غایی نیست. عرض اینکه علة غایی باید در ناحیه فاعل اخذ شود نه در ناحیه فعل. این نکته اول بود. نکته دوم این است که فاعلها مستعدند: فاعل طبیعی و فاعل غیر طبیعی، فاعل غیر طبیعی یعنی فاعل شعوری و علمی. برای فاعل شعوری و علمی علة غایی بیاد کردن راحت است. فاعل شعوری وقتی می خواهد کاری را انجام دهد اول می گوید برای فلان کار این کار را انجام می دهم. این تعبیر یعنی علة غایی، یعنی فاعل قبل از اینکه فعلی بیاید ~~محل~~ انگیزه ای دارد از کارش، هدف و غایتی دارد از کار

دنباله ۱۰، ۹، ۷۵

ص

بین در فاعل شعوری غایبه و علة ~~غایبی~~ غایبی پیدا کردن مشکلی ندارد. می بینیم هر
 فاعل شعوری کاری که بخواهد انجام دهد بر اساس علم است، طبیعتاً قبل از آنکه
 آن کار را انجام دهد به آن علم دارد و این علم به اراده تبدیل شود، هدف و غایه
 و انگیزه می خواهد. عمده مشکل در فاعل طبیعی است. مثلاً می گوئیم این سنگ حرکت
 می کند و این اشیاء مادی حرکتی دارند و این حرکات هم غایتی دارند. خوب این
 حرکات غایتی دارند اما این فاعل طبیعی که این کار را انجام می دهد آیا از این
 کار غایتی دارد؟ بله سنگ حرکتی می کند و آن صورت نوعی سنگ است که حرکت را ایجاد
 کرد و فاعل طبیعی این حرکت است. اما آیا سنگ از اول می داند که می خواهد برود
 انجام از اول این علة غایبی را در ناحیه فاعل می شود تصور کرد یا نه؟ (عمده بحثی
 که آقایان حکما در علة غایبی دارند اینها مطرح است) • البته جناب علامه می خواهند
 یک استدلالی ارائه بدهند که شامل هر دو فاعل شعوری و غیر شعوری بشود اما
 حرف این است که عمدتاً اینجا [فاعل غیر شعوری] مشکل دارد که باید آنرا درست کرد.
 ما در مقدمه اول این را گفتیم که یک نحوه غایبه باید در ناحیه فاعل اُحدش را باشد
 علة غایبی (الآن می خواهیم بگوئیم در فاعل طبیعی اگر عنوان علة غایبی را می آوریم باید
 تصویری بکنیم که حتماً در ناحیه فاعل غایتی اُحد شده است یعنی فاعل از این فعلش
 غایتی دارد. حال این دو مقدمه را که می خوانیم واضح می شود که چرا علامه این همه تلاشی
 می کنند در اینکه بگویند فاعل غایبه دارد. و اینکه چرا بحثها را به فاعل طبیعی هم سرایت
 داد مشخص می شود. جناب علامه ابتدائاً اثبات می کنند که هر محرک و فاعلی
 مسلماً ارتباطی با غایه فعلش دارد یعنی ابتدائی می خواهند درست کنند که در ناحیه

فاعل یک نحوه غایب اخذ شده (مقدمه اول) مقدمه دومی که دارند این است
که ^{هیچ} فعلی بدون غایب نیست. این مطلب کلام ۲ صفحه ۱۸۰ و ۱۸۱ است.
بعد از می گوئیم چرا مقدمه دوم را آوردند، عمده ^۱ ما له ها و مقدمه اول است.
حال بیینیم حرف مرحوم علامه چیست: ما بعد از در بحث حرکت تعریفی از حرکت ارائه می کنیم
هر گوئیم حرکت کمال اول است برای آن ما بالقوه من حیث ذاته بالقوه، مختصراً حرف این است
یک شئی ^۲ مثلاً در این مکان ساکن است و لکن حرکت که می کند به مکان بعدی می رسد این
شئی نسبت به مکان بعدی یک نحوه حرکت ^۳ باید بکند تا به آنجا ختم شود و ^۴ لا
می تواند به آنجا برسد، اینجا را که می بینیم (شئی ساکن است) این شئی نسبت به حرکت هم بالقوه
است. نسبت به مرحله بعدی (مکان بعدی) هم بالقوه است ^۵ این شئی ^۶ که هم این را
بالقوه دارد و هم آنرا، حرکت چه نحوه است؟ می گوئیم حرکت کمال اول است و آن
مکان کمال ثانی. وقتی قوه اول به فعل تبدیل شد، یک فعلیت آمده (کمال اول)
اما هنوز کمال دوم و فعلیت دوم نیامده، آغاز آن خواستند تفسیر کنند گفتند حرکت
کمال اول است برای این بالقوه را این جسم که اینجا ^۷ است (اما هنوز کمال
دوم مانده است و حرکت معنای ^۸ این است که من هنوز نرسیدم به آنجا که اگر
به آنجا برسد ختم حرکت می شود. لذا تعبیر کردند حرکت کمال اول است برای بالقوه
در آن جهت که بالقوه است نسبت به آن کمال ثانی ^۹ (توضیح بعدی آید)
در این مقدمه اول جناب علامه می خواهند بفرمایند: حرکت با پایان حرکت یک ارتباط حقیقی
نفس الامری دارد، خود این شئی را اگر حقیقتاً بتوانیم به کنش پی ببریم می بینیم
همانجا آینده اش مشخص است که کجای خواهد پرورد، این است که جناب

دنبالہ ۱۰، ۹، ۷۵

۵
 علیٰ غرابت سبب این حرکت با پایان، سبب ناقص به کمال است یعنی رابع شان
 چیست که اینجا تمام می شود و آنجا هنوز بالقوه است؟ گفته شد شیء ساکن ۱
 بالقوه دارد وقتی حرکت کرد یک بالفعل بدست آورد و هنوز سبب به کلی بالقوه
 است اما آنجا که رسید دیگر کامل شد و از نقص بدرآمد، لذا خود حرکت از یک
 جهت کمال است رسبت به آن شیء ساکن) و از یک جهت نقص است (رسبت
 به آئینده اش که غایب است) اگر این سلسله سوال می کنیم سبب حرکت به پایان و کمال
 چه سببی است؟ می گوئیم نسبت نقص و کمال... در همین رتبه که فعل هست
 هم اکنون غایب با او بالفعل متحد است بخاطر آنکه سبب بین آند و نقص الامر
 است، اگر نسبت بالفعل است [حرف سبب هم باید بالفعل باشد خوب یک طرفه
 سبت را داریم بنام حرکت، حرف دیگر که غایب باشد کجاست؟ می گوئیم به نحو ضعیف
 اینجا هست، پس با او متحد است. [عبارت مرحوم علامه ابتداء با عنوان ۲
 مقدمه کلی بیان شد بعد چنین بنظر می آید جناب استاد خود مقدمه اول را به ۳
 مقدمه تقیم فرمودند: مقدمه اول: یک سبت حقیقی بین حرکت و غایب برقرار
 است مقدمه دوم: این سبت حقیقی فارای رساند که غایب باید در متن حرکت یک
 نحوه اتحاد با حرکت داشته باشد (هم اکنون) مقدمه سوم [که الان
 توضیح می دهیم] محرک با حرکت سبت دارد که محرک متن حرکت را بعنوان
 مغل می آورد یعنی فاعل که این مغل را می آورد را بملای با این حرکت دارد (رابع
 فعل با فاعل) وقتی این شد و حرکت هم شده ان غایب را اتحاد پس هم اکنون
 غایب یک ارتباطی با فاعل دارد، کاری که ایشان کردند این است: حرکت با غایب
 متحدند، محرک حرکت ارتباط دارد، پس محرک با غایب هم ارتباط دارد

قبل از آنکه غایب بالفعل آید، بیاید هم اکنون غایبی را قبل از او دارد (علته غایبی در مؤخر نیست در مقدم است) آن غایب‌هایی است که با حرکت متحد است و همان است که فاعل (محرک) با حرکت ارتباط دارد. پس یک نحوه غایب در علة فاعلی اُخذ شد. یک چیزی در متن مرحوم علامه اجمال دارد و آن این است که این غایب را در ناصیه فعل باید اُخذ کرد (که فاعل این فعل را که آورده غایبی که در متن فعل هست را مد نظر دارد) یا غایبی که در ناصیه فاعل می آید و بالاتر است؟ حال عاقل و ضعیفی را ضافه می کنیم تا روشن شود (پس باید معنای کتاب را جور دیگری کرد که با این حرف جور در بیاید) ببیند ایشان تصویری که دارند گفتند این حرکت، غایب بعدی هم که می آید آنجا است، آنرا کنار بگذاریم یک غایبی است به نحو ضعیف همین جا وجود دارد متحد با او. بعد فرموده که محرک با حرکت ارتباط دارد و این ارتباط باعث می شود که با غایب هم ارتباط پیدا کند ولی این ارتباط که درست کردند در متن فعل است یا غایبی است که بیاید در ناصیه فاعل؟ (که اصلاً وقتی که می خواهد آن فعل را بیاورد برای آن غایت می آورد؟) این متن ابتدائی به ذهن می زند که غایب در ناصیه فعل ~~است~~ ^{براد} است نه در ناصیه فاعل ولی (آل) یک مقدمه اینطور را ضافه شود که فاعل نفس این فعل را جهت دار اُخذ می کند. این موقع که فاعل می خواهد این حرکت را بیاورد این حرکت هم خود جهت دار است، از اول که می آورد جهت دارد اُخذ می کند، در دل حرکت آید خوابیده است (لکن) خود ایجاد هم در آن غایب خوابیده است یعنی نه در متن فعل، در متن آن فاعلی که می خواهد این کار را بکند جهت خوابیده است ~~همین~~ ~~همین~~ به تعبیری فاعل وقتی یک فعلی را که می خواهد ایجاد کند فعل جهت دار را می خواهد است همین که تعبیر می کنیم فعل جهت دار را می خواهد است یعنی غایب می خواهد

دنباله ۷۵، ۹۱۰

ص ۷

پس ماکمی بالاتر ببریم و در ناحیه فاعل غایب را اُخذ کردیم نه فعل، چون اگر در خاصه
 فعل اُخذ شود و متن را این گونه معنی کنیم ~~معنی کنیم~~ معنی کنیم بگوئیم که ~~عَلَّه~~ عَلاَءَ غای
 مورد نظر آن نیست چون عَلاَءَ فاعلی باید در ناحیه فاعل اُخذ شود، یعنی آن معنی
 که می خواهد ایجاد کند باید غایب باشد (قبل از ایجاد) ~~جواب~~ ~~عَلَّه~~ علامه که این مقدمه
 را آوردند که در متن این ایجاد شده غایب هم اکنون خوابیده، باید یک جور هم تصور
 شود که این یعنی این ایجاد از اولی هم که می خواهد ~~بشود~~ بشود، ایجاد غایبی و
 جعنی است (ظاهر استطورشان هم باید همین باشد) که حالا که فعل غایب دارد
 فاعل هم طبیعاً (غایب دارد چون) فاعل ~~است~~ است که این فعل را آورده فاعل وقتی
 این فعل را می آورد طبیعتاً می بایست این جهت را راهم اُخذ کرده باشد و الا
 معنی ندارد فعل را بیاورد بدون جهت، اصلاً حقیقت وجودی است ~~و است~~ و است
~~باید برویم بالاتر که در ناحیه علت هم یک جهت وجودی خوابیده برای فعلش~~
 فعلی هم که اُخذ می کند می گوید فعل ~~بعوه~~ وجود این چنینی، یعنی فعلی هم که اُخذ می کند
 این گونه اُخذ می کند، لذا می شود جهت را از لای می شود بعنوان عَلاَءَ غایب، این
بیان که مرحوم علامه در نگاه دارند بیان تازه و نویی است، در بدایه بیان دیگری داشته
که برگرفته از منظومه است، بحث عنایة الهی و ادامہ داشتند قسراً و...
 بود، اینجا بیانی است مستقل از خودشان هر چند برگرفته از مفاهیم فرمایشات
 علامه را هم هست اما بیان از خودشان است، ظاهر متن این توصیفی که داریم
 نیست ولی باید گفت طبعاً باید همین جور باشد و حایه دیگری هم نیست، بیان
 دیگری هم علامه را در ج ۲ افسار ص ۲۸۳ دارند که برگرفته از فرمایشات خواجہ در شرح
 اشارات است ص ۱۷ و سر ۲۸۰.

خوب حال جناب علامه در صدور استدلال این نکته بر می آید که هر شیئی چه ارادی
 و چه غیر ارادی غایه دارد (چه مجرد و چه مادی) و می خواهند غایه تکلیک را اثبات
 کنند. به تعبیر منطقی می بایست این بحث را اول قرار داد که هر شیئی غایه دارد
 [آنگاه گفت که] هر چیزی هم که غایه دارد باید علت غایی داشته باشد در خاصه فاعل.
 اینست

بعد از اثبات علة غایی در ناصیه فاعل مرحوم علامه بیانی دارند و در روز هم گفته شد اینکه گفته می شود اگر غایتی باشد ^{برای فعل}، طبیعتاً علة غایی در ناصیه فاعل اخذ می شود. خوب از کجا این را می گوئید؟ ظاهر من گذشته کافی است برای اینکه هر حرکتی غایه دارد. لذا اینی که الان می خوانیم بهتر است. ایشان اینجا الآن می خواهند به این شکل بفرمایند که ما بیستیم چند نوع غایه داریم به نحو تفصیل غایات افعال را بررسی کنیم و بیستیم هر فعلی چه غایتی دارد. لذا اراحت می توانیم بگوئیم انواع علة غایی چیست. مثلاً بیستیم فعلها برای خودشان غایتهای متعدّد دارند بخاطر تعدّد فعلها و تعدّد غایتها لذا علة غایی هم متعدّد می شود. این فرمایشی خواهد تفصیل بحث علة غایی را بیان کند بعد از اثبات علة غایی. مثلاً در حرکتهای عرضی یک نوع ~~علة~~ غایی و در حرکتهای ارادی و شعوری و در حرکتهای جوهری یک نوع علة غایی لازم است. غایتهای وقتی پیدا شد علة غایی هم پیدای شود. چون ما بر اساس همان غایتی که در آینده برای حرکت پیش می آید یک نحوه تقرّری برای آن غایه درستی حرکت آوریم طبیعتاً یک رابطه ای ~~با~~ فاعل برقرار کردیم لذا گفتیم غایه در ناصیه فاعل اخذ شد. الآن هم ایشان می خواهند تفصیل این بحث را بگویند که آن غایتی که در انتهای می آید چند جور است و طبیعتاً غایتی که در ناصیه ~~علة~~ می آید (بعنوان علة غایی) چند جور است. پس از یک جهت تفصیل بحث علة غایی می شود و از یک جهت هم تفصیل بحث غایه می شود یعنی تفصیل بحث غایه را مطرح می فرمایند که در نتیجه علة غایی هم چند جور می شود. پس در این باره که مرحوم علامه چه می خواهند بفرمایند، می فرمایند

ما که نگاه می کنیم فاعل حرکت یا صورت نوعیه است (طبیعه بدنش) و جسم متحرک است بوسیله صورت نوعیه که متحرک است و حرکتهای عرضی دارد. مثلاً جسمی از

مکانی به مکانی رفت، یا از وضعی به وضعی تبدیل شد یا از مقداری به مقداری دیگر تبدیل شد، یک جسمی سبز بود زرد شد (حرکت در این دو وضع و کم و کیف) به اینجائی گویند حرکتهای عرضی ۲ - فاعلهای ارادی هستند ۳ - افعال جوهری که فاعل

فعلی که انجام می دهد آن فعل جوهری است در مورد فعل جوهری ایشان می فرمایند یا به نحو جوهر فاعلی است یا مفارق، پس بی بحث را مطرح می فرمایند ۱ - فعلهای عرضی ۲ - فعلهای

فاعل شعوری ۳ - فعلهای جوهری فاعلی ۴ - فعلهای جوهری مفارق، توضیح زد که:

وقتی یک جسمی از یک متر به ۲ متر تبدیل شد و حرکت کمی کرد مثلاً یک درخت از یک متر به ۲ متر تبدیل شد یا حرکت زمین بدور خودش که از وضعی بوضع دیگر تبدیل می شود و یا حرکت سیب از سبزی به زردی، این نوع حرکتهای (ما که نگاه می کنیم) غایبه چیست؟ جواب علامه در متن تعبیری دارند برای توضیح مطلب آنرا توضیح می دهیم، بعضی مواقع

از علت غایی به علت نهایی هم اسم برده می شود چون گفته شد نسبت فعل با غایه آیه سبب نقص به تمام است، جناب علامه می فرمایند تمام برای حرکات عرضی که حرکت

عرضی به صد در صد می رسد (به کمال ثانئ اش می رسد) اینجایی که می ایستد می شود

تمام حرکت مثلاً از ۱ متر به ۲ متر رسید و دیگر رشد بیش از ۲ متر ندارد و می شود تمام این حرکت، ابتدا و آن موقعی که ۱ متر است و حرکتی ندارد، وقتی شروع به حرکت می کند تا برسد به ۲ متر، در این بین کمیت سیال دارد تا یک جا که سقفاست

به آن سقف که رسید ~~و~~ (آنوقت می گوئیم) به غایه رسید، به تمام رسید، پس
تمامی صورت نوعیه که فاعل طبیعی است و این حرکتهای عرضی از او سر می زند، اعتقاد
 دارد حرکت را (حرکت از یک متر به ۲ متر) این اعتقادی که دارد یعنی غولش، حرکت است
 یا یا این حرکت کجاست؟ آن ۲ متر. ^{طبیعی} فاعل بحثهایی که کردیم باید بگوئیم طبیعتاً فاعل
 در فعلش قصد ۲ متر را کرد یعنی از اول مشخص است که باید کجا برود، جناب علامه
 می فرماید با بعضیهای علامه غایبی که کردیم اگر غایبه نبود (۲ متر) اصلاً این حرکت نمی کرد
 و این اعتقاد درست فاعل (صورت نوعیه) هست که این طبیعتاً و صورت از اول اعتقاد
 ۲ متر را دارد لذا می فرماید غایتش آنجاست پس در حرکات عرضی در ناصیه فاعل
 غایتش آن تمام است (یعنی ۲ متر در ناصیه فاعل، در ناصیه فاعل به این معنی که فاعل
 اعتقاد ۲ متر را دارد. ~~و~~ سؤال مراد از اعتقاد چیست؟ جواب: فاعل ~~و~~
~~و~~ فعل را اعتقاد دارد، و رابطه فعل و فاعل رابطه مقتضی و مقتضی است
 به این معنی که همی فعل جهت دار را از اول خواسته که جهت داری هم در اعتقاد
 خوابیده در ناصیه فاعل همان جهت داری هم خوابیده است) همین که این را آوردیم
 تعبیر می کنیم از اول اعتقادی ۲ متر را دارد (از اول ۲ متر را آن طبیعتاً خواسته
 است) حتی قبل از حرکت (به حسب رتبه) در ناصیه فاعل [این ۲ متر را می خواست]
 مثال دیگری مدحوم علامه بیان فرمودند از حرکت وضعی، می فرمایند یک سینی ثابت بود
 بعد شروع می کند به گردش خوب این بالاخره یک جایی می ایستد، آنجایی که می ایستد
 تمامش است و غایتش است، اینجایی که شروع کرد به تدارک است، آن غایه
 از اول در این حرکت قصد شده هست، یعنی در ناصیه فاعل همین که این حرکت

وضعی را ~~بوجود آورده~~، از اول قصد آن بیان و تمام را دارد (این مقدره
تعبیری کنیم ششامعی است محتوا همان است که آن غایه در آن خواسته است)
ذکر: اگر وقت شود می بینیم که جناب علامه بحث ^{حرکت و غایب} را ~~اینطور~~ ~~معنی~~
می کنند: یک مبدأ حرکت و یک انتهای حرکت [داریم و از مبدأ حرکت تا انتهای حرکت به این
معنی که حرکت = از حرکت بایسته علة غایی را تصویر می کنند. اگر همان یک سال بود می گفتم
شاید لحاظ بحث همان باشد و لکن با مثالهای بعدی که می خوانیم ظاهراً مبنای علامه این
باشد که اساساً غایه حرکت یا بیان حرکت است یعنی جایی که حرکت متوقف شد.
اینجایی که حرکت ایستاد باید گفت غایه حرکت است و این بینا بین دیگر غایه حساب
نمی شود و غایه آن ~~انتها~~ است، آیا و امتعاً این درست است یا نه جای
بحث دارد چون بعضی از آقایان بنایشان این است که مثلاً در مورد افلاک
می گویند حرکت وضعی دارند و حرکت وضعی یا بیان ناپذیر است و جایی نمی ایستد. خوب
اینجا چه غایبی باید در نظر گرفت و به انتهای گفتند بخاطر عشقی که به عقل اول یا عقل
بالا تر دارد این عشق باعث گردش است یعنی غایه چیز دیگر است آقا موصی حرکت شدیم
آیا لحاظ حرکت چه غایبی دارد؟ آیا تا به ثابت نرسیده علة غایی نمی توانیم تصور
کنیم؟ یا می شود تصور کرد؟ آن دلیلی که مرحوم علامه آوردند که بحث امکان استعداد
در آن آمد و فی الجمله اشاره شد که امکان استعدادی در آن خواسته است.
به این معنی که اینکه گفتند بین غایه و حرکت یک نحوه ارتباط و اتحادیت به
نحوه اتحاد است؟ گفتیم آن غایه بالقوه اینجا وجود دارد که این بالقوه همان
مفعول است نه نحو ضعیف (این تعبیری که حاکی است که لازم نیست در حرکت

انتفاء به معنای ثبات (در نظر گرفته شود) به لحاظ امکانهای استعدادی مای توانیم
 حرکت داشته باشیم مثلاً دانسته گندم شد گندم، باز حرکت ادامه دارد و مثلاً می آید
 ردل خاک می پوشد بین از یک جهت انقطاع ندارد ولی به یک لحاظ انقطاع دارد.
 عارفان این است نغم مرغ بخایش مرغ است. و مرغ دوباره نغم مرغ
 می آورد یعنی این حرکت ادامه دارد ولی مای توانیم یک پایانی در نظر بگیریم به تعبیری
 در اشیاء امکان استعدادی که وجود دارد کافی است برای تصویر غایب. لازم
 نیست حرکت منقطع شود. مثلاً شیئی از الف آمد به ب و از ب رفت به ج
 و همین طوری رود و لکن از الف که آمد به ب می دانیم از الف می خواهد برود به
 ب (این مقدار امکان استعدادی) و لوانیکه امکانهای استعدادی بعدی مشخص
 نباشد. اشیائی که در عالم داریم هیچگاه در حرکت تمام شدن نیست همه ادامه
 دارند. هر شیئی ذیل این است بعد ذیل آن می رود. (مثلاً) از اینجا تا
 آنجا حرکت خاص است و از آنجا به بعد یک حرکت خاص دیگری است. از اینجا تا
 آنجا ذیل یک نوع می گنجد و از آن به بعد ذیل نوع دیگری گنجد. مهم این است که ما
 دنبال انقطاع حرکت نگردیم بلکه ~~دنبال~~ دنبال امکان استعدادی قریب بگردیم
 یعنی این شیئی از اول مشخص است که می خواهد به آنجا برود و لوانیکه سبب به
 آن قوه قریب ندارد که بعداً می تواند به آن تبدیل شود [چگونگی] [این حرکت]
 ادامه دارد. این سبب امکان استعدادی خاکستر شده را ندارد و لکن اگر بیفتد
 زمین امکان استعدادی را پیدا می کند. مای گوئیم این درخت امکان
 استعدادی سبب را دارد و سبب امکان استعدادی استفاده را دارد

حال اگر استفاده شد و افتاد روی زمین آنوقت امکان استعدادی خاکستر
شدن را دارد اینها هم درست است اما همان اول این درخت را نمی گوئیم که می خواهد
خاکستر شود از اول که درخت می خواهد سبب بر هر می گوئیم انتهایش سبب است
نه خاکستر شدن. لزامی نبود تقطیعهای در حرت ایجاد کرد (اگر حرت متصل است

نفس الامر

و هیچگاه بریده نمی شود و علی رغم این می بینیم تقطیعهای در نفس واقع وجود

دارد) [اعتبار معتبر نیست] (نتیجه اینکه) لازم نیست انتهای حرکت بیدار کنیم

اینی هم که مرحوم علامه بحث حرکتهای عرضی را مطرح کردند، بعضی از حرکات عرضی
همیشگی است. بلکه غایه امکان استعدادی قریبی است که در یک شیء است. یعنی

آن سدة استعدادی که وجود دارد آینده را مشخص کرده. پس براحتی می شود

گفت غایه درخت سبب شدن است نه خاکستر شدن چون امکان استعدادی
سبب شدن را دارد. و به لحاظ هر مرحله خودشی با غایه [جوانگانه] پیدای کند.

یک چیز هم هست که آیا می شود غایه الغایات پیدا کرد؟ آن را هم انکار نمی کنیم. شاید

در نهایت بگوئیم همه غایات بهم متصل می شوند و غایه الغایات پیدای کنیم. مثلاً

بیانی مرحوم علامه دارند در مورد کل عالم ماده که می رسم، آنجا هم می شود گفت

غایه الغایات است اما غایات بخصوص شخصی در مورد هر شیء بخصوص وجود

دارد. بیان علامه بدر غایه الغایات می خورد اما برای غایتهای بخصوص که

عالم درگیر این مسائلیم، چندان حایل نیست. و اذا كان فاعلاً علمياً

اینهایی که گفتیم در مورد حرکات عرضی اند اما بگونه حرکات و فعلهای داریم

در حال فاعل شعوری است. در این جا ^{طبیعی} های فرمایند که غایه حرکت همانی است

براد فاعل شعوری است. یعنی از اول حرکتی که می کنند به سمت مدرسه

متخفص است برای چیست. غایه مدرسه است و متخفص است. چون فاعل
شعوری است غایه متخفص است و حرکت **لا** أجل الغایه مطلوب است نه
لأجل خود حرکت و اما غایه لأجل الغایه مطلوب است. جناب علامه حیدر دیرازی
هم می فرمایند و آن این است که وقتی که به کاری انفرادی خود ننگاه می کنیم بیستیم
بعضی وقتها بین غایه با انتهای حرکت فاصله است. مثلاً از خانه که حرکت می کنیم به
سمت مدرسه، انتهای حرکت که مدرسه است، اما آیا خود مدرسه مراد است؟
مدرسه مراد نیست آن لازم را می مراد است و لازم را می همان تحصیل علم است.

یعنی هدف تحصیل علم است که مقرون هست با انتهای حرکت (مدرسه) گاهی
هست که فاعل شعوری چون این مقارنت را می بیند آن (مدرسه) را قصد می کند اما آن
قصد مال اصل تحصیل علم است نه مدرسه. هذا كله فيما كان (زاد بحال هم)

بحث ردی حرکات عرضی بود) حال رسیدیم به حرکت جوهری، عبارتة تعبیر به حرکت
جوهری نکرد بلکه فرموده مغل جوهری، چون ایشان اینجای خواهند بفرمایند اگر آری
که بعنوان فعل برای فاعل قرار می گیرد جوهر باشد این اقسام است یا مادی است یا
مفارق. در جوهر مفارق که نمی شود **ه** آن را بعنوان یک امر حرکتی حساب کرد
لذا تعبیر به فعل فرمودند. عنوان حرکت فقط شامل مادیات می شود و مفارقات
را در بر نمی گیرد. لذا ایشان می فرمایند فاعل یا فعل (چون بحث ما اساساً روی
فاعل و فعل است اگر چه غالباً در حرکت پیاده شد) این فعل یا فعل جوهری مادی
است یا فعل جوهری غیر مادی است. **ه** فعل جوهری مادی عین حرکت
جوهری است را انکار نمی کنیم. و لکن ابتداءً **ه** فعل را بعنوان مقسم