

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله دروس مبانی اندیشه ی اسلامی (۲)

خلاصه کتاب " خدائشناسی فلسفی "

تذکر : به دوستان توصیه می گردد اگر قصد دارند با کتاب ساده تری شروع کنند اصول عقاید آیت الله مصباح یزدی را بخوانند.

درس تا درس :

درس تا درس :



فصل اول : وجوب و امکان

آشنایی با اصطلاحات ( وجوب ، امکان ، امتناع ، وجوب بالذات ، امتناع بالذات ، امکان بالذات ، وجوب بالغیر ، امتناع بالغیر )

۱: ضرورت :

جملات زیر را در نظر بگیرید : عدد هشت ضرورتاً باید زوج باشد ولی گل ممکن است سفید یا سیاه یا هر رنگ دیگری باشد پس در نتیجه می توان رابطه های زیر را تعریف کرد :

رابطه ی بین هشت و زوج بودن رابطه ای است ضروری و رابطه ی سفید بودن و گل رابطه ای است غیر ضروری .

رابطه ی هر صفتی با موصوف یا ضروری است یا غیر ضروری .

مقصود ما از صفت در اینجا فقط تعبیر ادبی نیست بلکه ویژگی هر چیزی را صفت آن ، و آنچه دارای آن ویژگی است ، موصوف آن صفت می نامیم.

۲: وجوب و امتناع :

همان طور که هر صفتی برای موصوف خود یا ضروری است یا غیر ضروری ، دو صفت عدم و وجود نیز برای هر شیئی که موصوف آنها قرار گیرد یا ضروری اند یا غیر ضروری ؛ به تعبیر دیگر هر شی یا ضروری الوجود است یا غیر ضروری الوجود ؛ هم چنین هر شی یا ضروری العدم یا غیر ضروری العدم است . اصطلاحاً به ضروری الوجود " واجب " و به ضروری العدم " ممتنع " می گویند و طبعاً به ضرورت وجود " وجوب " و به ضرورت عدم " امتناع " می گویند.

پس اگر گفتیم چیزی واجب است ، یعنی ضروری الوجود است و حتماً باید موجود باشد و محال است موجود نباشد ، در مقابل اگر گفتیم ممتنع است ، یعنی ضروری العدم است و حتماً معدوم است و محال است موجود باشد .

فرض کنید تمام عوامل بروز طوفان فراهم است در این صورت طوفان ضرورتاً موجود می شود و عبارت دیگر طوفان با این ضروری الوجود و به اصطلاح واجب است . اکنون فرض کنید بعضی عوامل طوفان موجود نباشد در این صورت طوفان ضرورتاً موجود نمی شود ؛ به عبارت دیگر با این فرض طوفان ضروری العدم و به اصطلاح ممتنع است .

### ۳: امتناع بالذات و امتناع بالغير

فرض کردیم بعضی عوامل طوفان موجود نباشد در این صورت طوفان ضرورتاً موجود نمی شود ؛ به عبارت دیگر با این فرض طوفان ضروری العدم و به اصطلاح ممتنع است .

حال فرض کنید دایره ای داریم اینکه دایره زاویه دار باشد نیز ممتنع است حال تفاوت بین این دو ممتنع چیست ؟

در مورد طوفان می توان شرایطی را به عوامل به وجود آورنده اضافه کند و دیگر ممتنع نباشد برخلاف دایره که در هر شرایطی ممتنع است .

به امتناعی که وابسته به شرایط خاصی است " امتناع بالغير " می گویند و به امتناعی که خود به خود و با صرف نظر از شرایط دیگر نمی تواند موجود باشد " ممتنع بالذات " است .

### ۴: وجوب بالذات ، وجوب بالغير

واجب بالذات چیزی است که وجوبش ، یعنی ضروری بودن وجوبش وابسته به اوضاع و احوال خاصی نیست و در هر شرایطی خود به خود واجب است و واجب بالغير که ضروری بودنش وابسته با شرایط و اوضاع خاصی است . واجب بالذات به هیچ وجه و با هر شرایطی نمی تواند معدوم باشد.

بر خلاف واجب بالغیر در اوضاع و احوال خاصه واجب و اگر این اوضاع و احوال از بین رود دیگر واجب نخواهد بود و میتواند معدوم باشد .

مباحث خداشناسی نشان می دهد که فقط خدا می تواند واجب بالذات باشد و همه ی موجودات واجب بالغیر می باشد.<sup>۱</sup>

۵: امکان بالذات :

امکان یعنی ضروری نبودن وجود و عدم . اگر چیزی نه واجب باشد و نه ممتنع می گوییم " ممکن " است و بنابراین اگر چیزی بالذات و باصرف نظر از شرایط خاص ، نه واجب باشد و نه ممتنع آن را " ممکن بالذات " می نامیم. بنابراین ممکن بالذات ، با صرف نظر از اوضاع و احوال و شرایط خاص ، می تواند موجود باشد و می تواند معدوم باشد.<sup>۲</sup>

نکته : امکان بالذات با وجوب بالذات و امتناع بالذات ناسازگار است .

نکته ی ۲: ممکن بالذات نه همواره و در همه ی شرایط واجب است و نه همواره و در همه ی شرایط ممتنع است . برای ممکن می توان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط واجب باشد ، و می توان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط ممتنع باشد.

نکته ی ۳: موجودات با توجه به تعاریفی که کردیم یا واجب بالذات هستند یا ممکن بالذات . طبق تعاریف برای ممتنع بالذات عدم ضروری است و بنابراین ممتنع بالذات هیچگاه موجود نمی شود ، پس هرچه وجود دارد، یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات .

پاسخ به دو مورد : ۴ و ۵ .

.....

۴: ممکن اشکال شود که طبق تعریف واجب بالذات یعنی شیئی که خود به خود و با صرف نظر از هر چیز دیگر ضروری الوجود است . پس برای فهمیدن این که شیئی واجب بالذات است باید ذات آن را تصور کرد و با وجود و عدم سنجید و دریافت که این شیء خود به خود ضروری الوجود است

و مطلقاً محال است معدوم باشد. حال فیلسوفان چگونه ذات خداوند را تصور کرده اند؟ اصلاً آیا ذات خداوند قابل تصور است تا نوبت به مقایسه ی آن با وجود و عدم برسد؟

این اشکال از آنجایی ناشی می شود که گمان کرده اند راه پی بردن به اینکه شیئی واجب الوجود است این است که ذات آن شیء تصور شود و با وجود و عدم مقایسه گردد، در حالی که وجود واجب الوجود از طریق استدلال اثبات می گردد. شاید این تصور از اینجا ناشی می شود که ما برای در بسیاری از چیز هایی که ممتنع بالذات هستند از صرف تصور آنها به امتناع بالذات پی می بریم گرچه این امر هم عمومیت ندارد. برای مثال دایره ای که مساحت آن بیش از حاصل ضرب مجذور شعاعش در عدد  $\pi$  باشد ممتنع بالذات است ولی با صرف تصور آن نمی توان به امتناعش پی برد.

۵: هم چنین گاه " امکان به معنای نفی ضرورت از طرف مقابل، به کار می رود. بنابراین معنا، امکان وجود، به معنای ضروری نبودن عدم، و به عبارت دیگر به معنای ممتنع نبودن است و امکان عدم به معنای ضروری نبودن وجود و به عبارت دیگر به معنای واجب نبودن است. بدین ترتیب نفی امکان وجود با امتناع مساوی خواهد بود. مثلاً وقتی می گوییم ممکن نیست دایره ای زاویه دار باشد، مقصودمان این است که تحقق چنین مشکلی ممتنع است. پس امکان وجود به معنای مزبور، با ضرورت وجود نیز سازگار است؛ چنانکه امکان عدم نیز با ضرورت عدم سازگار است. امکان به این معنا را امکان عام می نامند.

می خواهیم در این فصل نشان دهیم که " شی ممکن بالذاتی برای موجود بودن از آن جهت که ممکن بالذات است برای موجود بودن نیازمند علت است. "

برای روشن تر شدن مساله ، دیدگاههای مختلف راجع به اصل علیّت بررسی می کنیم .

#### ۱: دیدگاه های متفاوت در اصل علیّت

سه دیدگاه معروف راجع به اصل علیّت وجود دارد : دیدگاه فیلسوفان یا دیدگاه امکانی ، دیدگاه بسیاری از متکلمان و عموم مردم یا دیدگاه حدوثی ، و دیدگاه بسیاری از مادیین یا دیدگاه حسی. از دیدگاه امکانی فقط هر شی ممکن بالذاتی نیازمند علت است ؛ از دیدگاه حدوثی فقط هر شیئی که حادث زمانی است ، محتاج علت است و از دیدگاه حسی ، که حس را ملاک قضاوت درباره ی همه ی موجودات می داند، بی استثناء هر موجودی علت می خواهد. این سه دیدگاه را به طور خلاصه میتوان نوشت :

- هر ممکن بالذاتی به علت نیازمند است .

- هر حادث زمانی به علت نیازمند است .

- هر موجودی به علت نیازمند است .

#### ۲: تفاوت دیدگاهها

تفاوت دیدگاه حسی با دیدگاه امکانی و حدوثی :

بنابر دیدگاه حسی وجود خداوند به معنای موجودی که علت اشیاست و خود از علت بی نیاز است ، محال است . زیرا از یک سو، طبق دیدگاه مزبور چون خدا را موجود فرض کرده ایم محتاج علت است و از سوی دیگر خداوند موجودی بی نیاز از علت است . در نتیجه طبق دیدگاه حسی فرض وجود خداوند فرض چیززی است که هم به علت نیازمند است و هم به علت است که تناقض است و محال است .<sup>۲</sup>

اما بنابر دیدگاه امکانی و حدوثی وجود خداوند محال نیست؛ زیرا اثبات می کنند که خداوند نه ممکن بالذات است که نیازمند علت باشد و نه حادث است که محتاج به علتی باشد. در نتیجه طبق این دو دیدگاه وجود خداوند مستلزم تناقضی نیست و محال نیست.

تفاوت دیدگاه امکانی و حدوثی :

هم چنین طبق دیدگاه حدوثی، وجود معلولی که ازلی (= قدیم زمانی) باشد محال است. هر معلولی قدیم زمانی نیست پس حادث زمانی است پس طبق دیدگاه حدوثی نیازمند به علت است. اما از دیدگاه امکانی اشکالی ندارد که شیئی هم ممکن بالذات (معلول) باشد و هم ازلی لذا از دیدگاه امکانی فرض موجود معلول ازلی بلا اشکال است.<sup>۳</sup>

۳: مناط احتیاج به علت :

در مبحث بالا دقیقاً بیان شده است که بنابر هر دیدگاهی چه ویژگی از شیء است که موجب شده است شیء برای موجود بودن، به علتی نیازمند باشد. فیلسوفان اصطلاحاً این ویژگی را مناط احتیاج به علت می گویند.

مثلاً از دیدگاه امکانی ممکن بالذات بودن شیء آن را محتاج به علت می کند پس مناط احتیاج به علت یک شیء ممکن بالذات، همین ممکن بالذات بودنش می باشد.

مناط احتیاج به علت از دیدگاه حدوثی، حدوث زمانی شیء و مناط احتیاج به علت از دیدگاه حسی، موجود بودن شیء است.

۴: تحلیل دیدگاه امکانی :

توجه ی ۱: ممکن بالذات می تواند موجود باشد و می تواند معدوم باشد.

توجه ی ۲: بنابر اصل "امتناع جمع نقیضین" هر شیئی و از جمله هر ممکن بالذاتی در حالی که موجود است محال است معدوم باشد و در حالی که معدوم است محال است موجود باشد.

گام سوم : ممکن بالذات از آنجا که ممکن بالذات است پس برای موجود بودن یا معدوم بودن تحت تاثیر عللی است و اگر علت وجودش موجود باشد ، موجود است و اگر علت وجودش موجود نباشد ، معدوم است پس در هر حالت نیازمند است .

نکته : معلوم است که استدلال بالا فقط در مورد شیء ممکن بالذات از آن جهت که ممکن بالذات است صادق است و در مورد شیئی موجود یا حادث زمانی است صادق نیست ، زیرا شیء از این جهت با وجود و عدم غیر ضروری نیست تا برای موجود بودن و ضرورت یافتن ، محتاج علّتی باشد .

نکته ی ۲: استدلال بالا درباره ی وجود و عدم شیء است . مشابه همین استدلال را درباره دیگر صفات شیء نیز میتوان اقامه کرد و نتیجه گرفت که به طور کلی اگر صفتی برای شیئی که موصوف آن است ، خود به خود ، نه ضروری الوجود بود و نه ضروری العدم ؛ یعنی آن شیء نسبت به صفت مفروض بالذات ممکن بود ، تحقق چنین صفتی برای آن شیء محتاج علّتی است ؛ وجود این علت سبب وجود این علت در شیء است و عدمش سبب نبودن این صفت در شیء است .

اما اگر صفتی برای موصوفی ضروری الوجود یا ضروری العدم باشد در این صورت وجود یا عدم صفت مزبور در شیء نیازمند علت نیست . برای مثال زوج بودن برای عدد هشت ضروری است و علتی ندارد . گل خود به خود سفید نیست و نیازمند علت است .<sup>۷</sup>

۷: در اینجا دیدگاه حدوثی و حسی را جداگانه بررسی می کنیم تا اشکالات آنها را متذکر شویم :

طبق دیدگاه حدوثی شیئی که قدیم زمانی است برای موجود بودن از علت بی نیاز است ؛ به عبارت دیگر شیء قدیم از علت بی نیاز است . بنابراین برای بررسی این دیدگاه با مقایسه شیء حادث زمانی و قدیم زمانی تفاوت آنها را به دست می آوریم. آشکار است که همین تفاوت است که موجب بی نیازی قدیم زمانی از علت وجود و نیازمندی حادث زمانی به علت است .



حادث یعنی شیئی که ابتدا معدوم است و سپس موجود می شود. پس اگر حادث را تحلیل کنیم شامل دو امر است :

۱: وجود کنونی که به آن وجود لاحق هم می گویند. ۲: عدم سابق . اما شیء قدیم همواره وجود دارد و هرگز سابقه ی عدم ندارد . پس فرق قدیم زمانی و حادث زمانی فقط در عدم سابق است و طبق دیدگاه حدوثی همین فرق است ، یعنی عدم سابق است که موجب می شود که حادث زمانی به علت وجود نیازمند باشد و قدیم زمانی نیازمند نباشد. پس اگر ثابت کنیم که عدم سابق هیچ دخالتی در نیازمندی حادث به علت وجود ندارد، ثابت میشود که نظریه حدوثی باطل است .

دخالت عدم سابق در نیازمندی حادث به علت وجود به دو نحو قابل فرض است : (۱) اینکه خود عدم سابق محتاج به علت وجود باشد . با این فرض ، خود حادث ، که شامل عدم سابق هم هست ، نیز به علت نیازمند خواهد بود . (۲) اینکه وجود کنونی و لاحق محتاج علت وجود باشد ، نه خود عدم سابق ، ولی عدم سابق به نحوی سبب نیازمندی وجود لاحق به علت وجود باشد ، چنانکه اگر این عدم نبود ، وجود کنونی هم محتاج علت وجود نبود .

اما هر دو فرض بالا باطل است ؛ زیرا عدم موجودی نیست تا علتی آن را ایجاد کند یا اینکه در چیز دیگری ، مانند وجود لاحق ، حقیقتاً تأثیر کند و موجب احتیاج آن به علت وجود بشود. فرض هر نوع تأثیر با تأثر حقیقی برای عدم ، فرض نادرستی است و مستلزم این است که برای عدم ، نوعی وجود در نظر بگیریم که تناقض است . ( ابن سینا ، شفاء )

طرفداران دیدگاه حسی نیز چنین استدلال می کنند که ما تاکنون هرچه را حس کرده ایم آن را معلول علتی یافته ایم ، و از اینجا می توان پی برد که موجود بودن از معلول بودن و از احتیاج داشتن به علت انفکاک پذیر نیست ، و هر موجودی ضرورتاً معلول و نیازمند علت است . اما بر این استدلال سه اشکال وارد است :

اشکال اول : رابطه علیت میان دو چیز را نمی توان با حس درک کرد ؛ مثلاً گرچه رنگ آتش دیدنی است و گرمای آن لمس کردنی ، اما علت بودن آتش برای گرمه نه دیدنی است و نه لمس کردنی. این علیت و تأثیر هیچ حس دیگری نیز احساس نمی شود. با حس ، حداکثر ، هم زمانی و

برخی از اشیاء یا توالی و تعاقب آنها را می توان درک کرد ، ولی هم زمانی یا توالی دو شیء همان علیت و معلولیت نیست. دانشمندان نیز در علوم مختلف تجربی ، در هر تجربه به دنبال مصادیق علت و معلول هستند و می خواهند نشان دهند که علت پدیده ای خاص چیست.

آنها با دانستن این که هر پدیده ای علت خاصی دارد ، در هر تجربه در پی یافتن علت خاص یک پدیده اند و بنابراین ایشان پیش از هر حس و تجربه ای می دانند که پدیده ی مورد احساس و تجربه شان علتی دارد .

بنابراین اینکه در استدلال بالا گفته شده است که " ما هرچه حس کرده ایم آن را معلول علتی یافته ایم " سخنی است نادرست . حقیقت این است که ما بدون استفاده از حس ، رابطه میان علت و معلول را ، یعنی صدق اصل علیت را پذیرفته ایم و سپس به جهان خارج رجوع کرده ایم و باحس ، درصدد شناختن مصادیق این رابطه و تعیین علت و معلول های خاص برآمده ایم ، نه بالعکس. پس چنین نیست که ما ابتدا با حس در جهان طبیعت رابطه ی علی - معلولی بین اشیاء را یافته باشیم و در نهایت با تعمیم ، به اصل علّیت رسیده باشیم.

اشکال دوم : به فرض آنکه رابطه علّیت را بتوان از راه حس درک کرد ، نمی توان آن را به موارد دیگر تعمیم داد. زیرا تعمیم این رابطه به موارد دیگر ، استقرای ناقص است و استقرای ناقص از نظر منطقی معتبر نیست ؛ به عبارت دیگر فرض کنیم این ادعای این استدلال کننده درست باشد که " ما هرچه حس کرده ایم آن را معلول علتی یافته ایم " ؛ اما تعمیم این حکم به دیگر محسوسات ، هیچ مجوز منطقی ندارد .

اشکال سوم : فرض می کنیم بتوانیم رابطه ی علیت را با حس درک کنیم و به علاوه بتوانیم این رابطه را میان همه محسوسات مستقیماً درک کنیم و و از استقرای ناقص برای تعمیم حکم استفاده نکنیم . در این صورت ، حداکثر می توانیم بگوییم که " همه چیز هایی که محسوس اند معلول علتی هستند. " ، نه اینکه " همه موجودات معلول علتی هستند. " آری ، اگر علاوه بر دو فرضی که گفتیم ، بپذیریم که همه اشیاء و موجودات محسوس اند ، در این صورت می توان گفت : دیدگاه حسی درست است .

اما علاوه بر آنکه دو فرضی که گفتیم قابل قبول نیست ؛ یعنی نه رابطه علیت با حس درک می شود و نه همه ی محسوسات را می توان مستقیماً بررسی کرد ، خود این ادعا که " همه اشیاء و موجودات محسوس اند " که معادل است با این که " هیچ موجود مجرد و غیر قابل حسی وجود ندارد " گزاره ای است که صدق یا کذب آن را با هیچ حس و تجربه ای نمی توان معلوم ساخت و فقط با عقل باید بررسی شود و از قضا فیلسوفان ادله قطعی و گوناگونی بر کذب آن اقامه کرده اند . از جمله ی این ادله دلایلی است بر اثبات تجرد نفس ، اثبات وجود مجردات ، و اثبات وجود خداوند اقامه کرده اند . زیرا اثبات هر یک از این امور در حکم کذب این گزاره است که " هیچ موجود مجرد و غیر قابل حس و تجربه ای وجود ندارد " . نتیجه این که استدلال مورد بحث باطل است و هیچ دلیلی بر معلول بودن همه موجودات وجود ندارد ، بلکه ادله ای بر خلاف آن موجود است . پس دیدگاه حسی هم باطل است .

- ممکن بالذات برای موجود بودن نیاز به علت دارد . در این فصل تعریفی از علت به دست می آوریم و با اقسام علت آشنا می شویم.

۱: تعریف علت :

علت چیزی است که معلول با وجودش موجود ، و با عدمش معدوم است . در فلسفه به چنین علتی ، علت تامه می گویند.

مقصود از علت تامه چیزی است که همه ی نیاز های وجودی معلول را برآورد ، به طوری با وجود آن و بدون کمک دیگران معلول موجود و با عدمش معلول معدوم می شود.<sup>۱</sup>  
- بنابراین اصل علیت ناظر به علت تامه است .

اما در فلسفه گاه علت را به معنایی عام به کار میبرند و آن را به اقسامی تقسیم میکنند. مطابق این معنا علت تامه را یک قسم از اقسام علت است و علت ناقصه قسم دیگر از اقسام علت به شمار می رود.

گرچه مقصود در اصل علیت فقط علت تامه است .

## ۲: تقسیمات علت

۲-۱: علت فاعلی ، قابلی و غایی :

فرض کنید می خواهید نامه ای را به دوستان بنویسید و او را از حال خود آگاه کنید.

بدین منظور قلم را در دست می گیرید و دوستان را روی کاغذ حرکت<sup>۲</sup> می دهید تا نامه نوشته شود.

بی تردید اولین و اصلی ترین نیاز آن ، نیاز به اصل وجود است . این حرکت مانند هر حرکت دیگری به محرکی محتاج است که آن را لحظه به لحظه ایجاد کند و به تعبیر دیگر به عامل وجود

بخش محتاج است که در اینجا همان اراده و تصمیم شماسست . در فلسفه به عامل وجود بخش یا ایجاد کننده اصطلاحاً " فاعل " می گویند.

نیاز به اصل وجود مخصوص حرکت نیست . اگر در معنا و مضمون اصل علیت دقت کنیم ، می بینیم که بی استثناء هر ممکن بالذاتی به اصل وجود نیازمند است و بنابراین بی استثناء هر ممکن بالذاتی به فاعل نیازمند است . پس اولین نوع نیاز وجودی هر معلولی نیاز به اصل وجود است که با دخالت فاعل برآورده می شود. فاعل از آن جهت که در وجود معلول تأثیر دارد ، علت فاعلی نیز نامیده میشود.

دومین نوع نیاز حرکت مزبور نیاز به حلول<sup>۳</sup> است. به تعبیر دیگر حرکت نوعی صفت است و نیاز به موصوفی دارد که آن را بپذیرد که در عرف به آن متحرک می گویند.

به زبان فلسفی حرکت وجودی حلول کننده دارد و هر حلول کننده ای به شیء دیگری نیازمند است که در آن حلول کند ، که در فلسفه این شیء را " محلّ" یا پذیرنده یا قابل " می گویند.

- نیاز به قابل ، عام و فراگیر نیست و چنان نیست بی استثناء هر معلولی برای موجود بودن به قابل هم نیازمند باشد .

بلکه فقط آن دسته از معلول هایی که وجود شان جز به نحو حلول کننده نمی تواند باشد محتاج قابل اند؛ مثلاً خود جسم برای موجود بودن متکی به موصوف و نیازمند قابل نیست ، نتیجه اینکه دومین نوع نیاز معلول نیازی است که از خاصیت حلول کننده بودن وجود معلول نشئت می گیرد که با دخالت قابل برآورده می شود و نیازی عام و فراگیر نیست و فقط برخی از معلول ها چنین نیازی دارند.<sup>۴</sup> قابل از آن جهت که در وجود معلول تأثیر دارد علت قابلی نیز نامیده میشود.

سومین نوع نیاز حرکت مزبور نیاز به هدف و غایت است . در مثال نامه هدف شما این است که دوست خود را از حالتان با خبر کنید.

به هدف مورد نظر و مطلوب فاعل که معلول را برای آن و به خاطر آن ایجاد میکند ، غایت می گویند.

می توان گفت علت غایی حب فاعل به غایت است از آن جهت که در تحقق معلول موثر است نه خود غایت .

با دقت در آنچه گفتیم می توان دریافت که این نوع نیاز در جایی است که فاعل خواست و محبتی داشته است که در انجام کارش موثر است .<sup>۵</sup>

فیلسوفان در بررسی های خود به نوع دیگری از نیاز برنخورده اند که در حال موجود بودن معلول علت آن را برآورد.<sup>۶</sup>

در فلسفه اثبات کرده اند محال است که علت فاعلی و قابلی یک چیز باشند. همچنین به نظر بسیاری از فیلسوفان در فاعل هایی مانند انسان و حیوانات ، علت غایی ب علت فاعلی یک چیز نیست. با این حساب علت تامه برخی از معلول ها از جمله علت تامه ی مثال نامه نوشتن مجموع علت های فاعلی ، قابلی و غایی است و بدون وجود یکی از این سه ، تحقق صورت نمی گیرد. پی اینکه گفته میشود هر ممکن البداتی نیازمند علتی است که با وجودش ممکن بالذات موجود و با عدمش معدوم است ، نباید تصور شود علت ضرورتاً شیء واحدی است . البته گاهی نیز چنین است مثلاً موجودی که خداوند او را بی واسطه آفریده است که اصطلاحاً به آن صادر اول ( = نخستین مخلوق ) می گویند علت تامه اش خداوند متعال است که واحد و بسیط است و این معلول به هیچ چیز دیگری هم نیازمند نیست .

۲-۲: علت تامه و علت ناقصه :

علت تامه می تواند واحد باشد و می تواند بیش از یک شیء باشد . به هر یک از اجزای علت تامه " علت ناقصه " می گویند.

پس در جایی که علت فاعلی ، قابلی و غایی سه شیء جداگانه هستند. هر یک از این سه به تنهایی یک علت ناقصه است .

- می توان فهمید با وجود علت ناقصه معلول موجود نیست زیرا هنوز علل دیگر نیستند که علت تامه تشکیل شود.

- اگر برخی از اجزای علت تامه موجود نباشد معلول موجود نیست پس با عدم علت ناقصه معلول معدوم است .

۳-۲: علت مباشر :

همان مثال نامه نوشتن را در نظر بگیرید . گفتیم که اراده ی شما علت فاعلی برای حرکت دست شماست. اما علاوه بر این ، خود اراده ی شما نیز معلول خود شما ، یعنی معلول روحتان است. پس در این مثال اراده ی مستقیماً و بی واسطه در حرکت دست موثر است و خود شما غیر مستقیم و با واسطه ی اراده .

به طور کلی علتی را که مستقیماً با وجود معلول مرتبط است و بدون هیچ واسطه ای در آن دخالت می کند و تأثیر می گذارد پف علت مباشر می نامند.

نیز علتی که مستقیماً با وجود معلول مرتبط نیست و دخالت و تأثیر آن در وجود معلول از طریق علت مباشر و با واسطه ی آن است علت غیر مباشر می گویند.

۴-۲: علل طولی و علل عرضی

اگر در مجموعه ای علل ، یکی از علل خود علت ، دیگری باشد آنها را علل طولی می گویند. علت اول خود علت دومی باشد.

و چنانچه هیچ یک علت دیگری نباشد به آنها " علل عرضی یا علل در عرض هم " می گویند.

۵-۲: علت حقیقی و علت اعدادی :

علتی که حقیقتاً در وجود خود معلول تأثیر دارد " علت حقیقی " می گوئیم .

عاملی که به نحوی برای به وجود آمدن معلول لازم است ولی حقیقتاً در وجود آن تأثیر ندارد؛ بلکه تأثیر آنها در معلول تنها از این جهت است که معلول پس از آن عامل می تواند وجود شود " علت مجازی یا اعدادی " نامیده می شود.

نکته ی اول : علت مجازی عرفاً علت نامیده میشود اما در اصطلاح فلسفه علت نیستند و تنها علت حقیقی ، علت اند.

نکته ی دوم : ( قانون معیت علی معلولی ) : خصوصیت وجودی علت حقیقی این است که " علت هم زمان " ( یعنی هم زمان با معلول ) اند یعنی اگر حتی یکی از علل حقیقی آن معدوم باشد ، ممکن نیست معلول موجود باشد . ( قانون معیت علی معلولی ).

اما خصوصیت علل اعدادی وجودش تا لحظه ی پیدایش معلول یا در لحظه ی پیدایش معلول ضروری است ، نه پس از آن . لذا از نظر زمانی وجودش مقدم بر وجود معلول است و لازم نیست همزمان با معلول موجود باشد .

به طور خلاصه علل اعدادی اگر در لحظه ی پیدایش معلول حذف شود تأثیری در ایجاد ندارد . مثلاً فرض کنید سنگی را به طرف شیشه پرتاب می کنید اراده ی شما و دست شما جزو علل اعدادی شکسته شدن شیشه اند زیرا وقتی سنگ پرتاب شد دیگر اگر اراده ی شما حذف یعنی منصرف شود تأثیری در ایجاد ندارد و سنگ جزو علل حقیقی است .

در ساخت دیوار به وسیله ی بنا هم بنا و دست او علل اعدادی زیرا اگر دیوار ساخته شد این دیوار به وسیله ی آجرها و نیروی سیمان است که پا برجا مانده و دیگر دست بنا تأثیری در وجود دیوار ندارد .

البته علل اعدادی لازم برای مقدمه ی ایجاد هستند ولی لازم برای بقا یا خود ایجاد شدن نیستن.<sup>۹</sup>

از خصوصیات وجودی علل حقیقی این است که تسلسل در آنها محال است برخلاف علل اعدادی که ب نظر بسیاری از فیلسوفان تسلسل در آنها محال نیست .<sup>۱۰</sup> در فصل ششم بیشتر بررسی می شود.

.....



۲: در این مثال فرض شده است که حرکت مکانی دست ، شیئی است غیر از عرضی که حرکت میکند و وجودی غیر از آن را دارد و در چیزی حلول می کند و به همین اعتبار ، اراده ، علت فاعلی است و وجود بخش حرکت دست علت قابلی آن ، و خواست نویسنده ی نامه ، علت غایی حرکت دانسته شده است . اما صدر المتألهین و فیلسوفان پس از وی به صراحت منکر این امرند. از نظر ایشان ، حرکت نحوه ی وجود عرض یا جوهری است که حرکت میکند و وجودی جدای از آن ندارد تا خود نیازمند علت فاعلی ، قابلی و غایی باشد. بنابراین ، از نظر ایشان مثال مزبور قابل مناقشه است . ولی ما برای سهولت فهم ، در این مثال حرکت را مطابق نظر مشهور فیلسوفان پیش از صدر المتألهین فرض کرده ، آن را نیازمند علت فاعلی ، قابلی و غایی دانسته ایم .

۵: بر اساس تحلیل ارائه شده ، در واقع علت غایی علت فاعلیت چنین فاعلی است و از این جهت ، در طول این علت فاعلی قرار می گیرد.

۶: ارسطو و فیلسوفان پیرو او ، همانند ابن سینا نوع دیگری از نیاز را در معلول هایی همچون انواع اجسام مطرح کرده اند و آن نیاز به اجزای جسم است . اثبات این نیاز موقوف است بر این که نظریه ارسطویی " ترکیب جسم از ماده و صورت " را بپذیریم. طبق این نظریه هر جسمی از دو جزء تشکیل یافته است : ماده و صورت ، که صورت آن در ماده اش حلول کرده است و ماده محل و قابل آن است و با این حلول ترکیبی حاصل آمده است که به آن " ترکیب انضمامی ماده و صورت " می گویند . در این ترکیب جسم نه عیناً خود همان صورت است و نه خود ماده ، بلکه شیء سومی غیر از آنها است که از ترکیب آنها به وجود آمده است .

مطابق این نظر همه ی آثاری که بالفعل در جسم مشاهده میکنیم در واقع آثار صورت موجود در آن جسم است و به عبارت دیگر فعلیت هر جسمی ناشی از صورت آن است . در این میان فقط این خاصیت که هر جسمی با تبدیل و تبدل میتوان چیزی غیر از آنچه که هم اکنون هست باشد و و آثاری غیر از آثار کنونی اش داشته باشد و به اصطلاح فقط این خاصیت که هر جسمی بالقوه چیز دیگری است غیر از آنچه هم اکنون هست و بالقوه دارای آثاری است غیر از آثار فعلی اش ، اثر ماده جسم است . پس طبق این نظریه اگر ماده موجود در جسم نبود هیچ جسمی قابل تبدیل

به اجسام دیگر نبود و عالم اجسام ثابت و لا یتغیّر بود و اگر صورت موجود در جسم نبود هیچ جسمی اثر بالفعلی نداشت حتی این اثر را که با فعل فضا را در سه بعد پُر می کند نیز نداشت ؛ یعنی هیچ جسمی وجود نداشت . پس بنابراین نظر ، هر نوع جسمی چون حاصل ترکیب ماده و صورت است برای موجود بودن نیازمند ماده و صورت خود سات از این جهت که هر کل برای موجود بودن نیازمند اجزای خود است .

به نظر صدرالمتألهین جسم بسیط است و این ذهن ماست که آن را به دو جز صورت و ماده تقسیم کرده است و اگر نخواهیم به نظر او نیز مراجعه کنیم اینکه بگوییم شیء سومی است غیر از آنها یعنی به اجزای خود نیاز ندارد .

چون این نظر قابل تردید است از آن صرف نظر می کنیم .

۷: علل قابلی نیز می توانند طولی باشند . برای مثال بنابر آنکه رنگ عرض خارجی باشد رنگ جسمی مانند آهن برای وجود نیازمند آهن است که پذیرنده رنگ است و آهن - یعنی صورت نوعیه آن - نیازمند جسم است که پذیرنده این صورت نوعیه است و بنابر آنکه هیولای اولی نیز وجود داشته باشد ، صورت نوعیه جسم نیز نیازمند هیولای اولی که پذیرنده ی صورت جسمیه است .

۱۰. دور در علل اعدادی نیز محال است . زیرا علت اعدادی زماناً متقدّم بر معلول است و اگر دور در این علل ممکن باشد بدان معناست که معلول نیز میتواند زماناً بر علت اعدادی خود متقدّم باشد و این بدان معناست که آنچه زماناً متقدّم بر چیزی است ، زماناً متأخّر از همان چیز باشد که محال است .

## فصل چهارم : وجود بخشی علت فاعلی

### ۱: تحلیل وجود بخشی :

این سؤال برای بسیاری مطرح است که وجود بخشی چیست . اینکه گفته می شود علت فاعلی به معلول وجود می دهد به چه معناست؟

مثالی را فرض کنید که حسن می خواهد پولی را به رضا بدهد، در این مثال جای چهار واقعیت و وجود خارجی در کار است :

۱: دهنده : حسن ؛

۲: گیرنده : رضا؛

۳: شیء داده شده : پول ؛

۴ : دادن : فعل و حرکتی که دهنده یعنی حسن انجام می دهد.

اکنون با فرض اینکه رابطه ی وجود بخشی نیز همانند رابطه پول دادن است ، باید گفت : هنگامی که علت وجود بخش وجود را به معلول می دهد ، پای چهار موجود و واقعیت خارجی در کار است:

۱: دهنده : علت وجود بخش ( A )

۲: گیرنده : معلول ( B )

۳: شیء داده شده : وجود ؛

۴: دادن وجود به B: ایجاد ( فعلی که علت وجود بخش انجام می دهد. )

پس فرض این است که رد خارج A که علت است یک شیء<sup>۳</sup> است و B که معلول است ، شیء دیگری است و وجود که A آن را به B داده است ، شیء سومی است و ایجاد شیء چهارم است .

با این مفروضات ابتدا به سراغ معلول یعنی B و وجود می رویم.

اگر معلول موجود باشد و وجودی که از علت دریافت میکند موجود دیگری باشد . چون فرض کردیم معلول موجود است پس B خود به خود موجود است یعنی B بدون دریافت وجود از A موجود است و این یعنی B معلول A نیست و این با اینکه فرض کردیم B معلول A است در تناقض است پس باید وجودی که A به B می دهد عین خود B باشد .

پس اولین اصلاح در تصور بالا این است که معلول عین وجود است .

اکنون سراغ شئی چهارم می رویم . و عملی را که علت انجام میدهد یعنی دادن وجود به معلول را مورد تحلیل قرار می دهیم .

گفتیم وجود و معلول عین یکدیگرند حال عمل دادن وجود از A به B یعنی وجود را از A به B بدهیم در حالی که گفتیم B عین وجود است پس این عمل دادن وجود یعنی چیزی را به خودش بدهیم؟! که غلط است .

- معلول عین عمل علت ( ایجاد ) می باشد .

پس دادن وجود ( ایجاد ) عین معلول است و در قبل هم ثابت کردیم عین معلول عین وجود است .<sup>۴</sup>

پس در واقع در عمل وجود بخشی علت دو چیز داریم : یکی علت است و دیگری فعالیت و کار کردن علت است که به آن "معلول" ، وجود معلول ، وجود دادن به معلول یا ایجاد معلول " است . یعنی B همان کار کردن و فعالیت A است و لاغیر .

از آنجا که " خلق کردن " به معنای ایجاد است و مخلوق یعنی معلول ، به تعبیر دیگر " مخلوق " یعنی همان خود " خلق کردن " که کار خالق است .

۲: تحلیل ایجاد :

مثال را دوباره فرض کنید ؛ حسن می خواهد پولی را به رضا بدهد، در این مثال جای چهار واقعیت و وجود خارجی در کار است :

۱: دهنده : حسن ؛

۲: گیرنده : رضا؛

۳: شیء داده شده : پول ؛

۴ : دادن : فعل و حرکتی که دهنده یعنی حسن انجام می دهد.

دادن پول رابطه ای از میان حسن و رضا و پول و این سه مستقل از یکدیگرند و مستقل از رابطه ی دادن هم هستند.

اما خود این رابطه ی " پول دادن " چطور ؟ آیا این رابطه نیز مستقل از حسن ، رضا و پول دادن وجود دارد ؟ پاسخ منفی است . رابطه ی پول دادن رابطه ی اشیاء مستقل است ولی خود مستقل نیست . اصطلاحاً رابطه را " موجود رابطه " می نامند .<sup>۵</sup> بنابراین فعل موجود رابط است نه موجود مستقل .

اکنون سراغ وجود بخشی میرویم . گفتیم در وجود بخشی ، برخلاف پول دادن حسن به رضا ، تنها دو شیء داریم : علت وجود بخش و فعل ( یا ایجاد ) .

و گفتیم فعل موجود رابط است نه موجود مستقل ؛ فعل موجود رابط و به تعبیری خود ربط است.

پس در واقع در عمل وجود بخشی علت دو چیز داریم : یکی علت است و دیگری فعالیت و کار کردن علت است که به آن " معلول ، وجود معلول ، وجود دادن به معلول یا ایجاد معلول " است . و " معلول ، وجود معلول ، وجود دادن به معلول یا ایجاد معلول " موجود رابط است نه مستقل .

۳: حقیقت معلول :

گفتیم در واقع در عمل وجود بخشی علت دو چیز داریم : یکی علت است و دیگری فعالیت و کار کردن علت است که به آن " معلول ، وجود معلول ، وجود دادن به معلول یا ایجاد معلول " است . و " معلول ، وجود معلول ، وجود دادن به معلول یا ایجاد معلول " موجود رابط است نه مستقل .

یک نکته : ربط چند طرفه ربطی است بین چند موجود مستقل و ربط یک طرفه ربطی است که فقط یک مستقل دارد و چیزی با چیز دیگر مرتبط نیست .

پس بجای اینکه بگوییم معلول با علت وجود بخش مرتبط است باید بگوییم معلول خود ربط به علت وجود بخش است نه شئی مرتبط با آن .

نکته ی دوم : اکنون ببینیم طرف های ربط و خود رابط چه وابستگی به یکدیگر دارند.

رابطه ی پول دادن حسن به رضا را در نظر بگیرید . حسن و رضا و پول مستقل اند و بودن این رابطه نیز می تواند موجود باشند ولی رابطه ی پول دادن بدون طرف های ربط ، موجود نیست . پس موجود رابط نیازمند طرف های ربط است .

- اما نیاز چیست ؟ موجود رابط برای چه چیزی و از چه جهتی نیازمند طرف های ربط است ؟ پاسخ این است که موجود رابط برای وجود خودش به طرف های ربط نیازمند است و نیاز او چیز دیگری نیست . خودش همان نیازی است که به طرف های ربط دارد .

پس موجود رابط خود نیاز است ؛ نه صرفاً شئی نیازمند که از جهتی دیگر به چیزی نیازمند باشد .

( اگر تصور کنیم موجود رابط شئی نیازمند است در واقع آن را اول موجود فرض کرده ایم و بعد نیازمند که با ربط بودن در تناقض است زیرا مستقل است . )

- گفتیم در وجود بخشی یک ربط یک طرفه داریم : یک موجود رابط ( معلول ) و یک طرف ربط ( علت وجود بخش ) . بنابر نتیجه ای که بدست آوردیم معلول عین فقر و و نیاز به علت وجود بخش است نه صرفاً شئی که از جهتی فقیر و نیاز مند باشد .

پس مناط احتیاج به علت یا ویژگی در معلول که آن را نیازمند به علت می کند " فقر وجودی " است . ( بررسی شود : یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله آیه ای که در برهان صدیقین بررسی می شود. )

چنانکه دیدیم معلول مرتبط به علت وجود بخش نیست و خود عین ربط به علت است . اگر گفتیم مرتبط یعنی دو طرف که ربطی دارد در صورتی که گفتیم دو طرفی وجود ندارد .

تذکر این نکته لازم است اینکه گفتیم که معلول عین ربط به علت وجود بخش است و عین فقر به آن است نه مرتبط با آن و نیازمند به آن نیست خود عین نیاز است .

- ولی این به این معنا نیست که معلول عین علت وجود بخش است . بی شک معلول عین علت وجود بخش نیست همانطور که اراده کردن یک شخص عین خود شخص نیست .

#### ۴: تقسیم موجود به رابط و مستقل

- در فلسفه مقصود از موجود مستقل موجودی است که ربط به هیچ چیز ندارد.

- با توجه به اینکه " هر موجودی یا معلول است یا غیر معلول " و " هر معلولی موجودی رابط است " و " هر غیر معلولی موجودی مستقل است " می توان نتیجه گرفت عقلاً هر موجودی یا مستقل است یا رابط .

توضیح ۳: باید توجه داشت که واژه های " واقعیت " و " موجود " و " شیء " به یک معنا به کار رفته اند.

توضیح ۴: دلیل اینکه منطقاً جز این سه حالت وجود ندارد ، این است که منطقاً یا اصلاً علت کاری انجام نداده است ؛ یعنی ایجاد در کار نیست و علت وجودی به معلول نداده است و یتا ایجاد در کار هست و علت به معلول وجود داده است . حالت اخیر نیز منطقاً به یکی از دو شکل امکان پذیر است : یا ایجاد علت همان خود وجود معلول است و یا همان خود وجود معلول نیست که شکل اخیر فقط به این صورت متصور است گه وجود معلول عین خود معلول نباشد و علت با ایجاد خود وجود را به معلول بدهد. پس ما منطقاً با یکی از سه راه حل مواجهیم : ۱: انکار ایجاد ۲: قبول ایجاد به این نحو که ایجاد علت عین وجود معلول و خود معلول باشد ؛ ۳: قبول ایجاد به این نحو که علت با ایجاد خود وجود را به معلول بدهد که مستلزم این است که خود معلول غیر از

وجود معلول باشد . در متن همین سه راه حل مطرح شده است با این تفاوت که راه حل سوم و بعد راه حل اول و دوم مطرح شده اند.

### فصل پنجم : نتایج اصل علّیت

- رابطه ی علت و معلول ، تامّه و انفکاک ناپذیر است .

۱: قانون سنخیت علی معلولی :

تردیدی نیست که نمی توان با تمرینات مداوم شنا ، فیزیکدان ماهری شد ؛ چرا که به زبان عموم مردم ، شنا کردن ربطی به مهارت داشتن در دانش فیزیک ندارد .

مقصود از قانون سنخیت در اینجا <sup>۲</sup> این قانون فلسفی است که هر چیزی نمی تواند علت یا معلول هر چیزی باشد و تناسب بین علت و معلول است . این قانون قریب به بدیهی است <sup>۳</sup> در فیزیک وقتی مشاهده می کنند سرعت جسمی تغییر می کند به حکم همین اصل می دانند علت آن نمی تواند هر چیزی باشد .



در اینجا به بررسی میان علت وجود بخش و معلولش می پردازیم تا در خدانشناسی فلسفی از آن برای اثبات اوصاف خداوند استفاده کنیم .

#### ۱-۱: سنخیت علت وجود بخش با معلول آن :

مدعا این است که علت وجود بخش باید کامل تر از معلول خود باشد. به عبارت دیگر علت وجود بخش باید عین کمال وجودی ای را که به معلول خود می دهد در مرتبه ای بالاتر باشد .

فرض کنید معلول واجد  $n$  درجه کمال وجودی است و علت وجود بخش آن واجد  $m$  درجه کمال وجودی. می خواهیم ثابت کنیم  $m > n$  .

اما فرض نخست این است که درجه ی کمال  $m$  کمتر از درجه ی کمال . در این صورت علت وجود بخش باید مقداری از کمال به معلول خود بدهد که خود فاقد آن است. اما این فرض عقلاً محال است ؛ زیرا موجودی که فاقد کمالی است نمیتواند آن را به دیگری اعطا کند.

فرض دوم :  $m = n$  باشد . در این نه تصور اینکه اولی علت وجود بخش دومی است و نه دومی علت وجود بخش است زیرا هر از جهت وجودی یکسان اند و به همین دلیل ، هیچ جهت وجودی در آنها نیست که مقتضی مستقل بودن از دیگری یا ربط به آن است .<sup>۵</sup>

بدین ترتیب تنها فرض قابل قبول ، فرض سوم (  $m > n$  ) است؛ و این همان سنخیتی است که در فلسفه میان علت وجود بخش و معلولش اثبات می شود.

#### ۲: قانون معیت علی معلولی :

- مقصود از علت در اصل علیت ، علت تامه است .

مدعای فیلسوفان در قانون معیت حاوی دو بخش است :

۱: عدم انفکاک معلول از علت تامه : هرگاه علت تامه موجود باشد ضروری است که معلول آن نیز همواره با آن موجود است .

۲: عدم انفکاک علت تامه از معلولش : هرگاه معلول موجود باشد، ضروری است که علت تامه همراه آن باشد.

این نتیجه به دست می آید که معلول ، همانطور که حدوثاً به علت خویش نیازمند است بقائاً نیز به آن محتاج است .<sup>۷</sup>

از نتایج این بخش از قانون معیت این خواهد بود که اگر معلول وجود داشته باشد ، علت فاعلی آن ضرورتاً همراه آن موجود است. ما از این نتیجه در مبحث خداشناسی استفاده خواهیم کرد.

بنابراین مقصود از معیت علت و معلول با انفکاک ناپذیر بودن علت و معلول از یکدیگر این است که این دو در وجود و عدم ضرورتاً با یکدیگرند؛ این ضرورت ، ضرورت بالقیاس ، نیز می نامند و می گویند : علت حقیقی – اعم از تامه و ناقصه – نسبت به معلولش ضرورت دارد و معلول نیز ، نسبت به علت تامه اش ضرورت دارد .<sup>۸</sup>

- نکتهی دیگر اینکه معیت و همراهی علت و معلول در موجودات زمان مند به معنای هم زمانی آنهاست . بنابراین اگر علت و معلول هر دو موجودی هم زمانی باشند، می توان گفت هرگاه معلول موجود باشد ، در همان زمان علتش نیز موجود است و هرگاه علت تامه موجود باشد، در همان زمان معلولش نیز موجود است . اما چنانچه یکی از علت و معلول یا هر دو ، موجود غیر زمانی باشند ، معیت صرفاً به معنای همراهی و عدم انفکاک است و چنانکه گفتیم بدان معناست که فرض وجود یکی بدون دیگری ناسازگار و محال است .

۱-۲: استدلال<sup>۹</sup>

ممکن نیست اصل علیت را بپذیریم و منکر معیت شویم .

برای اثبات چند حالت را فرض می کنیم :

حالت اول :

فرض کنیم علت تامه موجود باشد اما معلول همراه آن نباشد. در این صورت با وجود علت تامه ممکن است معلول معدوم باشد .

دو فرض است با وجود علت تامه ، علت معدوم بودن معلول موجب شده که معلول ایجاد نشود در این صورت با وجود علت تامه ، علت تامه معدوم است و این تناقض و محال است .

فرض دوم : با وجود علت تامه معلول موجود نیست در اینصورت با اصل علیت ناسازگار است زیرا معلول با وجود علت تامه اش ایجاد نشده است که یعنی معلول نیازمند علت خود نیست .  
حالت دوم :

فرض کنیم معلول موجود ولی علت تامه اش همراه آن نباشد . در این صورت باید بپذیریم با وجود معلول ، ممکن علت تامه اش معدوم باشد و این با اصل علیت در تناقض است . زیرا معلول نیازمند وجود علت تامه است.

- منکران قانون معیت علی معلولی معتقدند که معلول فقط برای حدوث و در لحظه ی پیدایش به علت محتاج است نه در بقا که این با قانون معیت علی معلولی در تناقض است پس اشتباه است .

#### - نقض قانون علی معلولی و حل آن

به نظر عموم مردم و بسیاری از دانشمندان و متکلمان در طبیعت معلول های بسیاری یافت میشود که با از بین رفتن علتشان باز هم باقی هستند . مثلاً بنایی که دیواری را می سازد وقتی که آن بنا نیست ولی دیوار هم چنان باقی است. ساعت ساز نسبت به ساعت و ...

#### حل :

- در فلسفه منظور از علت ، علت حقیقی است نه اعدادی .

در قانون علی معلولی مدعا این است که علل حقیقی از معلول جدا نیستند در حالی که علل در مثال بنا برای ساختمان علل حقیقی نیستند یعنی بنا علت حقیقی به وجود آوردن دیوار نیست البته علل اعدادی است .

تحلیل مثال بنا و ساختمان ۱۱ و ۱۲

در مثال بنا و ساختمان ، بنا علت اعدادی است و نه علل حقیقی در واقع علت حقیقی مجموع نیروهای بین ملات سیمان و آجرها هستند که باعث میشود دیوار پابرجا بماند. اگر این نیروها نباشد دیوار هم نیست و در این مثال هم علت حقیقی و معلول همراه اند.

.....

توضیح ۲: گاه مقصود از قانون سنخیت قانونی دیگر است و مفاد آن این است که علت های مشابه معلول های مشابه دارند و برعکس یعنی معلول های مشابه دارای علت های تامه مشابه اند . این قانون بدین معناست که اگر در جایی الف علت تامه ب باشد تنها الف ها می توانند علت تامه ی ب ها باشند و نیز تنها ب ها می توانند علت تامه ی الف ها باشند . این قانون قابل اثبات در فلسفه است و در علوم مختلف برای تأمین کلیت قوانین خود از آن استفاده می کنند.

هم چنین گاه سنخیت را به معنای عام تری به کار می برند و آن را به سنخیت نوعی و شخصی تقسیم می کنند. سنخیت شخصی به این معناست که وجود شخصی یک علت تامه تنها با یک معلول شخصی ارتباط دارد و وجود شخصی یک معلول نیز تنها با یم علت تامه ی شخصی ؛ به عبارت دیگر یک علت تامه ی شخصی خود به خود فقط یک معلول شخصی خاص را به وجود می آورد و بالعکس یک معلول شخصی خاص نیز خود به خود فقط از یک علت تامه ی شخصی خاص می تواند به وجود آید.

بنابراین ممکن نیست که علت تامه ی مذکور معلول شخصی دیگری را هر چند کاملاً مشابه ی معلول مذکور ، به وجود آورد و بالعکس ممکن نیست معلول مذکور از علت تامه ی دیگری هر چند مشابه ی علت تامه ی مذکور به وجود آید.

خلاصه نه برای معلول یک علت تامه ی شخصی جانشینی وجود دارد و نه برای علت تامه ی یک معلول شخصی جایگزینی هست .

توضیح ۳:

برای اثبات قانون "سنخیت علی معلولی" می توان از برهان خلف استفاده کرد "اگر فرض کنیم هر چیز بتواند علت هر چیز باشد بدان معناست که حتی اگر یک چیز موجود نباشد لزوماً هیچ چیز دیگر موجود نباشد چون علت چیزی است که معلول به آن وابسته است. در حالی که بدیهی است که بدون وجود برخی چیزها برخی دیگر موجود هستند. اگر فرض کنیم هر چیز بتواند معلول هر چیز دیگر باشد که هیچ ویژگی خاصی علت وجود هیچ چیز نیست جز اصل وجود چیزی. بنابراین اگر این فرض درست باشد باید چنانچه چیزی موجود باشد لزوماً همه چیز موجود باشد در حالی که بدیهی است که با وجود برخی چیزها دیگر موجود نیستند.

توضیح ۴: این فرض خود به دو صورت قابل تصور است. صورت اول اینکه علت وجود بخش اساساً عین کمالی را که به معلول می دهد و به جهت دادن همان کمال نیز علت است، خود واجد نباشد و صورت دوم اینکه آن کمال را در مرتبه ی پایین تری داشته باشد از آنجا که این دو صورت به لحاظ دلیل استحاله تفاوتی ندارند، در یک فرض بررسی شده اند.

۵: اساساً وقتی می گوییم دو شیء به لحاظ وجودی کاملاً یکسان اند بدین معناست که در وجود هیچ تفاوت و تمایزی ندارند، پس آنچه فرض کرده ایم دو موجود نیست بلکه یک شیء واحد است و این خلاف فرض و تناقض است.

۶: فرض کنیم  $A$  و  $B$  دو موجود مستقل اند و هیچ یک از آنها - بی واسطه یا با واسطه - ربط به دیگری نیستند. در این صورت، هر یک از آنها با صرف نظر از وجود دیگری موجود است. از آنجا که  $A$  با صرف نظر از وجود  $B$  موجود است با فرض اینکه  $B$  معدوم شود و کمالاتش را از دست دهد ولی  $A$  با تمام کمالاتش موجود است پس  $B$  شامل کمالات  $A$  نمی شود و از آنجا که  $B$  با صرف نظر از وجود  $A$  موجود است با فرض اینکه  $A$  معدوم شود و کمالاتش را از دست دهد ولی  $B$  با تمام کمالاتش موجود است پس  $A$  شامل کمالات  $B$  نمی شود. پس اگر دو موجود مستقل باشند هیچ یک واجد کمالات دیگری نیست.

توضیح ۱۱: در اینجا مثال ضربه و توپ که جنبه ی علمی در فیزیک دارد را بررسی می کنیم و ببینیم وقتی شما ضربه ای به توپ می زنید و سپس بدون حضور شما توپ به حرت خود ادامه می دهد این حرکت توپ واقعاً معلول چیست؟ آیا معلول ضربه ی شماست یا نه؟

فیزیکدانان معتقدند علت حقیقی حرکت جسم انرژی درونی جسم است که در حرکت انرژی پتانسیل به انرژی جنبشی تبدیل می شود که این انرژی همراه توپ است و قانون معیت علی معلولی نقض نمی شود. نیروی خارجی علت تغییر انرژی درونی است که باید به میزان خاصی برسد.

البته به نظر فیلسوفان این تحلیل دقیق نیست ولی تعبیر فیلسوفان هم قانون معیت علی معلولی را نقض نمی کند. (ر. ک. شهید مطهری مجموعه آثار ج ۶ ص ۵۹۲-۶۰۰ و حرکت و زمان در فلسفه ی اسلامی ج ۱ اشکال دوم ص ۹۵-۹۷)

امتناع تسلسل و امتناع دور :

۱: امتناع تسلسل :

- ممکن بالذات چون ممکن بالذات است پس معلول است و طبق قانون اصل علیت نیازمند علت است و اگر نیازمند علت نباشد اصل علیت نقض می شود.

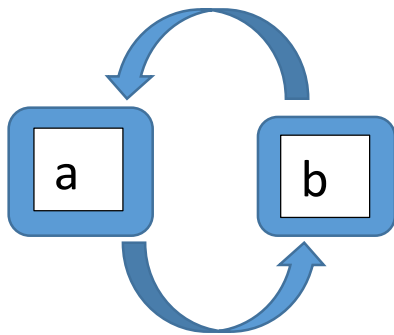
سلسله ی متشکل از یک معلول و علل طولی آن محال است نامتناهی باشد .

نماد نتیجه میدهد " > " رابطه ی علی معلولی بین دو شیء که سمت راست معلول سمت چپ است .

مثلاً فرض کنید  $A_2 > A_1 > a$  که  $a$  معلول  $A_1$  و  $A_1$  معلول  $A_2$  باشد و چون خود  $A_2$  اگر معلول باشد نیازمند علت است پس  $A_3$  نیاز است که علت  $A_2$  باشد و این سلسله باید به علتی ختم که خود معلول یا ممکن بالذات نباشد .

۲: دور :

فرض کنید در تعریف " ممکن " بگوییم : " ممکن یعنی چیزی که ممتنع نیست " و در تعریف " ممتنع " بگوییم " ممتنع یعنی چیزی که ممکن نیست " این دور است و نتیجه ای حاصل نمی کند.



دور در علت وجودی مانند اینکه  $a$  در علت وجودی نیازمند  $b$  و  $b$  در علت وجودی نیازمند  $a$  باشد .

دور هم در علل باطل است .

دو نتیجه : با توجه به اینکه علت فاعلی از جمله علل حقیقی است نتیجه می گیریم که سلسله ای طولی متشکل از یک معلول و علت های آن که در آن علت ها علت فاعلی باشند ، لزوماً واجد

علت فاعلی نخستین است . این را " لزوم علت فاعلی نخستین برای معلول " می نامیم و در مبحث خداشناسی برای اثبات وجود خداوند استفاده میکنیم.

هم چنین از آنجا که علت غایی نیز از جمله علل حقیقی است نتیجه می گیریم که سلسله ای طولی متشکل از یک معلول و علت های آن که در آن علت ها علت غایی باشند ، لزوماً واجد علت نخستین است. این را " لزوم علت غایی نخستین برای معلول " می نامیم و در مبحث خداشناسی برای فهمیدن هدف آفرینش استفاده خواهیم کرد.

.....

توضیح ۸: منظور این است که از نقطه ی خارج از یک خط نمی توان بیش از یک خط موازی با آن رسم کرد.



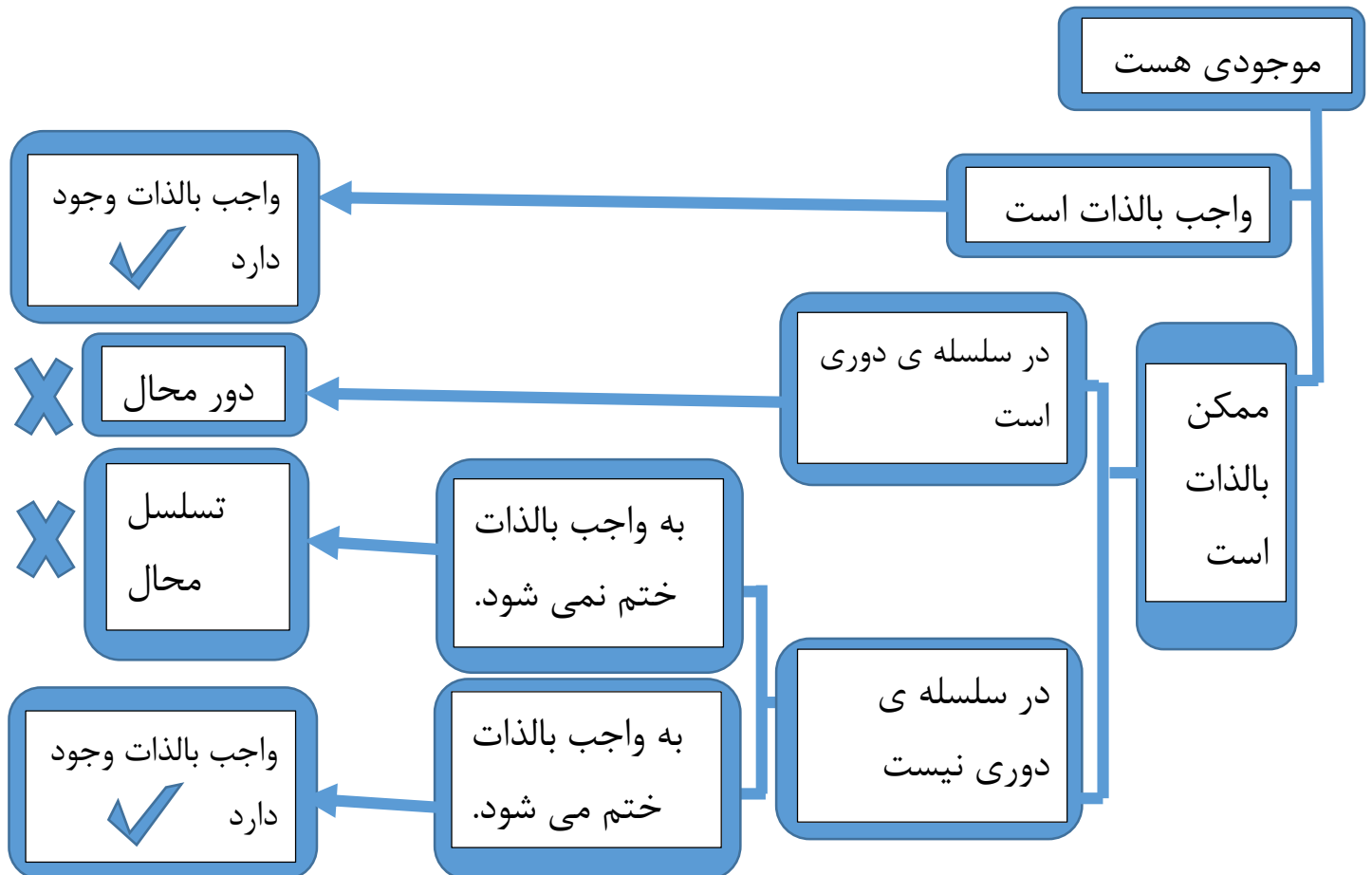
فصل هفتم : اثبات وجود خداوند

در این فصل می خواهیم وجود خداوند را اثبات کنیم .

بدین منظور سه نمونه از براهین اثبات خداوند را ذکر می کنیم . در برهان اول و دوم ، وجود خداوند با وصف واجب بالذات و در برهان سوم با وصف موجود مستقل اثبات می شود. در برهان اول از امتناع دور و تسلسل در علل فاعلی استفاده می کنیم و در برهان دوم و سوم از لزوم علت فاعلی نخستین برای معلول.

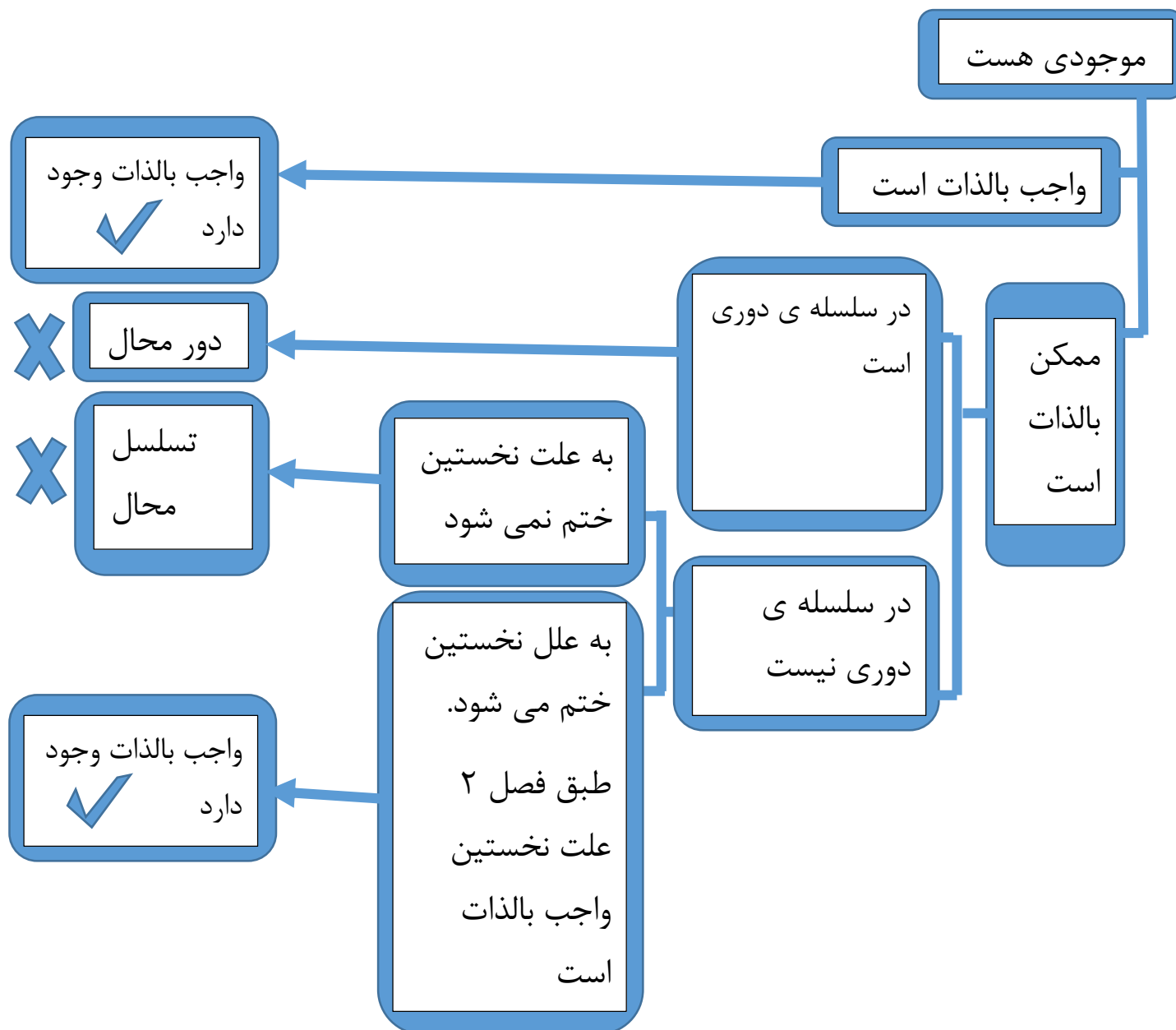
۱: برهان اول :

شکل منطقی این برهان :



برهان دوم :

- هر ممکن بالذاتی معلول علت یا علل فاعلی است که در سلسله ی علل به علت فاعلی نخستین ختم می شوند.

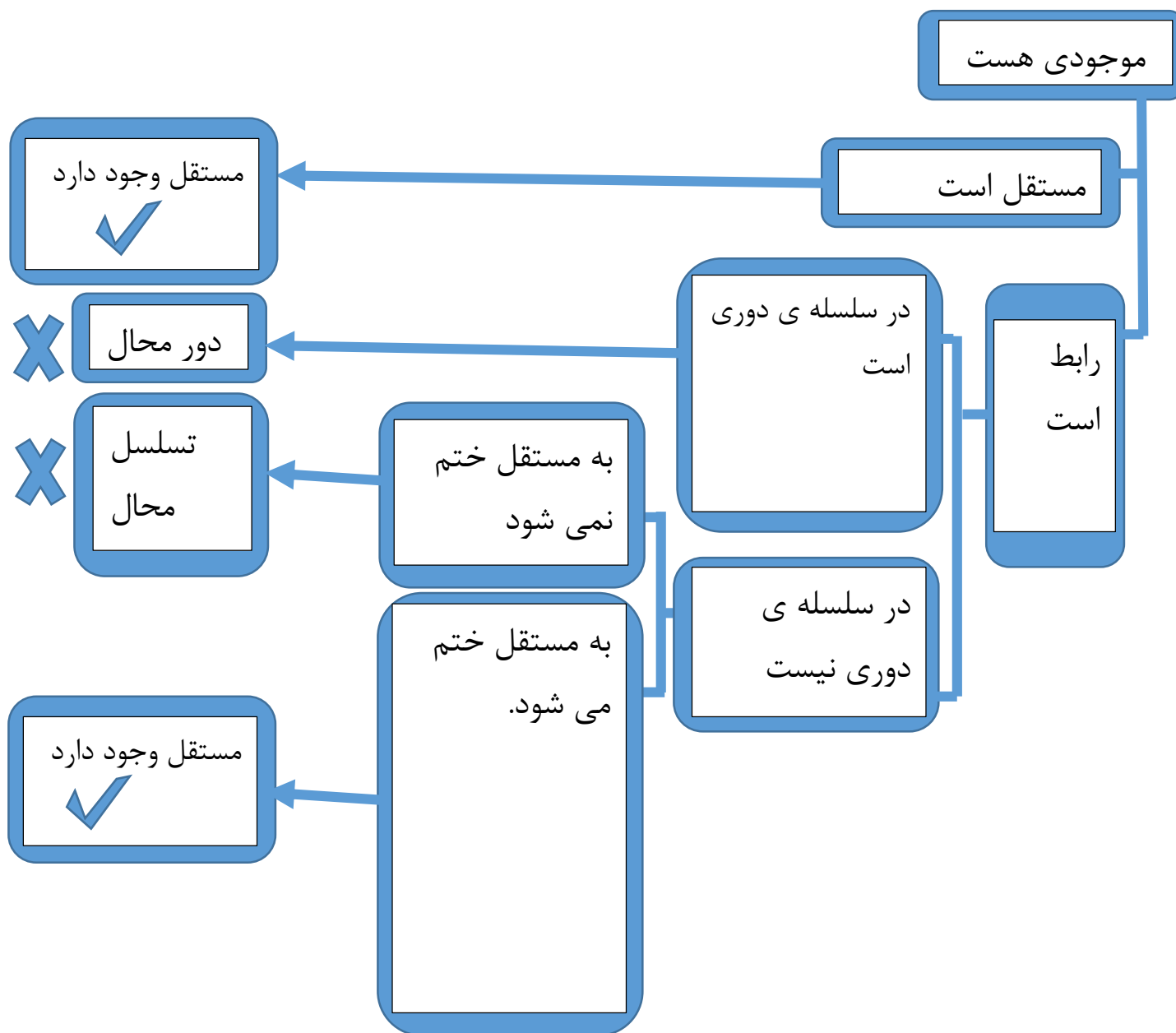


برهان سوم :

- هر ممکن بالذاتی ، معلول است و معلول عین ربط است .

- موجودات به فرض تقسیم عقلی یا مستقل اند یا رابط.

- اگر موجود رابط باشد برای وجود باید به مستقل مربوط شود. ( از نوع ربط یک طرفه )



برهان سوم نسبت به دو برهان اول دارای دو امتیاز است :

اولاً رابطه ی وجودی خداوند را با مخلوقاتش به صورتی دقیق تر نشان می دهد و ثانیاً راه ساده ای برای اثبات برخی از اوصاف خداوند را فراهم می آورد .

.....

توضیح ۱: به طور کلی براهین مربوط به اثبات خدا به دو دسته تقسیم می شوند:

## فصل هشتم : کمال مطلق و یکتایی خداوند

### ۱: راه اثبات اوصاف خداوند

اوصاف خداوند فراوان اند و در استدلال های عقلی معمولاً اوصاف اصلی خداوند را اثبات می کنند ؛ اوصافی که کلید فهم سایر اوصاف خداوند اند و با اثبات آنها ، سایر اوصاف خدا به آسانی ممکن خواهد بود.

- هر برهان فلسفی بر اثبات خدا ، اوصاف خداوند را تنها در محدوده ی همان برهان به اثبات می رساند و همه ی اوصاف خداوند را نیازمند اثبات براهین دیگر است .

ما ابتدا در این فصل وصف " کمال مطلق " را اثبات می کنیم و از این راه یکتایی خداوند را در این فصل و سایر صفات خداوند را در فصل بعد اثبات می کنیم .

### ۲: کمال مطلق

۲-۱: امکان<sup>۱</sup> رابط بودن مساوی وجوب رابط بودن .

فرض کنید چیزی ( X ) در اتاق باشد یکی از صفت آن این است که " می تواند روی میز قرار گیرد " باشد. با دانستن این وصف از موصوف مجهول نمی تواند به ما بفهماند الان روی میز قرار دارد یا نه .

ولی فرض کنید کلمه ای ( Y ) روی کاغذی نوشته شده که کلمه ای است که " میتواند بر وقوع کاری در زمان گذشته دلالت کند . " آیا می توانید بگویید این کلمه اسم یا فعل یا حرف است ؟ با توجه به تعریف انواع کلمه می توان گفت : این کلمه فعل است.

تفاوت این دو مثال در این است که صرف دانستن X میتواند روی میز باشد برای اینکه بگوییم X الان روی میز است کافی نیست ولی در مورد Y دانستن دلالت بر زمان و فهمیدن فعل بودن Y کافی است . پس چیزی که میتواند فعل باشد نمیتواند جز این باشد و باید فعل باشد . پس میتواند با بودن یکی است .

اصطلاحاً فعل بودن برای کلمه ای که بر زمان دلالت دارد جدایی ناپذیر است و ضرورتاً باید آن وصف را داشته باشد.

" اگر وصف  $a$  وصفی باشد که از موصوف خود جدایی ناپذیر باشد ، چنانکه  $X$  بتواند وصف  $a$  را داشته باشد ، ضرورتاً  $X$  وصف  $a$  را دارد. "

۲-۲: اثبات وصف کمال مطلق :

گفتیم رابط بودن وصفی است که از موجودات رابط جدایی ناپذیر است و هر موجودی که بتواند رابط باشد ضرورتاً رابط است و به گونه ای که آنها تنها می توانند رابط باشد و این نحوه ی وجود همان است که در فصل چهار از آن به فقر وجودی تعبیر کردیم.

از سوی دیگر در فصل پنجم شماره ی ۱-۱ درباره ی سنخیت علت وجود بخش و معلول به آن نتیجه رسیدیم که علت وجود بخش کامل تر از معلول خود است .

پس از نظر وجودی تا جایی که نقصی قابل فرض است میتوان موجود کامل تر فرض کرد و آن موجود ناقص را معلول موجود کامل و رابط به آن در نظر گرفت . یعنی هر موجودی که بتواند کامل تر از آن را فرض کرد رابط بودنش نیز ممکن است .<sup>۱</sup> به عبارت دیگر اگر  $X$  موجودی باشد که بتواند کامل تر از آن را فرض کرد  $X$  می تواند رابط باشد . اگر  $X$  بتواند رابط باشد ضرورتاً رابط است .

اگر موجودی باشد که نتواند کامل تر از آن را فرض کرد " کمال مطلق " است .

اگر  $X$  کمال مطلق نباشد ،  $X$  ضرورتاً رابط است و طبق عکس نقیض اگر  $X$  رابط نباشد کمال مطلق است . ( رابط نبودن یعنی مستقل بودن پس مستقل کمال مطلق است . )

۲: یکتایی خداوند :

۱: اگر موجودی - رابط یا مستقل - هم عرض با موجود مستقل وجود داشته باشد، موجود مستقل واجد کمال آن نیست. ( فصل ۵ بخش ۱-۱ )

- ۲: اگر موجود مستقل واجد کمال موجودی نباشد پس موجود مستقل کمال مطلق نیست .
- ۳: در صورتی که در بخش ۲-۲ همین فصل اثبات کردیم موجود مستقل کمال مطلق است .
- ۴: پس موجودی - رابط یا مستقل - هم عرض با موجود مستقل وجود ندارد.
- در نتیجه موجود مستقل یکتاست و سایر موجودات در طول موجود مستقل ، و ربط به اویند.
- .....

توضیح ۲ : این بخش از استدلال ممکن است برای برخی مبهم باشد . بدین جهت ، صورت تفصیلی آن را ذکر می کنیم . مدعا این است که هر موجودی که کامل تر از آن بتوان فرض کرد می تواند رابط باشد . برای اثبات این مدعا ابتدا واژه ی کامل تر را تعریف می کنیم . B از A کامل تر می نامیم اگر و تنها اگر B علاوه بر آنکه واجد عین کمال A است ، کمال بیشتری داشته باشد .

پس بنا بر تعریفی که گفتیم اگر B صرفاً واجد نوع کمال A به صورت شدیدتر و بیشتر باشد ، آن را کامل تر نمی نامیم ؛ بلکه برای کامل تر بودن B از A لازم است که B واجد عین کمال A باشد و علاوه بر آن کمال بیشتری داشته باشد . بدین ترتیب مثلاً اگر نور یک لامپ ۱۰۰ وات از نور یک لامپ ۶۰ وات بیش تر است مطابق این اصطلاح نور اولی را کامل تر از نور دومی نمی نامیم . برای آنکه نور لامپ اول از لامپ دوم کامل تر باشد لازم است که شامل نور لامپ دوم باشد . البته روشن است که بین موجودات مادی نمی توان چنین رابطه ای را فرض کرد و در فلسفه این بحث اثبات می شود.

اینک که فرض کامل تر روشن شد فرض های زیر را در نظر بگیرید :

- A موجودی است که کامل تر از آن می توان فرض کرد.

- B موجود مفروض است که اگر وجود داشته باشد کامل تر از A است ؛

- A موجود است ؛

ابتدا ثابت می کنیم اگر  $B$  هم موجود باشد ،  $A$  ضرورتاً ربط به  $B$  است . برای اثبات این مدعا ، همه شقوق بدیل زیر را در نظر می گیریم و ثابت می کنیم دیگر شقوق ناممکن اند . اگر علاوه بر  $A$  ،  $B$  نیز موجود باشد ، عقلاً یکی از سه شق زیر برقرار است ؛

۱:  $A$  - با واسطه یا بی واسطه - ربط به  $B$  است ؛

۲:  $B$  - با واسطه یا بی واسطه - ربط به  $A$  است ؛

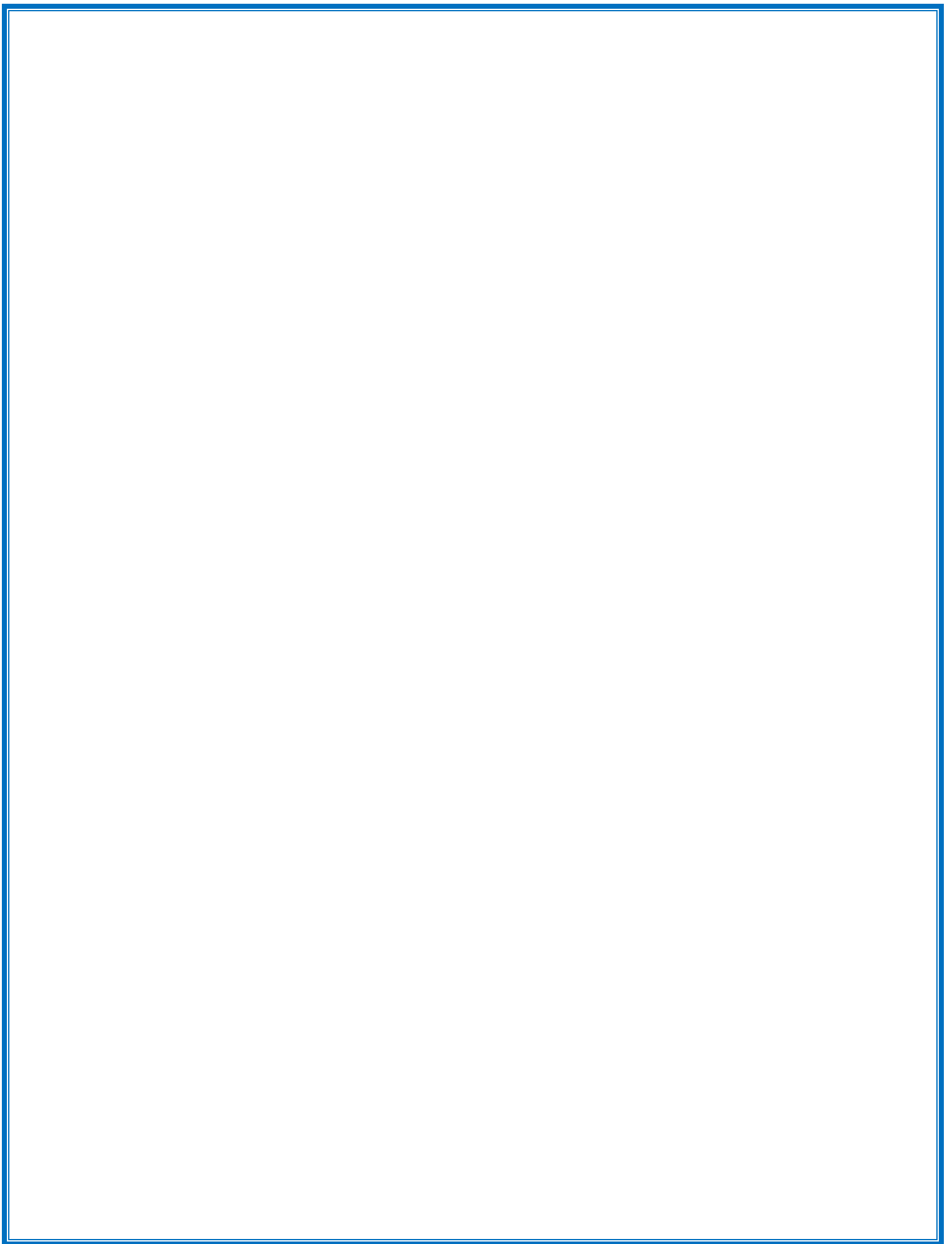
۳: هیچ یک از  $A$  و  $B$  - با واسطه یا بی واسطه - ربط به دیگری نیستند ؛

شق اول همان مدعای ماست که باید با ابطال دو شق دیگر اثباتش کنیم .

اگر شق دوم درست باشد بنابر سنخیت علت وجود بخش و معلول ( فصل ۵) باید  $A$  واجد کمال  $B$  و علاوه بر آن واجد کمالی بیشتر باشد و این بنابر تعریف بدان معناست که  $A$  از  $B$  کامل تر است . روشن است که این بدان معناست که  $B$  از  $A$  کامل تر نیست و این با فرض مسأله در تناقض است . اگر شق سوم درست باشد ، بنابر آنچه در سنخیت علت وجود بخش و معلولش اثبات کردیم باید هیچیک از  $A$  و  $B$  واجد کمال دیگری نباشد و بنابر فرض  $A$  و  $B$  ربطی به یکدیگر نداشته باشند و از یکدیگر مستقل باشند پس هر یک از آنها با صرف نظر از وجود دیگری موجود است . از آنجا که  $A$  با صرف نظر از وجود  $B$  موجود است با فرض اینکه  $B$  معدوم شود و کمالاتش را از دست دهد ولی  $A$  با تمام کمالاتش موجود است پس  $B$  شامل کمالات  $A$  نمی شود و از آنجا که  $B$  با صرف نظر از وجود  $A$  موجود است با فرض اینکه  $A$  معدوم شود و کمالاتش را از دست دهد ولی  $B$  با تمام کمالاتش موجود است پس  $A$  شامل کمالات  $B$  نمی شود . بنابر این اگر  $A$  و  $B$  ربط به یکدیگر نباشند هیچ یک واجد کمال دیگری نخواهد بود و این بدان معناست که هیچ یک از دیگری کامل تر نیست و بنابراین  $B$  از  $A$  کامل تر نیست و این دوباره با فرض مسأله در تناقض است .

بنابراین مدعای اول ما اثبات می شود که هر موجودی که بتوان کامل تر از آن را فرض است می تواند رابط باشد .





۱: اوصاف ذاتی ، غیر ذاتی ، ثبوتی و سلبی

دو جمله ی زیر در نظر بگیرید :

- آب مایع است .

- آب رفع تشنگی می کند.

هر دو وصف مایع بودن و رفع تشنگی جز صفات آب هستند ولی تفاوت آنها در این است که مایع بودن ویژگی آب را ذاتاً و با صرف نظر از موجودات دیگر نشان می دهد ولی بر طرف کردن تشنگی وصفی است که در مقایسه با کسی که تشنه است مطرح می شود.

به عبارت دیگر اگر صرفاً خود آب وجود داشته باشد ، وصف اول را می توانیم به خود آب نسبت دهیم ولی در مورد دومی وجود تنهای آب کافی نیست . وصف اول را وصف ذاتی آب و وصف دوم را وصف غیر ذاتی آب گویند.

اوصافی از خدا که برای توصیفشان به موجودات دیگر لازم نیست صفت ذاتی و اوصافی که ارتباط خدا با سایر موجودات را نشان می دهد غیر ذاتی یا " اوصاف فعل " خداوند می گوئیم . دلیل نامگذاری اوصاف فعل این است بدلیل آنچه در مبحث یکتایی خداوند گفتیم هرچه غیر خداوند است مخلوق خداوند و فعل او است .

و از طرفی برخی از اوصاف مطابق با برخی معنی های آنها از اوصاف ذاتی خدا اند و مطابق با برخی معانی دیگر جزو صفات غیر ذاتی اند. مثلاً اگر آفریدن را به معنای " قادر به آفرینش " بدانیم جزو صفت ذاتی و اگر آفریدن به معنای " موجودی که با موجودات دیگر رابطه ی آفرینش دارد " جزو صفات غیر ذاتی است .

هر یک از دو دسته ی اوصاف ذاتی و غیر ذاتی را میتوان به دو دسته ی ثبوتی و سلبی تقسیم کرد.

اوصاف ثبوتی اوصافی هستند که ثبوت وصفی را برای موصوف خود نشان می دهند و اوصاف سلبی اوصافی هستند که سلب وصفی را برای موصوف خود نشان می دهند.

نکته ی دیگری که درباره ی وصاف غیر ذاتی باید بدانیم این است که این اوصاف نشان دهنده ی چگونگی خود موصوف نیستند. مثلاً وقتی می گوییم خورشید طلوع کرد به این معنا نیست که خورشید خاموش بوده و الان روشن شده یا پنهان بوده و الان پیدا شده این در واقع قرار گرفتن یک قسمت زمین در برابر خورشید است که صفت طلوع کردن را به خورشید نسبت دادیم و ویژگی خورشید را نشان نمی دهد.

اوصاف اوصاف غیر ذاتی نشان دهنده ی رابطه ی خدا با غیر ذاتش است نه چگونگی خدا .

اوصاف خلق موجودات ، روزی دادن ، زنده کردن ، میراندن ، تدبیر کردن ف بخشیدن ، اجابت کردن، و ... اوصاف غیر ذاتی خداوند اند.

بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت تنها اوصاف ذاتی ثبوتی خداوند هستند که نشان می دهند خود خداوند چگونه است و تنها اوصاف ذاتی سلبی خداوند است که نشان می دهند خداوند چگونه نیست و صفات غیر ذاتی فقط برای شناسایی رابطه ی خداوند با غیر است و راهی برای شناسایی وصف حقیقی خود خداوند نیستند.

می توان نتیجه گرفت که وصف " کمال مطلق " می تواند برای شناسایی اوصاف ذاتی خدا راه گشا باشد .

سلب هر مفهومی از خدا که بر نوعی نقص دلالت دارد یکی از اوصاف ذاتی سلبی برای خداوند است . و هم چنین تمام مفاهیمی که نشان دهنده ی نوعی دارایی وجودی هستند و به اصطلاح بر نوعی از کمال دلالت دارند و هیچ تنقصی را نشان نمی دهند به صورت اوصاف ذاتی ثبوتی بر خداوند قابل اطلاق اند.

با اثبات وصف " کمال مطلق " اوصاف ذاتی ثبوتی خداوند اثبات می شود.

## ۲: اوصاف ذاتی سلبی خداوند

- نفی هر وصفی که نشان دهنده ی نقصی در موصوف است از خداوند ، وصفی ذاتی و سلبی است. پس ویژگی اوصاف ذاتی و سلبی از خداوند این است که نشان می دهد خداوند چه نقایصی ندارد.

- از طرفی با استفاده از اینکه بدانیم این صفت بر نوعی کمال بدون نقص دلالت دارد می توانیم با استفاده از مفهوم مقابل آن بفهمیم مفهوم مقابل آن دارای نقص است و کمال مطلق آن را ندارد.

در چند خط بعد با اثبات اینکه خداوند مرکب نیست میخواهیم مکانی نبودن ، زمانی نبودن ، جسم و جسمانی نبودن که بر نفی نوعی ترکیب دلالت دارند را اثبات کنیم که اینها از اوصاف ذاتی سلبی خداوند است .

## ۲-۱: مرکب نبودن خداوند از اجزای بالفعل :

وقتی می گوییم شیئی مرکب است یعنی دارای اجزایی است . که دو حالت قابل تصور است اجزای مذکور یا هریک یک وجودی جداگانه و جدای از مرکب دارند یا همه باهم و با مرکب با یک وجود موجودند. حالت نخست را موجود مرکب بالفعل و حالت دوم را موجود مرکب بالقوه می نامیم.

مثلاً فرض کنید ملکول آب را داریم در این صورت مولکول آب از دو اتم هیدروژن و اکسیژن تشکیل شده است که به آن مرکب بالفعل می گوییم و هم چنین فرض کنید یک خط را . خط ترکیب بالقوه از پاره خط هایی مفروض است .

اینک می خواهیم ثابت کنیم که خداوند مرکب بالفعل نیست و به اصطلاح بسیط است .  
توجه کنیم که هر موجود مرکب که از اجزای بالفعل باشد برای موجود بودن نیازمند وجود اجزای خود است به طوری که اگر یکی از آن اجزای موجود نباشند آن مرکب موجود نخواهد بود.  
این موجود کامل مطلق نیست زیرا می توان موجودی را فرض کرد که به اجزای خود نیازمند نباشد . ثابت کردیم خداوند کمال مطلق است .

۲-۲: مرکب نبودن خداوند از اجزای بالقوه :

خداوند واجب بالذات است و امکان عدم ندارد ؛  
هر موجودی که مرکب از اجزای بالقوه باشد ، از آن جهت که قابل تقسیم به اجزای مفروض است ، امکان عدم ندارد ؛

نتیجه : خداوند مرکب از اجزای بالقوه نیست.

مثال فرض کنید پاره خطی یک متری داریم اگر این پاره خط یکپارچه است ولی میتوان آن را به دو نیم خط تقسیم کرد و پاره خط معدوم شود.

۳-۲: زمانی ، مکانی ، جسم و جسمانی نبودن خداوند

هر امتدادی دارای اجزای بالقوه است.

- طول و عرض و ارتفاع امتداد هستند.

- هر امتدادی امکان عدم دارد ؛

- پس طول ، عرض ، ارتفاع ، و زمان امکان عدم دارند.

هر موجودی مکانی یا زمانی دارای طول ، عرض ، ارتفاع یا زمان است ؛

پس هر موجود مکانی یا زمانی امکان عدم دارد؛

خداوند واجب بالذات است و امکان عدم ندارد ؛

در نتیجه : خداوند موجودی مکانی یا زمانی نیست.

- هم چنین هر جسمی زمانی و مکانی است ؛

- خداوند موجود مکانی یا زمانی نیست ؛

در نتیجه : خداوند جسم نیست.

- هر موجود جسمانی نیازمند جسم است ؛

- موجود نیازمند کمال مطلق نیست ؛

- پس هر موجود جسمانی کمال مطلق نیست ؛

- خداوند کمال مطلق است ؛

در نتیجه : خداوند موجود جسمانی نیست .

- یک نکته : منظور از موجود زمانی یعنی موجودی که محدود به زمان است و موجود ازلی موجودی است که محدود به زمان نیست و انتها ندارد.

۳: توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی خداوند هم یکتاست و هم مرکب نیست یعنی نه در بیرون و نه درون دارای کثرت نیست یعنی هم واحد است و هم احد. ( واحد در مقابل کثرت بیرونی و احد در مقابل کثرت درونی )

۴: اوصاف فعلی سلبی :

خداوند زمانی ، مکانی و جسمانی نیست و با هیچ موجودی رابطه ی زمانی ، مکانی و جسمانی ندارد .

برای مثال با اینکه خداوند در هر زمانی و در هر مکانی حاضر است و به عبارت دیگر با همه موجودات زمانی و مکانی همراه است ، خود دارای زمان و مکان نیست و بنابراین نمی توان گفت :

در زمانی پیش از زمان عالم جسمانی موجود بوده یا هم زمان با آنها موجود است بالاتر از عالم جسمانی یا در کنار آن است یا به بخشی از عالم جسمانی نزدیک تر و از بخشی دورتر است ، از اجسام دیگر بزرگتر یا سنگین تر است . خداوند از همه ی این اوصاف و مشابه آنها منزّه است .

## فصل دهم : اوصاف ثبوتی :

هر مفهومی که نشان دهنده ی نوعی کمال باشد و بر هیچ نقصی دلالت نکند ، از اوصاف ذاتی ثبوتی برای خداوند است .

### ۱: خالقیت مطلق :

خالقیت به معنای فاعلیت و وجود بخشی است و بنابراین خدا که وجود بخش است خالق نامیده می شود.

چون خداوند یکتاست و بقیه ی موجودات مخلوق اویند بدین ترتیب خالقیت او همه ی موجودات را شامل میشود پس خداوند خالق مطلق است . خالقیت با آفریدن عموماً از رابطه ای وجودی انتزاع می شود که هنگام وجود مخلوق و معلول برقرار است ، یعنی از همان ربط یک طرفه ای که عین وجود معلول و مخلوق است .

### ۲: علم مطلق :

به تعبیر فلسفی علم نوعی کمال است و جهل نوعی نقص . گفتیم هر وصفی که بر نوعی کمال دلالت دارد و نقصی را نشان نمی دهد به صورت وصفی از اوصاف ذاتی ثبوتی بر خداوند قابل اطلاق است .

علم اگر چه برای ما دارای محدودیت است ولی علم به خودی خود ، کمال است و برای آنکه نشان دهیم خداوند در این کمال هیچ نقصی ندارد و بالاترین مرتبه ی این کمال را دارد کافی است مفهوم " مطلق " را نیز به آن بیفزاییم .

معنای علم مطلق خدا این است که او به همه چیز کاملاً آگاه است : علم کامل به خود ، به آنچه بوده ، هست و خواهد بود ، و علم به آنچه هرگز نخواهد شد.

۱-۲: علم به خود :

هنگامی که می گوئیم خداوند کمال مطلق است و علم حضوری اش به خود در نهایت شدت است بدین معناست که تمام اوصاف و ویژگی های خودش را در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به وساطت مفهوم و استدلال می یابد. به عبارت ساده خداوند خود را کاملاً می شناسد. بدین معناست که خداوند می داند چه چیزهایی را خلق می کند و چگونه آنها را خلق می کند و نیز چه چیزهایی را خلق نمی کند.

۲-۲: علم به غیر خود : از آنجا که همه ی موجودات غیر از خدا مخلوق اویند ، او دقیقاً بدان جهت است که همه چیز را درباره ی خودش می داند همه چیز ها را در مورد مخلوقات خود را هم می داند. همچنین چیزهایی که هرگز موجود نخواهند شد همان چیزهایی است که هرگز خداوند خلقشان نخواهد کرد و خداوند چون دقیقاً به خود آگاه است بدان چیزی را که خلق نمی کند هم آگاه است .

پس علم ذاتی خداوند مستلزم علم ذاتی به خود و هم مستلزم علم ذاتی به غیر خود است .

روشن است چون که خداوند ذاتاً به غیر خود علم دارد به غیر خود هنگام وجود آنها نیز علم دارد . پس علم به غیر خود هنگام وجود آنها بنابر تعریف از اوصاف فعل خداوند است و از لوازم علم ذاتی خداوند است .

۳: اراده و اختیار مطلق :

اراده به دو معنا قابل تصور است یکی به معنای تصمیم گرفتن و دیگری به معنای دوست داشتن



اما تصمیم به معنای جزم شدن عزم و سنجیدن جوانب کار و در نظر داشتن شوق و مسبوق به امور دیگری مانند تصور و تصدیق به فایده ی فعل و پیدا شدن شوق به انجام دادن آن است . این معنا علاوه بر داشتن کمال دارای نوعی نقص است زیرا نشان می دهد که چنین کمالی در شرایطی به وجود می آید و طبعاً بدون آن شرایط فاعل فاقد آن کمال است . بنابراین به معنای تصمیم گرفتن را نمیتوان به خدا نسبت داد . بدین جهت از این به بعد اراده را به معنای دوست داشتن در نظر می گیریم . و خواستن را نیز به معنای دوست داشتن در نظر می گیریم . این معنای اراده دارای دو کاربرد ذاتی و غیر ذاتی است . دوست داشتن مانند علم و دانستن ، به چیزی تعلق می گیرد .

دوست داشتن به معنای دوست داشتن چیزی است . اما اگر بخواهیم آن را به معنای ذاتی در نظر بگیریم . باید آن را به گونه ای معنا کنیم مه فرض وجود دیگری غیر از خود ذات لازم نباشد . دوست داشتن به معنای ذاتی علم به خود و لوازم آن است . ما هنگامی که درباره ی خود تأمل می کنیم می بینیم چیز هایی را ذاتاً دوست داریم که آنها را با وجود خودمان متناسب می دانیم . ما ذاتاً وجود خودمان را دوست داریم و هم چنین چیز هایی که کمال خود میدانیم را هم دوست داریم . حتی کسانی که مادیات را می خواهند چون می پندارند این نوعی کمال برای آن ها می آورد آن را دوست دارند .

در واقع دوست داشتن و خواستن ، لازمه ی نوعی آگاهی از وجود خود و از چیزهایی است که با وجود خود متناسب اند .

از سوی دیگر دوست داشتن و خواستن خودمستلزم دوست داشتن و خواستن چیز هایی است که آثار آنها را می بینیم . اگر شما خورشید را دوست دارید شما نور افشانی خورشید را هم دوست دارید .

کسی که خود را دوست دارد آنچه آثار خود نیز می داند دوست دارد .

اکنون ببینیم اراده ی ذاتی به معنای دوست داشتن خود و لوازم آن در خداوند وجود دارد یا نه .

ثابت کردیم خداوند عالم مطلق است و خود را کاملاً می شناسد . بنابر اینکه دوست داشتن لازمه ی علم به خود و علم به لوازم وجود خود است <sup>۱</sup> می توان نتیجه گرفت که خداوند خود ، کمالات خود ، و لوازم وجود خود را دوست دارد و همه ی آنها را ذاتاً می خواهد.

اما لوازم و آثار خداوند چه چیز هایی هستند و خداوند چگونه آنها را می خواهد ؟

لوازم و آثار الهی موجوداتی هستند که خداوند خالق آنها است و معلول و مخلوق اویند. پس خداوند علاوه بر آنکه کمالات خود را می خواهد موجوداتی که مخلوق و معلول او واقع می شوند را نیز میخواهد. از طرفی می دانیم خدا یکتاست و همه ی موجودات مخلوق اویند. پس اراده ی الهی شامل خود و سایر موجودات غیر از خود است پس اراده ی الهی مطلق است .

- اینکه درباره ی دوست داشتن و خواستن موجودات دیگر کمی تأمل می کنیم .

به طور کلی دو نوع خواستن قابل تصور است : صورت نخست آنکه ، خواستن آن چیز تأثیری در وجود آن نداشته باشد . مثلاً کسی وجود خورشید و نور افشانی او را دوست داشته باشد اما وجود خورشید یا نور افشانی آن به خواست او وابسته نیست.

صورت دوم خواستنی است که در وجود آن چیزی که او را می خواهند تأثیر دارد . مثلاً سخنوری که سخنرانی خود را دوست دارد ولی اگر نخواهد میتواند سخنرانی نکند پس سخنرانی تحت تأثیر او است . صورت دوم از خواستن موجود دیگر را " اختیار " و آن را "موجود اختیاری" قرار می دهد.

کسی که خواست او در وجود خواستار شده تأثیر داشته باشد کامل تر از کسی است که خواست او در وجود خواستار شده تأثیر ندارد .

از آنجا که خداوند کمال مطلق است پس خواست او رد وجود موجودات تأثیر دارد و موجودات فعل اختیاری اویند.

البته چنانکه می دانیم خواستن علاوه بر معنای ذاتی میتواند معنای غیر ذاتی داشته باشد .  
اختیار غیر ذاتی ، به موجودات دیگر در هنگام وجودشان تعلق می گیرد.

به عبارت دیگر هنگامی که خواست خداوند را نسبت به موجودات دیگر در هنگام وجودشان در نظر می گیریم ، می گوئیم خداوند موجودات دیگر را ، در آن هنگام که وجود دارند، میخواهد و آنها به خواست خداوند موجودند. این را " اختیار فعلی " می نامیم . پس وصف اختیار فعلی را میتوان بر اساس وصف اختیار ذاتی اثبات کرد.

گفتیم اختیار خداوند مطلق است و هرچه موجود می شود به خواست اوست. از سوی دیگر ، تمام کارهایی که موجودات دیگر انجام می دهند نیز از جمله ی چیز هایی هستند که موجود می شوند. پس بنابر اختیار مطلق خداوند ، همه ی افعال دیگر موجودات نیز به خواست و اختیار او انجام می گیرد و فعل هیچ فاعلی از دایره ی اختیار او بیرون نیست. این را " توحید افعالی " گویند. پس توحید افعالی یعنی اینکه فعل هر فاعلی نهایتاً به خواست و اختیار خداوند مستند است و این مرتبه از توحید از اختیار مطلق خداوند نتیجه می شود.

طرح شبهه :

درباره ی توحید افعالی شبهه هایی مطرح می شود. شبهه ی نخست آنکه بنابر توحید افعالی همه چیز از جمله افعال موجودات دیگر حقیقتاً با خواست و اراده ی خداوند تحقق می یابند و در نتیجه فعل خداوند هستند. بدین ترتیب فاعل گناهان و افعال زشت انسان ها نیز نهایتاً به صورت غیر مباشر خداوند است . بدین ترتیب اگر توحید افعالی را بپذیریم باید بپذیریم که خداوندی که از هر زشتی مبرا است نیز مرتکب کار زشت و گناه میشود . !

برای توضیح ابتدا مطلبی را توجه کنید : مفاهیمی که بر امور مختلف اطلاق میکنیم به دو دسته قابل تقسیم اند : دسته ی اول مفاهیمی اند که در به آنها خود شیء را در نظر می گیریم و نه رابطه ی آن با اشیا ی دیگر مانند " سبب " و دسته ی دوم مفاهیمی اند که در بکار بردن آنها رابطه ی شیء را با امور دیگر در نظر می گیریم مانند " علت " .

مفاهیم دسته ی اول هموار و صرف نظر از امور دیگر بر شیء مزبور اطلاق می شوند و مفاهیم دسته ی دوم تنها در رابطه مزبور بر آن شیء اطلاق می شوند. صرف نظر از امور دیگر چیزی که سبب است همواره سبب است ، اما چیزی که علت است ، ممکن است در همین حال و نسبت به چیزی دیگر معلول باشد نه علت .

اکنون می گوییم مفاهیم گناه ، بد و زشت مانند مفهوم علت از مفاهیم دست ی دوم اند و از رابطه ی افعال با امور دیگر انتزاع می شوند و بیان کننده ی کیفیت خود افعال ، صرف نظر از مقایسه ی آنها با امور دیگر نیستند. گرچه اینک مجال توضیح درباره ی نحوه ی انتزاع این مفاهیم نیست . باید اشاره کنیم که " گناه " هنگامی به فعل کسی اطلاق میشود که وی در انجام دادن آن با خواست یا فرمان خداوند مخالفت کرده باشد، و در صورتی کار فاعل " بد " و " زشت " نامیده می شود که با کمال حقیقی او تناسب نداشته باشد.

گرچه بنابر توحید افعالی هم انسان گناه کار و هم خداوند فاعل این افعال – به صورت مباشر و غیر مباشر – هستند این افعال تنها نسبت به فاعلی که در انجام دادن آن با فرمان خداوند مخالفت کرده است گناه نامیده می شود نه به طور مطلق.

هم چنین این افعال تنها نسبت به فاعلی که انجام دادن آن موجب نقص و انحطاط وجودی اوست بد و زشت نامیده می شود.

برای تقریب به ذهن ، انسان مختاری را در ذهن خود تصور کنید که غذایی مسموم را از روی آگاهی و اختیار خود مصرف می کند و می میرد. گرچه فاعل ایجاد کننده ی این کار هم آن انسان ذهنی است و هم شما که در وجود خود به آن وجود می دهید اما کسی که آگاهانه به خود ضرر می زند موجب نکوهش قرار می گیرد نه شما. اگر چه این صورت ذهنی هدفی معقول داشته باشد همان کار نسبت به شما معقول و پسندیده است ولی برای او زشت و ناپسند است .

به همین ترتیب از آنجا که همه افعال خداوند با کمال وجود او متناسب و دارای هدفی معقول است همه ی این افعال برای خداوند متعال خوب و پسندیده به شمار می روند.

هم چنین توحید افعالی شاید این تصور را به وجود بیاورد که انسان ها در افعال خود مجبورند که در فصل بعد توضیح می دهیم .

#### ۴: قدرت مطلق :

- هنگامی که فاعل شرایط و به عبارتی سنخیت لازم برای انجام فعلی را داشته باشد می گوئیم قوه یا توان انجام دادن آن فعل را دارد.

- اگر کسی توان و سنخیت انجام کاری داشته باشد و کسی که کار را با علم و اختیار انجام دهد نسبت به آن قدرت دارد و کسی که کار را با علم و اختیار انجام دهد در مرتبه ی بالاتری نسبت به کسی است که آن کار را بدون این دو انجام می دهد.

چون خداوند کمال مطلق است توان انجام هر کاری دارد و بر انجام دادن این افعال علم و اختیار دارد پس خداوند " قدرت مطلق " است . برای در نظر گرفتن قدرت فرض موجودات دیگر لازم نیست پس قدرت مطلق از اوصاف ذاتی خداوند است .

طرح یک شبهه : آیا خداوند قادر است خداوند مثل خود بیافریند یا سنگی را خلق کند که خود نمیتواند آن را بلند کند ؟

پاسخ : برای انجام کاری باید شرایط موجود شدن برای آن کار فراهم باشد و اگر شرایط فراهم نباشد نمی شود گفت توان انجام آن را ندارد . مثلاً علی می تواند وزنه ی صد کیلوگرمی را بلند کند اما وزنه ای نیست که علی بلند کند حال نمی گوئیم علی توان ندارد . به عبارت دیگر امر الهی بر چیز محال تعلق نمی گیرد. هم وجود خدای دیگر و هم وجود سنگی که خدا نتواند آن را بلند کند محال است . زیرا اولی با یکتایی خدا ناسازگار است و دومی با قدرت مطلق خدا.

پس اگر بپرسند آیا خداوند قادر است خداوند مثل خود بیافریند یا سنگی را خلق کند که خود نمیتواند آن را بلند کند ؟ پاسخ می دهیم هیچکدام .

این پرسش شبیه به این است که بپرسند دیوار کور است یا بینا ؟ پاسخ این است هیچکدام.

یک شبهه دیگر: خداوند همه ی انسان را به دوزخ نمیبرد و برخی از آنها را به دوزخ می برد این بدان معنا نیست که خداوند نمیتواند همه را به دوزخ ببرد؟

پاسخ توان داشتن بر انجام هر کاری بدان معنا نیست که باید آن را انجام داد. مثل علی میتواند وزنه ی صد کیلوگرمی را بلند کند ولی آن را بلند نمیکند این بدان معنا نیست که نمی تواند. در کنار قدرت بحث اختیار نیز مطرح است.

فرق مفاهیم علم و قدرت و اختیار در این است که علم میتواند به واجب بالذات، ممکن بالذات و ممتنع بالذات تعلق بگیرد ولی قدرت و اختیار فقط به امور ممکن بالذات تعلق می گیرد. و علم و قدرت و اختیار به هر آنچه قابل فرض است تعلق می گیرد و شامل همه ی امور ممکن می شود.

#### ۵: حیات مطلق :

موجودی که دارای شعور و آگاهی است و میتواند کارهای خود را بر اساس اختیار خود انجام دهد دارای ویژگی های درونی است که آن را " حیات " می نامند.

به عبارت دیگر موجودی که علم، اختیار و قدرت مطلق دارد "حی و زنده" است و هنگامی که اینها را از دست دهد فاقد حیات است. پس از اثبات علم، اختیار و قدرت مطلق برای خداوند ثابت می شوند خداوند همواره کمال حیات را دارد و در نتیجه حیات مطلق به عنوان وصفی ذاتی و ثبوتی برای خداوند اثبات می شود.

#### چگونگی وجود اوصاف کمال خداوند و توحید صفاتی

خداوند دارای اوصاف متعدد است و هر یک از اوصاف خداوند، مفهومی غیر از دیگری دارد. مفهوم " علم ذاتی " غیر از مفهوم " اراده ی ذاتی " است و مفهوم " قدرت " غیر از هر دو و ... مفاهیم متعدد شاید ما دچار این کند موجودات متعددی هستند.

ولی در واقع وجودی غیر از وجود خداوند ندارند و عین خداوند هستند نه غیر او. برای اثبات این مدعا از برهان خلف استفاده می کنیم؛ یعنی ابتدا فرض میکنیم این اوصاف غیر از خدایند، سپس نشان می دهیم که این فرض مستلزم تناقض است.

فرض کنید a وصفی دلخواه از اوصاف کمال است ؛ آنگاه :



اگر a همواره وجود نداشته باشد ، خداوند کمال مطلق نیست؛

خداوند کمال مطلق است ؛

پس a همواره وجود دارد؛

هر موجودی یا واجب الذات است یا واجب بالغير ؛

پس a همواره یا واجب الذات است یا واجب بالغير ؛



اگر a وجودی غیر از خدا داشته باشد و واجب بالذات باشد واجب الذات متعدد است

(غلط است ) ؛

پس a وجودی غیر از خدا ندارد یا واجب بالغير می باشد ؛

اگر a واجب بالغير باشد خداوند فاقد کمال a است و در نتیجه کامل مطلق نیست و با معلول

خود سنخیت ندارد ؛

خداوند کمال مطلق است و با معلول خود سنخیت دارد .

پس a واجب بالغير نیست ؛

a وجودی غیر از خداوند ندارد.

از عینیت اوصاف ثبوتی ذاتی با ذات خداوند میتوان نتیجه گرفت که این اوصاف یعنی اوصاف

کمال خداوند وجودی غیر از یکدیگر نیز ندارند و وجود خود این اوصاف نیز عین وجود یکدیگر

است . اگر چه از نظر مفهومی غیر از یکدیگر و غیر از موصوف خود هستند وجودی جدا از یکدیگر

ندارند و در وجود عین یکدیگر اند . عینیت صفات کمال خداوند را با یکدیگر و با ذات خداوند ، "

توحید صفاتی " می گویند.

.....  
توضیح ۱:

## فصل یازدهم : جبر و اختیار

اگر خداوند از پیش میداند که ما چه خواهیم کرد و هر آنچه او بخواهد انجام می شود ، ما چه کاره ایم؟

با این مختار بودن انسان امری بدیهی است . از دیرباز شبهات مختلفی موجب آن شده که برخی در اختیار انسان تردید کنند و انسان را در همه کارهایش و نیز در سرنوشتش مجبور بیندارد. گرچه موضوع جبر و اختیار انسان مربوط به مباحث انسان شناسی است ولی برداشت اشتباهی از برخی صفات الهی موجب قبول جبر شده است . در این فصل ابتدا معنای اختیار را که در مقابل جبر است بررسی می کنیم و سپس به بررسی شبهات می پردازیم.

۱: معنای اختیار و اختیار در مقابل جبر :

واژه ی اختیار به سه معنا کاربرد دارد :

۱: تأثیر فاعل در فعل خود :

این تأثیر همان چیزی است که در فصل قبل گفتیم . و به معنای تأثیر خواست فاعل در فعل خود است .

در مقابل اختیار به معنای اول جبر قرار دارد که به معنای تأثیر عامل بیرونی و جلوگیری از تأثیر خواست فاعل در فعل خود می باشد. برای مثال کسی که میخواهد برود و چون میخواهد می رود ، رفتنش اختیاری است و کسی که نميخواهد برود اما وی را علی رغم خواستش بر میدارند و بروند ، رفتنش اجباری است .

۲: انتخاب با وجود گرایش های متضاد :



معنای دوم اختیار ، انتخاب است و در جایی به کار میرود که فاعل ، دست کم دو نوع گرایش متضاد و متزاحم داشته باشد و در عمل یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اگر کسی بین رفتن و ماندن بخواهد انتخاب کند . این معنای اختیار در مقابل جبر نیست . برای مثال اگر موجودی تنها به یک کار گرایش داشته باشد و همواره همان را بخواهد و انجام دهد ، در کار خود مجبور نیست ، گرچه دارای اختیار به معنای انتخاب نیز نمی باشد .

۳: تأثیر خواست فاعل در فعل خود ، بدون فشار عوامل بیرونی :

اختیار به معنای سوم در جایی به کار می ورد که علاوه بر آنکه خواست فاعل در انجام کارش موثر است در انجام آن کار تحت فشار شخص مختار دیگر یا عوامل و شرایط غیر اختیاری بیرونی نیز نباشد. اختیار بدین معنا در مقابل اکراه و اضطرار قرار می گیرد. برای مثال کسی که از روی اختیار اموال خود را به دیگری می بخشید این کار را به اختیار انجام داده است .

اما کسی که با تهدید دزد اموالش را به او داده است یا کسی که در اثر تنگنای زندگی اوال خود را فروخته این کار او از روی اضطرار بوده است.

پس معنای سوم اختیار در برابر اکراه و اضطرار بوده است و گزینه های اختیار و انتخاب فاعل را محدود کرده است .

البته در محاورات عرفی اکراه را با جبر یکی می گیرند ولی این نوع اضطرار مانع تأثیر فاعل در فعل خود نمیشود و اگره جبر حقیقی نیست.

در دومثالی که زدیم در مثال دزد و دادن اموال ، شخص بین جان خود و اموالش جان خود را انتخاب کرده است و اموالش را به دیگری داده است و در مثال تنگنای زندگی و فروختن اموال شخص بین سختی یا فروختن اموال ، فروختن اموال را انتخاب کرده است .

از آنچه که درباره ی سه معانی فوق گفتیم : نتیجه میشود که تنها در مواردی که عوامل اختیاری یا غیر اختیاری بیرونی به کلی مانع تأثیر خواست فاعل در فعلش می شوند ، وی حقیقتاً در فعل خود مجبور است . بنابراین منظور از اختیار در مقابل جبر همان معنای نخست است .

## ۲: مختار بودن انسان :

با توجه به آنچه گفتیم مقصود از اختیار معنای اول است ؛ یعنی تأثیر خواست فاعل در فعل خود ؛ پس برای آنکه بدانیم هر فاعلی در انجام دادن فعل خود مختار است یا نه ؛ باید بررسی کنیم که خواست او در انجام دادن آن فعل تأثیر دارد یا نه. این بررسی درباره ی کارهای خودمان از راه علم حضوری صورت می گیرد و درباره ی کارهای موجودات دیگر از راه علم حصولی و استدلال. هنگامی که می‌خواهیم بلند شویم یا دست خود را تکان بدهیم .

بنابراین مختار بودن انسان نسبت به برخی از افعال خودش امری بدیهی و بی نیاز از اثبات است و بدیهی است خواست خود ما در انجام دادن برخی کارهایمان موثر است .

## ۳: طرح و بررسی شبهه های جبر

برخی با برداشت اشتباه از صفات الهی دچار این شده اند که مثلاً علم مطلق الهی یا اختیار مطلق الهی منجر به جبر می شود.

و کسانی که نتوانسته سازگاری اختیار مطلق خداوند با افعال اختیاری انسان را درک کنند اختیار مطلق خداوند را انکار کرد و به تفویض معتقد شده اند.

## ۱-۳: شبهه ی اول :

اگر فرد " الف " را با یکی از افعالش مانند " ب " را در نظر بگیریم ، میتوان نشان داد که علم ذاتی مطلق خداوند مانع آن است که خواست الف در انجام یافتن ب تأثیری داشته باشد و به عبارت دیگر وی نمیتواند در انجام دادن ب مختار باشد . ابتدا نشان می دهیم که علم ذاتی مطلق خداوند مستلزم ضروری بودن فعل ب است . سپس نشان میدهیم که ضروری بودن و وقوع آن مستلزم آن است که الف در انجام ب مجبور باشد .

علم ذاتی مطلق و ضروری بودن فعل : علم ذاتی مطلق خداوند به غیر خود مستلزم آن است که خداوند پیش از آنکه چیزی اتفاق بیفتد آن را بداند. از آنجا که فرض کرده ایم الف کار ب را انجام میدهد نتیجه می گیریم که خداوند از پیش می داند که الف کار ب را انجام می دهد ، اما علم خداوند قطعاً مطابق با واقع است . پس قطعاً فرد الف کار ب را انجام می دهد و وقوع ب ضروری است .

ضروری بودن وجود فعل و مجبور بودن فاعل : از سوی دیگر ، ضروری بودن وقوع ب نشان می دهد که وقوع آم ارتباطی با خواست الف ندارد و وی مجبور است ب را انجام دهد. پیداست برای هر فرد دیگر بجز الف و برای هر کار دیگر بجز ب هم چنین چیزی برقرار است پس همه ی انسان ها در کار خود مجبورند.

۲-۳: پاسخ شبهه ی اول :

در بخش اول شبهه ی مزبور از علم پیشین خداوند که قطعاً مطابق با واقع است قطعی بودن کار ب و ضرورت آن نتیجه گرفته شده است . این بخش از استدلال گرچه کاملاً درست است بدان نیازی نیست. ما در فصل دوم کتاب گفتیم که هر ممکن بالذاتی یا واجب الغیر است یا ممتنع بالغیر و در نتیجه هر کاری که انجام می شود با وصف ضرورت تحقق می یابد. پس این سخن درست است که اگر فرض کردیم الف کار ب را انجام میدهد بدان معناست که ب قطعاً و با وصف ضرورت تحقق می یابد. علم ذاتی مطلق خداوند به غیر خود تنها مستلزم این است که خداوند این قطعیت و ضرورت را بداند.

اما در بخش دوم شبهه از قطعی بودن و ضروری بودن وقوع ب ، نتیجه گرفته است که وقوع ب ارتباطی با خواست الف ندارد. این بخش از استدلال نادرست است . زیرا قطعی بودن و ضروری بودن هر ممکن بالذاتی وابسته به وجود علت تامه ی آن است و اگر ب فعل اختیاری فرد الف است و معلول خواست اوست قطعی و ضروری بودن وقوع ب وابسته به خواست الف است که یکی از اجزای علت تامه ی فعل اوست. بنابراین ، می توانیم ب را فعل اختیاری فرد الف فرض کنیم و بگوییم خدا میداند که ب بدان جهت که الف آن را می خواهد قطعاً واقع میشود. نتیجه آنکه

ضرورت یافتن وقوع کاری ، هیچ منافاتی با منوط بودن آن کار به خواست فاعل ندارد و در نتیجه ضرورت یافتن همه افعال انسان مستلزم آن نیست که انسان در همه ی افعال خود مجبور باشد .

۳-۳: شبهه ی دوم :

توحید افعالی از نتایج اختیار مطلق خداوند است و بنابر آن هر کری که هر کسی انجام می دهد به خواست خداوند انجام میشود.

بنابراین آنچه در فعل هر فاعلی موثر است ، خواست خداوند است نه خواست دیگران .

پس خواست هیچ فاعلی دیگری غیر از خداوند در فعل خودش موثر نیست و همه در انجام دادن همه کارهایشان مجبورند.

۴-۳: پاسخ شبهه ی دوم :

این شبهه مبتنی بر این پندار نادرست که اگر فعل ب نسبت به خداوند اختیاری باشد ، نسبت به هر فرد دیگری مانند الف غیر اختیاری خواهد بود. و بدین جهت از توحید افعالی و اختیار مطلق خداوند که شامل افعال هر فردی مانند الف نتیجه گرفته می شود نتیجه گرفته شده که افعال دیگران نسبت به خودشان غیر اختیاری است. پس برای آنکه نشان دهیم توحید افعالی مستلزم مجبور بودن فاعل های دیگر نیست ، باید نشان دهیم که ممکن است یک کار نسبت به دو قاعل فعل اختیاری باشد .

برای آنکه بتوانیم دو فرد را فاعل اختیاری برای یک کار در نظر بگیریم به آنچه در فصل سوم درباره ی علت مباشر و غیر مباشر و علل طولی و عرضی است یاد آوری کنیم .

گفتیم یک معلول می تواند سلسله ای از علل فاعلی طولی داشته باشد، به طوری یکی از آنها علت مباشر و بقیه علت غیر مباشر باشند. مثلاً برای نوشتن با قلم ، خود نویسنده یعنی روح او علت فاعلی مباشر برای اراده و تصمیم اوست و اراده او علت فاعلی مباشر برای حرکت دست نویسنده و قلمی که در دست دارد. بدین ترتیب که اراده ی نویسنده علت مباشر و خود نویسنده یعنی روح او علت غیر مباشر است .

هم چنین شما می‌تواند نویسنده‌ی خاصی را در ذهن خود تصور کنید که پیغامی برای دوست خود می‌نویسد.

شما در این مثال علت فاعلی مباشر برای تصور چنین انسانی هستید و دو علت فاعلی قبلی نیز دخیل اند و شما علت فاعلی در طول آن دو علت قبلی .

در این مثال حرکت دست این نویسنده‌ی ذهنی دو علت فاعلی مختار در طول یکدیگر دارد : نویسنده و شما. بدین صورت میتوان فعل اختیاری را در نظر گرفت که دو علت فاعلی مختار در طول هم دارد.

در این صورت دو فاعل مذکور ، همان فعل را به اختیار خود انجام میدهند و مختار بودن یکی مستلزم مجبور بودن دیگری نیست.

#### ۴: قضا و قدر<sup>۴</sup>

مقصود از سرنوشت‌ی موجود کمیت و کیفیت و سایر ویژگی‌ها و به طور کلی نحوه‌ی وجود آن موجود در مراحل مختلف و نیز پایان آن است که برای هر یک از موجودات نحوه‌های مختلفی را می‌توان تصور کرد.

ممکن است شما در روز شنبه یا بخندید یا غمگین شوید یا به ملاقات دوستان بروید یا مریض شوید . همه‌ی این فرض‌های ممکن سرنوشت شما است. از میان این فرض‌های ممکن تنها یکی از آنها اتفاق می‌افتد یعنی همان فرضی که علت تامه‌ی آن تحقق یابد. بنابراین تنها یکی از سرنوشت‌های قابل فرض برای هر موجودی حتمیت و ضرورت می‌یابد.

بنابر فرض‌ها و تحقق تنها یکی از آنها سرنوشت موجوداتی مانند انسان را به دو قسم حتمی و غیر حتمی تقسیم می‌شود. مقصود از سرنوشت حتمی یک موجود<sup>۵</sup> نحوه‌ی وجود آن موجود در مراحل مختلف و نیز پایان آن است ، مشروط به اینکه این نحوه‌ی وجود حتمی و ضروری و

تخلف ناپذیر باشد . رابطه سرنوشت حتمی هر موجودی را با خداوند " قضا و قدر الهی " می گویند و ما در اینجا به اختصار آن را " قضا و قدر " می گوئیم .

از سوی دیگر می دانیم که خداوند دارای علم مطلق ذاتی به غیر خود است و علاوه بر آنکه به اصل وجود هر موجودی از پیش علم دارد به تمام ویژگی های آن در هر مرحله از وجودش به همان صورتی که قطعاً واقع می شود یعنی به سرنوشت حتمی او نیز عالم است. این را اصطلاحاً " قضا و قدر علمی " می گویند.

نیز هر موجودی به مقتضای اختیار مطلق خداوند علاوه بر آنکه در اصل وجودش نهایتاً به خواست خدا وابسته است . این را اصطلاحاً " قضا و قدر عینی " می گوئیم.

بنابراین این قضا و قدر علمی یعنی شمول علم الهی نسبت به سرنوشت حتمی موجودات و به عبارت دیگر یعنی اینکه خداوند از پیش سرنوشت حتمی هر موجودی را میداند و قضا و قدر عینی یعنی شمول اختیار خداوند نسبت به سرنوشت حتمی آنها و به عبارت دیگر یعنی اینکه سرنوشت هر موجودی به خواست خداوند وابسته است و هر موجودی دارای سرنوشت حتمی است که خدا میخواهد.

روشن است که چنانچه انسان دست کم در برخی از کارهای خود دارای اختیار بدانیم ، میتوانیم بپذیریم که دست کم بخشی از سرنوشت وی نیز در گرو کارهای اختیاری اوست و وی میتواند سرنوشت خود را در همان کارهایی که به اختیار خود اوست رقم بزند و در این موارد حتمیت سرنوشت انسان در گرو اختیار اوست. اما اگر علم و اختیار مطلق خداوند را ناسازگار با اختیار انسان بدانیم نمی توانیم دخالت او را در سرنوشت خود نیز بپذیریم و وی را در سرنوشت حتمی خود مجبور خواهیم پنداشت. بدین ترتیب شبهه های پیش گفته ی جبر میتواند درباره ی سرنوشت انسان به گونه ای تقریر شوند که انسان را در سرنوشت حتمی خود مجبور نشان دهد. خلاصه این دو شبهه در خصوص سرنوشت انسان ، که با توجه به قضا و قدر علمی و عینی تقریر میشوند چنین است :

۱: قضا و قدر علمی نتیجه ی علم مطلق ذاتی خداوند به غیر خود است و بدین معناست که خداوند از پیش سرنوشت هر موجودی و از جمله سرنوشت انسان را میداند. از آنجا که علم خداوند قطعاً مطابق با واقع است وقوع این سرنوشت حتمی و ضروری است و این مستلزم آن است که سرنوشت انسان ارتباطی با خواست او نداشته باشد و انسان نسبت به سرنوشت حتمی خود مجبور باشد .

۲: قضا و قدر عینی خداوند نتیجه ی اختیار مطلق خداوند هستند و بدین معناست که خداوند سرنوشت حتمی هر موجودی از جمله انسان را تعیین میکند و در نتیجه سرنوشت انسان به خواست خداوند وابسته است و این مستلزم آن است که خواست انسان در تعیین سرنوشت خودش دخالتی نداشته باشد و وی نسبت به سرنوشت حتمی خود مجبور باشد.

همان طور که گفتیم این دو شبهه شبیه به دو شبهه جبر هستند و بنابراین همان پاسخ های شبهه های جبر برای پاسخ به این شبهه ها کافی است .

توجه کنید خواست انسان یکی از اجزای ضرورت بخش یک عمل اختیاری انسان است و در طول خواست خداوند قرار دارد. ۶

## فصل دوازدهم : حکمت خداوند<sup>۱</sup>

چرا در جهان مرگ و میر ، بیماری، فقر ، درد و رنج و نا برابری وجود دارد ؟ آیا خدا نمیتوانست جهان را کامل تر از اینکه هست بیافریند ؟

گرچه خداوند بر همه ی امور ممکن قدرت دارد ، برخی از آنها را می خواهد و موجودشان می کند و برخی را نمی خواهد و موجودشان نمی کند؛ اما خواست خداوند دارای ملاکی است و میتوان بر اساس ضابطه ای کلی نشان داد که او چه چیزهایی را می خواهد و چه چیزهایی را نمی خواهد.

### ۱: لزوم علت غایی در هر کار اختیاری :

فرض کنید شما میخواهید نامه ای به دوستان بنویسید و او را از حال خود آگاه کنید.

منظور از غایت هدف مورد نظر فاعل از فعل خود است و به فاعل های مختار اختصاص دارد.

علت غایی حب فاعل است از آن جهت که در تحقق معلول موثر است و در مثال بالا آگاه کردن دوستان از حال خود است .

گفتیم علت های می توانند در طول هم باشند. مثلاً شما علاوه بر اینکه میخواهید دوستان را از حال خود با خبر کنید از او کمک هم می خواهید .

حب ذات سر سلسله ی علل غایی و علت غایی نخستین برای هر فاعل مختار است.

- فعل اختیاری یعنی فعلی که فاعل میتواند آن را بخواهد و نخواهد . خواستن فعل اختیاری وابسته است به خواستن چیزی که به آن غایت می گوییم .



در فصل دهم گفتیم اراده یعنی خواستن و دوست داشتن و خواستن و دوست داشتن خود ( حب ذات ) لازمی علم به وجود و دوستی و در نتیجه برای موجود عالم ضروری است . بدین جهت ، حب ذات معلول خواستن چیز دیگری نیست، سر سلسله علل غایی و علت غایی برای فعل هر فاعل مختار است .

البته حب ذات علت غایی مباشر برای فعل اختیاری نیست ؛ بلکه حب ذات ، معمولاً علت حب به دو امر دیگر می شود که آنها می توانند در مرحله بعد ، علت غایی برای فعل اختیاری باشند : حب به آثار و لوازم ذات ، و حب به رفع نقص و کامل تر شدن ذات .

فرض کنید خطاطی بدان جهت که خط نوشتن نتیجه ی مهارت و آثار خطاط بودن است آن را دوست داشته باشد هدف فعل تحقق یافتن چیزی است که با کمال موجود فاعل تناسب دارد و حال کسی را فرض کنید که دانشی برای رفع نیاز خود کسب کند در این صورت هدف تحقق یافتن کمالی است که فاعل فاقد آن است .

علت غایی نخستین در هر فعل اختیاری حب ذات است و در مرحله ی بعد حب به آثار و لوازم کمال موجود یا حب به کسب کمال مفقود.

## ۲: علت غایی در افعال خداوند :

همه ی موجودات مخلوق خداوند و عین فعل او هستند و در وجود خود به خواست خداوند وابسته اند و همه فعل اختیاری خداوند هستند. با توجه داشتن علت غایی در افعال الهی نتایج زیر را به دست می آوریم :

۱: تمام افعال الهی دارای علت غایی اند؛

۲: علت غایی نخستین برای همه ی افعال الهی حب خداوند به ذات خود است.

۳: چون خداوند کامل است و در علت غایی کمال را دنبال نمی کند. پس از حب ذات آنچه علت غایی افعال الهی است این است که آنها آثار و لوازم کمالات خداوندند.

پس نتیجه می‌گیریم که علت غایی نخستین در آفرینش موجودات حب خداوند به ذات خود است و در مرحله ی بعد حب او به چیزهایی که آثار و لوازم کمال خود او هستند علت غایی موجودات است. از این جهت خدا را میتوان منبع نوری فرض کرد که خود ذرا دوست دارد و بدان جهت که خود را دوست دارد نور افشانی خود را نیز دوست دارد و می‌خواهد نور افشانی کند.

اما چه نوع کمالاتی را می‌توان از آثار کمال خداوند دانست؟ پاسخ روشن است. از آنجا که خداوند کامل مطلق است، همه انواع کمالات را میتوان از آثار کمال الهی دانست. به عبارت دیگر هر چیزی که میتواند وجود داشته باشد از آثار کمال خداوند هستند.<sup>۳</sup>

### ۳: مهندسی نظام خلقت و نظام احسن

- مناط خواست خداوند این است از میان امور متزاحم، یعنی چیزهایی که با هم نمی‌توانند موجود باشند آنچه کمال بیشتری دارد موجود شود.
- با توجه به اینکه فرض‌های گوناگونی که می‌توان برای نظام خلقت در نظر گرفت با یکدیگر تزاحم دارند، خداوند آن نظامی را می‌خواهد و موجود میکند که بیشترین کمال ممکن از آن حاصل شود. چنین نظامی را "نظام احسن" می‌نامند.
- بسیاری از چیزهایی که به نظر میرسد امکان وجود دارند، به تنهایی چنین اند؛ اما با در نظر گرفتن طرح کلی نظام احسن، در واقع همگی آنها امکان وجود ندارند.
- مصلحت نسبی هر کسی یا چیزی عبارت است از بیشترین کمالی که با انجام دادن کارهای ممکن میتواند برای او حاصل شود.
- مصلحت مطلق بیشترین کمالی است که با انجام دادن کارهای ممکن، به طور مطلق قابل حصول است، نه نسبت به فردی خاص.

### ۴: حکمت مطلق :

- با توجه به اینکه خداوند نظام احسن را می‌خواهد می‌توان گفت: خداوند در خلقت موجودات، "مصلحت مخلوقات" را به طور مطلق در نظر می‌گیرد، نه مصلحت مخلوقی خاص را.

- چنانچه فاعل مختار با آگاهی کامل از کمال حقیقی خود، کار خود را متناسب با کمال برترش انتخاب کند، نه متناسب با کمالات پست می‌گویند کار وی حکیمانه است. پس حکمت، وصفی است فاعل مختار دارای آن باشد و کار وی حقیقتاً با کمال او متناسب باشد.

- خداوند کمال مطلق است و تمام افعال اختیاری او حقیقتاً با کمال مطلق او تناسب دارند و بنابراین دارای وصف "حکمت مطلق" است.

- از آنجا که انجام دادن کار حکیمانه مقتضای عقل است کار حکیمانه را کاری معقول نیز می‌نامند.

- حکمت افعال الهی یعنی هدف معقول آنها، و حکمت افعال الهی تأمین مصلحت مطلق مخلوقات است که لازمه‌ی حقیقی کمال خداوند است.

۵: نقایص و شرور<sup>۳</sup>

۵-۱: طرح مسأله

- ایده‌ی نظام احسن این است که جهان کامل از اینکه هست امکان نداشت.

- از این طرف موارد زیادی را می‌بینیم که در آنها نقص و کمبود وجود دارد. حکمت فقر و بیماری و مرگ چیست؟ چرا انسان‌ها از اول کامل نیستند و در نهایت هم کامل نمی‌شوند؟ آیا اگر فقر، فاسد و بی‌عدالتی در جهان نبود آیا جهان کامل‌تر نبود؟

- به نقصی که قابل جبران باشد، شر نیز می‌گویند.

این گونه پرسش‌ها مربوط به نقایص و شرور هستند و می‌کوشیم پاسخ‌های آن را بیابیم.

۵-۲: نحوه‌ی پاسخ به مسأله:

- بجای بیابیم به سؤال و جزئیات پردازیم در این مورد می توان قانون کلی را تبیین کنیم با چند مثال جزئی آنها را بر نقض بودن نظام احسن ندانیم . آیا نظام احسن یعنی نظام بی نقص یا با کمترین نقص ممکن بین نقص بسیار ؟

- نتایج بحث های فلسفی نیز مانند نتایج ریاضیات محض ، به شرط آنکه از مقدمات عقلی و یقینی و با شیوه ی درست استنتاج شده باشند ، یقینی هستند و اعتبارشان وابسته به پاسخ به موارد جزئی نیست. بنابراین بهترین راه حل مسأله فهم دقیق مدعا و دقت در استدلالی است که آن را اثبات می کند. البته حل برخی موارد جزئی در صورت امکان ، می تواند از استبعاد نسبت به صحت نتیجه بکاهد.

#### ۳-۵: تبیین نقایص و شرور در نظام احسن

- موجودات دارای نقص ذاتی اند و چاره ای جز این نیست زیرا مخلوق اند. چون موجودات از لحاظ وجودی مخلوق اند در نتیجه مطابق قانون سنخیت ، کمال آنها کمتر از کمال علت هستی بخش وجود است و این نقص مربوط به ذات آنهاست پس " نقص ذاتی " دارند و مخلوق را بی نقص نمی توان فرض کرد.

در مراتب وجود به مرتبه ای می رسیم که در آن، موجودات دارای متزاحم هستند. اگر با وجود موجودات متزاحم حتی یک درجه بر کمال جهان خلقت افزوده شود چنین مرتبه ای حکیمانه است و موجود خواهد شد . اما چنان که معلوم است موجودات متزاحم به صورت های مختلفی قابل فرض هستند و به صورتی موجود می شوند که در مجموع بیشترین کمال ممکن از آنها حاصل شود.

نقص نسبی : دو گوسفند را فرض کنید که غذای به مقدار کافی برای هر دو آنها نیست در این صورت این دو گوسفند برای یکدیگر دو موجود متزاحم هستند و این اینکه غذا به اندازه ی کافی برای هر دو آنها نیست نقص نسبی جهان است در جهانی که دارای موجودات متزاحم است . البته نقص نسبی شر نامیده می شود و قابل جبران است .

- در نظام احسن نقص ذاتی - که لازمه ی مراتب وجود مخلوقات - است و نیز نقص نسبی ( شر )  
( - که لازمه ی موجودات متزاحم است - وجود دارد. اما نقایص و شرور در نظام احسن، تا آنجا  
واقع می شوند که در مجموع ، بیشترین کمال ممکن را حاصل کنند.

- ایده ی نظام احسن این نیست که همه موجودات متزاحم به بالاترین کمالات ممکن خود دست  
می یابند ؛ زیرا این امر با توجه به معنای متزاحم ناممکن است؛ این ایده تنها مدعی آن است که  
مجموع کمالاتی که از موجودات حاصل میشود از هر نظام بدیل و قابل فرض دیگری بیشتر است  
. اساساً ایده نظام احسن ، وجود این نقایص و شرور را نفی نمی کند تا عده ای نمونه های نقضی  
برای این ایده بیاورند.

- وجود انسان مختار در نظام احسن ، مستلزم آن است همه ی انسان ها از ابتدا کامل نباشند و تا  
جایی بتوانند به کمال برسند که می خواهند. ( - به آنچه و آن دسته و آن مقداری که خود می  
خواهند دست پیدا کنند ،

- باید انسان ها بسیاری از کمالات را نداشته باشند تا بتوانند با اختیار بدانها دست یابند. زیرا اگر  
همه ی کمالات را داشته باشند جبر پیش می آید . )

- فقر و بیماری و مرگ زمینه های مناسبی برای کسب بسیاری از کمالات معنوی مانند صبر ،  
توکل ، نوع دوستی ، بندگی خدا هستند و مبارزه با با آنها نیز راهی برای کسب برخی کمالات  
دیگر هستند زیرا این نقص ها نسبی است و می توان آنها را بر طرف کرد .

- هم چنین این امور مایه ی بیداری از غفلت و توجه بیشتر به نیازمندی جهان خلقت به خداوند  
، و تقویت کمال بندگی خدا ، تقوا و توحید هستند که بالاترین کمالات معنوی ممکن به شما می  
روند.

- با توجه به حکمت الهی می توان برخی دیگر از اوصاف خداوند مانند عدل و صدق را اثبات کرد  
و مسائل نبوت و عصمت پیامبر و وجود جهان آخرت ( معاد ) را تبیین کرد.

