

باسمه تعالی

# تقریرات درس نہایۃ الحکمۃ

مرحلہ ہشتم

بخش پنجم

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یداللہ یزدان پناہ

سال ۱۳۷۵

تہیہ:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری



قرار دادند. [حال بیینم حرف چیست؟] ایشان می فرمایند آنی که بعنوان  
 فعل است یا عرضی است یا جوهری، عرضی را بحث کردیم که یا طبیعی بود یا ارادی.  
 حال فعل اگر جوهری باشد، <sup>مادی</sup> جوهری عادی به نفس ذاتش در حرکت است  
 (حرکت جوهری) این به کجایی خواهد بود و در پایان کجاست م حرکت جوهری پایانی  
 دارد و پایانی ثبات است، عالم ماده کلاً به سمت تجرد حرکت می کند،  
 که وقتی به تجرد رسید ثبات پیدا می کند، یعنی انتقال عالم ماده به عالم بالاتر  
 پس انتها و تمام غایب حرکت ثبات است که ثابت می شود (سبب همان که در  
 حرکات عرضی فرمودند به جایی می رسد و ثابت می شود) پس غایب ثبات  
 است و فاعلی که جوهر مادی را می آورد، اصلاً برای این آورده که برسند به  
 تجرد، یعنی رتبه فاعل این غایب ثبات اُحد شده، عالم ماده را برای عالم  
 ماده بیاورد برای ثبات و تجرد آورد. و انتهى



تقریر درس ۱۲، ۹، ۷۵ (دوشنبه) ص ۱۸۱ بازگراف سوم

ص ۱

به اینجا رسیده بودیم که اگر فعل غرضی باشد فاعل یا طبعی است یا ارادی. بعد رسیدیم به فعل جوهری که یا مادی است و یا مجرد. این که به تعلق با ماده آورده شد بطوری است که شامل همه مواد می شود حتی نفس انسانی هم جزء آن بیاید و ماده چهارمی هم جزئیش نبود. بعد از اینها سألیم معل جوهری مجرد را مطرح فرمودند که می خوانیم اگر فعل، فعل جوهری مجرد هست در

اینجا حرکت نیست یعنی اگر بخواهیم بگوئیم از نقص به کمال رسید در اینجا معنی ندارد. فاعلی فعلی ایجاد کرده آن فعل جزء مجردات است. قبلاً گفته شد آنی که جزء مجردات است حالت منتظره ندارد، یعنی این نیست که چیزی را باید داشته باشد و لکن هنوز پیدا نکرده بلکه هر آنچه که باید داشته باشد بالفعل دارد. مادر امور مادی گفتیم که آنها ناقصند و به وسیله حرکت به استعجابی می رسند که آنها تمام است و غایب است پس می شود تمام. حال که این چنین است می گوئیم هر آنچه که بعنوان تمام مطرح می شود

همان دم اول به مفارقات داده می شود یعنی فاعل و فعلی فعل جوهری مفارق را می آورد تمام کمالاتی که او باید داشته باشد را [بالفعل] به او می دهد [مرحوم علامه از این مسأله که نقص نیست و تمام هست و تمام هائی بود که می گفتیم غایب است، از این استفاده می کنند که در افعال جوهری مفارق غایب همان فعل است یعنی به نفس فعلی که فاعل می آورد غایتش را هم آورده چرا که تمام است. ما می گفتیم غایب آنی است که تمام باشد. این شی جوهری (مفارق) را که فاعل ایجاد کرده به او آنی را که فعل است و تمام را پیدا کرد و آن کمال که غایب است را دارد و به غایب رسیده. پس باید گفت [در جوهر مفارق] غایب همان فعل است. در اینجا اگر بدین صورت نیست که فعلی داشته باشیم که حرکت کند تا به غایب برسد بلکه فعلی داریم که نفس فعل غایب است. جناب علامه می فرمایند



در اینجا نفس فعل **مطلوب** است نه مثل آنجا که می گفتیم فعل را آورده با  
حرکت آن غایه مطلوب است (غایه مطلوب بود و لکن فعل با حرکت به آن غایه می رسد)  
اینجایی گوئیم نفس همین فعل مطلوب است چون غایه مطلوب است و غایه در همین  
فعل به نحو وجود احدی موجود، (موجود است) یعنی تک وجود هم غایه است و هم  
فعل فاعل. بمعنی أَنَّ الفعل این نکته ای که اینجا می فرمایند مهم است، غایه

که درست کردیم گفتیم فاعل و معنی فعل را بوجود می آورد در مرتبه فعل غایه آورده  
همین الکان است (در جوهر مفارق) فاکه گفته بودیم علة غایی باید در ناصبه فاعل احد  
شود یعنی اگر علة غایی را می خواهیم در مورد مفارقه با عده باید علة غایی آن در بالا  
قرار می دهیم که غایه قرار می گیرد برای فاعل و معانی در این فعلی که انجام می دهد غایتی را در  
که این غایه در مرتبه فاعل قرار می گیرد و برای فعل همان غایه می شود علة غایی یعنی  
غایه برای فاعل است و علة غایی ~~چون~~ برای آن فعل، فاعل غایتی دارد (البته در  
مقام فعل یعنی وقتی انسان را می آورد برای تجردش می آورد، وقتی آن جوهر  
فانی را آورد برای تجردش <sup>نیاید</sup> خواهد) با این حرف فعل که با غایه یکی شد و علة غایی  
انجا بدر مرتبه فعل درست کرد ~~چون~~ <sup>حل</sup> این است که فاعل و معنی فعل را بوجود  
می آورد طبیعتاً در مرحله فاعلیت باید این فعل احد شود یعنی این را دارد و  
اقتضای این فعل را دارد (وقبل (رتبی) از اینکه فعل باید فاعل اقتضای  
آن فعل را دارد، همین که اقتضای آن را دارد طبیعتاً آن فعل در مرتبه  
فاعل هست. پس در مرتبه فاعل هست از طرفی فعل عین غایه بود پس



دنبالۀ ۱۲، ۹، ۷۵

۳

طبیقاً غایه هم اینجا هست یعنی فاعل وقتی اقتضای فعل را کرد، اقتضای غایه را هم کرد چون فعل و غایه یکی اند. پس اقتضای غایه و اقتضای فعل قبل از فعل و غایه فعلی قرار دارد. حال که اینطور شد پس یک فعلی در مرتبۀ فاعل هست و یک فعلی که خود آن مرتبۀ فعلی (می باشد) آن فعلی که در مرتبۀ فاعل هست می شود حقیقت و این [فعلی که در مرتبۀ فعل می باشد] می شود رقیقت. غایه هم که اینجا هست و عین فعل هست با غایه که اینجا هست فرقشان فرق حقیقت و رقیقت است یعنی حقیقت غایه و حقیقت فعلی در مرتبۀ فاعل هست و رقیقت آنها در مرتبۀ فعل است. چون ما گفتیم هر فاعلی اگر بخواهد <sup>فعلی</sup> را بوجود بیاورد ابتداءً باید در مقام ذات چیزی راسته باشد تا بدهد یعنی در متن دارد بعد اقتضای می گذوی دهد (آن فعل که در مرتبۀ فاعل هست قوت بیشتری دارد به تعبیری هویت وجودی اش بیشتر از این که فعل در مرتبۀ فعل هست <sup>است</sup>) کمی کم رنگ شد و آمد یا این و این یا این اگر پیرنگ شود می شد بالا [حقیقت] حقیقت و رقیقت یعنی پیرنگی و کم رنگی، شده و ضعف. خوب جناب علامه می فرماید ما دنبال غایه می گشیم و تا بحال درست کردیم در جوهر مفارقت غایه و فعل یکی اند و غایه دیگر در بعد نمی آید همین جا هم فعل هست و هم غایه (در مرتبۀ فعل) اما ~~اینجا~~ این که علت غایی نیست چون علت غایی باید در مرتبۀ فاعل آحاد شود. پس باید بگوئیم ~~که~~ که ~~اینجا~~ حقیقت آن غایه و فعلی که در مرتبۀ فاعل هست علت غایی است برای این رقیقت گرچه فعل و غایه یکی است اما این غایه [که در مرتبۀ فعل هست] علت غایی نیست چون علت غایی باید تقدم راسته باشد و در ناحیه فاعل آحاد شود. علت غایی باید در بالا تر آحاد شود نه در پائینتر. فقط اتحاد



مرحوم علامه اینجا برقرار کرده اند اتحاد که درست شد دیگر نفس همین فعل باید  
 در بالاتر باشد پس غایه هم در بالاتر است. (جواب به سوال: ) وقتی چیزی  
 در ناحیه فاعل اُخدی شود قوی تر است اصلاً هر چیزی که بالاتر می رود قوی تر  
 می شود و هر چه پایین تر می آید ضعیف تر می شود. همین که عنوان فاعل را داریم و می گوئیم  
 این فعل همان فعل است (فعلی که در مرتبه فعل است با فعلی که در مرتبه فاعل است  
 یکی است این یکی بودن یعنی اتحاداً دارند نه به این معنی که هو هو آنجا است)  
 همین که به مرتبه فاعل می رود قوی تر می شود. سؤال: آیا اینکه پایین در مرتبه فاعل  
 هست یعنی صور علمیه هستند؟ جواب: لازم نیست صور علمی (بگیریم) بحث علم حضوری  
 است و جهت وجودی دارد نه جهت علمی. اگر چه فاعل علمی باید یک نحوه حضور علمی  
 هم داشته اما آن جهت <sup>بیشتر</sup> وجودی اش بیشتر [مورد کاظ است].  
 اینها. حال که فعل و غایه را در مرحله فعل یکی کردند فقط این خواهد بود این غایه را بزنند در مرتبه فاعل  
 که بشود غایه. بقام روم در فروع است. بحث است. اولین فرع که ایشان می فرمایند  
 این است که غایه فعل گاهی با فعل متحد است و گاهی با فعل متحد نیست از بعضی  
 که تا بحال کردیم این نکته در می آمد) ۳ نوع فعل داشتیم که در آنها فعل از غایه فاصله می گرفت  
 می بایست این فعل بوسیله حرکت به غایه برسد. آن نوع آخری که در مفارقات  
 گفتیم دیدیم فعل و غایه با هم متحدند. جناب علامه می فرمایند پس آجور بید اگر دم  
 یکی آنکه فعل با غایه متحد است (همان غایه که فاعل در مرتبه خودش اُخدی کند، اُخدی  
 می کند غایه آینده را) حال این غایه آنند؛ گاهی با فعل جمع می شود که فاعلی نصیم در جوهر  
 مفارقات است و گاهی جمع نمی شود در آن نوع باقی مانده است. حال آن غایه که



با فعل جمع می شود بلکه ای دارد؛ گفته شد آن غایبی که با فعل جمع می شود در مفارقات  
 است و در مفارقات هم که هست در ناصبه فاعل باید غایبه را اُخذ کرد. خوب فعل  
 که متقرر در متن فاعل است و فعل و غایبه هم که فاصله ندارند در فاعل، مثل یک نحوه  
 اتحاد با فاعل دارد (فعلی که متقرر در فاعل هست. پس غایبه هم یک نحوه اتحاد دارد  
 با فاعل (غایبی که متقرر در فاعل هست) چون فعل با فاعل متحد است و فعل با غایبه  
 یکی است پس غایبه هم متحد است با فاعل. این اتحاد که گفته شد متقرر در متن فاعل  
 است یعنی اندماج جهات وجودی متقرر در متن فاعل که یک جهت وجودی  
 شده فعل را این فعلی که بوجود آورده یک جهت وجودی است (فاعل) یک جهت  
 وجودی اش به شکل فعل بعدی در می آید (جهت وجودی مندمج است در حقیقت  
 فاعل) پس فعل و غایبه ~~متقرر~~ متقرر در متن فاعل اتحاد دارند و آن هم اتحاد  
 حیثیات مندمج با صاحب حیثیات. با تفسیر صلاحی باید وجودات بالاتر  
 را به لحاظ وجودی حقائق گسترده تر گرفت. این حقائق گسترده فرعی اند که  
 بیعیات و گسترده است و مندمج است همه حقائق را دارد. بعد همین حقائق  
 مندمج و وقتی بخواهد بیاید پائین می شود مثلاً تا یا تا. همین که گفتیم یک جوره  
 عقلی زده می شود و از این ~~نکته~~ حیثیاتی فهمیده می شود (وقتی بخواهیم تفصیل  
 دهیم) تفسیر ملا صدرا از بحث علیت و حیثیات معالیل در علیت به همین  
 نحو است. چون معلول غایبه و فعل در آنجا متحد است آن غایبه و فعل می آید  
 در مرحله بالاتر. در مرحله بالاتر به نحو اندماجی به عنوان حیثیات مندمج در  
 متن است. سواء كانت الغایه: غایه گاهی راجع به خود فاعل است.



(ارادی)

مثلاً نفس انسان فاعل کفایت برای کاری <sup>پس</sup> گاهی خود نفس انسان غایتی دارد و گاهی هست نفس کار که انجام می دهد پس سبب بدن انجام می دهد و این بعنوان جهت فاعلی است، اینجا خود فاعل غایت ندارد عاقله غایت را در خود فاعل، انسان یک بدن دارد و یک روح، یک سری کارها که انجام می دهد برای روح است و بعضی ها برای بدن است، آنجا که ~~م~~ فاعل و نفس معزول است (بدن که معزول نیست) می آید رفع حزن می کند با کاری، این کار را که غایتش رفع حزن و رسیدن به فرح هست به وسيله تحريك ~~و~~ انجام می دهد، کاری را انجام داد اما این کار غایت برای فاعل است چون نفس انجام داد ولی آنجا که مثلاً در شرایطی نسیمه که پایش درد می گیرد و جایش را تغییر می دهد این تغییر جادادن برای بدن است، این کار که برای بدن انجام می دهد از این تغییر می گذرد به غایت برای عاقله، گاهی هم هست غایت برای دیگری مثلاً به بیمی را که انسان می بیند به او اکرامی می کند، اکرام برای این است که بیم شاد شود، شادی بیم نه خود فاعل حساب می شود و نه خود عاقله بلکه غیر آندوست است، اینجا غایت غیر آندوست (در مثالها هر حوم علامه این حرف را پس می گیرند) جواب به سؤال: جوهر عاقلی خودی مغل است که عقل مفارق او را بوجود آورده و فاعلش است، مثلاً عقل مفارق و حق تعالی آنرا را بوجود آوردند، این جهت وجودی دارد اما حرکات عرضی می بینیم معمولاً به نحو وجودی نیست به نحو اینکه بخواهد حقیقتش را بیاورد نیست بلکه تبدلها بی در اعراض داریم، اینست



تقریر درس ۱۲، ۹، ۷۵ (سه شنبه) ۱۸۲ ص ۹

در مقام دوم بودیم که غروعات بحث است فرع اول را خواندیم و الآن به فرع دوم می پردازیم. فرع دوم این است که در فواعل علمی قبل از آنکه فعل محقق شود غایه

فعل برای فاعل علمی مشخص است مثلاً ما خودمان که جزو فاعلهای علمی هستیم کارهایی

که انجام می دهیم قبل از آنکه آن فعل انجام شود غایه آن بیاید، قبل از هر دو ما علم به غایه فعل داریم چون کار را انجام می دهیم برای آن غایه. در فواعل علمی مسأله

مشخص است. در فاعل طبیعی هم ما قبل از فعل غایه داریم اما معلوم نیست این

طرح مرحوم علامه [در فرع دوم] ارائه می دهند متطورشان علم به غایه است.

علم به غایتی که این فعل دارد قبل از آنکه فعل محقق شود، علم به آن (غایه) وجود دارد

در فواعل طبیعی فقط می گوئیم قبل از فعل و غایه فعل در خارج باید غایه در ناحیه فاعل

آخذ شود نه به نحو علمی و نه به این نحو که فاعل طبیعی باید علم داشته باشد (البته با آن

فرض که فاعل طبیعی شعور ندارد چون شاید در بعضیهای بعضی بگوئیم فواعل طبیعی بد شعور

شعور دارند ولی الآن روی همان طرح متعارف هستیم که فواعل طبیعی شعور ندارند

پس فاعل علمی از اول علم به غایتی که بعداً باید بیاید دارد. اصلاً برای همین (غایه)

کار را انجام می دهد. جز اینکه گاهی هست فاعل علمی غافل از غایتش جداست

به این نحو که معمولاً باید فعل بیاید حرکتی کند تا به غایه برسد که غالباً در امور

فیزیکی اینطور است که فعل با غایه مختلف می شوند. و گاهی فعل با غایه متحد

می شوند و این در آنجائی است که خود فعل جوهر مفارقی باشد، خوب فاعل علمی که این نوع فعل را دارد، هر دو جا باید علم به غایه باشد اما در آن نوع اول از اول که فعل می آید بعد حرکت می آید بعد غایه می آید فاعل



علمی که قصد می کند فعل را، برای چه قصد می کند؟ برای غایه، غایتی که بعد از آن آید  
 و حرکت را هم می خواهد اما مطلوب نیست، مطلوب لأجل الغایه هست ولی  
 خود غایه را از اول می خواهد، این یک نوع است که فاعل علمی علم به آن غایه بعدی  
 داشته باشد بطور آن این فعل را آورد نوع دیگر جایی است که خود فعل جوهر مفار  
 است و غایه و فعل متحد است ● در این نوع موارد که متحدند فاعل علمی همین که قصد  
 فعل را کرده قصد غایه را (هم کرده یعنی فاعل علمی وقتی که اراده می کند فعل را نه برای این  
 است) که حرکت کند تا به غایه برسد بلکه اراده می کند فعل که نفس همین اراده و نظر  
 علم به فعل، در مرتبه فاعل می شود غایه برای فاعل برای انجام دادن این فعل.  
 پس اینجا دیگر لازم نیست بگوئیم فاعل علمی قصد می کند غایه بعدی را، همین که قصد فعل  
 را می کند غایه را هم قصد کرده چون اینجا غایه و فعل متحدند، پس حرف جناب علامه  
 [در مضع دوم] این شد که فاعل علمی باید قبل از فعل علم به غایه داشته باشد و علم به غایه  
 آجور است گاهی هست که فعل از غایه جدا می شود باید علم به آن غایه داشته باشد  
 و گاهی هست که فعل با غایه متحد است همین علم به فعل علم به غایه است  
 جواب به سوال: فاعل علمی کارش بر اساس علم است طبیعاً باید علم باشد تا کار کند...  
 شعور غایه طورش غایه حساب نمی شود، نباید بین شعور به غایه و خود غایه فاصله اندازد  
 اصلاً غایه اگر بخواهد در فاعل علمی معنی داشته باشد برای فعلش، باید شعور به غایه  
 باشد در فاعل طبیعی گفتیم اقتضای و گرایش به غایه، اینجا فقط اقتضای نیست  
 (در فواعل علمی)

بلکه شعور هم باید باشد اصلاً شعور به غایه در حقیقت جزو غایه است.  
واما قولهم: چند نکته ای در بحثهای علت غایی در فرمایشات آقایان حکماء  
 آمده بعضیها ایشان ~~حکماء~~ نظری بر چندان منقح نیست جناب علامه



دنباله ۱۳، ۹، ۷۵

ص ۳

می خواهن این فرمایشات را منقح کنند که مشهورشان چیست، یکی از فرمایشات آقایان این است که غایه و علة غایه قبل از فعل هست

تصوراً و بعد از فعل هست وجوداً ~~باید که غایه را در نظر بگیریم~~ ما گفتیم یک غایه قبل از فعل داریم و یک غایه بعد از فعل داریم یکی حرکتی که یک شیء می کند و به انتهای می رسد

به آن می گوئیم غایه و یکی غایتی داریم در ناصبه فاعل که قبل از فعل است، اسم هر یک را غایه گذاشتند، حکما و فرمودند غایه قبل از فعل است تصوراً و بعد از فعل است وجوداً، (تصوراً یعنی فاعل باید اول علم به غایه داشته باشد و آنرا تصور کنند تا آن فعل را بیاورد تا غایه بیاورد که وجوداً هست) آن غایه که علة غایه است قبل از فعل است

تصوراً، (جناب علامه می فرمایند) این فرمایش حکما و کبریه ظاهر مطلق است آدم می بیند در فاعلهای علی مطرح است ولی در فاعلهای طبیعی خبر، فاعل طبیعی قبل از آنکه فعل بیاورد علم به غایه ندارد چون در فاعل طبیعی شعور مطرح نیست بله می نور گفت غایه مقدم است بر فعل به لحاظ فاعل (علة غایه) و مؤخر است به لحاظ وجودی.

~~توضیح در مورد اینکه همه فواعل غایه دارند حتی فواعل~~ جواب به سوال: خواهی نصیر در جواب به

طبیعی دانسته همه زبان عالم شعور دارند. فخر رازی قبول کردند که در علة غایه باید یک شعور باشد تا علة غایه یعنی بیدار کند یعنی اگر گفتیم هر فاعلی غایتی دارد در فعلش و این فعل علة غایه را دارد باید در ناصبه فاعل آن غایتی که هست به نحو شعوری اخذ شود. ایشان از طریق فحس، پیش رفتند و یک راه برام جناب علامه را اضافه فرمودند: فحس و نظر یعنی به حسب استدلال هم که نگاه می کنیم باید فاعلهای طبیعی یک شعور داشته باشند، و علامه را در جرایع اسفار و خود جناب علامه میفایان این را می پذیرند که در فاعلهای طبیعی هم یک شعور باید باشد با یک طریقی که متغیر در نفس تغییرش ثابت است، مگر (فواعل طبیعی) دارند



در بحث شعور و علم که در شعور باید یک نحوه ثبات باشد در غیر این صورت شعور معنی ندارد چون ~~صحو~~ تغییر یعنی بیدارگویی، وقتی بیدارگویی شد حضور ترد هم ندارند حضور که ندانند علم به هم ندارند در علم حضور خوابیده؛ حضور شیئی (شیئی) جناب علامه **ع** برای اینکه تغییر را در آنجا به ثبات برگردانند فرمودند در نفس تغییرش ثابت است، ثبات را که طرح کردند بعد از آن قبول کردند فاعلهای طبیعی هم شعور دارند چون یک نحوه حضور مطرح است ولی انتظار داریم آن شعوری که خودمان داریم آنجا کسب با کند (آنها شعور ضعیف دارند) جناب علامه در ابتدای ترقی می کنند و ثبات را می فرمایند یک نحوه شعور در آن می بینیم، جناب خواجہ مناجای دارند؛ مثلاً درخت ریشه اش را می بیدار کند و گسترده می شود اما وقتی به سنگ رسید راضی را عوض می کند، خوب چه کسی به او گفت راحت را عوض کن در حالیکه می توانست (پس از برخورد با سنگ) بایستد، وقتی آفتاب آن طرف است درخت برگهایش را به آن سمت می برد و... بعد یک ترقی دیگری کردند فرمودند هر جا که وجود در آنجا محقق است باید حواس وجود و کمالات وجودی به نحو ضعیف هم که شده آنجا باشد ~~و چون~~ <sup>یک سری کمالات عال وجود است</sup> از آن جهت که وجود است مثلاً می گوئیم وجود از آن جهت که وجود است در آن حیات خوابیده است <sup>و یا عالم است</sup> هر جا که وجود باشد علم می آید، پس این نحوه فاعل شعوری درست می کنند و وقتی فاعل شعوری شد مشکلی ندارد، اینست جواب به سؤال. واما قولهم حکماء فرموده اند علت غایی نسبت به فاعل علت فاعلی است برای فاعلیت فاعل، فاعل اگر **ع** خواهد فاعلیت بیدار کند، اراده کند، **ع** علت غایی این قصد و فاعلیت را می آورد، پس علت غایی علت فاعلی است برای فاعلیت



دنباله ۱۳، ۹، ۷۵

ص ۵

فاعل . یعنی اگر فاعل باید فاعلیت پیدا کند حیثیت تأثیری از او سر بزند علت  
غایی مؤثر است . در حرم علامه می فرمایند واقعا اینطور نیست و در آنها هم می فرماید علت  
غایی شرط فاعلیت فاعل است (شرط متمم) نه علت فاعلی و نه به این معنی که این هست که  
فاعلیت فاعل را تأمین می کند . فاعل به نفس ذات خودش فاعل است و فاعلیت از  
علت غایی نشأت نمی گیرد بلکه او فقط شرط متمم است (مثلا) یا شرطی خواهد  
علت فاعلی ، یکی آنها علت غایی است . مخصوصا با تصویری که ارائه کردیم اصلا علت  
غایی در حیطه وجودی فاعل می افتد که و رای او نیست . یعنی همان فاعلی که فاعلیت  
دارد یکی از حیثیات او غایت است که مجموعه جهت فاعلی او این کار را انجام  
می دهد از جمله آنها غایت است (شرط متمم بودن غایب حریف نیست اما واقعا که نه  
می کنیم غایب متحد با فاعل است که گفتیم یک نحوه حیثیت اندامی است در فاعل ، حیثیت  
اندامی را می توان گفت علت فاعلی است برای فاعل) اگر تحلیل هم بکنیم می بینیم شرط  
است ~~همه کارها را در وجود خود~~ چون <sup>فاعل</sup> علی متوسط به علم ، اراده و چیزهای دیگر  
غیر از غایب هم هست ، غایب موجب اراده شد اما چند چیز دیگر هم قبلیش بود  
غایب که ضمیمه شد اراده آمد نه اینکه اراده اصلا از اینجا نشأت گرفته باشد ، حال  
برای اینکه اثبات کسرت این تعبیر صحیح است شروع می کنند که بیا بید فاعل طبیعی را حسابی  
کنیم ببینیم آیا می تواند علت غایی علت فاعلی باشد برای فاعلیت فاعل . بعد حسابی  
کنیم فاعل علی را . یکی یکی را حسابی می کنند ~~ببینیم~~ می فرمایند جا ندارد پس  
این حرف درست نیست . در فاعل طبیعی که حسابی می کنیم می بینیم  
که غایبی که علت غایی است یا آن غایبی است که بعد الفعل می آید یا در ناحیه فاعل  
اُحدی شرف . آن غایبی که در ناحیه فعل اُحدی شود یعنی بعد الفعل می آید



مسئله‌ای تواند علت فاعلی برای فاعلیت فاعل باشد چون فاعلیت فاعل فعلی  
 را می آورد و بعد از فعل این غایبه می آید، این غایبه متأخر است از فعل و طبیعتاً متأخر  
 است از فاعل و فاعلیت فاعل، اما اگر در فاعل طبیعی بقوا هید بحث علم را بکنند  
 و بگویند در ناحیه فاعل علم آمده، می گوئیم در ~~فعل~~ فاعل طبیعی اصلاً علمی  
 نیست (اگر غایبه در ناحیه فاعل آمده شود به این معنی که چون علم به این غایبه دارد و  
 این علم انگیزه شده که آن کار را انجام دهد، می گوئیم عا در فاعل طبیعی اصلاً علمی  
 نمی بینیم) شق سومی هم دارد که مرحوم علامه آنرا تصریح کرده اند این بود که غایبه  
 در فاعل طبیعی به نحو اقتضای اخذ شد، (در مورد این شق باید گفت) آنی که می تواند  
 نقش داشته باشد در فاعلیت فاعل بعنوان علت فاعلی برای فاعلیت فاعل  
 باشد اگر خواهیم خیلی راه بیاییم باید بگوئیم غایبه علمی است و لکن غایبی که به نحو اقتضای  
 آمده می شود این دیگر علت فاعلی برای علت [فاعل نیست] بلکه از حیثیت علت [فاعل]  
 ما اقتضای فهمیدیم، می ماند یک شق اصلی که آن از طریق علم حضوری است (علمی است  
 که به غایبه دارد و این علم به غایبه شاید انگیزه بشود برای کار) غایبی که به نحو علمی اخذ  
 شود (موردی است که) می تواند خیلی کار او مؤثر <sup>شده</sup> باشد. در این مورد هم می توانند  
 که علم حضوری که نیست [این قسم هم باطل می شود] حال بیاییم در مورد فاعلهای  
 علمی حسابرسی کنیم ببینیم باز هم (آن تکبیری) تسامحی است یا خیر، اگر مراد از غایبه  
 غایبه بعد الفعل باشد همان اشکال پیش می آید. شاید بگویند بعضی از فواعل  
 علمی فعلشان با غایتشان متعده است باز بالاخره در رتبه فعل آمده شد و فعل  
 مؤخر است از فاعل و فاعلیت فاعل دیگر نمی تواند مقدم شود بر فاعلیت



دنباله ۱۳، ۱۹، ۷۵

ص ۷

فَاعِل و بَشُو دَعَلت فاعلی برای فاعلیت فاعل. می ماند حضور علمی. می گویند  
 من تصور رفتن به مدرسه می کنم این تصور خودش علت فاعلی برای رفتن  
 جناب علامه می فرماید اگر این را هم مطرح می فرمایید باید بگوئیم این وجود ذهنی  
 است و وجود ذهنی نمی تواند مؤثر باشد در یک وجود خارجی (فاعلیت فاعل).  
 اینکه ایشان فرمودند وجود ذهنی هست و اضعف است اینطور نیست، آقایان  
 ۲ تا طرح دارند یکی اینکه عنوان وجود ذهنی به آن می دهند و یکی اینکه لحاظ علمی به آن  
 می دهند (می گویند علم است و کیف نفسانی) گفتند یک محل شایع را هم و یک محل اولی  
 محل اولی اش وجود ذهنی است و محل شایعش بعنوان کیف هست و علم می باشد  
 آقایان می فرمایند منظورمان جهت علمی و محل شایعش اشراست نه جهت محل  
 اولی و وجود ذهنی. لذا این اشکال حینان اشکال خوبی نیست. حق یا علامه دهند  
 که فاعلهای علمی به نفس ذاتشان فاعلند و آن [غایه] بعنوان شرط است اما  
 این دلیل نمی تواند باشد. ~~و این اشکال~~ می تواند کار دیگری کند بفرمایند  
 در کار علمی که [مالنا] انجام می دهیم، غیر از علم باید مرحله دیگری طی شود  
 و فاعلیت فاعل فقط با این نمی آید، باید تصور باشد، تصدیق باشد، شوق بیاید  
 بعد مالنا به اسم اراده بیاید و سپس ~~انبعثات~~ انبعثات در اعضا بعد کار انجام  
 می شود پس فقط غایه نیست بلکه غایه [صرفاً] یک شرطی است. خود این غایه و  
 انگیزه نمی تواند تمام کار را انجام دهد. تا شوق [مثلاً] نیاید کار را انجام نمی شود  
 و بعضی اوقات شوق هم نمی آید. این یک مطلب. در مورد فاعلهای بالاتر هم  
 ماره دیگری داریم: در فاعل بالاتر که محرز است و انجامش نه ای بیام وجود



ذهنی آنجا نیست، آنجا به نحو حضور است و خود علامه در عقول و مفارقات  
 وجود ذهنی را راه ندادند و آنی را که راه دادند علم است آنهم به نحو علم حصولی  
 نه حصولی لذا آنجا [غایه] از حیثیات مزبور راجع است و حیثیت مزبور  
 نمی تواند علت فاعلی برای فاعلیت فاعل بوده باشد، این حیثیت مزبور یکی از  
 شیوات فاعل است و شیون فاعل نمی تواند علت فاعلی برای فاعلیت فاعل بوده  
 باشد، جواب به سوال ... حیثیت تأثیری فاعل همان حیثیت تصور غایی است  
 حضور غایه همان حیثیت تأثیری است جدا نیست نه اینکه این باعث شده باشد  
 که او بیاید یعنی



تقریر درس ۱۴، ۱۹، ۷۵ (چهارشنبه) ص ۱۸۲ پاراگراف آخر

مرحوم علامه بعضی از فرمایشاتی را که قوم نغمه‌موندند در این محول این مباحث [ابراهمی غرقانه] و بعضی از نکات هم اضافه‌افعال خود علامه است. تقریباً در بحث علة غایی و لوگابهای مطلق را هم بخوانیم بی‌نیاز از این بحث نخواهیم. این فصل تا حدودی منقطع تر و در بعضی موارد پیشرفته‌تر است. هرگاه بالاتر رفتید به بحث علة غایی رسیدید ناظر این فصل باشید. بعد از اثبات علة غایی مرحوم علامه فروغانی را مطرح فرمودند فرع اول را فرمودند و رسیدیم به فرع دوم که فواعل علی غایه قبل از فعل تراش معلوم است. در ادامه رسیدیم به این حرف حکما که علة غایه علة فاعلیه لفاعلیه ~~الفاعل~~ الفاعل. جناب علامه فرموده بودند که این بیان تا می‌آید و نباید آنرا جدی گرفت. ابتداءً بیانی را ارائه دادند که اگر منظور شما علة فاعلی به معنای جدیدش باشد به مشکل برمی‌خوریم هم در فاعل طبیعی و هم در فاعل علمی. والحق؛ که می‌خواهند نظر خودشان را ارائه دهند. حق درمأله چیست که می‌گویند علة فاعلیت ~~الفاعل~~ فاعلیت فاعل، از چه نشأت می‌گیرد؟ آیا فاعلیت از غایه نشأت می‌گیرد یا از ذات خودش؟ حق این است که فاعلیت فاعل از ذات خودش نشأت می‌گیرد. مراد از ذات هم آن هویت نوعی که دارد می‌باشد. مثلاً نوع انسان که فاعل علمی است این هویت نوعی یک سری از کارها را انجام می‌دهد، کارها هستند به خود هویت نوعی انسان است نه به غایه. یعنی آنی که واقعاً فاعل است و فاعلیت از آن اوست همان فواعل ~~علی~~ علی [اند] به لحاظ هدیت نوعیشان [مغلاً بحث در فواعل علمی است] نه به لحاظ غایه. حرکت استناد دارد



به خود انسان، نه اینکه بگوئیم فاعلیت حرکت از آن غایب است بلکه فاعلیت حرکت مستند به خود انسان است، و غایب نقش فاعلی برای فاعلیت فاعل برارد.

**کلا آن** : در فاعل طبیعی هم آن نفس نوع هست که کار را انجام می دهد. محدود کاری آدمی همان حدودی است که می تواند اثر کند مثلاً هر کاری از سنگ بر نمی آید یک سری از کارهاست که مستند به سنگ می شود پس حرکتی که سنگ دارد مستند به سنگ است. واذکانت : اینکه حکماً غایب را علة فاعلی برای فاعلیت فاعل می دانند

پس مرادشان چیست؟ اینجا مرحوم علامه می خواهند بگویند وجه مصححی برای این بیان پیدا کنند و فرمایند این است که آن تعبیر ساهی است و لکن مرادشان همین است که

الآن می خواهیم بگوئیم : اینها می گویند فاعل علمی <sup>عموماً</sup> و هستی بخواند کار را انجام بدهد اول باید یک صورت علمی داشته باشد تا کار را انجام دهد. یعنی فاعل علمی بر اساس اراده کار

انجام می دهد. اراده هم باید قبلیش یک صورت علمی باشد که آن صورت قصود و غایتی باشد. بین تا غرض و قصد و صورت علمی نباید کار را انجام نمی دهد. لذا می بینیم که

این صورت علمی و این قصد و غایب، تا اثر دارند (منها) نه تا اثر فاعلی چون فاعلیت فاعل به همان نفس است (صورت نوعی انسان). ولی این هست که یکی از شرایط

فاعلیت فاعل این است که قبلیش باید یک تصویر کند، بعد تصدیق کند که می شود غایب، بعد باید تشوق بیاید و بعد هم مرحله بعد انجام دهد. این مراحل را که می گویند

[می بینیم] یکی از شرایط تصدیق است. شرط فاعلی است، شرط برای فاعلیت فاعل است نه علة فاعلی برای فاعلیت فاعل. یعنی یکی از مهمات فاعلیت



دنبالہ تقریر ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

۳

است. (این تعبیر خطی در فلسفہ رائج است کہ عدلہ می گویند و شرط ارادہ می کنند.)  
وثالثها : فرع سوئی کہ مرحوم عدلہ می خواهند مطرح کنند این است کہ ماقبل ذیل  
 فرع اول گفتیم گاهی غایب راجع بہ فاعل است مثل کسی کہ می خورد و است و می خواهد خودش را  
 بر طرف کند و گاهی متعلق بہ مادہ و بدن است مثلاً پایش دردی کند و جایش را عوض  
 می کند و گاهی متعلق بہ غیر است مثل اینکه بتیم را اطعام می کند. در فرع سوئی می خوانند  
 بفرایند بلہ اینها در نظر بدوی درست است و لکن در نظر دقیق می بینیم فاعل علمی  
 هر کاری کہ می کند برای خودش می کند. راجع برای خودش بہ معنای انانیت نیست،  
 بلکہ تصویر فلسفی دارد) مثلاً آنجایی کہ یک بتیم را اطعام می کند و یا یک مسکینی  
 را کہ حال و وضع بدی دارد و با او کمک می کند، درست است کہ آدم ابتداءً خیال می کند  
 کہ غایب این است کہ او را از حال و وضع بد در بیاورد و لکن فی الواقع این حال و وضع  
 و بد کہ در فقیر است، موجب ناراحتی او می شود چون او انسان است و ضررت  
 دارد و ضررتش نمی بیند همنوعش در رحمت باشد و او راحت باشد، سختی  
 در درون خودش احساس می کند، عذاب وجدان و در درون دارد، برای اینکه  
 رفع عذاب وجدان بکند، اکرام می کند، درست است کہ بہ آنها اکرام کرده  
 اما اکرام کرده تا عذاب وجدان خودش را بر طرف کند. پس در حقیقت  
 برگشت [غایب] بہ <sup>خود</sup> فاعل، آنجاست کہ پایش خسته شده می خواهد از آن حالت  
 بدر بیاید، در حقیقت این حسنگی موجب حسنگی روح می شود، و روح می خواهد  
 از این حالت خارج شود یعنی حسنگی بدن منتقل بہ روح بشود و روح می خواهد  
 حسنگی خودش را مرتفع کند با تغییر حالت بدن. (عنوان حسنگی روح



یعنی زحمت روح، برای روح خشکی چندان معنی ندارد (اما زحمت حبت)

واما ما قبل: فرمایشی از آقایان حکماست که بیان می شود و ~~مستثنی می گردد~~

مرادشان همانست که مرحوم علامه می فرمایند. مرشان این است که علت اگر با

معلول فوق می کند، اینطور که <sup>تلفظ</sup> شود غایب آن است که معلول به نهایت برسد، این چه معنی دارد که عالی سافل را مقصد کند چیزی که علت است <sup>است، معلول</sup> انقوی می باشد از معلول

، وقتی قویتر از سافل و معلول که <sup>را</sup> اجرا قصد می کند پس چه معنی دارد که این [معلول] را می آورد تا به آن غایب برسد. جواب مرحوم علامه این است که بیه عالی هیچ گاه

سافل را قصد نمی کند. در حقیقت اگر بی بینم فعلی را انجام می دهد، معلولی را خلق

می کند و غایتی از این معلول دارد، اراده نکرده است معلول را از آن جهت که معلول

است بلکه اراده کرده خودش را. حبت به خودش دارد پس حبت به آثار خودش

دارد. یعنی وقتی حبت به خودش دارد حبت به تمام کمالاتی که درونش هست، دارد.

یکی از کمالاتش فاعلیت است. یعنی می خواهد این کمال فاعلیت خودش را ببیند

نه اینکه بخواهد معلول را ببیند. فیض وجودی که علت نسبت به معلول دارد

در حقیقت خود را طلب کرده معلول را. به این معنی که خودش را می خواهد،

پس کمال خودش را می خواهد و از جمله کمالات فاعلیت است، پس بخاطر فاعلیت

آثار خودش را که همان معالیش هست، آنها را هم می طلبد بعنوان آثار

خودش نه بعنوان معلول. پس حبت به ذات، حبت به کمالات ذات و آثار

ذات است. مثال: <sup>تلفظ</sup> یک گرسنه تصور سیری می کند، بعد می خواهد این تصور

سیری را بیاورد یعنی از این گرسنگی در بیاید و چیزی بخورد. ~~اینطور~~



ذنبالہ ۱۴، ۹، ۷۵

۵

و معنی که خوب وقت کنیم می بینیم این فاعل وقتی تصور می کند یعنی می بیند چنین  
 اقتضائی را دارد و چنین کاری از او بر می آید که می تواند خودش را سیر کند، بد تعبیری  
 می بیند اقتضای و سببیت سیری برای او هست، بعنوان فاعل چنین کاری می تواند  
 از او سر بزند. اراده می کند سیری را و دنبال اراده می رود تا اقتضای خود را به  
 کمال برساند. همین سببیتی که به نحو بالقوه **شأ نیقش** در او هست می خواهد  
 بالفعلش کند. فان كان للفاعل حال ایشان می فرماید فاعل اجور است یا فاعلی  
 است علمی که یک نحوه تعلق به ماده دارد مثل نفس انسانی یا فاعل علمی که مطلقاً  
 مجرد از ماده است مثل عقول و مفارقات. اگر فاعل علمی تعلق به ماده دارد  
 مسلماً از همین کمال ماده به کمال می رسد یعنی ناقص است و استکمال پیدا  
 می کند اینجا اگر خوب نگاه کنیم می بینیم باز خودش را می طلبد به این نحو که  
 آن اقتضائی که در درون داشت می خواهد آن **شأ نیق** [اقتضای] سببیت  
 را بالفعل کند یعنی آن کمال که در درون دارد را می خواهد محقق کند. پس مقصود  
 اصلی این است که می خواهد همان کمال که در درون دارد را جلوه دهد. به  
 بالبع مسلماً با همین کاری که انجام می دهد به کمال می رسد چون فاعلی است که  
 یک نحوه تعلق به ماده دارد و هر کاری که انسان انجام می دهد مؤثر در خودش  
 هست. اصلاً به وسیله این افعال استکمال پیدا می کند اما با لامال و بالذات  
 همان کمال ذات را می خواهد که فاعلیت و اقتضای است + اما فاعلی که تعلق به ماده  
 ندارد و مفارق است، وقتی مفارق است دیگر در آن ماله استکمال و



معلّیت بخشیدن در آن راه ندارد باید بگوئیم تمام ذاتش کمال است و یکی از کمالات ذاتش فاعلیت است و همین فاعلیت که یکی از کمالات ذات است اراده می شود و مقدر می شود ~~منها~~ ~~که~~ ~~هه~~ اینها به نحو یک حقیقه واحد است. در مقام تحلیل می خواهیم جدا کنیم: ۱- ذات ۲- ~~فعلیت~~ <sup>فاعلیت</sup> ۳- اراده و لکن یک واقعیت است. ایشان می فرمایند در اینجا خود فاعلیت هم یک کمال ذات است به آن نحو که یک حیثیت انباشته است مثل حیثیت علی که در ذات هست می گوئیم عالم است حتی است قدر است. خوب اینها همه کمالات است و مسبب، علّی، فاعل همه کمالی اند که در ذات خوابیده. به تعبیری کمال تراوش در او خوابیده است (آنکه بخواهد چیزی به بیرون اعطاء شود) در اینجا نمی گوئیم او مستکمل است بلکه می گوئیم کمال ذات است و این کمال خودش غایب است. فظهر منّا تقدم: از این بعنی که در فرع سوّم کردیم ۱ مطلب ظاهر می شود. مطلب اوّل: [عیناً توصیفش به تفصیل گذشت و فقط عبارت تطبیق شد] مطلب ثانی: گفتیم فاعل ۲ جور داریم: یا تعلق به ماده دارد یا نه. آنی که تعلق به ماده دارد مستکمل هست اما آنی که تعلق به ماده ندارد مستکمل نیست ومن هنا یبین در پایان مرحوم علامه می فرمایند اگر اصلاً ناگفته شد فاعل به غایب مستکمل می شود ~~باید~~ باید بدانیم حتماً راجع به فاعلی است علی که یک نحوه تعلق به ماده دارد نه فاعل مفارق چون مفارق است کمال در آن معنی ندارد. و انتهی

جواب به سؤال: در نظر بنهایی در خالتاً گفتیم نمی شود گفت غایب و رای فاعل است. که در مثالها همه جها آنها دیدیم که برگشت به فاعل. بعد در آن مسأله که عالی نظر به سافل



ندارد [وارد شدن] وقتی که خودش دارد [دیگر] دنبال ~~چیز~~ چه چیزی می‌گردد  
 غرضی می‌کنیم ما پاره‌های از علوم را داریم که کسی ندارد. چرا ما یک یا ۲ علم را به دیگران می‌دهیم  
~~که~~ غایب برای ما نمی‌شوند چون ما آن علوم را داریم. پس چرا به دیگران می‌دهیم  
 می‌گوئیم ما یک حیثیتی در خودمان می‌بینیم که آن حیثیت را می‌خواهیم. پر بر روی تاب  
 مستوری ندارد. چیزی در درون هست که نمی‌شود نگه داشت. چون پر بر روی  
 هست و کمالات دارد نمی‌تواند محقق کند، باید ابراز کند. یکی از کمالات، کمال ابراز  
 است. در درون خود به نحو کمالی یافت. وقتی به نحو کمالی یافت موجب حجت  
 می‌شود چون وقتی کمال مشاهده ~~می‌شود~~ ~~در~~ ~~آن~~ ~~مستحق~~ آن می‌شود یک بعضی  
 هست که حق تعالی عاشق ذات خود است و عشق ذات باعث این عالم شد.  
 وقتی کسی کمال مطلق شده کمال حجت به کمال می‌آورد و حجت به خودش می‌آورد.  
 حجت به ذات که دارد می‌بینیم ~~در~~ ~~آن~~ کمالات به نحو آن مایه در او هست  
 یکی از کمالات اندامی فاعلیت هست یعنی ذات خاصیت تراوشی دارد، خاصیت  
 تأثیری و سببی دارد. گفتیم سافل را نمی‌خواهد هر چیزی که باعث می‌شود  
 سافل را بخواهد همین خاصیت تأثیری است که می‌گوید من باید مؤثر باشم و  
 خاصیت خودم را داشته باشم. پس غایب را در بیرون نباید گفت بلکه باید در  
 فاعل گفت. کمال فاعلیت لازم است فعل است. مفعول با غایب است [مفعول و  
 غایب را از اول مقدر کرده اما آن مقدر بالتبع است. مقدر اولی بالذات خود  
 هست. بلکه آن غایب که در آخر فعل می‌آید ابتدای فاعل آمده و مقدر شده  
 الان می‌فرمایند این مقدر بالتبع است برای فاعل. علت غایی اینهاست بالتبع



در اصل خودش را خواست . وقتی خودش را خواست فاعلش را هم می خواهد ،  
غایات فعلش را هم می خواهد پس غایات را هم هم اکنون خواسته .

سؤال از درس دیروز قسمت آخر . جواب : یک بحثی است که جناب علامه صدر <sup>علیه و فرقی اندو با هم</sup>  
در اسفار بحث وجود ذهنی ج ۱ ، آنجا لکن از راههایی که اثبات وجود ذهنی  
کردند این است که عله غایی را مطرح کردند در فاعل ، که فاعل بخاطر اینکه علم به کاری  
رارد بعد آن را انجام می دهد خوب همین که علم گرفته شد در مرحله قبل ، وجود  
ذهنی است . آقایان آنجا اکتفا کردند که قبل که ~~گفتند~~ گفتند بعنوان وجود  
ذهنی مؤثر نیست . عمل شایع آن مؤثر است خود مرحوم علامه که فرمودند  
شرط است ، حال آیا وجود ذهنی آن شرط است یا به نحو علی که هست شرط است .

علم هویت وجودی (وجود خارجی) دارد ولی وجود ذهنی هویت ذهنی  
رارد ، مفهوم آتش (حیت حکایت و مقسوس بودن) مراد است نه صورت علمی  
آتش . علم عمل شایع است و وجود خارجی و کیف است ولی آن چون مفهوم  
است می گوئیم نه کیف است نه جوهر ، نه عرض . بلکه حکم آن محلی را دارد ، حکم محلی  
را به لحاظ حکایت دارد و الا خودش هیچ یک از آن احکام را ندارد . <sup>آقای</sup>  
خود علم امر خارجی است مثل ترس که یک واقعیت خارجی ، و مثل تقوی و ریاضت <sup>که هم خارجی اند و در مائت دارند</sup>  
همینطور صورت علمی هم در مائت دارد . صورت علمی به عمل شایع آتش دارد و وجود  
خارجی است . اما به لحاظ مفهوم نه ، مفهوم یعنی خبر از خارجی دهد .

نکته

\* توضیحاتی در مورد وجود ذهنی و صورت علمی و فرق آن دو با هم است



تقریر درس ۲۰، ۹، ۷۵ (سه شنبه) ص ۱۸۴ تا ۱۲

ص ۱

تنبیه :

(بعد از آ مقامی که از فضل گذشت نوبت به مقام سوّم رسید که تنبیه است) [تسبیح  
 این مقام سوّم راجع به واجب تعالی است. خود این مقام به <sup>مطلب</sup> ~~ع~~ <sup>مست</sup> ~~وع~~ <sup>تقیم</sup> ~~تقیم~~  
 می شود. <sup>مطلب</sup> اول این مقام راجع به این است که بعضی از متکلمین گفتند حق تعالی در افعال  
 و ایجادش احتیاج به عرض ندارد به این تعبیر که <sup>و</sup> <sup>ان</sup> <sup>افعال</sup> <sup>الله</sup> <sup>لا</sup> <sup>تحتاج</sup> <sup>بالأغراض</sup> . عرض  
 برای حق معنی ندارد. <sup>تقریر</sup> بعضی دیگر از متکلمین این است که حق تعالی به حسب ذات  
 برای افعال که انجام می دهد احتیاج به غایه و عرض ندارد اما به این معنی نیست که برای  
 افعال هم غایاتی نباشد و حق تعالی هم آن غایات را مد نظر نگردد یعنی حق تعالی به حسب  
 تأثیر و ایجاد می کند، به لحاظ ذاتش اما به لحاظ اینکه این فعل مصلحت دارد بخاطر  
 مصالح این فعل، این کار را انجام می دهد. مثل اینکه ماحضی از کارهایی که انجام می دهد  
 بخاطر ~~مصلحت~~ <sup>مصلحت</sup> ~~لحی~~ <sup>لحی</sup> که در خود فعل وجود دارد. بیشتر مشکل ایند و نوع تکلم این  
 است که اگر غایه را در ناحیه فاعل بگیریم موجب نقصی برای فاعل یعنی واجب  
 تعالی می شود، لذا گروه اول گفتند اصلاً غایه و عرضی نیست، گروه دوم گفتند  
 غایه در مقام ذات نیست بلکه به لحاظ مصالحی است) که وجود دارد. منظور از مصالح  
 هم، تفسیرهاشان بدین شکل است که آنهایی گویند قبل از اینکه (مثلاً) عالم بوجود  
 بیاید حق تعالی افعالش را در خارج محقق کند مصالحی وجود دارند به نحو ثابتاً  
 از لیه، [پیرامون ثابتات از لیه مفعلاً در جمله ۱۴، ۸، ۷۵ توضیح داده شد  
 فلطالب آن راجع] یعنی وزاد ذات حق اند، اما امر موجود محقق خارجی



ندیستند. آن موقفی که حق می خواهد اینها را بوجود بیاورد آن مصالح وجودند و نه  
 اما ثابت نمی آید که هستند بلکه به بحث حال که گفته می شد نه موجود است  
 و نه معدوم به نام ثابت. اینها حکم و مصالح را در متن ذات حق ~~در این~~ هم  
 نمی آورند، یعنی اینکه بگوئیم علم حق به مصالح در مقام ذات نه، مصالح و حکم را و راه  
 ذات می گیرند که حق تعالی علم اتقالی نسبت به آنها پیدا می کند و این مصالح هم بعنوان  
 موجود نیست بلکه بعنوان ثابت ازلی است که در ازل همچنانکه حق هست  
 اینها هم بعنوان ثابتات ازلی بوده اند و حق تعالی که به اینها نگاه کرد، دید مصالحی  
 هست پس عالم را بوجود آورد. پس با توضیح ارائه داده شده دیدیم که ثابتات  
 ازلی و راه حق اخذ شد جواب متکلمین رسته اول که می گفتند حق تعالی اصلاً در آغاز  
 غرض ندارد این است که ~~ما~~ در بحثهای قبلی گفتیم هیچ فاعلی در فعلش بدون  
 غایه نمی شود و بحث سرفعل است نه بحث در مقام ذات (اگر کسی گفته می شود که  
 حق تعالی به حسب ذات خودش غایه دارد می گوئیم ذات غایه ندارد اما کاری که انجام  
 می دهد در مقام ذات بدون غایه نیست یعنی غایه غایی را در مقام ذات قبول  
 کردیم [منتها] غایه غایی ~~بود~~ بود به غایه برای فعل و ایجاد نه برای نفس ذات  
 یعنی غایه برای حق تعالی به حسب ذات معنی ندارد. (حق تعالی) غایه دارد ~~و~~  
 غایه غایی آن شیء غایی است در متن فاعل برای فعلش. قبلاً گفتیم در مقام فاعل  
 باید غایه در نظر بگیریم برای ~~فعل~~ فعلش و تأثیرش، و موقی این را گفتیم به حرف

این رسته از متکلمین هم می شود جواب داد که اتفاقاً در مقام ذات هم غایه وجود دارد  
 بلکه غایه غایی که موجب احتیاج فاعل و واجب شود آن نیست. گفتیم در مورد مفارقات  
 که بالاتر از هر اینها یعنی حق تعالی در آنها غایات عین ذات و راه ذات نیستند



دنباله تقریر ۲۰، ۹، ۷۵

ص ۲

وقتی این را گفتیم مشکلی به اسم نیاز هم پیش نمی آید، یعنی غایب در مقام ذات حق در  
 نظری گرییم، در عین اینکه عین ذات است و احتیاج برای حق غنی آورد <sup>ایشا</sup> بجواب به دسته  
 دیگر مشکلی که می گفتند حق تعالی در مقام ذات احتیاج ندارد اما غایب و غرض برای ~~حق~~  
 اینکه مصالحتی می دانند که اشیاء می توانند از این مصالح انتفاع ببرند آن را می آورند. یعنی  
 وراذات مصالحی است و حق تعالی آنها را می آورد تا به آن مصالح برسند به نحو ثابتات  
 از لیه (که حق تعالی ابتدائی بینو بعدی خواهد <sup>اشیاء را</sup> بوجود بیاید و در آنها آن مصالحی که در  
 ثابتات از لیه اند محقق شوند در متن خارج، جواب این است که از تصور می  
 که اینها کردند فی الجمله مشخص ~~می~~ است که نیازی برای حق ایجاد نمی شود <sup>یعنی</sup> حق  
 تعالی به حسب ذات احتیاجی ندارد و لکن می بیند (چون) این مصالح بدر این افعال می خورد  
 این افعال را آورد به این معنی که در وراذات است پس موجب استکمال ذات نیست  
 و موجب نیاز ذات نیست. اما خوب که نگاه کنیم این طوری است: بالآخره  
 شما غایب برای حق قائل می شوید و این غایب را هم وراذات می دانید و به نحو  
 ثابتات از لیه همین که این نحو قائل شدید، این غایب موجب فاعلیت فاعل هم  
 می شود (می گفتم علت غایب برای فاعل هست در فعلش و این یعنی غایب نفس دارد  
 در فاعلیت فاعل) وقتی تعبیر کردیم نفس دارد در فاعلیت فاعل، پس فی الجمله  
 حق تعالی از وراذ خودش متأثر شد، (با همین توضیح که مصالح بعنوان ثابتات از لیه  
 اُخذ شد ولی اگر مصالح در مقام ذات گرفته شد مشکلی نداریم) (از طرفی) <sup>+</sup> ما قبل القتیم  
 عالی لا ینظر الی السافل. شما با این حرف می گوید حق تعالی <sup>بزرگوار</sup> که عالی است  
 به مصالح که سافلند نظری کند و به افعال هم نظری کند بعنوان وراذ. ما لقتیم بعنوان



ذات (که) برای خودش باشد مشکل ندارد. اما شما با این فرضی می گوئید حق تعالی هیچ غایتی ندارد (غایه ذاتی برایش نیست) فقط چیزی که هست این است که برای این افعال مصالحتی در نظر گرفتید، در حقیقت [این قول شما نتیجه اش]

نظر حق می شود به سافل. بل الحق: نکته دوم از مقام سوم بیان نظر حق است (که نظر مرحوم علامه است) ایشان می فرمایند ما طبق این بحثهایی که تا بحال کردیم می شود راحت قبول کرد که در مقام ذات حق هم غایه خوابیده است. اما این غایه وراثت ذات حق نیست، در حقیقت حق تعالی خودش را خواست (ذات فاعلی خودش را خواست) بالتبع تمام آن غایاتی که افعال مترتب هست مقصود حقند، درخت

را آورده برای میوه، حق تعالی این راه خواسته اما بالتبع و بالأصله خودش را خواسته. این ها را اعتقاد استیم فقط یک نکته اینجا اضافه می شود اینکه بالأخره غایه را در ذات حق چه می دانیم؟ (غایتی) که موجب فاعلیت فاعلی می شود ایشان می فرمایند غایه در حقیقت علم عنائی حق به نظام خیر ممکنات است. یعنی حق تعالی وقتی علم ذات به ذات دارد که عین کمال هست و خیر علم به تمام ممکنات هم پیدای کند که علم ایجابی در عین کشف تفصیلی است (قبلاً گفته شد بعداً هم می آید) پس همین که حق تعالی علم به ذات

دارد علم به همه ممکنات هم پیدای کند. علم به همه ممکنات یعنی نظام خیر ممکن یعنی آن گونه که صلاح است ممکنات باشند و این علم به نظام خیر از آن جهت که می بیند این نظام خیری تواند منشئی بشود از ذات که بعنوان یک حسیت کمالی ذات است بعنوان تراوش، طبیعتاً فاعلیت فاعل را در ریبی دارد. ما گفتیم که



دنباله ۲۰، ۹، ۷۵

۵

در ناحیه فاعل علمی باید غایبه علمی راشته باشیم [لذا] مرحوم علامه می خواهند غایبه علمی را بفرمایند علم حق تعالی به نظام خیر و احسن ممکنات، بین فاعلیت حق از علم حق ناشی شد، علم عنائی حق (هم) وراء ذات حق نیست بلکه عین ذات حق است علم عنائی چون عین ذات است، غایبه و سبباً گردید برای فاعلیت فاعل. این ~~ص~~ طرح که می دهیم و ۳ مرحله می کنیم: یکی ذات و یکی علم و یکی فاعلیت، این فقط برای تبیین تحلیلی است ولی واقعش این است که فاعلیت عین ذات است و علم هم عین ذات است و هم اش ذات است ولا یناقض بلکه رسوم از مقام رسوم رفع دخل مقدر است که بصورت اشکال و جواب گفته شده. ~~این اشکال را در اینجا~~ بصورت اشکالی که مقدر است و اشکال این است که ~~شما از یک طرف می فرمایید~~ غایبه غایبی است برای فاعلیت فاعل یا به تعبیری می گویند فاعلیت فاعل متوقف است بر غایبه غایبی. لازمه این حرف این است که غایبه غایبی غیر از غایبه فاعلی است [یعنی یک ذاتی است که فاعل است و فاعلیت این ذات متوقف است بر غایبه این که گفته می شود متوقف بر غایبه است لازمه اش این است ظاهر این است این است که غایبه و وراء ذات فاعل است. ابتداءً که آدم نگاه می کند یک نحوه مناقضت می بیند، ~~شما بالا~~ گفتند ذات فاعل و غایبه عین همد. ~~مرحوم~~ علامه بصورت رفع دخل می خواهند بفرمایند این حرف با هم مناقض نیستند چون آن تعبیر اول تامی است. توقف که در تعبیر اول هست [توقف غایبه فاعلی بر غایبه غایبی] منظور عدم الاتفاک است یعنی فاعلیت فاعل منفک می شود از غایبت غایبی گاهی هست غایبه غایبی وراء اوست و گاهی عین ذات اوست. در فلسفه خیلی از این



بیاور آنکه تعبیر به اقتضا در مورد وافی الوجود و وجود خودی راستا می است  
 سرارده است. مثلاً می گویند واجب الوجود بالذات آن ذاتی است که اقتضای  
 وجود دارد. اقتضای به این معنی که علت است برای وجود. بعد می گویند ماسائماً  
 می گویند و مراد ما همان لا ینفک است یعنی ذاتی است که منفک نمی شود از وجود خودش  
 و از این تعبیری که تدریه توقف، اقتضای و علتیت، تعبیر اقتضای تا معنی است پس  
 در فلسفه خلی [این تا محات] راه پیدای کند. هر کس <sup>مستن</sup> راهی خواند باید بداند

متن و رحمت. بل الامعان. مطلب چهارم مقام سوم این است که حق تعالی غایب الغایب

است. یعنی مطلوب هر شئی هست یا بالذات یا بالواسطه. یعنی هر کس که چیزی را  
 می خواهد فی الواقع حق را می خواهد. ایشان ابتداءً یک تحلیلی دارند و خلاصه فرمایش آن  
 این است که حق تعالی خیر بالذات است و هر چیزی باید به این خیر مستحق شود  
 و خیر مطلوب است (یعنی) معمولاً هر چیزی که ما طلب می کنیم بعنوان خیر طلب  
 می کنیم و لو اینکه یک امر شرعی باشد (در تطبیق اگر خطا شود ما لای نیست)

و لکن بعنوان خیر دنبال شئی می رویم. پس الخیر مطلوب بالذات. حق تعالی هم  
 خیر بالذات است پس حق تعالی مطلوب بالذات است. مطلوب بالذات  
 یعنی اینکه درست است مطلوبهای مستعدی توانیم داشته باشیم ولی فی الواقع

آن مطلوبی که در اد او دیگر مطلوبی نیست به آن می گویند مطلوب بالذات.  
 اینجایی که وسط قرار می گیری نزد حقیقت مطلوب بالاتر دارند بعنوان مطلوب  
 بالذات نیستند به اینها گفته می شود مطلوب بالفقر. این تعبیر در کتاب  
 نیست و از خود ما است) پس حرف این شد: خیر مطلوب <sup>بالذات</sup> است و حق  
 تعالی <sup>خیر</sup> مطلوب بالذات است پس حق تعالی مطلوب بالذات است



دنباله ۲۰/۹/۷۵

ص ۷

اینطور

این فرمایش در متون دیگران آمده اما ~~این~~ صریحاً فرمودند، آنی که ایشان فرمودند  
این است: ~~در بحث وجود~~ در بحث وجود رابطه گفتیم ~~همه~~ این معالیه ~~عین~~ ربط ~~بعلتند~~  
همه معالیه که عین ربط ~~بعلتند~~ معلولی که در وسط قرار می گیرد عین ربط است  
آنکه بالاتر قرار می گیرد هم عین ربط است و... این معلول پائین تر متوقف است  
بر بالاتر اما متوقف بالذات نیست چون خود این ~~متوقف~~ است بر دیگری  
آنکه توقف نهایی پیدا می کند، یعنی توقف بالذات می شود آنجایی است که به حق  
می رسد، یعنی همه معالیه ~~بعلت~~ بالاتر دارند اما گوئیم این نفس توقف باید بالا  
به یک جایی ختم شود، یعنی به جایی رسیدیم که دیگر پایان است و تسلسل ~~بسی~~ نمی آید  
و آنجا اینست که می گوئیم حق تعالی، وصی می گوئیم متوقف بر او است معنایش این  
است که این معلول و علت مجموعاً متوقف بر بالاترند، تا به جایی برسد که توقف  
نهایی است، خوب این حرفی است درمأله وجود رابطه و بحث توقف است  
می فرمایند همین حرف را درمأله طلب هم می زنیم (طلب و قصد و توجه که در  
بأله علة غایی مطرح است) در علة غایی می گوئیم فاعل غایب را طلب کرد و قصد  
کرد، در اینجا هم اگر خوب نگاه شود حقیقت طلب (مثل حقیقت توقف)  
محقق نمی شود مگر اینکه به جایی برسد که مطلوب لئقیسه باشد، مطلوب لئقیه  
یعنی اینکه مطلوب بالذات باشد و آن مطلوب بالذات حق تعالی است (با آن توضیح  
که هر چیزی ~~بالذات~~ نیست مگر خیر حق که خیر بالذات است که نهایت خیر است)  
یعنی هر سببی خیر هست اما خود این خیر سببی است بر خیر دیگر تا می رسد به  
جایی که خیر بالذات است و آن خیر بالذات مطلوب بالذات است و راه  
تا به مطلوب بالذات نرسد ~~نی~~ نیست