

المرحلة السابعة - في علة والمحلول

Subject :

Year. Month. Date. ()

(1)

پیکره و اساسی اندیشه می فلسفی بر اساس قانون علیت پی ریزش شده است. بحث های دیگر نیز جایگاه خودشان را دارند ولی این بحث کانون استون فقرات فلسفه حساب می شود و نیز گسترش قانون عقلی اندیشیدن و خردورزی و تفلسف می باشد.

از جهت سابق تاریخی نیز نشود گفت مثلاً در یک تاریخی ابر بوده یا نبوده. می شود گفت به نحو محمول در فلسفه می پیش از اسلام بوده ولی در فلسفه می اسلامی تفصیل و گستردگی های ویژه می خودش را پیدا کرده. طوری که بسیاری از قواعد پیرامونی قانون علیت در فضای حکمت اسلامی ساخته و پرداخته یا شرح و تکمیل و بسط داده شده و از منظر هم با مباحث دینی به نحو جدی در ارتباط است و از نقطه عطف های است که فلسفه را با مباحث دینی گره می زنند.

بحث سر و اثره هائیکه گرچه خود و اثره هار نیز می تواند از عنوان ظواهر آیات و روایات به دست آورد. بحث سر روح اصلی و معنای اصلی مسأله است.

آیه شریفه (کلُّ یعمل علی شاکلته) همین فلسفه است و آنچه که در اینجا می آید شرح و بسط همین آیه است و این آیه جزئیات قانون اساسی قرآنی در فهم مباحث هستی شناسانه است.

هرچنین قاعده و قانون علیت در مباحث معرفت شناسی نیز بسیار پراهمیت است. یعنی ضرورت داشتن این قاعده و تخریب این قاعده چنانچه نظام هستی شناسی را فرو می ریزد. (در حوزه معرفت شناسی نیز همین طور است. در هر صورت اصل مسأله بسیار مهم است.

بحث جعل تقریباً از ابتکارات فلاسفه می اسلامی است که مثلاً جناب صدررا که بحث جعل را خیلی عمده و مفصل کرده و جدای از بحث علیت مطرح کرده اند

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۲)

ولی جناب علامہ (ره) و جناب حاجی سبزواری مسائل جعل را در کنار مسائل علتیت طرح کرده اند و این کار هم درست است، یعنی اگر چه بحث جعل یک نوع مطالعوی و نیزه روی پدید می آید علتیت است ولی محتوای مربوط به علتیت است.

☆ الفصل الاول : في اثبات العلوية والجهولية وانهما في الوجود

- در این فصل راجع به دو موضوع بحث شده است، یک موضوع بحث علتیت است و موضوع دوم بحث جعل است.

- بحث اول در ضمن تحلیل و تبیین قانون علتیت، می خواهد آن را اثبات

نیز بکند. این روند بر اساس آنچه که در بدایه طرح شده مطابق مبانی حکمت

مشائی بی ریزی شده است. یعنی اساساً هیچ اشاره ای به دیدگاه های

حکمت متعالیه در تحلیل و تثبیت علتیت نشده است، چنانکه در بحث

بعدی که بحث جعل است و گوشه و کنار مباحث بعدی به لحاظ نوع

بحث های که طرح می شود ما مجبور می شویم که در آن ها حوالی ای از

مباحث صدر المتألهین را در حکمت متعالیه راجع به علتیت بپردازیم و

تحلیل کنیم. علتیت با دو طرح ارائه می شود، طرح مشائی و طرح حکمت

متعالیه. بر اساس طرح مشائی باید بگوییم ماهیات ممکنه، نه لحاظ ذات

خودشان لا اقتضاء نسبت به وجود وعدم هستند و لازمی این معنا

استواری نسبت ماهیت است نسبت به وجود وعدم، نسبت به

رجحان یکی از طرفین بر طرف دیگر.

باید توجه داشته باشیم که ما الان در فضای صدرایی فکر می کنیم، حتی اگر به بعد ماهوی نیز

Subject :

Year. Month. Date. ()

توجه کنیم، با توجه به فضای صدرایی است، با اینکه در فلسفه می‌شاید اصالة الوجود هستند، ولی چون اصل مسأله مطرح نبوده، مسأله ماهیت خیلی جویان داشته، مشاء بین وجود و ماهیت به این صورت که الان هست و با این دقت ما و ظریفی که در حکمت متعالیه است، تقلید نمی‌کنند.

اشیاء که همین ماهیات باشند، در ذاتشان هیچگونه ترجیحی یکی از طرفین وجود یا عدم بردگی ندارند و ذاتشان به طرف وجود و عدم لا اقتضاء است و لازمی این لا اقتضاء بودن، استوای نسبت به وجود و عدم می‌باشد حال که اشیا به لحاظ ذاتشان اینگونه هستند، اگر موجود باشند که ما می‌بینیم که موجود هستند، قطعاً به عامل بیرون از خود نیازمندند که این ماهیت موجوده، موجودیتش متوقف بر عامل بیرونی است.

اثبات قانون علیت فقط به صورت انتزاعی صدق نیست، نه اصل محتوای قانون علیت، بلکه اثبات اینکه قانون علیت در خارج هست، افزون بر قواعد عقلی، ما به بحث تجربه نیاز مندیم، منظور از تجربه اصطلاح امروزی تجربه نیست، یعنی افزون بر روند عقلی محض، نیاز به یک تجربه می‌موجود دارد تا بحث اثبات قانون علیت تکمیل بشود.

خود قانون علیت به سبک انتزاعی می‌شود به این سبک طرح بشود: هر شیئی خودش خودش است، اگر غیر از وجود و عدم را در نظر بگیریم، اشیا استوای نسبت به وجود و عدم دارند، لا اقتضاء هستند به وجود و عدم، و اگر موجود باشند یا عدم باشند، قطعاً به یک عامل بیرون از خود نیاز دارند، که این ماهیت موجوده، موجودیتش ^{یا صدقیتش} متوقف بر عامل بیرونی است، نه آن عامل بیرونی علت می‌گوییم و به شیء معلول می‌گوییم. ما تا اینجا قانون علیت

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۴)

اثبات نکردیم ، قانون علیّت را تحلیل و فهم نکردیم به نحو انتزاعی صرف .
اگر بخواهیم اثبات کنیم به فنم یک ضمیمه تجربی باید انجام بگیرد . یعنی
مثلاً یکی از چیزهایی که استواری نسبت به طرفین دارد و لا اقتصاء و صرف
است ، الان موجود است یا معدوم است . حال که موجود یا معدوم
است ، بر اساس تحلیل انتزاعی ، به اضافه ضمیمه ، اثبات
قانون علیّت در نظام نفس الامر و خارج می شود . یعنی در نظام هستی که
باید بگوییم موجود منقسم به علت و معلول است ، یا دقیقاً اینکه بگوییم
وجود منقسم به علت و معلول است .

اگر گفتیم که در جانب رحمان وجود بر عدم یا علم بر وجود ، در جانب وجود حقیقی
است ولی در جانب عدم یک مقدار تسامحی است . در واقع ما می خواهیم بگوییم که
وجود اشیا ، متوقف بر وجود علت است ، البته ما از این معنا برداشت می کنیم که
اگر ماهیت نباشد پس نبودن ماهیت ، معلول نبودن علت است ، نه اینکه
نبودن علت یک چیز در خارج است که نبودن معلول که این هم یک چیز است ،
آن را ایجاد می کند . در واقع عام خواهیم بین اشیا و وجود اشیا و وجود علت
ارتباط برقرار کنیم .

نکته : روح قانون علیّت یعنی توقف بر شی ای بر شی ای ، این روح قانون
علیّت را جز اتفاق بودن هیچ کسی انکار نکرده است و نمی تواند انکار کنند ، چه متکلم ،
چه فیلسوف ، چه عارف . گاهی گفته می شود عرفان که علیّت را کنار گذاشته است ،
که این به هیچ وجه درست نیست . عرفان و تحلیل فلسفی از علیّت را کنار
گذاشته است ، چنانچه فلسفه نیز تحلیل کلامی از علیّت را اصلاً قبول ندارد . اصل
قانون علیّت یک امر بدیهی فطری است ، اصل این قانون را هوکان با

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۵)

اندرک ادراک و شعوری که داشته باشند، شاید حتی شعور حیوانی هم ~~باشد~~ باشد.

این معنای من فهمند. اصل قانون به نحو کلی به محض اینکه از فرآیند ادراک

حیوانی خارج بشود این مفهوم درک می کنند. اما آنجایی که کار به تحلیل این قانون و

تبیین و تفسیر آن می رسد کار دشوار می شود. خیلی از مباحث بدیهی نیز همین طور

است. اصلش خیلی واضح و روشن است ولی توضیح و تبیین آن بسی دشوار است. قانون

علت هم همین طور است. اصلش بسیار ساده و قابل فهم است. ولی وقتی می خواهیم این

فرآیند علت چگونه صورت می گیرد، و ظهور زایش صورت می گیرد، چه مدل هایی دارد، و چه

ضوابطی دارد و مسائل اینها است که تفاوت بین متکلم و فیلسوف و عارف و پیداشده

است.

اگر قانون علت را کلی معنا کنیم که بر همه می برداشت های که قانون علت را

قبول دارند و تطبیق کنند توقف است. توقف الف برب. این اصل قانون

علت است.

بحث جعل دست کم باروانگیزه ممکن است طرح شده باشد. یک انگیزه فرعی و

یک انگیزه اصلی. انگیزه فرعی ای که احتمالاً این باعث شده است فلاسفه اسلامی

این بحث را مطرح کنند. به نظر می رسد با تأثیر از واژه های دینی است یعنی خواسته اند

فلاسفه به لحاظ واژگان نیز هماغنی هایی با فضا، دین داشته باشد. مسائلی جعل طرح

شده است. فلاسفه کلامی خلقت را مطرح نکرده اند چون کلامی خلقت در خود آیات قرآن

به گونه های متعددی آمده است. و گاهی از اوقات در معنای خافتی است و گاهی از اوقات

در معنای عاقی آمده است. این از انگیزه جنبی و فرعی.

اما انگیزه اصلی و انگیزه اصلی اصل از بحث جعل مطالعه دقیق در فرآیند علت

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

است. دقیقاً چه چیزی از علت صادر می‌شود؟ چه چیزی فیضاً می‌کند؟ آیا
باید توجه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم علت یعنی توقف الف بر ب و توقف
وجود الف بر وجود ب منظور است. نه اینکه مثلاً وقتی دیوار رو بر پایه است و
پس پایه علت دیوار است و منظور این‌ها نیست. منظور در وجود است و
در وجود داشتن متوقف بر ب است. مسأله این است.
حال می‌خواهیم ببینیم چه فرآیندی در واقع شکل می‌گیرد و دقیقاً روی چه چیزی
عملیات صورت می‌گیرد که الف می‌آید و ب ای با وجود آورد یعنی وجود ب
متوقف بر الف می‌شود. بحث جعل اساساً با دقت در این مسأله صورت گرفته
است.

این بحث هم قابل طرح در ناخستگی علت است و هم قابل طرح در ناخستگی
معلول است و ولیکن چون در ناخستگی علت گستردگی این که در ناخستگی
معلول است وجود ندارد و علت اصلی این بحث را بردند به طرف
معلول و بعد از آنکه در حیطه معلول مباحث را تمام کردند و با تنقیح مناظر
آوردند در مسأله علت نیز قرار دادند.

مسأله به چه شکل و شکل گرفته و سامان گرفته است؟ در فلسفه‌های
اسلامی به ویژه فلسفه صدرایه البته به نحو ضمنی قبلاًش بوده است و تا
حدودی فضاهایی روشن بوده ولی در فلسفه صدرایه دقیق شده است.
ما وقتی معلول را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و در مقابل کالبد شکافی و تحلیل
عقلانی و تحلیل عقلانی به معنای ذهنی صرف نیست و جدای از حکم‌ها خارجی
نیست. بلکه تحلیل عقلانی یعنی با ابزار عقلانی واقع در کالبد شکافی می‌کنیم
بعد از کالبد شکافی معلول و به سه چیز می‌رسیم: ۱- وجود ۲- ماهیت

فی العلة والمعلول

Subject :

Year. Month. Date. ()

(17)

۳- اتصاف ماهیت به وجود یا ارتباط وجود با ماهیت .

به این سه چیز دست پیدا می کنیم ، (با توجه به این مباحثی که الان در جمل مطرح شده است) . حال (حقیقاً فیلسوف اسلامی) می پرسد که در فرآیند علتت ، چه چیزی از علتت صادر می شود . به معنای کامل تر که بعداً کامل تر هم می کنیم ، در چه بستری علتت صورت می گیرد ، در بستر ماهیت ؟ یا در بستر وجود است ؟

حقیقاً فیلسوفی که در حکمت متعالیه بحث می کند ، می گوید وقتی من معلول را تحلیل می کنم ، این سه چیز را از آن به دست می آورم . در فرآیند علتت چه چیزی از علتت تراوش کرده است . (حال هر اسمی که بیاوریم ؛ تراوش و است این کلمات با مواظب باشیم ؛ فنیضان ، فیض ، خلقت ، علتت و ... فعلاً هیچ دعوی بر سر الفاظ نداریم . حال اگر بعداً باطل آمد و تحقیق گفتیم فلان لفظ بهتر است و به سر جای خود ولی الان بحثی در الفاظ نداریم) (دغدغی فیلسوف در مسأله می خلقت نیست ، دغدغی فیلسوف صدرائی این است که فرآیند خلقت چگونه صورت می گیرد ، در چه بستری اینها انجام می شود . در این مسائل حرف دارد . ما الان می خواهیم بحث کنیم که آیا حقیقاً وجود معلول است که از علت صادر می شود ؟ ۲- یا ماهیت از علت تراوش می کند ؟ ۳- نه وجود و نه ماهیت ، ارتباط ماهیت به وجود است . که علت می آید و آن را انجام می دهد ؛ ماهیتی را با وجودی مرتبط می کند ، وجودی را دارای ماهیتی می کند ؟ ۱- چه کاری انجام می دهد حقیقاً ؟

یک نکته با توجه کنیم که وقتی فیلسوفی این وقت را اعمال می کند ، می گوید من این را قبول دارم که معلول به تمامه متوقف بر علت است ، اگر بعداً گفتیم مثلاً وجود ، نمی خواهیم بگویم که ماهیت هیچ نیازی به علت ندارد ، یا اتصاف ماهیت به

Subject :

Year. Month. Date. () (۸)

وجود و نیاز به علت ندارد . در واقع این (دقیقی) که احوال می شود ، برای کشف مجهول بالذات از مجهول بالعرض است . یعنی اونی که اولاً و بالذات تولید می شود چه چیزی است و اونی که ثانیاً و بالعرض ، و بالتبع (در قرآیندعلت) معانی لغوی آن چیز که از علت تراوش کرده ، آن ها هم خودشان می آیند ، چون احوال و ویژگی های آن مجهول بالذات هستند . اگر مثلاً اینجا گفتیم که جعل راجع به وجود است ، نفی خواهیم بگویم که ماهیت و به اصلاً علت کاری به این ها ندارد و به ظهور می شود که علت با این ها کاری نداشته باشد ، و اگر علت نبود این ماهیت هم موجود نمی شد . این وجود یا هر آنچه که اطرافش هست مثل ماهیت و اتصاف ، هر می این ها متوقف بر آن علت هستند . بحث ما این است که (دقیقاً علّیت می آید و تراوش وجودی ~~می~~ می دهد و آن ها هم احوال و خصوصیاتش هستند . این بحث کاملاً تابع مباحثی است که قبلاً طی شده است ؛ در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و چیزهایی از این دست .

این سوال که مطرح شده است ، فلاسفه سه دسته شده اند . (حال اینکه گزارشات تاریخی و این ها را تقبیل و تاکید می کند و یا اینکه ما می خواهیم بگردیم فلاسفه بنیادیم و اصل بحث ، و ولو اینکه قبلاً بگویم که اینطور شفاف قائل نبوده اند ، قابل طرح است .) پس سه قول در اینجا هست :

۱- در قرآیندعلت اونی که مجهول می شود ، بعد از اینکه معلول را تحلیل کردیم ، اونی که مجهول می شود خود ماهیت است . اصالت الراهوی ما هستند که می توانند این حرف را بزنند . چرا این حرف را می زنند ؟ چون می گویند وجود که اصلاً اعتباری صرف است ، پس اگر معلولیت یک امر واقعی است ، یعنی در واقع اونی که مادر معلول

(فخا العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(9)

می بینیم یک امر اصیل خارج ساز است و واقعیت است و در ذهن نیست و بازی نیست و پس معلوم می شود که ماهیت مجعول است ، یعنی مجعول بالذات . فیلسوف اشراقی می گوید که بعد از اینکه ماهیت مجعول شد ، به گونه ایست که از آن وجود با هم می فهمیم (در ذهن) ، و اتصاف هم از آن می فهمیم ولی این ها مجعول بالغرض هستند ، نه مجعول بالذات .

۲- یک قول دیگر این است که اتصاف ماهیت به وجود مجعول است ، این قول می گوید نه وجود مجعول است نه ماهیت ، حال اگر مثلاً مقدار بخوایم از این قول دفاع کنیم و توضیحش بدهیم می گویم : وجود که جعل پذیر نیست ، وجود وجود است و از آن طرف ماهیت که اصلاً جعل در باره می اومد معنادار ، آن چیزی که مهم است ارتباط و اتصاف است که نبوده است ، ارتباط ماهیت با وجود ، ارتباط وجود با ماهیت ، این ارتباط با علت می آورد . یعنی مجعول بالذات ، آن چیزی که در فرآیند علت و اولاً بالذات علت انجام می دهد ، اتصاف است ، نه وجود و نه ماهیت . به لحاظ تاریخی گفته می شود فلاسفه مشاء این حرف را می زدند ، یعنی می گفتند اتصاف ~~ماهیت~~ ماهیت به وجود است که مجعول است .

۳- قول سومی این است که وقتی ما تحلیل کردیم ناحیه معلول را ، وجود است که مجعول بالذات است ، اینجا ماهیت و اتصاف هم داریم اما ماهیت و اتصاف و این ها از اجزای همین وجود است ، وجود که بیاید آن ها خودشان می آیند یعنی مجعول بالغرض هستند نه مجعول بالذات . طرف علت در فرآیند علت نیستند ، بلکه با طرفی که باعث ارتباط دارد ، مرتبط هستند ، به نحو حقیقت تعیینیه مرتبط هستند ، به همین خاطر وقتی

Subject :

Year. Month. Date. () () (۱۰)

وجود بیاید و طبیعتاً ماهیت هم می آید و ^{طبیعتاً} اکتشاف ماهیت به وجود هم طرح می شود.

این قول را به نحو تاریخی، خود جناب صدرای فرمایند که قول محققین مشاء

هم باشد. از کلماتی از مشاء نیز همین استفاده می شود ولی از کلمات دیگر آن ها

همان قول دوم استفاده می شود. ولی در هر صورت خود جناب صدرا این قول را

به محققین از مشاء استناد می دهند مثل جناب ابن سینا و بهرین یار و ... و

بعدها در فلسفه خودشان به نحو بسیار واضح و روشن این قول پرورش شده است

^{لقویت و}

★ جلسی دوم این مرحله:

در ادامه علامه (ره) می خواهند که بایک مقدار تفصیل این سه قول را مورد بررسی قرار

بدهند و قول حق از منظر خودشان را تبیین کنند.

اولین قول را که مورد توجه قرار می دهند این است که ماهیت معلول محمول باشد، (یعنی

محمول بالذات و آن اثری که علت در فرآیند علیت ایجاد می کند همین ماهیت

اشیاء باشد.

بر اساس مبنای ای که جناب صدرای در فلسفه پی ریزی کرده اند و در قسمت های قبل

گذشت طبیعتاً ما این قول را نمی توانیم قبول کنیم به لحاظ دو نقد:

★ یکی اینکه ماهیت حقیقتش اعتباری است و در حالی که آنچه که علت پدید

می آورد امر اصیل و متن ساز است. مگر اینکه ما اصالت الماهوی بشویم ولی

بر اساس نگاه که در مراحل قبل بحث آن گذشت و اصالت ماهیت (اعتنی)

کردیم و اثبات کردیم که ماهیت امری اعتباری است، (یعنی از جمله آثار بحث

مرحله پنجمت در باب اصالت وجود و اعتباری ماهیت و این است)

که در فرآیند علیت و اولاً وبالذات ماهیت پدید نوع آید و ماهیت در

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () (11)

خارج شکل و گیرد ولی حقیقت معلول ماهیت نیست. این از جمله تبعات
 بحث های پیشین است. پس بنابراین اینکه ماهیت بخواند مجعول تلقی
 بشود و با توجه به اعتباریت ماهیت حرف نادرستی است.
 نقد دیگری که بر این قول مطرح شده است این است که ماهیت به حسب ذات
 خودش و با توجه به امکان ماهوی، لا اقتضای صرف است و اصلاً سر نیازمندی
 یک معلول به علت امکان ماهوی نیست و امکان ماهوی ارتباط یک شیء با
 با علت برقرار نمی کند تا در این بستر و در این فضا بخواهیم بگوییم ماهیت مجعول
 است.

پس بنابراین با توجه به این دو نکته مجعولیت ماهیت مورد نقد قرار می گیرد و در
 میان افعال سه گانه این قول مردود شد.

- دومین قول و دیدگاهی که مورد نقد قرار می گیرد این است که صیرورة الماهیت
 موجوده یعنی اتصاف ماهیت به وجود مجعول بالذات باشد. علامه (ره) فرمایند
 که اگر ما واقعاً اتصاف ماهیت به وجود مجعول بالذات بگیریم، با توجه به اینکه
 اونی که از علت صادر می شود باید امر اصیل ^(معلول) متن ساز باشد و با توجه به اینکه ما چند چیز را
 اصیل نمی دانیم و یک امر است که امر اصیل و متن ساز است. با توجه به این نکات و
 یعنی باید اتصاف امر اصیل متن ساز باشد و اتصاف چه هست؟! اتصاف یعنی
 نسبت الف به ب و نسبت یک چیز به چیز دیگر. اتصاف یک امر نسبی متقوم
 به طرفین است و طرفینش باید اعتباری باشند. یعنی یک امر اصیلی که از فرآیند
 علت تولید شده است و ذاتاً متقوم باشد بر دو امر اعتباری. بخاطر اینکه ما در فرآیند
 علت در حوزة معلول باید امر اصیل داشته باشیم و این امر اصیلی که از علت صادر

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۲)

- می شود اتصاف ماهیت به وجود است ، و ۳- اگر یک چیزی اصیل بود و به غیر از آن چیز دیگری اصیل نیست ۴- امر نسبی متقوم بر طرفین است و طرفین در اینجا وجود و ماهیت است و علی القاعده وجود و ماهیت باید اعتباری باشند ۵- یعنی یک امر اصیل ، ذاتاً متقوم است بر طرفین . پس بنا بر این اگر اتصاف ماهیت به وجود با جمول بالذات بدانیم یعنی باید قبول کنیم یک امر اصیل متقوم بر دو امر اعتباری باشد و این امکان پذیر نیست پس قول دوم نیز قول صحیحی نیست .

☆ الفصل الثاني : في انقسامات العلة ☆

- فصل دوم راجع به اقسام متعدد علت است یعنی تقسیمات متعدد علت ، تقسیمات متعددی که برای علت طرح شده است . آنچه که در این فصل آمده ، تقریباً شش تقسیم برای علت مطرح شده است . ممکن است که تقسیماتی بر آن معلول نیز داشته باشیم ، ولی الان تقسیمات علت را می خوانیم . برخی از فصول آتی مثلاً آنجایی که راجع به اقسام فاعل بحث می کنیم ، آن ها هم از جهتی تبیین تقسیماتی در حوزه می علت است . اما این تقسیماتی که اینجا می خوانیم تقسیمات علل است ، و تقسیمات بعدی در شکل این تقسیمات صورت می گیرد . الان خواصم گونه ها و تقسیمات متعددی که برای علت در فلسفه مطرح کرده اند را مورد مطالعه قرار دهیم . از جهتی این فصل ، واژه شناسی هم هست ، انواع واژه هایی که در فلسفه در حوزه می علت و معلول طرح می شود را نیز می شناسیم

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۱۳)

بگفتی که در این فصل آمده و بحث خیلی سختی از یک جهت نیست و لذا بحث را سریع تر مطرح می کنیم؟

اولین تقسیمی که مطرح شده است تقسیم علت به ناقصه و تامه است. علت تامه عبارت است از مجموعه اموری که تحقق شیئی متوقف بر حاصل شدن همی آن ها است. هرگاه (دو شیء با هم مورد مقایسه قرار دهیم، (دو شیء می تواند دوگروه باشد یا دو شیء واحد) پس هرگاه (دو شیء با هم مورد مقایسه قرار دهیم که برای پدید آمدن شیء ب و همی چیزهایی که برای تحقق ب لازم است فراهم آمده است و ما به قبل از صادر شدن این شیء ب که تمام شرایط فراهم شده است و به مجموعه بر این فضا علت تامه می گوئیم.

پس علت تامه عبارت است از علتی که همی آنچه را که وجود معلول به آن محتاج است را داراست. اگر چیزی همی آنچه را که شیء دیگر برای تحقق به آن ها محتاج است و او دارا باشد و به آن علت تامه می گوئیم.

علت ناقصه آن است که این شرایط نداشته باشد یعنی حداقل بخشی و یک چیزی را از آنچه را که تحقق شیء دیگر ~~نیاز~~ به او احتیاج دارد و آن را نداشته باشد آن چیزی و آن بخشی را که وجود دارد علت ناقصه می گوئیم.

تفاوت علت تامه و ناقصه در چیست؟ اگر علت تامه باشد معلول هست و اگر علت ناقصه نباشد معلول نیست ولی نسبت بین علت ناقصه و معلول به این شکل است که اگر باشد لازم نیست که معلول باشد ولی اگر نباشد قطعاً معلول نیست.

تقسیم دوم این است که علت یا واحده است یا کثیره. یعنی اگر یک

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۴)

- () شیء را مورد مطالعه قرار بدیم ، گاهی از اوقات برای پدید آمدنش یک سبب دارد ، یعنی اگر آن یک سبب بیاید این شیء می آید ولی گاهی از اوقات اسباب و علل مختلفی می تواند این معلول را پدید بیاورد ، مثلاً در بحث لازم عام داریم که چندین ملزوم یک لازم داشته باشند .
- () یک قاعده ای در فلسفه هست که بعد از خوانیم و آن این است که تَوَارِدُ عَلَّیِّنَ مُخْتَلَفَاتِ بر معلول واحد محال است .
- () حکما از یک طرف می گویند می شود علل کثیره ای یک شیء داشته باشد و از طرفی می گویند توارد علل مختلف که حداقل همان عَلَّیِّنَ مُخْتَلَفَاتِ است و بر شیء واحد محال است .
- () این ها چگونه قابل جمع هستند؟! رمز اصلی بحث این است که این قاعده ^{فلسفی} فلسفی است که گفته می شود ، مراد از شیء واحد ، شیء واحد شخصی است . هیچگاه شیء واحد شخصی یعنی معلول مشخص ، یک فرد (از معلول نمی تواند دو علت تا^{سه} داشته باشد . روشن است که علل ناقصه اشکال ندارد چون جمع همه علل ناقصه تازه می شود یک علت تا^{سه} ، نمی شود که دو علت تا^{سه} داشته باشد .
- () ولیکن در امثال بحث ما که می گوئیم یک شیء ، و علل کثیره دارد ، مراد از یک شیء ، شیء واحد شخصی نیست ، شیء واحد نوعی است ، منظور از نوع ، نوع اصطلاحی نیست بلکه کلی و عام و معلول عام منظور است نه معلول مشخص . مثلاً حرارت ، نه این حرارت . این حرارت بیش از یک علت نمی تواند داشته باشد ولی اگر حرارت را به نوعی در نظر بگیریم ، در جایش بحث می کنند و می گویند که برای حرارت چند علت ممکن است وجود داشته باشد ، این را علل کثیره می گویند ، واحد می گوئیم ، آنجایی که می گوئیم محال است شیء واحد شخصی منظور است ، اینجا نیز که می گوئیم ممکن است ، عام و کلی منظور است .

Subject :

Year. Month. Date. ()

تقسیم مرسوم این است که علت یا بسیط است و یا مرکب ، بسیط آن است که دارای جزء نیست ، مرکب هم به خلاف بسیط می باشد یعنی دارای جزء باشد خود علت بسیط هم چند جور است ، یا بسیط است خارجاً و مرکب است عقلاً ، و یا هم بسیط است عقلاً و هم بسیط است خارجاً .
 و خود علت بسیطی که هم عقلاً و هم خارجاً بسیط است ، خود این نیز ممکن است که مراتبی داشته باشد ، عالی ترین بسیط در حوز می علت اونی است که مرکب از وجود و ماهیت نداشته باشد ، ترکیب از وجودان و فقدان نداشته باشد که این فقط واجب الوجود است .

پس بنا بر این علت می تواند مرکب باشد و می تواند بسیط باشد ، و علت بسیط هم مراتبی دارد ، خود علت مرکب نیز به لحاظ گوناگون شدن علت بسیط ، گوناگون می شود .
 (مثال های این تقسیم در کتاب آمده)

تقسیم چهارم این است که علت یا قریبه است و یا بعیده .
 علت قریبه یعنی اونی که واسطه بین او و معلولش نیست . علت بعیده یعنی اونی که بین او و معلولش واسطه باشد ، و علت بعیده طول و تفصیل دارد ، یک واسطه بین علت و معلولش باشد ، دو واسطه باشد ، چند واسطه باشد و ...
 از آن طرف علت قریبه نیز گاهی یعنی علتی که بین او و معلولش هیچ واسطه نباشد و گاهی در مقایسه با یک علت دیگر که بین آن علت و معلولش ، ده واسطه وجود دارد ، به علتی که بین آن علت و معلولش نه هشت و هفت واسطه خورده است . علت قریبه گفته می شود در مقایسه با آن علت دیگر .

مثلاً حضرت حق نسبت به عقل اول علت قریبه است ولی نسبت به معلول های پایین تر بنا بر فلسفه می باشد ، و علت بعیده است ، چون $علّة العلة$ و $علّة$.

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۶)

- () تقسیم بنجم علت این است که علت یا داخلی است یا خارجی .
- () داخلی و خارجی تلقی شدن و به لحاظ با ماهیت است ، یا با لحاظ بعد ماهوی
- () اشیاء است . در فضاهای دیگر خیلی زیبا معناس شود ولی در فضای صدرایی باید که
- () غلط نیست ولی باید با احتیاط و رعایت جوانب از آن استفاده کنیم . در هر صورت
- () در مقیاس با یک ماهیت و علل داخلی و خارجی معنا دارد .
- () علل داخلی آن هایی هستند که به در قوا خود ماهیت می خورند یعنی آن هایی که
- () اجزای یک ماهیت را تشکیل می دهند یعنی ماده و صورت . (که بعداً اتفاقاً همین
- () تقسیم می شود که علت یا علت مادی است و یا علت صورتی که منظور ماده و صورت
- () است در برابر آن کل یعنی ماهیت نوعی)
- () ولی علت خارجی یعنی علت خارج از ماهیت . منظور از خارج از ماهیت ،
- () یعنی آن عللی که مرتبط با وجود ماهیت هستند چون شیء مرکب است از
- () ماهیت و وجود . اجزای داخلی ماهیت می شود همان علل داخلی و علل
- () خارجی یعنی آنچه که مرتبط است با حقیقتی که خارج از ماهیت است
- () یعنی همراه با ماهیت و متحد با ماهیت است که منظور همان وجود است .
- () عللی که مرتبط با وجود است علت فاعلی و علت غائی است . علت
- () فاعلی و علت غائی با وجود اشیاء کار دارند . علت مادی و علت صورتی با
- () ماهیت اشیاء کار دارند . منظور از داخل و خارج نیز چنین فضایی است که
- () عرض کردیم . مثلاً فرضاً اگر جناب صدرا (ره) در همین جا قلم بزدند و اینطور
- () می گفتند که این فضایی که در حکمت های قبلی است یعنی تفکیک ماهیت از
- () وجود ، یعنی اشیاء دو بُعدی هستند ، یعنی علت فاعلی و علت غائی که
- () حقیقت علت با آن ها گره خورده است با وجود اشیاء کار دارد .

Subject :

Year. Month. Date. () (17)

با ماهیت اشیا و این‌ها تائیداً و بالعرض هستند، وجود وقتی پدید آمد ماهیت نیز پدید می‌آید.

پس درست است که این تقسیم در فرهنگ دیگر شکل گرفته است اولاً و بالذات، ولی در فضای صدرایی کاملاً قابل هضم است.

تقسیم ششم علت این است که علت یا حقیقی است و یا معدّه. حال اینکه آیا خود این تقسیم، یک تقسیم حقیقی است یا خیر؟ چون در واقع این تقسیم یعنی علت یا حقیقتاً علت است و با اینکه حقیقتاً علت نیست بلکه بگونه‌ای دخالت در روند علت دارد، لذا اینکه آیا این تقسیم یک تقسیم حقیقی است یا نه؟ آیا می‌شود بگونه‌ای دیگر طراحی بشود که یک تقسیم حقیقی تلقی بشود، این‌ها همه جای کار دارد.

در هر صورت آنچه که در کتاب است این است که علت یا علت حقیقی است و یا علت معدّه. علت حقیقی آن است که در روند نفس علت نقش‌آفرینی داشته باشد یعنی نقش‌بازی کند. مثل علت مادی و علت صورتی و علت فاعلی و علت غائی.

اولاً علت معدّه که اساساً وجه تشبیه‌اش نیز بخاطر همین نکته‌ای است که عرض می‌کنیم، اونی است که تأثیر علت حقیقی را به متاثر تقریب می‌کند به بیان دیگر برای اونی که معلول است بسترهایی فراهم می‌کند که علت تأثیرش را در آن معلول بگذارد بنابراین فراهم‌کنندگان بستر برای جریان علت با ماعل معدّه می‌گوئیم. خودشان در نفس روند ایجاد و نقش ندارند ولی بستر ساز روند ایجاد و علت هستند. این‌ها با ماعل معدّه می‌گویند، مثلاً یکی از روشن‌ترین مثال‌هایش این است: فرض

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۸)

کنیم که اگر علتی را لحاظ کنیم که باید معلول را در یک زمان خاصی ایجاد بکند و جنب
طبیعتاً گذر آفات و لحظات جزو علل معدّه است، تا این آفات و لحظات
پیش نیاید این فرآیند علتی شکل نمی‌گیرد. پس بنابراین گذشتن هر یک از
این قطعات زمانی و علل معدّه است که تقریب می‌کند تأثیر علت را در معلول،
یا مثلاً اگر متحرک خواهد در فلان موقعیت خاص از مسافت قرار بگیرد و
تا مسافت‌های بین نقطه‌ی اول و دوم طی نشود، ~~و~~ متحرک در آن
مکان خاص محقق نمی‌شود. طی شدن این مقطع‌های پیشین از این مسافت و
جزء معدّات شکل‌گیری این معنایی است که اول مطرح کردیم.
به بیان دقیق‌تر که قبلاً هم گفتیم اونی که در روند نفسِ علتی دخالت دارد
علت حقیقی و نامیم و اونی که بستر ساز روند علی هست را علت معدّه

می‌نامیم.

نکته: علت ناقصه اگر به عنوان علت ایجاد کننده باشد و جزء علل ایجاد کننده باشد
قبلاً علت فاعلی تنها، یا علت غائی تنها، در این صورت علت ناقصه می‌رود
جزء علل حقیقی. ولی اگر یک معنایی مطلق از علت ناقصه بگیریم که از عبارات
کتاب هم درج آید و برخی از همان‌هایی که به عنوان علل ناقصه حساب می‌کردیم و
در شمار علل معدّه می‌رود

☆ الفصل الثالث: فی وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة و... ☆

فصل سوم در خصوص جریان وجوب بالقیاس الی الغیر بین علت و معلول
است و یک ارتباطی علت و معلول دارند تحت عنوان وجوب بالغیر و بحث‌های
خاص خودش را دارد که بحثش را هم قبلاً داشتیم و هم لابلای این بحث‌ها اشاراتی

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۹)

می شود. اما یک بحث در ارتباط علت و معلول ما داریم تحت عنوان وجود بالقیاس
 الی غیر. الان علامه (ره) می خواهند وارد این بحث بشوند. این بحث جزئی مباحث
 فلسفی منطوق است. یعنی ریشه‌ی همین استنزاهای منطوق در وجود
 بالقیاس الی غیر میان علت و معلول نهفته شده است. اگر کسی آتوجوب
 بالقیاس الی الغیری که میان علت و معلول نهفته شده است ~~خود~~ خدشه کند و
 تا استنزاهای منطوق فرومی ریزد، لذا این بحث جزئی مباحث فلسفی منطوق
 است.

در هر صورت آنچه که در این فصل مطرح شده است این است که اگر علت تامه
 متحقق است و ضرورتاً معلول هم متحقق است، یعنی وجود بالقیاس
 الی الغیر معلول در مقایسه و در نسبت با وجود علت تامه، اگر علت تامه هست
 قطعاً معلول هم متحقق است، و از آن طرف اگر معلول متحقق است و
 قطعاً علت باید تحقق داشته باشد، یعنی وجود بالقیاس الی الغیر علت به طرف
 معلول.

این نکته باید توجه داشته باشیم و بعدها در کتاب برهان و همانند آن، مباحثی را
 خواهیم دید و آنجا متوجه می شویم که خلط بین وجود بالقیاس الی الغیر با
 وجود بالغیر، (در سریهای) ایجاد کرده است.
 وجود بالغیر تنها از ناحیه علت به طرف معلول است اما وجود بالقیاس الی
 الغیر کاملاً مساوی است، وجود بالقیاس الی الغیری که از ناحیه علت به طرف
 معلول وجود دارد، کاملاً مساوی است و هیچ تفاوتی ندارد با وجود بالقیاس الی الغیری
 که معلول به طرف علت دارد، یعنی از نظر عقلی، علت تامه با معلول، ضرورتاً وجود
 دارند. اگر علت تامه باشد حتماً معلول هست و اگر معلول باشد حتماً علت تامه نیز هست.

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۰)

ذهنی است که به نحو

این استناد از طرفینی ~~است~~ میان علت تامه و معلول برقرار است .
از بحث هایی که کردیم معلوم می شود که عبارت های این فصل که دو بخش دارد ؛
یک بخش وجوب بالقیاس الی الغیر معلول است در مقایسه با علت تامه است
که بخش اول فصل است . و بخش دوم نیز وجوب بالقیاس الی الغیر علت
است در مقایسه با وجود معلول ، یعنی اگر معلول هست حتماً علت نیز تحقق دارد .

اما استدلال بخش اول : بخش اول این است که اگر علت تامه تحقق دارد و
قطعاً معلول متحقق است ، چرا که اگر اینطور نباشد (از راه قیاس خلف وارد می شویم)
یعنی اگر با توجه به وجود علت تامه ، معلول ضروری وجود نداشته باشد یعنی
جایز باشد عدم معلول . اگر عدم معلول در این حال جایز باشد ، معنایش پذیرش
این است که عدم معلول بدون تحقق علتش که عدم علت باشد متحقق بشود ،
چون اینجا وجود علت تامه را داریم ، حال می خواهیم بحث کنیم که اینجا وجود معلول کاملاً
ضروری است و وجوبی و قطعی است ، حال اگر فرض کنیم اینطور نباشد یعنی
با وجود علت تامه می شی ؟ ، خود شی ؟ یعنی معلول جایز باشد که نباشد .
اگر همین جوانی را بپذیریم یعنی بپذیریم که بشود معلول معدوم باشد بدون
وجود علت عدم ، علت عدم همان عدم علت است ، علت عدم معلول همان
عدم علت است در حالی که اینجا عدم علت نیست و اینجا وجود علت تامه است
و وقتی وجود علت تامه است بر اساس اینکه اجتماع نقیضین محال است ،
پس عدم علت تامه ما نداریم ، اگر عدم علت تامه نداریم یعنی علت
معدومیت معلول را نداریم . در حالی که طبق روند اولی که پیش رفتیم گفتیم که
جایز است تحقق عدم معلول در بستری که علت تامه وجود دارد (معنای این)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۲۱)

اگر وقت کنیم تخریب قانون علیت من باشد؛ اینطور نیست که اگر علت باشد معلول باشد و اگر معلول نباشد، نبودن معلول هم به هر حال علت من خواهد و علت نبودن معلول و عدم علت است، و در اینجا با اینکه علت عدم معلول نیامده و عدم معلول محقق شده است. پس باید بگوییم شکل گیری معلول هیچ نیازی به علت ندارد بخاطر اینکه یک چیز با وجود علتش، معدوم شد و بدون اینکه عدمش علتی داشته باشد.

نکته: اگر کسی بگوید که هیچ معلولی بدون علت ممکن نیست ولی چه اشکالی دارد که علت باشد ولی معلول نباشد؟ ما می خواهیم در این فصل بگوییم که پذیرش علت بدون معلول، به پذیرش معلول بدون علت بر می گردد. یعنی کسی که می گوید ممکن است که علت نامنه باشد ولی معلول نباشد، این حرف به معنای تخریب قانون علیت در بدو امر نیست، ولی در نهایت به تخریب قانون علیت منجر می شود چون یعنی ما بپذیریم چیزی متحقق بشود بدون اینکه علتش باشد.

نکته: به لحاظ مباحث نفس الامر، یک شیئی که لا اقتضای صرف است، برای رجحان احد الطرفینش (وجود یا عدم) به لحاظ دیگر علت من خواهد، در این هیچ گونه تجوز و مجاز گویی هم وجود ندارد. به لحاظ بحث های نفس الامری تجوز پذیرفتنی نیست. اگر تجوز گفته اند معنایش این است که ما به لحاظ ظرف حقایق و عالم تحقق و وجودها را داریم و عدمها انتزاعی هستند و یعنی امور حقیقی نیستند. برای بیان این نکته این بحث تجوز مطرح شده است، ولی اگر به تجویبیا (بین) و به لحاظ نظام نفس الامر نگاه کنیم، تجویزی نیست و عدم علت، علت حقیقی است برای عدم معلول. قاعده سنخیت و همس قواین هم رعایت

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۲)

شده است . چون گفتیم که عدم علت و علت باشد برای وجود یک چیزی و بلکه گفتیم عدم علت و علت است برای عدم معلول . هر نحوه ثبوتی که برایش در نظر بگیریم ، ثبوت به نحو علت مضاف و ثبوت به نحو نفس الامر ، هر چه که در نظر گرفتیم در فضای خودش علت دارد حقیقتاً .

قسمت دوم فصل ۲ : یعنی وجوب بالقیاس الی غیر علت به طرف معلول و که این هم در میان متکلمین مخالف زیاد دارد . یعنی اگر معلول هست و قطعاً علت تاقتش باید موجود و متحقق باشد . برای تشبیه این معنا علامه (ره) دو برهان مطرح کرده اند .

برهان اول : ما مدعی هستیم که اگر معلول موجود باشد ، علت (چه تامه و چه ناقصه) اگر ناقصه باشد باید در ضمن علت تامه باشد (ضرورت وجود پیدای کند) و وجوب وجود بالقیاس الی غیر علت از ناحیه وجود معلول . اولین برهان برای این ادعا این است که از راه برهان مخالف وارد می شویم و می گویم : اگر این مدعا را قبول نکنیم یعنی معلول باشد بدون وجود علت تامه در حالی که ما قبلاً در نفس قانون علت و تقسیماتی که گزارانیم خواندیم که علت خواه تامه باشد یا ناقصه و از عدم آن و عدم معلول لازم می آید . یعنی چنانچه از وجود ~~معلول~~ علت و وجود معلول لازم می آید ، از عدم علت نیز عدم معلول لازم می آید ، اگر علت تامه باشد که روشن است ، ولی علت ناقصه هم باشد یا نه همین طور است ، اگر ما در فرآیند علت و نفس قانون علت این مبحث را مطرح کردیم که از وجود علت تامه و وجود معلول لازم می آید و از وجود علت ناقصه و وجود معلول لازم نمی آید ، ولی از عدم علت چه تامه و چه ناقصه قطعاً عدم معلول لازم می آید

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۲۳)

چطور می شود پذیرفت که معلول باشد ولی علت تامه اش متحقق نباشد.

بزرگ ترین مخالف این عقیده و گاهی ماهمین فرض است یعنی معلول باشد بدون

علت تامه و بدو لحاظ می کنیم یعنی از همان آغاز می گوئیم یک معلول داشته باشیم

بدون علت و این را فقط اتفاقین باید قبول کنند و متکلمین این حرف را قبول

نمی کنند و متکلمین می گویند اگر یک شیئی می خواهد متحقق باشد در ابتدا علت باید وجود

داشته باشد. طریقی که برای متکلمین وجود دارد که معلول بدون علت می شود

بعد از ایجاد است، می گویند بعد از اینکه شیئی توسط علت ایجاد شد و یعنی در

مرحله بقاء و می شود معلول باشد بدون علت تامه و ناقصه اش یعنی علت تامه و

ناقصه می تواند از بین برود ولی معلول خودش باشد و همین را متکلمین گفته اند و

تصریح کرده اند و گفته اند که سز نیاز به علت را حدوث می دانند نه چیزهای دیگر

بهترین جوابی که باید به این بحث بدهیم همان برهان دوم است که به نحو محتوایی بحث را

حلل و فصل می کند.

مخالفین این بحث می گویند فقط در بدو امر شیئی محتاج علت است و در بقاء هیچ

نیازی به علت ندارد. در حالی که نسبت شیئی به وجود و عدم علی السویه بوده و ذاتاً این

وضعیت (وجود) را نداشته است و حال که آن چیزی که این شیئی را ایجاد کرده (علت)

از بین رفته است و چطور ممکن است که خود شیئی باقی باشد؟! متکلمین می گویند بیا

می ماند روی این امر بار دارند لذا ما از راه دیگر باید اشکال متکلمین را برطرف کنیم که بهترین راه

همان برهان دوم است.

- از جمله فروعات این بحث این است که هرگز معلول از علت جدا می پذیر نیست و

تفک نمی شوند و علت و معلول همیشه با هم دیگر هستند و تلازم دارند البته علت

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۲۶)

تقدم رتبی بر معلول دارد ولی تقدم بالوجود به این معنا که علت متقدماً موجود
بشود و بعداً چه علت باشد و چه نباشد، نخواهد معلول بیاید، به این سبب نیست یعنی
اگر معلول ما معلول زمانی باشد باید معیت زمانی داشته باشند. جناب صدرا در
اسفار و گویند علت و معلول، بالاینکه علت تقدم رتبی بر معلول دارد ولی معیت
زمانی یا مافی حکم الزمان یا یکدیگر دارند، به لحاظ موطن و جوری حتماً باهم هستند گرچه
رتبناً علت بر معلول تقدم دارد. مثل دو طبقه از یک ساختمان که این دو طبقه همیشه باهم
هستند گرچه طبقه مافوق متوقف بر طبقه مادون است یا به لحاظ طبقات
هستی شناختی که چند طبقه هستند، این طبقات همیشه باهم دیگر هستند ولی از یک
جهتی طبقه قبلی تقدم دارد بر طبقه بعدی چون قیم و نگه دارنده ی طبقه بعدی،
طبقه قبلی است.

بیان و برهان دوم که بر اساس دستگاه صدرا و نوع نگاه ایشان به علت و معلول شکل
گرفته است.

خلاصه این بیان این است که بر اساس تحقیقات جناب صدرا (ره) در حوزه ی علت و
معلوم شده است که علت چیزی جز معنای حرفی وجود در مقایسه ی با علت نیست
اگر واقعاً چنین معنایی تثبیت شده یعنی اگر استدلال های جناب صدرا (ره) در این
فضا درست باشد، لازم و نتیجه ای که ما در این بحث می توانیم از آن بگیریم
این است که معنای حرفی هرگز بدون وجود داشتن یک معنای اسبی حقیقت
و واقعیت نمی تواند داشته باشد. اگر تماماً بنیاد و حقیقت معلول معنای حرفی وجود
است و عین ربط است و رابط است در مقایسه ی با علت و نه در لحظی
شروع و نه در لحظی بقاء اصلاً نمی شود تصور کرد معلول بدون علت باشد. مثل

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۸)

اینکه معنای حرفی بدون معنای اسمی خواهد تصور شود و این بی معناست
 پس بنا بر این با توجه به این برهان و جوب بالقیاس الی غیر علت در مقایسه
 با وجود معلول هم تثبیت می شود یعنی اگر معلول هست حتماً باید علت تامه اش
 هم باشد
 یک نکته داخل بر اینست هم اینکه بنیاد برهان اثباتی بر اثبات باری تعالی مبتنی بر همین
 نکته است که در فضای جناب صدرا خلی و واضح فرم می شود اگر حقیقتی معالین علیین
 ربط به علت باشد و وقتی معالین با اثبات کردیم و می بینیم که این امکان پذیر
 نیست مگر اینکه معنای اسمی مقوم او هم موجود باشد
 بیان برهان کفی با تفصیل : جناب صدرا (رو) می فرمایند مذاقته در حقیقت
 معلولیت و اما لا به اینها رسانند که معلول ذاتاً محتاج به علت است و فقیر به علت
 است و نه شیء فقیر و معلول شیء فقیر نیست و اگر این حرف را برینیم که
 معلول شیء فقیر است یعنی در ناحیه معلول یک حیطه ای لحاظ کردیم که واقعاً
 محتاج به علت نیستند فقر و حاجت عین ذات معلول خواهد شد
 این بحث را اضافه کنیم به بحث جعل و در فرآیند جعل جناب صدرا (رو) نشان
 دارند که معلول ماهیت نیست و چیزی دیگر هم نیست و اونی که واقعاً
 در فرآیند علتیت شکل می گیرد وجود است نه ماهیت و صیروره سال وقتی ما
 می خواهیم راجع به این وجود و نسبتش با علت مطالعه و بررسی کنیم و آیا
 می توانیم بگویم این وجود و وجود فقیر است یا باید بگویم فقر و حاجت و تمام هویت
 ذاتی این وجود را شکل داده است اگر در هویت معلولیت (ذوق) بکنیم و
 خواهیم که به ضد معلولیت برسیم و حتماً باید بگویم تمام بنیاد این وجود فقیر
 الی بالعلته می باشد این معنا یعنی تفکیک از معنای حرفی بودن وجود

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۶)

معاليل در کنار يك معنای اسف و يعنى اصلاً هویتش ذاتاً فقر است نسبتاً
به يك معنای اسف.

يك ترجمه ديگرى هم در فلسفه پیدا کرده است و خيلي جالب است و بسيار جالب
اهميت است و آن في غير بودن است و احتياج محض محض و در

وجود في غير تجلی دارد. اگر کي آن طرف تر برويم ميشود شئ غفیر که در منطقه های
از ذات و فقر و احتياج به علت در آن نهفته نيست. مطالعه در ذات معلوليت

به ما می رساند که وجود های معاليل بايد في علت باشد و في غير باشد و اصلاً نفسيت
وجودی نبايد برايش لحاظ شود، معنای وجود دارد اما وجود في غير می باشد.

مطابق اين بحث و با اين جريان خيلي واضح است که اساساً في وجود وجود
معلول به بدون وجود علت لحاظ کرد اصلاً و از همين منظر تلازم و وجود

بالقياس الى الغير از اين ناحیه هم استدلال و تأمين می شود.

نکته در دستگاه صدراي و وقتی جناب صدرا (ره) خواهند وجود را تقسيم بکنند
فوق کون و وجود تقسيم به في نفسه و في غيره و بعد في نفسه به انفسه و

غيره و ... ايشان می فرمايند ما يك تقسيم ^{بیشتر} در نظام هستی راجع به وجود نداريم
وجود يا في نفسه است يا في غيره و که في نفسه خواهند متعال است و في غيره

هکليات هستند. تا که معاليل في غيره هستند و اصلاً هویت معلول با غير از
معنای في غيره وجود سازگار نيست. در واقع جناب صدرا (ره) خواهند

بگويند معنای علت چيزی جز در کنار هم آمدن معنای حرفی و در کنار يك معنای
اسف نيست، علت مثل ما است و فعل ما از ساحت وجودی ما

ما خارج نيست و معلول في تواند از ساحت وجودی علت خارج باشد.

(فی العلة و المعلوم)

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۷)

☆ الفصل الرابع : [قاعدة (الواحد)] ☆

- قاعدة الواحد تقريباً جزء اصول پذیرفته شده می مستحکم عاقلی و عقلی و استدلالی است و جایگاهش در انشعاق ~~است~~ ^{کثرت از وحدت} است. در جاهای مفصل می بایست بحث ماه مفصل این قاعده صورت بگیرد.

- هویت (جریان) قاعده بی الواحد، علی رغم برداشتی که معمولاً صورت می گیرد که فکر می کنند در صدور معلول اول از حق تعالی می باشد، از خصاری به آن می جانند. قاعده بی الواحد، جزء قواعد ^{قانون} ~~است~~ ^{علی} است؛ هر جا ^{قانون} ~~است~~ ^{علی} دارد قاعده بی الواحد جریان دارد. اصلاً قاعده بی الواحد مثل معقول ثانوی نسبت به علیت می ماند، یعنی یکی از احکام ذاتی قانون علیت، قاعده بی الواحد است؛ معنایش این است که هر جایی که علیتی دارد بنا معلول خارج می کند و در همان حیطه قاعده بی الواحد دارد عمل می کند. البته یک بحث مطرح شده است که هر چند در کتاب مطرح نیست ولی بحثی است که مطرح شده است که چون ذات باری تعالی واحد است، جمیع الوجود است و پس اگر نخواهد علیتی داشته باشد، معلول او چگونه است؟ این بحثی نیست که فقط به قاعده بی الواحد ارتباط داشته باشد چیزهای متعددی پیرامون این قضیه است. مثلاً اگر ما علیتی داشته باشیم (دارای چهار وجه، یعنی ~~است~~ ^{تکثر بود} و وحدت ^{نداشت}، چهار وجهی بود، در بعضی جاها می گویند که جایی قاعده بی الواحد اینجا نیست پس این بحث اینطور نیست که اگر علیتی (دارای چهار وجه باشد) قاعده بی الواحد بخواد پیدا بشود معنایش این است که از هر جهت ^{تکثر} ~~یک~~ ^{تکثر} معلول فواهد داشته باشد، نمی شود از یک جهت معلول ^{تکثر} ~~یک~~ ^{تکثر} باشد. اگر ما علیتی چند جهتی داشته باشیم در ناحیه بی معلول هم از یک معلول مرکب چند جهتی داریم یا چندین معلول صادر می شود از همان یک علیت که در اینجا هم قاعده بی الواحد اجراء می شود. قاعده بی

Subject: (درآمد)

Year. Month. Date. () (۲۸)

الواحد من قواعد بگویند (شیء) و چون جهت واحد و جز یک چیز از او سرافق ترند

حاکمیت آن طوری که این بحث را در علم اصول راه داده اند، اصلاً آن طور را نادان در علم اصول غلط است.

البته قانون علیت جریانش در هر جا است، هر جا قانون علیت جریان دارد و در معرفت شناسی، مباحث علم، مباحث تکوین، مباحث اعتبارات و...

قانون علیت یک قانون حکم در هر جا است، و اگر اینطور است پس قاعده

الواحد نیز در هر جا جریان دارد. پس ما باید آن اشکالاتی را که برخی ها از جریان قانون الواحد در اصول مطرح کرده اند، جواب بدهیم؛ تا اینکه بگویم چون علم اعتباری است و قاعده الواحد جاری نشود و...

ولی در هر صورت، قاعده الواحد به صورت پایا و نادرست و در خلیع از طرف ها و پیوسته ها جریان پیدا کرده است و نقدهایی نیز که آمده است اصلاً

نقدهایی نیستند که ایشان بخواهند بیان داشته باشند، بلکه قانون الواحد مثل روح قانون علیت، همانند و یا جزو احکام قانون

علیت می ماند و همه جا جریان دارد. ^{مانند} و اینکه بعضی بیان بطلان قاعده الواحد، به یک چیزی که در آن واحد چندین

کار را انجام دهد مثلاً الان ما هم نشستیم و هم نوشتیم و هم گوش می دهیم و هم می بینیم و...

و بعد بگویم شیء واحد اولاً این آثار متعدد است و بطلان قاعده بطلان نیز این قاعده من الوحد نیزیم که قاعده من الواحد طرف باطلی است

که مطرح کرده اند. در حالی که مستشکل هیچ توجه ندارد در بیان همین اشکال دارد قاعده من الواحد را بیاوریم چون این شیء و شیء واحد محض که نیست (در مثال)

Subject :

Year. Month. Date. ()

واحد مرکب است و اگر واحد مرکب است از هر جهتی شیء واحد دارد پس چون زندگانی از آن جهت که حرفی از رویم نمی گویم که فکر می کنیم و از آن جهت که فکر می کنیم نمی گویم که حرفی از رویم .

پس بیشتر قانون الواحد در کنار قانون علت است و اینکه فکر کنیم فقط بین خداوند و عقل اول است ، غلط است ، و اینطور نیست .

قانون الواحد دو رویه دارد ؛ یک رویه بی اصلی و یک رویه بی فرعی (رویه بی اصلی این قاعده این است : الواحد لا یعدو عن الآ الواحد یعنی در رویه بی اصلی قاعده از طرف علت معلول می روید مثلاً الواحد اولی علت است و الواحد ذوقی معلول است .

ولی یک رویه بی فرعی هم دارد و آن از طرف معلول به طرف علت است یعنی الواحد لا یعدو عن الآ عن الواحد .

جانب علامه (ره) هر دو رویه بی قاعده را مطرح کرده اند یعنی هم اصلی و هم فرعی را رویه بی اصلی را از آغاز فصل تا یک سطر مانده به آخر بحث کرده اند و رویه بی فرعی را در سطر آخر مطرح کرده اند .

در حال توضیح رویه بی اصلی قاعده : الواحد لا یعدو عن الآ الواحد .

استدلالی که برایش انجام طرح شده است یکی از استدلال های است که در فضای صدرایی شکل گرفته است و آن هم قانون سنخیت است . قاعده بی

سنخیت یکی دیگر از قواعد پیرامونی قانون علت است ؛ ما فی خواصم با توجه به قانون سنخیت ، قانون الواحد را تشبیه کنیم با طبیعتاً باید قانون سنخیت

Subject :

Year. Month. Date. () (۳۰)

هم اینها مطرح میشود.

- 1) الان علامه (ره) برای طرح قانون سنخیت از این استدلال استفاده می کنند.
- 2) اگر قرار باشد بین علت و معلول سنخیت نباشد، و تصحیح کننده می روند علت است، همان جهت سنخیت نباشد، معنایش این است که هر چیزی بتواند
- 3) علت هر چیزی بشود، در حالی که این حرف قابل قبول نیست و هیچ کس نمی
- 4) قبول ندارد که هر چیزی بتواند علت هر چیزی بشود. پس جزو قواعد پیرامونی
- 5) قانون علت است، قانون سنخیت است. اصلاً علت است و معلول نمی شود
- 6) فکر در اساسی سنخیت است. اگر کفی این را بشکافیم و عمیق تر بشویم قانون سنخیت
- 7) برود گردن آن قانون که معطلی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد، یعنی بنیادی
- 8) تر از قانون سنخیت، این قاعده است که معطلی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد
- 9) یا ممکن است گفته شود که این قاعده، تفصیل قاعده می سنخیت است
- 10) یعنی وقتی یک چیزی می خواهد یک چیزی را ایجاد بکند، خودش باید آن را داشته باشد
- 11) باشد. حال اینکه آن را داشته باشد، به هر نحوی داشته باشد، معطلی شیء نمی تواند
- 12) فاقد شیء باشد. این می شود بنیاد سنخیت. چرا علت باید مسبب باشد
- 13) معلول باشد؟ بستر ساز سنخیت چیست؟ همین است. معطلی شیء
- 14) نمی تواند فاقد شیء باشد. پس حال که واجد شیء است و آن را اعطای کند،
- 15) این همان سنخیت است. واجد کمال او باید باشد تا آن کمال را
- 16) با ایجاد بکند. وقتی واجد کمال باشد یعنی مشابهت، یعنی سنخیت است.
- 17) در جاهای مفصل تر مطرح شده است (مثل اسفار و...) که وقتی علت و معلول
- 18) می خواهند شکل بگیرند، نمی شود که شباهت کامل باشد. این عینیت است
- 19) و اگر عینیت باشد اصلاً کمتر پیدا نمی شود و نمی شود که مغایرت کامل باشد

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () (۳۰۱)

چنانکه اگر مغایرت و مبادینت کامل نباشد که اصلاً علت و معنادارند پس باید من وجبه
مشابه و من وجبه مغایر باشد که این یعنی سنخیت یعنی من واحد این کالات
مستقم و این کالات ایجاد من کنیم و این یعنی همان مشابهت و سنخیت
علت و علت نسبت به علول در همان جنبه می مشابهت و سنخیت شکل
می گیرد که از جنبه می مبادینت و آن جنبه می مبادینت و مغایرت نشان می دهد که
علت غیر از علول است و علت همان کالات است با اضافات ولی جنبه می
علت از جهت تفاوت ها نیست بلکه از جهت در این همان کالات صورت می گیرد
پس اگر سنخیت تثبیت شد یعنی هر چیزی نمی تواند علت هر چیزی باشد بلکه باید
واحد او باشد و سنخ او باشد تا بتواند او را ایجاد کند و حال
اگر واحد با هم واحد و کثیر با هم کثیر باشد (دقت کنیم که گاهی) واحد با هم واحد و
کثیر با هم واحد می دهد یعنی این کثیر یک سر جمعی دارد و علت آمده و آن سر جمع را
ایجاد کرده است و که این اشکالی ندارد البته این نشان دهنده من برقی از جهات اندماجی در
خود علت است حال ما با این کار نداریم و همانطور که با این نیز کار نداریم و واحد از
آن جهت که کثیر است و علت کثیر است و جدا که این هم اشکالی ندارد) قانون الواحد
می گوید واحد از آن جهت که واحد است کثیر از آن جهت که کثیر است به بار می آورد
در اینجا است که قانون سنخیت به هم می خورد چون وحدت در مقابل کثیر است و کثیر در
مقابل وحدت است و اگر قانون سنخیت به هم خورد معنایش این است که شیئی که
بدون اینکه واحد آن باشد و معنی آن باشد و این معنایست و به بداهت عقلی
این بی معنایست و نظام نفس الامر و هستی این اجازه را ندهد قواعد هستی نتواند
این اجازه را ندهد هر چیزی خودش خودش است و نمی تواند یک چیزی را که کاملاً نماند او
است باید دریاورد از خودش و اثر آن تلقی بشود و به که این معنای ندارد پس اگر

(دانشگاه آزاد)

Subject :

Year. Month. Date. () (۲۰۲)

بحث به این شکل است یعنی کثیر بجا هو کثیر نمی تواند از واحد بجا هو واحد شود زیرا اگر بخواهد علتی در این بسترتفاق بیفتد معنایش این خواهد بود که شیء واحد بجا هو واحد و شیء واحد بجا هو واحد به ما از زانی می کند و نشیء کثیر بجا هو کثیر به ما نشیء کثیر بجا هو کثیر از زانی می کند که در دل این باز هم قاعده من الواحد اجرا می شود یعنی همین مناسبت ما هم سر جای خود است ، یعنی اگر این شیء کثیر چند وجهی است و اینطور نیست که هر وجهی در معلول پیدا می آید و اینطور نیست بلکه هر وجهی یک وجه خاص و یک وجه خاص متناسب با خودش را ایجاد خواهد کرد .

قانون سنخیت فقط اینجا نیست ، قانون سنخیت یک قانون عام است ، خلی جها استفاده می شود و یکی از استفاده هایش قانون الواحد است .

در جملات منقول تر مطرح شده است که قاعده من الواحد را می بایست با همین قواعد علتی هم یک هم پیش برد ، مثلاً خلی واضح و روشن است که نباید وحدت در آن واحد (دو) و به اندازه من وحدت در واحد اولی باشد و اگر نه اصلاً معلول نیست ، یعنی اصلاً اصل هویت معلولیت این نکته ایجاب می کند تفاوت های بین علت و معلول است که یک علت و دیگری معلول می شود ، در این بسترتسنخیت باید معنا بشود اصلاً در خود کلمه سنخیت هم این نکته نهفته شده است ، چون در فضائ معنی که کامل معلول با علت و دیگر اصلاً سنخیت معنی ندارد ، اصلاً بسترتسنخیت که بر همین زیر مجموعه اش مثل قاعده من الواحد و همانند این ها پیاده می شود ، در بسترتسنخیت تفاوتی با اختلاف نهفته شده است ، لذا در خود قاعده من الواحد نیز وقتی می گویم

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، في فهمه كـ الواحد نوعاً مثل الواحد اول باشد در
بستر وحدت و بخت وحدت . در چنین فضایی ما باید این قاعده را فهم و درک کنیم .

مثلاً : در قاعده من معطوف بشی ؛ نمی تواند فاقد بشی و باشد و من یا نیست واحد بشی و باشد ،
باید وقت کنیم و توجه داشته باشیم که واحد بشی و باشد یعنی آن که داشته باشد و چیز دیگر هم
داشته باشد ، چرا که اگر کاملاً و فقط همان (معلول) را داشته باشد ، این عینیت
می سازد ، علت نمی سازد .

علل مختلف بر معلول الواحد ندارد یعنی محال است ورود علل مختلفه بر معلول
واحد ، ورود علتین مختلفین بر معلول واحد محال است . قبل از گفتیم که در تقسیمات
علت توضیح دادیم که یک جا گفته می شود که علت یا واحده است یا کثیره ، علت کثیره
یعنی اینکه چند علت بتوانند یک معلول را شکل بدهند ؛ این بحث ما بحث محال بودن
توارد علل مختلف بر معلول واحد در تنافی و تضاد نیست ؛ بحث علل کثیره راجع
به معلول واحد نوعی و جنسی ، یعنی معلول کل است ولی اینجا بحث راجع به
معلول شخصی است ، یک شخص از معلول کل بحث است نمی شود یک
شخص از معلول که در این وحدت شخصی است علل مختلف و متعدد داشته باشد .

این بحث هایی که الان می خوانیم نه تنها در فلسفه بلکه در تمام علوم تجربی دارد ،
یعنی قانون علتیت و تمام قواعد پیرامونی اش ، چیزی قوانین پشتیبانی کننده تمام گزاره
های علمی است که در تمام علوم بر اساس همین قواعد عمل می کنند .

Subject :

Year. Month. Date. (۲۷) (۳۴)

☆ الفصل الخامس في استعمال الدور والتسلسل في العمل ☆

بحث استعمال دور وتسلسل يك بار در الهيات بالمرعى الاعم در حين مباحث
 عقلت ومعلول طوع من شود ونيك بار در کنار مباحثي كه در ارتباط با اثبات واجب الوجود
 در الهيات بالمرعى والاخص من باشد مطرح من شود تفاوت بحث اين است كه
 مباحث استعمال دور وتسلسل كه اينجا مطرح من شود به عنوان مباحث عقلت
 بحث من شود يعنى اصلاً كار من به اين نداريم كه واجب الوجود هست ونيست و كار من
 به اين نداريم . من خواهم بدانيم اصلاً ويزكي هان نظام على ومعلول چيست ؟ طبيعت
 نظام على ومعلول چه چيز من اقتضا من كند ؟ آيا دور وتسلسل من نظام على ومعلول
 من پذيرد ؟ اينجا از اين منظر بحث من كنيم .
 والى در بحث الهيات بالمرعى والاخص من از حين ها استفاده من شود به انگيزه
 اثبات واجب الوجود .

موضوع مباحثات ما در فصل پنجم در ارتباط با دو چيز است : ۱- استعمال دور
 ۲- استعمال تسلسل در علل
 ما سه جور تسلسل داريم : ۱- تسلسل در ناهي من علل من مثلاً عقلت الف و ب
 است و عقلت ب و ج است و ... در ناهي من علل پيش من رويع (تسلسل معلول)
 ۲- تسلسل در معلولات : الف عقلت ب معلول ب است ب هم كه خود
 معلول الف است و عقلت ب ج است و ج نيز عقلت ب دال است و ...
 در ناهي من معليل پيش من و رويع و تنزل پيش من رويع . (تسلسل نزولي) كه بحث
 كرده اند در جاي خود كه آيا تسلسل در ناهي من معليل محال است يا نه .

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

۳- تسلسل (در علل و معلولات) با هم . تسلسل در هر دو طرف باشد :

اونی که محل بحث اصلی فیلسوفان است و نتایج الهیات بالمعنی الاضغتی به بار می آورد ، طرح و بررسی تسلسل در ناحیه علل می باشد . تسلسل در علل که می گوئیم ، یک مشاهده و طرف از قسم سوم است که تسلسل در ناحیه علل است ، شامل می شود . یعنی در واقع بحث هایی که ما در اینجا مطرح می کنیم دو نسخ از تسلسل را مورد مطالعه قرار می دهیم ؛ یکی تسلسل در علل فقط و دیگری تسلسل در هر دو جانب (علل و معلول) ولی از حیث علل و تسلسل در علل . حال اینکه وضعیت تسلسل در معلول (چه بصورت تنها و چه بصورت حقیقی) از قسم سوم وضعیتش چگونه است ، فعلاً کاری به آن نداریم ، ممکن است که به بعضی از اهداف فلسفی هم منجر بشود و خواهیم راجع به آن بحث کنیم ، اما الان کاری به آن نداریم .

اما بحث اول که همان استحاله در دور است . دور یعنی توقف وجود الف بر وجود ب ، که وجود ا بر الف متوقف است . یعنی الف معلول ب است و ب هم معلول الف است . دور خودش (وجود است) . دور معترض ۱- دور معترض ۲- دور معترض ۳- فنسار دور معترض بیش از دور معترض است . آشکار بود ولی اینکه اینجا یک دور دارد اتفاق می افتد در دور معترض بیش تر است ، دور در دور معترض ، بنابر غیر صریح است چون ممکن است چند واسطه بخورد و انسان فراموش کند و غافل شود و متوجه نشود ، اما این علت فلاسفه دور معترض است که باید چنین مرتبه مقدم بر خودش ، تحقق داشته باشد . دور معترض به این شکل است : الف وجوداً متوقف بر ب است ، ب

(در ادامه سوال)

Subject :

(۳۶)

Year. Month. Date. () () ()

وجوداً متوقف بر جیم است، جیم متوقف است وجوداً بر (الف) و (الف) و (الف) وجوداً متوقف است بر الف.

(در) بالکل باطل است چون نهایتاً برگشت می کند به توقف یک شیء بر خودش و این معنا برگشت می کند به تقدم وجود یک شیء بر خودش و بعضی شیء باید باشد قبل از اینکه باشد و چنین چیزی بیرون است از اجتماع نقیضین.

در بیان استحالیه بر تسلسل در اینجا دو برهان آمده است (براهین زیاد) وجود دارد ولی اینجا دو برهان آمده است یکی برهان وسط و طرف که جناب این سینه مطرح کرده اند و دیگری برهان وجود رابطه که بر اساس مبانی ضلای خود جناب علامه (ره) مطرح کرده اند.



علامه (ره) ابتدا خیلی به نحو مختصر، اصل این تسلسل را مطرح می کنند و بعد وارد بیان دو برهان در استحالیه تسلسل در علم می شوند.

تسلسل در علم تحت شرایطی محال است و آن این است که آحاد این تسلسل باید موجود بالفعل باشند و مترتّب بر یکدیگر. گاهی تفصیل داده می شود که آحاد تسلسل موجود بالفعل باشند و مجتمع در وجود باشند و مترتّب بر یکدیگر باشند، ممکن است که گفته شود همان (وقتی اول کافی است یعنی موجود بالفعل باشند و مترتّب بر یکدیگر باشند).

(در چنین شرایطی تسلسل مورد بحث شکل می گیرد، و الا اگر این شرایط وجود نداشته باشد، ما الان کاری با امکان یا استحالیه نمی داریم و چه بسا گفته

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. (۳۷) (۳۶)

شود چنین تسلسلی هیچ مشکلی ندارد و منعی ندارد. داریم تسلسل‌هایی بالقوه‌ای
 لا یتوقفی که به لحاظ متن خود تسلسل عیبی ندارد، اگر مشکل پیدا شود بخاطر مسائل دیگری
 است.
 در بحث‌هایی که راجع به تغییر و تحولات عالم ماده مطرح می‌شود، خواهیم دید که این تحولات
 عالم ماده اصلاً تسلسل در غلظت نیست و در تغییر و تحولات مادی واقعاً علتیت
 جریان ندارد و این تسلسل‌هایی که گاهی از اوقات در عالم ماده گفته می‌شود، اصلاً تسلسل
 محال نیست، اصلاً صورت بحث ما نیست. در اینجا ما می‌خواهیم ببینیم که
 - برهان اول بر استحاله تسلسل در غلظت برهان وسط و طرف و علامه (ره) با
 عنوان استدلال بر این است که از آن یاد می‌کنند.
 اصل این برهان به این شکل رقم می‌خورد که اگر ما این تسلسل را علی‌الحد در جایی
 که دارای سه عضو است در نظر بگیریم، یعنی سه علت طولانی و مجتمع در وجود را
 لحاظ کنیم، آن وقت متوجه خواهیم شد که یکی از این‌ها از یک جهت علت است
 و از یک جهت معلول است و همانی که در وسط است. پس باید توجه کنیم که هر دو از این وسط و یک چیز اعتباری ذهن ساخته نیستند و یک
 واقعیتی اینجا رقم می‌خورد و وسطیت تکوینی و حقیقی است و او مراد از وسطیت
 تکوینی و حقیقی همین است که از یک جهت علت است و از یک جهت معلول
 است، این برایش وسطیت می‌آورد. وقتی می‌گوییم از جهت معلول است یعنی
 یک چیزی بالاتر دارد و وقتی می‌گوییم از جهت علت است یعنی یک چیزی پایین‌تر
 دارد. یک وسطیت ذاتی، تکوینی اینجا شکل می‌گیرد. حال در جایی که سه عضو دارد
 مشاهده می‌کنیم که یک عضو وسط داریم و یک عضوی داریم که معلول است و اولی علت

نیست و یک عضو داریم که علت است ولی معلول نیست ، در اینجا فضا
 خیلی واضح و روشن است . حال بر تعداد فقرات این مجموعه اضافه کنیم
 مثلاً اگر سه تا بودند چهار تا می شوند ، پنج تا می شوند ... همین طور اضافه می شود .
 اگر وقت بکنیم می بینیم که آن حلقه هایی که حالت وسطیت دارند ، اضافه
 می شوند ، یعنی مرتب ما حلقه های پیدای کنیم که از یک جهت علت
 است و از یک جهت معلول ، و همه این ها همانی است که ما به آن
 عنوان وسطیت داده ایم ، بخاطر آن خاصیت ذاتی این که دارد .
 این وسطیت به حسب نفس ذات خودش ، برای اینکه این وسطیتش
 تأمین بشود ، نیازمند به طرفین است یعنی باید یک طرف داشته باشیم که
 علت است بدون اینکه معلول باشد و یک طرف داشته باشیم که معلول باشد
 بدون اینکه علت باشد . (توجه داشته باشیم که این برهان فقط تسلسل
 در عقل با نفی می کند یا هر دو طرف را ، جای بحث و تأمل دارد ، اگر محکم و مستحکم
 باشد به نفی تسلسل در هر دو جانب کشیده خواهد شد ولی بالاخره مقصود ما حاصل
 می شود ، چون ما استعمال در تسلسل عقل را تثبیت می کنیم .
 وسطیت فی حدّ نفسه یعنی اگر جای وسطی حقیقی مشاهده کردیم ،
 نفی نفس طالب طرف حقیقی است ، نه طرف نسبی ، طرف نسبی
 آنجا نیست که باز خودش وسط حقیقی است . اگر وسطی حقیقی باشد ،
 ما طرف حقیقی می خواصیم ، طرف حقیقی فقط در جای بر آورده می شود که
 ما بر سیم به علت ، بلا علت و معلول ، بلا معلول ، ما هر چه بر فقرات
 و حلقه های این تسلسل اضافه کنیم در واقع داریم به حلقه های اضافه می کنیم
 که وسطیت حقیقی دارند ، وسط حقیقی مستلزم طرف حقیقی است ،

(فی العله والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () ۳۹

اگر بگوئیم طرف ندارد، یعنی وسطیت حقیقی وسط را داریم اشکار می کنیم،
یعنی وسط نباید وسط باشد و این در واقع به معنای اجتماع نقیضین و
ارتفاع نقیضین می باشد. یعنی حال که وسط حقیقی داریم نباید طرفین حقیقی هم
داشته باشیم، داشتن طرفین حقیقی یعنی به پایان رسیدن سلسله از هر دو طرف
سلسله هر چه می خواهد بزرگ باشد اشکال ندارد ولی اگر این بین وسط حقیقی داشته
باشیم و هر دو طرف حقیقی هم داشته باشیم، داشتن طرف حقیقی یعنی
منتفی شدن این سلسله از هر دو جانب.

برهان دوم:

بر اساس معنای جناب صدرا (ره) و نگاه هایی که ایشان به علت و معلول دارد، این
برهان و برهان بسیار کامل و روشنی است و اصل برهان این است که
معلول یا هو معلول وجود رابط و فی غیره است و یعنی تا وجود اسعی استقلال و
 مطرح نباشد، اساساً وجود معلول معنا ندارد و تا وقتی به این معنای
عللی را فرض کردیم و تا این علی را که در نظر گرفتیم، هم شان هویت معلول دارند
یعنی بنیادشان وجود فی غیره است و یعنی تا هویت ذاتی شان در غیر بودن است،
اگر این سلسله منتفی نشود به معنای اسعی از وجود و در واقع وجودهای رابطه این
فی غیره و به هیچ وجه معنای وجودی پیدا نخواهند کرد. یعنی رو هر معلولی که
دست نداریم صفر است یعنی هیچ است، در کجا است که این صفرها معنای
خودش را پیدا می کند؟ آن وقتی که یک است (یک است) چه صفرها باشد (و این بیان
مثال است ولی مقال خوبی است) این صفرها می توانند هیچ باشند و نیز می توانند
خالی معنا داشته باشند. یعنی به قدری شان هویت معلول را تنزل دادیم که

Subject :

Year. Month. Date. () ۴۰

اصلاً در اصل نفسیت وجودی صفر است ، یعنی باید در پناه یک
 معنای اسمی باشد تا هویت وجودی اش را بروز بدهد .
 جناب صدرا (ع) فرمایند : معلول یعنی وجود فی غیره ، یعنی حتی اگر صدرا ضعیف را
 وجود هاشم فی غیره در نظر بگیریم ، تا وقتی یک وجود اسمی را لحاظ نکنیم ، اصلاً این
 وجود هاشم فی غیره کاملاً بوجوبی معناست . پس هویت رابط بودن و
 عین رابط بودن معلول به حسب ذات خودش ، اقتضای طرف را می کند
 اصلاً بنا بر نگاه صدرا ، لازم نیست سلسله را جلو ببریم ، پایین ببریم و اصلاً
 این ها را لازم نداریم ، نفس وجود فی غیره طالب وجود اسمی است . لازم
 نیست بگوییم دما جلو می رود و به کجا می رسد ... اصلاً این حرف ها نیست ، بلکه در
 جا ریشتهای سلسله را خشک می کند ، همین که بایک معلول برخورد کردیم ، می گوید
 که معنای اسمی می خواهیم ، و اگر نه اصلاً معنای حرفی من معنا نخواهد داد . سلسله بر علی
 قابل تمام چون خود معلول هستند ، در واقع معنای حرفی در معنای حرفی و حرف
 در حرف می شود و تا معنای اسمی نباشد هکلی هیچ و بوجد و هیچ معنای ندارند ، همین
 این ها هویت فی غیره دارند . فاعلیت قریب را به همین نحو درست می کنند ، خداست
 که مؤثر است ، لایه های حیات تقییدی هستند ، لایه های حرفی هستند ،
 اما هیچ کدام از این ها قوام اسمی نیستند .
 در این برهان و بیان ریشه های سلسله (در نفس) واقعیت فی غیره می خشکد .
 در حالی که اگر در تحلیل های دیگر باشیم و فی غیره بگیریم ، ما باید ابطال سلسله کنیم ،
 یعنی منجر به سلسله چه بسا بشود و بعد خواهیم جمع وجود کنیم و سلسله را ابطال کنیم .
 ولی در این معنا نفس وجود فی غیره می گوید من وجود اسمی می خواهم .

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

عبارت نگاه نهایی جناب صدرا (ره) تمام روابطی که در این وسط هستند تبدیل به

علت عالی و معلول (اگر کلمه معدوم است در مضمون) می شوند یعنی جنبه های واسطه دارند

یعنی اگر علت بالا و خواهر علت خودشان را داشته باشند باید این معنی حرفی **باید تا**

آن معنای حرفی **باید تا** آن معنی حرفی **باید** و به همین ترتیب

جناب صدرا (ره) فاعلیت قریب باری تعالی و اینکه لامؤثر فی الوجود الا الله

توضیح می دهند

ولی لامؤثر فی الوجود الا الله در دستگاه مشائی اینطور می شود: علة العلة علة

علة العلة علة و این تا بالا می رود همین طور و ولی اینجا این وسط ما واقعاً علتی دارند

واقعاً علت فاعلی هستند و اما تمام وجودشان مرهون یک وجود دیگر است و لذا

مثلاً اگر مشاء بگوید لامؤثر فی الوجود الا الله یعنی بالاخره **باید** چیز منتهی **باید**

باری تعالی می شود از این سبب که توضیح دادیم و لذا تعیین فاعلیت قریب بر اساس

دستگاه مشائی و سبب است

قبلاً گفتیم که بر اساس تشکیک خاصی که **باید** می کنیم و اگر یک برداشت بدوی از

تشکیک خاصی داشته باشیم و همین اینها را وجود های محکم و ولی تنزل یافته و تنزل

یافته و در نظر بگیریم و به خود وجود فی غیره و وجود در اطلاق در نظر بگیریم و در

تشکیک خاصی هم تعیین فاعلیت قریب سخت می شود یعنی اگر یک برداشت

بدوی از نظام تشکیکی داشته باشیم و فکر کنیم نظام تشکیکی به نحو معانی اسعی

مرتب بر هم می باشد که تلقی **باید** همین است گاه اوقات و اگر معانی

اسعی مرتب بر هم **باید** داشته باشیم تفاوت این نظام با نظام مشائی و کم خواهد بود

تفاوت دارند ولی تفاوتشان خیلی جزئی نیست یعنی لازم می توانیم بگوییم لامؤثر فی

الوجود الا الله و اما با همان تفهیم که مشاء می کنند فاعلیت قریب هم معانی نیست

Subject :

Year. Month. Date. () (۴۲) (۱۱)

- جناب صدراعظم فرمایند بر اساس نگاه ما، فعالیت قریب معنادار در بدین سبب که
- تألیف و جودها عین ربط باشند، اگر عین ربط بشوند، معنی حرفی پیدا کردن
- در این ها متوقف بر همان معنای اسمی است، اصلاً معنای حرفی با معنای
- اسمی شکل می‌گیرد.
- نکته: همیشه تشکیک به بی‌نهایت می‌رسد ولی خودش (تا بی‌نهایت نمی‌رود)
- سلسله‌هایی که در فضای تشکیک مطرح می‌کنیم لازم است که بی‌نهایت نباشد که
- خود این بی‌نهایت و غیر متناهی است، ولی نمی‌شود که خود این سلسله تا
- این نهایت برود. خود سلسله تا بی‌نهایت و بی‌صورت بی‌نهایت ادامه
- ندارد و ولی حتماً به بی‌نهایت می‌رسد (در فضای تشکیک اینطور است)
- نکته‌ای من باب تأکید: برهان وسط و طرف این سبب چنانچه در جلسه قبل
- بحث گذشت، نقطه حساس و اساسی اش یعنی چیزی که حد وسط واقعی در آن
- برهان حساب می‌شود، اثبات وسطیت حقیقی برای حلقه‌های غیر از
- حقیقی (این سلسله است) و حقیقی حلقه‌هایی که وسطیت حقیقی داشته
- باشند اثبات بشود (معنایش این می‌شود که بی‌نهایت بودن این سلسله یا
- وسطیت حقیقی این سلسله‌ها سازگاری ندارد، یعنی اگر وسطیت حقیقی
- پذیرفته بشود، معنایش این است که این سلسله نمی‌تواند بی‌نهایت
- بیش برود، چون اگر بی‌نهایت به نحو بالفعل ما سلسله داشته باشیم، معنایش
- این است که این وسط‌ها طرف ندارند و اگر وسط طرف نداشته باشد، یعنی
- وسط و وسط نباشد، یعنی سبب شیء از خودش لازم می‌آید چنانچه ما مشاهده

((فی العلة والمحل))

Subject :

Year. Month. Date. (۱۳۹۲/۱۱/۱۱)

این معنای در برخی از براهین دیگر با حق وسط دیگر داریم ، مثلاً برخی از براهینی که برای
ابطال تسلسل هست روی حاجت ذاتی این حلقه ها تأکید کرده است ،
و روند بحث در آن براهین این است که اگر این حلقه ها محتاج هستند در تحقق و
وجود داشتنشان ، معنایش این است که به نحو بنی نهاییت بالفعل نمی توان
حلقه های اینگونه داشت ، چون معنایش این خواهد بود که این حلقه های
محتاج ، حلقه های محتاج نباشند و سلسله شیء از خودش (لایزم می آید پس محتاج
می شود که باید متناهی باشد .
راجع به براهینی که علامه (ره) از مبانی جناب صدرا (ره) استفاده کرده اند نیز بازم
من باب تأکید می گویم که آن براهین نه دو نحو تقابلی تقریر است ، یکی همانکه علامه (ره)
طرح کردند و آن اینکه ما به نحو تسلسلی پیش برویم و بالاخره باید به وجود اسمی منتهی
بشود و الا اگر دقت کنیم اگر حق وسط در براهین وسط و طرف ، وسطیت
حلقه ها است ، اگر حق وسط در بسیاری از براهینی که اینجا ذکر نشده ، احتیاج و
فقر حلقه ها است ، حد وسط در این براهین بد حسب تقریرین که علامه (ره)
دارند ، ربطیت این حلقه ها است ، یعنی خود ربطیت به ما نشان می دهد
که نمی شود این سلسله بر نهاییت باشد ، بالاخره باید به وجود اسمی منتهی بشود
این یک تقریر از براهین ربط است
تقریر دیگر از این براهین که قبلاً نیز اشاره شد و تالان (ره) آن تأکید می کنیم این
است که اساساً وجود رابط ، طالب وجود اسمی است ، یعنی تأمل در وجود
رابط ، نشان دهنده می این است که این سلسله ، اساساً غیر متناهی بود (نقش بی معناست ،
نه به سبب آن که در تقریر اصلی کتاب آمده است ، به سبب آنکه ما تأمل در رابطیت
خود میانه داشته باشیم ، اصلاً وجود حرفی خودش خواهان وجود اسمی است ، و در

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۴۵) ۹۶

جنس وجودی الی که محلول دارد از آن شکل گرفته است ، به هر ترتیبی و به هر تحلیلی که هست . برخلاف علت غائی و برخلاف علت مادی که برخلاف علت ظهوری و برخلاف علت معدوم و هیچ کدام این نقش را ایفا نمی کنند این را علت در فاعلی می گویند .

مشتمل بر این توضیحی که الان راجع به علت فاعلی داریم ، به حسب بحث های دیگر که در کتاب های بعدی خواهیم خواند ، این تقریباً معترفی علت فاعلی الیه است . علت فاعلی طبیعی در حالی که در ذیل این فصل وقتی ما اقسام علت فاعلی را بررسی می نمایم ، برخی از اقسام علت فاعلی طبیعی است ، لذا این نکته را باید توجه داشته باشیم که تعریفی که از علت فاعلی آورده است ، مختص است از اقسامی که راجع به علت فاعلی طرح شده است . حال اینکه دقیقاً علت فاعلی مادی چه هست و در جای خودش بحث خواهد شد .

- این فصل دو مرحله دارد : مرحله نخست گذری احوالی بر اقسام علت فاعلی است که به صورت بیان حصری طرح شده است ، به شکل نفی و اثباتی . مرحله دوم به تفصیل اقسامی است که استحصالی می شود از این غیرت و تقسیم های اولیه با شرح و بسط می دهد . در مرحله نخست توضیح و تفصیل نیست ، فقط می خواهد وجه تقسیم را با وجه انحصار را توضیح دهد .

آنچه که اینجا علامه (ره) آورده است آثار از بیان حاجی سبزواری در شرح منظومه می باشد .

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () () () () () () () () ()

در این باب که در نشی و ولی حرکت کردن آن سنگ و به طرف جلو رفتن و فاعلش خود سنگ است و خود سنگ دارد جلو می رود و بالاین روز و ولی فاعل بالقدر است. اگر آن را به حالت طبیعی اش بگذاریم و به طرف اصلی اش بزنیم اگر در مثل اینکه اگر سنگی را به طرف بالا بزنیم و قدامت لغتند که یک نیروی در سنگ است به طرف پایین و یک نیروی غیر طبیعی ثانوی وارد شده است به طرف بالا. این دو نیرو در این سنگ در حال تراکم هستند و چون اولی نیروی قسری شدید است و قاهر می شود بر نیروی طبیعی سنگ و سنگ را به طرف بالا می برد و این تراکم و جنگ و جدال این دو قوه در این سنگ ادامه پیدا می کند تا زمانی که نیروی طبیعی بر نیروی ثانوی خارجی قاهر می شود و حال بحث کرده اند که آیا در لحظه غلبه نیروی طبیعی بر نیروی ثانوی و سنگ متوقف دارد یا خیر. به هر حال بعد از غلبه نیروی طبیعی و میل طبیعی و به حسب طبیعت سنگ مجدداً به سمت پایین می رود. این از فاعل بالطبع و فاعل بالقدر است.

حالت الفاعل و علم به صدور فعلش داشته باشد و اینجا یک عامل دیگر وارد می شود و آن هم اراده است. آیا با اراده خودش دارد انجام می دهد یا با اراده ^{خودش} انجام می دهد. اگر فاعل فعل را انجام بدهد و علم به فعل داشته باشد ولی با اراده این کار را نکند این را **فاعل بالجبر** می نامند. اما اگر با اراده می خودش کار می کند یا انجام بدهد و اینجا یک عامل دیگر مطرح می شود بر این اساس تقسیمات و آن هم اینکه آیا علم به فعل (چون بحث راجع به فاعل است که علم به فعل دارد) قبل از صدور فعل است یا حین الفاعل است. (یک نکته اینکه اساساً فاعل علمی یعنی فاعلی که علم دارد در فعلش و فعلش بر اساس این علم دارد شکل می گیرد. حتماً و قطعاً علم اجالی قبل از فعل دارد و یعنی این را کسی نمی تواند انکار کند. بحث بر سر علم تفصیلی است. آیا علم تفصیلی به فعل قبل از فعل است یا حین الفاعل است.)

(دانشگاه آزاد اسلامی)

Subject :

Year. Month. Date. () () () (۴۸)

- اگر بگویم حسین الفاعل است ، (الآن) میبودن که اینجا فراهم شده است این است که اولاً ،
این علت فاعل که دارد فعل خودش را انجام می دهد علم به فعل دارد ، ثانیاً با اراده دارد کارش را
انجام دهد ، ثالثاً علم اجمالی ، قبل از فعل و قطعاً دارد ، رابعاً علم تفصیلی اش در حین الفعل
است نه قبل از فعل (این ها که در حکمت اشراق و جناب شیخ اشراق اینها را نامیده
پرویزانند و شکل داد ، اینها را فاعل بالرضا می نامند .) اینکه چرا فاعل بالرضا می گویند چنانچه
اینجا نیست ، وگرنه خود به بحث های الهیات بالحقن الاخص ، فاعل بالرضا فاعل بالعناد
فاعل بالتجلی ، اینها اصلاً ربطی به اینها ندارند و به بحث های الهیات بالحقن الاخص و نوع تعلق کار
پرویزان ارتباط دارند (این را خاطر بعضی از دیگران ما گفتیم)
- اما اگر بگویم علم تفصیلی به فعل و صرفاً حسین الفاعل نیست ، قبل از فعل و علم
تفصیلی به فعل دارد ، اگر بگویم قبل از فعل علم تفصیلی به فعل دارد آن وقت
یک حامل دیگر وارد می شود و آن اینکه یا با انگیزه می زانند بر ذات دارد این کار را انجام
می دهد یا انگیزه می زانند بر ذات ندارد (توضیحات مفصل همه اینها خواهد آمد)
اگر بگویم که با انگیزه می زانند بر ذات دارد کار می کنند و فاعل بالرضا فاعل بالرضا
پس میبود فاعل بالرضا اینها است علم به فعلش دارد ، با اراده کار می کند ، قبل از
فعل علم اجمالی به فعل دارد که هیچ ، حتی قبل از فعل علم تفصیلی به فعل دارد ، افزون
بر اینها انگیزه می زانند بر ذات دارد ، ما انسانها در بسیاری از افعالمان همینطور
هستیم . این فاعل بالرضا ناصیه می شود .
- و اگر بگویم با انگیزه می زانند بر ذات ، این کار را انجام می دهد ، در اینجا یک عامل دیگر
وارد می شود و آن اینکه این علم تفصیلی قبل از فعل ، با زانند بر ذات است و یا عین
ذات است ، اگر زانند بر ذات باشد ، اینجا را فاعل بالعناد می نامند این
نکته است که مثلاً این فاعل بالرضا حضرت حق دارد . اما اگر نخواهد

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () () (49)

قبلی باشد ولی این علم تفصیلی و عین ذات باشد ، فاعل بالتجلی نافعه می شود که نگاه صدر الهمالین در فضایی الیهیات است .

یک تقسیم دیگر می ماند که چون در عرض این اقسام نیست بلکه خودش یک تقسیم مستقل است بلکه توضیحش خواهد آمد .

نکته : در رابطه با وجه ضبط و وجه تقسیم اقسام اعمالی گفته است که این تقسیمات ثبوتی و اثباتی که گفته شد چهار وجهی است ، اگر این تقسیم‌های ثبوتی و اثباتی فقط دو قسم باشند آن چهار وجهی این شکل که یک قسم و سه تقسیم دیگر باشد ، این چهار وجهی خواهد بود . یعنی نفی شود تعدادش کم تر یا بیش تر باشد ، اولاً اگر

تعداد تقسیمات بیش تر باشد مثلاً سه و چهار وجهی باشد ، اگر چه ظاهر بیان به نحو تقسیم نفی و اثباتی باشد ولی واقعاً جای تأمل دارد که آیا در این صورت واقعاً چهار وجهی خواهد بود یا خیر ولی در بداهه و بنایه و جاهای دیگر گفته شده است که هر وقت نفی و اثباتی بشود به عنوان

وجه حصر عقلی تلقی می کنند ولو تعداد تقسیمات سه و چهار وجهی باشد . مثلاً در همین بحث علت فاعلی و اقسامش ، بیان به نحو نفی و اثباتی می باشد اما من بینم که به لحاظ تاریخ هر چه جوتیو رفتن ایم و بر اقسام این تقسیم افزوده شده است ، حال اگر فرضاً یک عامل دیگر اضافه بشود باز هم تقسیم جلو خواهد رفت .

- نکته : عبارت (أن الفاعل إما أن يكون له علم بفضله أولاً) در ابتدای فصل

این (له علم بفضله) دانستن و محقق شدن دلالت بر آن ای که آنگاه از این علم ، علم از خود دخل است ۱۹ یعنی علم دخلی در صدور فعل است ۱۸ یا مطلق علم ۱۸ تفاوت و فرقی در کجا بیان شود ۱۹ مثلاً اگر انسانی را از بالا پشت بیاوریم زمین پیرت کنند ، او علم به فعل خودش دارد که

Subject: ()

Year. Month. Date. () () (50)

سقوط باشد ولی علمش هیچ دخالتی در این سقوط ندارد. ولی در مقابل در نظر بگیریم که شخصی برای اولین بار می خواهد روی بند و طناب بین دو ساختمان بلند راه برود. به احتمال بسیار زیاد سقوط خواهد کرد. در اینجا گفته می شود که علمش ذوقل در این عمل است یعنی چون برای اولین بار روی بند ایستاده و یا بین دو نگاه می کند و اصلاً همین علم اولی و اندازد. اگر فرضاً زیر بند پارچه ای می کشیدند و این شخص هم اصلاً متوجه نمی شد که زیر پارچه چه خبر است و چه ارتفاعی است و بند و خلی را حث از روی بند عبور می کند. یا مثلاً وقتی برای اولین بار سخنرانی می خواهیم بکنیم. اگر توجه به اولین بار بودن و ندانسته باشیم سخنرانی اصلی خوبی خواهیم داشت ولی چون دانستیم به اولین بار بودن و احتمال خراب کردن و آبروریزی و دست توجه می کنیم کار خراب می کنیم. اصلاً گویا همین علم بند خراب کردن و موجه خراب کردن این فعل خواهد شد.

خلاصه اینکه آیا این علم و علم ذوقل در صورت فعل است یا نه مهم است و در زبان خود را توضیحش خواهد آمد.

نکته این است که فاعل و بعضی هاستان ممکن است در راستای هم باشند ولی بعضی ها مبدل هم هستند. یعنی نظر تالیفات مختلف که در الیه است بالمعنی الاخص شکل گرفته کنار هم دیده شده است در این تقسیم یعنی از نظر مثلاً جناب صدر (ره) فاعل بالعنایه ای که مشاء می گویند و اصلاً نداریم و فاعل بالرضا به آن سبک که شیخ اشراق می گویند نداریم و مثلاً فقط فاعل بالجلی است مثلاً یا از نظر شیخ اشراق فقط فاعل بالرضا است و یا از نظر مشاء فاعل بالعنایه است فقط پس انطور نیست که تمام این اقسام را با فاعل داشته باشیم مگر اینکه با تمساح این را بگوئیم که توضیحش خواهد آمد.

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

فاعل بالتسخیر که در عرض هفت قسم دیگر نیست و هرگاه یک فاعل و

فعلش و فعل فاعل دیگری باشد و به آن فاعل که خودش و فعلش و فعل دیگری است

فاعل بالتسخیر گفته می شود. در اینجا اصلاً کار نداریم که این فاعل با علم کار می کند یا بدون علم و کار

به این ها نداریم اصلاً که با علم و اراده کار می کند یا غیره. علمش بر اثر بزرگ است یا ~~عین ذات~~

است و به اصلاً کار به این ها ندارد. یعنی مثلاً اگر فاعلی مثل انسان را در نظر بگیریم که فاعل

بالقصد است یعنی با اراده کارهای خودش را انجام می دهد و انگیزه می زاند بزرگ است هم دارد و

و خواسته ها و اهداف بزرگ و تمام این بهیشتیم و نظم متناسب به یک چیز دیگر است و این

با فاعل بالتسخیر می نامند.

فاعل بالتسخیر غیر از فاعل بالجبر است و یعنی اوئی که فلسفه می خواهد تشبیه کنند

فاعل تسخیری است نه فاعل بالجبر. اگر بتوانیم بین فاعل بالجبر و فاعل تسخیری

تفکیک کنیم و حرف فلاسفه را در اینکم ^{در} نظر عالم ضروریه خاتم است ولی با این حال اراده و

اختیار هم در میان انسان ها و مشابه انسان ها جریان دارد و قابل فهم خواهد بود

تکلیف و فاعل بالتسخیر با فاعل های دیگر که مطرح شده و لا اقل با بعضی و هیوشانی دارد

ولی هفت قسم اول که مطرح شده ظاهراً هم هیوشانی ندارند و در عرض هم هستند و کاملاً

جدان از هم هستند.

فاعل بالطبع عبارت است از فاعلی که هیچ علمی به فعلش ندارد و فعلش ملانم یا مختار

ذاتی و طبع و طبیعت او می باشد مثالی که برای فاعل بالطبع در کتاب مطرح شده در ارتباط

با انسان است در مرتبه قوای بدنی طبیعی.

بخت نفس و قوای نفس یکی از بخت های مفصل در معرفت النفس فلسفی است.

Subject :

Year. Month. Date. () () () (۵۲)

۱) راجع به قوای نفس به حسب اینکه سه نوع نفس قائل هستند، سه نوع از قوای نفسانی
 ۲) با هم مطرح می کنند: قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای انسانی. ^{مگر در این کتاب}
 ۳) قوای نباتی که در واقع سه قوه است: تغذیه و تنبیه و تولید مثل که در
 ۴) زیر مجموعین بعضی از این ها قوای دیگری را نیز می شمارند و مثلاً در قوای
 ۵) غذایی که تغذیه بر عهد من او است چند قوه مطرح است: جاذبه و ماسکه و
 ۶) حافظه و ذائقه و این ها را به ویژه و قوای طبیعی بدن می نامند. مثلاً اگر در ارتباط با
 ۷) انسان باشد، قوای طبیعی به این دست از قوا گفته می شود. حال آنکه به قوای
 ۸) نباتی به نحو کلی، قوای طبیعی اطلاق می شود، قبل از اینکه قوای حیوانی مطرح باشند و چنان
 ۹) تحقیق و پیگیری دارد. ولی به نحو واضح و روشن آن قوای که خارج قوه غذایی هستند
 ۱۰) و تحت سلطه قوه حیوانی غذایی و مراحل مختلف تغذیه را انجام می دهند، قوای طبیعی
 ۱۱) نامیده می شوند. یعنی این قوا در انجام دادن افعالشان اولاً علم به افعالشان ندارند
 ۱۲) (و وقتی علم نداشته باشند مراحل بعدی مثل اراده و چیزهای دیگر که گفته اصلاً ممکن است
 ۱۳) نخواهد داشت) و آنچه که انجام می دهد هم بر اساس ساختار ذاتی و طبیعی آن ها است
 ۱۴) و طبیعت آن ها این کارها را اقتضا می کند و هیچ کارها ندارند انجام می دهند یعنی این ها
 ۱۵) فاعل بالطبع هستند در انجام دادن افعالشان. ^{و در این کتاب}
 ۱۶) همتاً عبارتی را که علامه (ره) اینجا مطرح کرده اند بر اساس ساختار معرفت نفسی بعد از این
 ۱۷) معنا دارد چون می فرمایند نفس در مرتبه قوای طبیعی
 ۱۸) در محال نفس شناسی جناب صدر (ره) این بحث مطرح شده است که: النفس
 ۱۹) فی وحدتها کل القوی. یعنی نفس است که همه جا بروز کرده و گونه های متعدد
 ۲۰) از قوای و اعضاء و بدن و خیال و عقل و ... به سامان داده است و یک واحد گونهگون
 ۲۱) شده است. حال به لحاظ تشکیل خاصی و یا تشکیل خاص الخاقی که بخش درجانی

Subject :

Year. Month. Date. () () () (۵۳)

خودش مطرح است. در مورد این مسئله قائلان بسیارند و هر یک از آنها
لذا تعمیر می کند علامه (ره) دارند این است که نفس در مرحله قوای طبیعی و فاعل بالطبع
است که چنانچه همین نفس در مراحل دیگر متکامل است گوییم از فعلیت یاد داشته
باشد البته در مورد این مسئله قائلان بسیارند و هر یک از آنها قائلان بسیارند

نکته: خلیج باید دقت کنیم و ملاحظه داشته باشیم که فاعل بالقدر با فاعل بالجبر با
فاعل بالقدر متفاوته هستند و نباید اینها را با یک گونه انگاشت و فاعل دقت
می خواهد و انسان ناخودآگاه اینها را یکی حساب می کند.

فاعل بالقدر: همه آن چیزهایی که در امور فاعل بالطبع بود راجع به
فاعل بالقدر نیز نیست یعنی علم به فعل ندارد و فقط تکوینی که هست این است
که فعلش ملائم با طبیعتش نیست و یعنی ملائم با طبیعت اولیة اش و ساختار
ذاتی اولیة اش نیست. یک ساختار ثانوی پیدا می کند و یک طبیعت ثانوی پیدا
می کند. به حساب فاعل بالقدر پیرامونی و در نتیجه کارش را خودش دارد انجام دهد
ولی تحت تأثیر عوامل قاهره دارد این کار را صورت دهد و در این
مثل نفس در مرتبه قوای طبیعی که الان در کارهای انجامی دهد که بر اساس
طبیعت اولیة و ساختار ذاتی اولیة اش نیست و مثل این وقتی که نفس انسان
به لحاظ این و ابتدا چهار اشکال و اختلال می شود و هر یک می شود و وقتی که اینها می شود
مثلاً جاذبه اش خود بصورتی نمی آید و او ابتدا از بین می رود و یا نیروهای دیگر که باید عمل
کنند عمل نمی کنند و اما یک درست عمل نمی کنند و هر قدر در سطح عمل نمی آید یا دفعه
درست عمل نمی کنند و در این کارها نیز همین قوای طبیعی نفس است که

انجا می دهد ولی بر اساس انحراف مزاجشان و یعنی تحت تأثیر عوامل قاسمه و بیرون که می تواند غذا باشد و انواع سموم و ویروس ها باشند و چاره آن کمتر باشد و تحت تأثیر این ها این مشکلات پدید می آید و افعال غیر مناسب با طبیعت اولیه شان انجا می دهند در اینجا به این قوا را طبیعی نفس و فواعل مقسوره هستند و فاعل بالقسر هستند.

فاعل بالجبره فاعلی که علم به فعل خودش دارد ولی فعلش با اراده می آید او سر نمی زند.

قید (نه علم بفعله) در کلمات صدر الهمتا همین و نیز کلمات حاجی سبزواری و ظاهرش به طلق آمده و یعنی علم به فعلش داشته باشد و همین اول علامه طباطبایی (ره) در نهالیه تصریح کرده اند و در نهالیه الان تصریح ندارد ولی چیزهایی نشان داده اند که در واقع می خواهند بگویند همان چیزی که در نهالیه گفته ام مثلا قطع است و چنانچه در فصل هفتم صورت در بدایه و همان اوایل فصل و این قید را آورده اند و این قید این است که مراد ما از فاعلی که علم به فعلش دارد و قسم فاعل بالطبع و فاعل بالقسر قرار می گیرند و علم خود داخل در عمل است و یعنی که در قسم عمل نقش داشته باشد این توضیح و طبیعتاً اگر وقت بکنیم دو قسم فاعل قبلی را هم تحت تأثیر قرار می دهد یعنی دو قسم قبلی را اگر قسم علم به فعل خود ندارند باید یک چیزی هم اضافه بکنیم و علم به فعلش نداشته باشد اصلاً و یا علم به فعلش داشته باشد ولی (بخالت) در فعلش نداشته باشد و حال چه در فاعل بالطبع و چه در فاعل بالقسر و این اختلاف باعث شد که نوع نگاهی که در حقیقت ظاهر و

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. (۵۵)

چون تصریح در کلمات صدر نیست (به حسب ظاهر در کلمات صدر او حاجی سبزواری هست و با تلقی این که علامه طباطبایی (ره) از فاعل، مثلاً بالجبر دارند، این تلقی ها متفاوت باشد، به گونه ای که از نظر جناب صدر اگر کسی را به گونه ای قرار بدهند که بدون هیچ گونه اراده ای، فعلی از او سر بزنند، مثلاً اگر دست و بیان کسی را ببندند و دهانش را باز کنند و بدون اینکه عمل با عین عمل را خودش انجام بدهد، غذایی را در حلقش فرو ببرند، یا مثلاً شخصی را بدون هرگونه اختیاری در ماه رمضان عزیز آب فرو ببرند، یا مثلاً شخصی را از بالای ساختمانی به پایین پرت کنند، از نظر ظاهر کلمات جناب صدر و حاجی سبزواری در اینجا فاعل بالجبر شکل گرفته است یعنی اولاً فاعل و علم به فعلش دارد ولیکن این فعل از روی اراده ای او انجام نمی گیرد. کلاً اراده اینجا سلب شده است و معمولاً در بحث‌های فقهی و حقوقی هم به چنین موردی فاعل بالجبر گفته می شود. فعل جبری به چنین فعلی گفته می شود. مطابق ظاهر بیان جناب صدر و حاجی سبزواری در اینجا فاعل واقعاً که هست؟ یعنی اسناد فعل به خود این شخص مجبور داده می شود. ولیکن مطابق برداشتی که علامه طباطبایی (ره) در نهایه تصریح کرده اند و در اینجا از فحوای کلاً روشن است، اصلاً چنین عملی به شخص مجبور به هیچ وجه اسناد ندارد، یعنی به نحو علمی به آن اسناد ندارد، حال اینکه فاعل بالطبع یا فاعل بالقهر می شود یا اصلاً هیچ فعلی را به هیچ نحو بدان اسناد ندهیم، و ظاهر آن چیزی از فرمایشات علامه (ره) حاکم از این معنا نیست ولی در هر صورت آنجا که علامه طباطبایی (ره) می خواهند مطرح کنند این است که چنین نحوه از مثال‌ها، فاعل بالجبر نیستند، این‌ها یا به فاعل بالطبع بر می گردند یا فاعل بالقهر به چنین مواردی بر می گردند. به چنین فعلی که هیچ دخالتی در صدور فعل نداشته باشد، مثل لا علم است، مثل آنجا است که هیچ فعلی به صدور فعل

(دانشگاه علامه)

Subject :

Year. Month. Date. () () (۵۶)

- نداشته باشد.
- علامه (ره) به جای این مثال هاله این مثال را مطرح می کنند: کسی علم به فعل خود (ش) داشته باشد و منتها و علامه قاعده الجبر را اینطور توضیح می دهند:
- فاعل بالجبر در جایی است که فاعل علم به فعل خودش داشته باشد.
- علمش در حالت در عملش داشته باشد و منتها حتی در اینجا اراده هم جریان پیدا می کند و منتها اراده او که برخاسته از علم او به فعلش می باشد و کلاً در بیرون شکل گیری فعل مؤثر است و تحت تأثیر عوامل دیگر بیرونی شکل گرفته است و یعنی یک فضای اراده آزاد نداشته است و یعنی
- بد حسب آنچه که در بیرون خودش هست و کاملاً آزادانه نخواهد تصمیم بگیرد و اراده بکند و اینطور نبوده است. مثال خیلی روشنش در جایی است که کسی را با اسلحه تهدید می کنند و می گویند اگر فلان کار را نکنی کشته خواهی شد. وقتی شخص در فضای تهدید قرار گرفت، آن وقت علم به فعل دارد و علمش نیز در حالت در عمل دارد و اراده نیز می کند و اختیار نیز می کند و سبک و سنگین می کند و جوانب کار را می سنجد و در نهایت این فعل را انجام می دهد.
- جواب علامه (ره) این است که فاعل بالجبر می دانند و لذا همانطور که در آخر این فصل می آید و علامه (ره) اشاره می کنند می بینیم که دیگران می گویند از اقسام فاعل حذف می کنند. علامه (ره) می فرمایند علامه (ره) قاعده الجبر را فاعل بالجبر چیزی جز قسمی از فاعل ^{بالقصد} نیست. در فاعل بالقصد همانطور که بعداً به تفصیل می آید، شخص علم به صدور فعل دارد و علمش نیز در حالت در صدور فعل دارد و با اراده دارد انجام می دهد و تا این شرایط در مثال وجود دارد، این می شود فاعل بالقصد و ولی قسمی از فاعل بالقصد است. کما قه بها فاعل بالقصد باید دو قسم کنیم.

فی الصلۃ و المعالو

Subject :

Year. Month. Date. () (57)

یک فاعل بالقصد داریم که آزادانه عمل می کند ، یک فاعل بالقصد داریم که در فضایی
الکراهی عمل می کند .

لذا در بحث های فقهی و حقوقی پس این (و فوق) گذاشته اند ؛ فاعل بالجبر و
فاعل الکراهی (فاعل بالاکراه) .

اگر این دو را خواهیم از هم جدا کنیم از یک جهت خوب است ولی چون
ملاک های فاعل بالقصد ، مطابق این تعریف در فاعل الکراهی صدق می کند ، پس
قسم مستقلی نخواهد شد . مگر اینکه ما در هنگامی که به فاعل ^{بالقصد} (در تقسیمات
فاعل) و آنجا یک ملاک دیگر به طرح کنیم و بگوییم با اراده اش تحت تاثیر غیر نیست ،
یا اراده اش تحت تاثیر غیر هست ؛ که یک قسم فاعل الکراهی می شود و یک قسم ،
اصلاً دیگر .

نکته : اراده متفرد بر علم است . یعنی موجودی که اراده می کند ، حتماً قبلاً علم به
فعلی دارد که اراده می کند . اراده کردن ^{حق} در باب باری تعالی و همین فواعل همین طور است
فاعل مُبرید ، قطعاً فاعل علمی است . اگر کسی علم نداشته باشد ، فاعل مبرید نخواهد
بود . جزئی مقدمات اراده ، علم است ، و جزئی مقدمات اراده ، علم است .

— قسم چهارم از فاعل ، **فاعل بالتّرضیاً** : فاعل بالتّرضیاً عبارت است از فاعلی
که اولاً علم به فعل خودش دارد ، ثانیاً اراده می انجامد فعل برایش هست ، ثالثاً علم
اجمالی قبلی از فعل هم دارد ، رابعاً علم تفصیلی به فعل خودش قبل از فعلش
ندارد بلکه علم تفصیلی اش به فعل ، در حین فعل و به حسب خود فعل انجام می گیرد .
در چنین شرایطی فاعل بالتّرضیاً شکل می گیرد .

در تبیین فاعل بالتّرضیاً دو مثال مطرح شده است ، یکی از مثال های که مطرح شده

Subject :

Year. Month. Date. ()

(51)

نمونه‌ی الیهی است و یک دیگر نمونه‌ی انسانی است.
 مثالی که از نمونه‌ی انسانی مطرح شده است، نحوه‌ی فاعلیت انسان است
 نسبت به صورت ذهنی اش. این نیز بر اساس نگاه‌هایی که جناب صدر در
 بحث صورت نفسانی دارد، شکل گرفته است. چون انسان متفعل نیست و
 به لحاظ شکل‌گیری این صورت متفعل نیست و نه در جنبه‌ی حکایت و یعنی
 انسان و انشاءکننده‌ی این صورت^{ذهنی} است. فاعلیت انسان و ذهن انسان و
 نسبت به این صورت به چه شکل است؟ این شرایط در آن وجود دارد
 مثلاً آیا انسان در اینجا دادن این فعل، علم به فعل دارد؟ یا اراده
 دارد؟ یا صورت‌هایی که آورد و صورت‌هایی که آورد و پس اراده
 دارد. آیا علم اجمالی دارد؟ یا نه. یعنی اساساً چیزی که با اراده شکل می‌گیرد
 امکان ندارد که قبل از آن، علم به این فعل نباشد. منتها علم در اینجا تفصیلی
 نیست یعنی قبل از اینکه صورتی را ایجاد کنید، تفصیلاً به این صورت علم
 ندارند. علم تفصیلی به این صورت و همان موقع که در صفحه‌ی ذهن ایجاد
 می‌کنیم شکل می‌گیرد. همان لحظه‌ای که در صفحه‌ی ذهن ایجاد می‌شود، علم تفصیلی
 به آن محقق خواهد شد.

این یک نوع فاعلیت بسیار قابل توجه و دقیق است -

نمونه‌ی دیگری که از فاعل با الرضا مطرح شده است، در الیهات بالو یعنی
 الاخص است و آن هم تبیینی است که شیخ اشراق (ره) و راجع به
 فاعلیت حق نسبت به مایه‌ی دارای فاعلیت حق نسبت به مایه‌ی
 تمام این شرایط را از نظر شیخ دارد؛ یعنی اولاً بار تعالی علم به فعل خودش دارد

MASCOMBY

اشراق (ره)

و ثانیا با اراده انجام می دهد ، ثالثاً علم اجمالی پیش از فعل لا دارد ، رابعاً علم تفصیلی به فعل قبل از فعل ندارد مگر با انجام و هنگام انجام خود فعل .
 علم اجمالی یعنی علم غیر متمیز اجزای معلوم از هم دیگر . و این معلوم از معلوم های دیگر یعنی ما تفصیلاً نمی دانیم قبل از فعل . چون دانستن تفصیلی در هنگام خود فعل شکل می گیرد ، هر زمان با فعل ، پیش از مرحله فعل و مثلاً نفس بستن صبر زدن در صفتی ذهن ، در ضمیر و نسیان فانی نفس ما میزند چنانچه موجود هست .

فاعل بالقصد

علمی کارش با انجام می دهد یعنی علم به فعل خودش دارد ، و محبت اینکه آیا این علم علم خود دخل است یا غیر خود دخل است ، به لحاظ نگاه علامه (ره) علمی است که دخالت در صدور فعل دارد . افزون بر علم اراده می به فعل خودش دارد . و جدای از این ها علم تفصیلی اش به فعل و قبل از فعل است . یعنی نه تنها علم اجمالی و مثلاً در مرحله ذات خودش آرد ، در مرحله علم تفصیلی به فعل هم دارد . لیکن افزون بر همین این ها یک نکته ای در آن هست و آن این است که با انگیزه برانداز ذات ، فعلش با انجام می دهد یعنی دانش به گونه ای نیست که وقتی ما رسیدیم به علم به فعل و بلافاصله این علم عملی بشود و فعل صادر بشود و به طرف فعل ، مسیر حرکت پیش برود و اینطور نیست . فقط علم کفایت نمی کند و افزون بر علم ، یک انگیزه ای باید باشد تا این فاعل را برانگیزاند برای انجام دادن این کار . چنین فاعلی را فاعل بالقصد می نامند یعنی با یک انگیزه ای و با یک قصدی وارد این کار می شود . و خواهد این کار را انجام دهد . برای این قسم از علت فاعلی دو مثال مطرح می شود ، الشيء علامه (ره) در برده ای یک مثال با آوردن آن در برده ای به هر دو مثال را ، مثال نیست که

- در بدایه هم مطرح شده است، مثال به فاعل های انسانی است؛ انسان هادری
- غالب افعال و تعارفشان (حال ممکن است که بعضی از افعال انسان نیز اینطور نباشند) قاعل بالقصد هستند. مثل همین کلاس رفتن و درس خواندن و ...
- یعنی در این افعال هم علم به فعل داریم؛ منظور از علم هم شامل علم اجمالی و هم علم تفصیلی قبل از فعل می باشد. اراده می فعل را هم داریم و منتها صرف علم و کفایت نمی کند در شکل گیری عمل و فعل؛ بلکه افزون بر او باید یک انگیزه و یک باعث دیگر هم وجود داشته باشد. این ها هم نشان دهنده نقص های است که در فاعل هست یعنی نقص فاعلی نشان می دهد که این فعل های برای رسیدن به یک کمالی است. لذا فاعل های بالقصد معمولاً در این بستار شکل می گیرند. انسانها در فعل های که از فاعل های علمی سرورزند و در پی این فعل و فاعل به کمالی دست پیدا می کنند و باید بگوئیم این ها فاعل های بالقصد هستند و به لحاظ تعریفی که فلاسفه مطرح کرده اند
- مثال دیگر که در تمایز مطرح شده است؛ فاعلیت باری تعالی در نگاه متکلمان، فاعلیت بالقصد است.
- حال اینکه متکلمان بالقصد و عمد این حرف را می زنند یعنی به این اصطلاح (فاعل بالقصد) با همه جوانش مطلع هستند و این حرف را می زنند و یا اینکه اینطور نیست و پیش تر در فضائی اشتراک لفظی است و آنچه آن ها از فاعل بالقصد اراده می کنند، متفاوت از اصطلاح فلسفی فاعل بالقصد است، در عمل خود باید بحث شود.
- ولی افزون بر این معمولاً در نگاه های معمولی و فاعل های علمی بدون هیچ

Subject :

Year. Month. Date. ()

انگیزه‌ای نخواهند کار را انجام دهند و قابل تصور نیست. در نگاه‌های معمولی که نگاه کلی به این است و بسوق پیدا می‌کند اینکه خواهند کار را انجام دهد ولی هیچ انگیزه‌ای از این کارش نداشته باشند و قابل تصور نیست. البته خود فلاسفه هم علت غائی را طرح می‌کنند و ولی آن به شکلی نیست که در انسان‌ها و فاعل‌های متعارف وجود دارد.

نکته: به نظر از علم اجمالی در اینجا علم غیر التفاتی است و یعنی علم مرکب نیست. اقسام تفصیلی‌ای که اینجا می‌گوئیم به معنای علمی است که به آن التفات وجود دارد. این البته یکی از ویژگی‌هایش است. افزون بر این مادر علم اجمالی جزئیات مدبرک را از هم دیگر تمیز نمی‌دهیم ولی در علم تفصیلی جزئیات مدبرک از هم دیگر تمیز دارند و البته اگر جزئیات داشته باشد و بسط نباشد. مادر اینجا ^{تجزیل} تجزیل ممکن است که برخی از جزئیات را لحاظ نکرده باشیم ولی از اول به همان جزئیاتی که توجه کرده‌ایم داریم فعلی را انجام می‌دهیم. در طی کار علم تفصیلی به بقیمتی جزئیات حاصل می‌شود و آنرا می‌دهیم.

فاعل بالعناية اولاً علم به فعل خودش دارد و به تعبیر علامه (ره) علم ذودخل در فعل دارد.

ثانیاً اراده دارد فاعل به فعل خودش. اصلاً علم ذودخل در مسیر اراده است و به محض اینکه علم ذودخل داشته باشد در رضای اراده است. وقتی می‌گوئیم که اراده دارد و این علم و خدا قلیش علم اجمالی است و بلکه الان اینجا می‌خواهیم بگوئیم که تفصیلی این را هم دارد. در ادامه باید بگوئیم این علمی که وجود دارد علم تفصیلی قبل از فعل است. حال اینکه در رضای علم تفصیلی قبل از فعل و که وجود دارد، آیا علم اجمالی هم می‌شود تصور کرد یا خیر و جابجاست و گفت و گو دارد و جناحه قائلان به این نظریه در برخی از موارد همین حرف را زده‌اند یعنی قائل هستند افزون بر علم اجمالی و علم تفصیلی به فعل قبل از فعل وجود دارد.

و یک نکته‌ای که اینجا وجود دارد و این فاعل را از فاعل بالقصد جدا می‌کند این است که در اینجا علم تفصیلی هم فعل و آخرین حلقه‌ای است که فاعل را به فاعلیت و می‌دارد دیگر چیز دیگری در این بین نیاز

Subject: ()

(۶۲)

Year. Month. Date. ()

نداریم تا بیاید و فاعلیت فاعل را تکمیل بکند. یعنی ذات این فاعل با داشتن این علم و شروع به کار کردن می کند و فعل از او صادر خواهد شد و انگیزه زائد بر ذات نیاز ندارد چیزی غیر از علم لازم نیست. آخرین حلقه اش همین علم تفصیلی است؛ علم تفصیلی که حاصل شد فعل از آن صادر می شود. این را فاعل بالعنایه می گویند.

چرا بالعنایه می گویند؟ اینها بحث هایی است که در الهیات بالمعنی الاخص شکل گرفته است. اساساً فاعلیتی که موجود مافوق نسبت به موجود مادون دارد، از نظر وارثگان با او زمینی عنایت بیش تر سازگار است. یعنی مثلاً خداوند متعال به ما توجه دارد ولی توجهش استکمالی که نیست و یعنی از ما درخواستی که ندارد. توجه یک موجود مافوق به مادون، از سر ترخم و رخم و لطف او است. برای اینکه این معنا را حکایت بکنند از لفظ عنایت استفاده کردند. یعنی از روی عنایت کار می کند، از روی ترخم و رخم به موجودات مادون عمل می کند، حتی ایجاد خود موجودات مادون هم از این باب است، نه از این باب که بتواند از خودش رفع حاجتی بکند. اینگونه از فاعلیتی که الان طرح شده، یک نمونهی مثالش که مثال معروف و مشهورش است همان نوع نگاه الهیات بالمعنی الاخصی می هستند که حکمای مشاء در ارتباط با فاعلیت حضرت حق دارند. فاعلیت حضرت حق از نگاه مشهور میان حکمای مشاء همین طور است. یعنی علم به فعل دارد و با اراده کار می کند و علم تفصیلی قبل از فعل دارد و یک چیز دیگر که فراموش شده این که این علم تفصیلی به فعل زائد بر ذات است، این را باید بگوییم تا از اشتباه بعدی جدا بشود و علم تفصیلی به فعل زائد بر ذات است و عین ذات نیست ولی انگیزه می زائد بر ذات ندارد.

پس شروط لازم برای شکل گیری فاعل بالعنایه، مثلاً در باب حق تعالی از نگاه مشاء این است: اولاً حق تعالی فاعل علی است و علم خود دخل در عمل دارد و ثانیاً با اراده کار می کند و ثالثاً علم تفصیلی اش به فعل قبل از فعل است و رابعاً این علم تفصیلی،

(فی العلة والمعلول)

Subject :

Year. Month. Date. () (۹۳)

زائد بذات است ، عین ذات نیست ؟ همینجا فرق این قسم ها گویند دیگر است
افزون بر همی این ها انگیزه می زائد بذات هم دیگر لازم ندارد شکل گیری چنین علی و
آخرین حلقه برای تحقق فعل است . در چنین فضایی ما فاعلیت بالغایه را از حق تعالی
تصویر داریم .
مثال دیگر را بجمع به انسان است . فاعلیت را کذب برای انسان وجود دارد در چنین مثال که عرض می کنیم
فاعلیت بالغایه است . مثل اینکه شخصی در خواب در ارتفاع خیلی زیاد بندها می کند مثلاً
در ایجاد شخص علم ازودخل در عمل دارند ، یعنی این علمش در افتادن او است و علاوه بر
این با اراده دارد که عملی کند یعنی در نهایت خودش سبب افتادن خودش می شود و عمل او این است
و با اراده انجام می شود هر چند اینجا ممکن است اراده قدری پنهان باشد . علم تفصیلی به افتادن هم
شخص دارد و تمام جزئیات و ریزه کاری ها را تصور می کند و افتادن و اضابت با زمین و طالتش را
جمع شدن اشکال او است . این علم تفصیلی و عین ذات او نیست چون اگر عین ذات او باشد
همیشه مثلاً باید بیفتد ، عین ذات او نیست و زائد بر ذاتش است و در یک مرحله ای در
ذهنش اشکال می گیرد در یک مرحله ای از ذات او مثلاً در ذهنش شکل می گیرد (زائد بذات
به همین معناست که نه بداند و معنی که مثلاً فکر کنیم بدون از ذات او مثلاً در یک جای است علمش
و نه به طور نیست . زائد بذات یعنی عین ذات او نیست) . اوقتی تا این مرحله آمد دیگر
نیاز به عامل دیگر برای افتادن ندارد و اتفاقاً از آن طرف انگیزه می نیفتادش خیلی شدید
است ولی اتفاقاً انگیزه می نیفتادش هر قدر شدید باشد و زودتر هم می افتد .
این مثال را معمولاً به عنوان فاعلیت بالغایه ای که انسان در این فعل دارد بحث می کنند .
حتی اگر یک نمونه هم پیدا کنیم برای ما کافی است . البته علامه (ره) مناقشه ای در مثال دارند که در
جای خود مطرح خواهد شد .

۱- **فاعل بالتجلی** : قسم هفتم و آخرین قسم از این هفت قسم در عرض هم دیگر قرار

فاعل بالتجلی است ، بلکه این نگاه الهیاتی صدر الهیات الهی به فاعلیت حضرت حق

است .

در اینجا مؤلفه هایی که لازم هستند این هاست : ۱- فاعل علمی است و علم خود دخل

در عمل دارد . ۲- ازاده دارد . اصلاً عین علم خود دخل در عمل که گفتیم فعلی اراده شکل

خواهد گرفت . این علم هم که گفتیم فعلاً منظور از آن فاعل در حد علم اجالی است .

۳- افزون بر این ها علم تفصیلی فاعل قبل از فعل هم در اینجا متحقق است .

۴- این علم تفصیلی ، عین ذات است ، نه یک امر مغایر ذات و لازمه

ذات . یک نکته دیگر که البته در فاعل بالعیان هم بود و اینجا هم هست .

اینکه انگیزه های زائد بر ذات ، اینجا هم نیست .

اگر این مجموعه شکل بگیرد ما فاعلیت این فعل را فاعلیت بالتجلی

می گوئیم .

مثال الهیاتی اش : که اشاره شد ، مثال انسانی اش نیز بر اساس نگاه های

است که صدر الهیات الهی (ره) به بحث نفس دارند ، شکل می گیرد .

با این توضیحاتی که داده شد ، جناب صدرا (ره) آن نقطه حساسی که از

هست و جدا می شود این است که علم تفصیلی قبل از فعل زائد بر ذات نیست

بلکه عین ذات است . این موجب تولید یک نظریه در باب علم باری

تعالی شد که مشهور شده است به علم اجالی در عین کشف تفصیلی و علم

اجالی در عین تفصیل .

اجالی دو معنا دارد : گاهی اجالی می گوئیم به معنای اینکه اینها این چه است

هست یعنی در واقع باید گوئیم که چهل هائی همراه است . یک علم ~~سریست~~

است

فی العلة والمعلول

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۹۵)

وجود دارد با مجموعین پراخون از جنل ها . مثلاً علم اجالی ای که در تصور های قبلی بود
 همه همین طور بودند یعنی علم اجالی در آن ها یعنی اینکه تفصیل ~~معادل~~ نیست
 یعنی اشیاء های همراهش همه در آن حکما که این حرف ها بزنند توجیه های داشتند و
 می گفتند اگر علم تفصیلی به ذات برآید بکنند و این منجر به تکثیر ذات می شود و لذا
 می گفتند آنجا علم ، اجالی است . ولی این علم اجالی همواره با برخی از اشیاء هاست .

معنای دیگر اجالی آنست که در الهیاتین مطرح میکنند این معنا نیست و
 چون می خواهد با تفصیل جمع بشود . علم اجالی ای که جناب صدر مطرح میکنند و به
 معنای علم جمعی گفته شده است و علم اندامی است . طبیعتاً خلق از آنکه های
 که باید اینها را بشود و الا این نوشته است و یک مقدار تفصیل در این در
 طرحین (واژه که راجع به عینیت صفات یا ذات در عین است) این صفات
 هست و نفی انقی بشود و خواهد آمد . یعنی در حقیقت این بحث وابسته است به کیفیت
 ظهور صفات در حیطه ذات و در مطلق ذات و صفات یا نسبت یا این
 دانه بلکه صفات ذاتیه و آیا آن ها را فقی می کنیم یا اثبات می کنیم یا در کنار مسائل
 یک جهت تسلط حق را نیز اثبات می کنیم و یعنی اینکه اخق تعالی هرگز یک نیست و
 تجزیه ندارد و بسیط محض است و از یک طرف تمام این صفاتی را نیز دارد
 یعنی یا باید بگویم این صفات را ندارد (مثل معتزله) یا باید بگویم این صفات را
 به صورت اشیاء جدا از ذات و خارج از ذات که ذات به حسب آن ها این
 کارها را عالیه و چیزها را کلاً انفرادی دهد (مثل اشاعره) .
 اصلاً خاطر همین مسأله (که اگر ذات بیرون از کلاً بسیط است و بطور این صفات را
 دارد ۱۹) معتزله و اشاعره چنین نظریاتی دارند با مسأله و مسأله ساده این نیست .

- ولی در فضایی امامیه و عجب اینکه فضایی اخلاقی از همان آغاز، قائل به
 عدلیت و صفات با ذات پروردگار هستند.
 اگر همین صفات با ذات پروردگار را در خواص تصور کنیم باید همین جتنی
 که جناب صدرا (ره) مطرح می کنند حجت و فصل بشود. یعنی اجمالی به نحو جمعی،
 اجمالی به نحو اندماجی باید حجت و فصل بشود.
 در صورت جناب صدرا (ره) می فرمایند که علت هر چیزی باید واحد آن چیز
 باشد تا محطی آن چیز باشد و محطی شیء نفعی تواند قاعدتاً باشد.
 نتیجتاً این سخن این اهمیت که تمام کلمات معلول به نحو اعلا و اشرف
 در حیطه علت متحقق است و یعنی پیش از اینکه قرآنی علیت
 صورت بگیرد، علت در نقطه ذات خودش همگی آن کلمات
 دارا است و نه شخص آن ها بلکه آن کلمات با رفع نقایص آن ها
 در حیطه خود دارند و اجدید آن ها است که محطی آن ها است.
 پس بنابراین وقتی چون محال را به نحو اعلا و اشرف در خودش دارا
 است یعنی در علی که به ذات خودش دارد و به تفصیل تمام کلمات
 خودش ولو از تمام کلماتش علم دارد و یعنی به حسب علم به ذات خودش
 چون ~~...~~ که ما داریم مثل عالم ماده و این ها هم که ندارد و همین که علم به ذات
 خودش ^(مواضعی) دارد و علم به تمام کلمات خودش و لوازم تمام کلمات خودش دارد.
 اگر اینجا قوه در معانی اجمال یا همین معنایی است که اینجا گوئیم و
 نه قوه در مقابل بالفعل که در فلسفه گفته می شود و علامت نقص است
 تمام کلمات را مندرجاً در خودش دارد و علم به ذات اشرف می شود به علم به تمام
 کلمات و یعنی علم به تمام دارایی ها و علم به تمام قابلیت های که دارد و می تواند

(فی العلّه والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۹۷)

مروز بگذرد . به تمام این ها علم دارد . علم به این ها علم به نتایج این ها هم هست . علم به اینکه اگر این ها بخواهند بروز پیدا بکنند ، چه وضعیتی پیدا کنند ، به آن ها هم علم دارد . یعنی در متن علم به تک امر بسیط ، علم به تکثیر پیدا می کند .

ما دو گونه تفصیل داریم ، البته این بنا بر بیانی است که علامه طباطبائی (ره) دارند : تفصیل غیر تمیز و تفصیل تمیزی . پس از اینکه باری تعالی فعلش را انجام داد همی که کمالش و مفصلی می شود اما تفصیل تمیزی و هم از هم دیگر ممتاز می شوند .

ولی یک تفصیل داریم که به حساب متن و وجود واحد وجود است یعنی تفصیل غیر تمیزی . بدون اینکه این کالات از هم دیگر ممتاز بشوند ولی همین شان به همین یک متن موجود هستند . اساساً علت نسبت به معالیش باشد اینکه بخواهد تا توانایی ایجاد آن ها را داشته باشد .

پس اگر می گوئیم علم اجالی در عین کشف تفصیلی ، ملاک از اجالی اولاً همین نسبت ملاک از اجالی و جمع و علم مترکم ، علم غیر تمیزی می باشد ولی این علم اجالی و علم اندامی و علم اندکائی (همان تعبیرها شده است) هم با داشتن تمام معلومات است یعنی همین معلومات و مفصلاً دارد ولی نه تفصیل تمیزی و

بلکه تفصیل غیر تمیزی ، (این مطالب که گفته شد توضیحات مفصل در جلد خود خواهد مثال آنکه یک وجود مشاهده کنیم و ببینیم که هم معلول است و هم فقیر است و هم معلول است و هم مرتزوق است و هم مخلوق است و ... یک امر است و یک وجود است ، اما جهات تکثیری در آن مشاهده می کنیم ، این تکثیرها هم

صرفاً اقتزاع ذهن نیست ، اقتزاع ذهن باشد فقط و که ارزش ندارد ، و افعال جهات اثباتی در همین یک وجود است . محکمی هاین و محمولات

(فی العلة والعلول)

Subject :

(۶۹)

Year. Month. Date. ()

کسی از فعلی نیست که جلا بصدرا (در) باطلش بکند و ایشان فرمایند
افعال بالاعتبار که عنایت از بالا به پایین است و از چنین فعلی
که منقطع ظهور می شود لذا ایشان اصلاً علم نظایر را باطل نمی کنند و فقط
و گویند صورتش آن غیر نیست که میثاق می گویند که صورتش همین چنین
است که من ~~...~~ این را جمع به امثال الهیاتی اش

بگویم مثال هم از نمونن انسانی از مشاهده است که به لحاظ مسأله و وضعیت
کثرت در وحدت در حیطه ذات انسانی در بحث های که از جنس او
فصل و صورت و اینها را تقسیم و یکدسته توضیحاتی در این قسمت داده شده

است یعنی این بحث استوقف بر آن بحث ها و مسأله معرفت نفسی
ای است که صدرا دارند و در تفهیم مسأله سائر آنها در لیست

جناب صدرا معتقدند که هر صورتی کامل تری و هر چه حقایق ناقص تر باشد
نحو اندامی در خودش دارد و لذا پس از آن مرحله اندامی می آید آن ها
با تفصیل می دهد هر چه کمالات مراحل قبل با در خودش دارد و لذا در خلاصی

بعد نسبت به آن ها فعالیت دارد و این ها با تفصیل می دهد این فعالیتی
که مثلاً تفصیل انسانی نسبت به مراحل بعدی مثل آثار حیوانی و آثار گیاهی و
که عرض می کند آثار انسانی این که عرض می کند این فعالیت ها خواستند تطبیق
بکنند بر فاعل بالتجلی

وقتی که مثلاً باری تعالی نیز ذات خودش علم دارد از این طریق است که تفصیلی
علم دارد که تمام اینها را بگویم علم اجمالی به ذات خودش و این مراد از این اجمالی

- چینست ۱۹ در نگاه دیگر این (غیر از جناب صدرا) علم اجمالی به ما سویی است
 و علم تفصیلی به ذات و حال در دست است که جناب صدرا تفصیلاً اجمال
 را عوض کرده اند از اجمال به معنای همراه بودن یا برخی از آنها را به
 اجمال به معنای اندماج و این ها و این ها توقع کنیم که علم ذات حق به
 ذات خودش و اجمالی باشد یعنی چه؟ جناب استاد همین نثر (تقریباً
 این معنا ندارد و من نتوانسته ام توجیه کنم. علم ذات حق به ذات خودش
 اجمالی باشد چه معنایی دارد؟ آیا منظور از اجمالی یعنی همراه با آنهاها؟
 که معنا ندارد. آیا این علم ذات به ذات یعنی علم اندماجی راجع به
 ذات؟ راجع به ذات که اصلاً اندماجی معنا ندارد نسبت به ذات
 تفصیلی است و نسبت به کلیات اجمالی است در عین کشف
 تفصیلی؛ اجمالی است یعنی بسته و فشرده و چینی است و تفصیلی
 است یعنی همین مفصلات در اینجا موجود است به نحو غیر متمیز
 نکته: اگر فاعل بالتجلی با همی قیودش هر نظر باشد و مثال
 انسانی (و نمونه انسانی) ممکن است که دچار چالش باشد یعنی
 ما نمی توانیم بحث نفس انسانی را به کاغذ همین قیود فاعل بالتجلی و فاعل
 بالتجلی لحاظ کنیم. چون یکی از قیود هم در فاعل بالتجلی این است که داعی زائد
 وجود نداشته باشد. حال آیا ما می توانیم این قید را در ارتباط با نفس انسانی
 و افعال او در نظر بگیریم یا اینکه به این شکل نیست و محل گفتگو و
 بحث می تواند باشد البته اگر این مثال اول به جهت تقریب به ذمیر
 باشد که اساساً علم اجمالی در عین کشف تفصیلی چگونه است و از

(فی العلة والمحلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۷۱)

این نظر حائز اهمیت است و کاملاً استفاده می شود. اما اینکه خواهد یک نمونه ای از فاعل بالتجلی باشد ممکن است که مذاقّه های مطرح بشود و این قبل و قلت های پیش باید.

نکته ۵ وجه تسمیه فاعل بالتجلی اینجا روشن نمی شود و وجه تسمیه آن به مباحث الهیات بالمعنی الاخص بر می گردد. خود جناب صدر (ره) مکرراً همین فاعل بالتجلی را و فاعل بالعنایه نیز تا فاعله است و یعنی اساساً فاعل بالعنایه با وجه تسمیه ای که دارد (جناب صدر (ره) می گویند تصویر مشاء درست نیست بلکه اینکه به حرف ما برگردد. فاعلیت بالعنایه یعنی اساساً نگاه کنی که یک موجود برتر می تواند به موجود مادیون داشته باشد و این را فاعل بالعنایه می گویند.

فاعل بالتسخیر ۵

این قسم در عرض اقسام دیگر نیست و فاعل بالتسخیر از جایی هست که شیء و فعلش مجموعاً فعل یک دیگر باشد. اگر فاعل و فعل به نحو کل و فعل یک فاعل دیگر به حساب نباید و به فاعل که اول قدر نظر قرار داریم. فاعل بالتسخیر می گوئیم و او مستحراً دارد این کار را انجام می دهد. برای تبیین این معنا دو نمونه مثال زده اند: یک مثال در نمونه ای انسانی و یک مثال در ارتباط با مباحث الهیاتی.

نمونه انسانی ای که مثال زده اند باز هم بر اساس معرفت النفس صدرایی شکل گرفته است و آن هم مطالعه مراتب مختلف نفس انسان است و چون نگاه کن جناب صدر را به نفس دارند و اگر بیشتر است یعنی نفس را یک حقیقت دو مرتبه و متمسکین می دانند که از آن نقطه ای شدید تر شروع می شود تا نقطه اولی تا از آن که مثل بدن باشد. در این فضا است که مراتب بالاتر علیت دارند نسبت به مراتب پایین تر. در این بیشتر اگر نخواهیم مسائل فاعل بالتسخیر را

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۷۲)

- پیدا کنیم باید بگوئیم که همین مراتب باین تر نفس و فاعل بالتسخیر هستند در افعال که از آن
 آری ما سعی می‌کنیم چون خود آن ها و عملاً آثار آن ها و فعلی یک مرحله بالاتر است
 مثلاً اگر قوای حیوانی یا قوای نباتی دارند کارهای خودشان را انجام می‌دهند تحت تسخیر
 نفس ناطقه انسان دارند کار می‌کنند و چون اصلاً خود این مرحله نباتی یا حیوانی نفس و
 خودش و عملاً آثارش فعل مرتبگی بالاتر به حساب می‌آید.
- نمودی الیه ای اش هم تمام فواعل عالم و نسبت به باری تعالی فاعل بالتسخیر
 هستند و تمام فاعل های بالطبع و تمام فاعل های بالقدر و تمام فاعل های بالقدر می
 که داریم و و اگر فاعل بالرضا و بالعنایه بتوانند در فضاهای دیگر تصویر بشوند و فاعل بالتجلی
 بتواند جاهای دیگر تصویر بشود و همین افعال فاعل ها در مقامی با حق تعالی و به عنوان فاعل
 بالتسخیر عمل می‌کنند.
- این نکته بسیار مهم و پراهمیت است که به هیچ وجه نباید فاعل بالتسخیر را
 فاعل بالجبر و فاعل بالقدر تلقی کنیم. مثلاً باین شرح (و الله خلقکم وما
 تعملون) و کسانی که جبرگرا شده اند مانند اشاعره و هائده های آن ها این آیه را اینگونه تفسیر
 خودشان قرار می‌دهند که بگویند ما در افعال خودمان مجبوریم و البته آیه در مورد بت ها و این
 هست ولی محتوای آیه تعمیم دارد. اشاعره با توجه به این آیه می‌گویند که فاعل بت ها و این
 نسبت به افعال خودش و فاعل بت جبری است و اما توجه به خود آیه نکرده اند یعنی
 باید توجه داشته باشیم که در اینجا همین تعریفی که ما از فاعل بالتسخیر می‌کنیم و نسبت
 انسان با اعمال خودش کافلاً واضح است و (و الله خلقکم وما تعملون) همین تعریف
 اگر وقت بکنیم و تمام عمل به آن ولو (تعملون) استناد داده می‌شود یعنی شما دارید
 انجام می‌دهید ولی شما و تمام لوازم شما و هر مکانی که لازم هست برای صدور افعال شما

Subject :

(۷۳) (۱)

Year. Month. Date.

همه و همه مخلوق پروردگار است یعنی کل این مجموعه متعلق خلقت پروردگار است
 این فاعلیت بالجبر درست نمی‌کند. فاعل بالجبر وقتی است که فاعل از روی اراده
 کار نکند. در فاعلیت بالجبر قیود است دیگری را که باید مد نظر قرار بدیم. مثلاً اگر او باشد
 و فاعلیت بالجبر در چنین جای است؟ علم به فعل دارد اما از روی اراده کار نمی‌کند
 بدون اراده او این فعل دارد انجام می‌گیرد. اما در بحثی که این آیه تشریف دارد و این
 فاعلیت بالتسخیر است. جمع ضرورت علی با اختیار انسان در این مسئله باید چیست و چه
 بشود. اینکه برای فاعل ها سخت شده است که باید برش نظام ضرورت علی و دیگر اختیار
 برای انسان معنایی نخواهد داشت و بخاطر این است که توجه نمی‌کنند انسان مختار در
 بستن جبر علی دارد آفریده می‌شود و یعنی در قانون ضرورت علی که ضرورت فاعلیت و معلول
 است در یک فضایی ما می‌بینیم علت العلل مثلاً حق سبحانه و تعالی و فاعل هر چه
 خلق می‌کند اینها فاعل بالتسخیر است و نه فاعل بالجبر یا فاعل بالتسیر.
 البته از یک جهت ما معلول هستیم و هر چه داریم و نداریم همه از خدای متعال است و نباید
 این فضا و ضرورت علی و این فضا را ایجاد کند که ما چگونه چه اختیار داریم. خداوند من
 مختار خلق کرده است. و لذا کل این سیستم که فاعل بالقصد است و می‌شود فعل یک
 فاعل برتر و ولی خود این سیستم را نباید فریب بکنیم و این سیستم و این نظام خلق شده است
 و نباید تخریب بشود.

بنگینی آخر فصل هشتم در بیان این فصل علامه (ره) نکات و فریاد و می‌خواهند قضای
 راجع به تعدد این فواعل داشته باشند و آن هم در ارتباط با فاعل بالجبر و فاعل بالتسخیر است
 اینجا علامه (ره) هیچ توضیحی نداده اند و فقط گفته اند که در تعدد اینها بحث دارند ولی در
 نهایت حکمت و عقل بحث کرده اند. مثلاً فاعل بالجبر و علامه (ره) به عنوان اینکه یک

Subject :

(۷۴) / (۷۷)

Year. Month. Date. ()

قسم مستقل باشد قبول ندارند، خاطر اینکه اگر مراد از فاعل بالجبر در جایی است که آدمی
 به از پشت باجی به پایش پرت کنند، این را اساساً یا باید بگویم فاعل نیست یا اگر
 فاعل باشد، فاعل بالقدر و احتمال این‌ها باید باشد، ولی اگر منظور از فاعل بالجبر کسی
 است که تحت فشار و تهدید دیگران کاری را انجام دهد، نه یا اراده می‌آورد، خوب اینکه
 ملاک‌هایی فاعل بالقصد بدان تطبیق می‌کند، پس در هر صورت فاعل بالجبر به
 عنوان یک فاعل مستقل دیگر نخواهیم داشت. این نگاه علامه است در فاعل بالجبر.

در فاعل بالعنایه هم علامه (ره) با مناقشینی در مثال‌های خواهند فاعل بالعنایه را از دور
 بحث خارج بکنند. مثلاً در مثال و نمونن انسانی ایشان ملاحظه می‌کنند و می‌گویند شرایط و
 مؤلفه‌های فاعل بالعنایه با آن تطبیق نمی‌کند. در نهایت همین کار را می‌کنند و بعد می‌گویند فاعل
 بالعنایه هست یا نه توجه داشت که ممکن است در این نمونه مناقشه وجود داشته باشد
 ولی نمونن دیگری هم داریم که نمونن الیهیاتی باشد علامه (ره) در نهایت بحث کرده‌اند و ولی ممکن
 است کسی بگوید ایشان در الیهیات بحث کرده‌اند و فاعل بالعنایه به حسب آن تصویر
 که حکمی و مشاء دارند را ابطال کرده است. پس اساساً هیچ نمونن بر این فاعل بالعنایه
 باقی نمی‌ماند و به حسب استقراء همین دو نمونه بوده‌اند که ابطال می‌شوند. اگر نمونه دیگری پیدا
 بشود ما قبول می‌کنیم ولی اگر نمونن پیدا نشود، علامه (ره) با مناقشیدن در نمونه می‌خواهند
 این نوع فاعلیت را از دور بحث خارج بکنند.

پس فاعل بالجبر و فاعل بالعنایه طبق دیدگاه علامه (ره) از این دور خارج می‌شوند
 مجموعاً از نگاه علامه بحثش نوع فاعل با عنوان علت فاعلی باقی می‌ماند.
 علامه (ره) وقتی فاعل بالجبر را حذف می‌کنند، حداقل جزو فاعل بالقصد می‌کنند.
 چنانچه فاعل بالعنایه را نیز با دقت‌هایی که در مصادیق فاعل بالعنایه کرده‌اند، چیزی جزو

Subject :

Year. Month. Date. ()

فاعل بالقصد نوعی دانند، با وقت های که در نمونه های انسانی کرده اند، چیزی جز فاعل بالقصد نمی دانند.

باید توجه داشته باشیم که اگر این ها را زیر مجموعی فاعل بالقصد قرار بدیم، در فاعل بالقصد هم گونه های متعدد شکل خواهد گرفت که در آنجا باید تأمل کنیم که آیا بخاطر اینکه این دو فاعل در ذیل فاعل بالقصد می بریم و ملاک های دیگری در آنجا طرح می کنیم، آیا از آن جهت باز اقسام فاعل ها اضافه می شود. مثلاً وقتی فاعل بالجبر یا تصویب که علامه (ره) می دهند را در زیر مجموعی فاعل بالقصد قرار دادیم، فاعل بالقصد دو نوع می شود؛ فاعل بالقصدی که با اراده آزاد عمل می کند و فاعل بالقصدی که بدون اراده آزاد عمل می کند، حال اینجا باید بگوئیم اصناف محمول نوعی پیش نیامده است یا اینکه با از آن ناحیه فاعلی اضافه کنیم و اقسام فاعل ها را دوباره اضافه و زیاد کنیم. و فاعل بالغایب هم همین طور. این بحث جاں تأمل و بسط دارد.

☆ الفصل السابع : فی العلة الغائیة ☆

ما قبلاً در فصل دوم وقتی اقسام علت را توضیح دادیم، یکی از تقسیم ها این بود که علت چهار قسم دارد، یعنی اول دو قسم می شود: علت داخلی و علت خارجی، سپس علت داخلی دو قسم می شود: علت مادی و علت صورتی و علت خارجی هم دو قسم می شود: علت فاعلی و علت غائی.

علت فاعلی و غائی راجع به وجود اشیا است و علت مادی و صورتی راجع به ماهیت اشیا می باشد.

اگر وقت کرده باشیم از فصل ششم، تفصیل همان تقسیم فصل دو، آغاز شده

Subject :

Year. Month. Date. ()

۷۶

است ، چون یکی از مهم ترین تقسیم ها در ارتباط با علت ، تقسیم علت به
هین چهار قسم است : علت مادی و صورتی و فاعلی و غائی .

مثلاً در فصل ششم راجع به علت فاعلی بحث شده است . فصل هفت و
هشت و نه در ارتباط با علت غائی است . فصل ده نیز در ارتباط با
علت صورتی و مادی است . فصل یازدهم نیز در ارتباط با علت جسمانی
است که ~~فصل~~ ارتباطش با قبل از توضیح خواهیم داد
(فصل ۱۰)

علت غائی بحث بسیار مهمی است . ثمرات فراوانی با تأمل در علت
غائی به دست می آید .

اتفاقاً دو دسته هستند : بعضی علت فاعلی را منکر می شوند ، ولی بیش تر
آن ها علت غائی را منکر می شوند و علت فاعلی را منکر نمی شوند . یعنی اینکه نظام
هستی و هدف داشته باشد از کار می کنند . حال علت فاعلی را هر چه که در نظر
گیرند : خدا و معال ، یا اصلاً اجزای مختار ضلیمه ، ماده و انرژی و ... ولی به لحاظ
آن نوع علت فاعلی که لحاظ می کنند ، مخصوصاً اگر از تئیه ماده را بخواهند لحاظ کنند ،
قطعاً در ندد انکار علت غائی هستند . لذا علت غائی در فلسفه های الهی و
فلسفه های اسلامی خیلی جدی شده است ، بخاطر ثمرات فراوانی که بر این بحث
مترتب است .

هر علت فاعلی ای در انجام دادن فعلش ، یک صورت اخیری و کمال مطلوبی
را لحاظ کرده و از همین منظر ، این فعل را انجام می دهد . منظور از کندن لحاظ ،
هم لحاظ علی ممکن است باشد و هم لحاظ طبیعی . به بیان دیگر آن کمال

فی العلة والعلول

Subject :

Year. Month. Date. ()

۷۷

مطلوبی که علامه (ره) صورت اخیره می گویند در نهایت العلة می گویند و مطلوب بالذات و بالأصله و مطلوب نهایی می گویند. آن کمال اخیر که فاعل در اینجا فعلش متوجه آن است و آن علت غائی می نامیم.

پس علت غائی عبارت است از کمال مطلوب و نهایی ای که فاعل (طور ذی معنا) کنیم فاعل را که عاقل بشود و هم فاعل هاین علی را یوتشش بدهد و هم فاعل هاین غیر علی را) هرگاه کمال مطلوبی را در نظر داشته باشیم که فاعل به حسب فعلش متوجه رسیدن به آنجا هست و ما به آن کمال مطلوب می گوئیم علت غائی.

در فاعل هاین که علی و ارادین باشد به مطلوب نهایی و ما لأجله الحركة والفعل و می گویند جسم حرکت می گویند و هم فعل تا همی اقسام فاعل را یوتشش بدهد. ولی اگر این فاعلی که در اینجا دارد کار می کند فاعل علی نباشد و ما یفتنی الیه الحركة و ما الیه یفتنی الحركة و منتهی الیه الحركة و می گویند. این تغییر تعبیر و در تبیین مطلوب نهایی که همان علت غائی باشد و برای آن فاعل است که

دارد این کار را انجام می دهد. اگر فاعل علی باشد و ما لأجله الحركة والفعل می گوئیم و آن چیزی که بخاطر او و این کار دارد انجام می گیرد ولی اگر فاعل علی نباشد می گوئیم به نحو طبیعی که این حرکت دارد ادامه پیدا می کند و منتهی الیه حرکت چه چیزی است؟ همان می شود غایت و علت غائی این شیء.

بعضی ها غایت و علت غائی در این دو معنای مشترک لفظی می دانند و یعنی ما لأجله الحركة والفعل و ما یفتنی الیه الفعل را مشترک لفظی می دانند ولیکن از تعبیر علامه (ره) پیداست و حق هم با ایشان است که در اینجا اشتراک معنوی حاکم است. یعنی واقعاً ما در اینجا یک حقیقت واحد داریم که البته به دو گونه به آن دست پیدا می شود و به آن رسیده می شود و گاهی به نحو عالمانه

Subject :

Year. Month. Date. ()

این مسیر طی می شود تا به آن برسیم ، و گاهی به نحو طبیعی و غیر علمی این مسیر طی می شود تا به آن برسیم ، آن کمال مطلوب نهایی که در نهایت فعل و حرکت به لحاظ هستی شناختی ، بر آن تحقق پیدا کرده است ، آن غایت و علت غائی می گوئیم .

با همین توضیحاتی که داریم روشن می شود که فاعل ها در افعالشان دو گونه هستند و علت غائی هم دو گونه است . با مثال هایی که عرض کردیم واضح می شود که هر دو اختیم .

توضیح اصطلاح کمال اخیر (مطلوب بالذات و الاصله) : کمال اخیر یعنی اینکه ما یک کمال نسبی داریم و یک کمال نهایی . مثلاً وقتی فاعلی شروع می کند به انجام دادن کارهایی ، یک غایت و کمال نسبی داریم ، یک غایت و کمال نهایی داریم . الان بحث ما آن کمال نهایی است ، کمال اخیر است ، که مطلوب نهایی است و مد نظر ماست ، و الا فاعل در انجام دادن فعلش ، هر مرحله بعد غایت او حساب می شود ، وقتی به آن مرحله رسیده ، مرحله بعدی او ، بعد دوباره مرحله بعدی و ... می توانیم این بحث را غور کنیم ، یعنی بگوئیم فاعل در این مرحله ، مطلوبش این است ، و وقتی به آن مطلوب رسیده ، آن وقت مطلوبش چیز دیگر است ، و دوباره وقتی به آن مرحله رسید مطلوبش چیز دیگر است و ... ولی ما الان مطلوب نهایی را مد نظر داریم .

مطلوب نهایی با توجه داشته باشیم که اگر فاعل علمی باشد ، مطلوب نهایی را به نحو علمی در خودش قرار داده است . این بحث ، خلی بحث های خوب و مفیدی در مسائل تربیت و اخلاق و همانند این ها می شود پیاده کرد . یعنی مثلاً فایده اش در مسائل تربیتی و سلوکی چه چیز است ؟ چون هدف مشخص است (معمالی)

Subject :

Year. Month. Date. ()

می کند. اگر شخص دانشی که دارد، دانش اندکی باشد یک چیز خیلی سطح پایین را
به عنوان هدف نهایی خودش تلقی می کند و تمام فعالیت هایش برای رسیدن به
همان است. ولی اگر فکر این شخص را عوض کنیم و در ارتباط با او کار کنیم و به پیغم
غایبی که برای افعال خودش در نظر می گیرد (غایبی بالاتر و دورتر و بلندتر و شریف تر خواهد
بود که باقی چیزها به عنوان مقدمات او حساب می شود.

اگر یک مطلوب نهایی را در نظر بگیریم و مطلوب نهایی در فاعل علی و علماً اول
وجود دارد (یعنی اول تصورش می کند و بعد در مسیر فعل می خواهد به آن برسد)
لذا گفته می شود که علت غائی و علماً مقدم بر ^(فعل) است، مقدم بر فعل و فاعل از
جست علیتش است ولی وجوداً مؤخر از فعل است. علت غائی و غایب است
یک چنین وضعیتی دارد.

همین بحث را می توانیم در رابطه با علت طبیعی یعنی علت غیر علی هم مطرح
کنیم. در علت غیر علی اگر لحاظ کنیم و غایتش و علت غائی اش چه چیزی است؟
مُنْتَهای غیر حرکت او غایت او تلقی می شود و منتها این فاعل پیش از آنکه فعل
را انجام دهد، آن غایت و مطلوب نهایی را با عنوان علم در خودش ندارد و چون
فاعل علم نیست و به نحو طبیعی این مسیر طی می شود. اینکه به نحو طبیعی این
مسیر طی می شود و ما می توانیم بگوییم: توجیه چینی و توجیه فطری دارد به آنجا که
توجیه علی (یعنی توجیه وجودی است) توجیه طبیعی غیر علی و توجیه علی
توجیه طبیعی غیر علی یعنی ذات و ساختار طبیعت او به گونه ای است که در آن
رسیدن به فلان غایت نهفته شده است. مثلاً در هسته خرما رسیدن به
درخت خرما در آن نهفته شده است بدون اینکه هسته خرما و ~~علی~~ علی آن
از درخت خرما داشته باشد.

نکته: به لحاظ بحث های الهیات بالمعنی الأخقی که در فلسفه اسلامی شکل گرفته است و غایت الغایات خداست و معنی مطلوب اخیر و نیایی همس موجودات پروردگار است یعنی همین غایت های غیر او می شوند مطلوب های متوسط.

چنانچه تأمل در مسائل هستی شناختی ما را به اینجا رساند که ترجیح بلا مرجح محال است و یعنی نمی شود بدون علت فاعلی و چیزی متحقق بشود و چنانچه تأمل در مسائل هستی شناختی ما را به اصل علتی رهنمون کرد و تأمل در اصل علتی و یعنی به نحو ریشه ای و تأمل در نظام های هستی شناختی ما را به اینجا رساند که ترجیح بلا مرجح یعنی قطعاً هر فعلی و چنانچه علت فاعلی دارد باید علت غائی نیز داشته باشد، چون کسانی که ترجیح بلا مرجح را ممکن بدانند اگر خوب وقت بکنیم معنایش این است که ترجیح بلا مرجح را ممکن دانسته اند یعنی علت فاعلی را لازم ندانسته اند و پس بنابراین چنانچه ترجیح بلا مرجح محال است و هر چیزی برای تحقق نیاز به علت فاعلی دارد و (هر چیزی یعنی آنکه واجب الوجود بالذات نباشد و امکان وقوعش باشد) و هر چیزی که این گونه است و برای تحققش نیاز به علت فاعلی دارد و (در هر فرآیند علتی که علت فاعلی می آید و یک کاری انجام می دهد) اگر وقت بکنیم ترجیح بلا مرجح محال است و یعنی حتی برای یک چیزی دارد این کار را می کند. اصلاً اگر به خود فرآیند علتی نگاه کنیم و صدور فعل حتی برای شکل گیری وضعیت جدید است و ما این شکل گیری و وضعیت جدید را علت غائی می گوئیم. این معنا هم در فاعل های علوی وجود دارد و منتها در

(فی العلة والعلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

فاعل های علی و عالمانه این مسیر طی می شود. یعنی آن مطلوب نهایی از فعل به لحاظ علی در فاعل تحقق دارد و فاعلیت او را سامان می دهد و او را به طرف فعل تحریک می کند و بعد این فعل انجام می شود و در نهایت آن مطلوب نهایی وجود حاصل می شود.

این معنادر فاعل های غیر علی هم وجود دارد یعنی ساختار وجودی این فاعل بدون اینکه آگاهی ای از فعل و نتیجه ی فعل داشته باشد، در ساختار وجودی اش کاشش وجودی و تمایل وجودی برای شکل گیری آن مقصود نهایی وجود دارد و لذا می آید و این فعل را انجام می دهد برای رسیدن به آن مقصود نهایی و نه آگاهانه. یعنی در واقع این یک روندی است که فاعل علی ارادی و علی بالادست این سیستم را تنظیم کرده اند، این فاعل به گونه ای ساخته و پرداخته شده است که اگر مادر درون او مطالعه کنیم و رسیدن به این وضعیت جدید در آن نیهفته شده است، لذا می آید و کارهایی را انجام می دهد تا به این وضعیت جدید برسد، بنابراین علت غائی همان وضعیت مطلوب و نهایی است که ابتداء در فاعل قرار داده شده است، رسیدن به آن وضعیت نهایی و ابتداء در فاعل قرار داده شده است، یا به نحو علی، یا به نحو طبیعی و تلوینی غیر علی. مثلاً انسان وقتی گرسنه است، یک غایتی را لحاظ می کند و آن هم سیر می می باشد، یعنی انسان در وضعیت گرسنگی که سیر باشد. الان در وضعیت گرسنگی هستیم و خودمان را در وضعیت سیری لحاظ می کنیم و می بینیم این مطلوب ما است، مطلوب نهایی نه ولی مطلوب فیزیکی ما در این فضا است. حال ما که عالمانه وضعیت مطلوب را درک کردیم، این علم ما را تحریک می کند که بپردازیم به فضائلیت هایی که در نهایت به این غذا (ست پیدا کنیم یعنی به وضعیت

Subject :

۸۲

Year. Month. Date. ()

سیرین برسیم ، خود (سیرین) به غذا که نه ، وضعیت سیرین ، در نقطه ،
عالمانه اینطور است

در نقطه می غیرعالمانه وقتی ما یک هسته خرما را مورد بررسی قرار می دهیم ،
می بینیم در طبیعتش درخت خرما شدن وجود دارد ، این کشش و میل
اعلی و ارادی نیست ، به نحو طبیعی در آن وجود دارد ، بنابراین رسیدن به
آن وضعیت مطلوب که همان درخت خرما شدن باشد به نحو طبیعی
در آن قرار داده نشده است و لذا در بسترهای خاص خودش که قرار می گیرد ،
این هسته خرما شروع می کند به انواع فعالیت های که در نتیجه و در
نهایت به آن وضعیت مطلوب می رسد ما به خود این هسته خرما
و یا به آن انسان ، علت فاعلی این فعل و این روند ، می گوئیم و به
آن وضعیت نهایی ، علت غائی که بر این فعل لحاظ می شود ، می گوئیم

نکته : بهمان وجود یافتن یک شیء ، دو علت لازم است ، علت
فاعلی و علت غائی . علت مادی و صورتی در فضای ماهیت است .
برای اینکه یک چیزی تحقق پیدا کند ، دو چیز لازم است ؛ یکی علت فاعلی
که قبلاً گفتیم ، یکی هم علت غائی . یعنی هر دو این ها از تأملات
هستی شناسانه در قانون علیت شکل می گیرد . اگر در آن فضاها
هستی شناسانه ما وقت می کنیم و می گوئیم شیء ، مثلاً علی السویه
نمی تواند محقق باشد ، جز به علت فاعلی ، در همین بستر وقتی
تأمل کنیم ، می بینیم وجود یک شیء نمی تواند تحقق پیدا کند مگر به حسب
علت غائی و منتزعی . علت غائی گاهی در فاعل علم معنا دارد و گاهی در

فی العلة والمعلول

Subject :

Year. Month. Date. ()

۱۳

فاعل غیر علی . در فاعل علی و توجّه علی است . در فاعل غیر علی و توجّه طبیعی و تکوینی است .

در مباحث علت این نکته را توضیح داریم که علت نهاییست و وجوداً بر معلول مقدم باشد و بعد علت را تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری کردیم ، یعنی همین علت های باید بر معلول خودشان و وجوداً تقدم داشته باشند . در حالی که الان در بحث علت غائی و غایت گفتیم که مطلوب اخیر از فعل و علت غائی است ، علت غائی کمال اخیری است که فاعل در فعل خودش به آن توجّه می کند ، همان کمال اخیر است علت غائی محترقی کردیم ، چطور می شود که کمال اخیر علت غائی باشد ، باینکه وجوداً متأخر از معلول است ؟!

جناب صدرا (ره) در جلد دوم اسفار ، یک بحث بسیار خوب را مطرح کرده اند که این مشکل را حلّ و فصل کرده اند ، آنجا این بحث مطرح شده است که بین علت غائی و غایت ، فرق وجود دارد اولاً ، و ثانیاً علت غائی عند اللّوّه چیزی جز علت فاعلی نیست ، یعنی به علت فاعلی برمی گردد و یک نوع عینیت با علت فاعلی دارد . بین علت غائی و غایت تفاوت وجود دارد . منتها ایشان این بحث را در فاعل های علی چریان داده اند . منتها می توانیم این بحث را به فاعل های غیر علی نیز گسترش دهیم . جناب صدرا (ره) می فرمایند علت غائی مطلوب اخیر نیست ، و تصور معلول اخیر است که یک نوع عینیتی با علت فاعلی دارد . علت غائی آن تلقی می است که فاعل علی از غایت خود پیدای کند . هر نوع این تصور رقم بخورد ، نه تنها در اصل فعل بلکه در

Subject :

۸۴

Year. Month. Date. ()

- نوع فعل هم تأثیر می گذارد. چطور فعلی انجام بدهد؟ تا کجا باید پیش برود؟
- همی این ها را این فضای علمی، رقم می زند. پس علت غائی و کمال اخیر نیست و کمال اخیر غایت است و بین علت غائی و غایت تفلیک کرده اند ایشان. علت غائی چیزی از خود علت فاعلی است و تصور علمی و علم به غایت است. این در فضای فاعل های علمی و در فاعل های غیر علمی و ایشان تصریحی به این بحث نکرده اند ولی از همین حرف ها ایشان می شود استفاده کرد که در فاعل های غیر علمی و علت غائی و مطلوب اخیر نیست و آن کشش و میل طبیعی و ساجتار طبیعی ای است که در خود فاعل و پیش از وقوع فعل و قرار داده شده است و همان است که آن فاعل را وادار به این فعل می کند و این می شود علت غائی. یعنی علت غائی شیء و خود شیء است از یک جهت البته در این فرآیند می خواهد به کمال اخیر دست پیدا کند که کمال اخیر غایتش می شود. پس علت غائی و چون علت وجود شیء است و نمی تواند از وجود شیء متأخر باشد. علت غائی در واقع تصور غایت در فاعل علمی یا به نحو طبیعی گنجانده شدن و وصول به آن غایت در خود این شیء و این علت غائی است.

- گاهی اوقات علت فاعلی که در نظر گرفتیم و راجع به غایت و علت غائی هم که بحث های کردیم و یک وقت می بینیم یک چیزی می آید ~~موانع~~ موانع این فاعل می شود از رسیدن به آن غایت و گاهی می خواهیم این را بررسی کنیم. گاهی اوقات هم مشاهده می کنیم مواردی از فعل در علت های فاعلی وجود دارد که غایتی را تعقیب نمی کند. هر دو چالش های پیش روی حکیم و فیلسوف

(فی العلة و المعلوم)

Subject :

Year. Month. Date. ()

۸۵

است که این ها را حل و فصل کنیم .
 ابتدا بحث اول می آید ، بحث اول یعنی منع شدن علت فاعلی از رسیدن
 به غایت ، این منع شدن را می خواهیم بررسی کنیم ، یک قرائت دیگر از این
 بحث هم خواهیم داشت که خواهد آورد .

این منع شدن سه گونه است ، یا منع دائمی است ، یا منع اکثری
 است ، یا منع اقلی است .
 در منع دائمی یا اکثری ، حکما معتقد هستند چنین چیزی در عالم هستی به
 نحو بالفعل قابل جریان نیست . چون عالم هستی به ~~نحو~~ بالفعل ، با لحاظ
 بحث های الهیات بالذات یعنی الأخص و تحت سیطره می حضرت حق است
 که حکمت محض است و عنایت الهیه به همه اشیا دارند و تأمل
 در این نکته های الهیات بالذات یعنی الأخصی به ما اجازه نمی دهد که قبول
 بکنیم در نظام هستی ، اشیا وجود داشته باشد که به لحاظ ذاتی (چه علی و
 چه غیر علی) اقتضای رسیدن به یک هدفی را داشته باشد ، اما منع دائمی یا
 اکثری برای وصول داشته باشد ، این بی معنا است و خلاف حکمت است ،
 لغو پیش می آید که طبیعتی خلق شده باشد که این طبیعت ، ساختارش
 رسیدن به فلان جا است ، ولی صد درصد یا نود و نه درصد نمی رسد و پس
 خلق چنین طبیعتی بی معنا است .

اما اگر منع اقلی باشد ، منع اقلی هم واقع شده است و هم مشکل
 فلسفی ندارد . دو بحث را راجع به منع اقلی باید بکنیم ، بکنیم و یکی اینکه
 در ساختار چه وضعیتی که منع اقلی پیش می آید ، چرا منع اقلی پیش می آید ؟!

Subject :

Year. Month. Date. ()

و توّم اینکه چرا منع اقلی و مشکل مکتبی و فلسفی ندارد؟! علامه (ره) در پاسخ
 اوئی که رتبهٔ اوّل است و توّم (م) گویند ولی ما در توضیح و اوئی که رتبهٔ
 اوّل است و اوّل عرض می‌کنیم.
 چرا منع اقلی پیش می‌آید؟! بخاطر وجود موانع خارجی و یعنی در عالم ماده و
 چون عالم ماده و عالم تراجمها است و چون عالم ماده و عالم گستردگی عوامل
 منع و عالم تراجم و درگیر و امثال اینها هست و عالم ابعاد است و
 لذا منع اقلی و تحقق پیدا می‌کند.
 اما چرا مشکل فلسفی ندارد؟! بخاطر اینکه منع اقلی و یعنی شتر قلیل و یعنی
 به لحاظ طبیعت این شیء و نابسامانی و ناملائمیتی در موارد اقلی و ولی
 وقتی ما توجه کنیم که این شتر قلیل و منع اقلی و مستلزم خیر کثیر است و
 مثلاً اگر این منع اقلی نباشد و باید عالم ماده پر چیده می‌شد و اگر عالم ماده
 پر چیده بشود و خیرات بسیار فراوان و فیوضات بسیار کثیرین باید بداشته
 می‌شد که در آن صورت ما بیاریم قرار از شتر قلیل به دامن شتر کثیر می‌افتادیم.
 پس بنا بر این رها کردن منع اقلی که شتر قلیل است و خودش شتر کثیر است
 و شتر کثیر در نظام هستی جای ندارد. پس شتر قلیل که لازمهٔ خیرها کثیر
 است و ثانیاً و بالعکس بخاطر آن خیر کثیر حتماً متحقق خواهد شد.

در ارتباط با قسمت اخیر و پایانی فصل (و منعه من و مقنضه دائماً) و
 می‌توانیم یک قرائت دیگر از این بحث داشته باشیم و بگوییم این جملات
 در پی تبیین این نکته است که ما چگونه باید متوجه بشویم بین شیء و
 مثلاً شیء الف و یک شیء دیگر و یک متاسبت ذاتیه وجود دارد و آن شیء و

Subject :

Year. Month. Date. ()

دیگر و مطلوب اخیر شیء الف می باشد؟! چگونه می توانیم به لحاظ برسوی همان استقرائی و به این نکته ها دست پیدا کنیم؟

مثلاً اگر شیء الفی داریم و به چه نحو ما می توانیم متوجه بشویم که شیء ب و مطلوب اخیر و صورت اخیر و کمال اخیر شیء الف می باشد؟! و در بنا بر این شیء الف باید لحاظ علی و باید لحاظ غیر علی و رسیدن به آن وضعیت نهفته شده است؟! حرکات اخیر فصل هفت را می توانیم به این سبک هم نگاه کنیم و بپردازیم و آن این است که ما وقتی که در وضعیت دائمی یا در وضعیت اکثری و می بینیم شیء ای به حالت ب مثلاً می رسد و شیء الفی به حالت ب می رسد و این نشان دهنده ی ارتباط ذاتی میان شیء و الف و شیء ب می باشد و یعنی به لحاظ کشف علت های غائی و غایت و آن هم کشف ای می که ما می توانیم داشته باشیم و از طرف فاعل شناسا و می توانیم داشته باشیم و با توجه به اینکه منع دائمی یا منع اکثری از منظر الیهیات بالمعنی الأخص و محال است و دچار مشکل است و وقتی ما یک شیء ای را به (شیء ب) به لحاظ نوعی نگاه کنیم و یک شیء ب به لحاظ نوعی را می بینیم که یک شیء دیگر به لحاظ نوعی را دائماً یا اکثراً در پی دارد و این نشان دهنده ی یک ارتباط ذاتی میان شیء الف و ب است و این حاکی از این است که ما باید ب را و کمال مطلوب و کمال اخیر الف تلقی کنیم و الف علت غائی اش وصول به همان نقطه ی ب است.

(الفصل الثامن: فی اثبات الغایه فیما بعد اصلاً أو جزئاً)

در این فصل مگر چه تداخل هایی با فصل قبل پیش می آید و می خواهیم بگوییم در واقع بحثی که اینجا مطرح می شود یک اشکال و جواب است.

مسئله اشکالی خواهد بود این که حکما معتقدند هر فاعل و علت فاعلی این در فعلش در پی یک غایت و علت فاعلی هست و این به حسب تشبیه و استقراء و موارد نقض فراوانی دارد.

یک بحث این است که ما از نظر فلسفی و عقلی و حکمی اثبات می کنیم که علت فاعلی در فعلش حتماً باید دارای غایت باشد. توضیح روشنی علامه (ره) در این ارتباط نداده اند و در حالی که این اصل است و ما در برخی از توضیحات به این نکته پرداختیم که اساساً از نظر فلسفی و عقلی و هر علت فاعلی در فعلش نیازمند به غایت و علت فاعلی است و الا ترجیح بلا مرجع لازم می آید به نحو ارایه یا به نحو طبیعی و در نهایت منجر به تحریف قانون علت می شود که ما اصلش را پذیرفته ایم. این اصل بحث است و حال با توجه به این اصل و حکما به یک گزاره رسیده اند و آن گزاره این است: (به نحو قانون کلی) هر علت فاعلی این در فعلش قطعاً در پی رسیدن به یک غایت است و یعنی برابر وجود یافتن یک شیء و افزودن بر علت فاعلی و ما علت فاعلی نیز می خواهیم.

حال مسئله اشکالی خواهد بود من اصلاً کاری به این استدلال ها ندارم و من به نحو استقرائی وقتی می گویم موارد فراوانی از علل فاعلی را پیدا می کنیم که این ها غایت و علت فاعلی ندارند. این ها چگونه حل می شوند؟

Subject :

Year. Month. Date. ()

یعنی در واقع از یک جهت مستشکل می خواهد بگوید ، چون این مواردی که
من پیدا کردم قطعاً همین طور هستند ، قاعدتاً کلی حکماً دچار اشکال است .

در هر صورت دو بحث در پیش رو داریم (از یک جهت سه بحث) و یکی
تشبیه غایت در فواعل طبیعی و تشبیه غایت در افعال اختیاری ای
که در اصطلاح به آن ها جزاف ، عادت ، لغب ، قصد ضروری و باطل
گفته می شود .

بخش اول : بحث راجع به اثبات غایت در فواعل طبیعی :
مستشکل می گوید : اگر می خواهید بحث غایتمندی فواعل را مطرح بکنید ، می توانید در
فواعل علمی این را طرح بکنید ، چون غایتمندی یک فاعل یعنی غایتی را
لحاظ بکنید و در نظر بگیرید و بار در نظر گرفتن این غایت ، فعلی را انجام دهد
این در فواعل علمی معنا دارد ، ولی در فواعل طبیعی چطور ؟ فواعل طبیعی
که اصلاً علم و آگاهی ندارند تا چیزی را غایت خودشان قرار بدهند و در پی
تحصیل آن غایت ، دست به فعل بزنند . پس افعال طبیعی ، برخلاف
افعال علمی ، دارای غایت نیستند .

پاسخ علامه (ره) روشن است : پاسخ علامه (ره) این است که ما وقتی
مسئله غایت را مطرح می کنیم ، اعلم است از ما نیستیم (لیه الحركة وما
لأجله الحركة) . یعنی بحث غایتمندی گاه از اوقات به نحو علمی در فاعل قرار داده
شده است ، و گاه از اوقات به نحو طبیعی و تکوینی در اشیا قرار داده شده است .
الآن خواهیم به نحو محتوایی تأمل بکنیم ، آن جهت گیری ای که در فاعل وجود دارد ،

Subject :

۹۰

Year. Month. Date. ()

آن علت غائی است، فرق ندارد که این جهت گیری به واسطه علم به نقطه‌ی نهایی حاصل شده باشد یا به نحو غیرین و چپایی و طبیعی در آن قرار داده شده باشد (فقط)

بنابر این طریقی که حکما راجع به غایت مطرح می‌کنند متوقف بر علم به غایت نیست و ولذا قاعده‌ی که درست است که دهاند عام است. مراد این است که شیء به لحاظ وضعیت (رونی اش) متوجه رسیدن به یک جایی است و حال وضعیت (رونی اش) گاهی با مسأله‌ی علم گره خورده است و گاهی با مسأله‌ی علم گره نخورده است.

بخش دوم فصل ۵ راجع به تشبیه غایت در افعال اختیاری است که در اصطلاح به آن‌ها جناف و لخب و عادت و قصد ضروری و باطل گفته می‌شود.

مستشکل اینجا می‌خواهد بگوید در فواعل طبیعی و غایت‌مندی بی معنا است، که ما جواب این را داریم. در فواعل علی و ارادی و غایت‌مندی معنا دارد ولی ضروری ندارد. چون کلیاً می‌گویند که غایت‌مندی نه تنها در فواعل طبیعی معنا دارد و در فواعل علمی معنا دارد و بلکه در همه جا ضروری دارد. مستشکل می‌خواهد بگوید غایت‌مندی در فواعل طبیعی که اصلاً معنا ندارد (که جواب این را داریم) و در فواعل علمی و ارادی معنا دارد ولی اینکه ضرورتاً و حتماً باید افعال فاعل‌های ضروری و عالم و غایت‌مند باشد و لازم نیست و می‌شود که بدون غایت و همین‌طور انجام شده باشد. حکما می‌گویند که امکان پذیر نیست و حتماً باید دارای غایت باشد و گرنه فاعلیت فاعل مخدوش خواهد شد.

مستشکل به مواردی مانند لخب و عادت و مواردی که انسان عالمانه و عامدانه

(فی العلة والمحلول)

Subject :

Year. Month. Date. () (91)

کاربر را اینجا خبر دهد و اما یک عواملی به او فشار آورده تا اینکار را انجام بدهد
اشاره می کند. در این موارد وقتی تأمل کنیم غایتی برای این افعال در این فاعل های
علی وجود ندارد.

- پاسخ علامه (ره) : حق همان چیز است که حکماً گفته اند اساساً هیچ فاعلی
در فعلش بدون غایت نیست.

علامه (ره) برای اینکه این بحث را توضیح بدهند و مدار این فعل اختیار را
مورد بررسی قرار می دهند. به نحو کلی اینجا برای یک فعل اراده و اختیار و
سه مبدأ بیان می کنند مبدأ قریب، مبدأ متوسط و مبدأ بعید.

مبدأ قریب افعال ما، قوهی عامله است، یعنی قوهی همتی در
عضلات که در پی ~~انقباض~~ برخی از فرمان های که در قسمت
های بالای نفس داده می شود و آن عضلات را به حرکت در می آورد. خود

حرکت عضلات، فعل ما است ولی قوهی عاملی منتشر در عضلات
که منشأ حرکت عضلات می شود، قوهی عامله ~~تائید~~ ناصیه می شود. پس
پس برای این مبدأ قریب فعل، قوهی عامله است.

مبدأ متوسط افعال ما، شوق است. ما به نحو کلی سه مبدأ برای فعل
اختیار بیان می کنیم، ولی خود این شوق را در پی خودش اراده و پس
از اراده، اجماع را دارد. (اجماع یعنی غم). حال بعضی می گویند این اراده و

اجماع و غم یکی است ولی بعضی این ها را تفکیک می کنند ولی در هر صورت
قوهی عامله اگر مبدأ قریب باشد، قبل از آن اراده و قبل از اراده
شوق است. ولی به هر حال علامه (ره) اینطور گفته اند که مبدأ قریب و

Subject :

۹۲

Year. Month. Date. ()

قوه من عامله است و مبداء متوسط شوق است که البته شوق در پی خودش اراده و اجماع را دارد و غم را در پی دارد.

مبداء بعید افضل ارادی ما و علم است و قوه من عالمه است. این علمی که اینجا مطرح می شود و مراد از آن قطعاً و بدون تردید علم تصدیقی می باشد. حال این علم تصدیقی و خواه علم تصدیقی فکری و عقلی باشد و خواه علم تصدیقی تخیلی و وهمی باشد. ولی در هر صورت مبداء اول برای شکل گیری یک عمل و علم است و علم تصدیقی. چیزی بر روی علم تصدیقی تأکید داریم؟ چون بعضی اینطور گمان کرده اند که اگر علم تصدیقی باشد و این مبداء فکری است، اما اگر تصدیق نباشد و صرف تصور باشد این مبداء تخیلی است. اصلاً این امکان پذیر نیست. یعنی تا وقتی تصدیق به یک امری صورت نگیرد تصدیق به فوایدی صورت نگیرد که این عمل برای من خیر است و عملیات های بعدی و مراحل بعدی اصلاً صورت نمی پذیرد. البته در هر تصدیقی و تصور ~~هست~~ ولی تصور تنها هیچ کاری نمی تواند انجام دهد چه مبداء علمی ما یعنی مبداء بعید ما برای انجام یک عمل و یک علم فکری عقلی باشد و چه علم تخیلی و وهمی باشد و باید در آن تصدیق باشد. یعنی اذعان به خیریت باید در آن باشد، یعنی من قبول کنم و تصدیق کنم که این به دردم من می خورد. حال اینکه این به دردم من می خورد یا از روی فکر و عقل صورت گرفته است یا از روی تخیل و وهم صورت گرفته است. یا به لحاظ اهداف عالی انسانی گفته ایم که فلان چیز به دردم من می خورد و یا به لحاظ در نظر گرفتن همین تمایلات حیوانی و شهوانی و نفسانی

(فی العلة والحلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۹۳)

و بدین و امثال این ها ، گفته ایم فلان چیز بر این من غیر است ، ولی در هر صورت باید تصدیق باشد .

خود این بحث را اگر وقت کنیم مراحل جزئی تر دارد ، اول تصور است و بعد تصدیق ، این تصدیق ممکن است فکری و عقلی باشد و ممکن است تخیلی باشد ، و بعد مسائل تصور فوائد در ضمن همین است ، تصدیق بعد از در نظر گرفتن آثار و فوائد است که می گوئیم فلان چیز بر این من خوب است .

در هر صورت هر عمل ارادی ما موقوف بر سه مبدأ است ، مبدأ عامله ، مبدأ شوق ، و مبدأ علی .

علامه (ره) در بیان تعبیر باب کار برده اند که این احتمال را به وجود می آورد که مشکلی در عبارت باشد ، ولی آنچه مراد اصلی علامه (ره) می باشد این است ، تمام این موارد سه گانه آن که بر این عمل ارادی در نظر گرفتیم ، هر سه نشان در پی یک غایتی هستند ، اگر وقت بکنیم قوه می عامله همان قاعلی طبیعی است ، و غایت قاعلی طبیعی همان ما ینتهی الیه العرکة می باشد ، یعنی همان چیزی که فعل در نهایت بدان منتهی می شود ، ولی علم و شوق هم غایتی را تعقیب می کنند ، اگر ما ببینیم که مبدأ علی و مبدأ شوق ، در مسأله غایت ها هفتگ هستند با قوه می عامله ، یعنی غایتی که قوه می عامله در پی دارد ، همان غایتی باشد که مبدأ علی و مبدأ شوق تعقیب می کنند ، یعنی تطابق غایت برابر تمام موارد پیش بیاید ، ما یک وضعیتی را در پیش خواهیم داشت ، اما اگر وضعیتی به این شکل نباشد ، یعنی اگر وضعیتی به گونه ای باشد که تطابق موارد صورت نگیرد ، بحث این در اواخر فصل هشتم و فصل بعدی تعقیب خواهد شد .

Subject :

(۹۴)

Year. Month. Date. ()

- اما اگر تطابق مبادی و صورت بگیرد، یعنی مبادی علمی و شوقی (یک نکته هم اینکه مبادی شوقی و هیچگاه از مبادی علمی در غایت تفلیک نمی شود، یعنی مبادی علمی و غایتش هر چه باشد، شوق هم به همان است و همین نکته باعث شده که عبارت شباهت حکمت بهتر از عبارت بلایه باشد، مبادی شوقی همیشه به همراه مبادی علمی است در اینکه غایتش چه چیزی است.)
- گاهی از اوقات، غایت این دو مبادی (علمی و شوقی) با غایت قوه عملی یگانه می شود و تطبیق می کند و گاهی از اوقات هم یگانه نمی شود. حال بحث را بریم در آنجایی که یگانه می شوند و تطبیق می کنند و وقتی می خواهد یگانه بشود، گاهی مبادی علمی و در پی آن مبادی شوقی، مبادی علمی فکر می کنند و بعد می خواهد مطابق بشود با غایت مبادی عملی مثل اینکه یک انسانی تصمیم می گیرد درس بخواند و تحصیل علم کند و شوقش نیز به همین سمت است و قوه عملی اش نیز همین است مثلاً رفتن سر کلاس یا کتاب خواندن و درس خواندن هم در این هادریک سمت و سوز قرار دارند اشکالی در این قسمت وجود ندارد؛ چرا که غایت علمی فکر را لحاظ کرده بود و قوه عملی هم در همان سمت و سوز بود و چون اشکالی وجود ندارد این بحث را کنار می گذاریم و
- می رویم در آن فضایی که مبادی علمی که شکل گرفته و مبادی علمی فکر نیست و مبادی علمی تجلی و صهی است و شوق هم در همین راستا رقم خواهد خورد. حکیم می گوید تمام مواردی که مستشکل مثال زده است (غیر از باطل) که آن را جدا کنیم و بحثش جدا خواهد شد) و اگر وقت بگیریم می بینیم که مبادی علمی و شوقی اش با مبادی قوه عملی اش همانند

(فی العلة و المعلوم)

(۹۵)

Subject :

Year. Month. Date. ()

است. مثلاً در مواردی مثل لغب و عادت و جزاف و امثال اینها که احساس شده اینهاها اصلاً غایتی وجود ندارد، چه چیزی باعث شده که چنین احساسی بشود! بخاطر اینکه از اول انتظار بوده که عملاً افعال فاعل های علمی و اداری از روی علم فکری عقلی باشد. در حالی که این درست نیست. اگر مبداء علمی که اینجا شکل گرفته است، مبداء علمی فکری عقلی باشد و بعد خواهیم بگوئیم که چنین چیزی در نهایت وجود ندارد. اشکال مستشکل در این صورت ~~است~~ و چون داشته باشد اگر جزو اعمال باطل نباشد که بحثش بعداً خواهد آمد. اما اگر مبداء علمی که اینجا صورت گرفته است، یک مبداء علمی تخیلی واهی است، اگر اینطور باشد، به تناسب مبداء علمی و شوقی که پس از او حاصل خواهد شد، باید این انتظار را داشته باشیم که غایت قوه در عامله متناسب با همان باشد که اینجا هم متناسب هست و ~~در جزافش~~ و در لغزش و به همین طور است. ولی چون مستشکل انتظار داشته است که اشانها در افعالشان باید فلان غایت را تصقیب کنند و مثلاً در بازی بچه ها یا بعضی کارها و بازی های بزرگترها و مستشکل می بیند که این غایت ها مترتب نیست، و می گوید اینجا اعمال اینها غایت ندارد در حالی که اعمال اینها اصلاً مبداء علمی اش مبداء علمی فکری عقلی انسانی نهاده است اصلاً، که انتظار رسیدن به چنین غایتی را داشته باشیم. مثلاً در همین بازیها و چون مستشکل ~~می بیند~~ غایتی را که در نظر گرفته مثلاً غایت پول درآوردن یا است، و این غایت حاصل نیست و گمان می کند بدون غایت است. در حالی که مبداء علمی این بچه ها تصور کرده بودند رسیدن به پول نهاده است اصلاً که خواهیم بگوئیم به پول نرسیده است و مبداء علمی این که تصور کرده است و مبداء علمی تخیلی واهی است

Subject :

Year. Month. Date. ()

و از این بازنه و نه لذت خواهد در همه این موارد غایتی که قوهی عامله
 تعقیب می کند مناسب است با غایتی که قوهی عالمه و شوقیه تعقیب می کند.
 پس در هیچ یک از این موارد نمی توان گفت که غایت ندارند، چون مستشکل
 گمان کرده که غایت، همیشه باید غایت عقلایی باشد و گوید در این موارد غایت
 وجود ندارد.

توضیح عبارت (علی وجه جزئی) در خط دوم ص ۱۲۰
 بر وجه جزئی گفتن در مبادی علی تخیلی و هوی و خود به خود حاصل است،
 چون در قضای تخیل و وهم اصلاً هویتی که ادراک می شود جزئی است،
 ولی در مبادی علی تعقلی، کلی است ولی این کلی به درد عمل نمی خورد،
 حتماً باید جزئی بشود. چنانچه این سیمنا در آثارش مثل اشارات و مفاتیح
 این بحث را مطرح کرده اند و دیگران نیز هم قبول کرده اند و درست هم
 همین است. یعنی یک علم کلی تبدیل به عمل نمی شود و باید مراحل را
 بگذرانند تا به جزئی برسد تا در مرحله بعد عمل بشود. مثلاً اینکه ما دوست داریم
 مجتهد بشویم و همین که دوست داریم مجتهد بشویم و این کار را پیش نمی برده
 باید تبدیل به جزئی های گوناگون و فراوان بشود تا بیاید برسد به همین کتاب و
 این کلاس و این جلسه و تا به عمل منتهی بشود و نهایتاً آن نتیجه حاصل
 شده را می کلی در پی خودش عمل را دارد ولی با چندین مرحله واسطه و چون
 طفره و نجافی و این ها محال است و باید جزئی، جزئی بشود تا به عمل منتهی
 بشود.

لذا باید مواظب باشیم و اینکه (علی وجه جزئی) و گوید به این معنا

Subject :

Year. Month. Date. () (۹۷)

بلکه مراد این است که

نیست که فقط تخیل و وهم مراد است و حتی اگر علم کلی هم باشد باید تبدیل به جزئی بشود تا در مرحله بعدش عمل را در پی داشته باشد.

نکته: تصدیق و علم فکری عقلی و یعنی با اهداف کلی که در فضای انسانی رقم می خورد.

در تصدیق و علم تخیلی واهی باید توجه داشته باشیم که گاهی از اوقات تخیلی واهی جزئی شده پس آن فکری عقلی است و که باز هم همان (علم فکری عقلی) است و گاهی هم تحت قواعد کلی نیست و یعنی کاملاً مثل یک ~~حیوان~~ حیوان و حیوانات و تصدیق و علم تخیلی و واهی دارند، اهداف عقلانی و این حرف ها برایشان مطرح نیست و غایب بلند انسانی و برایشان مطرح نیست پس توجه داشته باشیم که علم فکری عقلی یعنی اهداف متعالی انسانی را پیگیری کنند و علم تخیلی واهی یعنی اهداف حیوانی جزئی مادون پوماتی و شهوانی و برخواهد پیگیری کنند. منظور اصلی همین است.

بیش

نکته: این بحثی که مطرح شد و یعنی اینکه غایت قوه علی و شوقی گاهی موافق و مطابق هست و گاهی هم اینطور نیست و به نظر می رسد چندان ارتباط جدی ای در رابطه با حلال و فصل شبهاتی که در این فصل مطرح شده و ندارد و چیز اینکه بگویم در فعل باطل ممکن است تأثیراتی داشته باشد. تأثیرات بیش تر این بحث در فصل آتی است که خواهد آمد.

نکته: اگر مبداء بعد تحقق فعل که از یک جهت مبداء اول هم هست و

- این مبداء اولی که مبداء علی می باشد و مبداء فکری و عقلی نباشد و بلکه مبداء تصدیقی تخیلی باشد. اگر اینگونه باشد اینجا شقوق مختلفی ما به لحاظ بررسی های استقرائی در میان افعال خودمان پیدا می کنیم. گاهی از اوقات وضعیت به این شکل است که یک مبداء علی تخیلی و وهمی داریم و بدون اینکه بسترهای دیگر در این میان موجود باشد و شخص به محض اینکه به لحاظ تخیلی و وهمی و این فعل را برای خودش خیر دید و اشتیاق به فعل پیدا می کند و بعد این فعل را اینجا می دهد؛ مثل انواع بازی ها، بچه ها اموری را تصور می کنند و احساس می کنند این چیز خوبی است برای آن ها و شوق برای انجام این کار برای آن ها به وجود می آید و بازی را اینجا می دهند.
- اما گاهی از اوقات و صرف مبداء علی تخیلی و وهمی و این مسیر و این سامانه را کامل نمی کند و یا آغاز این سامانه نیست و بلکه امور دیگری نیز در حالت می کند و مثلاً از جمله اموری که در حالت می کند خلق و خور است و مثلاً در این انسان بخصوصه یک خلق و خور خاص وجود دارد و این خلق و خور خاص و گرایش های اخلاقی خاص باعث می شود که وقتی شخص تصور تخیلی و وهمی یک امر را کرده آن خلق و خور هم موجب تحریک او می شود و مجموعاً این تصدیق تخیلی و وهمی به اضافه این آن خلق و خور و شوق را پدید می آورد و در نهایت قوه عامل حرکت می کند و در نهایت فعل محقق می شود که مثلاً عادات را همین طور باید تصور کنیم. عادت ها همین طور هستند که یک چیزی را انسان تصور می کند و تصدیق تخیلی و وهمی در خیر بودن آن هم پیدا می کند و یک بستر هم پیش از این در او شکل گرفته و آن عادت به انجام این کار است و ملکه انجام این کار است.

Subject :

Year. Month. Date. ()

این عادت و ملکه هم به مسأله اضافه می شود و شوق ایجاد می شود و بعد به مرحله عمل می رسد.

گاهی از اوقات آنجکه ضمیر می شود و خلق و خور و عادت و امثال این ها نیست و

طبیعت این موجود انسانی است یعنی مثلاً علم تخیلی و هوشی در ارتباط با فائده

تنفس کشیدن را شخص دارد و همین را که همه حیوانات دارند این انسان هم دارد

افزون بر آن و این طبیعت انسانی هم میل به تحقق این معنا دارد یعنی

ساقطار طبیعی جسمی اش شخص را به این سمت می برد که این تصمیم را بگیرد لذا

شوق بر این انجام این کار پیدا می شود و بعد قوه عامله حرکت می کند و بعد این عمل

تنفس صورت می گیرد و در اینجا قصد ضروری و گویم یعنی انسان خیلی آگاهانه

و مقصداً توجه به این روند ندارد ولی واقعاً این روند به این سبک طی می شود.

علم تخیلی و هوشی او و تصدیق به فایده آن صورت می گیرد و طبیعت هم این

فشار را می آورد و مجموعاً شوق ایجاد می شود و در نهایت به طرف عمل شوق

پیدا می کند. یک مثال دیگر: گاهی از اوقات علم تصدیقی تخیلی و هوشی وجود دارد

و در کنارش مزاج ثانوی که این شخص پیدا کرده و او را به طرف عمل شوق می دهد

و آن مزاج ثانوی مثلاً بیماری است که دارد. این بیماری هست و افزون بر آن

تصور حرکت کردن مثلاً به یک پهلو و جانب دیگر را می کند و تصدیق به فایده اش هم

پیش می آید و آن مریضی هم تحصیل می کند که شخص عالمانه و عاملانه در همین

فضای علمی این که دارد و شوق پیدا کند و تصمیم بگیرد و عمل را انجام دهد.

تأمل مواردی که مستشکل بر شمرده است و احساس کرده است که در آن موارد غایت

وجود ندارد و ما با این تحلیل به مستشکل توجه می دهیم که موارد سه گانه را که برای افعال

اختیار ما هستند ضرورتاً دارای غایت مناسب با خودشان هستند. پاسخ اصلی

Subject :

(۱۰۰)

Year. Month. Date. ()

- به این شبهه هم همین است. در مواردی که مستشکل نیست کرده است از ملاحظه
وعادات و قصد ضروری و همانند این که نیست شده است از مریضی و سبب
تغافل اینها و مبداء اولی علی ~~اش~~ و تلاقی در فرض پرفی از صورت (ممکن)
است بگویم در اینجا پرفی از اوقات مثلاً غایت عقلانی وجود دارد (یعنی مبداء علی)
فکر و عقلی وجود دارد و غایتش هم مناسب با خودش خواهد بود ولی در تغافل
این موارد که احساس شده غایت ندارند، بخاطر این بوده که انتظار تحقق
پیدا کردن غایت های عقلی و فکری این بود که انسان ها در وضعیت های بسیار
مطلوبیشان، فکر میکنند و اهداف عالی را در نظر می گیرند و کار را انجام دهند و
به آن اهداف می رسند و چون مستشکل هیچی تصور کرده است این اشکال
برایش به وجود آمده است و الا اگر نه همین مواردی در وقت بکنیم و
مبداء علی ای که در ملاحظه و عادات شکل گرفته است و مبداء تحلیلی و
وهی است در حد همین مسائل پایین و معمولی و شوقش هم به تناسب همین
صورت می گیرد و حال یا خودش به تنهایی است و یا خلق و عادت و طبیعت و مزاج
و سبب هم او را وادار می کند. و خلاصه در نهایت به غایتی مناسب با همان مبداء
عقلی می رسد.
- اگر کسی می خواهد اشکالی کند باید مواردی را مثال بزند که مبداء اولیه برای
شکل گیری روند فعلی و مبداء عقلی و عقلایی باشد ولی به غایت مطلوبش
نرسد و البته ما این را در ساختار بحث باطل داریم ولی راجع به باطل بحث
خواهیم کرد ان شاء الله. یا مثلاً مبداء تحلیلی و وهی باشد و به غایت مناسب
با خودش نرسد.
- در تغافل این موارد و موارد مشابه که در وقت بکنیم و می بینیم مبداء علی و شوقی و

Subject :

Year. Month. Date. () ۱۰۱

صوابی با مبداء قوهی عامله به یک غایت مطلوب می‌رسند. همین این‌ها
 اتخاذ در غایت دارند و به غایت می‌رسند. فقط یک چیز می‌ماند و آن هم فعل
 باطل است که بحثش خواهد آمد.

بحث فعل باطل : بسیاری از افعالی که ما و حتی اهداف متعالی و یا
 هر چیزی که در نظر می‌گیریم به نتیجه نمی‌رسد. در حالی که هر فاعلی باید به
 غایتش برسد و هر فعلی که از هر فاعلی سرچو زند باید به غایتش برسد.
 در حالی که ما نمونه‌های بسیاری داریم که به غایت نمی‌رسد و به این‌ها فعل باطل
 می‌گوییم.

علامه (ره) می‌فرماید: اگر وقت بگیریم پاسخ این بحث در خود طرح مسأله وجود دارد
 یعنی وقتی که می‌گوییم فعلی به نتیجه نمی‌رسد یعنی عمل کامل انجام نمی‌شود یعنی
 فاعلیت فعل همیشه نشده و جریان پیدا نکرده است. طبیعی است که در
 اینجا غایت مترتب نشود. اصلاً همین که مستشکل می‌گوید در اینجا عمل باطل
 شده است و باطلان عمل در پست‌غایتندی افعال معنا دارد و یعنی اساساً
 این افعال غایت‌مند است و در اینجا مانعی حاصل شده است و غایت حاصل
 نشده است. این با قاعده کلی فلسفی ((هر علت فاعلی ای در فعلش
 قطعاً غایتی بر آن مترتب می‌شود)) هیچ مخالفتی ندارد. فعل باید انجام بشود
 تا به غایت برسد و فعلی که انجام نشده چه غایتی ^{باید} ؟ اصلاً این حرف ^{در مستشکل} در پستی
 است که برای فعل غایتی لحاظ کرده باشیم و یعنی تکویناً غایتی دارد و چون به
 غایتش نرسیده است و مستشکل می‌گوید فعل باطل شده است

Subject :

۱۰۲

Year. Month. Date. ()

نکته: آنچه که مهم است این است که فاعلیت هر طور، رقم بخورد به
 لفظی مبداء علی و قطعاً غایت متناسب با او هم خواهد بود. اگر هم
 غایت متناسب با آن تحقق پیدا نکرد و قطعاً یک جمل فعلی و محل اشکال
 داشته است و یعنی عمل باطل بوده است. یعنی اگر ما (در تمام دانش‌ها
 همین کار را می‌کنیم) یک اندیشه‌ای داریم و شوقی پیدا می‌کنیم و محل متناسب با
 آن را انجام می‌دهیم ولی نتیجه نمی‌گیریم. اینجا بلافاصله همین اصحاب
 علم می‌گویند حتماً و قطعاً فعل و محل من درست نبوده و یک جمل کار اشکال
 داشته است. یعنی عمل باطل بوده است.

عمل باطل خوردن مؤید غایت‌مندی تمام افعال ما می‌باشد. اصلاً هویت فعل
 باطل و کلیت از غایت‌مندی خود فعل و فاعل دارد. وگرنه اصلاً چرا به این فعل و
 فعل باطل می‌گوییم؟ همین که فعل باطل می‌گوییم یعنی اینکه غایتی داشته است و
 به آن نرسیده است. اگر غایت اصلاً معنا نداشته باشد و فعل باطل هم اصلاً نباید
 معنا داشته باشد.

((الفصل التاسع: فی نفی القول بالاتفاق))

ما چند مدل قول به اتفاق داریم. اولاً باید توجه داشته باشیم که بین
 اتفاق منطقی و اتفاق فلسفی و تفکیک حاصل کنیم. تفکیک این معنا مشکلات
 فراوانی را حل و فصل می‌کند و چون غالباً وقتی ما امور را با اتفاق می‌دانیم که شایع
 نیز هست مثلاً می‌گوییم اتفاق هست و اتفاق شد. تصادف شد و در حالی
 که همین مادر فضا را ایمانی هستیم و نفی خواهیم اتفاق به آن معنا قائل بشویم.

همی این ها اتفاق به لحاظ اصطلاح منطبق است. اتفاق به لحاظ منطقی و واقعی و درست است. نگوییم که اینجا هم از آن جاها نیست که بین منطقی و فیلسوف و اختلاف هست چون منطقی می گوید اتفاق داریم و فیلسوف می گوید ما اتفاق نداریم هیچ تنافی ای بین این ها نیست. مثلاً در قضایای شرطیه که تقسیم کنیم و می گوئیم: قضایای شرطیه یا لزومیه است یا اتفاقیه. مراد منطقی از جری این اتفاق در موارد متعددی که ما نیز بسیار استفاده می کنیم و عموماً مردم بسیار استفاده می کنند وجه بسا همین ها بعضی از خلط ها را ایجاد کرده است و مراد از این ها یعنی عدم فهم بیشتر تلازم. یعنی ما به نحو واضح و روشن ارتباط الف با ب نمی توانیم بفهمیم چه هست. اینجا اگر الف ~~باب~~ **باب** ~~حقوق~~ بشود و می گوئیم اتفاق افتاده است و می گوئیم فلانی با اتفاق در کویچه ریتر و ... این اتفاق یعنی اینکه من نمی دانم ارتباط منطقی ذهنی این ها چه هست. منطقی بدیش از این هم کار ندارد و اگر یک منطقی حرف را جلوتر از این ببرد و حرف های دیگر بزند و حرف فلسفی خواهد بود و ربطی به منطقی ندارد.

مادنیال قضایای شرطیه می لزومیه هستیم و هر جا هم که لزوم پیدا نکردیم و می گوئیم اتفاقیه است و اتفاق در اینجا به این معنی نیست که فیلسوف آن را نمی می کند. قضایای فلسفی

فیلسوف می گوید اتفاق محال است و کسانی که در این قضایا قائل به طرح اتفاق شده اند گروه هایی هستند که اگر گروه ها آن هایی هستند که ارتباط تکوینی فعلی را از فاعل می برند.

اگر ارتباط (دوشی) را از لحاظ ذهنی بریده ببینیم و این اتفاق منطقی است.

Subject:

Year. Month. Date. ()

ولی اگر ارتباط دوشمی ای که فاعلاً علت و معلول هستند و اگر بخوایم
ارتباط این دوشمی را بریده بگیریم و این اتفاق فلسفی است.

یک گروه از افراد هستند که می گویند بین فعل و فاعلش و ارتباط
به قرار نیست و یعنی برای شکل گیری فعل نیازی به فاعل نیست و
حال یا به نحو حادث این حرف را می زنند یعنی می گویند هیچ یک از افعال،
نیاز به فاعل ندارند و یا اینکه می گویند یک فاعلی هست و اما ارتباطی
و ریشه ای بین فاعل و فعلش نیست که این هیچ فرقی با قبلی ندارد
صرفاً ممکن است در صورت یک تفاوتی داشته باشند.

گروه دیگر از اتفاقین آن های هستند که ارتباط فاعل را با غایت
منقطع می دانند و یعنی می گویند فاعل دارد فعلی انجام دهد اما غایت
متناسی لحاظ نشده است و فعل و فاعل هست و حال هر غایتی
که می خواهد باشد و باشد و شکل بگیرد گرچه علامه (ره) تذکره دهند و تحقیق
فلسفی هم همین است که این گروه دوم در نهایت به گروه اول
بر می گردند ولی به حسب ظاهر این دو گروه در فضای اتفاق موجود
هستند.

یک گروه دیگر از اتفاقین داریم که در فضای اندیشه های اسلامی و کلامی
هم وجود دارد و آن ها کسانی هستند که ترجیح بلا مرجح را
اشکال نمی دانند جناب صدرا (ره) این ها را جزو گروه های اتفاق
آورده است که این ها به گروه دوم خیلی نزدیکند و عند الله می بینیم
که میان ها هستند عند الله که می گویم یعنی حرف های ظاهری که

Subject :

Year. Month. Date. ()

طرح می کنند و به صورت مستقیم به آن سمت و سویی رود بلکه لوازم
حرف هایشان چنین چیزی است.

الآن بحث ما در این فصل و راجع به گروه (نوع) از اتفاقیون است یعنی
کسانی که قائل هستند بین فاعل و فعلش و با غایت ارتباط ویژه
و روشنی وجود ندارد. ترتیب غایات بر افعال و کتروایی می باشد.
اتفاقی می باشند.

این ها برای اینکه قول خودشان را تثبیت بکنند و به برخی از نمونه مثال ما
متشکک شده اند. چند نمونه مثال را مطرح کرده اند که در این نمونه ها ارتباط
روشنی بین فاعل و فعل و با غایت وجود ندارد بلکه اصلاً وقتی وقت
می کنیم و ارتباط وجود ندارد. می گویند اگر یک مورد یا چند مورد اینطور
پیدا کنیم و پس باید قاعده را تعمیم بدیم و نه تنها در این موارد که
مثال زدیم و در موارد دیگر که دائماً الف به ب می رسد یا اکثر الف به ب
می رسد و باید در اینجا هم بگویم اتفاقاً الف به ب رسیده است.
یعنی اگر پنج مورد و شش مورد را مشاهده کردیم که در آن ها بین
فاعل و فعل و با غایتش و اتفاقی و ارتباط شکل گرفته است و
بقیه می موارد و مثال ها که در آن ها وضعیت به این شکل نیست
یعنی کاملاً تناسب و ارتباط روشن احساس می شود و می گویند این تناسب
اتفاقی پیش آمده است. پس بفا نیز بین فاعل و فعلش و
با غایتش اساساً ارتباط تکوینی می وجود ندارد یعنی این ارتباط ها
اتفاقی برقرار می شود.

- دیدیم که برخی ها با مشاهده ی نمونه هایی که در این نمونه ها غایبات و مناسب با هماری نیست و رابطه ی تکوینی و ضروری میان قواعد و غایباتشان را می خواهند اتفاق بدانند یعنی بر اساس یک ارتباط ضروری تکوینی نیست و برخی هم بر اساس همین مبنا شکل گیری نظام هستی را بر اساس اتفاق توضیح می دهند و معتقد هستند که ما می توانیم توجیه کنیم مسائلی که در نظام هستی می گذرد بر اساس نظریه اتفاق به این صورت که اجزاء صفات ضربه ای و در یک فضای بیکران منتشر هستند و این ها چون زمان محدودی هم که ندارند و میلیاردها سال می توانند با هم دیگر برخورد بکنند و در این برخورد ها و اجتماع ها چه بسا چیزهایی شکل می گیرد که می تواند بقا داشته باشد و باقی بماند و آن چه است که الان ما پیش رویم داریم و همین است و ارتباط ضروری و تکوینی این میان این هماری و غایبات اشکلی گرفته وجود ندارد و این ها اتفاقاً تحقق پیدا کرده اند

- نکته واقعا شایسته و لازم بود که در کتاب های فلسفی و به نحو جدی تر موضوع اتفاق مورد بحث قرار می گرفت و همین ابعاد این نگاه واقعا نسبت روشن می شده چون متأسفانه در گذشته و کنار ما مباحثی که مشاهده می کنیم (در دنیا امروز) و می بینیم که در حول و حوش همین اندیشه ی اتفاق دور می زند و بسیاری از ضعف ایمان ها و هائدهای این در ایستر همین نگاه اتفاقی شکل می گیرد البته در کتاب فلسفی به این بحث توجه شده است ولی لازم بود پیش از این به همین ابعاد ما حیرت توجه بشود البته خود انسان به لحاظ فطری که دارد به محض اینکه با یک نظم فوق

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۱۵۷)

پیچیده رو بروی شود به لحاظ دستگاه ادراکی خودش به نحو بدیهی و واضح بدون هیچ گونه احتمال دیگری و سطر به سطر موجود عقلاتی بر این نظم فوق پیچیده درک می کند و عاقلانند این حرف را می زنند

آنچه را که در نظام هستی ما با آن برخورد می کنیم و مواجه هستیم و از حد مرز بقا گذشته است و از حد ترسین های فی الجمله هم گذشته است و در مواضع فراوانی به حد شکوه رسیده است . یعنی وقتی راجع به موجودات متعللاً تأمل می کنیم و اینطور نیست که شکل گیری ها و ساختارهایی که پیدا کرده است بر این است که اگر اینطور نباشد و باقی نمی ماند و از بین می رود . اینطور نیست و ساختارهایی که مشاهده می کنیم فقط برای بقا و ضرورت بقا نیست و از این مرز گذشته است و گاه اوقات به حد شکوه رسیده است .

فطرت صریح انسان بدون اینکه از محاسبات ریاضی و احتمالات بگذرد و استفاده بکند به نحو قطعی و بدیهی حکم می کند که یک عقل حاکمی دارد این فضا را می گرداند . براس مثال ، نظم های خیلی ساده اشکالی ندارد و با نگاه اتفاقی سازگار است (اینجا مقادیر از فضای فلسفی متعارف خارج می شویم) و ولی نظم های بسیار دقیق و پیچیده ای که مشاهده می کنیم را به هیچ نحو نمی توان اتفاق دانست .

اصلاً با مواد اولیه و حرکات و نه کار می نداریم ، اگر بگوئیم میلیارد ها سال وقت و فرصت بوده که یک نظم نه خیلی پیچیده و یک نظم متعارف و عادی شکل بگیرد به صورت اتفاقی و اصلاً انسان هیچ گونه تأملی و تردیدی در اینکه چنین امری محال و نشدنی است ندارد و تاجه برسد به نظم های فوق پیچیده و شگفت انگیزی که می بینیم . هزاران سال دارند تأمل می کنند فقط بدن انسان را و نظم های آن را پیشناهند و هنوز در بسیاری از موارد ناگامانده اند و اظهار عجز می کنند .

Subject :

Year. Month. Date. ()

نظم ابتدائی و بسیار ساده قابل پذیرش است ولی وقتی نظم مقدار پیچیده
 می شود و جزو قرار گرفتن یک تدبیر و یک عقلی که دارد آن را مرتب و منظم
 می کند و به هیچ ترتیبی و به هیچ نحو عقل انسان احتمال دیگر را مطرح
 نمی کند.

الان علامه (ره) برای نقد و بررسی این نظریه و مثل حکای دیگر و احتمالات
 چهارگانه بدوی را مطرح می کند و بعد مسأله می پژوهش و تحقیق را ادامه
 می دهد. علامه (ره) می فرماید وقتی ما بدو تأمل می کنیم و برای شکل گیری یک
 سری از اشیاء و یعنی فواعلی و فعلی آنها که برهند تا به یک نتایج برسند و ما چهار
 احتمال بدوی را تأکید می کنیم بدوی که پیش روی خودمان داریم:
 مافی تا انهم بگولیم برخی از امور ذاتی الوقوع هستند یعنی یک ارتباط ذاتی و
 همیشگی بین الف و ب ما مشاهده می کنیم. این ها تقسیمات بدوی و ذهنی و
 به حسب احتمالات بدوی است.

برخی از امور اکثری الوقوع هستند یعنی شکل گیری فاعل و فعل فاعل با
 غایتی که بر آن مرتب می شود و اکثر اینطور است و اکثر ترتیب دارد.
 برخی از امور و تحقق و عدم تحقق مساوی است و اینکه این فاعل و
 این فعل بیاید و بعد آن نتیجه مرتب می شود و حالت مساوی دارد.
 برخی از امور که گروه چهارم باشد و اقل الوقوع است و یعنی در موارد اندکی
 شیء الف به شیء ب می رسد یعنی (در موارد اندکی) فاعل و فعلی
 انجام می دهد و این غایت بر آن مرتب می شود.
 در نگاه بدوی این چهار احتمال مفروض است و این چهار احتمال را در

Subject :

Year. Month. Date. ()

نظری کنیم. اگر این احتمال بدون باقی می ماند در ادامه تحقیق و ممکن است بگویم جای برای طرح قول اتفاق وجود داشت ولی وقتی وقت می کنیم در مسئله و می بینیم غیر از قسم اول که خودش دائمی الوقوع است و یقینی موارد هم ارجاع به دائمی الوقوع پیدا می کند. البته می خواهیم تلاش کنیم تا نشان بدهیم در هر موارد ترتیب دائمی بین فاعل و فعل و غایت آن وجود دارد و سه قسم دیگر را به قسم اول برگردانیم. این کار اول در استدلال ما است بعد از اینکه آن چهار احتمال بدون ما داریم.

مثلاً در فرض دوم و مواردی که اکثرش الوقوع است تا که وقت می کنیم و مورد پژوهش قرار می دهیم و آراء آراء متوجه می شویم که یک مانع موقتی گاه گاهی وجود دارد که آن مانع موقتی گاه گاه باعث می شود که در افعالی الموارد و این فاعل و فعلش و به این غایت نرسد. مثلاً قوه ای مصوره ای که در سیستم بدن انسان یا هر چند دیگر وجود دارد و تصویب می شود و قوه ای مصوره در انسان مواد لازمی که در بدن وارد می شود و مثلاً در چنین وقتی وارد می شود و به طرز مناسبی آن را تبدیل به پیچ انگشت می کند و حال آنکه یک موقع موارد زیادی در این مسیر راه بیفتد یا هر نوع اختلال دیگری راه بیفتد و یک انگشت شش می هم شکل بگیرد و این افعالی الموارد است. غالباً می بینیم که انسان ها پیچ انگشتی هستند همه عقلا با هر ذهنیت هایی که دارند اینجا در جست و جوی این هستند که بفهمند چرا شش انگشت شد. و با بررسی ها متوجه می شوند که هر چند نتوانند به صورت جزئی و دقیق این را دریابند و ریزه کاری اش را در آورند و قاطعانه بدانند (که همان قانون علت است در این ما سامان می دهد) اینجا یک مانعی که سبب یک مواد زیادی ای و یک نکته ای وجود دارد که تبدیل به انگشت شش می شود.

Subject :

110

Year. Month. Date. ()

- یعنی وقتی ما اکثری الموارد را تحلیل می کنیم ، می بینیم بر چه دایغی
- الوارد ، مشروط به اینکه آن مشکل وجود نداشته باشد یعنی اگر این شرایط
- باشد و آن مشکل وجود نداشته باشد ، طبیعتاً ما دایغی الموارد خواهیم داشت
- نه اکثری المورد . دایغی الوقوع و الوصول خواهیم داشت و نه اکثری الوقوع .
- حتی آن چند مورد است که شنش انگشتی می شود ، می توانیم تحت یک قاعده کلی
- بگنجانیم ، وقتی وقت ها فراوان بگیریم همین اقلی الموارد هم می توانیم از جابج
- بدهیم به دایغی الوقوع و بگوییم هرگاه جنبشی قوه می صورت داشته باشد و
- فلان شرایط را داشته باشد و بعد قطعاً شنش انگشتی خواهد شد و اگر هم در
- مطالعات خیلی موفق نباشیم می دانیم حتماً و قطعاً همین طور هست ، یعنی
- قانون علتت و اما اجبار می کند که بگوییم همین طور است ، یعنی ما می بینیم که
- اقلی الموارد که همان قسم چهارم باشد با وقت آن را بر می گردانیم به دایغی
- الوارد ، دایغی المورد و دایغی الوقوع . (در اینجا و در این مثال ، فرض دوم هم فرض
- چهارم در فرض هم بررسی شد)
- یک فرض هم می ماند و آن هم فرض مساوی الوقوع است که فضای آن هم
- واقف و روشن است ، فضای مساوی الوقوع مثل اینکه ما بیندینیم یا بلند
- بشویم ، یا مثال بهتر اینکه فرزند انسان یا پسر می شود یا دختر ولی وقتی وقت
- می کنیم می بینیم همین طور دختر یا پسر می شود ، اگر علل و عوامل را کاملاً وقت
- بگیریم ، می بینیم تبدیل می شود به دو مورد دایغی الوقوع ، یعنی حتماً در فلان
- شرایط فرزند پسر خواهد شد و در فلان شرایط فرزند دختر خواهد شد . عند التعلیل
- و الوقت ، تمام موارد که چه احتمال بدومی ، چهار جور است ، ولی عند الله و
- التأمل ، به یک مورد بر می گردد و آن یک مورد همان دایغی الوقوع است یعنی

Subject :

Year. Month. Date. ()

وقتی فعل از فاعلی صادر می شود به خود داعی به این غایت منتسب می شود.
 وقتی این مرحله پیشتر سرگذشتیم و گام بعدی این است که عقل فطری و بدیهی و ضروری و واضح می بیند که وقتی در بین دو مورد الف و ب ترتیب داعی وجود دارد و قضاوت می کند که از نظر تکوینی و یک ارتباط ضروری میان الف و ب حاکم است. و گرنه چرا هیچ گاه الف به ج ختم نمی شود؟ پس بنا بر این الف ^{فاعل} ~~فعل~~ است در یک فضای غایتی مشخص به ب می رسد و یا در وضعیت عالمانه و یا در فضایی غیر عالمانه و طبیعی ولی از اول در آن مقرر است و بعد به انجام رسد. (وضعیت و)

یعنی اتفاق یعنی بریده شدن ارتباط غایت و فاعل و فعلش، بی و محاسبت. مگر اینکه فعل باطل بشود یعنی موانعی بیاید و سه که آن هم طبق این تحلیل و داعی الوقوع خواهد بود.

مثلاً (رو) در ادامه می فرمایند اگر کسی واقعاً در جایی که ترتیب داعی وجود دارد بخواهد تردید بکند و که نکند ارتباط دائمی الف و ب و همینطور و اتفاق باشد یعنی ارتباط بین غایت داعی و در آن فاعل و فعلش قطع نکند و یعنی بخواهد بیرون حکم فطری و بدیهی بگذارد و قبلاً باید و ارتباط بین فعل و فعلش قطع نکند. در اینجا فرض ما این است که یا کسانی بحث می کنیم که ارتباط فاعل با فعل با منقطع نمی دانند یعنی می گویند هر فعلی و فاعل می خواهد و اما می گویند غایت خاصی لازم نیست و در نظر باشد. اگر جایی که دیدیم که به نحو ترتیب داعی الف به ب ختم می شود و ب به الف منتسب می شود و اگر در اینجا واقعاً یک ارتباط و ربط ضروری و داعی نباشد و قبلاً آن طرفش را قبول کنیم؟ اخب آنجا هم بگویم وقتی فاعل محل می کند یک فعلی مرتب بر آن می شود و همیشه وقتی

Subject :

۱۱۲

Year. Month. Date. ()

۱۱۱

یک فعل داریم و فاعلی داریم و پس اینجا هم وقتی همیشه داریم و چیزی بگویم
 حکم ضروری عقل این است که اگر ب فعل باشد متوقف بر الف
 است و الف فاعل ب می باشد. خب اینجا هم منقطع بدانیم و بگویم درست
 است که دائماً و همیشه همین طور است ولی من قبول نمی کنم و فعل همینطور
 می تواند محقق بشود و اتفاقاً یک فاعلی پشت سر آن بوده است ولی
 ضرورت ندارد که حتماً فاعلی پشت سر فعل باشد.
 این مطلب همانی است که قبلاً اشاره کردیم که در نهایت علامه (ره) نفی
 اتفاق به معنای ربطی بین غایت و فعل فاعل را بر می گرداند به نفی
 اتفاق به معنای رفع ارتباط فعل و فاعلش یعنی کسانی که غایتند می اشیا
 را در سوال می برند و می گویند ^{این} ترتیب اشیا بر افعال و فواعل و اتفاقی
 است و بر اساس یک نظم تکوینی و ارتباط ضروری تکوینی عمل نمی کند و این ما
 در واقع لازم حرفشان نفی قول به علت می باشد و قبلاً اصلاً چه فعل
 نیاز به علت داشته باشد!

ثالثه اتفاق منطقی از منظر فیلسوف اصلاً اتفاق نیست و ما به
 علل و عوامل شیء در واقع علم و آگاهی نداریم. همین اشیا است که در
 نظام هستی است یا علت دیگری است و یا معلول دیگری است و
 یا معلولی علت ثالثه هستند یعنی آن تنظیم می کند این سیستم ها و
 آنچه که پدید آمده است و نظام احسن می باشد و گتره ای نیست و هیچ چیز
 در این عالم گتره ای و همینطور نیست و گتره ای نیست که ما در این زمان
 آمده ایم و ...

Subject :

Year. Month. Date. ()

علامه (ره) در پایان به مثال های که قائلان به اتفاق نکرده اند می پردازند

علامه (ره) می فرماید دو نکته مورد غفلت این آقایان قرار گرفته است و همین دو نکته باعث شده است که این ها قائل به اتفاق بشوند.

یکی اینکه به سبب حقیقی در اشیاء و آنچه کافی نکرده اند یعنی وقتی یک فعلی را مورد مطالعه قرار داده اند و سبب حقیقی را مورد غفلت قرار داده اند.

نکته دوم اینکه آنچه را که واقعاً سبب بالذات و حقیقی نیست و یعنی ممکن است بالعرض سبب باشد را به جای بالذات نشانده اند. سبب بالعرض را به جای سبب بالذات نشانده اند.

مثلاً آن کسی که به انگیزه می رسد به آب و حفر چاه کرده ولی به کنج دست پیدا کرده است. مستشکل فرگوید که اینجا بین فاعل و فعل و غایتش هیچ ارتباط تکوینی ای وجود ندارد و اتفاقاً به این غایت دست پیدا کرده است.

علامه می فرماید در این مثال همان دو نکته و دو غفلت وجود دارد یکی اینکه در اینجا حالت به سبب حقیقی وجود دارد و ثانیاً سبب غیر حقیقی را به جای سبب حقیقی پنداشته اند.

بخاطر اینکه سبب حقیقی رسیدن به کنج و فاعل علی ای که به انگیزه می رسد به آب دارد چاهی را حفر می کند نیست و سبب حقیقی رسیدن

به کنج و کنده شدن زمین در راستای کنج می باشد. اگر زمین در راستای کنج کنده بشود و قطعاً به کنج خواهد رسیده خواه یک انسان این کار را بکند و خواه یک حیوان و خواه یک دستگاه و ... کنده شدن زمین در راستای

کنج و علت فاعلی رسیدن به کنج می باشد. مستشکل به علت حقیقی چهل دارد و آنچه را که علت حقیقی این کار نیست را به جای علت حقیقی می گذارد

Subject :

۱۱۴

Year. Month. Date. ()

اینکه انسانی با انگلیزی می رسیدن به آب دارد چاهی حفر می کند و این
 مصداق دو فاعل است و مصداق یک عنوان فاعلی است بالذات و
 مصداق یک عنوان فاعلی است بالعرض . اینکه مصداق عنوان
 فاعلی است بالذات و این است که زمین در زمین باقی گنیم تا به آب
 برسیم و ممکن است که به آب برسیم یا به آب نرسیم و ممکن است به انواع
 مواضع و فعل هم باطل شود و به آب نرسیم و ممکن هم است که به آب
 برسیم و در اینجا مصداق فاعلیت بالقصد به نحو بالذات برص مصداق
 می کند

اما همین عملیات من و مصداق بالعرض است برای یافتن
 گنج و فاعل حقیقی ای که مال به گنج فرستادن زمین در راستای
 گنج می باشد . الان فعل ما بدون اینکه خودمان متوجه باشیم و (حال اینکه
 ما این نوع فاعل را چطور فاعلی باید بدانیم ؟ فاعل بالجبر ؟ فاعل طبیعی ؟
 به نظر من رسید در اقسام فاعلی که بحثش گذشت و فاعلی که این معنا را
 تصویر بکند و گانه شمارش نشده است . یعنی فاعلی که در این وضعیت
 قرار دارد که خودش با انگلیزی دیگر کار را شروع می کند و دنبال همان
 غایت و انگلیزی خودش است و اما کل این سیستم فاعلیت برقرار
 می کند نسبت به انجام شدن یک کار دیگر و ظاهراً در ساختارهای
 اقسام فاعل و قسم متناسب با این فضا نداشته باشیم ولی در هر
 صورت فاعل حقیقی رسیدن به این گنج و یک چنین چیزی است ؛ کنند
 زمینی که در راستای گنج است و به هر نحو که این فعل انجام بگیرد و این فعل
 قطعاً به این گنج منتهی خواهد شد . الان اولاً و بالذات روندی را که این

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۱۱۵)

فاعل طی می کند مثلاً فاعل بالقصد است برای رسیدن به آب و اینها ثباتاً و
 بالعرض و مصداق آن، فاعل هم شده است. یعنی ما یک فاعلی داریم (حال
 چه تعریفی باید از این فاعل کنیم، فاعل طبیعی بگویم یا هر چیز دیگر) و که اگر این فاعل
 فعلش را انجام بدهد قطعاً به کنج منتهی خواهد شد. چون شخص به سبب
 حقیقی این غایت جمل دارد و آنچه را که سبب حقیقی اش نیست و به جایی سبب
 حقیقی می گذارد و دچار این مشکلات شده است. آن مثال دیگر هم به همین سبک
 تحلیل می شود.

نکته: تمام فاعل های علی وقتی می خواهند فاعلیت خودشان را داشته باشند
 تماماً بر اساس علت غائی و فاعلیت خودشان را متعین می کنند. تمام فاعل های
 علی همین خاصیت را دارند. لذا اساساً علت غائی و همان فاعلیت فاعل
 است، تأمین کننده می فاعلیت فاعل است. یعنی فاعل وقتی
 فاعلیت دارد و اثر فاعل علی باشد و فاعلیت آن بر اساس غایت و
 علت غائی رقم می خورد. اصل فاعلیت و نوع فاعلیت و بُرد
 فاعلیت و همین اینها بر غایت و علت غائی متوقف است و
 یعنی علت غائی هر چه که باشد، فاعلیت این فاعل را و نوع فاعلیت
 این فاعل و بُرد فاعلیت این فاعل را رقم خواهد زد.

Subject :

Year. Month. Date. () () ()

☆ الفصل العاشر في العلة الصورية والهادية ☆

عالت صوری و صورت است. صورت در فلسفه اصطلاحات فراوانی دارد و حداقل به حسب آنچه که جناب سبزواری در جلد دوم منظومه آورده است پنج معنا برای صورت ذکر شده است. مثلاً گاهی از اوقات می گوئیم صورت یعنی صورت جسمیه که در مرحله شش با آن آشنا شدیم و گاهی از اوقات منظور از صورت و صورت نوعیه است مثلاً صورت نوعیه بسیطه یا صورت نوعیه مرکبه. گاهی از اوقات منظور از صورت شکل است. گاهی از اوقات منظور از صورت هیأت است و هیأت غیر از شکل است و دامنش هیأت خیلی وسیع است مثلاً ساختاری که این شیء با مکان پیدا می کند و ساختاری که این شیء با زمان پیدا می کند. گاهی از اوقات منظور از صورت و صورت علمیه است یعنی همین صورت های ذهنیه ای که در ما شکل می گیرد. حتی اطلاق صورت بر خداوند هم شده است یعنی مثلاً می گویند صورت الصور خداوند متعال است. بر چیز ذات هم اطلاق صورت شده است مثلاً صورت نفسانیه و صورت نفسی. صورت عقل و صور عقل و مفارقات صورت یعنی کأنه یک حقیقت فعلیه یافته یعنی ما به العشیء بالفعل و جنبه ی فعلیه یافته ی یک شیء را صورت می نامند.

ولی آنچه که الان ما داریم راجع به آن بحث می کنیم در این فصل به عنوان جزئی از نوع مرکب از او و ماده بحث می کنیم یعنی همانی که در یک ترکیب جسم با ~~صورت~~ تشکیل می دهد و منظور ما از صورت الان همین است

Subject :

Year. Month. Date. ()

یعنی صورت جسمیه ، یا اگر بخواهیم تعمیمش بدیم یعنی همین صورتی که در حوزه موادیات و این ها مطرح است ؛ صورت جسمیه و صورت نوعیه که در کنار ماده یک حقیقت مادی مرکب را تشکیل می دهد ، منظور این است .

پس بنا بر این صورتی که در این فصل مطرح می شود را می بایست اینطور تعریف کنیم : ما به الشیء هو هو بالفعل در نوع مرکبی که از او و از ماده تشکیل شده است یعنی فعلیت شیء ؛ در چنین نوع مرکبی ما صورت می گوئیم .

این صورت با این توضیحی که داریم اگر مقایسه بشود با نوع و علت صورتی آن حساب می شود ولی اگر مقایسه بشود با ماده و صورت آن حساب می شود ، نه علت صورتی آن ، فعلیت آن حساب می شود ، نه علت صورتی آن . چون نسبت به جنس دیگر حالت علت صورتی نیست و خواهیم گفت که چه نسبتی با آن پیدا می کند ، از لحاظ عالی چه نسبتی با آن پیدا می کند . در مقایسه با نوع مرکب و علت صورتی است . در قبال با ماده فلاسفه مطرح کرده اند که در راستای علت فاعلی آن به حساب می آید ، به این شریکه العلة می گویند یعنی اگر قرار باشد یک ماده ای (حال یا ماده اول یا ثانیه) مادر خارج متحقق داشته باشیم ، این صورت باید باشد .

پس صورتی که ما بحث کردیم اگر مقایسه با نوع مرکب بشود ، به آن علت صورتی می گوئیم ، اگر مقایسه با ماده بشود به آن صورت می گوئیم . اگر در مقایسه با ماده بخواهیم نقش علتی صورت را بررسی کنیم ، شریکه العلة می گوئیم یعنی شریک علت فاعلی است در متحقق کردن ماده .

Subject :

۱۱۸

Year. Month. Date. ()

علت مادی هم همان ماده است. ماده عبارت است از آن

چیزی که شیء به حسب او و بالقوه است و نه فعلیت یافته.

ماده اولی را اگر در نظر بگیریم تماماً صورتی که در ^{عالم} ماده هست و در

ماده اولی بالقوه می شوند یعنی همین اشیاء در ماده اولی به صورت

بالقوه موجودند و جنبش بالقوه این همین اشیاء در ماده اولی است.

یعنی ماده اولی مصداق بالقوه ای همین صورت در عالم ماده می باشد

ولی ماده ثانیه اینطور نیست و با آمدن ماده ثانیه جهت گیری

می شود و ماده اولی جهت پیدا می کند و جهت خاص می گیرد مثلاً طرف

درخت خرمه و درخت انگور و درخت هاون دیگر یا هر چیز دیگر سوخت پیدا

می کند.

این ماده در مقایسه با نوع مرکب از آن و صورت و علت مادی

می باشد ولی در مقایسه با صورت و ماده او است یعنی قابل او

است یعنی پذیرنده او است.

اگر بخواهیم نقش علتی ماده را نسبت به صورت تعقیب کنیم باید

بگویم در تشخیص آن نقش دارد چنانچه در مرحله شناسش این بحث گذشت.

(این جلسه به صورت ناقص ضبط شده بوده و باقی مطالب که البته کم است و

توضیحش نیامده)

Subject :

Year. Month. Date. ()

بخش دوم این فصل راجع به نگاه طبیعیتون و حکمای طبیعی است که این ها علت را منحصر در علت مادری می کنند یعنی علی دیگر و به ویژه علت فاعلی و علت غائی را قبول ندارند. علت منحصرآ علت مادری است و البته چه بسا این ها و صورت ها و علت صورتی را به یک تعبیر می پذیرند ولی ستر شکل گیری صورت و آنچه را که ما به عنوان فعلیت می شناسیم و همین ماده تلقی می کنند. این ماده ای که عرض کردیم و زیاد پیش تر ماده ثانیه هست یعنی آنچه را که به عنوان جسم و این ها تلقی می شود و این علت است برای صورت هایی که پس از این می آید.

علامه (ره) می فرمایند در اینجا به حسب آنچه که پیش تر در مباحث علت و محلول گذرانیدیم و این دیدگاه و دیدگاه نادرستی است و دو نقد در ارتباط با این بحث مطرح می شود.

نقد نخست این است که ما وقتی ماده را از آن جهت که ماده است یعنی به حسب صورت های آتی که دارند می آیند مورد ملاحظه قرار می دهیم و جنبه ی قوه دارد و جنبه ی بالقوه است. یعنی همیشه بالقوه و ملازم با فقدان خود شیء است. ولی فقدان شیء دو جور است و یک فقدانی که آماده پذیرشش نیست و یک فقدانی که آماده پذیرشش هست و در هر صورت هر جایی قوه ی تحقق چیزی را با پیام خود آن چیز در آنجا نیست و یعنی مقوقه است و منتها یک نوع مقوقه است خاصی است که به سمت تحقق پیش می رود. در هر صورت وقتی ماده را یعنی ماده ثانیه را در مقایسه با صورت آتی و نگاه می کنیم می بینیم جنبه ی قوه و فقدان دارد. اگر همین ماده بخواند علت برای

Subject :

Year. Month. Date. ()

صوری که پس از این می آید بشود و معنایش این است که آن چیزی که
 فاقد یک شیء است و معطی آن باشد یعنی ماده من مورد نظر ما
 که خواهد علت صورت های بعدی باشد و آن صورت ندارد چون
 قوه است و می خواهد آن ها را بپذیرد و وقتی آن ها را ندارد می خواهد
 معطی آن ها باشد و بر اساس قاعده ای که گفتیم معطی شیء نمی تواند
 فاقد شیء باشد و خب نمی شود اینجا ما ماده را علت برای صورت های آتی
 لحاظ کنیم این در واقع یکی از دو نقد است که اینجا مطرح شده و خیلی صدم و
 جدی است.

نقد دیگر که در اینجا صورت گرفته است بر اساس این قاعده فلسفی
 مطرح شده که *الشیء فی المالم یجب له یوجد* و وقتی راجع به این قاعده تأمل
 کنیم و معاللی که پس از این به وسیله علت مادی می خواهند شکل بگیرند
 آن ها باید به حد وجود برسند تا موجود بشوند علت آن معاللی را هم
 همین علت مادی و یعنی ماده لحاظ کردیم و در حالی که ماده است و یعنی
 وقتی ما نگاهمان را می ریزیم به ماده از آن جهت که ماده است و حالت
 امکانی دارد نسبت به خود آن شیء ای که می خواهد بعداً ایجاد کند
 قاعده *الشیء فی المالم یجب له یوجد* می گوید شیء باید به حد وجود برسد و
 از سویی می خواهیم پایگاه و خواستگاه این شیء را که مثلاً یک صورت جدید
 است تا ماده در نظر بگیریم و ماده نسبت به این شیء و حالت امکانی دارد
 ظهور می شود از شیء ای که نسبتش با شیء دیگر مثلاً شیء الفی که نسبتش با
 شیء ب و حالت امکانی است و وجود شیء ب و شکل بگیرد تا

بعد وجود شیء ب شکل بگیرد؟

استدلال نخست برین بحث قوه و فقدان و فعلیت متمركز است ولی استدلال دوم برین بحث امکان و وجوب متمركز شده است. معلول اگر چه خواهد موجود بشود، اول باید واجب بشود یعنی وجوب پیدا کند و رتبه باید وجوب پیدا کند. پایگاه و خاستگاه این شیء را چه چیزی می خواهیم قرار بدهیم؟ ماده همان ماده من ثانیه که نسبتش با شیء مورد نظر حالت امکانی است و چطور از شیء ای که حالت امکانی دارد، وجوب یک شیء ای که مثلاً آب باشد، می تواند این وجوب از آن به دست بیاید تا در نهایت وجود شیء آب از آن مورد انتظار باشد.

پس بنابر این امکان ندارد که علت را منحصرأً مادی بگیریم تا بعد این جمله صورت داشته باشیم.

اگر بالفرض کسی بگوید که قاعده فی الشئ و ما لم یجب له یوجد و قابل قبول نیست و لازم نیست شیء به حد وجوب برسد تا موجود بشود. علامه (ره) می فرماید اگر وجوب و ضرورت میان علت و معلول را بداریم یعنی رابطه فی تلازم بین علت و معلول را یا بین دو معلول برای یک شیء دیگر بماند یک علت را از بین ببرد ایم. وقتی رابطه فی تلازم از بین برود، اساساً دیگر حکم به اینکه این علت آن است و این در پی آن می آید و این متوقف بر آن است و همین احکام دیگر باطل خواهد شد. و این مخالف با بدهت عقلی است یعنی ما به نحو بدیهی عقلی رابطه فی تلازم

باین اشیا فی بابیم و فی بینیم که الف متوقف بر پ است و
این ترتیب ها را به نحو بدیهی می فهمیم

☆ الفصل الحادی عشر : فی العلة الجسمانية ☆

مراد از علت جسمانی در اینجا علت مادی یا علت صوری که در
مقایسه با نوع بحث می شده نیست. آنچه که با عنوان علت
جسمانی در اینجا طرح شده است چیزی در عداد علت فاعلی است.
ولی چون در حوزه بی جسم و جسمانیات و ماده و اینها جریان
دارد به آن علت جسمانی می گویند.
دقت کنیم که یک علت جدید نیست این قسم و علت جسمانی در
اینجا منظور طبایع و قوا است. طبایع و قوا عبارت است از آن
چیزهایی که در اجسام مادی و متحقق است و منشأ صدور آثاری
می شود. تمام صور خاصیت ظاهری دارند و اصلاً هر چیزی که در حوزه بی
عالم ماده است و از خودش خاصیت هایی ساطع می کند و خاصیت ها
به بار می آورد و مثلاً قوای نباتی و قوای حیوانی و قوای انسانی و مثلاً
تغذیه و تنبیه و تولید مثل که قوای نباتی است و قوای حیوانی مثل ادراک
و احساس و حرکت قوای در مجموع منشی از مادی وجود دارد و
بحث علت مادی و صورتی نیست و چون علت مادی و صورتی در
شکل گیری یک پدیده ایست به نام نوع و الان به این کار می ندریم و الان
این علت صورتی که در اینجا آمده از خودش خاصیت هایی به بار می آورد

Subject :

(۱۸۳۳)

Year. Month. Date. ()

مثلاً ادراک و حرکت و رشد و تغذیه و ... اینها را می گوئیم . نسبت اینها به اصطلاح قدما می گفتند طبایع و قوای . قوای یعنی میدا، صدور یک فعل الان بحث ماده (خویش) کل عالم ماده است و میدا ما آن طبیعت طبیعی است که خاصیت هایی را از خودش بروز می دهد مثلاً آب یک طبیعتی دارد و یک خاصیت هایی از خودش بروز می دهد خاک یک طبیعتی دارد و خاصیت هایی از خودش بروز می دهد این غیر از بحث علت مادی و طبیعی است و این در عداد علت فاعلی است یعنی دارد این آثار را از خودش ساطع می کند الان منظور ما از علت جسمانی این است و لذا داریم احکام این را پیش می بریم

در اینجا دو حکم از احکام این دست از علل مورد بررسی قرار گرفته است و اولین حکمی که مطرح شده این است که کلاً علل جسمانی و آثار محدود از خودشان بروز می دهند استدلالش این است که ما یک قاعده کلی در فلسفه داریم که اساساً هر چیز محدودی و اثر محدود دارد این یک قاعده می بسیار کلی است . این قاعده منشاء اصلی اش همان قانون علت است و بخاطر اینکه قانون علت می گوید معلول تاثر لهی علت است و یعنی معلول هرگز نمی تواند از علت اوسع و اقوی باشد . اگر علت محدود است پس معلول هم محدود است بلکه محدودتر از علت است تا تنزل و علت معنا داشته باشد . پس این یک قاعده کلی است ولی الان ما می خواهیم این قاعده کلی را در علل جسمانی پیاده کنیم یعنی تعیین قوا و طبایع و اینها پیاده کنیم . با توجه به این قضای کلی که گفتیم این طبایع و قوای در عالم جسم و جسمانی و مادی که هستند محدودیتشان خیلی واضح است .

Subject :

Year. Month. Date. () (۱۳۴۶)

حال در حال دیگر بحث های خودش را دارد ، ولی اینجا محدودیت واضح

است .

علامه (ره) بحث را به طرف حرکت جوهری می برد و اگر حرکت جوهری

با هم نمی گفتند ، باز هم محدود بودند ، به لحاظ حجم و بُعد و ... علاوه بر

این ها از نظر حرکت جوهری محدود هستند چون بی اساس حرکت

جوهری و چنانچه اصل جوهر جسم در بیشتر زمان در حرکت است

و قبلی هایش از بین می رود و بعدی هایش نیامده است و همیشه در

یک مقطع محدود قرار داریم ، قوا و طبایعی که در این جسم منطبق است ،

(این قوا و طبایع را می گویند قوا و طبایع منطبق در این جسم ، یعنی این جسم

داران این قوه است که دارد این فعل را از خودش صادر می کند) ، قوا و

طبایع منطبق در این جسم یعنی همان صورت ، صورتی و صورت حرکتی ،

سبب و امثال این ها ، این قوا و صورت و طبایع منطبق در این جسم هم به

حرکت جوهری جسم محدود به دو علم است یعنی عدم سابق و عدم

لاحق و همیشه با یک بخش محدود از آن قرار داریم . وقتی محدود است ، مطابق

آن قاعده کلی اثرش هم باید محدود باشد ، حال محدودیت اثر را فلاسفه در

سناحیه گفته اند که در تطبیق کتاب خواهد آمد ، هم به لحاظ کفی ، هم به لحاظ زمانی ،

هم به لحاظ کیفی ، از همه منظر محدود است . پس این حکم اول و استدلالش

حکم دوم و استدلالش : حکم دوم این است که اساساً علی جسمانی و

در وضع خاص باشد ، منفعل اثر خودش را بروز می دهد . علی

جسمانی ، یعنی همین طبایع و قوای که می خواهند آثاری بروز بدهند و

(فی العلة والمحلول)

Subject :

Year. Month. Date. ()

(۱۲۵)

و اشیائی در طرف مقابل می خواهند منفعل از این آثار باشند و باید در
یک وضع خاصی باشند، (وضع اشاره به همان مقول و وضع از مقولات دهگانه
دارد) و باید در یک وضع و محاذات خاصی قرار بگیرند تا علل جسمانی بتوانند
فعل خودشان را روی منفعل داشته باشند مثلاً اگر خورشید می خواهد یک
جایی را گرم بکند و باید در یک وضع و محاذات خاص با سطحی از زمین قرار
بگیرد تا اثر خودش را داشته باشد و اگر این وضع و محاذات عوض بشود و این
گرمای و حرارت خورشید را با اینجا نخواهیم داشت. هر فعل جسمانی ای
که می خواهد صورت بگیرد و باید در یک وضع و محاذات خاص باشد و در محذات
این وضعیت نیست چون محذات اصلاً وضعی نیستند ولی در مادیات
چون وضعی هستند می بایست در وضع و محاذات خاص باشند.
استدلال: تمام طبایع و قوای در تحقق یافتنشان به همراه مادهی
ثانیه محقق می شوند و مادهی ثانیه حتماً وضعی است یعنی دارای وضع
است و مادهی اولی وضع ندارد و قوهی محقق دارای وضع نیست و
فقط مادهی ثانیه به لحاظ اینکه صورت جسمیه و اینها پیدا می کند و دارای
وضع خاصی بین اجزای خودش و بین اشیای پیرامونی می باشد. پس
مادهی ثانیه که محل قوای و طبایع است و خودش وضعی است. وقتی
خودش وضعی باشد هر چیزی که در او منطبق باشد هم وضعی است و
یعنی همراه با وضع است و وقتی محرود به وضع ویژه شد و تأثیر گذارانش
هم در یک وضع خاص شکل می گیرد.

Subject :

(۱۲۶)

Year. Month. Date. ()

نکته: عالم ماده به لحاظ اینکه جوهراً متحرک است یعنی بنیادش بر حرکت جوهری تشکیل می‌دهد و هر مقطعی را که لحاظ کنیم و نسبت به مقطع بعدی به این شکل است که هنگامی مقطع بعدی می‌آید که مقطع قبلی نباشد. یعنی مقاطع این حرکت را وقتی لحاظ کنید بر اساس حرکت جوهری و هر بخشیش یعنی کل عالم ماده در یک مقطع خاص و وقتی می‌رود مقطع بعدی می‌آید و همین طور کل نظام عالم ماده به پیش می‌رود. وقتی مسأله به این شکل است ما با توجه به قواعدی که در ارتباط با قانون علیت وجود دارد، نمی‌توانیم مقاطع قبلی را علت محلی الوجود مقاطع بعدی بدانیم و بخاطر اینکه در فصول قبل و ضرورتاً بالقیاس الی الغیر علت نسبت به معلول اثبات کردیم و وقتی معلول داریم در همان موقع باید علت متحقق باشد همیشه مقاطع قبلی از عالم ماده از بین می‌رود و بعد مراحل جدید تحقق پیدا می‌کند. ما نمی‌توانیم این مراحل از عالم ماده را که الان داریم استناد بدهیم به چیزی که موجود نیست و معلوم است و لذا همین چیزی که الان موجود است را می‌بایست به یک علت موجود نسبت داد و علت موجود چیزی نیست جز اینکه به نحو طولی در قبال عالم ماده جریان داشته باشد و تحقق داشته باشد. البته هر مقطع قبلی از عالم ماده و علت معدوم و علت اعدادی مقاطع بعدی هستند و همین نکته موجب اشتباه می‌شود و یعنی غالب افراد حتی دانشمندان و کسانی که در فضا علم تجربی و این ها کار می‌کنند معمولاً حوادث قبل را علت حوادث بعد می‌گیرند که این

به لحاظ فلسفی دچار اشکال است و حواشی قبل می‌توانند اعدادی

برای تحقق مراحل بعد باشد اما معطی الوجود نسبت به مقاطع

بعدی نیست و چون اصلاً وجود ندارد تا بخواهد معطی الوجود

نسبت به مقاطع بعدی باشد. هر مقطعی هر روز تا مقطع بعدی ای

شکل می‌گیرد و فب مقاطع قبلی به لحاظ اعداد تحقق مراحل بعدی

عمل می‌کند ولی به لحاظ اعطای وجود نمی‌تواند عمل بکند.

این خلاصه‌ای از این بحث بود که جریان علیت در عالم ماده

تحقق ندارد و علیت فاعلی مد نظر است و اعطای وجود مد نظر

است و والا اقسام دیگر از علیت که در رأسش بحث علیت اعدادی

باشد جریانش در عالم ماده بلا مانع است و اشکالی ندارد.

((بیان مرحله هفتم))